

ISSN: 2757 - 9999

Nesir

Edebiyat Araştırmaları Dergisi • Journal of Literary Studies

SAYI 1 • EKİM 2021

ISSUE 1 • OCTOBER 2021



Samsun
Üniversitesi



ISSN 2757-9999

Yayıncı OPM İletişim Yayıncılık Ltd. Şti. (Sertifika: 28646)
Publisher Hacı Muhtar S. 3, G-24, 34742 İstanbul

Basım Ana Basın Yayın San. Tic. A.Ş., İstanbul
Printing (Sertifika: 20699)

İletişim • Contact nesir.samsun.edu.tr – nesir@samsun.edu.tr

Nesir, Samsun Üniversitesi'nin destekleriyle ekim ve nisan aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bir hakemli dergidir.

Nesir is an international peer-reviewed journal that is published semi-annually (october, april) with the support of Samsun University.

Nesir

Edebiyat Araştırmaları Dergisi • Journal of Literary Studies
Sayı 1 • Ekim 2021 • Issue 1 • October 2021

- Editör • Editor** Servet Gündođdu (Samsun Üniversitesi, Universität zu Köln)
- Editör Yardımcıları
Associate Editors** Esra Akbulak (Samsun Üniversitesi)
Kaan Kurt (Samsun Üniversitesi)
Cevat Sucu (Samsun Üniversitesi)
- Yayın Kurulu
Editorial Board** Oscar Aguirre-Mandujano (University of Pennsylvania)
Mustafa Bal (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Abdullah Başaran (Hitit Üniversitesi)
Neslihan Çelik (Samsun Üniversitesi)
Atiye Gülfer Gündođdu (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Universität zu Köln)
Alptuđ Güney (Freie Universität Berlin)
Mustafa Uğur Karadeniz (Samsun Üniversitesi)
Ahmet Keskin (Samsun Üniversitesi)
Emine Temel Alemdar (İstanbul Üniversitesi)
Mustafa Altuğ Yayla (Universität Hamburg)
- English Editor** Monica Katiboğlu (İstanbul Bilgi Üniversitesi)
- Türkçe Editör** Samet Onur (Yeditepe Üniversitesi)
- Danışma Kurulu
Advisory Board** Ian Almond (Georgetown University in Qatar)
Fatih Altuğ (Bilkent Üniversitesi)
Yalçın Armağan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Fatih Artvinli (Acıbadem Üniversitesi)
Günil Özlem Ayaydın Cebe (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Hatice Aynur (Tokyo University of Foreign Studies)
Richard Bauman (Indiana University)
Etienne Eugene Christian Charrière (Agence Française de Développement)
Dan Ben-Amos (University of Pennsylvania)
Abdullah Azmi Bilgin (Haliç Üniversitesi)
Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Özen Nergis Dolcerocca (Koç Üniversitesi)
Nergis Ertürk (The Pennsylvania State University)
Victoria Rowe Holbrook (İstanbul Bilgi Üniversitesi)
Sibel Irzık (Sabancı Üniversitesi)
Mehmet Kalpaklı (Bilkent Üniversitesi)
Halim Kara (Boğaziçi Üniversitesi)
Petr Kučera (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)
Selim Sırrı Kuru (University of Washington)
John Holmes McDowell (Indiana University)
Sarah McHugh (University of New England)
Catherine MacMillan (Yeditepe Üniversitesi)
Şaban Sağlık (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Azade Seyhan (Bryn Mawr College)
Emre Şan (29 Mayıs Üniversitesi)
Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Başlarken...

Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi, Türkiye’deki edebiyat araştırmaları birikimini Türkçe ve/veya İngilizce olarak yerel ve uluslararası ölçekte tartışma konusu hâline getirme, dünya edebiyatları üzerine Türkiye’de yapılan araştırmalara alternatif bakış açıları sunma ve farklı disiplinlerin diyaloga girdiği çok sesli bir mecra olma hedefiyle yola çıkıyor. Bu doğrultuda *Nesir*, Türk edebiyatı başta olmak üzere farklı coğrafyaların, dönemlerin ve dillerin edebiyatlarını karşılaştırmalı edebiyat, dilbilim, kültür tarihi, kültürel çalışmalar gibi çeşitli yöntemlerden faydalanarak değerlendirmeyi ve bunu yaparken de güncel teorik tartışmaları yakından takip etmeyi kendine ilke edinmiş araştırmacıları buluşturmayı amaçlamaktadır. *Nesir*, bu ilkeleri rehber edinerek Türkiye’deki ve dünyadaki akademik-hakemli edebiyat araştırmaları dergilerinin arasında yerini almayı ve edebiyat araştırmaları sahasında çok kültürlü bir çeşitlilik sunmayı hedeflemektedir.

Yirmi birinci yüzyıl, sosyal bilimlerdeki diğer disiplinler gibi edebiyat incelemelerinin de doğa bilimlerinin yöntemsel hükümlerine altına girmeden hem üzerine düşündüğü konu hem de onu anlama tarzı itibarıyla özgünlük mücadelesini sürdürdüğü, daha özelden dünyada Türkoloji gibi belli coğrafyalara/edebiyatlara odaklanan bölümlerin kapsamının tartışıldığı bir eşik. Kuramsal yönelimlerin sunduğu muhtelif imkânlarla edebiyat alanını belirleyen maddi unsurların kısıtlamaları arasında şekillenen edebiyat araştırmaları, Rita Felski’nin de vurguladığı üzere “tutku ve yöntemlerini” yenilemek zorunda. *Nesir* dergisi olarak edebiyat araştırmaları sahasındaki problemleri alanları işleyerek ve edebiyatın kendi özgünlüğünü de muhafaza ederek diğer disiplinlerle iş birliği içinde bu sorgulamadan kaçınmamamız gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda Türkiye’de yürütülen edebiyat araştırmalarındaki entelektüel birikimden istifade etmeyi oldukça değerli görmekle birlikte edebiyat tarihçiliğini biyografi-tarihsel bağlam denkleminde sınırlandırmayıp bu alana yorumsal, eleştirel ve analitik boyutlar kazandırma ve teorik bakış açıları sunmanın önemi üzerinde duruyoruz. Edebî metnin metin dışı unsurları da içeren bir evrenin ürünü olduğunu, edebiyat alanının yayıncılık faaliyetleri başta olmak üzere birçok dış belirleyen tarafından şekillendirildiğini göz önünde bulunduruyoruz. Buna karşılık yakın okumanın imkânları ve taşıdığı potansiyeli ihmal etmeden edebî eserin kendi içine doğduğu evreni dönüştürme gücüne de dikkat kesiliyoruz. Ayrıca *Nesir*’in kanon tartışmaları başta olmak üzere mevcut edebî geleneği inşa eden süreçleri irdeleyen, kanon dışı kalmış metinleri gün yüzüne çıkaran ve bu metinlerin çeperde kalma gerekçelerini araştıran çalışmalara da ev sahipliği yapmayı hedeflemekte olduğunun altını çizeriz.

Bu ilkeler doğrultusunda yola çıktığı edebiyat araştırmaları serüveninde *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, “Edebiyatta Hayvan Araştırmaları” isimli dosyaya sahip ilk sayısıyla okurlarının huzurunda. “Güz sayısı dosya, bahar sayısı serbest” şekilde yayım hayatına devam edecek dergimize araştırmacıları dosya konusuz/serbest bir sonraki sayıya katkıda bulunmaya davet ediyoruz. Son olarak, *Nesir*’in ilk sayısının ve gelecek vizyonunun oluşmasında emeği geçen danışma kurulu üyelerimize, hakemlerimize, yazarlarımıza, destekçimiz Samsun Üniversitesi’ne ve yayıncımız OPM’ye teşekkür ederiz.

***Nesir* Yayın Kurulu**

Bu Sayıda

Nesir yayın hayatına başlar ve edebiyat araştırmacılarına “merhaba” derken ilk sayının dosya konusu olarak “Edebiyatta Hayvan Araştırmaları”nı belirledi. Peki edebiyata dair ele alınabilecek o kadar “mesele” varken ilk sayıda neden “hayvan” araştırmaları odağımızı oluşturdu?

Hayvanlar beşeri bilim araştırmalarında, özellikle de Türkiye’de yakın zamana kadar öne çıkan bir odak olmadı. şüphesiz bunda insan merkezci bakışın hayatın her alanında olduğu gibi akademik araştırmalardaki tahakkümünün de önemli bir etkisi vardı. Heidegger, Derrida, Levinas, Agamben, Bataille gibi isimlerin esas çalışma konularını oluşturmasa da kimi zaman ilgi alanlarına girmiş olan hayvanlar, Batı’da “öteki” tartışmalarının yükseldiği 1960’lardan sonra bile deyiş yerindeyse “ötekinin ötekisi” olarak kaldı ve kendisine yeterli düzeyde tartışma alanı bulamadı. Fakat bu olumsuz tablo son yıllarda, dünyanın insan merkezci düzeninin küresel krizlerin etkisiyle iflas etmeye başladığının düşünülmesiyle, bununla beraber “insan dışı” ve “insan sonrası”na yönelik tartışmaların artışıyla ciddi anlamda kırılmaya uğradı. Hayvan çalışmaları konusunda beşeri bilimler sahasında belirgin bir ilgi artışı gözlemlendi ve bu değişimden edebiyat çalışmaları da payına düşeni aldı. Günümüzde diğer disiplinlerde olduğu gibi edebiyata da insan dışı varlıkların gözünden bakmak, edebi metinleri farklı açılardan değerlendirmeye olanak sunmakta. İnsan dışı varlıkların gözünden edebiyata bakmak ontolojik açıdan imkânsız olsa da tam da bu imkânsızlık ve “insan dışı”nın insan tarafından kuşatıcı biçimde anlaşılmaya direnç gösteren müphemliği, edebiyatın tartışmalı içeriklerini ve tümüyle mutabık olunması imkânsız doğasını anlamak için çeşitli potansiyeller barındırmakta.

Bu bağlamda edebiyat çalışmalarına karşılaştırmalı, disiplinlerarası ve özgün bir bakış ve katkı getirmek isteyen *Nesir* edebi metinlere yeni bakış açıları sunan “hayvan çalışmaları” araştırma sahasına “Edebiyatta Hayvan Araştırmaları” dosyası ile katkı sunmak istiyor.

İlk sayımız; farklı ulusal edebiyatları, dilleri ve disiplinleri/yöntemleri bir araya getirerek dergimizin öne çıkarmayı arzuladığı karşılaştırmalı, çoğulcu ve disiplinlerarası yaklaşımın da bir örneğini barındırıyor: Bu sayıda ABD, Avusturya, Hindistan ve Türkiye’nin saygın üniversitelerinde çalışan araştırmacılara ait altı araştırma makalesi, bir çeviri makale, bir de araştırma notu yayımladık.

Thomas Aiello “The Dodo and the Bear: Stanley Elkin’s Encounters with the Animal” yazısında 20. yüzyıl Amerikan edebiyatından Stanley Elkin’in metinlerinde farklı hayvan tiplerinin, hayvanlarla insanların kurduğu muhtelif ilişki biçimlerinin izlerini sürüyor ve yakın okuma yaparak Elkin’in metinlerinde öne çıkan türlerarası unsurları gösteriyor, bu metinlerdeki hayvanların deneyimlerini inceleyip insan ve

insan dışını içeren farklı türler arasında ne gibi denklilikler kurulabileceğini gösteriyor. Huaiyu Chen, “Twelve Animals as Fallen Angels in Medieval Chinese Buddhist Literature” yazısında Ortaçağ Çin Budist edebiyatında hayvanların işlevini, bu işlevdeki değişimin dönemin Çinli okur kesimi ve Ortaçağ Çince Budist edebiyatı için ne anlama geldiğini tartışıyor. Sezen Kutup ise posthümanist kuramlardan yararlanarak *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatında Kedi Metinleri* derlemesinden seçilmiş metinler ile *Servet-i Fünun* dergisinde insanlarla kedilerin karşılaşmalarını inceliyor. Kutup, dergide insan dışı hayvanların temsil biçimlerini dergide hayvanlara dair geliştirilen söylemlerden de yararlanarak gösterirken insan merkezci anlayışın barındırdığı çatışmaları açık ediyor, insan dışıyla farklı bir ilişkilenenin mümkünlüğünü ima ediyor. Sutirtho Roy’un “Nature Strikes Back: A Post-human Gaze into Eco-critical Narratives of James Cameron’s *Avatar*” yazısı *Avatar* filmine yönelik mevcut literatürdeki insan merkezci bakışın ötesine geçiyor, filmi ekoeleştirel bir bakışla eleştiriyor ve filmin barındırdığı hümanist söylemin sorunlarına “marjinalleştirilmiş insan dışı türler”in bakışını öne sürerek işaret ediyor. Joseph Sechrist Charles Chesnutt’un metinlerine mevcut okumaların ötesinde bir yaklaşım öneriyor ve Chesnutt’un *The Conjure Woman* ile *The Marrow of Tradition* eserlerini odağına alarak, bu eserlerde hayvanların kullanımının Chesnutt’un aydınlanmacı-hümanist politik görüşlerine eleştirel bir bakış getirdiğini iddia ediyor. Son olarak Betül Sürücü “Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida” yazısında modern öncesi Türkçe edebiyat metinlerindeki hayvan temsillerini geyik ve güvercin destanı üzerinden inceliyor ve bu destanların alımlayan kitle için bir yandan ritüel işlevi gördüğünü bir yandan da okur kitlesini hayvan varlığını tanımaya çağırdığını, bu vesileyle de “empati” kavramını oluşturduklarını iddia ediyor.

Nesir’in “Araştırma Notu” bölümünde Konrad Petrovsky, Dimitri Kantemir’in *Hieroglyphic History* “romanını” yakın okumaya tabi tutuyor ve bunu yaparken kitabın bağlam ve alımlayıcı zümre ile ilişkisini de gündemine alıyor. İlk sayıda aynı zamanda Susan McHugh’un edebiyatta hayvan araştırmalarının imkân ve sorunlarına işaret eden “One or Several Literary Animal Studies?” başlıklı yazısının Türkçe çevirisi de yer alıyor.

Kaan Kurt ve Mustafa Altuğ Yayla

İçindekiler / Contents

Makaleler / Research Articles

- Thomas Aiello The Dodo and the Bear:
Stanley Elkin's Encounters with the Animal 11
Dodo ve Ayr: Stanley Elkin'in Hayvanla Karşılaşmaları
- Huaiyu Chen The Changing Images of Zodiac Animals
in Medieval Chinese Buddhist Literature 37
*Ortaçağ Çin Budist Edebiyatında
Zodyak Hayvanlarının Değişen Görüntüleri*
- Sezen Kutup Refakat, Şefkat, Şiddet: İnsanlarla Kedilerin
Servet-i Fünûn Dergisi Döneminde Karşılaşmaları 54
*Companionship, Compassion, Violence: Encounters between
Humans and Cats During the Servet-i Fünûn Journal*
- Suthirto Roy Nature Strikes Back: A Post-human Gaze into Eco-critical
Narratives of James Cameron's *Avatar* 77
*Doğanın Geri Dönüşü: James Cameron'in Avatar'ının
Eko-eleştirel Anlatılarına İnsan Sonrası Bir Bakış*
- Joseph Sechrist Animality Against Humanism in Charles Chesnutt's
The Conjure Woman and *The Marrow of Tradition* 106
*Charles Chesnutt'in The Conjure Woman ve
The Marrow of Tradition'ında Hümanizme Karşı Hayvan*
- Betül Sürücü Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili:
Duygudaşlık, Mucize ve İhtida 129
*Animal Representation in the Folktales
of the Deer and the Dove: Empathy, Miracle and Conversion*

Çeviri Makale / Translated Article

- Susan McHugh Edebiyatta Hayvan Araştırmaları:
Bir mi Birden Fazla mı? 161
One or Several Literary Animal Studies?

Araştırma Notu / Research Note

- Konrad Petrovsky Political Zoology around 1700:
Dimitrie Cantemir's "Hieroglyphic History" 177
*1700 Yılı Dolaylarında Politik Zooloji:
Dimitri Kantemir'in "Hiyeroglifik Tarih"i*

The Dodo and the Bear: Stanley Elkin's Encounters with the Animal

Dodo ve Ayı: Stanley Elkin'in Hayvanla Karşılaşmaları

Thomas Aiello

Associate Professor
Valdosta State University,
History and African-American Studies
ORCID: 0000-0003-2766-0271
taiello@valdosta.edu

Thomas Aiello

The Dodo and the Bear: Stanley Elkin's Encounters with the Animal

Abstract

Stanley Elkin's *The Dick Gibson Show* and *Searches and Seizures* present two human encounters with the animal – the former a dodo, the latter a bear. One encounter is violent, the other sexual, but both provide an interpretation of interspecies encounters that exposes the masks humans use to ignore the violence practiced on nonhuman animals. Most interpretations of Elkin's animal encounters read the dodo or the bear as lenses through which to judge either the human protagonist or the human condition in general, but an anthrozoological reading of the texts gives weight to the experiences of the animals and finds an argument for equivalency across species.

Keywords

Stanley Elkin, animals, dodo, bear, fiction

Öz

Stanley Elkin'in *The Dick Gibson Show* ve *Searches and Seizures* metinleri insan ile hayvanın iki ayrı rastlaşmasını sunar: İlki bir dodo, ikincisi ise bir ayı. Biri şiddet içrikli, diğeri cinsel olan bu rastlaşmaların her ikisi de açık bir şekilde insanların insan olmayan hayvanlara uyguladıkları şiddeti örtbas etmek için kullandıkları maskeleri göz ardı eden türler arası karşılaşmaların bir yorumunu sunar. Her ne kadar çoğu yorum Elkin'in bu kitaplarındaki insan-hayvan rastlaşmalarını dodo ve/veya ayıyı ya insani bir kahraman ya da genel olarak insanlık hâlinin bir yorumu olarak mercek altına alsada, bu çalışma bu metinlerin antrozoolojik bir okuması ile hayvanların deneyimlerine ağırlık vermeyi ve türler arasında eşdeğer bir okuma ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Stanley Elkin, hayvanlar, dodo, ayı, kurmaca

Stanley Elkin's career of thick description and superfluous language was able to penetrate much of the American experience and, in many ways, the human experience, in a career that spanned from the 1960s to the 1990s. Two of his better-known attempts at such penetration, both published in the early 1970s, involved encounters with animals that have been read by scholars in a variety of often contradictory ways. Those contradictions are largely because the animals in those encounters have been seen as comparative vehicles for assessing the place of the human in society. The animals are lenses, not individual beings with their own need of assessment. An anthrozoological reading of Elkin's two most prominent animal encounters remedies that absence by analyzing the nonhuman on his or her own terms and assessing the consequences for animals and animality in the stories. Those stories, a violent encounter with the dodo in Elkin's 1971 *The Dick Gibson Show* and a sexual encounter with a bear in his 1973 *Searches and Seizures*, demonstrate the author's recognition of the social constructions that undergird civilization and that humans use to mask the violence practiced on nonhuman animals. Society itself is built on animal violence, the stories argue, and serves as a veil to limit the human view of animals as equivalent beings, as fellow earthlings with their own interests and vulnerabilities. Elkin was not an animal activist, was not an author using his narrative to push animal rights, but in his depiction of human encounters with a dodo and a bear, his work demonstrated a unique understanding of the human-animal relationship years prior to Peter Singer's *Animal Liberation*, which popularized the concept of speciesism depicted by his novels.

The Dick Gibson Show, Stanley Elkin's third novel, is the story of an itinerant radio host and disc jockey who travels to various jobs around the country and around the world, changing names and personas along the way to fit the requirements of different available jobs. The personality sometimes known as Dick Gibson's most distant assignment came in contested Mauritius during the Pacific conflict of World War II. The sergeant's most meaningful encounter on the island involves contact with the mysterious dodo bird, assumed to be extinct since the seventeenth century.

Elkin's inspiration for *The Dick Gibson Show* came in the mid-1950s while the author was serving in the military. He was listening to a local radio broadcaster while driving in his car and reflected on the role that such personalities played on the lives of listeners. The broadcaster seemed lonely but competent, as was Elkin, and the connection between two invisible individuals seemed to have a meaningful power. There was a similar power in the unity of isolated people all communing under the authority of one disembodied voice. While Elkin's experience occurred more than a

decade prior to his work on *The Dick Gibson Show*, it remained with him in stasis until it became more fulsome in his conception for the novel.¹

Joe Fox, Elkin's editor at Random House, attempted to cut much of the section on Mauritius from the book, arguing that the effusive prose could be trimmed and simplified. "I had to fight him tooth and nail in the better restaurants to maintain excess because I don't believe that less is more. I believe that more is more. I believe that less is less, fat fat, thin thin, and enough is enough," Elkin wrote to Fox. "You can't cut this. It's really as good as I get. It means that travel is no accident but the specific fate of a particular man, something I genuinely believe is true. Dick is encouraging himself here, too—this is the important thing—in the notion of his specialness, his view that he stands up (and out) in the landscape."² Elkin was able to save his prose in the Mauritius section, and much of it appeared the year before the book's publication as "The Dodo Bird" in *The Iowa Review*.³

Elkin's inspiration for the story of the dodo bird was a television program that described travel in Mauritius.⁴ Mauritius was first discovered in the fifteenth century in the Indian Ocean east of Madagascar, and the Dutch first arrived in 1598. Wybrant van Warwijck commanded the Dutch fleet, claimed the island for the Netherlands, and first reported on the existence of the dodo (*Raphus cucullatus*) (Hachisuka; Parish). It was a large bird of at least fifty pounds, its outsized body dwarfing its small wings, "so small and impotent, that they serve only to prove her bird," explained Thomas Herbert in 1634:

The halfe of her head is naked seeming couered with a fine vaile, her bill is crooked downwards, in midst is the trill, from which part to the end tis a light green, mixed with pale yellow tincture; her eyes are small and like to Diamonds, round and rowling; her clothing downy feathers, her train three small plumes, short and inproportionable, her legs suiting her body, her pounces sharpe, her appetite strong and greedy.⁵

The dodo was an ugly enigma to European eyes, one that generated either sympathy or disgust.

1 David C. Dougherty, *Shouting Down the Silence: A Biography of Stanley Elkin* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2010), 112.

2 Dougherty, *Shouting Down the Silence*, 114.

3 Dougherty, *Shouting Down the Silence*, 113.

4 David C. Dougherty, "A Conversation with Stanley Elkin." *Literary Review* 34, no. 2, (1991): 176

5 Sir Thomas Herbert, *A Relation of Some Yeares Travaille into Afrique and the Greater Asia* (London: William Stansby, 1634), 211.

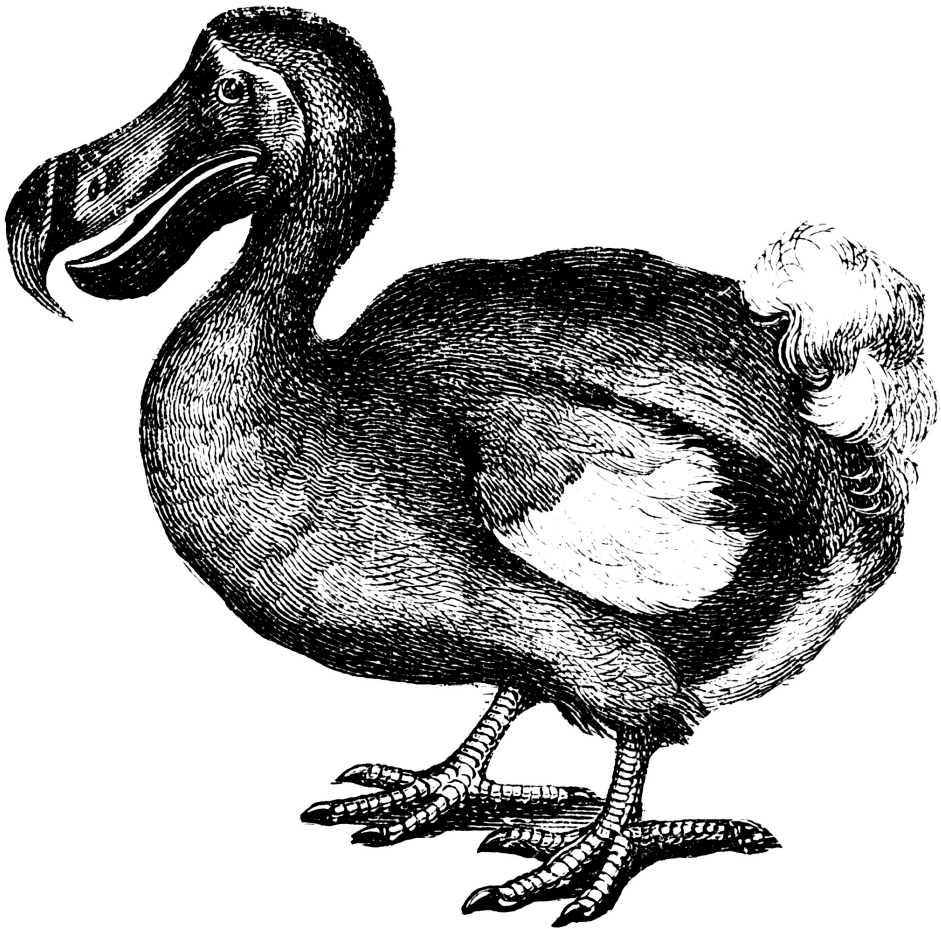


Figure 1: Louis Figuier. *Reptiles and Birds*
(London: Cassell, Petter and Galpin, 1869), 397.

It was a state that made the bird particularly vulnerable. Europeans killed the dodo for meat and sent several back home to the continent, but the largest threat became the pigs introduced to the island. Holland used Mauritius as a refueling station for the Dutch East India Company and introduced pigs as a food source for passing sailors. The pigs, however, proved disastrous to the dodo, feeding on the bird's eggs as they roamed across the island. The last human sighting of the dodo bird was in July 1681,

leaving many naturalists in the nineteenth century to assume that the animal had been a creature of the sailors' imagination, like the unicorn or the griffin.⁶

The dodo was the first known animal forced into extinction by human intervention, and its demise less than a century after its discovery became a cautionary tale about the fragility of life and the consequences of human expansion and capital growth.⁷ In Elkin's hands, the dodo reappears in the twentieth century with a similar tale to tell.

The book's Mauritius section begins, told entirely by Gibson as part of a low band radio broadcast from the island, with a disquisition on his boredom on the island, and that of Lieutenant Collins, his superior officer. He describes the counterintuitive mundanity of war service, the long pauses and downtime between brief bursts of physical conflict with the enemy. There was a single museum in Port Lewis, the island's principal city, however, one that held "the world's largest collection of the skeletons and reconstructed corpora of the extinct dodo bird which, for some curious reason, once thrived on Mauritius and Réunion isles."⁸

Gibson's boredom quickly gives way, however, as a "Japanese task force" soon arrives, and "one of the Japanese civilians attached to the Jap Army was captured and interrogated. He turns out to be a scientist—an ornithologist."⁹ It is that discovery that causes those in command to become suspicious: "HIC SUNT DODOS!"¹⁰ Gibson goes on to describe the history and biology of the dodo bird, including the introduction of hogs to the island, which "fed on the dodo eggs and on the dodo young and, in one or two dodo generations the birds were extinct. Ah Malthus, geometer, you knew."¹¹ While in the process of his description, Gibson explains that the dodo's cheeks, reconstructed in the museum, "seem oddly weather beaten and muscular, almost human in fact and not at all unlike the toothless cheeks of old men who have worked out in the open all their lives."¹²

6 Errol Fuller, *The Dodo: Extinction in Paradise* (Piermont, NH: Bunker Hill Publishing, 2003), 5-7, 10-13; Clara Pinto-Correia, *Return of the Crazy Bird: The Sad Strange Tale of the Dodo* (New York, NY: Copernicus Books, 2003), 15-30.

7 David Quammen, *The Song of the Dodo: Island Biogeography in an Age of Extinction* (New York, NY: Scribner, 1996), 264.

8 Stanley Elkin, *The Dick Gibson Show* (New York, NY: Random House, 1971), 29; Réunion Island, along with Rodrigues, join Mauritius in making up the Mascarene Island chain. Page references to Elkin's dodo bird text come from the "The Dodo Bird" segment published in the *Iowa Review*.

9 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 30.

10 The Latin translation is "Here are the dodos!" Elkin, *The Dick Gibson Show*, 30.

11 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 31.

12 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 31.

In his accounting there is a significant effort to tie the dodo to the human, not simply in the bird's infamous susceptibility to Dutch arrival, but in its countenance and being. The dodo's vulnerability was like the vulnerability of working-class men who have suffered because of difficult labor conditions. Being measured by a Malthusian rubric placed the dodo within a decidedly human measurement. Malthus's principal thesis concerned human population growth as a result of abundance, a growth that would eventually exhaust such abundance and portend doom for the human project (Malthus 1-7). It was a counter to eighteenth-century millennial thinking that assumed unfettered human progress leading to the return of Jesus. Malthus was using human geometrical projection to counter socially constructed ideas about human supremacy. In both of Gibson's comparisons, then, he tied the fate of the dodo to the fate of the human. While such binding was intended to foreshadow the dodo story to come, viewing the metaphorical renderings through an anthrozoological lens shows a human-animal equivalency that used conceptions of the human to legitimize the value of animal life. The dodo, in this reading, was not simply valuable as an anomaly; the bird was valuable as an earthling, as a life, a conception only reinforced by the continued tale that Gibson would tell.

When Gibson and Collins realize that their garrison had been deserted, as the troops had gone to meet the Japanese at some distant point on the island, the two begin to ruminate on the dodo and travel to the local museum to again examine the specimens housed there. While in the picture gallery, they discover the captured Japanese ornithologist weeping while studying paintings of the lost species. The incredulous Americans ask him what he is doing there and prepare to retake him as a prisoner. "He looked like someone in touch with something really important suddenly forced to deal with the ordinary," Gibson observes, again reinforcing the meaning of the dying bird, over and against the constructed human concerns represented by war.¹³

The ornithologist is reluctant to leave with the men, not because he is afraid of being a prisoner of war, but because he wants to stay in that sublime space with the dodo. They eventually get him outside, however, and ask if he is the one who discovered the dodo. "No," the ornithologist replies. "I identified him".¹⁴ Again, a statement against speciesism. "Discovering" the dodo is an interpretation filtered through the lens of human supremacy, leaving the bird without meaning or selfhood without the vision of humans to validate his existence. "Identifying" the dodo is more accurate, acknowledging the moment of human intervention without stripping the meaning of nonhuman life without our particular intrusive gaze.

Richard Ryder coined the term "speciesism" in an anti-vivisection pamphlet in 1970, and it was popularized by Peter Singer in the years that followed. Speciesism, Ryder argued, was "the widely held belief that the human species is inherently

13 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 34.

14 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 35.

superior to other species and so has rights or privileges that are denied to other sentient animals.” It could certainly encompass oppression and physical cruelty, but oppression and cruelty were not necessary. Speciesism was any set of “beliefs and behaviours if they are based upon the species-difference alone, as if such a difference is, in itself, a justification” for those beliefs and behaviors.¹⁵ Singer concurred, seeing speciesism as “a prejudice or attitude of bias toward the interest of members of one’s own species and against those of members of other species,” and argued that it could only be properly understood in relation to other dispossessions like sexism and racism.¹⁶

The ornithologist’s anti-speciesist statement is preparatory for a story he tells the enlisted men, dating hundreds of years prior in the thirteenth century during the reign of the fictional Emperor Shobuta. It was then that a dodo appeared in Japan. A court counselor had the bird placed in the zoo, where it resided with the hogs, a dangerous situation that would later lead to its demise. When the Emperor discovered the indignity, he was furious. Not knowing about the bird’s diminutive wings, he lamented their loss. “What iniquity is this?” he asked. “To break off the wings of a bird merely to indulge the crowd’s appetite for the grotesque!” Though his minions attempted to correct him, Shobuta would hear none of the arguments. He had the bird brought to his palace, where “he anointed the nub of its wings with precious balms and unguents.”¹⁷

While making his description, the ornithologist explains that Shobuta was “an animal fancier, no hunter but a lover of beasts.” The emperor decreed the construction of a place that would house two hundred types of animals, the “z” in the word zoo simply being a modification of the 2 in 200. The ornithologist tells the American soldiers that “we are not barbarians either, Lieutenant; Shikoku had a zoo long before one was ever dreamed of in Europe.” The ornithologist, then, equates compassion for animals with the dignity necessary for rule and with zoos as a mark of civilization. It was an oxymoronic equation, as zoos are built for the benefit of humans rather than animals, and the divided mind of the emperor is marked in his frustration with the dodo being placed with the hogs. He was “furious” that the bird “had been put in with the animals.”¹⁸ The bird was valuable for its symbolic value, something the hogs did not possess, but symbolic value was only meaningful for humans. Thus the ornithologist presents a contradictory conception of animals, one that holds certain

15 Lauren Corman and Sarat Calling, “‘Nailing Descartes to the Wall’ by Propagandhi,” in *Rebel Music: Resistance Through Hip Hop and Punk*, edited by Priya Parmar, Anthony J. Nocella, Scott Robertson and Martha Diaz (Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2015), 36-37.

16 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 7.

17 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 36.

18 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 36.

species in esteem while judging the measure of that esteem through human interest. It is a contradiction that would continue through the remainder of the tale.

As the emperor waited for a warlord to kill him, he spent his days caring for the dodo. "I will be your wings," he told the bird, sleeping with the dodo and providing a place for him to sleep under his right shoulder. He then added, "thinking perhaps of his own circumstances, 'We all come down'" (37). His concern was no less helpful for the human, personal lens through which he viewed the bird. He sang the dodo songs and put on a brave face in front of him, despite constant worry about an impending attack. "He was disturbed by what would happen to the dodo when he was no longer there to care for it."¹⁹ When he erroneously believed that he had avoided the attack, his first thought was a celebratory exclamation that "the bird was spared seeing this!"²⁰

When the warlord finally arrived and was preparing to kill Shobuta, the dodo arrived and distracted him, causing him to laugh uncontrollably at the sight of such a ridiculous bird. He finally recovered his composure and drew his sword when "suddenly the bird appeared to drift up into the air. The wingless bird had flown! Not flown, not flying, but floated, floating—??rising—*risen!*"²¹ The move scared the warlord and distracted him, giving Shobuta the opportunity to kill him. After the ordeal, he found the bird "squatting in a corner. It seemed clumsy as ever, stupid as ever. It had flown but one moment—in the instant of its dear friend's need—and now it was as it had been before."²²

From the ornithologist's contrast of the dodo with other animals to the dodo's ability to save his friend by miraculously floating, Elkin presents a kind of bird exceptionalism, wherein human conceptions of the animal are contradictory and uneven, preferring those that deviate from an assumed norm and provide tangible benefit to humans or human concerns. That exceptionalism serves to diminish the lives of animals deemed unexceptional – such as, for instance, hogs – but also to place birds like the dodo in precarious positions precisely because of their proximity to humans. Being judged as valuable based on human need meant that that an animal loses value when that need dissipates; it also places animals like the dodo around the violence practiced by humans on one another. The dodo's exposure to assumptions of human supremacy is different than that of, say, hogs in the local zoo, but the exposure of both is real and puts them in danger.

As Shobuta attacked his other enemies after his initial victory, he took the dodo with him into battle. During the violence, however, the dodo "went mad. There is no other word for it. It dashed its poor head to pieces on the shield of a just-fallen

19 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 38.

20 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 39.

21 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 39.

22 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 40.

shoulder.”²³ The ornithologist attributes his madness to a bodily overcompensation, the inability to fly heightening the bird’s hearing as one “who has not the sense of sight is frequently preternaturally blessed with the sense of touch or smell.”²⁴ Or, he says, referring to the dodo, “perhaps we have all along paid too much attention to its winglessness and not enough to its voicelessness. Perhaps voicelessness is a choice—the choice of silence. Perhaps winglessness is one. Perhaps there are birds who reject the air and choose the earth. Perhaps even extinction is a choice of sorts.”²⁵ The speculation is a version of anthropomorphism as justification for violence. If extinction is a choice, then humans are spared complicity in the act. In the same manner, if the dodo’s response to combat was the result of a biological overcompensation to his own winged deformity, then the combat itself was not to blame for his madness. Such thinking creates the vulnerability of animals viewed through the lens of perceived human need.

When he saw his companion suffering through self-injury, Shobuta stopped his participation in the battle and went to him. He picked him up and carried him from the battlefield. “I shall once more be your wings,” he told the bird.²⁶ His rival also stopped fighting to watch the display and wept as a result. While he was distracted, one of Shobuta’s men snuck up behind him and killed him. “Once again the bird had saved Japan,” the ornithologist explains.²⁷

It is clear to Gibson and Collins that the ornithologist and his fellow Japanese are there on Mauritius to find a dodo to save Japan yet again. Assuming the Japanese know where the bird resides, they agree to drive the ornithologist across the island to find the dodo and thwart the effort of the enemy. They travel nine hours to find a clearing in the woods that looks remarkably similar to the environment reconstructed in diorama in the dodo museum. They get down on their hands and knees to crawl around in the darkness, searching for the bird. “We could have been cats and birds observing some petty detail of a neutrality mechanical as the fingers crossed time-out of children in a murderous game,” Gibson explains.²⁸ Ultimately, the narrator finds the dodo. “I grabbed its legs and pulled it to me for a hostage.”²⁹ He hides the bird in his shirt for hours before finally revealing that he has it. As everyone watched, Collins, Gibson’s superior officer, demands that he kill the dodo

23 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 41.

24 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 41.

25 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 41.

26 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 41.

27 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 42.

28 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 44.

29 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 44.

to prevent the Japanese from taking him. The Japanese men respond by pleading with Gibson not to kill the bird.

Gibson grabs a knife thrown to him by Collins and slits the dodo's throat. As the Japanese forces weep, Gibson walks toward them. "'It's only a bird,' I said. 'Don't you see? It's just a bird'."³⁰

"*Then the bird was in the air!* They fell away from me. Collins was shrieking. They *all* were. The bird was in the air and the soldiers screamed."³¹ As the dodo falls back into Gibson's arms, everyone stares in awe. Collins is crying. Gibson places the miraculous dead bird back in his nest before an American brigade rushes into the clearing, shooting and killing all of the Japanese soldiers and civilians there. It all seems so meaningless to Gibson. "But it was all meant to be meaningless. But that's very hard. You know? Meaning is everywhere, Mauritius as well."³² Meaning, as Collins interprets it, is tied directly to life; the intentional meaninglessness he sees around him is a reference to the senseless killing of the dodo, but also the senseless human killing of war itself. As his story concludes, however, Gibson makes a final admission that, he assumes, gives the lie an inherent meaning. "I tossed the bird," he says. "I flung him up myself. With my wrists. Everything with my wrists. Like someone at the free-throw line taking a foul shot."³³

In death, the dodo was nothing more than an animal. He was only a bird. Gone was the dodo exceptionalism. Even if there could be special status attributed to the living dodo, dead animals were simply dead animals when viewed through a human lens. Elkin here returns to the precarity of the life of animals in relation to human concerns. All of those not included in the categories of "human" or "dodo" were already condemned to zoos, slaughter, or wanton disinterest. The exceptionalism placed in rare species, however, was its own form of condemnation, their special status in human thought marking them as strategic entities to be discarded as necessary for temporary human concerns. Death, however, was not temporary, and the narrative demonstrates that the real lives of animals were in constant danger from human caprice, whether they were members of a species considered "just an animal" or singled out for exceptional concern.

Such hierarchical chains usually redounded negatively toward nonhuman animals in what Gwendolyn Blue and Melanie Rock call trans-biopolitics, "the classification and evaluation of life as it unfolds in complex, technologically-mediated networks with global reach."³⁴ In late twentieth-century Sweden, for example, as Galina

30 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 46.

31 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 46.

32 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 47.

33 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 47.

34 Gwendolyn Blue and Melanie Rock, "Trans-Biopolitics: Complexity in Interspecies Relations," *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness, and Medicine* 15, no. 4 (2011): 362.

Lindquist explains debates about wolf-hunting created a Sophie's choice between urban and rural Swedes, the former wanting to protect a meaningful symbol of the nation, the latter worried about the effects of such predators on the reindeer population.³⁵ Similar debates in England pitted human groups against one another over the issue of fox hunting. Garry Marvin argues that the historical context of the activity is necessary for understanding the debates. Humans began by seeing foxes as competitors for killing livestock, but fox hunting's evolution into an upper-class country sport and the sloughing off of the feigned necessity of the act by many, particularly in urban spaces, pushed back against the hunt.³⁶

Such thinking also spread across boundaries of place, as it did in Elkin's Mauritius and Japan. The contested interpretation related to pigs was certainly not a Mauritius phenomenon, or an American or Japanese phenomenon. In their study of the relationships between pigs and humans in Papua New Guinea and the way such relationships played on gender roles among different groups in different environmental settings, for example, Peter Dwyer and Monica Mennegal demonstrate varying levels of care for living pigs, all of which are selective and all in aid of ultimate killing. Among the Kubo people in Papua New Guinea, pigs are taken from their mothers at two weeks old and put in the hands of a human caregiver, who treats them as a functional pet for roughly eighteen months. The Keraki people, meanwhile, keep pigs in feeding cages where they grow too fat to stand before being killed. Still, among the Keraki there is a substantial outpouring of would-be concern for the pig before his execution.³⁷ With the Kubo, the response is more subdued. The caregiver for each pig – a gendered experience, as women are the caregivers and pig domestication is associated almost exclusively with the female domestic domain – attends the killing of the pig, largely because the bond she forms with the pig makes her presence required to get the victim to the killing ground. The caregiver is demonstrably upset, but without public protest or lament. Such results lead Dwyer and Minnegal to conclude, "The less attachment of pigs to people the greater the likelihood that people will proclaim their attachment to pigs through public displays of emotion"³⁸

35 Galina Lindquist, "The Wolf, the Saami and the Urban Shaman," in *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*, edited by John Knight (London: Routledge, 2001), 170-173.

36 Garry Marvin, "The Problem of Foxes: Legitimate and Illegitimate Killing in the English Countryside," in *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*, edited by John Knight (London: Routledge, 2001), 189-195.

37 Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (Long Grove, IL: Waveland Press, 2000), 1-7, 30-35.

38 For more on the Papua New Guinea example, see Peter D. Dwyer and Monica Minnegal, "Person, Place or Pig: Animal Attachments and Human Transactions in New Guinea," in *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, edited by John Knight (London: Routledge, 2005), 52; Paula G. Rubel and Abraham Rosman, *Your*

The case of Papua New Guinea is relevant to that of Elkin's Mauritius in several ways. First, it is clear that all of those on the island care deeply about the dodo. They demonstrate that concern not through overt laments like the women of the Keraki but instead through a belief in the bird's power, through its iconography in the local museum. Like both the Keraki, the Kubo, and others in New Guinea, they also demonstrated a contested interpretation in which the lament that developed, in whatever particular form, was never in aid of keeping the animal alive. It was not any form of equalitarian concern. This should come as no surprise from a group guided largely by the assumptions of war, itself, like the ceremonies of New Guinea, predicated on violence and socially constructed meaning. Finally, as the feelings of distress among the women of Papua New Guinea ring hollow when they make no effort to save the lives of the nonhumans they claim to love, equally hollow are the laments of those like Collins, who cries at the killing he prompted only because he assumed a kind of supernatural power in the dodo. It is, in that sense, a Keraki lament.

Of course, the veneration model leading to precarity for the dodo can work in reverse, as well, and useful counterexamples exist from the ornithological world itself. Keven de Ornellas has described a reverse coding during the Renaissance in reference to cormorants, a bird castigated as a representative of gluttony, greed, avarice, and covetousness. In a variety of sixteenth and seventeenth century texts, authors used the commonly understood traits of the bird to represent such characteristics in people. "Men who are like cormorants experience not only their own insatiate lust for material excess but also the desire to deprive other men of their possessions," explains Ornellas. "The cormorant becomes a symbol for cruel exploiters of the poor."³⁹ A commensurate veneration of pelicans by the same culture led to negative references to pelicans in the bible being replaced in the 1611 King James Version with cormorants. And the semiotic demonization of the cormorant and its use to demonize other humans had real consequences for the bird. The cormorant population diminished substantially through the nineteenth century and remains low throughout Britain in the twenty-first. One species of cormorant, which made a home near the Bering Strait, was hunted to extinction, and the possibility exists for those in Britain. The use of nonhuman animals as signifiers of negative human traits has real and universally negative consequences for the nonhuman animals themselves.⁴⁰ When both veneration, in the case of the dodo, and castigation, in the case of the cormorant, lead to extermination, then it is reasonable to conclude that it is simply the otherness of the species that places them in positions of precarity. Human

Own Pigs You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies (Canberra: Australian National University Press, 1978).

39 Kevin de Ornellas, "'Fowle Fowles'?: The Sacred Pelican and the Profane Cormorant in Early Modern Culture," in *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, edited by Bruce Boehrer (London: Routledge, 2007), 39.

40 De Ornellas, "'Fowle Fowles'?:" 50-52.

opinions about the variable value of such species matter less in determining their fates. Whether speciesism comes in the form of laudatory conceptions or denigrating assumptions, speciesism ultimately leads to death, and sometimes to extermination. It is an eliminationist bigotry.

Adding to such complicated human relationships with nonhuman species, the categories various animals find themselves occupying do not remain static. Beginning in the 1700s, a century following the publication of the King James Bible, for example, the English presentation of dodos began to resemble the country's presentation of cormorants. The dodo in British ornithological literature was "universally depicted as a monster, a lumbering, clumsy, gluttonous animal whose survival was unquestionably doomed by its ungainly morphology".⁴¹ It was an example, explains Charles Hoge, of "an act of culture redefining its victim after destroying it." Both ornithologists and the culture to which their conclusions redounded "helped to redefine a victim of its invasive practices as a fundamentally doomed creature."⁴² Such redefinitions served as the excuse-making of perpetrators.

Raymond Olderman describes Dick Gibson's version of those redefinitions as the "routinization of the mythic."⁴³ Gibson, Olderman argues, "learns the key lessons of the Dodo—that extinction can be a choice, that voicelessness can be extinction, and that technique is survival."⁴⁴ Olderman is unconcerned with the animals themselves, instead reading in the text that "like Dodoes, we would choose extinction unless we use our voice to gain control of all the empire." Dick, he explains, "has learned to justify the pursuit of power" through the episode with the dodo. "He has learned how to maintain the illusion of his own sacred mission."⁴⁵ Such was undoubtedly the lesson Gibson took from the events, but missing from this framing is the dodo, the foundational character in the text. In the critical community, as in the seventeenth century and in the pages of Elkin's novel, eliminationism holds sway.

The fate of the dodo, of course, is not the only result of eliminationist bigotry in human thinking, nor is it the only fate that nonhuman animals face. Two years after publishing *The Dick Gibson Show*, Elkin debuted a collection of novellas titled *Searches and Seizures*, including, among others, "The Making of Ashenden," a comic takedown of the idle rich and its flighty protagonist Brewster Ashenden. The most infamous part of the novella takes place in a forest clearing much like that of the

41 Charles Hoge, "The Dodo in the Long Eighteenth Century: An Exploration of the Gray Ghost Outside of the English Sentimental Eye," *University of Toronto Quarterly* 83, no. 3 (2014): 687.

42 Hoge, "The Dodo in the Long Eighteenth Century," 701-702.

43 Raymond M. Olderman, "The Six Crises of Dick Gibson," *The Iowa Review* 7, no. 1 (1976): 129.

44 Olderman, "The Six Crises of Dick Gibson," 134.

45 Olderman, "The Six Crises of Dick Gibson," 134-135.

The Dodo and the Bear: Stanley Elkin's Encounters

Mauritius dodo and its ultimate demise. Ashenden goes walking on the sprawling grounds of a mansion late at night, where he meets a Kamchatka brown bear (*Ursus arctos beringianus*).



Figure 2: Kamchatka brown bear. Wikimedia commons. Public domain.

The young female frightens the protagonist before he discovers that she is in heat. Almost immediately Elkin frames the encounter similarly to that of the dodo. “He believed that the bear was emblematic, or even that he was, but that the two of them there in that clearing...somehow made for symbolism, or at least for meaning. As the bear came closer, however, he was disabused of even this thin hope.”⁴⁶ Elkin confronts again the power of animal-as-symbol, the quasi-deification of the dodo or the vaunted hypermasculinity of the bear encounter and finds in both an ungrounded meaning-making. Humans create myths about interactions with animals, at least in some measure, to submerge the reality that human interactions with nonhumans almost always redound negatively to the nonhumans, as in the case of the dodo. Those interactions become totemic in their representation.

Totems, as Claude Levi-Strauss has explained, “are codes suitable for conveying messages which can be transposed into other codes, and for expressing messages

46 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 174-175.

received by means of different codes in terms of their own system”.⁴⁷ The mythology generated by such totems, he argues “has no obvious practical function”.⁴⁸ It does not reference a different reality. It is referencing an unreality, a world that does not exist and is desirable because of that nonexistence. “The only thing that these totemic systems have in common is the general tendency to characterise the segments into which society is divided by an association between each segment and some natural species or some portion of nature.”⁴⁹ Totemic myth is “both a language for analogically representing and reconstituting another reality—an hierarchical system of human differentiation—and a means by which that reality can be validated”.⁵⁰ The bear, then, or the dodo, become representations of a separate reality more desirable because they mask the actual treatment and dismissal of animals in human society.

When facing an actual, non-totemic bear—or perhaps, a totem made of flesh, a bear who had climbed down from the pole of myth and into the life of Brewster Ashenden—the protagonist of Elkin’s story panics and runs, before realizing that outrunning the bear would be impossible. After attempts at negotiation and another attempt to flee, the bear fells him, then “reached down from behind Ashenden’s back and tore away his fly, including the underwear.”⁵¹ Ashenden covers himself with his hands, and the bear replies in the international phonetic alphabet, “æŋg”.⁵² Elkin’s narrative, in the protagonist’s feeling of nakedness in front of the bear and in the bear’s use of a “language,” works to put the two on the same plane before any further interaction. It neither humanizes the bear nor diminishes Ashenden; humanization as a linguistic stand-in for superiority, in fact, is a bigotry such tropes seek to correct. The bear’s use of a language and Ashenden’s modesty mark the two as earthlings, equals, far from the trappings of the protagonist’s mansion or the bear’s cave. They are two people encountering each other in a clearing.

There is a resonance in the encounter like that of Jacques Derrida’s famous nude encounter with his cat. The cat stares at Derrida, providing an emperor-has-no-clothes moment that leaves the author, seen by the cat, feeling vulnerable, if not judged, by his companion animal. Elkin’s narrative presents a similar sense of “the impropriety that comes of finding oneself naked, one’s sex exposed, stark naked before a cat that

47 Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966), 75-76.

48 Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Manhattan, NY: Harper and Row, 1975), 10.

49 Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York, NY: The Free Press, 1952), 122.

50 John Borneman, “Race, Ethnicity, Species, Breed: Totemism and Horse-Breed Classification in America,” *Comparative Studies in Society and History* 30, no. 1 (1988): 48.

51 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 177.

52 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 177.

looks at you without moving, just to see,” as Derrida explains. It was a feeling of “impropriety,” standing “in front of the insistent gaze of the animal, a benevolent or pitiless gaze, surprised or cognizant. The gaze of a seer, visionary, or extra-lucid blind person. It is as if I were ashamed, therefore, naked in front of this cat, but also ashamed for being ashamed.”⁵³ So, too, is Ashenden with the additional element of danger that the bear poses. But along with that danger, there is a simple encounter between people, each with opinions, motives, and desires.

Especially desires. Ashenden “saw its sex billowing the heavy curtain of hair that hung above its groin.”⁵⁴ He interprets the bear as making a “gesture, oddly whorish and insistent. It was as if it beckoned Ashenden across a barrier not of animal and man but of language—Chinese, say, and Rumanian.”⁵⁵ He understands the bear. He is, in interpreting her gestures, “like a student of language who for the first time finds himself hearing in real and ordinary life a unique textbook usage. O God, he thought, I understand Bear!”⁵⁶ Flush with that understanding, he attempts to explain. “I’m a man and you’re a bear,” to says to her, “and it was precisely as he had addressed those wives of his hosts and fellow guests who had made overtures to him, exactly as he might put off all those girls whose station in life, inferior to his own, made them ineligible.” At the same time, however, there was “also an acknowledgement that he was flattered, and even, to soften his rejection, a touch of gallant regret.”⁵⁷ The encounter is, in word and deed, a meeting between two individuals, rather than one between human and animal. And while Ashenden clearly sees himself the superior—he the embodiment of Jay Gatsby, the bear not quite reaching the level of Daisy Buchanan, but instead one of Gatsby’s eligible party guests—he is viewing the bear through the lens of encounter rather than the lens of species.

He rehearses with the bear the common human uses for Kamchatka bears, from entertainment in circuses to totemic representations on “the walls of playrooms and nurseries and in the anterooms of pediatricians’ offices. So, there must be something domestic in you to begin with, and it is to that which I now appeal, madam.”⁵⁸ He acknowledges difference, while still maintaining a basic equivalency in the male-female relationship. As the two embrace, “See how strong I am, how easily I support this beast,” he told himself. “But then I am a beast too, he thought. There’s wolf in me now, and that gives me strength. What this means, he thought, is that my life has been too crammed with civilization.” He has been “too proud of my humanism, and

53 Jacques Derrida, “The Animal That Therefore I Am (More to Follow),” *Critical Inquiry* 28, no. 2, (2002): 372.

54 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 178.

55 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 178.

56 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 178.

57 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 178.

58 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 179.

all along not paid enough attention to the base. This is a good lesson for me. I'm very privileged" (179-180). The human and animal are merging, both physically and ontologically. Ashenden acknowledges the role that cultural constructions play in conditioning his assumptions and behavior. Attraction and need are universal, though they are often hidden by civilizing notions of propriety, all of them invented by humans to demonstrate superiority over uninvolved species. In the clearing with the bear, Ashenden witnesses the stripping away of the privilege associated with supremacy.

Privilege, of course, has long been a dominant narrative in race and gender studies. Propagated most publicly by Peggy McIntosh, white privilege, as she described it, was "a pattern of assumptions which were passed on to me as a white person. There was one main piece of cultural turf; it was my own turf, and I was among those who could control the turf," she argued. "My skin color was an asset for any move I was educated to want to make. I could think of myself as belonging in major ways, and of making social systems work for me. I could freely disparage, fear, neglect, or be oblivious to anything outside of the dominant cultural forms. Being of the main culture, I could also criticize it fairly freely."⁵⁹ Those without such racial or gendered assumptions found themselves at a decided societal disadvantage, had more impediments to controlling the turf. The main culture was also decidedly human, and the contours of privilege used to critique the effects of race and gender bigotries applied to species difference, as well. Ashenden operated in a human society that blinded him—and everyone else—to consanguinity with other residents of the planet. In becoming wolf, he acknowledged that the union of human and nonhuman was not simply the project of lifting animals to a human level, but was instead a meeting of two groups without the binds of countervailing prejudice. Becoming wolf was itself a renunciation of in-group privilege that came with membership in dominant cultural categories. If Ashenden was wolf, so too was the bear. They were wolves together in the clearing, speciesist privilege eliminated, if briefly, in the moonlight.

When Ashenden stumbles, "the bear whipped its paw behind Ashenden's back to keep him from falling, and it was like being dipped, supported in a dance, the she-bear leading and Brewster balanced against the huge beamy strength of her paw."⁶⁰ In an encounter between equals, between two wolves, with privilege stripped away in the wake of civilization, the bear could take the lead, could be the guiding force in that encounter. It is also the bear who takes the initiative and "plunged Brewster's hand into her wet nest" to begin the sexual act. The bear continues to lead, posing for Ashenden, "a performance coy and proud," before taking more definitive action, as she "plucked his cock out of his torn trousers."⁶¹ And Ashenden responds in kind.

59 Peggy McIntosh, "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack," *Multiculturalism 1992* (1992): 34.

60 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 180.

61 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 181.

When initially unable to produce an erection, he begins talking to the bear “with a sort of sexual guile he hadn’t known he possessed, phrases from love, the compromising sales talk of romantic stall. He had been maidenized, a game, scared bride at the bedside.”⁶² The brief gender reversal demonstrated the domino effect of privileged conditions created by equalitarian encounters between those otherwise considered unequal. Ashenden “remembered, suddenly, *saw*,

all the animals he had ever petted, all the furry underbellies, writhing, inviting his nails, all the babies whose rubbery behinds he’d squeezed, the little girls he’d drawn toward him and held between his knees to comfort or tell a secret to, their hair tickling his face, all small boys whose heads he’d rubbed and cheeks pinched between his fingers. We are all sodomites, he thought. There is disparity at the source of love. We are all sodomites, all pederasts, all dikes and queens and mother fuckers.⁶³

Elkin here plays with other taboo sexual mores, but there is in the provocation of the statement a claim of equality among all beings. His critique of privilege and socially constructed bigotries has moved to more settled constructions of adult and child. The narrative about the “disparity at the source of love,” however, is a defense, directed in its self-justifying platitudes toward sexual actions between species. “Yes, and there’s wolf in me too now,” Ashenden repeated. “God, how I honor a difference and crave the unusual, life like a link of mixed boxcars.”⁶⁴

With Ashenden’s erection finally in place, the two have sex, both climaxing together at its conclusion, both groaning in the international phonetic alphabet. “uəooŭ(r) reng hwhu ä ä ch ouhw ouhw nnng,” the bear groaned. Then Ashenden: ““uəooŭ(r) reng hwhu ä ä chch ouhw ouhw nnng!”⁶⁵ There was in the similarity of their speech less an act of Ashenden becoming animal and more a melding of human and nonhuman, a shared language prompted by the most basic biological function. After seeing blood on his penis, Ashenden shakes his head. “I haven’t just screwed a bear,” he thinks. “I’ve fucked a virgin!”⁶⁶ He then realizes that his penis had a cut that was bleeding. “Maybe *I* was the virgin. Maybe *I* was.”⁶⁷

Ashenden’s meeting with the bear is fundamentally different than Gibson’s with the dodo, but in both encounters, Elkin counters the totemic mythology used to prop up certain nonhumans over and against others. As with the dodo, gone is the bear’s exceptionalism and uniqueness as the human walks back to the mansion that represents civilization. As Gibson demonstrates the dodo’s precarity and non-mythical status by admitting that he had tossed the dead bird to simulate flight after death,

62 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 184.

63 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 184-185.

64 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 185.

65 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 186.

66 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 187.

67 Elkin, *The Dick Gibson Show*, 188.

Ashenden moves the bear from the totem pole and into the real world of physical contact. Real life encounters in both instances erode the human-generated mythology about other creatures. At such a biological level, the Kamchatka bear is neither circus entertainment nor feared predator. She is a young woman with sexual desires, and Ashenden is an older man responding to a similar pull. As with the dodo, the speciesism that presents the bear as a trained trickster for human entertainment is itself a form of condemnation, humans using the species to demonstrate their mastery over an animal more powerful than them. It is fear of the totemized, mythical bear that gives such revelry its power to entertain. But sex, as with death in the case of the dodo, reveals the lie in such presentations. The human and the animal are the same, compatible, yet two different forms of earthling coexisting on a floating round ball in the sky. The human caprice that fells the dodo and makes a monster of the Kamchatka bear blinds human vision of the fellow beings that surround them, preventing through cultural constructs the vision of the animal as an equal being rather than an inferior.

Francine Hardaway reads “The Making of Ashenden” as the story of a man who “couples with the bear to prove his worth.”⁶⁸ For Thomas LeClair, the story’s protagonist, in having sex with the bear, “fails the test of purity as no other hero, Lancelot included, ever has.”⁶⁹ Robert Coover describes Elkin’s description of the coupling as “unparalleled in world literature”; it was, “though no doubt it went largely unrecognized as such on the night, a true religious experience, as it was for the transformed Ashenden, who, falling in love, prepared to leave Jane and civilization behind for wilder places.”⁷⁰ The interpretations are necessarily at odds with one another: a proving of Ashenden’s worth and a decided self-failing; a failed test of purity and a religious experience. The disjointed nature of such interpretations, however, share one significant element. All of them interpret the bear as a device, a lens through which to see Ashenden rather than an independent entity with her own needs, her own purity test in the narrative.

Three years after the publication of *Searches and Seizures*, Marian Engel published her 1976 novel *The Bear*, the story of a Toronto librarian who escapes the big city for a rural life in northeastern Ontario. There she develops a sexual relationship with a bear, one that unlike Ashenden’s, runs through more than one isolated experience. Eventually the bear claws her back and hurts her, the relationship ending as she returns to her former life. Engel, too, plays with many of the tropes that Elkin engages, but her narrative moves in a variety of different directions: Female sexuality

68 Francine O. Hardaway, “The Power of the Guest: Stanley Elkin’s Fiction,” *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 32, no. 4 (1978): 244.

69 Thomas LeClair, “The Obsessional Fiction of Stanley Elkin,” *Contemporary Literature* 16, no. 2 (1975): 160-161.

70 Robert Coover, “Reflections and Reminders,” *New England Review* 27, no. 4 (2006): 61.

and the dangers that men pose in response to it permeate a story published in the throes of second wave feminism and the women's liberation movement.⁷¹ Still, Engel does negotiate the tangled relationship between human and nonhuman. The bear's "nose was more pointed than she expected—years of corruption by teddy bears, she supposed."⁷² Engel's protagonist, too, has found her assumptions corrupted by the constructed totems of human civilization, blinding her to the lived reality of other species.

Elkin's story did not have the gendered political influence of Engel's tale, but it raised similar issues of thorny entanglement. Elkin wrote "The Making of Ashenden" after a heart attack and a bout of writer's block. A friend had told him a story of a bear in estrus who almost mauled her human keeper. "It occurred to me as I was listening to this story," Elkin remembered. "My God, what I'm being told is not in itself a story, but *if* the man had to fuck the bear in order to save his life, *that* would be a story."⁷³ It was a story, one that became both popular and controversial, as did the story of Marian Engel. His depiction of the dodo, however, was not controversial, and the public response to both narratives demonstrates the presence of the human-nonhuman disconnect and the constructions that supported it. In "The Making of Ashenden," the bear and the human commit a voluntary sex act provoked by the bear's biologically generated passion. In *The Dick Gibson Show*, the human slices the throat of the dodo in response to a mythology artificially generated about the bird. In any foundational interpretation of equality among earthlings, the killing of the dodo should have been more likely to cause controversy. But it didn't. The dodo was a curiosity; the bear was a scandal.

But bears and dodos are independent entities, their value disconnected from human interpretations. Elkin's negotiation of that value is shaped by his not being a proponent of animal rights. Throughout both narratives, for example, the dodo and the bear are referred to by the pronoun "it," which those acknowledging the personhood of animals would not. Both *The Dick Gibson Show* and *Searches and Seizures* appeared at the time of a reawakening of animal rights efforts. The Oxford Group of animal activists, including Richard Ryder, who coined the term speciesism, and Peter Singer, who two years after the publication of *Searches and Seizures* would publish his seminal *Animal Liberation*, provided a new momentum for a movement that had largely lay dormant through much of the twentieth century.⁷⁴ There is no evidence that Elkin was influenced by the movement, but it would provide a context for those

71 For more on Engel's work and broader discussions of bestiality in literature, see Grewe-Volpp; Aguila-Way; Barrett; Meoni; Gault.

72 Marian Engel, *The Bear* (New York, NY: Athenaeum, 1976), 24.

73 Dougherty, *Shouting Down the Silence*, 122.

74 Robert Garner and Yewande Okuleye, *The Oxford Group and the Emergence of Animal Rights: An Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

reading his tales of the dodo and the bear and gives direction to an interpretation that includes the personhood of the animals in its analysis.

In his novella “The Bailbondsman,” which precedes “The Making of Ashenden” in *Searches and Seizures*, Elkin describes “the progress of the liver fluke through a cow’s intestine to a human being.”⁷⁵ (27). The cow excretes the fluke, who waits in the grass until it grows, ready to be consumed by sheep. It then takes up residence in the sheep’s liver until again excreted, ready “to sting the heels of the barefoot kid on one of those fucking calendars of ours. Nature’s nasty marathon, its stations of the cross and inside job,” Elkin explains, finding this time totemic mythology in the barefoot child. Again, nature’s reality comes into conflict with social construction and exposes the myth as a lie along the way. “And the same with people. What the liver fluke can do man can do. The fix is in, takes two to tango, all crime’s a cooperation.”⁷⁶

What the liver fluke can do man can do. Or the bear. Or the dodo. Elkin’s encounter with the animal demonstrates a groping toward equivalency that pierces the false reverence humans use to mask many of the more violent actions they practice on nonhuman animals and upon which much of civilization is based. That civilization is then tautologically used to justify such violence. Elkin’s depiction of the dodo and the bear, however, holds such tautologies up to the light, finding through one violent encounter and another sexual encounter the equalitarian bond between earth’s creatures, stripped of the constructions that often veil them. Elkin was not making a case for animal rights, but in his depictions created a literature that provided new perspectives on the emerging movement for them developing in the 1970s.

75 Stanley Elkin, *Searches and Seizures* (New York, NY: Random House, 1973), 27.

76 Elkin, *Searches and Seizures*, 28.

Bibliography

- Aguila-Way, Tania. "Beyond the Logic of Solidarity as Sameness: The Critique of Animal Instrumentalization in Margaret Atwood's *Surfacing* and Marian Engel's *Bear*." *Isle: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 23, no. 1 (2016): 5-29.
- Barrett, Paul. "'Animal Tracks in the Margin': Tracing the Absent Referent in Marian Engel's *Bear* and J. M. Coetzee's *The Lives of Animals*." *ARIEL: A Review of International English Literature* 45, no. 3 (2014): 123-149.
- Blue, Gwendolyn and Melanie Rock, "Trans-Biopolitics: Complexity in Interspecies Relations." *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness, and Medicine* 15, no. 4 (2011): 353-368.
- Borneman, John. "Race, Ethnicity, Species, Breed: Totemism and Horse-Breed Classification in America." *Comparative Studies in Society and History* 30, no. 1 (1988): 25-51.
- Coover, Robert. "Reflections and Reminders." *New England Review* 27, no. 4 (2006): 60-62.
- De Ornellas, Kevin. "'Fowle Fowles'?: The Sacred Pelican and the Profane Cormorant in Early Modern Culture." in *A Cultural History of Animals in the Renaissance*, edited by Bruce Boehrer, 27-52. London: Routledge, 2007.
- Derrida, Jacques. "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)." *Critical Inquiry* 28, no. 2, (2002): 369-418.
- Doughterty, David C. "A Conversation with Stanley Elkin." *Literary Review* 34, no. 2, (1991): 175-195.
- . *Shouting Down the Silence: A Biography of Stanley Elkin*. Champaign, IL: University of Illinois Press, 2010.
- Dwyer, Peter D. and Monica Minnegal. "Person, Place or Pig: Animal Attachments and Human Transactions in New Guinea." in *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, edited by John Knight, 37-60. London: Routledge, 2005.
- Elkin, Stanley. *The Dick Gibson Show*. New York, NY: Random House, 1971.
- . "The Dodo Bird." *The Iowa Review* 1, no. 3 (1970): 28-47.
- . *Searches and Seizures*. New York, NY: Random House, 1973.
- Engel, Marian. *The Bear*. New York, NY: Athenaeum, 1976.
- Figuiet, Louis. *Reptiles and Birds*. London: Cassell, Petter and Galpin, 1869.
- Fuller, Errol. *The Dodo: Extinction in Paradise*. Piermont, NH: Bunker Hill Publishing, 2003.

- Garner, Robert and Yewande Okuleye. *The Oxford Group and the Emergence of Animal Rights: An Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Gault, Cinda. "Marian Engel's *Bear*: Romance or Realism?." *Canadian Literature* 197, no. 1 (2008): 29-40.
- Grewe-Volpp, Christa. "Making Love to Whale and Bear: Human-Animal Relationships in Zakes Mda's *The Whale Caller* and Marian Engel's *Bear*." *Anglistik* 27, no. 2 (2016): 71-83.
- Hachisuka, Masauji. *The Dodo and Kindred Birds: Or, The Extinct Birds of the Mascarene Islands*. London: HF&G Witherby, 1953.
- Hardaway, Francine O. "The Power of the Guest: Stanley Elkin's Fiction." *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 32, no. 4 (1978): 234-245.
- Herbert, Sir Thomas. *A Relation of Some Yeares Travaille into Afrique and the Greater Asia*. London: William Stansby, 1634.
- Hoge, Charles. "The Dodo in the Long Eighteenth Century: An Exploration of the Gray Ghost Outside of the English Sentimental Eye." *University of Toronto Quarterly* 83, no. 3 (2014): 687-704.
- Jolly, Margaret. "The Anatomy of Pig Love: Substance, Spirit, and Gender in South Pentecost, Vanuatu." *Canberra Anthropology* 7, no. 1 (1984): 78-108.
- Corman, Lauren and Sarat Calling. "'Nailing Descartes to the Wall' by Propagandhi," in *Rebel Music: Resistance Through Hip Hop and Punk*, edited by Priya Parmar, Anthony J. Nocella, Scott Robertson, and Martha Diaz, 29-39. Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2015.
- LeClair, Thomas. "The Obsessional Fiction of Stanley Elkin." *Contemporary Literature* 16, no. 2 (1975): 146- 162.
- Levi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked*. Manhattan, NY: Harper and Row, 1975.
—. *The Savage Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966.
- Lindquist, Galina. "The Wolf, the Saami and the Urban Shaman," in *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*, edited by John Knight, 170-188. London: Routledge, 2001.
- Malthus, Thomas. *An Essay on the Principle of Population*. London: J. Johnson, 1798.
- Marvin, Garry. "The Problem of Foxes: Legitimate and Illegitimate Killing in the English Countryside," in *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*, edited by John Knight, 189-211. London: Routledge, 2001.
- McIntosh, Peggy. "White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack," *Multiculturalism 1992* (1992): 30-36.
- Meoni, Alessandra. "De-Metaphorizing and Becoming Animal: When the Animal Looks Back: A Reading of Marian Engel's *Bear*," *Acta Scientiarum: Language and Culture* 33, no. 1 (2001): 89-95.

The Dodo and the Bear: Stanley Elkin's Encounters

- Minnegal, Monica and Dwyer, Peter D. "Women, Pigs, God and Evolution: Social and Economic Change Among Kubo People of Papua New Guinea," *Ocean* 68, no. 1 (1997): 47-60.
- Olderman, Raymond M. "The Six Crises of Dick Gibson," *The Iowa Review* 7, no. 1 (1976): 127-140.
- Parish, Jolyon C. *The Dodo and the Solitaire: A Natural History*. Bloomington: IN: Indiana University Press, 2013.
- Pinto-Correia, Clara. *Return of the Crazy Bird: The Sad Strange Tale of the Dodo*. New York, NY: Copernicus Books, 2003.
- Quammen, David. *The Song of the Dodo: Island Biogeography in an Age of Extinction*. New York, NY: Scribner, 1996.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York, NY: The Free Press, 1952.
- Rappaport, Roy A. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Long Grove, IL: Waveland Press, 2000.
- Rubel, Paula G., and Abraham Rosman *Your Own Pigs You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies*. Canberra: Australian National University Press, 1978.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York, NY: Avon Books, 1975.
- Kamchatka brown bear. Wikimedia commons. Public domain.

The Changing Images of Zodiac Animals in Medieval Chinese Buddhist Literature

*Ortaçağ Çin Budist Edebiyatında
Zodyak Hayvanlarının Değişen Görüntüleri*

Huaiyu Chen

Associate Professor
Arizona State University,
School of Historical, Philosophical and Religious Studies
ORCID: 0000-0002-4118-3945
huaiyu.chen@asu.edu

The Changing Images of Zodiac Animals in Medieval Chinese Buddhist Literature

Abstract

In a Buddhist text entitled Mahāvaiṣṭya-mahāsaṃnipāta-Sūtra, that has only survived in its fifth century Chinese translation, twelve animals were portrayed as the reincarnations of Bodhisattvas who traveled to teach and enlighten sentient beings who were reborn in the bodies of animals. In the seventh and eighth centuries, Chinese Buddhist commentators incorporated indigenous Chinese thoughts of Yin-yang and Five-Phase theories to reinterpret these animals as demonic spirits who could corrupt the morality of Buddhist practitioners. This new development manifested the attempt of medieval Chinese Buddhist monks to help Buddhist ideas take root in Chinese society. It shows how medieval Chinese Buddhist literature transformed twelve animals from compassionate deities into animal demons to accommodate foreign ideas for serving the Chinese audience.

Keywords

twelve animals, Bodhisattva, animal demons, demonic spirits, medieval Chinese Buddhism

Öz

Sadece beşinci yüzyıla ait Çince tercümesi günümüze ulaşmış Mahāvaiṣṭya-mahāsaṃnipāta-Sūtra adlı Budist metninde on iki hayvan, hayvanların bedenlerinde yeniden doğmuş duygulu varlıkları eğitmek ve aydınlatmak için seyahat eden Bodhisattva'ların reenkarnasyonu olarak tasvir edilmiştir. Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda Çinli Budist tefsirciler, bu hayvanları Budistlerin ahlakını bozabilecek şeytani ruhlar olarak yeniden yorumlarken onu yerli Çin düşünceleri olan Yin-yang ve Beş Aşamalı teorileriyle birleştirdiler. Bu yeni gelişme Ortaçağ Çinli Budist rahiplerine ait fikirlerin o zamanki Çin toplumunda kök salması sonucunu ortaya çıkardı. Bu durum, Ortaçağ Çin Budist edebiyatının yabancı fikirleri aşinalştırarak Çinli okuyucu kesimin istifadesine sunmak için on iki hayvanı merhametli tanrılardan hayvan şeytanlara nasıl dönüştürdüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

on iki hayvan, Bodhisattva, hayvan şeytanlar, şeytani ruhlar, ortaçağ Çin Budizmi

Introduction

In the medieval period, specifically from the fifth to eighth centuries in the Chinese historical context, the Buddhist community produced a voluminous literature, which became an invaluable resource for understanding the roles of animals in medieval religious life. This Buddhist literature not only included numerous translations rendered from Indic and Central Asian languages such as Gāndhārī and Tocharian, or which many original texts were lost, but also commentaries and collections of magical stories. In these texts, there were encounters and adaptations between Buddhist ideas and Chinese indigenous thoughts. Unlike many other world and local religions, Buddhism developed a sophisticated cosmology in which animals occupied one of the six realms for the birth, death, and rebirth of all lives or sentient beings in Buddhist terms. The Buddhist idea of reincarnation created a blurry boundary between humans and animals. In other words, in Buddhist literature, humans may be reborn as animals and vice versa, which also applies to gods and spirits. Drawing upon sources from medieval Chinese Buddhist literature centered on the *Mahāvaiṣṭya-mahāsaṃnipāta-Sūtra* (hereafter abbreviated to *MMS*),¹ this paper examines how twelve animals first appeared as compassionate deities and then as demonic spirits in these sources and how Buddhist and Chinese intellectual traditions shaped this transformation.

The *MMS* is a sizeable collective scripture of early Mahāyāna Buddhist texts which did not survive in its entirety in any language. Some fragments in Sanskrit have been identified as parts of this significant scripture. However, its Chinese and Tibetan translations that perhaps represent substantial portions, have survived in numerous scrolls and manuscripts. This paper will focus on only a small part of the Chinese translation by Dharmakṣema (曇無讖) (385-433) in 414-426. In chapter 23, twelve animals appeared as the reincarnations of Buddhist Bodhisattvas in a calendrical circle of twelve days. They would travel to the realm of animals to enlighten those sentient beings in suffering. This passage frequently appeared in

1 Chinese title: *Da fangdeng daji jing* (大方等大集經). A detailed textual history of this scripture is beyond the scope of this paper. For a comprehensive ethnographic study on this message in Japanese scholarship, see Minakata Kumagusu (南方熊楠), “Jūnishi kō (十二支考),” in *Minakata Kumagusu zenshū* (南方熊楠全集) 1 (Tokyo: Heibonsha, 1971), 5-610; this is a collection of a series of essays he published in a journal entitled *Taiyō*, during 1915-1924, which was later reissued as a monograph. In 1919, he also published an article on the twelve animals, see his “Shishin to jūnijū nitsuite (四神と十二獣について),” *Jinreigaku zasshi* (人類學雜誌) 34, no. 8 (1919), reprinted in *Minakata Kumagusu zenshū* 2 (1971), 147-158.

numerous commentaries by the later generations of Buddhist masters who attempted to interpret this passage to the Chinese audience by incorporating indigenous Chinese ideas, such as the Yin-Ying (陰陽) and Five-phase (五行) theories. Nevertheless, in these interpretations in the following centuries, the twelve animals were transformed into demonic spirits who were said to corrupt the morality of Buddhist practitioners, thus losing their original identity as Bodhisattvas who attained enlightenment but remained to enlighten other sentient beings.

Twelve Animals as Reincarnations of Bodhisattvas in the *MMS*

Chapter 23 of the *MMS* describes a Buddhist cosmology whereby many Bodhisattvas appeared like animals. It said that there are many Bodhisattvas in the world. They could appear in the form of any sentient being in the six realms, such as gods, demigods, humans, animals, hungry ghosts, and demons, and travel around the realm of Jambudvīpa (worldly continent), teaching and transforming sentient beings. It tells that there are four seas and four mountains surrounding this realm of Jambudvīpa. In the south, there is a mountain of lapis lazuli, which is called the tide. On this mountain, as the reincarnations of Bodhisattvas, three animals, namely a snake, a horse, and a sheep, resided in three caves, respectively. They all cultivated the compassion of the listeners of Buddhism. A tree deity, a guardian, and five hundred attendants served as their companions. The three animals received offerings as Bodhisattvas. In the west, there is a mountain of rock crystal. There are three caves for the Bodhisattvas who appeared as three animals: a monkey, a rooster, and a dog. They also help cultivate the compassion of the listeners of Buddhism. A fire god, a guardian, and five hundred attendants serve as their companions. There is a mountain of silver in the north, with three caves for the reincarnation of three Bodhisattvas, appearing as three animals: a pig, a mouse, and an ox, who help cultivate the compassion of the listeners of Buddhism. A mountain deity, a guardian, and five hundred attendants serve as their companions. There is a mountain of gold in the east, with three caves for three animals as the reincarnations of Bodhisattvas: a lion, a rabbit, and a nāga, who, again, cultivate the compassion of the listeners of Buddhism. A water deity, a guardian, and five hundred attendants serve as their companions. In total, there are twelve animals. They travel across the realm of Jambudvīpa from day to night, receiving veneration from sentient beings in the six realms. The *MMS* states that these animals have accomplished their merits and virtues. In the place of the Buddhas, they would make profound and serious vows of taking turns to travel around for the purpose of teaching and transforming sentient beings each day in a circle of twelve days. For example, on the first day of the seventh month, the mouse begins to travel around to teach and transform all sentient beings who are reborn in the body form of the mouse,

depriving their evil deeds and advising them to cultivate good deeds. Then the next day, another animal would come and replace the mouse. On the thirteenth day, the mouse starts the journey again. In the same way, this scheduling also runs for twelve months and even twelve years.²

Several striking points should be noted here. First of all, this passage tells us that each animal was a Bodhisattva and all twelve animals, as the reincarnations of the Bodhisattvas, lived in places beyond the realm of Jambudvīpa, which means that they are enlightened beings but remain to teach sentient beings. In other words, they accomplished their merits and virtues and became Bodhisattvas, being revered by sentient beings, including heavenly and human beings. Since they were Bodhisattvas, they could come out of their dwelling caves and appear in the form of animals in this worldly realm for teaching and transforming sentient beings. They are responsible for teaching and transforming those sentient beings who are reborn as animals. They follow a calendrical order of twelve days, twelve months, and twelve years and come out by the turns of twelve animals. Nevertheless, as a typical Mahāyāna idea, the Bodhisattvas could transform themselves into whichever body form of six categories of sentient beings, including beasts, as long as they wish, for the sake of teaching and transforming other sentient beings, to cultivate merits and virtues.

Moreover, the twelve animals listed in the passage of the MMS reflect a strong Indo-centric worldview. It starts from the mouse and is followed by the ox, lion, rabbit, nāga, snake, horse, sheep, monkey, rooster, dog, and pig, which is different from the Chinese list of twelve zodiac animals that includes a tiger, rather than a lion.³ Second, it also touches on the ancient Indic concept of the material world constructed by four great elements. According to the passage in the MMS, these animals are said to reside in the caves of four mountains where eight female deities and their attendants served as companions. Among these eight female deities, four of them are named after the tree, fire, wind, and water, symbolizing the four great elements in ancient Indian cosmology. Third, this passage mentioned four mountains in four cardinal directions surrounding the Jambudvīpa world, which started from the south, followed by the west, the north, and the east. In the south, the three animals included a snake, a horse, and a sheep. In the west, the three animals included a monkey, a rooster, and a dog. In the north, the three animals were a pig, a mouse, and an ox. Whereas in the east, the three animals were a lion, a rabbit, and a nāga. Interestingly, from the perspective of medieval Chinese Buddhists, this arrangement seems to

2 *Dafangdeng daji jing*, juan 23, T. 13, no. 397: 167b-168b.

3 Zhang Xing and Chen Huaiyu, "From Lion to Tiger: The Buddhist Changing Images of Apex Predators in Trans-Asian Contexts," in *Animals and Human Society in Asia: Historical and Ethical Perspectives*, eds. Rotem Rosen, Michal Biran, Meir Shahar, and Gideon Shelach (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019), 331-353.

correspond with the notion that the Indian sub-continent was the center of the world in the Indo-centric worldview.

The most cited modern scholarly edition of the *MMS* in the *Newly compiled Buddhist Canon in the Taishō period* (Taishō Shinshū Daizōkyō) published in Japan was based on the Korean edition carved in the tenth century,⁴ which does not reflect the original structure and vocabulary of the text that was translated in the early fifth century. In fact, in the editions printed in China in the following centuries, the order of the four directions beyond the Jambudvīpa realm was modified by the Chinese compilers by starting from the east, followed by the south, the west, and the north. This obvious Chinese Buddhist modification reflected the Chinese Buddhist transformation from the Indo-centric worldview to the Sino-centric worldview. The Chinese Buddhist narratives often regarded the east, where China is located, as the primary direction, which is also the direction where the sun rises.

Further, the *MMS* tells that the four mountains beyond the Jambudvīpa realm refer to the mountains of lapis lazuli, crystal, silver, and gold, which corresponded to the four jewels in Buddhist culture. Perhaps the lapis lazuli was valued in South Asia, so the lapis lazuli world was listed first. Yet, in ancient China, gold was valued more than many other treasures. So, the gold in the east was listed first. The orderly arrangement of these four jewels and their relevant directions seems to be another piece of evidence for transforming the Indo-centric worldview to the Sino-centric worldview.

More importantly, in reading the Chinese versions of the *MMS*, the changing cardinal directions for the mountains where animals dwell should be understood by looking into its historical root in the political culture of ancient China.⁵ In ancient Chinese texts, such as the turtle bone inscriptions and the *Book of Documents* (Shangshu 尚書), the four directions were commonly ordered as the east, the south, the west, and finally the north. But in some other texts, such as the *Zuo Commentary on the Spring and Autumn* (Zuozhuan 左傳) and the *Record of Rites* (Liji 禮記), the positions of south and west were switched i.e., east, the west, the south, and the north. However,

4 The stone scriptures preserved in the Fangshan (房山) area carved in 1063 preserved an early version of the *MMS*. The corresponding passage appeared in the stone tablet numbered in Chinese character “you 有,” located in the no. 212 scripture in the seventh cave of the Fangshan area. The order of the four mountains started from the south, and then the west, the north, and the east.

5 For a study of the four directions in ancient Chinese political thought, see Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), chapter two: “Sifang and the center: The Cosmology of Ruling China,” 23-74. However, she does not elaborate on the order of the four directions. Also see Laurent Sagart, “The Chinese Names of the Four Directions,” *Journal of American Oriental Society* 124, no. 1 (2004), 69-76.

both make the east the primary and foremost position, which might reflect a Chinese Buddhist concept.

From the cultural geography perspective in the Buddhist tradition, early Buddhist literature often introduced and explained four continents (*catvaro dipah*) of the world by starting from the continent in the south, which appeared as Jambudvīpa. This is not a random appearance but reflects the cosmological worldview of people in ancient South Asia, where Buddhism began to flourish. Hence, unsurprisingly this cosmological worldview was built upon South Asian centrism. As Akira Sadakata 定方晟 pointed out, in early Buddhism, or using his words, pre-Mahāyāna Buddhism, the four continents spread out by surrounding the Sumeru Mountain and one of the four continents, Jambudvīpa, was modeled the sub-continent of India. So, he highlights that the features of the Jambudvīpa, as illustrated in early Buddhist literature, reflected the world geographical knowledge of ancient Indian people.⁶ The Buddhist text *Mahāratnakūṭa-sūtra* claimed that the *Jambudvīpa* was unique because it was much larger than the other three continents, with one hundred million yojana in width. It has four times more cities than the other three continents. Moreover, these cities were very magnificent, peaceful, joyful, and prosperous. Most importantly, the Buddha resided in this continent.⁷ Ancient Buddhism seems to attempt to glorify this continent that modeled the subcontinent of South Asia, where the Buddha was born, grew up, reached the enlightenment, and preached his Dharma.

As per the cross-cultural translating practice, in early medieval China, some Chinese Buddhist translators seemed to have modified some common expressions for fulfilling the expectations of Chinese readers, such as the order of the four directions, which was associated with the issue of ordering the four continents of the world. While exploring the organizing process of Buddhist translations, it should be noted that the monks and laypeople who were educated in traditional Chinese culture played important roles in transcribing, editing, and proofreading. However, foreign monks brought in and spoke out the original source versions of Buddhist literature. Some Chinese officials appointed by the emperor also followed imperial edicts to read and authorize the final versions. Therefore, it would not be surprising to see that the final versions of Buddhist translations used the order of the four continents that followed traditional Chinese literary conventions, which started from the east rather than from the south as the original version was produced in South Asia. The cultural geography in early medieval China impacted the vocabulary, sentence structure, and idioms of early Chinese translations of Buddhist literature.

In South Asian Buddhist literature, the four continents in Buddhist literature often refer to the continent in the south *Jambudvīpa*, the continent in the west

6 Akira Sadakata, *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, trans. by Gaynor Sekimori, with a foreword by Hajime Nakamura (Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1997), 31.

7 *T.* 11, no. 310: 141b.

Aparagodaniya, the continent in the north *Uttarakuru*, and the continent in the east *Furvavideha*. In early medieval Chinese Buddhist literature, such as the *Biographies of Eminent Monks* (*Gaoseng zhuan* [高僧傳]), both the land in the east (*dongtu* 東土) and the land in the middle (*zhongtu* 中土) referred to the Middle Kingdom, or in particular, the Central Plain, which was the central part of the Chinese empire. In the seventh and eighth centuries, some Chinese writers began to write about the four continents in the Chinese order, which started from the continent in the east. For instance, in his commentary on the *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*, Huiyuan 慧遠 (523-592), a monk from the Pure Shadow Temple (Jingying si 靜影寺), said that the four continents under heaven started from the east and this continent was called *Furvavideha*,⁸ which was a typical Sino-centric view. Later on, this Sino-centric order became even more common. In his *Record of the Western Regions of the Great Tang* (*Da Tang Xiyu ji* [大唐西域記]), Xuanzang 玄奘 also introduced the idea that in Saha world (Skt. *sahāloka*) or the world of the Earth, there were four continents, namely *videha* (*Furvavideha*) in the east, *Jambudvīpa* in the south, *Godani* (*Aparagodaniya*) in the west, and *Kuru* (*Uttarakuru*) in the north. However, Xuanzang was a Chinese monk who spent a significant amount of time studying in South Asia. He seems to be ambivalent while discussing the four continents, which means sometimes he still holds South Asia in a higher place. When he commented on the features of these four continents, he again came back to the order starting from the south.⁹ Xuanzang's understanding, perception, and conceptualization of the continent of Asia characterized the geography, climate, customs, norms, national characters, and economic modes of four peoples living in the land of *Jambudvīpa*, which is Asia, as we can see. The landscape Xuanzang laid out seems to regard Mount Sumeru as the center of the world, and the order of four lands begins with South Asia, which refers to the land of the lord of elephants. The order of arranging these four lands in Xuanzang's narrative might suggest that he still held South Asia as the birthplace of Buddhism prior to any other continent.

Although Xuanzang's writing followed the order of four lands starting from the south, many other monks in the high medieval period (10th century and later) adopted the order of four continents starting from the east. For instance, in his commentary on the *Avatamsaka-sūtra*, Chengguan 澄觀 states that the eastern continent looks like a half-moon. The southern continent looks like a carriage. The western continent looks like a full moon, and the northern continent looks like a square base.¹⁰ In his *Outline of the Tian Tai Fourfold Teachings* (*Tiantai sijiaoyi* [天臺四教儀]), a Korean monk named Chegwan (10th century) also used the same order of the

8 *T.* 38, no. 1776: 514b.

9 Samuel Beal, *Xi you ji: Buddhist Records of the Western World 1* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1906), 13-15.

10 *T.* 35, no. 1735: 583b.

four continents starting from the east while discussing the life spans of people in the human realm. In the eastern land within the human realm, people could live to be 150 years old. In the southern land, people could live up to 100 years old. In the western land, people could live up to 500 years old. And in the northern land, people could live up to 1000 years old. In these four continents, residents could enjoy happiness and endure suffering. While suffering, people should practice five ethics and five precepts. The five ethics were humaneness, righteousness, propriety, wisdom, and integrity, which of course, refer to the core values of Confucianism. The five precepts were no killing, no stealing, no sexual misconduct, no lying, and no intoxicants.¹¹ Interestingly, although the order of the four continents started from the east, based on this narrative, the people who lived in the northern land had the longest life span. The *Mūlasarvāstivāda Vinayavibhāṅga* translated by Yijing 義淨 also used the same order of the four continents within the human realm. It describes how to draw a painting of a wheel of life and death in five realms and the human realm; the four continents are marked in white color.¹²

As early as the sixth century, Chinese monks started to incorporate indigenous Chinese thoughts into their interpretations of the *MMS*. When Zhiyi 智顓 (538-597) wrote his *Great Calming and Contemplation* (Mohe zhiguan [摩訶止觀]), he introduced the theory of Five Phases (Wuxing 五行) while explaining the animal spirits in the *MMS*. He claimed that twelve beasts were cultivating their Buddhist compassion in the jeweled mountains and these beasts were lords of demonic spirits. For him, when a person was working on sitting in meditation, his or her mind might become deviant, which means that he or she fell into the seduction of the demonic animal spirits. When these demonic spirits attempted to seduce a Buddhist practitioner, they appeared in various body forms such as boys or girls, old adults, and birds or beasts. He continued to explain a strategy of distinguishing different animal spirits pursuant of fighting against their seductions. He suggested to follow the traditional Chinese idea of terrestrial branches for time divisions. One day could be divided into twelve units, and one unit has two hours. Within this two-hour unit, one animal demon would come to disturb the practitioner. For example, if it were the yin 寅 time unit, the tiger demon would come. If it were the chou 丑 time unit, the ox demon would arrive. Since there were more beasts and birds in nature, Zhiyi expanded the list of twelve animals in chapter 23 of the *MMS* to thirty-six beasts, which presented an entirely new cosmology in terms of time and space for animals as active spirits in a Buddhist context. According to Zhiyi, one two-hour time unit can be divided into three sub-divisions, so twelve time units originally for twelve zodiac animals based on twelve terrestrial branches can accommodate thirty-six animals. Zhiyi's

11 T. 46, no. 1931: 776c.

12 T. 23, no. 1442: 811a. Stephen F. Teiser, *Reinventing the Wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples* (Seattle and London: University of Washington Press, 2007), 60.

new interpretation is remarkable for its Chinese transformation of the twelve zodiac animals in the *MMS* in many ways. First, the tiger has replaced the lion in Zhiyi's list. Zhiyi's list was also expanded from twelve animals to thirty-six animals, even one hundred and eight animals. Second, in Zhiyi's new explanation, the animals were no longer the transformations or reincarnations of Bodhisattvas for serving the needs of sentient beings; instead, they became demonic spirits. They could divert practitioners away from right consciousness and corrupt their minds. They could also speak about auspicious and bad omens. Third, Zhiyi now began to incorporate the Chinese indigenous thoughts of twelve terrestrial branches and Five Phases (*wuxing*) into his theory. Twelve animals were regrouped based on five phases in his theory. These combinations and incorporation together seem to have transformed the Buddhist version of twelve zodiac animals as Bodhisattvas into a hybrid tradition mixed with Chinese theories of twelve terrestrial branches and five phases. Finally, Zhiyi also offered a strategy for eliminating the demon spirits. He said, if one knows the corresponding terrestrial branch for each animal demon, one could just call out the name of the animal, then the demonic beast spirit would disappear.¹³ This operationalization of exorcism borrowed from early medieval Daoism.

From Twelve Animal Bodhisattvas to Twelve Demonic Spirits

The twelve zodiac animals appeared in various forms and images in medieval Chinese Buddhist literature. For instance, they appeared as animal guardians of twelve time units (*shier shishou* [十二時狩]) in Wonhyo's (617–686) Commentary on *The Treatise of Awakening of Faith in the Mahāyāna* (*Dasheng qixin lun shu* [大乘起信論疏]) and Fazang's commentary on *The Treatise of Awakening of Faith in the Mahāyāna* (*Dasheng qixin lun yiji* [大乘起信論義記]). Yet, in the sixth century, they appeared as demonic spirits in Zhiyi and Zhanran's commentaries on the passage from the *MMS*. The transformation from twelve guardians to twelve demonic spirits shows that the images of the twelve zodiac animals became negative and horrific with the appearance of new commentaries in the medieval period, which might indicate that some Chinese Buddhist commentators attempted to transform the original Buddhist tradition from South Asia into Chinese tradition in East Asia. This section will trace this transformation in the multi-religious, intellectual, and cultural context of medieval China. I suggest that Buddhism, Daoism, and other Chinese elements interacted with each other and collectively contributed to this transformation.

In the *MMS* context, twelve calendrical animals appeared as the transformation bodies of virtuous Bodhisattvas. These Bodhisattvas could appear as various body

13 *T.* 46, no. 1911: 115a-b.

forms of all sentient beings in six realms such as gods (*devas*), demigods, human beings, *nāgas*, beasts, birds, and other animals, for the sake of enlightening other sentient beings. They traveled around the human realm or Jambudvīpa, teaching and transforming sentient beings. In other words, to teach and transform sentient beings, Bodhisattvas could appear in any form of a sentient being from one of six realms in Buddhist cosmology. This idea seems to be developed in the early Mahāyāna tradition, which means a Bodhisattva could come to this world in a transformed body for the purpose of helping sentient beings to eliminate karma and collect good deeds and merits. However, medieval Chinese commentaries by Zhiyi, Zhanran, Wonhyo, and Fazang, replaced the images of these Bodhisattvas with those of demon spirits, which seems to manifest the influence of the popular indigenous Chinese ideas of animal spirits in the early medieval period.

Different monks used different terms for the twelve zodiac animals in their commentaries on the *MMS* in medieval China. Zhiyi began to name these twelve animals as the enchanting calendrical demons (shimeigui [時魅鬼]) or just calendrical enchantments (shimei [時魅]), which means that, when these animals showed up, they would cast spells to deviate the mind of a Buddhist practitioner. As Zhiyi illustrated in his *Essential Methods of Practicing and Cultivating the Calming and Contemplating by Sitting Meditation* (*Xiuxi zhiguan zuochan fa yao* [修習止觀坐禪法要]), “Twelve calendrical animals could transform and change into various forms and materials, and some of them could appear in the forms of young ladies and old people, and even the horrible bodies and so forth, without a single form, deluding and tempting practitioners. These various spirits of enchantment (jingmei 精魅) who attempted to delude the practitioners would show up when their respective schedules came up. One should be capable of identifying them.”¹⁴ In Zhiyi’s description, the order of the twelve calendrical animal spirits started from the tiger. They appeared to corrupt the minds of practitioners. As a solution for dealing with these animal spirits, Zhiyi said that the practitioners should identify these animals and loudly call out the names of these animal spirits; then the disturbance of these animal spirits could be eliminated.

Zhanran 湛然, another monk from the Tiantai tradition, followed Zhiyi and used the same term. Zhanran first pointed out that the so-called twelve calendrical animals in the *MMS* were the same as the twelve zodiac animals in five phases.¹⁵ Apparently, Zhanran attempted to interpret the twelve animals in the *MMS* in terms of Chinese ideas of the five-phase theory. Since these twelve calendrical gods looked like animals, they were called calendrical animals. Zhanran also expanded the number of

14 *T.* 46, no. 1915: 470b.

15 *T.* 46, no. 1912: 407b-c. For a study on Zhanran, see Jinhua Chen, “One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran (711-782),” *Journal of International Association for Buddhist Studies* 22, no. 1 (1999): 1-91.

calendrical animals to one hundred and eight to fit a grand theory, including the ideas of five phases, five cardinal directions, and three stages of each of four seasons. He was perhaps the first Buddhist monk who connected twelve calendrical animals in Buddhist text *MMS* with the twelve zodiac animals in the indigenous Chinese cosmological tradition. On the one hand, Zhanran accepted twelve animals as calendrical animals in early Buddhism; on the other hand, he also introduced Chinese ideas of twelve zodiac animals and five phases in constructing a new concept of twelve animals in the *MMS*. In his commentary, he said that these animals appeared in accordance with when they were scheduled to do so. Each hour one animal would show up. When the enchantment of an animal came up, or an animal demon came up, upon calling its name it would disappear. So Zhanran said that the animal demons were frightened when their names were verbalized by people.

Furthermore, the practitioners should not only know their names but also recognize their forms to prevent them from showing up to disturb people and commit malign acts. As I will show below, this idea and method of dispensing animal demons seems to be familiar in Chinese tradition in the early medieval period, emanating from the Chinese indigenous and Daoist traditions.

So why did Zhiyi and his later generations transform these twelve calendrical animals as the reincarnations of Bodhisattvas into demonic animal spirits? Or why did these Chinese Buddhist writers choose demonic spirits to replace the reincarnations of the Bodhisattvas as the new images of twelve zodiac animals? The root of the idea of demonic spirits was not from the Buddhist tradition, but Chinese indigenous culture. In Chinese Buddhist literature, the term “enchanted spirit” first appeared in a text entitled *Treatise on Śākya Mahāyāna* (*Shi moheyan lun* [釋摩訶衍論]), which was attributed to Nagarjuna and was translated into the Chinese language by Vrddhimata (Fatimoduo [伐帝摩多]) in 401. This text states that there are four obstacles against mind cultivation that could appear in the form of human beings. These four obstacles were demons (Skt. *mara*, Ch. *mo* [魔]), non-Buddhist teachings (Skt. *anya-tīrtha*, Ch. *waidao* [外道]), ghosts (*gui* [鬼]), and gods (*shen* [神]). In the Buddhist context, demons refer to the demonic Mara and his associates, and the *anya-tīrtha* refers to non-Buddhist forces. When the Buddha was meditating under the Bodhi tree, he was challenged, seduced, enchanted, and tempted by the Mara and various transformations and avatars of evil forces. Eventually, the Buddha defeated these evil forces and achieved enlightenment. However, these evil forces continued to bother other Buddhist practitioners. The Buddhist concept of animals as demonic spirits is illuminated in the *Treatise on Śākya Mahāyāna*. According to this text, ghosts refer to the so-called ten big ghosts and their numerous attendants, and spirits refer to fifteen big spirits and their numerous attendants. The tenth type of ghost is the ghost of animals, such as the scorpion, tiger, and lion. The fifteenth type of god is called the god of spirits of enchantment (*jingmei shen* [精魅神]). The gods of spirits of witchcraft appeared as animals as their avatars based on the daily schedule of

these animals. The Buddhist concepts of “mo (魔)” and “waidao (外道)” cannot be found in Chinese culture before Buddhism introduced them into China. Nevertheless, similar concepts of ghosts and gods can also be found in the indigenous Chinese tradition. The demonic spirits in Zhiyi’s writing seem to suggest that the Buddhist idea of demonic spirits was mixed with the Chinese concept of ghosts.

Why did Zhiyi and Zhanran choose the spirits of enchantment to interpret the animal avatars in the *MMS*? For me, they both attempted to make Buddhist teachings and ideas accessible and understandable to Chinese readers who were more or less familiar with the Chinese concepts of demonic animal spirits. In medieval Chinese literature, the animals as demonic spirits who could seduce and corrupt human minds seemed to have been a shared idea in both the Buddhist textual community and non-Buddhist textual community. Therefore, Zhiyi introduced this idea in his interpretation of the twelve zodiac animals in the *MMS*. Zhiyi might also utilize this idea to compete with the Daoist tradition since the latter often advocated that Daoist priests could exorcise animal demons by calling out their names in early medieval China.

To trace this issue, I will briefly outline the idea of animism and its connection with the Buddho-Daoist ritual tradition in early medieval Chinese literature. Some early medieval Chinese literature, such as tales and histories, indicated the popularity of animism among monastic and lay communities, which believed that animal and plant spirits played active roles in daily life. In other words, there were differences between spirits and bodies. These spirits might appear in the body forms of humans, animals, and plants for disturbing the daily life of spiritual cultivators. This idea is different from what we saw earlier in the *MMS*. In the latter, the animals were Bodhisattvas but appeared as animal forms for teaching Buddhism and enlightening sentient beings. While these two ideas were encountered in early medieval China, some texts that appeared in this period seem to document this sort of encounter. For example, the *Scripture of Consecration (Guanding jing [灌頂經])* offers a list of numerous spirits and demons, such as spirits of trees and woods, spirits of worms, spirits of birds, spirits of beasts, and spirits of stoves and doors. It claims that if someone wore a talisman, the spirits of beasts (e.g., lions, tigers, wolves, and bears) would hide and harm nobody.¹⁶ According to Michel Strickmann, this scripture was a Buddhist apocryphal text that incorporated many indigenous Chinese thoughts into its content. Although some names of these spirits might originally come from the Buddhist tradition of South Asia, many names of spirits can be found in the Chinese indigenous tradition. Strickmann points out that the rise of this scripture in the six dynasties could be due to the spread of the thought of Final Dharma. The Final Dharma thought brought up the Buddhist sense of impermanence to the Buddhist community. The Buddhist community felt the threat of political and social disorder following the decline of Buddhist teaching. Therefore, evil spirits and demons appeared in the world to endanger the

16 *T.* 21, no. 1331: 503a.

cultivation of Buddhist followers. *The Scripture of Consecration* taught both Daoist talismans and Buddhist spells (Dharani) for defeating these evil spirits.¹⁷

The tradition of writing about demonic spirits has a long history in ancient China. In ancient Chinese texts such as Zuo Qiuming's commentary on the *Annals of Spring and Autumn* (Zuozhuan [左傳]), Du Yu's commentary on the *Record of the Grand Historian* (*Shiji* [史記]), and Yan Shigu's commentary on the *Book of the Han Dynasty* (*Hanshu* [漢書]) the demonic spirits often refer to spirits who have the body forms of beasts for their claws and teeth that could harm or even deprive human lives. These beasts became so-called evil animals whose threatening images have appeared in numerous cultures across the world. For instance, in his commentary on the *Record of Grand Historian*, Du Yu noted that the demonic spirit had a human face, beast body, and four feet, which was produced by the exotic air of mountains and forests; and it often deluded humans. Typically, the evil spirits were portrayed as beasts with some human body parts, but with the nature of animality, not humanity, and their residence was associated with wilderness, such as mountains and forests.

It seems that different regions across China believed in different beast spirits. In the Southern Dynasties, evil spirits were said to appear as female bodies because they could enchant and delude other people. For example, in the *Book of the Chen Dynasty* (*Chen shu* [陳書]), it is stated that Zhang Lihua, the concubine of the last lord of the Chen Dynasty, was talented with enchantment and could delude other people. She set up a cult in the court for controlling the lord.¹⁸ In the meantime, a belief in the fox spirit was also developed, which was later mixed with the idea of the female spirit.¹⁹ Both Buddhism and Daoism in the Southern Dynasties accepted the idea that fox spirits could disturb their religious practitioners.

In the Northern Dynasties, cat and rodent spirits were more popular. In the Sui Dynasty, some women worshiped cat demons. Dugu Tuo (ca. 6th century), the stepbrother of Sui Emperor Wendi's (Yang Jian, 541-604, r. 581-604) wife, once tried to command a cat demon to enchant Wendi's wife, but his conspiracy was uncovered and thwarted. So, Wendi ordered that Dugu Tuo should be killed. Wendi's wife requested to save Tuo's life by fasting for three days. Wendi eventually followed his wife's request and enacted a less severe punishment.²⁰ The rodent demon was

17 Michel Strickmann, "The Consecration Sūtra: A Buddhist Book of Spells," *Chinese Buddhist Apocrypha*, eds. Robert E. Buswell Jr. and Kyoko Tokuno (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), 75-118; Michel Strimann, *Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine* (Paris: Gallimard, 1996), 127-163.

18 Yao Silian et al, *Chen shu*, juan 7 (Beijing: Zhonghua shuju, 1972), 131.

19 For a study on the fox spirit, see Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006).

20 Fang Xuanling et al., *Sui shu*, juan 36 (Beijing: Zhonghua shuju, 1973), 1108-1109.

reported several times in the capital city when Wendi's son Yang Yong (562?-604) was the crowned prince. So, Wendi ordered one of his officials, Xiao Ji (525?-614?), to perform an exorcism for Yang Yong's palace to get rid of the rodent demons. Xiao Ji performed a Daoist ritual of exorcism by commanding gods to suppress these rodent demons.²¹ It should be noted that many early medieval Chinese Daoist texts tell stories of exorcism. For instance, in its chapter on killing demons, a fifth-century Daoist text entitled the *Scripture of Divine Incantations of the Supreme Pervasive Abyss of the Most High* (Taishang dongyuan Shenzhou jing [太上洞淵神咒經], juan 14), notes that if the demon king transformed himself into the bodies of birds and brought up the pandemic in the human realm, Daoist priests could erect a Daoist altar for performing an exorcism. The Daoist masters of three caverns could create ritual space, turn scriptures, chant spells, set up a feast, offer sacrifices, and pray to the gods to end the pandemic and bestow blessings. Many other Daoist ritual manuals also offer ritual methods for exorcising beast demons. In the Chapter on Petitioning to Officials of the *Book of Magic Writs of the Orthodox Oneness* (Zhengyi Fawen zhanguan Pin [正一法文章官品], DZ. 1218), the Daoist lord could command celestial generals and soldiers in charge of tiger and rodent demonic spirits.²²

In the early medieval period, Buddhist ideas of reincarnation from humans to beasts were incorporated into some Daoist literature. Some Daoist texts said that deviant demons and beast spirits could corrupt men, and the beast spirits could seduce women. In the chapter on saving those in suffering of the *Scripture of the Most High from the Dongxuan Lingbao Canon Regarding Retribution and Karmic Causes* (Taishang dongxuan lingbao yebao yinyuan jing [太上洞玄靈寶業報因緣經], DZ. 336), a story tells that a tiger spirit deluded a woman who resided in the deep mountain, so she gave birth to four sons who had tiger bodies. Daoist priests helped her escape the delusion by offering spells, chanting scriptures, and bestowing precepts. The *Scripture of the Most High from the Dongxuan Lingbao Canon Regarding Retribution and Karmic Causes* also noted that the humans who received bad retributions from their evil deeds could transform their bodies into many beasts, such as rabbits, deer, pythons, tigers, eagles, dogs, foxes, and snakes. If one received the body of a snake, he or she could always be thirsty and hungry and was hunted by everyone who saw it. This scripture claimed that if one loaned property or money to someone else but intimidated the debtors, he or she could be reborn in the body of domestic beasts, such as a cow, sheep, pig, or dog. Hence, reincarnation as beasts and being hunted and killed became common in Buddhism and Daoism in the early medieval period.

21 Suishu, juan 78, 1775-1776.

22 For a discussion on dealing with rat plagues in this text, see Franciscus Verellen, *Imperiled Destinies: The Daoist Quest for Deliverance in Medieval China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2019), 112.

Conclusion

This paper started from a close reading of a message in the Chinese translation of the *MMS*. Twelve zodiac animals were portrayed as the reincarnated forms of Bodhisattvas who took turns to travel to different realms to teach those who were reborn in the life forms of animals and enlighten them. This message described a cosmological image of the Buddhist world centered on Mount Sumeru, with four continents and four seas surrounding this mountain. However, in this message, these four continents were arranged in a geographical order that started from the south international cardinal direction in the *MMS*. I suggest that this arrangement was due to the South Asia-centric worldview in early Buddhist cosmology. When the *MMS* was translated into the Chinese language, this South Asia-centered worldview was replaced with a Sino-centric worldview that considered the east as the first of four cardinal directions of four continents. The Chinese translation was processed and transmitted, which might indicate that in early medieval China, Buddhist writers and learners attempted to adapt Buddhist knowledge of geography and environment to meet the needs of Chinese Buddhist readers.

Furthermore, while commenting on the twelve zodiac animals in this message, many Chinese Buddhist writers, such as masters Zhiyi, Zhanran, and others, mobilized indigenous Chinese intellectual resources to interpret these animals. They attempted to establish corresponding relationships and connections between the twelve zodiac animals in the *MMS* and traditional Chinese theories of five phases and twelve terrestrial branches. In the meantime, they reinterpreted these twelve animals by introducing ideas of beast demons in the early medieval period across the boundaries of Buddhism, Daoism, and popular beliefs. Therefore, the original twelve animals in the *MMS* which appeared as compassionate Bodhisattvas later were transformed by medieval Chinese Buddhist writers into demonic beast spirits.

Appendix:

Zhiyi's interpretation combining five directions, five phases, and thirty-six beasts:²³

<i>Directions</i>	East	South	West	North	Center
<i>Phases</i>	Wood	Fire	Metal	Water	Earth
<i>Beasts</i>	Wild cat, leopard, tiger, fox, rabbit, racoon, dragon, alligator, fish	Cicada, carp, snake, deer, horse, water deer, sheep, goose, eagle	Ape, gibbon, monkey, bird, rooster, pheasant, dog, wolf, dhole	Hound, pig, mythical beast, cat, rodent, mythical cattle, crab, tortoise	Osprey, dhole, turtle
	寅 yin 卯 mou 辰 chen	巳 ji 午 wu 未 wei	申 shen 酉 you 戌 xu	亥 hai 子 zi 丑 chou	

Bibliography

- T* = *Taishō shinshū Daizōkyō* (大正新脩大藏經). Edited by Takakusu Junjirō (高楠順次郎) and Watanabe Kaigyoku (渡邊海旭). Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1929.
- T*. 11, no. 310. *Da baoji jing* (大寶積經) (Skt. *Mahā ratnakūṭa sūtra*). Translated by Bodhiruchi.
- T*. 13, no. 397. *Da fangdeng daji jing* (大方等大集經) (Skt. *Mahāvaiṣṭya mahāsamghaṭṭa sūtra*, *MMS*). Translated by Dharmakṣema.
- T*. 21, no. 1331. *Guanding jing* (灌頂經). Translated by Srimitra.
- T*. 23, no. 1442. *Genben shuoyiqieyou bu pinaiye* (根本說一切有部毘奈耶) (Skt. *Mūlasarvāstivāda Vinayavibhaṅga*). Translated by Yijing.
- T*. 35, no. 1735. *Da fanguangfo huayanjing shu* (大方廣佛華嚴經疏). By Chengguan (澄觀).
- T*. 38, no. 1776. *Weimo yi ji* (維摩義記). By Huiyuan (慧遠).
- T*. 46, no. 1911. *Mohe zhiguan* (摩訶止觀). By Zhiyi (智顓).
- T*. 46, no. 1912. *Zhiguan fuxing chuanhong jue* (止觀輔行傳弘訣). By Zhanran (湛然).
- T*. 46, no. 1915. *Xiuxi zhiguan zuochan fayao* (修習止觀坐禪法要). By Zhiyi (智顓).
- T*. 46, no. 1931. *Tiantai sijiaoyi* (天台四要儀). By Diguan (諦觀).

- Beal, Samuel. *Xi you ji: Buddhist Records of the Western World 1*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1906.
- Chen, Jinhua. “One Name, Three Monks: Two Northern Chan Masters Emerge from the Shadow of Their Contemporary, the Tiantai Master Zhanran (711-782).” *Journal of International Association for Buddhist Studies* 22, no. 1 (1999): 1-91.
- Fang, Xuanling et al. *Sui shu* (隋書). Beijing: Zhonghua shuju, 1973.
- Kang, Xiaofei. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Minakata, Kumagusu (南方熊楠). *Minakata Kumagusu zenshū* (南方熊楠全集). Tokyo: Heibonsha, 1971.
- Sadakata, Akira (定方晟). *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Trans. by Gaylor Sekimori, with a foreword by Hajime Nakamura. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1997.
- Sagart, Laurent. “The Chinese Names of the Four Directions.” *Journal of American Oriental Society* 124, no.1 (2004): 69-76.
- Strickmann, Michel. *Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996.
- . “The Consecration Sūtra: A Buddhist Book of Spells.” In *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell Jr. and Kyoko Tokuno, 75-118. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- Teiser, Stephen F. *Reinventing the wheel: Paintings of Rebirth in Medieval Buddhist Temples*. Seattle and London: University of Washington Press, 2007.
- Verellen, Franciscus. *Imperiled Destinies: The Daoist Quest for Deliverance in Medieval China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2019.
- Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Yao, Silian et al. *Chen shu* (陳書). Beijing: Zhonghua shuju, 1972.
- Zhang, Xing and Chen Huaiyu. “From Lion to Tiger: The Buddhist Changing Images of Apex Predators in Trans-Asian Contexts.” In *Animals and Human Society in Asia: Historical and Ethical Perspectives*, edited by Rotem Rosen, Michal Biran, Meir Shahar, and Gideon Shelach, 331-353. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019.

Refakat, Şefkat, Şiddet: İnsanlarla Kedilerin *Servet-i Fünûn* Dergisi Döneminde Karşılaşmaları

*Companionship, Compassion, Violence:
Encounters between Humans and Cats
in the Time of Servet-i Fünûn Journal*

Sezen Kutup

Doktora Öğrencisi
Boğaziçi Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID: 0000-0001-6520-2488
sezenkutup@gmail.com

Refakat, Şefkat, Şiddet: İnsanlarla Kedilerin *Servet-i Fünûn* Dergisi Döneminde Karşılaşmaları

Öz

Bu çalışmada yakın dönemlerin tartışmalarını barındıran insan sonrası (posthümanist) kuramların ışığında yaklaşık yüzyıl öncesine giderek *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatında Kedi Metinleri (1870-1950)* derlemesinde yer alan seçilmiş metinlere odaklanılmış, bunların *Servet-i Fünûn* dergisi çevresiyle ilişkileri “insan ve insan olmayan” odağında tartışmaya açılmıştır. Derginin veri tabanında “kedi”, “hayvan”, “tabiat” vd. anahtar sözcüklerle yapılmış arama sonuçlarından seçilmiş kurmaca ve kurmaca dışı metinlerle derlemede yer alan kurmaca ve kurmaca dışı metinlerin zamansal örtüşmeleri ekseninde, “kedilik hâlleri”, insan dışının temsil biçimleri, dergide ve derlemede yer alan metinler arasındaki benzerlik ve farklılıklar yakın okuma yöntemiyle tartışılmıştır. Kedilerin, insan dışı hayvanların (ve) hatta mikropların, bakterilerin metinsel temsil biçimleri, modernist-hümanist paradigmanın başat olduğu bir dönemde, insanmerkezci anlayışa ilişkin çeşitli çatışmalar ve mutabakatlar sunuyor. İnsanı insan olmayanlardan, insan dışı hayvanlardan ayıran kesin bir çizginin varlığı kabulüne meydan okuyan bu çalışma; insanlarla insan olmayanların ilişkilerini yoldaşlık, refakat, sevgi, bakım, şiddet, çatışma ilişkileriyle açıklamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: insan dışı hayvanlar, *Servet-i Fünûn*, insanmerkezcilik, karşılaşma, kediler, insan sonrası

Abstract

This study discusses selected texts in the collection *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatında Kedi Metinleri (1870-1950)* (Cats of The Past: Cat Texts in Turkish Literature) in relation to the context of the *Servet-i Fünûn* journal with a focus on “human and nonhuman” relations in the light of recent debates in posthumanist theories. Looking at the temporal overlap of fiction and non-fiction texts in the collection and fiction and non-fiction texts in the journal from a search in the journal’s database with the keywords “cat”, “animal”, “nature”, etc., I give a close reading and discussion of “cathood states” and the representation of nonhuman beings, and the similarities and differences between the texts in the collection and the journal. The textual representation of cats, nonhuman animals, and even microbes and bacteria offers various conflicts and reconciliations regarding an anthropocentric understanding at a time when the modernist-humanist paradigm was dominant. Challenging the acceptance of the existence of a precise line that distinguishes humans from nonhumans, nonhuman animals, this study aims at opening up the relationships of people and nonhuman beings with comradeship, companionship, love, care, violence, and conflict relations.

Keywords: nonhuman animals, *Servet-i Fünûn*, anthropocentrism, encounter, cats, posthuman

İnsan dışı¹ hayvanların edebi metinlerdeki temsili; ekolojik yıkımın, krizin ve ekoloji mücadelelerinin eşzamanlı güç kazanmasıyla birlikte kuramda da karşılık bulmuş, hâlihazırda kuramdan güçlenen mücadeleler kuramı geri beslemiş, 2000’li yıllarda ivmelenen ekoeleştirel perspektifler, insan sonrası teoriler, eleştirel hayvan çalışmaları sosyal ve beşeri bilimlerde kuvvetlenmiştir. Çeşitli ihtiyaçlardan doğan bu kuramlar en nihayetinde insanmerkezci paradigmayı yapı söküme uğratarak insanı üstün tür ve mutlak fail olarak kodlayan anlayışı ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. İnsanın merkezde olduğu çalışmalar yerini, insanın insan olmayan hayvanlarla karşılıklı ilişkisellikleri içinde değerlendirildiği yaklaşımlara bırakırken disiplinlerarası, multidisipliner, çok perspektifli yaklaşımlar kapsayıcı, kısırtıcı ve kuşatıcı okumalara imkân açmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma ise, *Servet-i Fünûn* dergisinin ve döneminin insan olmayanlara metinsel düzlemde yönelttiği bakışı tüm yönleriyle kapsama iddiası taşımaksızın, insan-insan olmayan ilişkilerini refakat, şefkat ve şiddetin görünürleştiği anlara odaklanarak tartışmayı amaçlıyor. Böyle anlarda ortaya çıkan ilişkisellikler, “asır sonu” tabir edilen 19. yüzyılın kapanışındaki çeşitli çatışmaları tartışmak için elverişli bir zemin sunmakta.

*Geçmiş Zaman Kedileri*² 1870’ten 1950’ye kadar uzanan bir dönemde edebi metinlerdeki kedilere, içinden kedi geçen metinlere odaklanan bir derleme. Hikâye ve denemelerden müteşekkil kitapta telif haklarından ötürü “tüm” kedi metinlerinin kapsamadığı belirtilmiş. Ancak kediler, “kedi metinleri” edebiyatımızda sıklıkla yer buluyor ve diğer hayvanlara kıyasla edebi kişi olmakta daha sık tercih ediliyorlar.

??Bu kitapta deneme ve hikâyeler yer verildi. Bu türler kedilere dair yazmak için de bereketli türler olduğu için ön plandalar. Ancak hem klasik Osmanlı şiirinde hem de modern şiirde kedilere dair birçok şiir de var. Bu dönemde merkezinde bir kedi olan roman görmedim ama şüphesiz romanlarda dolaşan kediler de var. Kadınlar tarafından yazılmış kedi metnine nispeten daha az denk geldim.³

Altuğ’un ifadesiyle Türkçe edebiyat metinlerinde kediler; edebiyatımızdaki insan dışı hayvanlar sorusu odağından daha ziyade yer bulan, belki insanla karşılaşmaları

1 Türkçede nasıl karşılanacağı konusunda henüz bir mutabakata varılamamış “nonhuman/non-human” tercümesi olarak bu çalışmada “insan dışı” kullanımını, dışarıda bırakılmalı görünür kılma ihtimalinden ötürü tercih ediyorum.

2 Yazı boyunca derlemeden yapılan alıntılar 1. baskı, Şubat 2021 kaynağından olacak, yalnızca sayfa numaraları belirtilecektir.

3 “*Geçmiş Zaman Kedileri* Yazarı Fatih Altuğ ile Sohbet”, Google, son güncelleme 4 Temmuz, 2021, <https://www.heympet.com/gecmis-zaman-kedileri-yazari-fatih-altug-ile-sohbet/>.

ve etkileşimleri bakımından metinsel bakışın daha yoğun ve ısrarla yöneltildiği hayvanlar. Modernleşmeyle birlikte insan dışı canlıların tasnifi sorunu, beraberinde edebiyata dahiliyeti ve edebi metinlerdeki yeri tartışmalarda kendisine daha sık yer bulur oldu. Bunda, insanın tüm canlılardan üstün olduğu varsayımına dayalı modernist-hümanist paradigmanın etkisi büyük. Ancak unutmamak gereken şey, “kimin insandan sayılıp sayılmayacağı” sorusu modernizme içkin ve aynı anda modernizmin üstünü örttüğü, görünmezleştirerek verili kabul etmemize sebep olduğu bir soru. Hümanizm insana haysiyet, değer, rasyonalizm gibi evrensel nitelikler atfeden geniş bir etik kategori olarak ele alındığında, insanların insan olmayanlar karşısında çıkarlarını destekleyen bir hakikat ve ahlak arayışı hümanist anlayışın da başat unsuru olmuştur. Sağlıklı, varlıklı, beyaz, heteroseksüel erkek insanın merkezde olduğu bu anlayışta, tahayyül edilen insan bu özellikleri haiz ise insan(dan) sayılır. İnsanlar arasında herhangi bir hiyerarşi gütmemiş gibi kendini kuran bu anlayışın hakikatteki karşılıkları, kimin insandan sayıldığı kimlerin sayılmadığı vd. soruların yöneltilmesi için 20. yüzyılın sonunu beklememiz gerekmiştir.

Marshall Berman’ın ifadesiyle bir “deneyim yığını” olarak tüm parçaları, bölünmüşleri, ayrı duran şeyleri bir araya toplayan, bütünleyen, aynı potaya atan; bir yandan da ironik ve paradoksal bir biçimde “bölünmüşlüğün birliği” olarak düşünebileceğimiz modernlik içerisinde insanlarla insan olmayanların çetrefil ilişkisini düşünmek bu bakımdan oldukça önemlidir.⁴ Kedilerin insanlarla bu ilişkileneemedeki yeri kimi zaman yoldaşlık, eşlik, şefkat, dostluk ve bakım temelli iken kimi zaman daha çatışmalı ve düşmanlık barındıran konumlanışlarda olmuştur. Kedi metinlerine odaklanarak insanlarla insan olmayanların 19. yüzyıl sonundaki ilişkileneemesine bakmak, aynı zamanda hâne içine bakmayı, mekân-insan-insan olmayan konfigürasyonlarını açıklamamızı da sağlayacaktır. Bu minvalde metinlerin birbirleriyle rabitalarını kurmaya çalışırken derlemede kronolojik bir sıralama gözetilmiş, dergiden alınan bölümlerde ise tematik yaklaşım benimsenmiş, hem yakın okuma yöntemine hem de bağlamsal analize başvurulmuştur.

Seçime Zorlayan “Kediler”

Servet-i Fünûn dergisinin yayımlanmaya başladığı 1891 senesinde Samipaşazade Sezai’nin *Küçük Şeyler* kitabı basılmıştır. Bu kitapta yer alan “Kediler” ise, eşini, kendisiyle kedileri arasında seçime zorlayan bir erkeğin sorusuyla başlar: “Hanım! En son cevabını isterim. Ya ben, ya kediler?” (119). Eşinin bir saniye bile düşünmeksizin kediler cevabı vermesi, erkeği, bu evliliğin çöküşte olduğunu düşünmeye sevk eder. Otuz üç senelik evlilikleri, eşlikleri, birliktelikleri bu cevapla son mu bulacaktır?

4 Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 11.

Anlatıcı aşikâr şekilde kocanın tarafını tutar; “zavallı koca” diyerek okurunu erkekle taraf olmaya, onun nasıl müşkül durumda olduğunu anlatmaya koyulur.

Zavallı koca! Hareminin mutasarrıf olduğu eve, celp ve cem ettiği yirmi otuz kedinin tacizat-ı tasdiatından artık bizar olmuştu. Evin içinde sahibü'l beytten ziyade bir reviş-i âmiraneyle kuyruklarını kaldırıp bu bedbaht kocaya bir nazar-ı istihfaf ve istihkar atfederek dolaşan bu kibirli hayvanat kanepelerini istila etmiş, koltuk sandalyelerinde uyurlar, o senenin soğuk kışında ısınmak için yaktığı ateşin karşısında döşenirler; sofalarında, odalarında samia-hıraş sesleriyle kavga ederlerdi. Günden güne etvar-ı küstahanelerini arttırarak tekessür eden kediler bu adama evinde bir cay-ı tevakkuf bırakmamaya başladılar. (120)

Koca, sonsuz aşk yeminiyle evlendikleri günden bugüne kedilerin hayatlarında tuttuğu yerden rahatsızdır; bunun “kıymet-i insaniye” ve “haysiyet-i ehliyesini” ihlal ettiğini dolayısıyla insanlığının değerini kurtarmayı ve bunu eşine de hatırlatmayı arzular. Bir sabah uyandığında kedilerin tahammül edilemez birer istilacı olduğunu, evdeki alanını iyice küçülttüklerini düşünür. “Zira kedinin biri ekmeğini çalmış, diğeri sütlü kahvesini içmiş, öteki de fincanını kırmıştı. Kendi kendine yeis ve hayretle ‘Kime meram anlatmalı! Bu kirli, vefasız, nimet-na-şinas hayvanatın kadınlar elbette taraftarı olur. Zaten kedi kadındır,’ diyordu” (121). Görüldüğü gibi kedilerle kadınlar arasında “kocanın” kurduğu benzerlikten öte özdeşlik ilişkisi pek şaşkırtıcı değildir. Kadınlarla belli türde hayvanların çeşitli özellikler hasebiyle birlikte düşünülmesi, kadının kültür-doğa, akıl-ruh, insan-hayvan gibi ikiliklerde doğanın, ruhun ve hayvanın, dolayısıyla içgüdüsel ve kestirilemez bulunanın, kontrol edilmesi elzem görülenin tarafında konumlandırılması modernist-hümanist yaklaşımın sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bu sayede erkek-insan-merkezci bir dünyanın iktidar sahipleri, kendilerinden “öteki” olanı evcilleştirmeyi ve ehliştirmeyi görev edinir. Bu görev duygusu ve öfkeyle kedilerin birinden hincını almaya çalışan karakter, hayvana bastonuyla vurarak şiddet uygular, eşi tarafından azarlandıktan sonra evden gürlütle çıkar. Çıkmadan önce de eşini mahkemeye vermekle tehdit eder:

Ne mi yapabilirim! Hükümet-i mahalliyeye müracaat edeceğim. Senin kedilerinden sirkat-i mekûlat, gasb-ı emval, taarruz-i mesken davasına kalkışacağım. Bakalım. O zaman bu hayırsızların, bu haydutların bir tanesini burada görebilir misin? (122).

Eşinin kedi sevgisiyle baş edemeyince yerel yönetimden, devlet bürokrasisinden medet uman bir erkek, metnin karakterlerinin zihniyet dünyasına dair ne söyler? Bu, insanlarla hayvanların ilişkilerinin yasal düzenlemeleri, insan dışı hayvanların toplumsal hayattaki yerinin resmi kurumlarca tanınması, çerçeveselendirilmesinin ve aynı zamanda insan olmayanların insansılaştırılmasının tarihine dair oldukça erken bir müdahaledir. Kedileri ve kadınları özdeş kılan bakış açısı, “hayvanat-ı müfterisenin” acilen terbiye edilmesi gerektiğine kânidir, dolayısıyla hukuk işlemeli ve erkek-insanın adaleti tecelli etmelidir. İnsan-hayvan ilişkileri üzerine de önemli çalışmaları olan Jacques Derrida’ya göre ise adaletin tecellisi başka bir etik ile mümkündür.

İnsan öznesini (tercihen ve pragmatik olarak kadından, çocuktan veya hayvandan ziyade yetişkin erkek) tesis eden ve onu adil olanın ve olmayanın ölçüsü haline getiren sınırlara dekonstrüktivist bir yaklaşım, ne zorunlu olarak adaletsizliğe ne de adil olan ile olmayan

arasındaki karşıtlığın silinmesine götürecektir. Belki de, bir tarihin ve bir kültürün kriterolojisini kapatabildiği sınırların tüm aygıtının, tatmin olmak bilmez bir adalet talebi adına yeniden yorumlanmasına götürecektir.⁵

Öyküdeki erkeğin kendinde hak gördüğü “ev sahipliği” öyküdeki kadın ve kediler tarafından verili kabul edilmeyince, Derrida’nın işaret ettiği “adil olanın ölçüsü” bozulmaya uğrar. Adaletin kerteriz noktası olarak kabul edilen ‘erkekinsanözne’nin ve bu kabulün sınırlarının yapısını sökmek, Derridacı bakışta zorunlu olarak adaletsizlik anlamına gelmeyecektir. Bu yapısöküm çabası aynı zamanda adil olan ile olmayanın zıtlığını silen, karşıtlığı belirsizleştiren bir muğlaklık alanı da yaratmaz. İnsanlığın sınırlarını erkekten, insanlarla insan olmayanların ilişkilerini insandan yana koşullayan bakıştan kurtarma çabası; tarihsel ve kültürel olarak içine kapatıldığımız “aygıt”ın, iktidar biçimlerinin uyguladığı şiddeti, adalet talebini yeniden düşünen bir çabayı mümkün kılma ihtimalini doğurur. Dolayısıyla “Kediler”de hem kocanın hem de anlatıcının haksızlığa uğradıkları, zaten ellerinde olan ve olması gerekenin alındığı yaklaşımla takındıkları gürültücü tavra yakından bakmak, adalet sorusuna ve talebine dair bir yeniden düşünme çağrısıdır.

Anlatıcı tarafından “bedbaht” olarak nitelendirilen kocanın başvurusu kaymakam tarafından kabul görmez. Kocanın isyanı, herkesin “karısının kaşına gözüne, yürüyüşüne, giyinişine” karışan kaymakamın kendi karısının “muzır hayvanlarına” müdahale etmeyişinedir ancak koca çaresizce evine döner. Kadının cümlesi ise çarpıcıdır: “Sen memnun ol ki ben kedileri seviyorum! Ya bunların yerine herifleri sevsem...” (123). Burada öykünün kadın karakteri kendisini kedilerle özdeş düşünen bakışın altını oyarcasına, kedileri erkeklerle, bağlanılacak, ilişki kurulacak, sevgi gösterilecek “öteki”lerle mukayese eder. Kadın “herifleri” seçebileceksen, kocasından başka erkekleri arzulayıp onlarla bağ kurabilecek iken kedileri sevdiği için onanma bekler. Duydukları karşısında şaşırın koca eşine hak verir, evi terk etmek istese de yalnızlığıyla baş edemeyerek çaresizce evine döner. Böylece öykünün sonunda, anlatıcının tüm tarafgirliğine ve metnin erkek karakterinin karşı çıkışlarına rağmen, hâne erk merkezli değil, erkeğe göre tüm kusurları ve arızalarıyla, kadının ve kedilerin kontrolünde, erkeğin boyun eğdiği bir mekân olarak kurgulanmış olur. Kediler seçime zorlayan birer fail, karar sürecinde belirleyici bir eyleyici ve tabii özellikle kadın-özneyi değiştirip dönüştüren özneler olarak varlık gösterir.

5 Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli,” *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, haz. Aykut Çelebi, çev. E. Göztepe vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 65-66.

Metruk Bir Evin Hatırlattığı “Eski Bir Refik”

Halid Ziya Uşaklıgil’in 1900 yılında basılan *Bir Yazın Tarihi*’nde yer alan “Eski Bir Refik” öyküsü, on dört yaşlarında başından geçen bir anısını hatırlayan ve aktaran anlatıcıyla başlar. Öğrencilik yıllarında, bir yaz tatilinde sayfiyeye giden, sonrasında kitaplarını almak için eve dönen ve döndüğü ev manzarası karşısında metruk bir mekânla karşılaşmanın duygulanımlarını deneyimleyen anlatıcı, metnin başında hissiyatını uzun uzun betimler. “Lerziş-i haşyet”, “hatem-i samt u sükûn”, “hâbide” gibi tanımlamalarla anlattığı evde hissettikleri bir tür matem, ölüme yakınlık hâlidir. Âdeta mezarda duyulan bir soğuklukla kendisini karşılayan evde, anlatıcı; anne-babasının ölme ihtimaliyle yüzleşmiş, bir an önce gidip kendilerini bulma, ebeveyninin hayatta olduklarını tescil etme arzusu duymuştur. İhtiyaç duyduğu kitapları hızlıca alıp çıkmak için odasına girdiğinde ise odasının bir “maktele” dönüşmüş olduğunu fark eder, ömrü boyunca hiç unutamayacağı bir an ve manzaranın içinde olduğunu anlar. “Bu manzara bana vakanın bütün tafsilatını izaha kâfiydi: Evde bir gebe kedi bırakmıştık. Onu nasılsa götürmek düşünülmemiş, zaten lüzumundan ziyade serserilik eden bu gebe kedi tesadüfün lütf-u inamperversisine havale edilmişti.” (ss. 59-60) Kedi nihayetinde doğurganlığı ve hayatta kalma becerilerine, insansızlaşmış hâneye terk edilmiştir.

Anlatıcı, anneleri yemek bulmaya giden yavru kedilerin, evlerinin duvarına kadar gelerek “hainane bakan bir haydut” kedinin fırsatçılığıyla öldürüldüğüne kanaat getirir. Bu sırada anlatıcı belirli kediler özelinde hayvanları; evin içinde olan-evin içinde olmayan, bakım verilen-bakım verilmeyen, yakınlık duyulan-uzak addedilen, bakışın masumluluğu-şeytaniliği vb. karşıtlıkları akla getirecek şekilde konumlandırır. Evde ölmüş yavrular ve anne kedi güzellenirken mahallenin öteki kedisi, dışarıda kalanlar düşmanlaştırılmaktadır. Anlatıcı, karşılaştığı manzarayı “cinayet” olarak değerlendirir ve olay yerindeki bir dedektif edasıyla katili bulmaya çalışır. Öte yandan bu cinayetin yeni işlenmiş olduğunu, eve bir saat önce gelseydi yavru kedilerin yaşıyor olabileceğini düşünerek suçluluk duyar. Üstelik annelerinin de ölmüş yavrularını henüz görmemiş olabileceğini, döndüğünde ölü yavrularıyla karşılaştığında neler olabileceğini hezeyan içinde tahmin etmeye çalışır.

Anne kedinin eve girişiyle birlikte, insanlar için anlamlı olabilecek bazı niteliklerin hayvanları kapsayacak şekilde düşünülmesi bakımından, metindeki antropomorfizm/ insanbiçimcilik dozu iyiden iyiye artar. Kedinin gözlerine bakınca “mahzuz, endişe-nak” gibi tasvirlerde bulunan anlatıcı bir yandan da “hayvanlara mahsus bir sürat-i feraset”ten söz açarak insan-hayvan ayrımını keskinleştirir. Yavrularının ölümünden anlatıcının kendisini mesul tutabileceğinden endişelenen karakter, kedi ile aralarında nasıl bir dil oluşturabileceklerini düşünür: “Nagehan kalbimde bir korku duydum, kendi kendime ‘Ya bu cinayeti bana atfederse?’ diyordum; bu biçare matemimizde

valideye bağırarak, ona anlatabilecek bir lisan bularak tebriye-i nefis⁶ etmek arzusunun duyuyordum” (61). Burada insan ile kedi arasındaki ilişki ve daha önemlisi bu ilişkinin dilinin nasıl tutturulabileceği üzerine düşünen anlatıcı, kendisini anne kediyi anlayan konumuna yerleştirirken onun tarafından anlaşılmanın yollarını aramaktadır. Çünkü “validenin” hareketlerini, bakışlarını, miyavlamalarını yorumlar; insan diline aktarır, tercüme eder.

Cevap veren yoktu, o zaman giryan bir nigâhla, evet, içinde bir mana-yı elim-i matemin ağladığı vâzihan görülen gözlerini bana kaldırdı ve güya benden bu facianın mahiyet-i müdhîşesini sorarak, böyle niçin birden çocuklarının kendisinden alındığını anlamak istererek, bir ızdırab-ı mezbuhaneyle ‘Mınav!’ dedi. (61)

Alıntıdan görülebileceği üzere insan anlatıcının insan harici bir canlıyla kurduğu bu mutlak ve kendinden emin ilişkide sığındığı “güya” sözcüğünün inandırıcılığı şüphelidir. Muhatabını kendi düşüncelerine ikna olmaya, o anda şahitlik ettiklerini “güya” birebir anlattığına okuru inandırmaya çalışan üstten bir tonla, kedinin sesini ve bakışlarını duygulanımların atfı eşliğinde aktarır. Kedinin yapıp ettiklerini sakladığı “güya” sözcüğü, insanın insan olmayanı anladığına inandığını ancak kendi pozisyonunu – henüz – sorgulamaya açmadığını kanıtlar niteliktedir. “Hüviyet-i hayvaniyesinde meknuz bir hiss-i adalet ona rehber-i irşat oluyordu” (61). Hayvanın hayvanlığını okuruna hatırlatan, kedinin hayvan kimliğinde saklı bulunan adalet hissini kediye doğru yola sevk ettiği kendini inandıran bir karakterle karşı karşıyayızdır artık.

Öykünün devamında da insan ile insan harici hayvanların iletişim kanalları ısrarla yoklanmakta, tabir-i caizse bu iletişimi sağlamada metnin insanına sorumluluk biçilmektedir. Anne kedi anlatıcıya bir taleple gelmiştir ve anlatıcının bu talebi anlamlandırması kediye ne istediğini doğrudan sormasıyla mümkün kılınmıştır:

Eğilerek onu okşayarak ‘Ne var? Ne istiyorsun?’ dedim. Beni anladı. Evet, gözlerinde derhal bir tahavvül-ü mana fark ettim, onlardan güya bir süle-i sürur geçti. O vakit kalkarak başını kaldırdı ve bana cevap vererek tekrar bu defa kuvvetle miyavladı, bana bir şey gösteriyordu (62).

Burada insan olmayanı anlama sorumluluğu insana yüklenirken insan olmayanın “anlaması”, anlamı türetmesi bir tür istisna, nadirattan bir olay gibi aktarılır. Bu kez anlayamayan anlatıcıdır, insanın mutlaklığının kırıldığı nokta da burada başlar: “Onu takip ettim, beraber odayı dolaşıyorduk, evvela ne olduğunu tamamen anlamamıştım. Sonra birden kalbime bir şüphe geldi, onun gözleri o kadar manidardı ki nihayet meramını bana anlatabilmiştii” (62). Metnin bu bölümünde, olayın düğümlendiği kısımda tüm odak anlama - anlatma - anlaşma - anlaşılma etrafında kurulur. İnsanın insan harici bir canlıyla anlaşması mümkünse ne derecede ve hangi koşullarda mümkündür sorusu gündemdedir.

6 Derlemede “tebriye-i nefis” olarak yer bulan tamlama “terbiye-i nefis” şeklinde düzeltilebilir.

Araştırmayı birlikte yürüten insan-kedi iş birliğinde metnin insan kişisi güç gerektiren işleri yapıp kanepeleri çeker, iskemleleri yerinden oynatırken metnin hayvan kişisi de insana “şevk” verecek hareketler yapar, sürünerek insanı(nı) motive eder. Metnin insanı tamamen tesadüfler eşliğinde araştırmasını sürdürürken doğru noktaya vardığında kedi tarafından “İşte burada!” demek istercesine durdurulur, “cinayet”ten sağ kalan tek yavrusunu anlatıcıya buldurur. Burada Donna Haraway’ın “yoldaş türler” kavramsallaştırmasını hatırlatan bir işbirliği ve konfigürasyon söz konusudur:

“Yoldaş türler”, değer atfetmek için insan zihniyetiyle benzerliği ölçüt alan “hayvan hakları” perspektiflerine pek yakın bir nosyon değildir. İnsanlar da partnerleri de yoldaş türler tarihinde birlikte inşa olurlar ve hiyerarşi ve zulüm kadar çalışma arkadaşlığı ve sorumluluk meseleleri de, hem tarihsel hem ahlaki anlamda, çok değerli ve açık meselelerdir. Ayrıca, “yoldaş türler”, “tür” kategorisiyle ilgili önyargılı da değildir; mamülden de, organizmadan da, teknolojiden de, başka insanlardan da yoldaş tür olabilir. Açık ve basit nokta şu ki hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi başına yeterli değildir.⁷

Haraway’ın belirttiği kendi kendini yap(a)mamak ve kendi başına yeterli olmamak, “Eski Bir Refik”in anlatıcısı ile kedisi arasındaki ilişkilenede oldukça açıktır. Anlatıcının “kendi” evinde girdiği matem havası, sonra ölü kedileri görerek ne yapacağını bilememesi ancak anne kedinin gelişiyi ve birlikte sağ kalan yavruyu arayıp bulmalarıyla sonuçlanan eylemleri, başta ikisini, ardından yavru kedinin de dahil olduğu “koreografiyi” mümkün kılmıştır. Bu noktadan sonra yavru kedi bir isimlendirme sürecinden geçer, bir isme sahip olması onun da artık kediler içinde bir kedi, ötekiler içinde bir öteki olmadığının, Derridacı anlamda “animaux”dan “animot”ya dönüştüğünün göstergesi olmuştur.⁸ Böylece insan ile insan harici arasında kurulan yeni ve geçici konfigürasyonlarla metin sürer. “İşte Tosun’la aramızda mebd-i münasebet, ona, bu vukuunun kahramanına, bu ismi bulmuştum: Tosun. O da bu ismi taşımak için bir cehd-i mahsus sarf ediyor, gittikçe serpilip tosunlaşıyordu” (63). Anlatıcı için ilişkinin başladığı, yeni ilişkilerin imkânın açıldığı an, isimlendirme ile işaretlenmiş olur. Bu işaretleme yalnızca destekleyici, özneliği tanıyan, insan dışı canlıyı görünür kılan pürüzsüz bir süreci işletmez; Derridacı anlamda bir epistemolojik şiddeti de açığa çıkarır.⁹

Yavru kedi ile anlatıcı arasında gelişen ilişkide annenin rolü görünmezleşir, anne bir anda metinden ve mekândan dışlanır, kaybedilir; anlatıcı ile Tosun birbirine ev ve oyun arkadaşı olmuştur artık. Tosun’un kendisiyle ve yerde bulunduğu şeylerle oynamasını, avcılık içgüdülerini gerçekleştirmesini, bunların karşılığında anlatıcıdan

7 Donna Haraway, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 255.

8 Jacques Derrida, “Hayvanlara Karşı Suç”, Google, son güncelleme 3 Temmuz, 2021, <https://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-hayvanlara-karsi-suc/2623>.

9 Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Thomas Moraru, “‘We Embraced Each Other by Our Names’: Levinas, Derrida, and the Ethics of Naming”, *Names: A Journal of Onomastics* 48, no. 1 (2000), 49-59, doi numarası: <https://doi.org/10.1179/nam.2000.48.1.49>; Jacques Derrida, *On the Name*, Stanford University Press, 1995.

âdeta mükafat beklemesini neşeyle anlatan karakter, Tosun'un kardeşlerinin öldürülme gününü atlatamadığını, bunun onda açtığı travmayı da detaylıca aktarır. İnsan dışı bir hayvana “asab-ı malulesini” yani hastalanmış sınırlarını dinlendirme eylemini atfederek esasında kedinin acı çekebilme potansiyelini, “sınırlardan oluşma” yönüyle insanla akrabalığını da tanımış olur. Tosun ile arasındaki ilişkiyi insanla kedi ilişkisinden çıkararak yoldaşlık, refakat, dostluk, sevgi ilişkisiyle tanımlar. “Bu mühim kusuruyla beraber Tosun’u bir kedi gibi değil; bir refik, hatta yegâne bir refik-i sadık sıfatıyla severdim ve hissederdim ki o da beni alelade değil, bütün hüviyet-i manevisinin merbutiyetiyle seviyordu.” (66). Tosun adına konuşmasa da kendi duygularını ona da yönlendirerek kedi tarafından tüm bağlılığıyla sevildiğini hissettiğini söyler. Tabii burada metnin kedisinin kişiliği, duyguları, var oluşu olanca geniş bir canlılık alanında teslim edilmiş, kedinin failliği 1900’de yayımlanan bu metinde, oldukça erken bir dönemde tanınmıştır. Bunda Halid Ziya’nın Servet-i Fünûn içerisindeki varlığı, bilimsel gelişmeler ve modernleşme çizgisinde konumlanan asır sonu yazarı olmasının etkisi büyüktür.

Öykünün son bölümünde insan ile insan olmayanın birbirini “anlama” tartışması yeniden gündeme gelir; geçirdikleri zamanla birlikte birbirlerini iyice anladıklarını iddia eden anlatıcı için on dört yaşında diğer insanlardan görebileceği zarardan duyduğu korku aşikâr, hayvan sevgisi ise çok daha saf ve tercih edilesidir. Son anda gelen bir zamansal sıçramayla anlatı şimdinin anlatıcının on beş-on altı yaşları olduğunu, olayların üstünden birkaç yıl geçtikten sonra bunları ayrıntılarıyla hatırladığını öğreniriz. İnsan ile kedinin öykü boyunca aktarılan pirüpak refakati ne yazık ki acı bir sonla bitmiştir; bir yaşını geçen Tosun ile sayfiyeye gittikleri yaz, anlatıcının öğretmenine öfkelenerek eve döndüğü günlerden birinde Tosun’un oyun isteğine ona tekme atarak cevap veren anlatıcı yüzünden kedi “iki arşın” öteye fırlar. Bu tekmenin ardından Tosun’un bakışıyla karşılaşan anlatıcı o bakışta ve kedinin “feryatla inleminde” asla unutulamayacak bir sitem görür ve duyar. Tosun bu tekmenin ardından kaçır ve üç gün boyunca ortalıkta görülmez. Her ne kadar anlatıcı kendini affettirmek istese de kediden haber alınmaz. Üç günün sonunda Tosun’dan gelen haber “deniz hamamına düşmüş ve boğulmuş” olduğudur. “Bu bir kaza mıydı? Zannetmem. Bu bir intihara benziyordu. Biçare Tosun! İnsanların muhabbetine itimat edilemeyeceğine acı bir tecrübeden sonra mutlaka artık yaşamamak istemiş olacak...” (68). Metnin kapanışı, şiddetin getirdiği yıkımla ve bir kediye intihar edebilme kudretini teslim edecek kadar radikal bir perspektifte gerçekleşir. Öykü boyunca anlatıcı insanlarla kurduğu güvensiz ilişkilere ikame ettiği kedi dostluğunu anlatır ve kurdukları dostluğun bu kez kendi insanlığından, dolayısıyla zulmünden kaynaklanan bir sona götürdüğünü fark ederek anlatısını sonlandırır.

Cinsiyetlendirilen “Kedi”ler, Hayvansılaştırılan Kadınlar

Hanımlara Mahsus Gazete’nin 11 Haziran 1908 tarihli 34. sayısında yer almış bu imzasız kurmaca dışı metinde kedilerin ırklarına, fiziksel ve ruhsal özelliklerine ve insanlarla ilişkilerine dair açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Yazar daha ilk cümlede kedileri “hayvanat-ı ehliye” yani “evcilleşmiş hayvanlar” olarak tarifleyerek sanki kendiliğinden bir “evcilleşme” gerçekleşmiş gibi evcilleştirme sürecindeki insan dahiliyetini görünmezleştirir. Kedileri, insanlarla yakın temasta bulunan evcil hayvanların arasındaki “en sevimli” tür ilan ederek bu “sevimmililiğin” katmanlarını açar. Bulunduğu şehirde, yüksek ihtimalle İstanbul’da kedisiz ev yok denecek kadar azdır. Kedileri şefkatle okşayarak besleyen “bazı küçük hanımlar” vurgusuyla açılan metin, yalnızca küçük hanımlarca değil “çoğunlukla” hanım ve beyefendiler tarafından da iltifat görürler. Metnin ilk paragrafı itibarıyla şefkatin, sevimliliğin, okşama tıpkı Samipaşazade Sezai’nin “Kediler”inde olduğu gibi cinsiyetlendirildiğini ve yaşla ilişkilendirildiğini görürüz. Böylece insanların sevgisine mazhar olmuş kedilerin bakımında kadınların, çocukların ve yaşlıların rolü vurgulanarak metne başlanmış olur. “Kediler” ve “Eski Bir Refik” öykülerinin kullandığı insan-hayvan refakati kodları “Kedi” metni için de geçerlidir.

Ardından kedilerin evcil ve yabani olarak iki cinse ayrıldığı bilgisiyle ilerleyen metinde kedi cinsleri arasındaki farklar açıklanarak yabani kedilerin sayısındaki azalmaya, türdeki yok oluşa dikkat çekilir. Yazar, doğa tarihçilerinden Buffon’a referansla “Kedi ancak mazarratı daha ziyade olan diğer bir hayvana karşı beslenmesi taht-ı lüzumda olan bir hayvandır” (254) diyerek kedilerin insanların ihtiyaçlarını karşılayan, insanların yaşam alanına zarar veren öteki hayvanları öldürebileceği takdirde beslenmesini elzem gören bir yaklaşım benimser. Dolayısıyla kedilerin insanların yaşam alanındaki varlığı ancak insana yararlı bir hâl ortaya çıkardığında meşru kabul edilir. “[M]ekânı kapalı, sınırları belli bir toprak parçası olarak değil, topolojik ilişkileri bağlamında ele almaya” çalıştığı yazısında Sezai Ozan Zeybek, tıpkı insanlara yararları doğrultusunda ve bu vesileyle beslenmesi meşru görülen kediler gibi, insanlar için yararlı işlevleri uyarınca bakım verilen köpekleri anlatır.¹⁰ Çöpleri öğütürük “bir tür belediyeçilik hizmeti veren”, mahalleye yabancı olanla mahalleliyi birbirinden ayırarak bekçilik yapan bu köpekler, 17. yüzyılın başlarına kadar evlere alınmaksızın sokak sakinleri olarak kabul görür, mahallelilerce korunur.¹¹ Derlemede yer alan bu imzasız metinde de yazar, cümlesinin devamında kedileri övmekten, onları “zarif, nazik, mahir, temiz” hayvanlar olarak nitelenmekten kaçınmaz. “Eski Bir Refik” öyküsündeki antropomorfik öğelerin görüldüğü bu metinde de, kedilerin

10 Sezai Ozan Zeybek, “İstanbul’un Yuttukları ve Kustukları: Köpekler ve Nesnelere Üzerinden İstanbul Tahlili,” *Yeni İstanbul Çalışmaları*, haz. A. B. Candan ve C. Özbay (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 268.

11 Zeybek, *Yeni İstanbul Çalışmaları*, 269.

temel varoluş amacı insanın hayatını kolaylaştırmak, insanların yaşamına katkı sağlamak olarak belirlenir.

Yazarın kedileri evcil ve yabancı olarak tasnif etmek, evcilleştirilmişleri kendi içinde sınıflandırmak ve “doğru bilinen yanlışlar”ı düzeltmek gibi bir misyon edindiğini görürüz. Bilgilerin ardından kedi-insan sosyalleşmesine dair dönemin anlayışına okurunu yaklaştıracak bir açılım yapar:

Kedi beslemek ve yetiştirmek Avrupa’da ve bilhassa İngiltere’de moda hükmüne girmiştir. Birçok kimseler para kazanmak için güzel kedileri yetiştirip bunları meraklılarına mümkün mertebe yüksek fiyatla satmaktadırlar. Londra civarında kedi haraları mevcut olup bunların en meşhûrlarını ziyaret eden birisi bu gibi müessesatta senevî on bin frank radesinde bir kazanç hâsıl olduğunu beyan ediyor. (254)

Yazara göre modayı takip etmek, görece Avrupalılaşmak, kültürel olduğu kadar ekonomik sermayeye erişebilmek ancak kedi beslemek ve yetiştirmekle mümkün görünür. Dönemin insanmerkezci modern bakışının parçası olarak görülebilecek bu tavırda, kamusal alanda var olabilmenin, modern dünyada kendine yer bulmanın kodları gizlidir. Ankara kedilerinden Habeş kedisine, Çin’den yahut Japonya’dan getirilen kedilere kadar pek çok cins hayvan alıp satılarak üzerlerinden para kazanılan metalara dönüşmüştür. Renklerine göre kıymetleri biçilen hayvanlarla ilişkinin çok yönlülüğü metin boyunca vurgulansa da odakta kediler üzerinden insanların edindiği faydalar, getiriler vd. bulunur. Metnin sonunda yazar kedilerle kurulan samimi ilişkilerde temkinli olmayı salık verir; bebeklerle kedilerin aynı odada bulunmamasını, kedilerin sevimli oldukları ölçüde tehlikeli de olabilecekleri için kendilerine dikkat edilmesi gerektiğini öğütleyerek tavsiyelerini ve kısa metnini sonlandırır. Samipaşazade Sezaî’nin öyküsünde kedilerle insanlar arasındaki çekişmeler, tercihler, seçimler odakta; Halid Ziya’nın kurmacasında bakım verme teması, refakat ve şiddet merkezde iken bu kısa metinde insanın yararının odakta olduğu, insanla kedi arasındaki etkileşimde gözetilmesi gereken temel canlının insan olduğu vurgusu baskındır.

Anlaşmanın Sınırlarında “Kedim”

İmzasız “Kedi” ile aynı sene, 1908’de Fatma Münire tarafından *Mehasin* dergisinin Aralık tarihli 4. sayısında yayımlanmış “Kedim” ise yaşlı bir kişinin camın ardından kar yağışını izlemesiyle, izlediği karın içinde bakışını bir mezara yöneltmesiyle açılır. Mezara yavaş yavaş odaklanan anlatıcının bakışı, bir belirsizlik tasvirinin ardından gelen belirlenme, hatırlama, anlama hâliyle ilerleyerek anlatıcının yıllar önce kaybettiği “minimini” kedisinin çıkıp geldiğinin, “işte geldim” deyişinin hayali ile sürer. Anlatıcı tüm hassasiyetiyle ağlamak ister:

Çünkü bilmezsiniz onu ne kadar severdim. O benim bütün çocukluğumun yalnızlıklarına bir refik-i samimi olmuş, beni ondan ziyade kimse sevmemişti. Evet onun şu yeşil ve haredar gözlerinden ben bütün bu muhabbeti bütün vuzuhuyla görüyordum. Onun bana öyle

bir yetimiyet-i mazlumaneyle sokuluşları, o seyyal ve yeşil gözleriyle bana o kadar tatlı bakışları olurdu ki onun minimini ruhunda yaşadığımı hissederdim (94).

Anlatıcı bu bölümle birlikte kedisıyla kurduğu ikili ilişkinin biricikliğine, özel oluşuna, kimse tarafından anlaşılamayacağını düşündüğü kıymetine dair doğrudan kediye ses vererek, – artık yaşamayan – insan dışı bir canlının adına/yerine konuşarak yer verir. Hep bir “sanki”nin ardından, adını vermediği, “kedin” olarak metne adını veren ve metin içinde de bu hâliyle geçen kedisinden onun dilini anlayabiliyormuş, o dili konuşabiliyormuş gibi bahseder; tıpkı “Eski Bir Refik”te olduğu gibi burada da anlaşma, kedi dilinin insan diline tercümesinin mümkünlüğü görünür kılınır. Kedinin hanımından istediği karnını doyurması, ona bakım vermesi, onu sevmesi, kendisinin varlığını unutmamasıdır. Ancak hanımının meşguliyetleri kedinin gözünde, esasında hanımın kedinin gözleriyle kendisine bakmasında ortaya çıkar ki “minimini ruhu” çeşitli meşguliyetlerin endişesi altındadır.

“Benim minimini Hanımcığım,” derdi, “bilir misin ki karnım aç...” ve sonra anlatırdı.

“Oh, işte bazen unutuveriyorsun. Bazen şu minimini ruhunda bilmem nasıl samimi bir meşguliyetin zill-i endişesi olur ki beni düşünmek istemiyorsun ve o vakit ben korkuyor, sana bir şey söyleyemiyorum. Zannediyorum ki, bir şey söyleyiverirsem birden sen benim kulaklarımdan tutacak döveceksin... Evet bütün ötekiler gibi sen de artık beni hiç sevmeyeceksin. Halbuki aç kalkmamak, biraz doymak için buna ne kadar muhtacım bilsen... Eğer sen de sevmezsen, eğer sen de beni birden sevmeyiverirsen” (94).

Alıntıdan görülebileceği gibi anlatıcı karakter, “kedinin hanımı” kendi tereddütlerini, endişelerini, çeşitli korkularını kedisine atfederek onun dilinden, onun bakışından ve hareketlerinden anlaşılır kılmaya, insan diline tercüme etmeye çalışır. Kediyle arasındaki bu anlaşma, bakım verme, besleme, sevgi gösterme, güvenli alan yaratma anlaşmasında hanım, metnin insanı kendi “üstünlüğünü” tartışmaya açmaksızın kabullenmiş gibidir. Ne zaman ki kedisinde bir hastalık husule gelir, o vakit kediyi kurtaramadığını, onun için yapabileceği bir şey olmadığını, çaresizliğini ve beraberrinde “üstün olamayışını” kabullenir. “Çünkü işte nokta-i dimağında bir katiyet-i hayaliye var ki ben hayatta şu sahibesini ağlatmamak için gizli bir köşenin gölgeliklerinde ölen bir kedi kadar bile mesut olamayacağım” (95).

Fatma Münire'nin bu kısa öyküsünde kedinin insan tarafından bakım gören, beslenen, insana “muhtaç” hâli sıklıkla vurgulanmıştır ancak bu muhtaciyet karşılıklı ve birbirine dönüşür şekildedir. İnsanın insan olmayana mutlak üstünlüğü imkânsız kılınır. Anlatıcının kaybettiği kedisine âdeta “mazlum bir yetim” gibi “sahibesine” sokulan, “tatlı” ancak ihtiyaç hâlindeki bakışlarını insanından kaçırmayan bir canlı olmasına ve anlatıcı sıklıkla “minimini” kelimesini kedi için kullanmasına rağmen kedinin de kendisine “minimini Hanımcığım” diye seslendiğini düşünür. Kedi insana muhtaçtır ancak insan da kedinin eşliğiyle, dostluğuyla “ruh saadeti”ni yaşayabilir. Kedi hayattayken anlatıcının yer yer unuttuğu, ihtimam göstermediği, ihmal ettiği bir canlı iken hastalanıp ölmesinin ardından insanın aciziyeti açığa çıkar. Çocukluğun, kedi için bir şey yapamamanın, hastalığı ortadan kaldıracak çareyi üretememenin

çaresizliğiyle baş başa kalan anlatıcı, kedinin belirsiz hastalığından şefkat dilenir ancak “bu maraz-ı müphem ne kadar hain zalimdi ki çocukluğumun o hararetili ve mebzul gözyaşlarına bile acımıyordu” diyerek kedisinin ölümü yalnızca seyretmek zorunda kalır (95). Hastalıktan ölen bir kedinin ardından hissedilenler nedir, birlikte yaşanan hayvanın kaybının yası tutulabilir mi? Kayıp geri dönülemez bir şekilde insanın mutluluğuna gölge düşürmüş, insanın varsaydığı üstünlük yanılgısını ortaya çıkarmıştır.

Kediler Konuşabilir mi? “Zarafet ile Tekir”

Boşboğaz ile Güllabi dergisinin Aralık sayısında, “Kedi” ve “Kedim” ile aynı sene, 1908 yılında yayımlanmış ve derlemeden seçilmiş son öykü, Servet-i Fünûn dışında konumlanan Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın “Zarafet ile Tekir”i ise bir kedinin mırıltılarıyla ve kedi-insan diyaloguyla, Tekir ve Zarafet isimli iki metin kişisiyle başlar; kedinin mırıltısına cevap veren insanın kediyi “utanmaz, düzenbaz” olarak nitelmesiyle ilerler. Hikâyede kediyi insan özellikleri yüklenerek kişileştirmeci bir anlayışla süren diyaloga dahil olan kalfa, Zarafet’in kediyi konuşmasını yargılayıp kedi “kısmı”yla konuşmayı tuhaf bulduğu kadar kedinin Zarafet tarafından “utanmazlık”la yargılanmasını da garipsir. Zarafet o esnada soylu ile soysuz kediler arasında bir ayırım, hiyerarşi kurmakla meşguldür.

“Ne o Zarafet, yine Tekir’le mi konuşuyorsun?”

“Nesini konuşacaktım? O musibetle, o utanmaz Tekir’len!”

“Aaa hiç bunu da duymadım. Kedi kısmı utanmak bilir mi ayol... Bir yaşına daha girdim.”

“Niçin bilmeyecekmış? Soy[lu] kedi pekâlâ utanmasını da bilir, arlanmasını da ama bu soysuz...” (27).

Cins adı tekirin özel isim olarak seçildiği adlandırmada Tekir soysuz, haber taşıyan, dedikoducu ve hilekâr vb. özelliklerle tanıtılır. Konuşamayan ama aslında iletişime aracılık eden bir canlıdır. Zarafet’in evinin karşısındaki evlerde yaşayan oğlanla kızın arasındaki haberleşmeyi Tekir sağlar. “Oğlan bu kediyi tuttu. Bir mektup yazdı. Bezle bu kedinin boynuna bağladı. Okşadı Sevdi. Kulağına dedi ki: ‘Bu mektubu sen karşıki Huriye Hanım’a götür. Sana ciğer alırım,’ dedi” (28). Tekir mektubu sahibine iletir, karşılığında yazılmış mektubu da aynı istikamette geriye getirir. Zarafet ise bunu “oğlanın evindeki Menekşe”den öğrenir. Haber taşıma ağının bir parçası olmakla kediyi suçlarken kendisi de bir başka haberleşme ağının parçası hâline gelmiştir. Menekşe’den aldığı “dedikodu”yu kalfaya aktarırken kendisi de Tekir’le aynı pozisyonu paylaşır. Ancak Tekir soysuzlar kümesine dahil edilirken Zarafet soysuzu tespit etme hakkını kendinde bulanlardan olur. İnsan, konuşarak, adlandırarak, tespit ve tasnif ederek üstünlüğünü perçinlerken insan olmayanın davranışını, neredeyse aynı davranış dahi olsa, farklandırarak kendinden ayırır. İronisi oldukça güçlü bu kısa

öykünün temelinde, kedilerin de insanlar “gibi” ya da tam tersi insanların da kediler gibi soylular ve soysuzları barındırdığı, kendi çıkarları için davranış geliştirmekte mahir oldukları anlayışı yatar. Öyküde; tıpkı aynı eve, aileye, toplumsal koşullara doğmuş insanların genetik kodlarıyla çevresel faktörlerin birleşmesinin ardından bambaşka karakter özellikleri kazanması gibi doğumdan itibaren kediler de yaşadıkları çevreye uyumlanarak farklı karakter özellikleri sergiler. Bu yönüyle toplumsal inşacı diyebileceğimiz bir anlayışın nüveleri Gürpınar’ın hikâyesinde gömülüdür. İnsan olmayan ötekini kişileştirme ve benzetme yoluyla “insanlaştırmaya” çalışan, bir yandan da insanın hayvanlığını ona geri teslim eden öykü; ilişkilenedeki karşılıklılığı edebiyat düzleminde ve çok kısa bir hikâyede kurması bakımından güçlü ve ironiktir.

Seçilmiş bu beş metni ortaklaştıran tonlarda insanın insan olmayan karşısında örtük ya da açık üstünlüğü kabulü türlü biçimlerde sarsılır. Metinlerde adlandırma, hitap etme, kurallar koyma, bakım verme vd. insandan insan olmayana doğru çizilen çerçevelerin altı anlatıların girift anlarında oyularak kedilerin seçilmiş edebi temsillerdeki çok çeşitli varoluş tarzları görünür hâle gelir. Fatih Altuğ’un ifade ettiği üzere “[i]nsanla kedinin karşılaştığı çeşitli halleri anlatan yazarlar, bu ilişkinin ve karşılaşmaların sosyal, maddi, manevi ve türsel veçhelerini gözler önüne seren metinler ortaya koy[arlar]” (9). Birbirine ihtiyaç duyan, birbirinden sorumlu olan, birbirine bakım ve emek verirken sevgiyi, şefkati, sorumluluğu karşılıklı eyleyen canlılar arasında birden çok bağlantı mümkün kılınır. Bu noktada Sara Ahmed’in “karşılaşma” kavramsallaştırması anlamlıdır. Sara Ahmed’e göre “karşılaşma” (*encounter*) “sürpriz ve çatışmayı içeren bir buluşma”yı ifade etmektedir.¹² Kimliklerin kuruluşu, ben’in ve biz’in kuruluşu, bu sürprizli ve çatışmalı anlarda (insan-insan olmayan) öteki ile karşılaşarak mümkün olmaktadır. Her ne kadar Ahmed “karşılaşma”yı insan ile insan dışı canlılar arasında değil insanın yabancı, tuhaf, öteki insan ile karşılaşması olarak düşünse de karşılaşmaların belirlenemezliği, sabitliğe gelmeyişi hayvan-öteki ile insanın ilişkilerini düşündürür. Öteki, “dışarıda” olmakla kolaylıkla tariflenemeyen, dışarıda sürgün edilemeyen, karşılaşılan öteki’nden de ayrılamayan bir ötekidir, öznedir. Karşılaşmanın varlığı her daim; varlık sorusunu, kimlerin karşılaşacağı sorusunu önceler. Seçilmiş metinler Sara Ahmed’de ifadesini bulan bu sürprizli ve çatışmalı karşılaşmaların coğrafyasıdır, âmindir, imkânıdır. Önce gelen karşılaşmadır; kimlerin ne koşullarda karşılaşacağı, karşılaşmanın bizatihi kendisini takip eder. Oldukça yapılandırılmış ilişkilerle başlayan beş metinde de, kurmaca ve kurmaca dışı insanlarla insan olmayanların sürprizli karşılaşmaları önceden kestirilemeyen, verili olmayan, dinamik ilişkilennemeleri, sürekli dönüşümleri mümkün kılar.

12 Sara Ahmed, *Strange Encounters* (New York: Routledge, 2000), 7.

Dergiden Seçilmiş Bölümlerde Kediler ve İnsan Dışı Canlılar

Buraya kadar *Geçmiş Zaman Kedileri* içinde yer alan, ilk sayısı 27 Mart 1891’de neşredilen¹³ *Servet-i Fünûn* dergisinin çıktığı yılları kapsayan ve dergiden sonraki dönemde de üretilen metinlerde insanlarla kedilerin eşlik ve çatışma ilişkilerine odaklandım. Bu son bölümde ise, dergiden translitere edilmiş parçalarda “kedi”, “hayvan”, “tabiat”, “doğa” vd. anahtar sözcüklerle yapılmış aramalar sonucunda ortaya çıkan metinlerle derginin içinde ve döneminde görünür olan anlayışı ortaya koymaya çalışacağım.¹⁴ Akli önceleyen, merkezileştiren; insanı hayvandan ayıran yegâne melekenin akıl olduğunu vurgulayan anlayışın dergideki karşılıkları ile derlemedeki metinlerin karmaşık ve çok bağlantılı ilişkisini göstermeyi amaçlıyorum. Bu ilişkiler, Zeynep Uysal’ın ifadesiyle “Osmanlı’da sadece edebiyatın değil, dünya algısının da değiştiği” “fin de siecle”/asır sonu olarak kabul edilen 19. yüzyılın sonundaki kapanış ve yeni başlangıçların eşliğinde konumlanmaktadır.¹⁵ Transliterasyonu gerçekleştirilmiş bölümlerde “kedi” anahtar sözcüğüne karşılık çıktıkların az olması sebebiyle, insanlarla hayvanların etkileşimini doğa-kültür odağında düşünmek tartışmamı daha verimli kıldığından insanların insan dışı canlılarla ilişkisini genişleterek anlamlandırmaya çalışıyorum.

Ali Ekrem Bolayır’ın müstear isimlerinden Ayın Nadir olarak kaleme aldığı “Telif Edebiyat Eleştirisi” kategorisinde yer alan 274. sayıdaki “Şiir Nedir?” yazısında verdiği şiir tartışması, bugün de oldukça aşına olduğumuz sorular etrafında kuruludur. Neyin şiir(den) sayılıp sayılamayacağı, “doğal” güzelliklerde mevcut olanın, başlı başına güzel olanın şiire eşitlenmesi, şiirin güzel duygulanımlara vesile olan araç olması gibi tartışmaları içeren yazıda hayvanlar doğanın bir parçası kabul edilmiş, onların hareketlerinin de şiirin bir parçası olarak ele alınabileceği iddia edilmiştir.

Ancak şiiri mutlak-ı ma’âlî ve mahâsine hasır etmek neden lazım gelsin? Bir kuşun yuvasını yapması, bir hayvanın yavrusunu büyütmesi, bir horozun yiyecek bir şey bulur bulmaz hemen tavukları çağırıp itâm etmek istemesi gibi daima görülen, bilinen şeyler birer şiirdir. Bir kuru yaprakta güzellik bulunmasa bile bir şiir his olunur: hatta gözle görülmek mümkün olmayan huveynat-ı hurdebininin hareket-ı kasriyyesinde bile bir şiir mündemiçtir. Hülâsa mevcudat ve harekâtın hepsi birer şiirdir ki bu itibar ile şiirin tahdid ve tarifi kabil olamaz.

Ayın Nadir daha tartışmasının başında şiirin güzel olanla bir tutulması gerektiği fikrinde ısrarcı olmaz; düşüncesini çeşitlendirerek şiiri tanımlayıp çerçevelemenin mümkün olmadığını iddia eder. İddiasını güçlendirmek üzere başvurduğu doğa ve hayvan fikri, doğrudan kedilerden örnek vermese de dikkat çekicidir çünkü şiiri

13 Kübra Andı, “Servet-i Fünûn Mecmuası”, *Yeni Türk Edebiyatı Tarihi I* içinde, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2006, 533.

14 <http://www.servetifunundergisi.com/sayilar/>

15 Zeynep Uysal, *Metruk Ev: Halit Ziya Romanında Modern Osmanlı Bireyi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 23.

kültürel alanla sınırlamak istemezken doğaya bakışı şiirin alanına dahil eder. Yalnızca yüce duygular uyandıran, göze hitap eden, göze güzel gelen şeylere şiir demek Nadir'e göre eksik ve yetersiz kaldığından; hayvanların gündelik alışkanlıklarını sürdürmesi, hayatta kalma çabaları, aralarındaki aile ilişkileri yani "doğal yaşamları" da "birer şiirdir". Hatta mikroplarda, gözle görülemeyecek denli küçük hayvanatın hareketlerinde dahi şiiri görmek ve bulmak mümkündür. Tabii bahsi geçen insan olmayanlar Nadir'e göre güzelliği, edebi estetiği kuran, nadiren karşılaşılabilecek öğeler değil "şiir hissini" veren, alıcının duygulanımında şiire dönüşebilecek oluşlardır. Kediler, kuşlar, horozlar, tavuklar, insan dışı canlılar, hatta yapraklar, gözle görülemeyen mikroorganizmalar dahi oluş, dönüşüm ve hareketlerinde şiiri taşır. Dolayısıyla insan özne, bakışını şefkatle yönelttiği takdirde varlığı temsil edebilir.

Mikroplar ve hayvanlarla ilgili benzer bir bakış açısına, Mahmut Sadık'ta rastlamak ise mümkün görünmemektedir. Derginin en önemli tür ve üslup biçimlerinden birini oluşturan serilerinden "Musahabe-i Fenniye"lerin önde gelen yazarlarından Mahmut Sadık'ın 365. sayıdaki miladi takvimle 10 Mart 1898 tarihli yazısının odağında "renkler" vardır ancak Sadık renklerden ve tabiattan bahsederken elbette hayvanları unutmaz. Yazısı boyunca Richard Holmes'un "romantik bilim" kavramsallaştırmasına uygun düşecek şekilde öznellik ideali ile nesnellik idealini/iddialarını buluşturarak okurunun merakını canlı tutar.¹⁶ Romantizm ile bilimselliği birbirine zıt ve düşman olarak konumlandırmayan, ikisini birbirini dışlayan karşıt paradigmalara gibi düşünmek yerine romantizmle bilimsellik arasındaki geçişliliği vurgulayan Holmes, Aydınlanmacı zihniyetin karşısında romantiklerin pozisyonunu, açtıkları imkânları tartışır. Mahmut Sadık da modernliğin merak uyandırdığı kadar tekensizlik yaratan, karşısında insanı güçsüz kılan, korkutan ve doğayı kontrol altına alınması gereken bir bilinmezlik olarak gören bir dönemde üretmeye çalışır. Asır sonundaki bu dönüşümün şahidi ve öznesi olarak metnini sohbet havasında sürdürürken okurunun modernleştirme ve bilgilendirme amacından ise vazgeçmez. Tabiatı romantik bir ufuktan anlatır ve güzellerken onun olası zararlarına karşı muhatabını uyarmayı ihmal etmez. Bu noktada topraktan gelebilecek hastalıkları işaret eder. İçinden geçtiğimiz Covid-19 süreciyle benzer şekilde yüzyıl sonunun pandemisi de vebadır ve "mikrop"un keşfi veba tartışmalarını hareketlendirmiştir. Sadık burada bilimsel bilginin yetersiz olduğu dönemle içinde buldukları dönemin farkını şöyle ortaya koyar:

Bundan evvel illetin farelerden zuhura geldiği ve bunlar vasıtasıyla öteye beriye nakledildiğini söylüyordu. Fakat bu defa erbab-ı tedkik bu mebaide vebanın bu derece kesbi-şiddet etmesine maymunların sebep olduğunu ileri sürüyorlar. Bu hayvanlar bizim kediler gibi evden eve, damdan dama dolaşırlarmış. Halkın bu hayvanlara hürmet-i mahsusası bulunduğu için bunları rencide eden, keyiflerine karışan olmazmış. Maymunlar her deliğe baş soktukları için etrafı bütün veba mikroplarıyla bulaştırmışlar, illetin böyle şiddetle

16 Richard Holmes, "Önsöz," *Merak Çağı: Romantik Dönem Kuşağı Bilimin Güzelliği ve Dehşetini Nasıl keşfetti?*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 14.

zuhuruna sebep olmuşlar... Bu da gösteriyor ki hayvanların küçüklerinden de büyüklerinden de ihtiraz etmeli. (7)

Görüldüğü gibi hayvanlar Sadık'ın yazısının vurucu sonunda birer düşman olarak işaretlenmiştir. İnsanların yaşamını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi, büyük-küçük ayırmadan hayvanlarla temasını en aza indirgemesine, onlardan korunup sakınmasına bağlıdır. Önceden farelerin taşıdığı düşünülen vebanın maymunlarca bulaştırıldığı “erbap-ı tedkik” tarafından ortaya koyulduğuna göre, maymunlara tanınan özgürlük alanı kısıtlanmalı, kısıtlanamıyorsa da onlardan uzak durulmalıdır. Sadık, “bizim kediler gibi” derken Hindistan ile Osmanlı coğrafyaları arasındaki benzerlikleri, farklı cinslerdeki hayvanların ortak davranışları ve insan-hayvan etkileşimi üzerinden kurar. “Bizim” sözcüğünün seçilmesiyle “bizim kediler”in okurda uyandırabileceği muhtemel şefkat; ötekini, yabancıyı, Sara Ahmed’in vurguladığı üzere “mahlukatı” aşına kılar, potansiyel “tehlike”sini azaltır ya da yok eder. Sadık'ın cümlelerinde okura bir ihtar da yatmaktadır; sevilen, bakım verilen, birlikte yaşanan hayvanların taşıdığı “henüz” bilinmeyen hastalıklar olabileceği gibi bunun kanıtlanmış, bilimsel olarak ortaya konmuş olanları da mevcut olduğuna göre, onlardan uzak durmakta, insan hayatının devamlılığı için insan dışı canlılara mesafeli olmakta fayda vardır. Her şeyin insan ve insana hizmet etmek için var olduğuna inanan insanmerkezci-türücü anlayış bu ihtarda gizlidir. Fayda gördüğü hayvanı besleyen, onunla yaşayan, varlığına “müsaade eden”, alan yaratan insan, insan olmayandan zarar görme ihtimalinde şiddetini açığa koyar. Birlikte yaşamın kodları insan için tehlike ânında insan dışı canlıların salt birer nesne olarak görülebileceği hiyerarşileri içerir; böylece insan üstün özne konumunda ayrıcalıklarını muhafaza eder, kendisi için “gerektiğinde” yahut keyfi şekillerde ötekinin bedenini istismar ve sınırlarını ihlal etme “hak”kını saklı tutar.

“Fen Altkategorisi” ile 547. sayıda yer alan Yahya Halid'in yazısı ise biyoloji bilimine odaklanarak insan yaşamında hücrelerin yerini tartışır. Halid'e göre toplumsallaşan insanlar nasıl ki yalnızca kendi çıkarları için hareket edemezler ve birbirinin yararını gözetmek zorunda kalırlarsa hücreler de topluluk kurallarına, koşullarına göre hareket etmekle yükümlü ve buna programlıdır. Hücreler bir araya gelmeleriyle tekil olarak sahip olduklarının önemli bir kısmını kaybederler ancak bu bir aradalıklarının sağladığı faydalar için gereklidir. Kendi tekilliğinden kaybettikleri, organizmanın yararı için gerekli ve görece değersizdir. Hücreden dokuya, dokudan organa, sisteme ve organizmaya doğru “mahlukat-ı uzviye silsilesinde yukarı çıkıldıkça kaybedilen hukukun miktarı” ve beraberinde parçaların ilişkisellikleri artar. Bir arada yaşamının temel şartının kendi çıkarlarından vazgeçmek olduğunu vurgulayan yazısında Halid, hem insanlarla hücreler hem de toplumsallıkla biyoloji arasında kurduğu analogilerle ikili karşıtlıkları yeniden üretir. Bireysel varoluşunu sürdürmenin koşulunun toplu(m) olarak, organik olarak yaşayabilmek olduğunu öne sürdüğü yazısında ilişkilene, “rabita”, birbirinin ve “küllün yaşayabilmesi” için feda önemli hâle gelir.

Silsilede biraz tesaud ile nebatat ve hayvanattan – revabıt-i içtimaiye hususunda nebatata muadil olan – “batını lamia”nın en aşağı efradı nazar-ı dikkate alınırsa revabıtın daha kavi olduğu görülür. Protistlerde hücre, komşularından ayrıldığı halde yalnız yaşayabiliyordu. Nebatatta bu kabil değildir. Bir hücre bulunduğu nesicden ayrılınca hayatta kalmaz. Fakat bu rabitanın derecesi hayvanattaki kadar da değildir. Çünkü nebatatta birkaç hücre birden ayrılırsa – birkaçı birlikte olmak şartıyla – yine yaşayabilirler. “Vohting” [Vohting] bir yaprağı kıyarak bu suretle ayırdığı küçük parçalardan bütün bir nebat istihsal etmiştir. Batını alâmiyadan olan bir “ibharatü’l-bahri”de birkaç parçaya ayrılırsa her parça yaşamakta devam eder.

Yukarıdaki alıntı, Halid’in kısa yazısının son paragrafını oluşturur. Yazının sonuna kadar insanlar ile insanı ve insan dışı hayvanları oluşturan hücreleri benzerlik ilişkisi üzerinden okuyan Halid bu son bölümde hücreyi yapan en küçük birimden bitkiler âlemine de geçiş yaparak mukayesesini kuvvetlendirir. İnsan, hayvan ve bitki arasında, asır sonu bilim ve edebiyatında güçlü bir şekilde ortaya konan hiyerarşiyi pekiştirir. Her bir hücrenin, varlığın tekillliğini, duyumsama kapasitesini ve faillliğini görünmezleştirerek bütünün, toplumun, organizmanın yararına daha küçük, daha az kompleks, daha güçsüz olanı feda etmek gerektiğini savunur. Yaprakların, bitkilerin hücresel yapısının parçalara ayrılma dahi bütüne vereceği zararın az olabileceğini iddia ederken daha gelişmiş canlılara, hayvanlara ve nihayetinde insanlara geldiğimizde bir arada yaşamının koşulları ağırlaşır, ilişkiler ve irtibatlar artar. Dolayısıyla bilimsel yazısıyla toplumsallığa da mesaj veren Halid, birlikteliğin ve toplumsal sürekliliğin koşulu olarak birlikte hareket etmenin, kendi özgürlük alanını sınırlandırmanın, yapının menfaati ve devamı için parçaların gözden çıkarılabileceğinin altını çizerek verili değerler hiyerarşisini ve ikilikleri yeniden üretir. İnsan dışı hayvanlara odaklanan metinlerdeki ortak yaklaşımda, dergi içerisindeki bilimsel tartışmaların, musahabelerin ve edebiyatın bir şekilde insanların yaşamının devamlılığını sağlama-daki rolü dikkat çekicidir. Dergiden seçilmiş metinlerin sonuncusu, Mahmut Sadık’ın 1896 yılında 257. sayıda yayımlanan “Uhuvvet-i Beşeriye ve Mikroplar” yazısı da bu tartışmayı güçlendirir.

Yalnız menfaat-i nefsiyeye hâdim olmak ve beka-i şahsiye sa’y bulunmak kanun-ı tabiat ve musaraa-yi hayatiyeye alem vücudda hüküm süren bir kaide-i fitrat ise de has-ı hayvani, has-ı insani yekdiğerinden tefrik ve temyiz edilince bu kaidenin şumuli de tefrik ve temyiz edilmek lazım gelir.

İnsanlardan müteşekkil toplumların en temel özelliğinin yardımlaşma, birbirine destek olma, işbirliği olduğunu belirten Sadık, ilerleme ve gelişmenin koşulunun da bu yardımlaşma hâli olduğuna dikkat çeker. Yalnızca kendi çıkarlarına uygun hareket edenler insanlar değil hayvanlardır ve alıntıda da bu vurgusunu kuvvetlendirir. Çok büyük oranda insan güzellmeleriyle dolu yazısında Sadık insan-hayvan sürekliliği ve benzerliğinin değil farkların, eşitsizliklerin, insanın hayvana “üstünlüğünü” borçlu olduğu özelliklerin altını çizer. Biyoloji biliminden yararlanarak yazıda mutlak otoriter ve üstenci bir tondan muhatabına seslenir. Bu bakımdan musahabelerinden farklı olarak muhatabını harekete geçmeye çağıran, insanlığı bir arada tutan ortaklaşmaları

vurgularken onu insan harici hayvanlardan ayıran özelliklerinde ısrarcı olan bir yaklaşımı benimser.

Sonuç

19. yüzyılda bilim ve ilerleme fikri etrafında şekillenen *Servet-i Fünûn* dergisi “terakki” fikrine ve yaklaşımına odaklanırken okurunun da bu terakkinin etkin bir parçası olmasını arzularak bu doğrultuda ürünler verir. Batılı tedrisattan geçmiş yazarlardan müteşekkil dergi çevresinin ajandasında insanın gelişmesi, insan toplumlarının ilerlemesi, modernleşmesi ve Batılılaşması misyonu mevcuttur. Bunun için de çalışmam boyunca taradığım yazılarda açıkça görülür ki “kuvve-i aklıye” öne çıkarılarak insanı hayvandan ayıran temel meleke olarak akıl benimsenir. Doğal ihtiyaçlar bakımından insanlarla insan dışı canlılar her ne kadar ortaklaşa ve kaçınılmaz benzerlikler gösterse de insanmerkezci paradigma dergi bünyesinde ve dönemin yaklaşımlarında içkindir. *Geçmiş Zaman Kedileri*'nden seçilmiş örnek metinler ise edebiyat alanında üreten yazarların bir şekilde insanlarla insan harici hayvanların, özellikle hâne içinde kendisine yer bulan kedilerin insanlarla benzerliğine edebiyatın çok yönlü araçlarıyla yaklaşarak farktan çok benzerliklere, kopuştan ziyade sürekliliklere odaklanmaktadır. Benzerlik ve süreklilik ilişkilerinin seçilmiş metinlerdeki çetrefil temsilleri karşılaşma, karşılıklı anla(ş)ma ve duygulanım anlarının dil(d)e dönüşmesiyle sağlanır. Yeni bir dil arayışında ve yeni bir dönemin eşliğindeki tüm bu metinler, kendi içlerinde de insanlarla insan olmayanların ortaklaşa bir dil üretilip üretemeyeceğini sorar, sorgular.

Bir hayvanın bakışıyla başka bir insanın bakışını karşılaştırdığımızda, bu ilişki daha da açıkça ortaya çıkar. İki insan arasındaki uçurum, temel olarak dil aracılığıyla aşılır. Bu karşılaşma düşmanca olsa ve arada hiç kelime kullanılsa bile (iki kişi değişik dillerde konuşuyor da olsalar), dilin *varoluşu*, her zaman karşılıklı olmasa da en azından birinin öbürünün varlığını onaylamasını sağlar. Dil, insanların hem birbirlerini, hem de kendilerini hesaba katmalarını sağlar.¹⁷

John Berger'in vurguladığı üzere hayvanla insan arasındaki bakışların karşılaşması ve karşılaştırılmasıyla “dil”in imkânları zorlanır. Derleme ile derginin metinleri bu dar kapsamlı çalışmada yan yana getirildiğinde açıklıkla görülür ki “terakki” gibi çerçevesi oldukça kalın bir misyon çevresinde üretilmiş yazılarla dergi dışında ancak aynı toplumsal bağlamda üretilmiş metinler arasındaki fark bu bakımdan aşıkardır. Halid Ziya gibi dergideki varlığı, üretimi ve kıymeti belirgin bir yazarın seçilmiş kurmacası “Eski Bir Refik”te de görüldüğü üzere hümanist paradigma bir biçimde eğilip bükülmeye daha imkânlı kılınmıştır. Nigâr Binti Osman (Nigâr Hanım) haricinde

17 John Berger, *Hayvanlara Niçin Bakarız?*, çev. Cevat Çapan (İstanbul: Delidolu, 2017), 21.

dergide kendine yer bulamayan kadın yazarların metinleri benzer şekilde, insanlarla hayvanların karşılaşmalarına odaklanıldığında oldukça katmanlı tartışmaları mümkün kılar. Dönemin insan aklına, insanın kültürel inşalarına, nihayetinde üretimin merkezinde olduğu anlayışa dergi dışı alandan uygulanan altını oyma vesilesiyle insanlarla insan harici hayvanların karşılaşmaları eşlik, dostluk, düşmanlık, savaş, çelişki, çatışma vd. katmanlı hâlleri barındıracak kadar zenginleşebilmiştir. Elbette bu sınırlı çalışmada kurmaca ve kurmaca dışı metinler özelinde edebi tür tartışmalarına değinilmedi. Seçilen metinlerin ortaklaşmaları belli parametreler gözetilerek belirlense de bu çalışma bir tür eklektizme düşme ihtimalini barındırıyor. Dolayısıyla metinlerin türüne, seçimine, sıralamasına başka türlü parametreler eşliğinde bakacak ve metinlerin diline odaklanacak okumalar bu çalışmayı zenginleştirerek asır sonundaki kırılmayı insan olmayanları merkeze taşıyan ve/yahut insanın yerleşmeye talip olduğu merkezdeki konumunu sarsan okumaları gündeme getirebilir.

Kaynakça

- “*Servet-i Fünûn* Dergisi Veri Tabanı.” Erişim tarihi 4 Ağustos 2021.
<http://www.servetifunundergisi.com/>
- Ahmed, Sara. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. New York: Routledge, 2000.
- Berger, John. *Hayvanlara Niçin Bakarız?*. Çeviren Cevat Çapan. İstanbul: Delidolu, 2017.
- Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Çeviren Bülent Peker, Ümit Altuğ. İstanbul: İletişim, 1994.
- Derrida, Jacques. “Hayvanlara Karşı Suç.” Erişim tarihi 1 Ağustos 2021. <https://www.eskop.com/skopbulten/pasajlar-hayvanlara-karsi-suc/2623>
- Derrida, Jacques. “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli.” Şiddetin Eleştirisi Üzerine. Hazırlayan Aykut Çelebi, Çeviren Ece Göztepe ve Zeynep Direk. İstanbul: Metis, 2010.
- Fatma, Münire. “Kedim.” *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatından Kedi Metinleri (1870-1950)*. Hazırlayan Fatih Altuğ. İstanbul: Turkuvaz, 2021.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. “Zarafet ile Tekir.” *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatından Kedi Metinleri (1870-1950)*. Hazırlayan Fatih Altuğ. İstanbul: Turkuvaz, 2021.
- Heymynet. “*Geçmiş Zaman Kedileri* Yazarı Fatih Altuğ ile Sohbet.” Erişim tarihi 4 Ağustos 2021. <https://www.heympet.com/gecmis-zaman-kedileri-yazari-fatih-altug-ile-sohbet/>

- Holmes, Richard. *Merak Çağı: Romantik Dönem Kuşağı Bilimin Güzelliğini ve Dehşetini Nasıl Keşfetti?*. Çevirmen Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Samipaşazade Sezai. “Kediler.” *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatından Kedi Metinleri (1870-1950)*. Hazırlayan Fatih Altuğ. İstanbul: Turkuvaz, 2021.
- Uşaklıgil, Halid Ziya. “Eski Bir Refik.” *Geçmiş Zaman Kedileri: Türk Edebiyatından Kedi Metinleri (1870-1950)*. Hazırlayan Fatih Altuğ. İstanbul: Turkuvaz, 2021.
- Uysal, Zeynep. *Metruk Ev: Halit Ziya Romanında Modern Osmanlı Bireyi*. İstanbul: İletişim, 2014.
- Zeybek, Sezai Ozan. “İstanbul’un Yuttukları ve Kustukları: Köpekler ve Nesnelere Üzerinden İstanbul Tahlili.” *Yeni İstanbul Çalışmaları*. Hazırlayan A. B. Candan, C. Özbay, İstanbul: Metis, 2014.

Nature Strikes Back: A Post-human Gaze into Eco-critical Narratives of James Cameron's *Avatar*

*Doğanın Geri Dönüşü:
James Cameron'ın Avatar'ının Eko-eleştirel Anlatılarına
İnsan Sonrası Bir Bakış*

Suthirto Roy

MA Student
Calcutta University,
Department of English Language and Literature
ORCID: 0000-0003-2871-5916
sutirthoroy1998@gmail.com

The Dodo and the Bear: Nature Strikes Back: A Post-human Gaze into Eco-critical Narratives of James Cameron's *Avatar*

Abstract

The success of James Cameron's *Avatar* can be located in its stunning visuals, imaginative world-building and a straight-forward narrative propounding colonial and ecological concerns, which culminate in the oppressed successfully rooting out the white, Eurocentric oppressor. However, such allegorizing is limited by a gaze that locates the "human" as separate from the "animal" and "nature". This study aims to analyse the speculative biology of Pandora and its symbiotic ecosystem, which is posited as "better" than the 'invading' humans' metal-based technology. It questions the romanticised idea of nature as an assemblage of indigenous people, fauna and flora. Finally, this paper investigates the various anthropocentric currents running through the film, critiques the Na'vi's subtle 'humanistic' dominance over other fauna, and delves into the possibility of adopting a truly unbiased lens to encapsulate the experiences of the marginalized non-human.

Keywords

Avatar; post-humanism, anthropocentric, animal, nature, deep ecology, non-human, human

Öz

James Cameron'ın *Avatar*'ının başarısının sırrı onun çarpıcı görsellerinde, hayali dünya inşasında ve sömürgeci-ekolojik kaygıları öne çıkartan beyaz ve Avrupa-merkezci tahakküm kuran bakış açısında bulunabilir. Ancak bu tür bir alegorik anlatımın, "insan"ı "hayvan" ve "doğa"dan ayrı olarak konumlandıran bir bakış ile sınırlı olduğu açıktır. Bu çalışma, *Pandora*'nın yorumu açık biyolojisini ve "istilacı" insanların metal-bazlı teknolojisinden "daha iyi" olduğu öne sürülen ortak yaşama dayalı ekosistemini analiz etmeyi amaçlamakta ve yerli halkın, faunanın ve floranın romantize edilmiş doğa tasavvurunu sorgulamaktadır. Son olarak, bu makale film boyunca görünür olan çeşitli insan merkezli tasavvurları değerlendiriyor, Na'vi'nin faunanın diğer bölgeleri üzerindeki kırılğan "hümanist" hakimiyetini eleştiriyor ve ötelenmiş insan-dışı tecrübeleri gerçekten tarafsız bir mercek ile tahayyül etme olasılığını araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Avatar; post-hümanizm, insan-merkezlilik, hayvan, ayı, tabiat, derin ekoloji, insandışı, insan

James Cameron's *Avatar* made an everlasting impact on cinematic history through its stunning visuals, speculative world-building and a simple yet heart-warming story about an underdog who adopts the mantle of the 'chosen one' in an extra-terrestrial adaptation of the hero's journey¹. The eco-critical message is deceptively simple, in that it pits man against nature, the "good" natives against the "bad" invaders, colonized against the colonizers and so on. The film finds increasing relevance in an era of climate change, not only through its promise of sequels and its re-release across several countries (including China in 2021) but also through an analysis of the director's recent words:

We've got climate change, we've got deforestation, our relationship with nature is more at risk than it's ever been, and 'Avatar' is about those things, but it also is a timeless film... It was something that everybody everywhere could understand and emotionally related to.²

The allegory here speaks on several levels. The blue-skinned alien Na'vi, whose way of life is brought out to be implicitly superior through the narrative structure, secure victory over their attackers in a way that may have universal appeal to any marginalized group. Furthermore, in an inversion of the trope of alien invasion, the technologically superior human beings in their silvery robots and missile-firing helicopters are pitted against a multi-species assemblage of creatures, including sentient feline aliens (of whom several share the humans' language), a host of extra-terrestrial fauna, and a deified floral organism worshipped by the natives. This tree-like being is dubbed as "Eywa". It has roots extending throughout the forest, and functions as the focal point of a speculative hive mind with a neural network connecting creatures telepathically, through hair-like appendages which every Na'vi is born with. The very presence of this mother goddess, or world tree, seems to counter the deeply humanistic notions of Aristotle where he privileges the human mind over every other, while also regarding plants to be the lowest form of being.³

However, this paper aims to explore how, by positing a clear victory of nature against culture as we understand it, the movie reinforces the human/nature binary of the Anthropocene. This anti-humanist counter-gaze looks at human beings as the Other as opposed to the natural Self and brings to mind the fetishized notion of an untainted environment. Such a notion may have had its roots in The Age of Romantic

1 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (New York: Pantheon Books, 1968), chap. 3.

2 Zhang Rui, "James Cameron: 'Avatar' Just as Relevant Today," China.org.cn, accessed March 12, 2021, http://www.china.org.cn/arts/2021-03/12/content_77302567.htm.

3 Aristotle, "On the Soul," in *Aristotle: De Anima*, trans. Hugh Lawson-Tancred (New York: Penguin Publishing, 1987), <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00263604>.

Revival while possessing strong colonial undertones. Western Romanticism, partly originating as a response to the Industrial Revolution, associated the evils of society with the destruction of rural areas and poor living conditions and attributed them to rapid scientific and technological progress. Such progress, borne of humanistic notions of the Enlightenment, has been extrapolated into a speculative future, where, in the fictional universe of *Avatar*, the depletion of resources and current climate crisis of Earth have reached their heyday in the year 2154. The very backdrop of the plot makes it a converging site for several contemporary narratives in fiction and the real world. It embodies the desire to rethink exploitation of non-humans and ecology (envisaged in films such as *Ainbo: Spirit of the Amazon*, *Finding Dory*, *Padak*, *Rio* and *Ferdinand*, as well as a revamped popularity of older animation⁴) which highlight the necessity of critical animal studies and ecofeminism in discourse.

Avatar echoes an increasing scepticism with technology⁵, the uncanny fascination with dystopia⁶ and the ethical debates of the Alienocene⁷. The film subtly delves into the necessity of fleeing a doomed planet in an age of space exploration, an idea that has gripped the imagination in recent years⁸. Humanity's colonial impulse is transformed into a desire to mine the distant moon of the planet Pandora for resources. This endeavour is complicated by the presence of a thriving ecosystem with sentient extra-terrestrials whom the invaders try to relocate. The vessel for doing so is the avatar program, in which the selected candidates have their minds transferred into the body of a Na'vi tribesperson, which they can use to integrate themselves into the Other's society. The attempts to relocate occur in two phases – firstly by verbal coercion, where the avatar attempts to convince the Na'vi to move instead of humanistic health benefits, education and technological privileges, following the failure of which, the invaders resort to destructive fear-mongering. Such an extra-terrestrial

4 Steve Reviews, "Steve Reviews: The Plague Dogs," filmed June 2018 at YouTube, video, 16:23:00, <https://www.youtube.com/watch?v=Nw9Nb1Vuw-U>.

5 "Cyberphobia – the Fear of Technology," FearAZ.com, accessed August 31, 2021, <https://fearaz.com/cyberphobia-the-fear-of-technology/>.

6 "The Boom of Dystopia: Why We like to Imagine a Catastrophic Future," Teller Report, last modified October 15, 2019, <https://www.tellerreport.com/news/2019-10-15--the-boom-of-dystopia--why-we-like-to-imagine-a-catastrophic-future-.HyfoH5zFB.html>.

7 "What Is Alienocene?," Alienocene, accessed May 3, 2021, <https://alienocene.com/what-is-alienocene/>.

8 Fred Kennedy, "To Colonize Space or Not to Colonize: That Is the Question (for All of Us)," Forbes, last modified December 18, 2019, <https://www.forbes.com/sites/fredkennedy/2019/12/18/to-colonize-or-not-to-colonize--that-is-the-question-for-all-of-us/?sh=1572fa462367>.

exaggeration of the white man's burden is perhaps intentional, leading to it being dubbed as anti-Western, anti-American, anti-military and anti-human⁹.

Despite dismissing such critique as off base, Cameron seems to be consciously portraying such colonial mentality as inherently destructive, which is further reinforced when he depicts the corporate military contractors as the "Blackwater types"¹⁰. Characters such as Administrator Parker Selfridge and Colonel Miles Quaritch adopt overtly antagonistic roles, often in a comically extreme manner, evident in the former's response to the idea of genocide:

Killing the indigenous looks bad. But there's one thing the shareholders hate more than bad press, and that's a bad quarterly statement.¹¹

However, despite attempts to relocate the human to the margin, the narrative is implicitly coloured by Eurocentric humanistic notions throughout. By viewing the film through a post-human lens, this study aims to uncover how the film re-establishes binaries, complicates the problems it may have intended to solve, and raises meta-textual questions regarding the possibility of escaping the anthropocentric gaze entirely to solve said problems.

Anthropocentric Gaze on the Ecological Indian

The film, despite its design, fails to fully transcend Westernized anthropocentric ideals. Essentialist notions and rigid anthropogenic dualisms of mind/body, human/nature and nature/technology determine the course of the story. Humanity or the white, masculine Self is set up as the antagonist to the ecological Indians of nature. Shepard Krech defined such an archetype as one who is in deep harmony with nature, understands the systemic consequences of his actions and attempts to ensure that the Earth's harmonies are always in a state of balance.¹² The cultural misappropriation is evident in the Na'vi's scanty clothes, physiology of the Na'vi huntress Neytiri and the directorial intent of designing the indigenous woman's clothes akin to a Mayan Indian loincloth simply because a bikini-wearing alien would be unrealistic in an

9 "Is 'Avatar' a Message Movie? Absolutely, Says James Cameron," Los Angeles Times, last modified February 10, 2010, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2010-feb-10-la-en-cameron10-2010feb10-story.html>.

10 "Is 'Avatar' a message movie?"

11 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

12 Shepard Krech, "The Ecological Indian: Myth and History," *Environmental History* 5, no. 3 (2000): 415, <https://doi.org/10.2307/3985490>.

alien world¹³. Their presence on screen is often associated with musical scores from the Na'vi culture, based on an assortment of Vietnamese, Northeast Indian, central African and other indigenous sounds “not readily recognizable by the average American movie-goer”¹⁴; a combination of musical material and devices which could be culturally identifiable as “indigenous”.

Such an assumption points to a homogenized idea of indigenous people which, in the words of Francesca Merlan, “presuppose a sphere of commonality among those who form a world collectively of ‘Indigenous peoples as opposed to the various others’”¹⁵. The Na'vi people are originally represented as ignoble savages before some Sky People (human beings), by adopting Jake's point of view, gradually regard them in a more benevolent light. The politics of representation bring to mind Edward Said's idea of the orient as a system of representations, framed by forces that brought the other, the exotic, the ‘orient’ into general Western learning, consciousness and Empire.¹⁶ This is perpetrated even by the most benevolent of the Sky People, such as Grace, whose English-language school, originally intended to confer Eurocentric scholarship on the natives, is only funded because it serves to further the invaders' exploitative endeavours. It is implied that the school “only teaches the Na'vi English so that they can trade away their natural resources and become better colonial subjects ... The classroom setting reinforces a kind of obedience” that is submissive¹⁷.

Justin Fritz rightly remarks on the use of the Na'vi, a “purposefully stereotypical indigenous population” to push forward its environmental message.¹⁸ The portrayal of tribal populations as the ideal stewards of nature arose with new environmental concerns during the last century, leading to the emergence of a public notion of nature as one “which “they” as a single entity are part of”¹⁹. Such an idea, despite its design

13 Richard Rushfield, “James Cameron Reveals His Quest to Build More Perfect CGI Boobs,” Gawker, accessed July 27, 2021, <https://gawker.com/5403302/james-cameron-reveals-his-quest-to-build-more-perfect-cgi-boobs>.

14 Wanda Bryant, “Creating the Music of the NA'VI in James Cameron's Avatar: An Ethnomusicologist's Role,” *Ethnomusicology Review*, (2012).

15 Francesca Merlan, “Indigeneity”, *Current Anthropology* 50, no. 3 (2009): 303-333, <https://doi.org/10.1086/597667>.

16 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 2004), 6.

17 Tom Ue and John James, “‘I See You’: Colonial Narratives and the Act of Seeing in Avatar,” Academia.edu, accessed July 24, 2021, https://www.academia.edu/11766875/_I_See_You_Colonial_Narratives_and_the_Act_of_Seeing_in_Avatar.

18 Justin Fritz, “Environmentalism and the ‘Ecological Indian’ in *Avatar*: A Visual Analysis,” *The Arbutus Review* 3, no. 1 (1969), 67-90, <https://doi.org/10.18357/tar31201211530>.

19 Fritz, “Environmentalism and the Ecological Indian in *Avatar*”, 67-90.

to posit a counter-gaze to exploitation, bears an ontological similarity with the Capitalocene, which Jason W Moore critiques:

...capitalism was built on excluding most humans from Humanity – indigenous peoples, enslaved Africans, nearly all women, and even many white-skinned men (Slavs, Jews, the Irish). From the perspective of imperial administrators, merchants, planters, and conquistadores, these humans were not Human at all. They were regarded as part of Nature, along with trees and soils and rivers – and treated accordingly.²⁰

Such dualisms echo John James and Tom Ue’s belief that “Western culture’s failed attempts at anticolonialism hint at the continuance of Eurocentric values of superiority, which remain latent in the public consciousness”²¹. This occurs on two layers in the film. Firstly, by a meta-narrative homogenised vision of indigenous people, the film ties in with Richard A Rogers’ ideas of cultural exploitation, where commodification (for example, use of the *‘taparrabo* or the Mayan loincloth) plays a major role in how a dominant culture steals, distorts, and misrepresents the culture of subordinate peoples²². Secondly, the events of the film perpetrate a similar strain of thinking through the avatar project. The Na’vi body, in its inherent superiority over that of the human in purely physiological terms, allows its avatar to run, jump and climb trees and is better attuned to a jungle ecosystem. For the protagonist Jake Sully, the body of the tribesman returns his legs to him, thereby offering a temporary escape from his wheelchair-bound Self.

The very use of technology to commodify, not only the culture but the very flesh, bone and genetic endowments of the native inhabitants, is almost hyperreal. For Jake Sully, the avatar is not merely a device to understand and communicate with the natives, but a virtual-reality headset. It grants him the powers of an alien life-form in an open-world role-playing game while his feeble body is stuck in cryostasis. A common narrative device in science fiction texts such as *Ender’s Game* or *Ready Player One*, such a transformation affects the alienation of the real from the virtual, thereby highlighting the anthropocentric privileging of the mind over the body as a marker of identity. The creation of this split replicates only the physiological aspects of a Na’vi’s identity while ignoring the linguistic, socio-cultural and religious facets of the same, metanarratively playing upon the audience’s fantasy to possess the body of a blue-skinned Übermensch. The very word ‘avatar’, borrowed from Sanskrit, has

20 Jason W. Moore, “The Rise of Cheap Nature,” in *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Oakland: CA: PM Press, 2016), 78-115.

21 Ue and James, “‘I See You’”.

22 Richard A. Rogers, “From Cultural Exchange TO Transculturation: A Review And Reconceptualization of Cultural Appropriation,” *Communication Theory* 16, no. 4 (2006): 474-503, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>.

been defined by Merriam Webster as “the incarnation of a Hindu deity”²³, and the usage of the same in movies and games hint at a sort of innate exotic appropriation, embodying mystical associations with the Orient; possessing the Na’vi body with the human mind, becomes an act of manifesting power.

The Na’vi are hardly the first freedom fighters on-screen who thwart foreign invaders. Their portrayal echoes George Lucas’ depiction of the Ewok as “a primitive creature that was still using sticks and stones and spears... lived in a primitive society that would be forced to take on the highly technological Empire”²⁴. Cameron’s feline Na’vi, Lucas’ furry Ewoks and Ursula Le Guinn’s Athsheans²⁵ not only combine nature and natives in a glorified package for Western consumption but through echoes of the Vietnamese War, act as their creators’ mouthpieces on issues of imperialism, war and conservation. This conservation has been rightly deemed by Paul Nadasdy to be “biased, judgemental and western in construct”²⁶, which looks at nature as pristine and in a constant movement towards homeostasis. The film’s idealisation of the Other way of life transforms indigenous cultures into stereotypical tree-huggers, brought to life for envisioning a Eurocentric attempt of relocating “nature” to the centre for propounding environmentalist concerns.

At the heart of such propaganda lies a tendency to marginalise and exert power over the exotic Orient. The wildness of this savage race, the extra-terrestrial Caliban, is implicitly hinted at throughout the narrative structures via the portrayal of the Na’vi’s animalistic gait. As the hypothetical camera follows Jake through the Na’vi’s home, they snarl and grab at him like caged animals. They are linguistically alienated from the ‘Sky People’ through their tongue, a good portion of which is comprised of snarls and growls. Francesca Ferrando attempts a post-human critique of anthropocentrism, to denote how the very term “human” is often used by a dominant culture to signify a privileged marker, which is denied to other *Homo sapiens*, who are then animalized²⁷. This is evident in cultures across space and time, through the paradigms

23 “Avatar,” Merriam-Webster (Merriam-Webster), accessed September 15, 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/avatar>.

24 “Star Wars Was a Commentary on the Vietnam War,” In A Far Away Galaxy, last modified October 12, 2018, <https://www.inafarawaygalaxy.com/2018/10/george-lucas-star-wars-scripts-were.html>.

25 Ursula K. Le Guin, *The World for World Is Forest* (London: Granada Publishing, 1977).

26 P. Nadasdy, “Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism”, *Ethnohistory* 52, no. 2 (January 2005): 291-331, <https://doi.org/10.1215/00141801-52-2-291>.

27 Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, ed. Rosi Braidotti (London: Bloomsbury Academic, 2020), 80.

of Nazi/Jews, whites/ blacks, hetero-normative/ homosexual, upper caste/ untouchable, civilized settlers/ aboriginals, and so on.

The Na'vi, in the eyes of the Sky People, are denied of any humanity, and the very film can be said to perpetuate the same injustice by clubbing the misconceived ideas of indigenous identity and nature in one glorified package, without offering either the nuance that they deserve. Grace is regarded as the expert on the Na'vi culture without ever actually having been a part of their tribe, and such storytelling can be metanarratively linked to the filmmaker's adoption of indigenous cultures and belief systems, coloured by a white lens, to paint the picture of an alien world on the global screen. Both Grace and her creator dangerously stray into the realm of misrepresentation, which is often used to "say something"²⁸ to members of the dominant culture, such that the one who represents has the power to influence how the subordinate culture is perceived by the hegemonic overlords. Such an intention may not be entirely malicious as Grace and later on, Jake Sully, act as bridges of communication between the Na'vi and the humans with a fair degree of accuracy but reflects the very inability to separate one's anthropocentric biases or agenda from an objective depiction of experience.

The reinforcement of the civilization/ savagery dichotomy by outdated modes of anthropogenic thought, can not only be criticised by Ferrando's post-dualistic praxis of post-humanism²⁹, but is also inherently false. Instances of indigenous people destroying their environment abound throughout the world and can be traced back to the Palaeolithic Era.³⁰ There is no absolute, recorded point at which a community stops being 'indigenous' and becomes 'civilized', simply as it is impossible to point out when one group of people start becoming the 'indigenous' owners of their land considering *Homo sapiens* had always been a nomadic species.

The very concept of nature, as an assemblage of disparate elements (indigenous people, animals, inanimate objects) must thereby be called into question.

Nature Fights Back: A Technophobic Ecotopia

The director James Cameron remarks, in an interview conducted by the Los Angeles Times:

28 Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage, 2013), 15.

29 Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 60.

30 Christopher Joyce, "New Study Says Ancient Humans Hunted Big Mammals To Extinction," NPR, <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2018/04/19/604031141/new-study-says-ancient-humans-hunted-big-mammals-to-extinction>.

I think there's something amazingly satisfying when the hammerheads come out of the forest and start mowing down all the bad security enforcers... Nature gets to fight back... When did nature ever get to fight back in a movie?³¹

Such a view, especially about “bad” security enforcers, posits a simplistic and reduced view of the world in which the depicted identity of the security enforcers is made to adhere to a black-and-white morality. These enforcers are mostly denied a name, screen time or even a back story. What made them choose this job? What would be the repercussions if they quit? Do they have families they need to care about? The film ensures that such questions are not named, often overtly by placing these enforcers in large, metallic machines, homogenizing them not as individual men but as representations of the evil Man, in ways very similar to J. R. R. Tolkien's orcs³². Such an idea contrasts the film with the Japanese animated feature film, *Princess Mononoke*, where, despite the activities of human beings being deemed inherently destructive, the very perpetrators of said action are not brought out to be irredeemable villains, but actual people who are often left with no better option. However, in attempting to create an “environmentally conscious mainstream movie”³³, Cameron dismisses nuance to put forth an easily digestible didactic narrative as to why one must take the climate crisis seriously.

However, his choice of portrayal seems to be counter-intuitive to the very purpose. In response to Entertainment Weekly (“*Avatar* is the perfect eco-terrorism recruiting tool”), Cameron responds that he believes in eco-terrorism.³⁴ Such a statement, in conjunction with his aforementioned interview, hints at the impossibility of mutual coexistence with the environment, and presupposes the notion of nature as a composite, static entity, which Krech rebels against: “In the absence of human interference... natural systems are not inherently balanced or harmonious, and that left alone, biological communities do not automatically undergo predictable succession towards some steady-state climax community, which is an illusion”³⁵. This is evident in the very fact that modern human beings have been alive on Earth for a minute portion of the Earth's history, and have been absent for any of the five mass extinction events. To imply that human beings are responsible for all environmental disasters reinforces humanistic notions of human beings having supreme power, agency and responsibility. It is perhaps the large scale globalisation that makes the humanistic

31 “Is ‘Avatar’ a Message Movie?”

32 “Racism in Tolkien's Works,” Tolkien gateway, accessed September 15, 2021, http://tolkiengateway.net/wiki/Racism_in_Tolkien%27s_Works.

33 “Is ‘Avatar’ a Message Movie?”

34 Kim Priestap. “James Cameron: I Believe in Eco-Terrorism,” *Wizbang*, January 17, 2010, <https://www.wizbangblog.com/2010/01/17/james-cameron-i-believe-in-ecoterro-rism/>.

35 Krech, “The Ecological Indian”, 415.

processes of expansion more impactful, but elephants have been known to transform large swathes of forests into grasslands, as have long-necked, sauropod dinosaurs in the past. If the film had delved into a deeper exploration of its speculative fauna, we may even have witnessed the impact of the hammer-headed titanotheres³⁶ in shaping their topology.

The ontological division of the natural from the artificial, the cultural and the technological has been highlighted by Jason W Moore³⁷ who locates the very idea of the Anthropocene in the rise of capitalism; in the division of civilized Man's Society from that of Nature, associated with the former's exploitation of the latter. The Romantic poets, as well as Cameron's *Avatar* attempt to pose a counter-gaze to the same by calling for a return to Nature³⁸, but such a statement automatically places human beings as an entity opposed to it; something out and away from a naturally occurring ecosystem rather than another creature with a shared ancestry with apes and monkeys.

Emmanouil Aretoulakis believes that a post-humanist ecology "would dismiss nature altogether as a human(ist) construction that has the marks of objectification and anthropocentrism all over it"³⁹. The chronological split between culture and nature is further problematized by naturally occurring examples of animals using tools⁴⁰, livestock⁴¹ and even fire⁴², to therefore deconstruct the privileged status of *Homo sapiens* as the privileged possessor of such markers. The cinematic language of *Avatar* brings out fire as a foreign element as the camera pans around Jake Sully in a circle when the viper wolves attack him; such action is accompanied by snarls, growls and tense music. The light of this fire falls on the combatants, which combines with the close-up shots to illuminate their teeth, sweat and bestial expressions unnaturally. These scenes of battle are opposed to the aftermath when they are painted by the

36 "Hammerhead Titanotheres," *Avatar Wiki*, accessed September 15, 2021, https://james-camerons-avatar.fandom.com/wiki/Hammerhead_Titanotheres.

37 Moore, "The Rise of Cheap Nature", 78-115.

38 R Teubner and A Latter, *An Analysis of William Wordsworth's Preface to The Lyrical Ballads* (1st ed.), (n.p.: n.p., 2018), <https://doi.org/10.4324/9781912453290>.

39 "Towards a PostHumanist Ecology," Taylor & Francis, accessed July 24, 2021, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13825577.2014.917005>.

40 "Toolmaking," Jane Goodall Institute UK, accessed September 15, 2021, <https://www.janegoodall.org.uk/chimpanzees/chimpanzee-central/15-chimpanzees/chimpanzee-central/19-toolmaking#:~:text=Eventually%20it%20was%20discovered%20that,and%20throwing%20rocks%20as%20missiles>.

41 Katy Willis, "Ants Farming Aphids and What to Do about It!," *Sufficiency*, August 18, 2021, <https://realsufficiency.com/ants-farming-aphids/>.

42 Julia John, "Australian 'Firehawks' Use Fire to Catch Prey," *The Wildlife Society*, May 24, 2018, <https://wildlife.org/australian-firehawks-use-fire-to-catch-prey/>.

bioluminescent flora of the forest and a more soothing silence colours the scene. The flora automatically lights up when the firewood is extinguished – further clarifying the divide between “natural” and “man-made” through an implied mutual exclusivity.

Our very language and gaze which objectifies and romanticises nature risks unloading our anthropocentric biases onto what nature should be, instead of rethinking the very terminology to look at the environment, of which one has always been a part, and hence, to which there is no necessity to return. The environment around us had always been in a state of flux and includes both concrete jungles and pastoral idylls. Grass does seem greener in such a conventionally naturalistic environment, both literally and figuratively, as brought out by the film’s treatment of the environment with and without the presence of technology. Jake first enters the world in his new body and starts running, with the camera focussing on his gleeful expressions, the thuds of his feet as he kicks up dirt and his foot prints on the ground. This is contrasted with his life indoors, accompanied by the harsh clanking sound of the machines and the mecha suits⁴³ piloted by the Marines. The verbal exchange between Grace and Jake is coloured by rebukes during their first meeting indoors, but this is replaced by a more gleeful happier exchange as they meet in their avatar bodies. Grace even throws him a fruit to eat. The avatar skins and mecha suits are two different kinds of bodily extensions that are piloted by human beings, but one is deemed more natural than the other. While the former shows up on screen while accompanied by soft forest sounds and stealth movements, the latter is accompanied by harsh clanking noises. The avatars roam, jump and climb around on the natural landscape, with the camera making full use of the creative aspects of fictional topography; the robots are rarely afforded a similar visual privilege. The aerial view of the landscape, accompanied by an epic score is contrasted with the dead silence indoors and close-ups of rusty metal in dark or dimly lit rooms, even though one may arguably find the technological innovations majestic in their own right.

Even the helicopter which touches down in the forest seems to disturb its natural quietness through harsh chopper sounds, accompanied by the sight of several native fauna fleeing the scene. The audience, who seem to meta-narratively shift into their ‘avatar’ bodies along with Jake, has little to no problem agreeing to his words regarding his new avatar:

Everything is backwards now, like out there is the true world and in here is the dream.⁴⁴

The dimness of the interior with harsh blue light is contrasted with the soft sunlight of the outdoors, and even the dripping of water indoors seems to act as a foil to the epic grandeur of the waterfalls in the floating mountains. The constant cinematic usage of flashbacks and cuts between Jake’s experiences in the human world to his new

43 “Mecha Suit,” Avatar Wiki, accessed September 15, 2021, https://avatar.fandom.com/wiki/Mecha_suit.

44 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

life as an avatar emphasizes the blurring of time and identity. Jake seems to become Cameron's mouthpiece when he records his transformation from a paraplegic Marine to an extra-terrestrial life form of nature in his video log (an aspect of technology he abandons at the end of the film before embracing his new identity). The rush of wind and swift tracking shots as Jake and Neytiri fly on their banshees is accompanied by steady gleeful smiles when they hold each other's gaze. We, and especially the first movie-goers who experience such scenes in 3D at the movie theatre, can almost nod along with a simulated adrenaline rush when Jake says: "I was born to do this."⁴⁵

The film posits a counter-gaze to Aristotle's essentially superior notion of a man for whose sake nature exists as a teleological resource⁴⁶, an idea critiqued by Moore⁴⁷ and Haraway⁴⁸ in their discussion of the Capitalocene. However, by reconstructing the same binary instead of dissolving it, or by determining anything human-made to be unnatural and destructive, it shifts the unequal power differential to the other side. The solution may lie in post-anthropocentrism, as conceived by Cary Wolfe, which relegates the nonhuman to a position alongside the human, instead of above or below it⁴⁹.

The point of view which *Avatar* espouses, negates deep ecological concerns about the inherent worth of all life – emphasized not so subtly by the film's end, where the 'Sky People' are forced to return to their dying world. While here, the human beings are truly an invasive species, their very retreat, almost like a foreign pathogen being coughed up by the biosphere of Pandora, makes an uncomfortable use of the imagination to potentially portray anti-humanistic ideas – what if we human beings were to go extinct? Would the Earth benefit from our absence, and become an ecotopia like Pandora? Francesca Ferrando argues against such a fatalistic stance:

Even if post-humanistic and post-anthropocentric social performances may eventually overcome some forms of discrimination, such as racism, sexism, and speciesism, if we do not embrace post-dualism and critically address, and deconstruct, rigid forms of dualistic identity-formation practices, other forms of discrimination will consistently continue to arise.⁵⁰

45 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

46 Aristotle, "Politics," in *Oxford World's Classics: Aristotle: Politics*, ed. R. F. Stanley, trans. Ernest Barker (USA: Blackwell Publishing, January 1995), <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258611>.

47 Moore, "The Rise of Cheap Nature", 78-115.

48 Donna J. Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin," *Environmental Humanities* 6, no. 1 (2015), 159-165, <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.

49 Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?* (Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press, 2011), 49-98.

50 Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 189.

Ferrando agrees with Graham Harman's view regarding Object-Oriented Ontology, a philosophy that rethinks the privileged position of human beings over non-humans; the removal of *Homo sapiens* from the centre of the universe does not automatically entertain the lack of worth in humanity itself⁵¹. However, *Avatar*, by chasing away most of humanity back to Earth, seems to posit such a mindset. The Na'vi lets them live and leave, but such benevolence is rendered null by the ending, which fails to guarantee a sustainable life to the returning Sky People.

Jake Sully, despite being portrayed as the Messiah of the indigenous people, is hardly more heroic than the human beings he fights against. His reason for turning against the human beings is in part, owing to his love affair with the huntress and daughter of the chieftain Neytiri ("I fell in love with the forest and the Omaticaya people... And with you"⁵²). Cameron remarks that the movie can work as a straightforward adventure or a romance but "the message isn't going over people's heads"⁵³. The didactic and escapist aspects of the film complement each other, especially in how they intersect in Jake's actions. His love for Neytiri and the freedom he associates with this new life – a freedom that was denied to him due to the loss of his legs, invoking anthropocentric ideas of ableism – affects a positive transference to feelings for his 'new home'. This may have led to his portrayal as the poster boy for the film's environmentalist campaign. It is Jake's position as the privileged outsider, with a deeper view of the 'Other' world that had allowed him a gaze not afforded to others – who can say if just another 'evil' security enforcer had been in his place that he would not have come up with a better way of negotiating between two worlds? Jake's Machiavellian motivation⁵⁴ to learn the culture of the Na'vi evolves into a desire to integrate into their society, and one may even locate the sting of betrayal in his sudden siding with the natives, to not only fight against but, at the end of the story, righteously condemn them to habitation on a dying planet. Before the battle, he speaks to Eywa regarding human beings:

See the world we come from. There's no green there. They killed their Mother.⁵⁵

The progression from "we" to "they" within the span of a few words reflect his shifted allegiance which interchanges the Self with the Other instead of attempting a union of both. He becomes a part of 'nature' but such is ironically possible because of

51 Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: a New Theory of Everything* (London, UK: Pelican, an imprint of Penguin Books, 2018), 255-261.

52 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

53 "Is Avatar a message movie?"

54 "Second Language Acquisition By Rod Ellis," ID:5c2e70ccbfad6, accessed July 24, 2021, <https://baixardoc.com/documents/second-language-acquisition-by-rod-ellis-5c2e70ccbfad6>

55 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

his initial initiation into the ‘avatar’ program through advanced technology designed by the insane Sky People.

The idea of technology being destructive is hammered home throughout the film, in no small part by villainizing the people who seem to represent it. The close-up shots on the characters’ eyes are important formal strategies used throughout the film. During the linkage to one’s avatar, the camera focuses on the eyes, often open in wonder and amazement in either body, to highlight the fascination and desire to embrace nature. Wide eyes are contrasted with a form of narrowed vision⁵⁶, tight lips, dismissive tone and a cold expression, which are traits associated with antagonists like Quaritch and Selfridge.

Colonel Miles Quaritch is the overarching antagonist of the film, and his conflict with Jake and Neytiri seems to place the ideas of technology and masculinity in opposition to nature and femininity. The association of land with woman, often through images of fertility, have occupied the human imagination across cultures, such that “the idea of the joint oppression of women and nature by male-controlled societies”⁵⁷ sits at the centre of eco-feminism. Eco-feminist concerns come into play through the image of the Mother Tree Eywa as well as the idea, that the home planet of the Sky People was the mother that they had killed. It is finally reinforced by shifting the power differential when the Colonel, piloting a giant robot, is killed by an arrow fired from Neytiri’s wooden bow. The re-establishment of this particular anthropocentric binary, despite playing into anthropocentric dualisms, does posit the victory of the oppressed over the oppressor in a manner that has universal appeal. However, concurrently, it alienates technology as the Other through the re-creation of the Nature/Technology boundary, in its attempt to offer a counter gaze to transhumanist, techno-centric concerns of one-directional technological progress. Such a line of thought may posit an essentialist way of thinking, and possibly risk demeaning the benefits of technological advancements – especially in the realms of medicine, locomotion and enhancements of both ‘able’ and ‘disabled’ bodies.

It may also raise questions as to what comes under the wide umbrella of technology – is it limited to the missile-firing helicopters or does it also comprise of the Na’vi’s simple hunting equipment? Where do we draw the line at progress before it becomes destructive? However, the film does not grapple with post-dualistic questions. This dualistic mode of storytelling, which romanticises the idea of nature untainted by technological forces, is no less anthropocentric than the Romantic poetry of the

56 Stephen D Angelo. “Why Our Eyes Give Away What We’re Feeling Inside,” *Futurity*, April 16, 2017, <https://www.futurity.org/eyes-emotions-evolution-1402832-2/#:~:text=Why%20are%20our%20eyes%20so%20expressive%3F%20It%20started,new%20research%20suggests%2C%20and%20evolved%20to%20communicate%20emotion>.

57 “Avatar - The Littlest Vulpes,” *Google Sites*, accessed July 24, 2021, <https://sites.google.com/a/elmira.edu/melissa/movies/avatar>.

1800s, in the way that it makes use of anthropogenic biases of opposition and exclusivity like the very the ideas to which it reacts.

The natural ecosystem with Eywa at the centre is repeatedly deemed superior to any technology. Colonel Quartich promises Jake new legs, and while this is temporarily achieved through the ‘avatar’ program, a final shedding of disabilities occurs only with the fantastical neural science of Eywa. The camera pans over still, silent images of the forest, which is only disturbed by large explosions and accompanied by the entry of large metallic vessels, in air and on land, as objects which do not belong there. A barrage of missiles destroys the Tree of Souls. As the destruction takes place, the camera shifts between close-ups of the assailants in their grey machines, often sipping coffee with indifference, while the natives on the ground flee from a destroyed ecotopia with wounded bodies and tear-stained eyes.

The use of wide shots, once used to establish the majesty of Pandora, soon pans over a destroyed landscape with metallic helicopters hovering before it like a plague of insects. Pandora undergoes a visual transformation on-screen after human technology comes into play, and only negatively so. Having been faced with the destructive potential of technology – which is often implicitly deemed more alien than the extra-terrestrial landscape – the audience is allowed to revel in cathartic joy when nature fights back and the Pandoran wildlife, in their myriad forms and shapes, attack and destroy the machines in sequences full of spectacle and thrill. Jake, as the protagonist, enacts this symbolic destruction on a microcosmic level by attempting to disable a bulldozer with a rock, which also serves as one of the first signs of his shifting allegiance. Donna Haraway specifies the location of a human in a hybridised oneness with nature and technology:

...a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints.⁵⁸

The film refuses to admit such an assemblage as a viable reality, even if it seemingly does so on certain occasions. Mary Anne Potter dubs the film’s depiction of technology as means through which this new ecosystem is not only “accessed and invaded”, but also “explored and understood”⁵⁹. The instances of the second are limited, subtle and often merely intended for audience exposure through a simulated knowledge of the alien ecosystem. Despite the pods facilitating a cryogenic transfer of consciousness that is linked with greater knowledge and awareness of the Other, Pandora, as

58 Donna J. Haraway, “A Cyborg Manifesto,” *Manifestly Haraway*, Edited by Donna J Haraway. (Minneapolis, Miss: Univ. of Minnesota Press, 2016), 3-90, <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816650477.003.0001>.

59 Mary-Anne Potter, “Human-Nature-Technology Interfaces within the Avatar Cinema-Scape,” *Image & Text*, no. 33 (2019), 12, <https://doi.org/10.17159/2617-3255/2018/n33a9>.

an ecotopia, is inherently brought out to be better off without such technology. The hero Jake Sully defends his new home against the threat of a colonized, militarised Technology.⁶⁰

Adopting the Na’vi Gaze: The ‘Other’ Fauna on Pandora

Colonel Quaritch warns “that every living thing that flies, crawls, or squats in the mud”⁶¹ of Pandora wants to devour any human who sets a foot on land. Such is hardly the view that the film espouses, but is meant to emphasize the antagonistic nature of the Colonel. With due credit, the wild life on Pandora is painted in a fashion akin to the observable ecosystems of Earth, and not as exaggerated monsters as one may find in *Anaconda*. The film even condemns Selfridge’s scornful response upon being informed of the similarity of electrochemical communication between the tree roots of Pandora to the synapses of the brain: “What the hell have you been smoking out there?”⁶² Indeed, in its contrast of a positive, humanistic desire to explore and know about the world with the anthropocentric urge to control through denial of complexity to the conquered entities, the film is successful.

However, it is truly in an accurate representation of the ecosystem and its relationship with the Na’vi that other anthropogenic dogmas seep in. Nature is portrayed in a harmonic *telos* but the text is littered with instances where the disturbance of this balance, mostly through the intentional or unintentional actions of the Sky People and their avatars, manifests its destructive potential, red in tooth and claw⁶³. Jake spooks the hammerheads, endangers himself (and consequently his fellow avatars) through his obliviousness to the thanator’s presence.

The film’s stance about humanity being a disease that ails this foreign ecosystem is no clearer than in Jake’s first encounter with the viperwolves, where having been offered a sign from Eywa, the huntress Neytiri kills an attacking horde of predators to save Jake’s life. Neytiri strikes him savagely when he thanks her for her “apparent” benevolence, bringing out her frustration and anger at having taken lives “which did not need to die” if Jake had not ignorantly bumped into their territory “like a baby”⁶⁴.

Jake, attempting to form a bond (*tsaheylu*) with the mountain banshee, grabs onto its neural fibres and forcibly tries to establish a telepathic connection. The film,

60 Potter, “Human-Nature-Technology Interfaces within the Avatar Cinema-Scape,” 12

61 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

62 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

63 Alfred Tennyson, *In Memoriam*, ed. Susan Shatto (Oxford: Clarendon Pr., 1982), Canto 55.

64 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

through the expressions of the other Na'vi, construes this sequence as a ridiculous humanistic desire for control, to bring out the human being as an entity disjoint from his environment. This chaotic encounter is contrasted to the calm panning of the camera over the direhorse's features as well as close-ups, as Neytiri describes the process of forming a telepathic connection:

That is *tsaheylu*. The bond. Feel her... feel her heartbeat, her breath... feel her strong legs...⁶⁵

Such scenes bring out the film's seeming adherence to ideas of deep ecology, manifested through the neural fibres which enable a Na'vi to establish a connection with other creatures of the forest. However, it not only serves as a visual metaphor that connects indigenous people to their environment but establishes a subtle hierarchy between the human and the animal. 'Human' here refers, not to the actual Sky People but the very members of the Na'vi tribe, who, despite being depicted as extra-terrestrials, are limited in scope by having been designed by human filmmakers, thereby denying them the scope of transcending essential anthropogenic ideas in their way of life. Even this very agglomeration of neural fibres, acting as an extension of the body and the self, is used as a device to control and conquer – stated quite explicitly in Neytiri's words to Jake regarding his direhorse:

You may tell her what to do... inside. For now, say where to go.⁶⁶

The Na'vi people try to lead the direhorse to the figurative water, and also drink it. Their lifestyle, through contrast, posits a better relationship of owners with their domesticated creatures than that of the Sky People, but the very power hierarchy of owner/ owned is not dissolved. This is further seen in the fact that this bond is established, through a science fictional take on shamanistic practices, between a Na'vi and some other creature (mountain banshee, direhorse, thanator), and never between two non-Na'vi creatures.

Jacques Derrida addresses the very word "animal" to be a construct composed of "all the living things that man does not recognize as his fellows, his neighbors or his brothers"⁶⁷. Humanity, in inflicting such a homogenization on a diverse array of creatures despite the "infinite space that separates the lizard from the dog, the protozoon from the dolphin, the shark from the lamb, the parrot from the chimpanzee"⁶⁸, may be deemed guilty of perpetrating a crime of the first order against animals. The Na'vi never refers to the Pandoran fauna as animals, and their very ideas of conservation seem to foster an environment of deep ecology where each life is valued equally.

65 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

66 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

67 Jacques Derrida, "The Animal That Therefore i Am," trans. Simon Morgan Wortham, *The Derrida Dictionary*, (London, Continuum International Publishing Group, 2010), 208-210, <https://doi.org/10.5040/9781350250307-0212>.

68 Derrida, "The Animal That Therefore I Am", 208-210.

However, such a construction dissipates upon further inspection. The film's depiction of this Na'vi culture, constructed around the Home tree (Eywa), implicitly creates a power differential where the Na'vi become the transcendental signifiers occupying a privileged position over other creatures. While highlighting Neytiri's grief after having killed the viperwolves to save Jake's life, Kyle Burchett asks "How could it possibly be Eywa's will to save the life of one who does not see, one who could actually be thankful for a killing?"⁶⁹

The answer to this may paint a less benevolent picture of Eywa that we may have been led to assume. Despite his alien origins, Jake Sully is destined to be the chosen hero Toruk Makto. Perhaps Eywa, as a deity-like figure with omniscient abilities of foresight, seems to regard his life as more important than that of a simple viperwolf whose absence does not really affect the grand scheme of things. Such a deconstruction may cause us, as audience members, to rethink the ideas of deep ecology that the film seems to perpetuate and raise post-human dark ecological questions instead. Dark ecology, as understood by Timothy Morton, seeks to rethink contemporary concerns with the environment, including the notion of a harmonious balance⁷⁰, to ask uncomfortable questions and critique ideas such as nature being a construction that is opposed to civilization.

Here, the possibility of a deep ecological framework is challenged by the idea that the Mother Tree does not love all of her children equally. Neytiri's grief at having slaughtered the viperwolves does not bring them back. When the narrative successfully envisions a tender scene where a viperwolf suckles her young, the multi-faceted aspects of nature are highlighted. This scene is deemed important not for its own sake but to effect a change in Jake Sully's outlook of the native fauna. Paul Patton locates the anthropocentric fascination with horses in their "infinite capacity to respond to human desires"⁷¹ and highlights the exercise of power in the act of riding a horse. Such a dynamic is manifested metanarratively in the creation of the direhorse, a hexapodal extraterrestrial organism that looks and behaves like a horse, and narratively in the Na'vi's training and use of the same for locomotion. A similar but magnified fascination with dragons may have led to the birth of the mountain banshee on the screen, which the Na'vi are said to partner with, but in effect control, to soar through the skies. The creatures inhabiting the landscape of Pandora, all of which have been

69 Kyle Burchett, "Seeing the Na'vi Way," *Avatar and Philosophy*, ed. George A Dunn, (United States: John Wiley and Sons Inc., 2014), 87-103, <https://doi.org/10.1002/9781118886717.ch7>.

70 Timothy Morton, *Dark Ecology* (New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2016), <https://doi.org/10.7312/mort17752>.

71 Paul Patton, "Language, Power and the Training of Horses," in *Zoontologies: The Question of the Animal*, ed. Cary Wolfe (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003), 83-99.

remodeled off earthly species, bear enough difference to the same through their intermingled designs, to be regarded as fantastic specimens of speculative biology. However, the Na'vi people, despite having both simian and feline characteristics possess a distinctly bipedal gait. Such anthropomorphism even in a distant world, points to the subconscious association of sentience with a two-legged, two-armed body; a notion that has been recurrent through human consciousness since time immemorial, from the very ancient civilizations' personification of their deities to the depiction of magical creatures and aliens in contemporary popular culture.

Pandora can be regarded as a place of Edenic bliss, where any form of knowledge is denied to its inhabitants, lest they destroy the static nature of their ecosystem. In such a way, the environmental message may be said to tie in with establishment propaganda and a refusal to accept the new. The Christian undertone is evident in the film's portrayal of the godlike entity Eywa, which becomes the all-powerful force presiding over a prelapsarian society. Rather than positing a truly deep ecological interconnectedness among different species, the biosphere assumes the role of a Medieval Chain of Being with pantheistic undertones. A strong vein of anthropocentrism underlies such theocentric notions, so that the Na'vi, as they implicitly portray themselves to be, are the privileged Adams and Eves who serve as the heads of "every other thing that moves on the ground"⁷² – the perfect beings whom other creatures exist to serve, often directly through their appendages of telepathic connections.

Such an allegory springs out at us rather overtly, when Eywa summons the Pandoran wildlife to champion the cause of the Na'vi, many of whom ride them into battle. Anthropocentric desires of possessing power occur in three ways – becoming (the 'avatar' program which allows one to enter the body of the Other), riding (made possible through the mountain banshee and direhorse) and slaughter (hunting of prey, killing for self-defence, et cetera). The Na'vi have few natural predators, but through their acts of riding (Neytiri rides the thanator, Jake rides the Great Leonopteryx), they establish themselves as the dominant forces over their hunters. Jake's very process of being perceived as a reincarnation of the legendary hero Toruk Makto by the Na'vi entails his need to bring the greatest of all predators, the dragon-like Toruk, under his control – thereby evoking long-standing anthropocentric linkages of power, wealth and status with an individual's steed. Even the Na'vi ritual of honoring the deceased animal that had been killed for nourishment is regarded as a tragedy, but is nonetheless reflective of the dynamics of power, through its inherent privileging of one life over another.

72 "Genesis 1:26 - Meaning and Commentary on Bible Verse," biblestudytools.com, accessed July 24, 2021, <https://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/genesis-1-26.html>.

Conclusion: The Possibility of a Post-human Future

Such a killing for sustenance, as well as for self-defence, may be located in a desire for self-preservation which is inherently anthropocentric, but an argument for anthropocentrism can be made for any form of self-preservation where the self is human (or humanoid alien). The film, even if inadvertently, seems to posit the best viable negotiation between humanity and nature, by seeking to kill only when one has to – however, such a stance seems to destroy any foreseeable attainment of a truly deep ecological future that *Avatar* advocates. But where does self-preservation end and exploitation begin? Such questions may lead us into areas of murky morality. Despite *Homo sapiens* not having evolved during the last mass extinction, arguments may be made in favour of humanity being partly responsible for the very next one. On discussing human agency concerning extinction Martin Gorke remarks:

Species are dying worldwide at a rate of three per hour, or more than seventy per day... Extrapolating from present trends, we can expect an even greater increase in the loss of species.⁷³

Great power is, in fact, often accompanied by great responsibility, neither of which we can deny humans of possessing. How can we negotiate the agency of human beings in the world of post-human ethics that seeks to seemingly deconstruct the idea of human authority? Ferrando offers a solution by addressing this liminal space, in which philosophical post-humanism reflects a promising approach where human and nonhuman actants are characterised by agency as well as modes of existence; post-human agency becomes extensive and one which “can be traced in the modes of existence that employ strategies of encounter, recognition, and relationality, rather than hierarchical attitudes, rigid dualistic models, and assimilative techniques”⁷⁴. Post-humanism becomes, not simply a reaction that opposes, but also envelops and addresses the human in a state of being that transcends the Anthropocene and the Capitalocene to emerge into the Chthulucene.

The Chthulucene, as formulated by Donna Haraway, was deemed to be an epoch that would provide a haven for both human and non-human refugees of environmental disasters.⁷⁵ This “unfinished Chthulucene must collect up the trash of the Anthropocene, the exterminism of the Capitalocene, and chipping and shedding and

73 Martin Gorke, *The Death of Our Planet's Species A Challenge To Ecology And Ethics* (Washington DC: Island Press, 2013), 1.

74 Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 187.

75 Chris Parsons, “The Call of the Chthulucene?,” Southern Fried Science, March 9, 2017, <http://www.southernfriedscience.com/the-call-of-the-chthulucene/#:~:text=Donna%20Haraway%20%282015%29%20proposed%20that%20there%20will%20be,%28or%20what%E2%80%99s%20left%20of%20it%29%20in%20%E2%80%9Cmixed%20assemblages%E2%80%9D>.

layering like a mad gardener, make a much hotter compost pile for still possible pasts, presents, and futures”⁷⁶. *Avatar*, in its banishment of the humans from Pandora, fails to make space for the mixed assemblage of human beings at the Centre and the margin, non-human animals, the Na’vi, other Pandoran life forms and even the robots, machines and mecha suits. Furthermore, Jake explicitly voices the perfection of the existent Na’vi’s lifestyle as he stares at his video log with eyes wide open in wonder and realization:

There’s nothing that we have that they want. Everything they have sent me out to do is a waste of time.⁷⁷

This romanticized way of life is associated with anthropocentric dualisms, which looks at nature as balanced and static rather than one that is dynamic and open to prospects of betterment. It looks at the present as the ultimate state of being instead of embracing the possible pasts, futures and presents which the Chthulucene demands. The Na’vi’s very inability to defend themselves against invaders to protect their own may speak of cracks in this perfect image, leading to the necessity of adopting a post-dualistic form of thought.

The possibility of embracing a mindset where the binaries of mind and body, animal and human, nature and machine have been deconstructed may be impossible even meta-linguistically while talking about overcoming the same. “To oppose humanism by claiming to have left it behind is to overlook the very way that opposition is articulated”⁷⁸. In that light, we might never truly leap outside the human and understand the other. Can an ant think with its Hive mind, or individually? How do the mountain banshees truly feel when being used as steeds by the Na’vi? Can the robots in the film dream of electric sheep, or even dream at all?⁷⁹ Thomas Nagel hints at the impossibility of accessing the Other’s consciousness⁸⁰ through any known means. Our desires to know the animal via anthropomorphic extensions shall limit the extent of our recognition of a different creature, preventing us from truly ever forming a “tsaheylu” with a non-human. Sandra Harding’s preference of “strong objectivity”⁸¹ may set the

76 Donna J. Haraway, “Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene - Journal #75 September 2016 - e-Flux,” e-flux, September 2016, <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>.

77 *Avatar* (Twentieth Century Fox, 2009).

78 Neil Badmington, “Posthumanism,” In *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, ed. Michael Ryan (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2010), <https://doi.org/10.1002/9781444337839.wbelctv3p003>.

79 Philip K. Dick, *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (U.S.A.: Boom, 2011).

80 Thomas Nagel, “What Is It like to Be a Bat?,” *Mortal Questions*, (London: Cambridge University Press, 1979), 165-180, <https://doi.org/10.1017/cbo9781107341050.014>.

81 Sandra Harding, “Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity?,” *Feminist Theory Reader*, ed. Sandra Harding (New York: Routledge, 2003),

ground for a post-humanist epistemological discourse, based on embodied accounts of perspective. However, how can we understand what the non-human subaltern thinks or feels, considering that they cannot speak in ways which may understand speaking? The very mineral “unobtainium”, which the ‘Sky People’ seek to mine as an energy source, etymologically becomes an ironic reflection; a metaphor for what we cannot seemingly achieve or understand.

The solution, even if not an absolute one, may be partially located in the use of AI technology.⁸² In fact, the film’s strong technophobic stance is ironic, considering that most of the traversed events are initiated through the use of technology. The protagonists’ decision to root out all forms of man-made machines, symbolically enacted by Jake’s final fusion with his Na’vi skin, seems to adopt a dualistic, reactionary solution to a nuanced problem. Human technology in philanthropic hands⁸³ may not only have lent the Na’vi a better way of life but the film is deeply entrenched in didactic essentialism that seems to locate a technological rejection as the only alternative to scientific hubris. In such a light, the Anthropocene is not just marked by our mistakes but genuine attempts to undo them.

To abolish any form of technology would be a reaction to the anthropocentric ideas of progress, but in rejection of it, the film circulates and falls back into the limits of the anthropocentric tendency to think beyond dualisms. *Avatar* is itself a technological marvel, made revolutionary in its time through state-of-the-art imaging technology and cinematography. Despite its mistakes and self-contradictions, its message of saving the planet which sustains us – is truly a heartfelt one. Its dualistic storytelling is hardly a factor potent enough to take away from the overarching narrative, but the post-human critique only seeks to establish what it could have done better. To say that the characters do not exhibit nuance would be a false and a dualistic statement in itself. Doctor Grace’s genuine desire to understand the Na’vi through technological means is a recurrent theme throughout. Colonel Quaritch becomes less antagonistic when we look at his respect and affection for his soldiers while Selfridge, despite his selfish actions, does attempt to give Jake additional time for establishing a diplomatic connection that benefits both parties, even if such a benefit may not have been desired by the Na’vi. Finally, the film itself, through its use of advanced technology and rich human imagination, creates an ecotopia where moviegoers can escape to – thereby

127-140, <https://doi.org/10.4324/9781003001201-38>.

82 EFY Team, “How Technology Is Enabling Communication With Animals,” *Electronics For You*, September 17, 2019, <https://www.electronicsforu.com/technology-trends/tech-focus/technology-enabling-communication-with-animals>.

83 “Environmental Technology: Impact of Technology on the Environment,” *Edinburgh Sensors*, October 28, 2020, <https://edinburghsensors.com/news-and-events/impact-of-technology-on-the-environment-and-environmental-technology/>.

envisioning Haraway's desire to acknowledge the existence of the human, the natural, and the technological in an interconnected network of hybridised pluralism⁸⁴.

Bibliography

- Admin. "Cyberphobia – the Fear of Technology." FearAZ.com. Accessed August 31, 2021. <https://fearaz.com/cyberphobia-the-fear-of-technology/>.
- "Ainbo." IMDb. Accessed August 1, 2021. <https://www.imdb.com/title/tt6570098/>.
- "Alien Invasion." Alien Invasion - All The Tropes. Accessed September 14, 2021. https://allthetropes.org/wiki/Alien_Invasion#:~:text=The%20alien%20tripods%20attack%20earth%20in%20a%20military,are%20in%20control%20in%20a%20majority%20of%20places.
- Angelo, Stephen D. "Why Our Eyes Give Away What We're Feeling Inside." Futurity. April 16, 2017. <https://www.futurity.org/eyes-emotions-evolution-1402832-2/#:~:text=Why%20are%20our%20eyes%20so%20expressive%3F%20It%20started,new%20research%20suggests%2C%20and%20evolved%20to%20communicate%20emotion.>
- Anonym. "The Boom of Dystopia: Why We like to Imagine a Catastrophic Future." Teller Report. October 15, 2019. <https://www.tellerreport.com/news/2019-10-15---the-boom-of-dystopia--why-we-like-to-imagine-a-catastrophic-future-.HyfoH5zFB.html>.
- Aristotle. "Politics." In *Oxford World's Classics: Aristotle: Politics*, edited by R. F. Stanley, Translated by Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1995. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258611>.
- "Avatar." Merriam-Webster. Merriam-Webster. Accessed September 15, 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/avatar>.
- "Avatar - The Littlest Vulpes." Google Sites, Accessed July 24, 2021. <https://sites.google.com/a/elmira.edu/melissa/movies/avatar>.
- Badmington, Neil. "Posthumanism." In *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, edited by Michael Ryan. UK: Blackwell Publishing, 2010, <https://doi.org/10.1002/9781444337839.wbelctv3p003>.
- Barrett, Michèle. "Can the Subaltern Speak? New York, February 2004", *History Workshop Journal*, no. 58 (2004): 359. Accessed July 30, 2021. <http://www.jstor.org/stable/25472778>.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press, 1995. <https://doi.org/10.3998/mpub.9904>.

84 Haraway, "A Cyborg Manifesto", 1-30.

- Burchett, Kyle. "Seeing the Na'vi Way." In *Avatar and Philosophy*, edited by George A Dunn, 87-103. United States: John Wiley and Sons Inc., 2014. <https://doi.org/10.1002/9781118886717.ch7>.
- Bryant, Wanda. "Creating the Music of the NA'VI in James Cameron's Avatar: An Ethnomusicologist's Role." *Ethnomusicology Review* 17, (2012). <https://ethnomusicologyreview.ucla.edu/journal/volume/17/piece/583>.
- Cameron, James and Landau, Jon. *Avatar*. United States: Twentieth Century Fox, 2009.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books, 1968.
- Card, Orson Scott. *Ender's Game*. New York: Tor, 1991.
- Darwin, Charles. *The Origin of Species*. La Vergne: Antiquarius, 2021.
- Davis, Ben. "Home." Mvorganizing.org, June 30, 2019. <https://www.mvorganizing.org/what-is-the-medieval-idea-of-the-great-chain-of-being/>.
- Derrida, Jacques. "The Animal That Therefore I Am." In *The Derrida Dictionary*, Translated by Simon Morgan Wortham, 208-10. London: Continuum International Publishing Group, 2010. <https://doi.org/10.5040/9781350250307-0212>.
- Dick, Philip K. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*. California, CA: Boom, 2011.
- "Environmental Technology: Impact of Technology on the Environment." Accessed by October 28, 2020. <https://edinburghsensors.com/news-and-events/impact-of-technology-on-the-environment-and-environmental-technology/>.
- Ferdinand*. Film. Milano: Twentieth Century Fox Home Entertainment, 2018.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Fritz, Justin. "Environmentalism and the 'Ecological Indian' in *Avatar*: A Visual Analysis." *The Arbutus Review* 3, no. 1 (2012): 67-90. <https://doi.org/10.18357/tar31201211530>.
- "Genesis 1: 26 - Meaning and Commentary on Bible Verse." biblestudytools.com. Accessed July 24, 2021. <https://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/genesis-1-26.html>.
- Gorke, Martin. *The Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. Washington DC: Island Press, 2013.
- Guin, Le Ursula. *The World for World Is Forest*. London: Granada Publishing, 1977.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 2013.
- "Hammerhead Titanothera." Avatar Wiki. Accessed September 15, 2021. https://james-camerons-avatar.fandom.com/wiki/Hammerhead_Titanothera.
- Haraway, Donna J. "A Cyborg Manifesto." In *Manifestly Haraway*, edited by Donna Haraway, 3-90. Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816650477.003.0001>.

- Haraway, Donna J. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin." *Environmental Humanities* 6, no. 1 (2015): 159-65. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.
- Haraway, Donna J. "Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene - Journal #75 September 2016 - e-Flux." e-flux, September 2016. <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>.
- Harding, Sandra. "Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity?." The Feminist Standpoint Theory Reader, edited by Sandra Harding, 127-140. New York: Routledge, 2003. <https://doi.org/10.4324/9781003001201-38>.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: a New Theory of Everything*. London: Penguin Books, 2018.
- Hausheer, Justine E., Christine Peterson, Lauren D. Pharr, Ken Keffer, and Matthew L. Miller. "Australian 'Firehawk' Raptors Intentionally Spread Wildfires." Cool Green Science, March 7, 2018. <https://blog.nature.org/science/2018/01/12/australian-firehawk-raptors-intentionally-spread-wildfires/>.
- "Is 'Avatar' a Message Movie? Absolutely, Says James Cameron." Los Angeles Times. February 10, 2010. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2010-feb-10-la-en-cameron10-2010feb10-story.html>.
- Jackson, Peter, director. *The Lord of the Rings: the Fellowship of the Ring*. DVD. England: New Line Home Entertainment, 2001.
- Joyce, Christopher. "New Study Says Ancient Humans Hunted Big Mammals To Extinction." NPR, April 19, 2018. <https://www.npr.org/sections/thewo-way/2018/04/19/604031141/new-study-says-ancient-humans-hunted-big-mammals-to-extinction>.
- Jesse. "Review of the Word for World Is Forest by Ursula Le Guin." Speculiction. January 1, 1970. <https://speculiction.blogspot.com/2013/05/review-of-word-for-world-is-forest-by.html>.
- John, Julia. "Australian 'Firehawks' Use Fire to Catch Prey." *The Wildlife Society*, May 24, 2018. <https://wildlife.org/australian-firehawks-use-fire-to-catch-prey/>.
- Kennedy, Fred. "To Colonize Space or Not to Colonize: That Is the Question (for All of Us)." Forbes Magazine, December 18, 2019. <https://www.forbes.com/sites/fred-kennedy/2019/12/18/to-colonize-or-not-to-colonize--that-is-the-question-for-all-of-us/?sh=1572fa462367>.
- Krech, Shepard. "The Ecological Indian: Myth and History." In *Environmental History* 5, no. 3 (2000): 415. <https://doi.org/10.2307/3985490>.
- Llosa, Luis, director. *Anaconda*. Sony Pictures Home Entertainment, 1997.
- Lucas, George, director. *Star Wars Episode IV: A Phantom Menace*. Milano: Twentieth century fox home entertainment, 2013.
- "Mecha Suit." Avatar Wiki. Accessed September 15, 2021. https://avatar.fandom.com/wiki/Mecha_suit.

- Merlan, Francesca. "Indigeneity." *Current Anthropology* 50, no. 3 (2009): 303–33. <https://doi.org/10.1086/597667>.
- Miller, George, and Coleman, Warren. *Happy Feet*. Film. United States: Warner Brothers Pictures, 2006.
- Miyazaki, Hayao, director. *Princess Mononoke*. DVD. Japan: Buena Vista Home Entertainment, 1997.
- Moore, Jason W. "The Rise of Cheap Nature." In *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, 78-115. Oakland, CA: PM Press, 2016.
- Morton, Timothy. *Dark Ecology: for a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2016. <https://doi.org/10.7312/mort17752>
- Nadasdy, P. "Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism." *Ethnohistory* 52, no. 2 (2005): 291–331. <https://doi.org/10.1215/00141801-52-2-291>.
- Nagel, Thomas. "What Is It like to Be a Bat?." In *Mortal Questions*, 165-80. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. <https://doi.org/10.1017/cbo9781107341050.014>.
- "On the Soul." *Aristotle: De Anima*, Translated by Hugh Lawrence-Tancred, New York: Penguin Publishing, 1987. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00263604>.
- "Padak (Animation)." TV Tropes. Accessed September 14, 2021. <https://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Animation/Padak>.
- Parsons, Chris. "The Call of the Chthulucene ?" Southern Fried Science, March 9, 2017. <http://www.southernfriedscience.com/the-call-of-the-chthulucene/#:~:text=Donna%20Haraway%20%282015%29%20proposed%20that%20there%20will%20be,%28or%20what%E2%80%99s%20left%20of%20it%29%20in%20%E2%80%9Cmixed%20assemblages%E2%80%9D>.
- Patton, Paul. "Language, Power and the Training of Horses." In *Zoontologies: The Question of the Animal*, ed. Cary Wolfe 83–99. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2003.
- Potter, Mary-Anne. "Human-Nature-Technology Interfaces within the Avatar Cinema-Scape." *Image & Text*, no. 33 (2019): 12. <https://doi.org/10.17159/2617-3255/2018/n33a9>.
- Priestap, Kim. "James Cameron: I Believe in Eco-Terrorism." Wizbang, January 17, 2010. <https://www.wizbangblog.com/2010/01/17/james-cameron-i-believe-in-eco-terrorism/>.
- "Racism in Tolkein's Works." Tolkien gateway. Accessed September 15, 2021. http://tolkiengateway.net/wiki/Racism_in_Tolkien%27s_Works.
- Rio 3D*. Film. Milano: Twentieth century fox home entertainment, 2011.
- Rogers, Richard A. "From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation." *Communication Theory* 16, no. 4 (2006): 474–503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>.

- Rui, Zhang. "James Cameron: 'Avatar' Just as Relevant Today." China.org.cn. Accessed March 12, 2021. http://www.china.org.cn/arts/2021-03/12/content_77302567.htm.
- Rushfield, Richard. "James Cameron Reveals His Quest to Build More Perfect Cgi Boobs." Gawker. Accessed July 27, 2021. <https://gawker.com/5403302/james-cameron-reveals-his-quest-to-build-more-perfect-cgi-boobs>.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 2004.
- "Second Language Acquisition By Rod Ellis." ID:5c2e70ccbfad6. Accessed July 24, 2021. <https://baixardoc.com/documents/second-language-acquisition-by-rod-ellis-5c2e70ccbfad6>.
- Shakespeare, William. *The Tempest*. Tennessee, TN: Thomas Nelson & Sons, 1998.
- Spielberg, Steven, director. *Ready Player One*. Roma: Warner home video, 2018.
- Spanne, Autumn. "What Is Deep Ecology? Philosophy, Principles, Criticism." Treehugger. Accessed July 27, 2021. <https://www.treehugger.com/what-is-deep-ecology-philosophy-principles-and-criticism-5191550>.
- "Star Wars Was a Commentary on the Vietnam War", In A Far Away Galaxy, October 12, 2018. <https://www.inafarawaygalaxy.com/2018/10/george-lucas-star-wars-scripts-were.html>.
- Steve Reviews. "Steve Reviews: The Plague Dogs." YouTube. Filmed June 30, 2018, 16:23:00. <https://www.youtube.com/watch?v=Nw9Nb1Vuw-U>.
- Szszszynski, Bronislaw. *Nature, Technology, and the Sacred*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.
- Team, EFY. "How Technology Is Enabling Communication With Animals." September 17, 2019. <https://www.electronicsforu.com/technology-trends/tech-focus/technology-enabling-communication-with-animals>.
- "The 'Nature' of Lucasfilm." Lucasfilm. Accessed April 22, 2021. <https://www.lucasfilm.com/news/the-nature-of-lucasfilm/>.
- Tennyson, Alfred. *In Memoriam*. Edited by Susan Shatto. Oxford: Clarendon Pr., 1982.
- Teubner, R and A Latter. *An Analysis of William Wordsworth's Preface to The Lyrical Ballads* (1st ed.). n.p.: n.p., 2018, <https://doi.org/10.4324/9781912453290>.
- "Toolmaking." Jane Goodall Institute UK. Accessed September 15, 2021. <https://www.janegoodall.org.uk/chimpanzees/chimpanzee-central/15-chimpanzees/chimpanzee-central/19-toolmaking#:~:text=Eventually%20it%20was%20discovered%20that,and%20throwing%20rocks%20as%20missiles>.
- "Towards a PostHumanist Ecology." Taylor & Francis. Accessed July 24, 2021. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13825577.2014.917005>.
- Ue, Tom, and John James. "'I See You': Colonial Narratives and the Act of Seeing in Avatar." Academia.edu. Accessed July 24, 2021. https://www.academia.edu/11766875/I_See_You_Colonial_Narratives_and_the_Act_of_Seeing_in_Avatar.

“What Is Alienocene?” Alienocene. Accessed May 3, 2021. <https://alienocene.com/what-is-alienocene/>.

“White Man’s Burden.” Merriam-Webster. Accessed July 30, 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/white%20man%27s%20burden>.

Willis, Katy. “Ants Farming Aphids and What to Do about It!” Sufficiency, August 18, 2021. <https://realselfsufficiency.com/ants-farming-aphids/>.

Wolfe, Cary. *What Is Posthumanism?*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2011.

Animality against Humanism in Charles Chesnutt's *The Conjure Woman* and *The Marrow of Tradition*

*Charles Chesnutt'in The Conjure Woman ve
The Marrow of Tradition'ında Hümanizme Karşı Hayvan*

Joseph Sechrist

Ph.D. Student,
University at Buffalo SUNY,
Department of English
ORCID: 0000-0001-8135-7658
jsechris@buffalo.edu

Joseph Sechrist

Animality against Humanism in Charles Chesnutt's *The Conjure Woman* and *The Marrow of Tradition*

Abstract

The fiction of Charles Chesnutt may be easily read and analyzed through his own Enlightenment humanist political lens. However, despite his politics, Chesnutt's use of animality in *The Conjure Woman* and *The Marrow of Tradition* opens an unexpected space of critique towards humanist perspectives and strategies as he addresses racial injustice in the United States in the early 20th century. Given recent critiques of the racial and special construction of the human, animalizing comparisons in literature may be understood in a new light, working to challenge typical humanist understandings of racial degradation and "dehumanization." I argue that Chesnutt's fictional use of animality poses such a challenge, prompting a recognition of and response to white material interests, rather than ineffective humanist ideals.

Keywords

humanism in literature, African American literature, animal rights, Charles Chesnutt, racial violence

Öz

Charles Chesnutt'ın kurmaca edebiyatı, hiç sorgulanmadan onun aydınlanmacı-hümanist politik görüşleri çerçevesinde değerlendirilip analiz edilebilir. Chesnutt'un bu politik görüşlere sahip olmasına karşın onun *The Conjure Woman* ve *The Marrow of Tradition* eserleri 20. yüzyıl ABD'sindeki ırksal adaletsizliği ele alır ve bu sırada hayvan mefhumunun kitaptaki kullanımı hümanist bakış açılarına ve stratejilere karşı beklenmedik bir eleştiri alanının kapısını aralar. İnsanların kendi ırklarını ve kişiliklerini değerlendirmelerine yönelik son zamanlarda yapılan tenkitler göz önüne alındığında onun bu eseri, günümüzdeki literatürde öne çıkan beyaz olmayanları aşağılayan "insanlık-dışı" aydınlanmacı-hümanist tipik anlayışları açık bir şekilde sorgulayan hayvan-odaklı telakkiler ışığında yeni bir perspektifle değerlendirilebilir. Bu açıdan makalemde, Chesnutt'ın eserlerinde hayvanların kurgusal kullanımı ile etkisini yitirmiş aydınlanmacı-hümanist ideallerden ziyade beyaz ırkın somut çıkarlarını ortaya koyan ve bunlara yanıt verilmesini teşvik eden bir meydan okuma zeminini ortaya koyduğunu iddia ediyorum.

Anahtar Kelimeler

edebiyatta humanizm, Afro-Amerikan edebiyatı, hayvan hakları, Charles Chesnutt, ırksal şiddet

Introduction

The concept of dehumanization, often grounded in “associations between humans and nonhuman animals,” has frequently been understood as integral to the institution of slavery in the United States, serving as a foundation for hierarchizing the white human above the “bestial” African.¹ For example, Phillip Atiba Goff et al. emphasize the history of comparisons between African Americans and apes based on racist claims of evolutionary similarity.² David Livingstone Smith also notes how slaves in the United States were frequently described as “belonging to a lower species of animal,” a comparison still present in more recent descriptions of African Americans as “*superpredators*” (emphasis in original).³ Despite these examples, the framework of animal-based dehumanization has also been frequently misapplied in analyzing the creation and perpetuation of racist ideas and institutions. As Jeannine DeLombard notes, prominent proponents of racial inequality, such as physician Samuel Cartwright and biologist Louis Agassiz, “operated primarily through the exploitative recognition, rather than denial, of black humanity.”⁴ Furthermore, as Zakiyyah Jackson argues in *Becoming Human*, the typical category of the human, as defined through Enlightenment thought, is a racial and special construction often utilized to “bestialize” blackness while maintaining its categorical inclusion in the human species. By working outside this construction, Jackson reconsiders the “disparagement of the nonhuman and ‘the animal’” and poses a fundamental challenge to humanist conceptions of racial equality through full species inclusion.⁵ While comparisons to nonhuman animals have undoubtedly fueled racial stereotypes of violence, and discriminatory behavior, like the ape comparison noted by Goff et al., recent scholarship reveals that it is mistaken to equate these comparisons with a total removal

1 David Livingstone Smith, *On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist It* (New York: Oxford University Press, 2020), 14-5; Akwasi Owusu-Bempah, “Race and policing in historical context: Dehumanization and the policing of Black people in the 21st century,” *Theoretical Criminology* 21, no. 1 (2017): 27; Phillip Atiba Goff et al., “Not Yet Human: Implicit Knowledge, Historical Dehumanization, and Contemporary Consequences,” *Journal of Personality and Social Psychology* 94, no. 2 (2008): 293.

2 Goff et al., “Not Yet Human”, 292-293.

3 Smith, *On Inhumanity*, 15.

4 Jeannine Marie DeLombard, “Debunking Dehumanization,” *American Literary History* 30, no. 4 (Winter 2018), 805.

5 Zakiyyah Jackson, “Introduction,” in *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World* (New York University Press, 2020) 1, 3.

from the human species.⁶ A reconsideration of species hierarchization also opens the possibility for an animality that is not automatically understood as a degradation of the human.

In literary criticism, scholars like Jackson and Samantha Pergadia analyze texts that fundamentally challenge the dehumanization framework and the constructed human concept upon which it is based. In particular, Pergadia critiques the existing epistemological gap between animal studies and critical race theory. The former, she notes, “often reproduces an analogy used to demean and degrade” black humans, while the latter typically fails to challenge a “naturalized association between degradation and animality” which tacitly positions non-human animals as unworthy of moral consideration.⁷ In her critique of the racial and special concept of the human, Pergadia analyzes *Beloved* and *The Oxherding Tales*, two novels that, she claims, address the conditions of enslaved humans without reaffirming a reductive understanding of the human above the animal.⁸

While, according to Pergadia, “posthuman” contemporary works like *Beloved* seek explicitly “to move beyond Enlightenment humanism and renegotiate the boundaries between animal, human, and machine,” it may be tempting to disregard the work of earlier antiracist writers, like Charles Chesnutt, as reductively humanist. Chesnutt, an advocate for racial upliftment and full inclusion in the U.S. Constitution’s “ideal of human liberty” at the turn of the 20th century, may indeed be read uncritically as such.⁹ In particular, his notable use of animalizing metaphors in works like *The Conjure Woman* and *The Marrow of Tradition* may risk being read through the typical lens of dehumanization, presumably serving to distance the African American human above and away from the animal. However, I argue that these two works complicate the relationship between human and animal, subverting the assumption of animality as inferior and thus necessarily degrading to the human. Specifically, his use of animal metaphors in these works fundamentally challenges the Enlightenment category of the human by illustrating the limitations of humanist strategies in combatting racist oppression and violence and tactically expanding possibilities of resistance.

This is not to say that Charles Chesnutt’s work is exceptional on this front among late 19th-/early 20th-century African American writers – others similarly presumed to tacitly support humanist political ends in their works may certainly be important to revisit in this context as well. However, this article focuses specifically on *The*

6 Goff et al., “Not Yet Human,” 304-5.

7 Samantha Pergadia, “Like an Animal: Genres of the Nonhuman in the Neo-Slave Novel,” *African American Review* 51, no. 4 (2018), 289-90.

8 Pergadia, “Like an Animal,” 291.

9 Pergadia, “Like an Animal,” 291; Charles Chesnutt, “Race Prejudice; Its Causes and Its Cure,” Charles Chesnutt Archive, <https://chesnuttarchive.org/Works/Essays/race.html>: Charles Chesnutt.

Conjure Woman and *The Marrow of Tradition* because they directly comment on the human via the animal. In the former, animalization of the human appears literally as a means of resistance to the injustices of slavery. In the latter, this resistant animalization occurs metaphorically in response to white supremacist terror. Through the animalizing stories of Julius and the militant resistance of Josh Green, these two texts may be considered, in their own limited capacity, as supplements to more contemporary works like *Beloved* in their challenge to the racial and special human subject.

Of course, Chesnutt's use of animality does not provide a single, determinate program for resisting racial hierarchies and violence; in both texts, characters' victories are provisional and often accompanied with uncertainty and tragedy. However, this animality does point to the tactical importance of considering material interests exterior to humanist appeals. As Barbara and Karen Fields identify in *Racecraft*, the ideological construction of race in the United States was facilitated by practical concerns for economic production and political stability; they note that slavery as an institution preceded the modern concept of race in the states.¹⁰ This is not to reduce race to a mere component of class, but to suggest that undermining or altering material interests may provide more effective alternatives compared to appeals based on a shared, equal humanity. In *The Conjure Woman*, Julius tells stories of enslaved people who use these alternatives to improve their lives, and he follows their lead through his own manipulative storytelling. In *The Marrow of Tradition*, the well-educated, petit-bourgeois Dr. Miller's class position supports his humanism; he sees himself as superior to the working-class Josh Green. As Green's disillusionment with humanism and "bestial" desire for militant action places him directly at tactical odds with the relatively genteel Dr. Miller, the latter's class position ultimately blinds him to the true dangers of white supremacist terrorism and, in his failure to grasp its full material consequences, prevents him from supporting Green. In both texts, Chesnutt's use of animality directs the focus toward these consequences and provides possibilities for altering them outside of ineffective humanist appeals.

The Construction of the Human

In order to revisit Chesnutt beyond humanism, one must closely examine the racial and special construction of the human his fiction complicates. It is well known that Enlightenment philosophers have defined their conception of the rational human subject as a species above other forms of animal life. As David Nibert identifies, non-human animals were considered "low in a natural hierarchy of living beings"

10 Karen Fields and Barbara J. Fields, "Slavery, Race, and Ideology in the United States of America," in *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life* (London: Verso, 2012), 124-31.

by foundational thinkers like Immanuel Kant and René Descartes. This hierarchy, based on human intellect as the measuring stick of conscious existence, has excluded non-human animals from consideration as individuals worthy of rights.¹¹

However, this anthropocentric hierarchical distinction has not defined the “human” solely in terms of species. Jackson notes that “Eurocentric humanism needs blackness as a prop in order to erect whiteness: to define its own limits and to designate humanity as an achievement as well as to give form to the category of ‘the animal.’”¹² Categorically, Jackson argues, the Enlightenment conception of the human (as the uniquely “moral/rational/political” being atop the hierarchy of life) functioned to support the European project of colonial exploitation, terror, and oppression, which has been inextricably bound up in racialized sex and sexuality.¹³ For example, the character of Caliban from Shakespeare’s *The Tempest*, she claims, serves as a figure of blackness that is not merely “dehumanized,” but is “constitutive to ‘the animal’ as a general term.”¹⁴ Jackson also notes Hegel’s concept of both humans and non-human animals in Africa as “ahistorical” and thus inferior to the Enlightenment subject, rendering a particular race of human as closer to animality without denying a shared taxonomic unit.¹⁵ DeLombard concurs, asserting that “status hierarchy rather than species membership” is more apt as the criteria for moral inclusion.¹⁶ In his *Notes on the State of Virginia*, Thomas Jefferson attempts to comparatively hierarchize white and black humans based on physical characteristics. He claims a sexual proximity between orangutans and black women, and argues that black humans’ supposed lack of reflective capabilities makes them closer to non-human animals.¹⁷ This is notably not a denial of humanity outright, but a claim that racial difference rendered some humans less than worthy of full political consideration as Enlightenment subjects.

Ironically, this imposed inferior status bound within and by the “human” distinction also undergirds an exclusion of the black human from environmental causes. Kimberly Ruffin notes that “[l]ong-standing environmental micro and macroaggressions that reinforce oppression have left African Americans simultaneously separated

11 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2002), 203-4.

12 Jackson, “Introduction,” 4, 26.

13 Jackson, “Introduction,” 13-4.

14 Jackson, “Introduction,” 14.

15 Jackson, “Introduction,” 25.

16 DeLombard, “Debunking Dehumanization,” 805.

17 Thomas Jefferson, “Laws,” in *Notes on the State of Virginia* (Boston: Lilly and Wait, 1832), 145-6.

from prime nonhuman natural resources and characterized as animalistic subhumans.”¹⁸ Thus, according to Ruffin, African Americans’ relatively low participation in mainstream environmentalist efforts is not the result of cultural “apathy,” as some scholars have claimed, but the product of racial bias and systemic exclusion.¹⁹ When considered “below” the Enlightenment subject yet not entirely nonhuman, African Americans can be treated both as a natural Other yet denied authority on nature.

Still, Ruffin notes that ecological movements based outside of Western dichotomies have succeeded in engaging black activists. Organizations like People for Community Recovery understand political and social issues historically faced by African Americans, including “displacement, genocide, . . . enslavement and the subsequent racial disparities,” within an environment that is not artificially divided into human-interior and natural-exterior worlds.²⁰ By rejecting the terms of the white hierarchized human, these ecological efforts are better equipped to understand and communicate about life beyond racialized categories of being and subjectivity, “*overlapping experience of relationships among humans and among humans and nonhuman nature*” (emphasis in original).²¹ Similarly, as Nibert contends in *Animal Rights/Human Rights*, “specieism, like racism, sexism, and classism, results from and supports oppressive social arrangements.”²² Any attempt to properly address any of these “-isms,” then, must also contest the historically constructed Enlightenment human which artificially alienates the individual as that which ontologically transcends its social and material environment. Otherwise, a continued appeal through humanism will fail to address this racialized construction. As Saidiya Hartman identifies, humanist discourses mobilized for racial equity have also “acted to tether, bind, and oppress.”²³

Complicating Chesnutt’s Humanism

One may certainly be tempted to categorize Charles Chesnutt as exclusively part of this humanist discourse. Chesnutt’s political perspective on race was fundamentally grounded in the legal equality of all humans at the turn of the 20th century, as Jim Crow laws, designed to maintain racial segregation predominately in the U.S. South,

18 Kimberly N. Ruffin, *Black on Earth: African American Ecoliterary Traditions* (Athens: University of Georgia Press), 5.

19 Ruffin, *Black on Earth*, 5.

20 Ruffin, *Black on Earth*, 7-9.

21 Ruffin, *Black on Earth*, 18.

22 Nibert, *Animal Rights/Human Rights*, 10.

23 Saidiya Hartman, “Introduction,” in *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in 19th Century America* (New York: Oxford University Press, 1997), 5.

continued to stifle efforts at racial equality.²⁴ Instead of arguing for black separatism or a radical upheaval of the legal system, Chesnutt pointed repeatedly to the proper implementation of the U.S. Constitution's human rights as the ultimate source of progressive racial justice.²⁵ His focus on education emphasized a universal human capacity to "share, according to personal capacity and development, in all the inheritances of humanity."²⁶ Given both his own educational opportunities and the substantive legal reforms he followed closely throughout his life, it is certainly understandable that Chesnutt would act as a "veritable poster child for Northern uplift ideology."²⁷

This humanist stance is also evident in Chesnutt's relationships with W.E.B. Du Bois and Booker T. Washington. In a letter to Du Bois, he affirms the central importance of enforcing Constitutional amendments and appealing to white intellectuals: "What the Negro needs more than anything else is a medium through which he can present his case to thinking white people, who after all are the arbiters of our destiny."²⁸ Indeed, Joseph McElrath and Robert Leitz place Chesnutt's work within Du Bois's concept of the "Talented Tenth" (a class of African Americans uniquely able to uplift their race through higher education and leadership).²⁹ Du Bois, in fact, gave high praise to *The Marrow of Tradition* as a sociological work.³⁰ While Chesnutt championed Du Bois's advocacy for African American intellectual production, he also did not consider himself entirely at odds with Booker T. Washington's alternative approach to racial upliftment. Rather, Chesnutt saw his fiction as a worthy supplement to Washington's political work, even as he criticized his focus on the "practical

24 Charles A. Gallagher, and Cameron D. Lippard. "Jim Crow Laws," *Race and Racism in the United States: An Encyclopedia of the American Mosaic* (Santa Barbara: Greenwood, 2014), 634-5.

25 Charles Chesnutt, "Race Prejudice": Charles Chesnutt, "The Disenfranchisement of the Negro," in *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, ed. Werner Sollors (New York: W.W. Norton, 2012), 240.

26 Chesnutt, "Race Prejudice," 240.

27 David Hollingshead, "Nonhuman Liability: Charles Chesnutt, Oliver Wendell Holmes, Jr., and the Racial Discourses of Tort Law", *American Literary Realism* 50, no. 2 (Winter 2018): 96.

28 Charles Chesnutt, *Letter from Chas. W. Chesnutt to W.E.B. Du Bois, June 27, 1903*, Letter, From Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries, *W.E.B. Du Bois Papers, 1803-1999*, <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b002-i029>.

29 McElrath, Joseph R., and Robert C. Leitz, eds, "*To Be an Author*": *Letters of Charles W. Chesnutt, 1889-1905* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997), 12.

30 McElrath and Leitz, "*To Be an Author*", 174.

arts” and gradual suffrage.³¹ While his work as a novelist and essayist aligned him with Du Bois’s perspective, he evidently also considered Washington valuable in achieving his ultimate goal: shared, equal human consideration under law for all races. Given this perspective, it is clear that Chesnutt’s belief in equal access to the “inheritances of humanity” through legal reform, social upliftment, and appeals to white audiences does not fundamentally challenge the racial and special construction of the human subject, instead reaffirming a liberal commitment to be fully seen and understood within the given constituency of the human.

Still, other scholars have found strong potential beyond humanist premises in Chesnutt’s work. David Hollingshead notes the writer’s elaborations on nonhuman liability in tort law as a means of challenging strictly humanist readings of his texts.³² Similarly, Joshua Lam identifies unique possibilities in Chesnutt’s use of “objects,” in which the resistance of minerals, plants, nonhuman animals, and enslaved humans decenters the Enlightenment subject as the sole source of agency.³³ Mary Kuhn also demonstrates how *The Conjure Woman* expands political consideration beyond the realm of the social human, noting how “the brutality against men and trees connects the field and the forest” in the American South, particularly in the production of resources like turpentine outside of cultivated plantations.³⁴ Although Chesnutt’s essays indicate an interest in addressing race through liberal humanist means of advancement, his fiction still evidently broadens the scope of political thought and action beyond this limited framework. Like Lam, I see this broadening occur through a human interaction with nonhuman agents, although my focus is specifically on nonhuman animals, which Lam tends to conflate with other “natural” objects.³⁵

To be clear, Charles Chesnutt’s use of animal metaphors does not entirely upend his anthropocentrism; in both *The Conjure Woman* and *The Marrow of Tradition*, animality is still ultimately used to comment on and criticize specifically human conditions. However, this focus on human lives is constructed alongside, rather than “above,” nonhuman animal experiences, thus undermining the terms on which a racial and special hierarchy is constructed and political action is theorized. In doing

31 Chesnutt, “Race Prejudice”; Charles Chesnutt, “Selected Letters,” in *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, ed. Werner Sollors (New York: W.W. Norton, 2012), 204.

32 Hollingshead, “Nonhuman Liability,” 113.

33 Joshua Lam, “Black Objects: Animation and Objectification in Charles Chesnutt’s Conjure Tales,” *College Literature* 45, no. 3 (2018), 370-1.

34 Mary Kuhn, “Chesnutt, Turpentine, and the Political Ecology of White Supremacy,” *Publications of the Modern Language Association of America* 136, no. 1 (2021), 40-1.

35 Lam, “Black Objects,” 376.

so, I engage with scholars like Lam and Hollingshead who attempt to read beyond the “humanist essentialism” typically assumed in his work.³⁶

An Explicitly Reactive Approach

Before embarking on this analysis, there is one more theoretical point worth addressing on animality. In concurrence with Jackson’s critical approach in *Becoming Human*, as well as Nibert’s sociological perspective, I agree that the outright rejection of a liberal humanist framework is necessary to fundamentally challenge the system of oppression and exploitation supported by the Enlightenment notion of the human. However, I diverge from Jackson’s unwillingness to establish a specific ethical scope regarding the treatment of nonhuman animals. Jackson states:

I am less interested in finding a universal posture toward humanism in the form of a prescription on how we should be (human) or treat animals. That would run the risk of simply inverting the paradigmatic universal subject, obscuring the particular situatedness of my subject(s) by reproducing the normative logic of imperial humanism, one that equates an idealized Western subjectivity with universal law and universal law with justice. And, as we have seen, law may obscure ethics and justice because laws always point to a specific lived, historical, and embodied subjectivity—one that is not universally shared.³⁷

Jackson is certainly correct that a universal law is not necessary to take ethical action, and it is crucial to acknowledge the epistemological and material consequences that the applications of such a law may have in practice. However, one may distinguish between the prescription of a universal law and a practical demand to completely reject the legally-sanctioned treatment of nonhuman animals. In other words, a purely reactive universal demand can (and must) still be raised in literary criticism, and it cannot be cleanly separated from Jackson’s intended “unsettling of foundational authority.”³⁸

To further elaborate, I cautiously point to the argument raised by Gary Francione, an unapologetically liberal humanist animal rights scholar, in his *Introduction to Animal Rights*. Legally, Francione argues, no animal should be treated as property due to their moral status as sentient individuals. Furthermore, in an extension of his “humane treatment principle,” he argues that there is no reasonable situation (beyond emergencies, which the subtitle of his book, *Your Child or the Dog?*, mockingly addresses) in which it is necessary to subject an animal, human or nonhuman, to harm; uses of other animals by humans for food, clothing, medicine, entertainment,

36 Hollingshead, “Nonhuman Liability,” 113.

37 Jackson, “Introduction,” 44.

38 Jackson, “Introduction,” 44.

or any other purpose is unjustified if moral consideration towards the individual sentient animal, human or nonhuman, is taken seriously.³⁹

To be clear, Francione's attempt to extend liberal humanism to "elevate" animals to moral and legal consideration is highly limited and inadequate – it entirely fails to address the problematic construction of the human that Jackson crucially critiques, and theorizes animal rights as a simple extension of the project of the Enlightenment. It also reductively universalizes the issue, broadly assuming that, in the 21st century, there exists no human society that cannot avoid relying on animal products for survival. Francione would do well to acknowledge the economic forces at play that often impose an unavoidable reliance on animal products for survival.⁴⁰ Still, while the liberal humanist assumptions on which his argument rests must be reconsidered, Francione's conclusion remains useful in that it acknowledges the agency humans have in restraining our own capacity to cause harm.⁴¹ Whether understood in the context of universal rights or merely as respect for another being's sentience, Francione's basic argument, that all animals ought *not* be treated as property, is a strictly reactive claim. I argue that this can be understood radically as a response to law, rather than the proactive imposition of another. Similarly, it would be unethical to take a knowingly ambivalent stance on human property status on the grounds that to take a position would reaffirm "the normative logic of imperial humanism." This is not to say that any practice of this resistance is always ethical, nor that any harm it may produce is negligible and worthwhile; for example, Jackson rightly notes the detrimentally racist and imperialist implementation of stricter poaching laws intended to protect great apes.⁴² However, this is to say that one should not conflate a political goal of reactive resistance with a proactive prescription of universal human conduct. To treat the property status of animals with ambivalence is to tacitly accept it as one of many possible valid ways of living.

It is necessary to make this firm argument against the property status of animals prior to analyzing texts, like Chesnutt's, where the use of animal metaphors may be easily read in the typical, and possibly intended, context of "dehumanization." Instead, beginning from the standpoint that the property status of animals is unjust allows these metaphors to work beyond the scope of a conventional reading, broadening their interpretive possibilities for antiracist resistance to the reductive human concept Jackson criticizes. In works like *Beloved*, analyzed by both Jackson and

39 Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), 31.

40 Nibert, *Animal Rights/Human Rights*, 133-5.

41 This is not to say that humans are exceptional in this agency – merely that humans do have this capacity to restrain themselves and intentionally influence the behavior other humans.

42 Jackson, "Introduction," 15-6.

Pergadia, the text provides clearer challenges to the human concept, and thus an explicit framework of resistance may not be as crucial. In analyzing the subtleties of Chesnutt's work, however, I believe it is a necessary starting point.

Ambiguously Fictive Animality in *The Conjure Woman*

In *The Conjure Woman*, a collection of short stories first published together in 1899, Chesnutt constructs a frame narrative centered on a wealthy white couple, John and Annie, who move to Patesville, North Carolina to start a vineyard soon after the Civil War. Upon their arrival, they discover a suitable plot of land and a local man, Julius, whom they first encounter eating grapes on the property. Julius, who becomes the couple's coachman once they purchase the property, serves as the narrator for stories about Patesville prior to the abolition of slavery. These stories typically consist of an enslaved African appealing to a conjurer to help them solve a problem usually caused by their white slaveowner. The conjurer's methods often involve placing a curse, or "goopher," on someone or something, or temporarily transforming a person into a different type of being or material. When Julius finishes his story, the narrator, John, expresses his disbelief in the conjurer's magic, noting that the story is likely being used as a means of influencing the couple to act (or not act) in a particular way. While Julius's stories are never formally verified for the reader, they are also never disproven, leaving their ultimate truth value up to the reader.

In "Sis' Becky's Pickaninny," Julius tells the story of an enslaved African, Becky, who is separated from her young son, Mose, when her slaveowner trades her away for a racehorse, Lightning Bug. Nancy, Becky's sister, hires a local conjure woman to help reunite Becky with her son. First, the conjure woman transforms Mose temporarily into a hummingbird, and later a mockingbird, allowing him to fly south and visit his mother as she works. Although Mose cannot communicate with his mother, she still appears to feel his presence during these visits: "Fus' she 'lowed it wuz a hummin'-bird; den she thought it sounded lack her little Mose croonin' on her breas' way back yander on de ole plantation. En she des 'magine' it wuz her little Mose, en it made her feel bettah, en she went on 'bout her wuk pearter 'n she'd done sence she'd be'n down dere."⁴³ When Mose leaves, Becky dreams of spending time with him in human form, providing her with a few days of relief from the grief of familial separation.⁴⁴ In this instance of animal transformation, Becky understands this presence as metaphorical: she thinks of the hummingbird and mockingbird as mere reminders of her son, rather than his literal, corporeal being humming around her or perching on her shoulder. Despite this, the great relief she feels as a result of his visits indicates a

43 Charles Chesnutt, *The Conjure Woman* (Boston: Houghton Mifflin, 1926), 147.

44 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 148.

sense of genuine, if only temporary and unrecognizable, connection with Mose in his bird form. In other words, her metaphorical understanding of Mose through the non-human animal body is a far more direct interaction with her son than she perceives.

However, Nancy finds that this method of visitation is inadequate, and she realizes that it is difficult to continue paying the conjure woman for her services. Seeking a more permanent solution, she works with the conjure woman to help bring Becky back to her son. The conjure woman enlists a hornet to sting the knees of Lightning Bug, causing them to swell to the point of alarm to the slaveowner. She then uses dreams to convince Becky that Mose has died and sends a sparrow south to deliver her a bag of roots. This succeeds in convincing Becky that she has been cursed to die, leading her condition to worsen. These two actions by the conjure woman and her animal helpers convince the respective slave owners to renege on their original trade, both believing that they had gotten the short end of the bargain in the apparently rapid decline in their new “property’s” health. This successfully returns Becky to her son.⁴⁵

The conjure woman’s use of animals to manipulate the perceived economic value of Becky and Lightning Bug is an effective means of working outside typical methods of appeal based on human empathy or morality. Becky’s slaveowner notes that he “did n’ keer ter take de mammies’ way fum dey chillun w’iles de chillun wuz little,” and that he does not like to make trouble for anyone, even the humans he uses as property.⁴⁶ This is not a case of “dehumanization,” in which the slaveowner sees the enslaved human as an inferior animal. Even as he explicitly recognizes Becky and Moses’ humanity and considers them worthy of moral consideration, he still decides to go through with the trade. Nancy and the conjure woman correctly see that appeals to humanist sense and moral reason are useless here, and instead decide to manipulate his perceived financial interests. This form of resistance, which literally operates through the uniquely nonhuman capacity of the hornet to poison and the sparrow to fly, rejects human reason as the superior means of achieving a particular end in the face of injustice. Furthermore, the economic equivalence drawn between Lightning Bug and Becky is not a simple reduction of the human to the degraded status of livestock. While Becky’s legal status as property makes the separation happen in the first place, it also provides the mechanism by which her own physical decline, resulting in her incapacity to labor, allows her to return. Lam identifies this propertied resistance in *The Conjure Woman* as a limited yet uniquely “provocative passivity” made possible by (in)action outside typical human agency.⁴⁷

Just like the characters in stories like “Sis’ Becky’s Pickaninny,” Julius also uses alternative methods as a means of manipulating white interests to serve his own ends, rather than making ineffective appeals in rationalist discourse. Although he tells these

45 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 149-56.

46 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 141-142.

47 Lam, “Black Objects,” 380-1.

stories in the post-slavery South, he still recognizes the utility of acting outside of a humanist framework to resist continued racial inequity. Indeed, Julius's stories often prove to be effective in achieving his desired ends, even if only in limited ways; while John vehemently resists any notion that Julius's stories may be true, Annie's behavior usually changes as a result. For example, in "Mars Jeems's Nightmare," Julius tells the story of a cruel slaveowner who, through a reversal of fate, learns to treat his slaves more mercifully. When he concludes this story with a lesson, Julius does not point to universal human equality or other higher morals to drive home his point. Instead, like the conjure woman, he simply points to financial interests, noting that cruel white people suffer bad dreams and are less likely to prosper than kinder ones.⁴⁸ Consequently, Annie decides to give Julius's grandson another chance at employment.⁴⁹

Moreover, Julius's stories do not always have an explicit lesson. This is apparent in "The Conjuror's Revenge," where Annie complains that his story is "nonsense" because it has no moral.⁵⁰ However, Annie is fundamentally mistaken in the purposelessness of the story; in fact, it has a very precise purpose that remains unseen by the white audience. By telling stories that are, notably, far more entertaining to the couple than the books of philosophy John attempts to enjoy, Julius is able to achieve a desired end under the guise of mere amusement.⁵¹ Although Julius insists that his stories are true, his personal understanding of truth is at odds with scientific provability. Julius notes that, because he has no reason to dispute them, his stories are truer than the notion that the Earth revolves around the sun (a fact he can easily deny by watching the sun move across the sky).⁵² While Chesnutt appears to use this to humorously play on the limits of Julius's experiential wisdom, it crucially exposes a direct methodological difference between Julius's concept of truth and John's strictly rationalist perspective. For Julius, the value of truth in his stories come less in their provability and more in their utility. Thus, by using entertainment as a means of communicating to and maneuvering white interests, Chesnutt recognizes where Enlightenment reason becomes less useful than alternative forms of indirect persuasion.

In "Hot-Footed Hannibal," the final story in the published collection, Chesnutt leaves his otherwise-skeptical narrator with reason to believe that nonhuman animals may be involved in helping Julius achieve his ends. When approaching a fork in the road in their coach, Julius finds that he cannot convince the couple to take the path he would prefer them to take. However, after they travel down their chosen path, the horse drawing the coach refuses to walk any further, despite Julius's apparent

48 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 100.

49 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 102.

50 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 127.

51 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 163.

52 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 128.

efforts to make the horse continue. Julius then tells John and Annie a story about a woman who apparently haunts the surrounding area. Ultimately, the refusal of the horse to move requires them to turn back and take the other path, resulting in an otherwise impossible reconciliatory meeting between their daughter and her suitor. John later speculates that Julius had crafted a deal with the suitor to ensure that the meeting would happen, and thus planned all along to make them proceed down the correct path.⁵³ Then, in the final line of the story, John notes that the horse “was never known to balk again.”⁵⁴ This line suggests a possible inversion of John’s rational assumption that conjure magic is not real; if the horse only ever happened to stop at the most opportune moment for Julius, then it implies the horse was somehow in on Julius’s plan. However, this also confirms John’s other assumption: that Julius only tells his stories to steer the couple towards a particular course of action. If both of these implications are true, barring coincidence, both the actual reality of conjure magic and Julius’s opportunism are real in *The Conjure Woman*. Consequently, the horse’s perfectly-timed (in)action upends a tempting rationalist reading that situates the reader alongside John in his skepticism of Julius. Instead, it suggests an intuitive possibility without directly confirming it, further frustrating the reader’s desire for verification. Like Julius, Chesnutt’s use of an entertaining twist provokes its reader to think outside of a strictly liberal humanist framework which exalts human reason above and beyond less “rational” modes of understanding and meaning-making. This challenge is conducted through the evident agency of the nonhuman animal, whose implied similarity to Julius neither “dehumanizes” the man nor anthropomorphizes the horse.

Redeeming the “Mere Animal Dislike of Restraint” in *The Marrow of Tradition*

In *The Marrow of Tradition*, published two years after *The Conjure Woman*, Chesnutt provides a similar, though less obvious use of animality to comment on race in the American South. *Marrow* centers on the events of the Wilmington massacre of 1898, a violent white supremacist insurrection that targeted newly-elected government officials, black-owned businesses, and black citizens.⁵⁵ Chesnutt’s fictionalization of the event portrays two opposing viewpoints on the necessary response to the white terror as it occurs – these viewpoints are respectively communicated by Dr. Miller, a well-educated black doctor, and Josh Green, a working-class black man. Although

53 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 199-228.

54 Chesnutt, *The Conjure Woman*, 229.

55 John DeSantis, “Wilmington, N.C., Revisits a Bloody 1898 Day and Reflects,” *New York Times*, June 4, 2006, <https://www.nytimes.com/2006/06/04/us/04wilmington.html>.

Miller's humanist perspective remains dominant through his position as a narrator, Chesnutt provides evidence to suggest that Green's perspective is more effective at addressing the crisis in the moment. Crucially, Chesnutt's use of animal metaphors to refer to Green indicates the relative efficacy of acting outside the realm of typical humanist tactics in a life-or-death situation. Like Julius in *The Conjure Woman*, Green's proximity to animality is revealed to be a positive, even necessary means of resistance, rather than a simple "degradation" of the black human.

Chesnutt first describes Josh Green through Dr. Miller's narration as he rides the train south to the town of Wellington.⁵⁶ At a train station, Miller sees Green "crawling" to a water trough to drink, where he places his head in the water and shakes himself off "like a wet dog."⁵⁷ As an observer from his train car, Miller immediately characterizes Green as a nonhuman animal. Then, Miller notices an actual dog brought aboard the train and wonders if it will stay in the white car with its owner. When the dog is led to the baggage car, Miller is relieved of a "queer sensation" arising from the possibility of the dog being treated to better accommodations than him in his separate, "Colored" train car.⁵⁸ Miller's relief comes about from a sense that he still ranks above the dog, who has been categorized as property, in the human hierarchy. Alongside the description of Green as a "wet dog," this suggests that the thirsty man may also be less than deserving of a human seat on the train. Miller also indicates irritation towards other black travelers in his train car, noting their "obvious shortcomings" and his offense at their jocularly.⁵⁹ He also contextualizes their behavior in a progressive humanist understanding of black upliftment after a "slow emergence" from slavery.⁶⁰ This condescension towards his fellow passengers thus also reflects poorly on the equally "unrefined" Green, further indicating Miller's assumed sense of superiority. While the comparison to a "wet dog" should not be read as inherently negative, Miller's hierarchical humanist understanding categorizes it as such.

When the massacre begins in Wellington, Josh Green is again placed in the position of a domestic animal through simile. As he attempts to convince Dr. Miller that a direct militant response is necessary, one of his followers asserts that they refuse to be "shot down like dogs" or "stuck like pigs in a pen."⁶¹ Unlike Miller's observations on the train, this animalizing language reflects an urgent sense of entrapment and helplessness experienced by the black citizens of Wellington without explicitly

56 Wellington is Chesnutt's fictionalized version of Wilmington.

57 Charles Chesnutt, *The Marrow of Tradition: The Complete Text*, in *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, ed. Werner Sollors (New York: W.W. Norton, 2012), 39.

58 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 40.

59 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 40-1.

60 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 41.

61 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 176.

commenting on whether dogs *should* be shot down or pigs *should* be stuck in a pen. This language emphasizes that all black citizens, regardless of social status or comportment, are denied the freedom and safety allowed only through tentative, mutable inclusion in the category of the human.

In this context, Miller's continued refusal to lead or assist the militant crowd is also a refusal to strategize beyond his hierarchized humanist framework. Miller states, "At such a time, in the white man's eyes, a negro's courage would be mere desperation; his love of liberty, a mere animal dislike of restraint. Every finer human instinct would be interpreted in terms of savagery."⁶² To Miller, it is indeed humanlike to fight back with dignity, but he believes that the misinterpretation of this reaction will have the opposite "dehumanizing" effect. In Miller's humanist framework, being excluded from the category of human is simply too grave of a short- and long-term consequence for the black citizens.

Yet, as Miller attempts to find his family amid the massacre, his status does little to protect him from the white men patrolling the streets. Even an apologetic white neighbor still stops and searches the doctor, claiming that he is only following orders: "It ain't men like you that we're after, but the vicious and criminal class."⁶³ Much like the "sympathetic" slaveowner in the "Aunt Becky's Pickaninny," this white man's recognition of black humanity does not stop him from upholding his own interests in white supremacy, and only Miller's class position protects him from greater danger. While Miller's attempt at peace may prevent more harmful violence against him, it fails to protect his innocent child, who is killed by a "stray bullet" in the massacre.⁶⁴ The delays Miller faces in his indignant compliance leaves his child exposed to the indiscriminate danger of the white mob. This is not to say that the child would have lived had Miller joined Green's party, but it is to say that Miller's avoidance of anything associated with the "animal" or "savage" is ineffective in preventing this tragedy. His own faith that "[t]he white people of Wellington were not savages; or at least their temporary reversion to savagery would not go as far as to include violence to delicate women and children," is also notably disproven.⁶⁵ Any belief in the protection of a shared humanity above "savagery" is difficult to square with his innocent child's death.

For Josh Green, by contrast, the stakes are simply too high to worry about public perception – he recognizes that white people will still terrorize black citizens regardless of how perfectly "human" they act. After all, Green recognizes among their ranks an enemy who only selectively plays by the rules of humanism: Captain McBane. While the other white men responsible for provoking the massacre attempt

62 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 176.

63 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 172.

64 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 190.

65 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 175.

to justify their racism with supposedly benevolent motives, McBane rejects “mere pretense,” noting that he wants to oppress and attack black people simply because he can.⁶⁶ Having witnessed his father’s lynching at the hands of McBane, Green is able to understand the Captain’s unrelenting violence more directly than Dr. Miller, and he lacks any status or means that would exempt him from the “vicious and criminal class.” Furthermore, McBane is characterized as a dangerous “tamed tiger” during the massacre.⁶⁷ This animal comparison places McBane more explicitly outside of a humanist framework, in contrast to Major Carteret, whose attempt to quell the mob through appeals “to our city, to our state, to our civilization” is entirely fruitless.⁶⁸ In short, Green recognizes that McBane’s “taming” within civil human society does nothing to prevent him from indulging in direct racist violence. Green recognizes that this “bestial” force cannot be faced on the level of the ideological power structure which both masks and catalyzes its violence – instead, it can only be faced with an equally brute force. Thus, the façade of humanity is stripped entirely from the massacre as both McBane’s white terrorists and Green’s black defenders are characterized as “brute beasts.”⁶⁹ While Green’s resistance is largely unsuccessful, Green himself achieves his life’s singular purpose: avenging his father.⁷⁰ By killing the irredeemable “tamed tiger,” the “wet dog” has also prevented McBane from further inevitable acts of violence against black people.

Although Dr. Miller understands animality as a condition to be avoided in opposition to supposed full humanity, Josh Green correctly understands that adhering to this hierarchical dichotomy will do nothing to protect them, and is thus less constrained in his direct response. While both characters face tragedy as a result of the massacre, the death of Miller’s child is devastatingly purposeless and involuntary compared to Green’s successful suicide charge. The relative inefficacy of Miller’s stance poses a fundamental challenge to his politics. The rhetorical use of animality in this context directs this challenge specifically at the humanist premises underlying the difference between Miller’s and Green’s strategies. In short, Green reveals that there is nothing “mere” about an “animal dislike of restraint.”

Still, this should not be misread as a total equivalence between animality and retaliatory violence. In one instance, Dr. Miller observes a dog acting uncharacteristically quiet and hiding behind a woodpile as the massacre unfolds. This image is directly juxtaposed with Mrs. Butler, a black woman, taking cover behind her wooden blinds. By mirroring the actions of the dog in her own home, Mrs. Butler protects herself, and she also works to protect the lives of Dr. Miller’s wife and child by hiding them

66 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 52.

67 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 181.

68 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 182.

69 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 183.

70 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 184.

as well.⁷¹ The shared act of taking shelter by the dog and Mrs. Butler indicate other forms of action that still rightfully mistrust a façade of shared humanity and lawfulness. Animality in *The Marrow of Tradition* thus opens a subtle space of critique that reveals alternative, if still limited, possibilities of resistance in dire circumstances.

Conclusion

The assertion that “no human should be treated like an animal” is based on a conception of dehumanization which upholds a narrowly racial and special construction of the human above the animal.⁷² While there are many undeniable examples of this construction weaponized against African Americans via comparisons to animals, humanists have only resisted the comparison itself while uncritically upholding the notion that animality is necessarily a degraded exclusion from the human. Recently, scholars like DeLombard, Pergadia, Ruffin, and Jackson have critically re-examined this Enlightenment concept of the human and questioned the prevalent narrative of racial dehumanization. Their recent critiques are particularly useful in examining contemporary literature from the 1980s onward, where Pergadia identifies a “post-human” move to look beyond the Enlightenment human and “unravel an inherited anthropocentrism.”⁷³ However, I argue that one may also apply this approach further back in the African American literary tradition. An antiracist and antispeciesist critique of the human prompts a new reading of supposedly “humanist” works by writers, like Chesnutt, from over a century ago, shedding new analytical light on their work and its subversive potential.

Despite Charles Chesnutt’s own political views, his fiction begins to reveal both the limits of a humanist ideology and the strategic possibilities that exist beyond it. In Chesnutt’s *The Conjure Woman*, animality effectively manipulates the interests of both the slaveowner and postbellum landowner, while in *The Marrow of Tradition*, the animal metaphor demonstrates the limits of humanist appeals and illustrates the tactical necessity of directly confronting white supremacist terror with force.

71 Chesnutt, *The Marrow of Tradition*, 174-5.

72 Pergadia, “Like an Animal,” 290.

73 Pergadia, “Like an Animal,” 291.

Bibliography

- Chesnutt, Charles W. *The Conjure Woman*. Boston: Houghton Mifflin, 1926.
- . “The Disenfranchisement of the Negro.” In *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, edited by Werner Sollors. New York: W.W. Norton, 2012.
- . *Letter from Chas. W. Chesnutt to W. E. B. Du Bois, June 27, 1903*. Letter. From Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries, *W. E. B. Du Bois Papers, 1803-1999*. Accessed September 11, 2021. <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b002-i029>.
- . *The Marrow of Tradition: The Complete Text* in *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, edited by Werner Sollors. New York: W.W. Norton, 2012.
- . “Race Prejudice; Its Causes and Its Cure.” Charles Chesnutt Archive, chesnuttarchive.org/Works/Essays/race.html.
- . “Selected Letters.” In *The Marrow of Tradition: Authoritative Texts, Contexts, Criticism*, edited by Werner Sollors. New York: W.W. Norton, 2012.
- DeLombard, Jeannine Marie. “Debunking Dehumanization.” *American Literary History* 30, no: 4 (Winter 2018): 799-810.
- DeSantis, John. “Wilmington, N.C., Revisits a Bloody 1898 Day and Reflects.” *New York Times*, June 4, 2006. www.nytimes.com/2006/06/04/us/04wilmington.html.
- Fields, Karen and Barbara J. Fields. “Slavery, Race, and Ideology in the United States of America.” In *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. London: Verso, 2012.
- Francione, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Gallagher, Charles A. and Cameron D. Lippard. “Jim Crow Laws.” In *Race and Racism in the United States: An Encyclopedia of the American Mosaic*, 634-7. Santa Barbara: Greenwood, 2014.
- Goff, Phillip Atiba et al. “Not Yet Human: Implicit Knowledge, Historical Dehumanization, and Contemporary Consequences.” *Journal of Personality and Social Psychology* 94, no. 2 (2008): 292-306.
- Hartman, Saidiya. “Introduction.” In *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in 19th Century America*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Hollingshead, David. “Nonhuman Liability: Charles Chesnutt, Oliver Wendell Holmes, Jr., and the Racial Discourses of Tort Law.” *American Literary Realism* 50, no. 2 (Winter 2018): 95-122.

- Jackson, Zakiyyah. "Introduction." In *Becoming Human: Matter and Meaning in an Anti-black World*. New York: New York University Press, 2020.
- Jefferson, Thomas. "Laws." In *Notes on the State of Virginia*. Boston: Lilly and Wait, 1832.
- Kuhn, Mary. "Chesnutt, Turpentine, and the Political Ecology of White Supremacy." *Publications of the Modern Language Association of America* 136, no. 1 (2021): 39-54. doi:10.1632/S0030812920000048.
- Lam, Joshua. "Black Objects: Animation and Objectification in Charles Chesnutt's Conjure Tales." *College Literature* 45, no. 3 (2018): 369-398. doi:10.1353/lit.2018.0024.
- McElrath, Joseph R., and Robert C. Leitz, eds. *"To Be an Author": Letters of Charles W. Chesnutt, 1889-1905*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997. Accessed September 12, 2021. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7zvfcf>.
- Nibert, David. *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002.
- Owusu-Bempah, Akwasi. "Race and policing in historical context: Dehumanization and the policing of Black people in the 21st century." *Theoretical Criminology* 21, no. 1 (2017): 23-34.
- Pergadia, Samantha. "Like an Animal: Genres of the Nonhuman in the Neo-Slave Novel." *African American Review* 51, no. 4 (2018): 289-304. doi:10.1353/afa.2018.0054.
- Ruffin, Kimberly N. *Black on Earth: African American Ecoliterary Traditions*. Athens: University of Georgia Press, 2010.
- Smith, David Livingstone. *On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist It*. New York: Oxford University Press, 2020.

Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida

*Animal Representation in the Folktales
of the Deer and the Dove: Empathy, Miracle and Conversion*

Betül Sürücü

Yüksek Lisans Öğrencisi
Boğaziçi Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID: 0000-0001-9991-415X
bet.surucu@gmail.com

Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida

Öz

14. ve 15. yüzyılda Anadolu’da meddahlar, şeyyadlar ve kıssahanlar vasıtasıyla dolaşıma giren geyik ve güvercin destanı, modern öncesi Türkçe edebiyat metinlerinde karşımıza çıkan hayvan temsili için en erken örneklerini sunmaktadır. Hayvanın bizzat kendi varlığı dışında tanımlanarak sembolik ve alegorik bir varlık olarak ele alındığı modern-öncesi metinlere kıyasla bu destanlar, hem metin içi hem de metin dışı düzlemde muhatabında “empati” uyandıracak şekilde tasvir edilmiştir. Hz. Muhammed’in kâfirlere karşı mücize gösterdiği ve hayvanlara karşı merhametinin sınılandığı bu anlatılarda mucize ve sınanma, Anadolu’da yaşayan toplulukların müşterek belleklerinde belli bir kutsallıkla ilişkilenen geyik, güvercin gibi hayvanlar üzerinden gerçekleşir. Bu çalışma, kıssahanlar tarafından halka açık icra edilen ve ritüel işlevi gören bu destanların dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı bir dönemde İslam’a yeni katılmış veya katılması muhtemel bir dinleyici kitlesini nebevî mucizeyi kabullemeye çağırırken muhatabını da hayvan varlığını tanımaya ve empati kurmaya davet ettiğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler

insan-merkezilik, klasik metinlerde hayvan temsili, manzum dinî destanlar, geyik ve güvercin destanı, sözlü kültür

Abstract

The folktales of the deer and the dove, which circulated in Anatolia in the 14th and 15th centuries by meddahs, şeyyads and kıssahans, present one of the earliest examples of animal representation in pre-modern Turkish literature texts. Compared to other pre-modern texts, in which the animal is treated as a symbolic and allegorical being by being defined beyond its own existence, these folktales are depicted in a way that evoke “empathy” in the interlocutor both on intra- and extra-textual layers. In these narratives, Prophet Muhammad performs miracles on unbelievers and tests them for their compassion towards animals. The miracles and the testing take place on animals such as deer and doves, which are associated with a certain degree of sacredness in the collective memories of the communities living in Anatolia. In this respect, this study argues that these epics, performed publicly by storytellers and functioned as rituals, invited audiences who were newly or could be converted to Islam to accept the prophetic miracle at a time when a dynamic conversion movement was taking place, and to recognize and empathize with the animal existence.

Keywords

anthropocentrism, animal representation in classical texts, versified religious folktales, the folktales of the deer and the dove, orality

1. Giriş

Modern öncesi edebiyatta hayvan temsili ile karşılaştığımızda bunun genellikle kendisinden ötesine işaret eden bir im, anlamlandırılmayı bekleyen bir dilsel kod gibi kurulduğunu görürüz. Kutsal kitaplar, mitler, efsaneler, destanlar, fabllar aracılığıyla bize ulaşan bu anlatılarda hayvan, çoğu zaman ya insan yaşamının bir alegorisine ya da kutsallık veya kötücüllüğü imleyen metafizik bir temsile bürünmüştür. Bununla birlikte modern öncesi metinlerde bu temsilin imkânlarını genişleten, hayvanın “sembolik” perdesinin aralandığı veya insanla hayvan arasında keskin bir hiyerarşiden ziyade duygudaşlık ilişkisinin kurulduğu bazı istisnalara da rastlarız.¹ Nitekim Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski’nin, insanla insan-olmayan arasında keskin bir ayrım kurulduğu düşünülen Klasik Yunan edebiyatı metinlerine yönelik çalışması, eldeki bazı örneklerde hayvanların okur/dinleyiciyle hayvan arasındaki farkı kapatmaya yönelik bir “empati” uyandıracak biçimde tasvir edildiğini gösterir.² Bu çalışma bizi

1 Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski’ye göre Homeros’un *İlyada’sı*, Sofokles’in *Philoctetes’i*, Aristophanes’in *Kuşlar’ı* ve Anyte’nin *Keçi Epigramı* Klasik Yunan edebiyatında hayvanların “empati” uyandıracak şekillerde ele alındığı örneklerden bazılarıdır. Bkz. Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece: Empathy and Encounter in Classical Literature* (London / New York: I.B. Tauris, 2017). Klasik İslam edebiyatına baktığımızda ise hayvanın bilimsel ve felsefi eserlerin dışındaki metinlerde daha ziyade tasavvufi bir mecaz ya da insan-biçimci niteliklere büründürülmüş bir varlık olarak karşımıza çıktığını görürüz. Fakat İslamî sahada bu yaklaşımın dışında konumlanan bazı anlatılar da mevcuttur. Nitekim İhvân-ı Safâ’nın *Resâ’ilü İhvâni’s-Şafâ ve ħullâni’l-vefâ* risalelerinde yer alan “Cinler Padişahının Huzurunda Hayvanlar ve Mahkemesi” adlı hikâyesi hayvanların küstah ve kibirli insan türüne karşı dava açtığı hikâyesi insan-merkezci dünya tasavvurunu sorgulamasıyla sadece İslam edebiyatı kanonunda değil, dünya edebiyatı kanonunda da bir istisna teşkil eder. İbn-i Tufeyl’in (ö. 1185) bir geyiğin ıssız bir adaya düşen insan yavrusuna annelik ettiği Hay Bin Yakzan hikâyesi de hayvanın gerçek varlığıyla karşımıza çıktığı anlatılardan biridir. Bu anlatı hayvanla insan arasındaki benzerliği vurgulasa da hayvan burada insanın kozmik hiyerarşideki üstünlüğünü temyiz etmesine imkân sağlayan bir varlık olarak yer alır. Bkz. Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* (Oxford: Oneworld, 2006), 47-54. Hayvanların İslamî sahada nasıl ele alındıklarına dair daha ileri bir okuma için bkz. Abbas Daneshvari, *Animal Symbolism in Warqa Wa Gulshāh* (Oxford: Oxford University Press, 1986)., Sara Tlili, *Animals in the Quran* (New York: Cambridge University Press, 2012). Fatih Altuğ, “İhvân-ı Safâ’da Zoopolis ve Kozmopolis Karşı Karşıya,” *Doğu Batı*, no. 82 (2018): 223-44.

2 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 43.

modern öncesi Türkçe edebiyatta daha ziyade “sembolik” ve “alegorik” bir varlık olarak ele alınan mevcut hayvan temsillerine nazaran insanın hayvanla duygudaşlık zemininde bulunduğu geyik ve güvercin destanına “empati” kavramı üzerinden bakmaya teşvik eder. Eski Anadolu Türkçesinin inkişaf ettiği 14. yüzyılda ortaya çıktığı tahmin edilen manzum/mensur dinî destanlar arasında yer alan bu anlatılarda Hz. Muhammed ile hayvanlar arasında bir karşılaşma sahnesi kurulmuş, hayvanlar anlatının hem metin içi hem de metin dışı/okur düzleminde muhatabında “empati” hissi uyandıracak şekilde tasvir edilmiştir. Fakat okur/dinleyici bu anlatılarda sadece hayvana karşı merhamete davet edilmemiş, Peygamber’in hayvana karşı müşfikliği ve kâfirlere karşı gösterdiği mucize üzerinden nebevî ahlakı ve mucizeyi benimseme/kabullenmeye de çağırılmıştır. Dolayısıyla sınanma, mucize ve ihtida ekseninde ilerleyen bu anlatılarda hayvana yönelik olarak kurulan duygusal dilin okur/dinleyicide uyandırdığı tesiri veya “empati” hissini incelemek ve bu davetin niçin geyik, güvercin gibi hayvanlar üzerinden yapıldığını soruşturmak, hem hayvan varlığının metinde nasıl ele alındığına hem de dinî destanlarda karşımıza çıkan hayvan temsili- nin dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı 14. ve 15. yüzyılda Anadolu’da yaşayan Müslüman veya Müslüman olmayan topluluklar için ne anlama geldiği ve anlatıda nasıl bir işlev gördüğü üzerinde düşünmeye katkı sağlayacaktır.

Türkçe edebiyat metinlerinde hayvan temsili- nin en erken örneklerini sunan geyik ve güvercin destanı,³ Anadolu’da “destân, dâstân, dâsitân, hikâye, kıssa” gibi isimlerle dolaşıma giren, müstakil bir eserden ziyade ya mecmualarda toplanan ya da mevlitlerin anonim kısımlarına eklenen dinî destan metinleri arasında yer almaktadır.⁴ 14. ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilen Kirdeci Ali, Kırşehirli İsa, Aksaraylı İsa, Sadreddin gibi müellifler tarafından yazıldığı düşünülen bu destanlar, gezgin

3 14. ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilen Kirdeci Ali, Kırşehirli İsa, Aksaraylı İsa, Sadreddin gibi müellifler tarafından yazılan bu destanların en popülerleri arasında *Dâsitân-ı Gügercin*, *Dâsitân-ı Geyik ile birlikte Dâsitân-ı Kesikbaş*, *Dâsitân-ı Ejderhâ*, *Dâsitân-ı Vefât-ı İbrâhîm*, *Dâsitân-ı İsmâ’îl* destanları yer almaktadır. Bunlar dışında *Dâsitân-ı Hâtûn*, *Dâsitân-ı Fâşma*, *Dâsitân-ı Cimcime Sulţân*, *Dâsitân-ı Cedîd*, *Dâsitân-ı Mevî-i Muhammed* gibi müellifi kesin olarak bilinmeyen destanlar da mevcuttur. “The Islamisation of Anatolia, c. 1100-1500 Projesi” tarafından hazırlanan listeye göre yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde en fazla nüshası bulunan destanlar arasında *Dâsitân-ı Kesikbaş* (62), *Dâsitân-ı Gügercin* (34), *Dâsitân-ı Vefât-ı İbrâhîm* (27), *Dâsitân-ı Geyik* (13) *Dâsitân-ı Ejderhâ* (10) yer alır. <https://www.islam-anatolia.ac.uk> Öte yandan Şenol Korkmaz’ın tezinde hazırladığı listede *Dâsitân-ı Geyik*’in 32 nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Şenol Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” (Yayımlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 83-90.

4 Yorgos Dedes, *Battalname: Giriş, İngilizce Tercüme, Türkçe Metin, Yorum ve Tıpkıbasım* (Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1996), 54.

dervişler olarak anılan fakihler, meddahlar, kıssahanlar ve şeyyadlar vasıtasıyla Anadolu'ya yayılmış ve kitabî olmayan İslamî muhteviyatın Türkçe konuşan topluluklara intikalinde önemli bir rol oynamıştır.⁵ Fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılan⁶ bu destanların en popülerleri arasında *Dâsitân-ı Gügercin*, *Dâsitân-ı Geyik* ile birlikte *Dâsitân-ı Kesikbaş*, *Dâsitân-ı Ejderhâ*, *Dâsitân-ı Vefât-ı İbrâhîm*, *Dâsitân-ı İsmâ'îl* de yer almaktadır. Bu popülerlik destanların kime hitap ettiği, dini destanlarda niçin hayvan temsili kullanıldığı ve bu temsilin kendi tarihsel bağlamı içinde nasıl alımlandığı sorusunu önemli hâle getirmektedir. Bu iki destan üzerine yapılan akademik çalışmalar, daha ziyade metin neşri ve incelemesi ile destanların tanıtımına odaklanmıştır.⁷ Fakat bu incelemede hayvan temsili destanların tarihsel bağlamı içinde anlamlandırmaya çalışılacaktır. Bu açıdan bu incelemede destanların bilinen en eski nüshalarını içermesi⁸ ve tartışmayı belirli bir tarihsel bağlama hasretmesinden dolayı Vasfî Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan Milli Kütüphane'ye bağışlanan ve Kocatürk'ün verdiği bilgilere göre 1461 tarihinde istinsah edilen Mil Yz A 3881 nolu Dâsitân Mecmuası'ndan yararlanılacak⁹ ve çalışmanın sonunda destanların

5 Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi)* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970), 143.

6 Vasfî Mahir Kocatürk'e göre bazen bu mısralar arasına “mefâilün/mefâilün/feülün” vezinleri karışmış, bu destanlarda genellikle vezin ve kafiyeye özen gösterilmemiştir. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 146.

7 Geyik ve güvercin destanı üzerine yapılan bazı metin neşri ve inceleme çalışmaları için bkz. Şenol Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” 83-90. Nurettin Albayrak, “Dini Türk halk hikayelerinden geyik, güvercin ve deve hikayeleri: Kaynakları ve metin tesisi,” (Yayımlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), Namık Aslan, “Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdecî Ali'ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 20 (2016): 189-207., Hatice Tören, “Sadreddin'in Dâsitân-ı Geyik Adlı Mesnevisi,” *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, no. 33 (2005): 239-282. Hatice Tören, “Kirdecî Ali, Dâsitân-ı Hama-me-i 'Ar'ar,” *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sayı. 34 (2006): 177-204. Osman Erciyas ve Duygu Oruç, “Güvercin Destanları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme,” *Turkish Studies*, no. 1 (2013): 1397-1406.

8 Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” 70.

9 Vasfî Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan bağışlanan bu *Dâsitân Mecmuası* ilk elli varağı kayıp ciltsiz bir yazmanın 50a-97a numaralı varakları arasında yer almaktadır. Kocatürk'ün yazdıklarından bu varakların onun hususi kütüphanesindeyken henüz kaybolmadığını ve bu yazma içinde destanlarla aynı yazı ile yazılmış Gülşehri, Âşık Paşa ve Kaygusuz Abdal'a ait şiirlerin bulunduğunu öğreniriz. Nitekim Kocatürk'ün elinde bulunan yazmadaki bazı sayfaların fotoğrafları ile Milli Kütüphane'deki 3881 numaralı yazmayı eşleştirdiğimizde ikisinin aynı yazma olduğu anlaşılmaktadır. Kocatürk bu

transkripsiyonlu metinlerine yer verilecektir. Bu anlamda yazıda ilk olarak geyik ve güvercin destanının ortaya çıktığı tarihsel bağlamla birlikte bu destanların kime hitap ettiği sorusu üzerinde durulacak, ikinci olarak Korhonen ve Ruonakoski'nin çalışmasından hareketle “empati” kavramı tartışılacak, ardından destan metinleri üzerinden hayvanların bu destanlarda nasıl temsil edildiği ve “empati”nin nasıl kurulduğu incelenecektir. Bu incelemenin sonucunda geyik ve güvercin destanının “hayvan temsili” ile ürettiği dinî ve ahlakî tasavvurun, dönemin dinî ve edebî dinamikleri içindeki yeri anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

2. İktidar, Dil, Din Çerçevesinde Destanlar

Manzum/mensur dinî destanların üretildiği ve dolaşıma girmeye başladığı 14. yüzyılın politik, kültürel ve edebî iklimine bakıldığında Anadolu'ya yerleşen uç beyliklerinin etrafında himaye ilişkileri ile birlikte yeni bir edebî kültürün oluştuğunu ve Farsça ve Arapçadan ilmî ve edebî tercüme yapılmaya başlandığını görürüz. Yazı dili olma sürecinde Türkçenin çok daha geniş bir alana yayılmasını sağlayan tercüme eserler, aynı zamanda Arapça ve Farsça üzerine bina edilmiş İslamî muhtevanın da taşıyıcısı olmuş ve dinî öğretinin kitabî formunun Anadolu sahasına nakledilmesinde rol oynamıştır. Sara Nur Yıldız'a göre bu metinler “İslamleşme alanı veya habitus” oluşturmasında önemli katkılar sağlamıştır.¹⁰ Öte yandan aynı dönemde Oğuz Destanları, Gazavat-nâme, Hamza-nâme, Menakıb-nâme ve manzum dinî destanlarla birlikte sözlü dilin imkânlarının korunduğu, yerel dile temas eden başka bir yazı dilinin doğduğunu görürüz. Henüz başka bir dilin ve belirli bir politik merkezin tahakkümü altına girmemiş, sade bir Türkçe ile yazılan bu destanlar, şifahîliği sebebiyle zihinsel/dinsel anlamda daha esnek, İslamî ethosun yerel kültürden tevarüs eden

yazmanın istinsah tarihini m. 1461 olarak verir. Bkz. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 146. *Dâsitân Mecmuası*'nda yer alan eserler sırasıyla yazmanın şu varakları arasında bulunmaktadır: *Hazâ Kitâbu Kesikbaş* 50a-54b, *Hazâ Kitâbu Güvercin* 54b-55b, *Hazâ Kitâbu Geyik* 55b-59a, *Hazâ Kitâbu Mevt-i Muhammed-nâme* 59-62a, *Dâsitân-ı İsmâ'îl* 62a-65b, *Dâsitân-ı Hâtûn* 65b-70b, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Ejderhâ* 71a-75b, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Cimcime Sulţân* 75b-80a, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Muhammed* 80a-85a, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı İbrâhîm 'Aleyhi's-selâm* 85a-89a ve *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Fâtımâ* 89a-94b. Destanlar dışında bir de yazmanın 94a-97a varakları arasında bulunan bir dua bölümü mevcuttur. *Dâsitân Mecmuası*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 3881, 50a-97a.

10 Sara Nur Yıldız, “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia”, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia* içinde, ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon, 2016), 231-2.

inancılarla meczolduğu bir İslamî muhtevayı kıssahanlar, meddahlar vasıtasıyla Anadolu sahasına yaymışlardır. Bu açıdan bu destanların mitolojik referansları, fantastik öğeleri ve dramatik dili üzerinden kurulan mimetik kurgusuyla gaza ve fetihlerle birlikte İslamlaşmanın devam ettiği, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı bir dönemde henüz yeni Müslüman olmuş toplulukların İslamın ahlakî ve politik tasavvurunu özümsemesinde kitabî muhtevadan çok daha cazip bir medium hâline gelmiş olması muhtemeldir. Nitekim Andrew Peacock, dinî destanların basit ve kolay anlaşılabilir diliyle kitabî dinî metinlerden daha geniş bir dinleyici kitlesini hedeflediğini belirtir ve bu metinlerin pek çok dilde ve farklı versiyonlarda dolaşıma girmiş olmasını, metinlerin Anadolu’da İslam’ın teşekkülündeki etkisine dair bir kanıt olarak okur.

Gaza destanlarında olduğu gibi dinî destanların da Müslüman/kâfir dikotomisi üzerine kurulduğunu görürüz. Cemal Kafadar, hem Hristiyanların hem de Müslümanların gaza destanlarında dinî terimlerle tanımlanan bir “biz/onlar” evreni sunulduğunu, diğer yandan savaş hâlindeki bu hat arasında şaşırtıcı bir akışkanlığın olduğunu ifade eder.¹¹ Ahmet Karamustafa ise Saltuk-nâme incelemesinde dünün “lanetli” Hristiyanı’nın sadece şehadet getirerek aniden bugünün hakiki inananı olabildiğini, ihtidanın şarap içmek ve domuz yemeyi bırakmak dışında büyük bir maliyetinin olmadığını vurgular. Bu sebeple Saltuk-nâme’ye göre çoğu Hristiyan’ın potansiyel Müslüman olduğunu ve saygın bir Hristiyan olarak yaşayan pek çok kişinin fitratı olan İslam’a ihtida edebildiğini belirtir.¹² Bu anlamda meddahlar, fakihler, şeyyadlar gibi halk hikâyecileri ya da kıssa anlatıcıları tarafından halka açık olarak icra edilen manzum/mensur dinî destanların, sadece Hz. Muhammed’in ve ashabının kâfirlere karşı mücadelesini yeniden canlandırmadığı, destanların dolaşıma girdiği 14. ve 15. yüzyılın maddi ve akıdevî koşullarını da gözettiği ve muhatabına zımnî bir ihtida çağrısı yaptığından söz edilebilir. Nitekim Andrew Peacock’a göre usta meddahlar tarafından icra edilen bu metinler, “şimdi”ye bir anlam bahşetmek için geçmişin çağrıştırılmasına yönelik bir “ritüel işlevi” görür.¹³ İcrayı ritüel eylemin merkezine yerleştiren Victor Turner da icranın toplumsal süreçleri dönüştürmek için bir vasıta olduğunu iddia eder.¹⁴ Zira diyolojik bir eylem biçimi olan sözlü icra, tekrarlanabilir olması ve yazılı olanı yeniden şekillendirebilmesiyle kültürel mirasımızı yeniden

11 Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, çev. Ceren Çıkin (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 128.

12 Ahmet Karamustafa, “Islamisation through the Lens of the Saltuk-name,” *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* içinde, ed. A.C.S. Peacock, Bruno De Nicola, Sara Nur Yıldız (Farnham, Surrey: Ashgate, 2015), 360.

13 Peacock, *Islam, Literature and Society*, 215.

14 Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJP, 1982), 79.

deneyimlememizi sağlar.¹⁵ Bu açıdan Peacock, meddahlar tarafından tekrar tekrar icra edilen bu metinlerde var olan Hristiyan karşıtı tonun ve ihtida takıntısının bir yandan Müslüman komşuları arasında yaşayan Hristiyanları tedirgin etmiş olabileceğini, öte yandan ihtida için gereken asgari yükümlülüğün onları İslam'ı kucaklamaya itmiş olabileceğini belirtir.¹⁶ Bu bakımdan geçmişin “ritüalistik” çağrışımı sadece “muhtemel” Müslümanların değil, yeni Müslüman olmuşların İslam inancını benimsemesinde de rol oynamışa benzer. Bu çağrışım dini destanlarda hem Anadolu’da yaşayanların yerel inançları ve şifahi anlatılarına hem de tarihî İslamî figürlere eş zamanlı olarak temas eder. Nitekim geyik ve güvercin destanında bu temasın Anadolu’daki toplulukların yerleşik inançlarında ve anlatılarında yer edinmiş ve belli bir kutsallıkla ilişkilendirilmiş geyik, güvercin ve doğan gibi hayvanlar üzerinden gerçekleştiğini görürüz. Bu temasın nasıl gerçekleştiğini anlamak için “empati” kavramına daha yakından bakabiliriz.

3. Hayvan Temsilinde “Empati”nin İmkânları

Hayvanın kendinde ve kendi-için bir varlık olarak temsil edilip edilemeyeceği veya hayvan deneyiminin insan-merkezci bakıştan azade olarak aktarılmasının mümkün olup olmadığı sorusu edebî temsil meselesinde önemli bir tartışma alanı açmıştır. John Simons’un çalışması üzerinden kısaca değinmek gerekirse Simons, insan-olmayanların edebî metinlerde kullanımına ilişkin tüm örneklerin yeniden üretim değil temsil edimi olduğunu, zira insan-dışı deneyimin kültürel anlamda yeniden üretilemeyeceğini iddia eder. Deneyimin yeniden üretilmesi deneyim sahibinin ve deneyimi tüketenin asli deneyiminin (bir hayli çarpıtılmış biçimde olsa da) tekrerrüyle mümkündür. Oysa insan-dışı varlıkların veya hayvanın dilsel mahrumiyeti ve sessizliği, onların deneyimine tam manasıyla erişebilmemizi ve aktarabilmemizi imkânsız kılar. Simons’a göre bu temsil edimine dair her çabamız, insan-olmayanın deneyimini kaçınılmaz biçimde insanlığa dair gösterge olarak temellük eden bir eyleme dönüştürür. Buna rağmen insan-dışı varlıkların deneyimini tahayyül ederek veya onu kendi deneyimlerimizle karşılaştırarak bir duygudaşlık ilişkisi kurmak mümkündür.¹⁷

Korhonen ve Ruonakoski de meseleye benzer bir yerden yaklaşarak insanî niteliklerin, davranışların ve duyguların insan-olmayan varlıklara atfedildiği insan-biçimci anlatıların, insan-dışı varlıkların bakış açılarını anlamaya, empati kurmaya olanak sağlayabildiğini belirtir ve bu anlamda Klasik Yunan edebiyatı bağlamında “empati”

15 Gavin Brown, “Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy,” *Journal of Ritual Studies* 17, no. 1 (2003): 6.

16 Peacock, *Islam, Literature and Society*, 216.

17 John Simons, “The Animal as Symbol,” *Animal Rights and the Politics of Literary Representation* içinde (London: Palgrave Macmillan, 2002), 85-87.

mefhumunu derinleştirmeye, insanla hayvan arasındaki mutlak manada insan-merkezci olmayan ilişkinin nasıl gerçekleştiğini örneklendirmeye çalışır. Empati mefhumuna fenomenolojik açıdan bakan çalışma, insanın duyuşsal bir bedene sahip olmakla, diğer bedenleri duyumsayabileceğini, bedenlenmiş veya tecessüm etmiş olmanın öteki bedenlerin öznelliğini tanımaya ve onunla empati kurmaya imkân sağladığını söyler.¹⁸ Çalışmaya göre “empati”, başkalarının tecessüm etmiş durumuyla her şeyden önce uzay-zamansal ve kinestetik açıdan, sonra da kişisel tarihi ve nitelikleri açısından ilişkilenebilir.”¹⁹ Kendini başkalarının durumuna ve bakış açısına daldırma, diğerinin durumunu ve dünyanın onun bakış açısından nasıl gözüktüğünü aktif olarak hayal etmeyi veya onlarla tam manasıyla aynı şeyleri hissetmeyi gerektirmez; başkasının durumuna geçici olarak yerleşmek ve onun deneyimine benzer hisleri hissetmek de “empati”ye dahildir. Korhonen ve Ruonakoski’ye göre, okurun kurduğu empati ile yüz yüze karşılaşmada deneyimlenen empati arasında ciddi farklılıklar vardır. Yüz yüze karşılaşmalar ahlakî açıdan zorlayıcıdır, zira insanın kendi varlığı ile öteki arasında bir mesafe kurmasına yol açar. Oysa okuma kendini ötekinin dünyasına daldırmanın güvenli yoludur. Paradoksal şekilde ötekinin canlı bedeninin yokluğu dünyaya onun nazarından bakmayı kolaylaştırabilir.²⁰ Fakat Yunan Edebiyatı veya Klasik edebiyatlar bağlamında daha ziyade sesin ve ritmik öğelerin de okumaya katıldığı, muhayyel dinleyicilerin metni kıraat eden üzerinden deneyimlediği sesli okuma durumu söz konusudur. Bu durum okumayı bir performansa ya da “icra” edimine dönüştürürken doğaçlamaya ve yoruma açık bir icra ediminde dinleyicinin sadece müellif/yazarın bakış açısına değil, kıraat edenin metne dair deneyimine de ulaşmasını mümkün kılar.²¹

Bu anlamda çalışma, empatinin iki biçimi olduğunu ortaya koyar. Yazarlar, şeyleri okura ya hayvan perspektifinden gösterir ya da anlatıcı veya kahraman vasıtasıyla hayvanın davranışına ilişkin onunla empatiyi kolaylaştıracak bazı tasvirler sunar. Okurda merhamet, acıma gibi bazı duygular uyandırmak veya metamorfoz anlatısı gibi okurun hayvan perspektifinden bakmasını mümkün kılan araçlar kullanmak Klasik Yunan Edebiyatı bağlamında yazarların ortaya koyduğu retorik ve anlatısal stratejilerden bazılarıdır.²² Fakat duygulanımın bir retorik strateji olarak kullanılması, okurun sırf kendine dair bir bilgi edindiği duygulanım uğruna duygulanımdan neşet etmez. Tam tersine duygulanım, okurla temsil edilen hayvan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak dünyaya hayvan nazarından bakmaya imkân sağlar.

Bu anlamda hayvanların geyik ve güvercin destanında ve bu destanların üretildiği ve dolaşıma girdiği dönemde muhatapı üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu anlamak için Korhonen ve Ruonakoski’nin empati tanımından yararlanabiliriz.

18 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19-20.

19 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19.

20 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 40.

21 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 32-3.

22 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 6.

4. Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili

4.1. Geyik Destanı

Sadreddin mahlaslı bir müellif tarafından yazıldığı düşünülen²³ ve elimizdeki nüshaya göre 82 beyit olarak yer alan geyik destanında anlatıcı, hikâyeyi “kitab içre” gördüğünü söyleyerek başlar. Aslında bu tabir hikâyenin sahilliğine yönelik okur/dinleyici tarafından gelecek herhangi bir itirazı baştan bertaraf etme niyeti taşır. Zira burada inanılıp inanılmaması dinleyiciye bırakılacak sıradan bir mesele değil, Peygamber’in mucizâtını beyan eden bir anlatı söz konusudur. Öyleyse bu hikâye içinde gerçekleşecek herhangi bir olağanüstülüğe okurun/dinleyicinin inançsızlığını bir süreliğine askıya almasını gerektiren kurmaca bir olay nazarıyla değil, gerçekmiş gibi bakılması gerekir. Bu sebeple anlatıcının veya müellifin “kitab içre” ifadesi, hikâyenin gelenek içindeki sabitliğini tekit ederek hem kendisinin hem de anlatısının meşruiyetini okura ispata çalışır.²⁴

Oldukça teatral bir sahneyle başlayan anlatıda Hz. Muhammed, mihraba yaslanmış otururken birkaç atlının heybetli bir şekilde kendisine doğru geldiğini görür. Atını mescide doğru süren atlılar mescidin önünde durur, kim olduğunu tanımadıkları

23 Bazı nüshaların sonunda Sadreddin ismi geçtiği için geyik destanının kendisine ait olduğu iddia edilmiştir. Elimizde bulunan Vasfi Mahir Kocatürk nüshasında herhangi bir isim geçmemesine rağmen Vasfi Mahir, üslup özelliklerinden dolayı bu eserin Kirdeci veya emsalinden birine ait olması gerektiğini belirtir. Bkz. Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, 150. Şenol Kokmaz ise eserdeki yapı ve unsurların Kirdeci Ali’nin üslubunu andırdığını ifade eder fakat pek çok nüshanın sonunda ya herhangi bir isim geçmediği ya da sadece “Sadreddin” ismi geçtiği için eserin Sadreddin tarafından telif edilmiş veya aktarılmış olduğunu düşünür. Bkz. Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası,” 90. Hatice Tören’in neşrinin sonunda geçen “Nefsini eyle Müslimân Şadre’ddin / Kim olasın çamu odından emîn” beyiti bu eserin nüshalarda adı geçen Sadreddin’e ait olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Şadreddin’e isnad edilen diğer bir eser Hz. Muhammed’in mucizelerinden birini konu alan ve Amil Çelebioğlu’na göre tek nüshası bulunan 32 beyitlik *Mu‘cize-i Muḥammed Muştafâ’dır*. Bkz. Bu nüsha Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfeddin Özege Koleksiyonu, 544 numarada yer almaktadır. Bkz. Amil Çelebioğlu. *Türk Mesnevi Edebiyatı 15 yy. Kadar (Sultan II. Murad Devri: 824-855/1421-1451)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 80-82. Sadreddin hakkında bunlar dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

24 Burada anlatıcının kim olduğuna dair bir kafa karışıklığı söz konusu olabilir. Aslında destanların sonunda ismi geçen Kirdeci Ali’nin kendisi olabileceği gibi bu mahlası sahiplenip hikâyeyi nakleden kıssahanlardan biri de olabilir. Bu destanlar diğer sözlü anlatılarda olduğu gibi aslında her kıssahanla veya kıraat edildiği her farklı çevreyle birlikte yeniden yazılır. Bu sebeple burada anlatıcıyı kendini dinleyicisine kanıtlamaya çalışan kıssahanlardan biri olarak almak daha makul olacaktır.

Peygamber'e selam verir ve saf saf Peygamber'in karşısına dizilirler. Kendisinden dinlerine batıl diyen ve halk içinde yalan dava eyleyen Muhammed'i göstermesini, eğer yalan söz söylemiyorsa peygamberliğini kendilerine ayan etmesini isterler. Mecliste Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali, kâfirlerin bu cüretine öfkelenir ve Peygamber'den cümlesini Zülfikâr ile kılıçtan geçirmek için müsaade ister. Peygamber, Hz. Ali'yi yatıştırarak bekleyip onlara dilekleri nedir diye sormalarının daha uygun olduğunu, belki bu şekilde kâfirlerin kendi hükmüne itaat edeceklerini, mucizât görüp Müslüman olabileceklerini söyler. Böylelikle dileklerinin ne olduğunu öğrenmek için kâfirlerin beyini yanına davet eder. Kâfirler, Peygamber'den mucize isteğini yinelerler:

Bize peygamberligün kılsun 'ayân
Ger yoğise sözi içinde yalan
Hele biz dağı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek şanmazuz²⁵

Aslında burada “ger yoğise” ve “gerçek sanmazuz” ifadeleriyle kendi inançlarından asla geri adım atmayan, şedit bir kâfir portresinden ziyade Peygamber'in doğruyu söyleyip söylemediğine emin olamayan, şüphelerinin izale edilmesini bekleyen bir kâfir temsili ile karşılaşırız. Peygamber, kâfirlerin bu uzlaşma arayışına müspet şekilde mukabele ederek onların inançsızlığını göstereceği mucize ile gidermeyi kabul eder. Dolayısıyla aralarında bir sözleşme kurulur. Fakat sözleşmeye sadece kâfirler değil, o andan itibaren hikâyenin devamının nasıl seyredeceğini, mucizenin nasıl gerçekleştireceğini görmeyi bekleyen okur/dinleyici de dahil olur. Mucize, dinleyiciye kendisini edebî söz üzerinden beyan eder ve farklı zaman ve mekânlarda kıssahanlar/meddahlar tarafından yinelenen bu edebî söz, her icra edilmişinde dinleyicinin Hz. Muhammed'in hak söz söylediğine dair şahadetini ikrar ve teyit ederek anlatıyı ritüalistik bir icraya dönüştürür.

Bu anlamda, hikâyede mucize kâfirlerin esir aldığı “dişi geyik” üzerinden gerçekleşir. Dişi geyik Anadolu'da ve Anadolu dışı mitik kaynaklarda genellikle öteki dünya ile ilişkilendirilen, dişil birer ilahe veya ruh olarak karşımıza çıkar. Öte yandan geyik, mitik kaynaklarda kendisini takip eden peşinden sürükleyen ve doğru yola götüren bir “rehber” olarak da temsil edilmektedir.²⁶ Anadolu tasavvuf geleneğinde karşılaştığımız geyik donuna giren Abdal Mûsâ (ö. 14. yy.) ile Kaygusuz Abdal'ın

25 “Hazâ Kitâbu Geyik,” var. 55a (12-13. beyit).

26 Macarların “Sihirli Geyik Efsanesi”nde, Avrupa Hunları'nın atası olan Hun ve Magor kardeşlerin Maeotis bataklığında avcılık yapan peşine takıldıkları dişi bir geyik sayesinde mucizevi bir şekilde İskit Ülkesi'ni bulduklarına dair bir köken anlatısından bahsedilir. Geyik onları bataklıktan çıkardıktan sonra aniden gözden kaybolmuştur. Bkz. Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası,” 79. Yine Avrupa folklöründe geçen “Hubertus Sage” isimli efsanede avcı Hubertus'un karşısına göğsünde haç bulunan ilahi bir geyik çıkar, Hubertus bu karşılaşmadan sonra geyiği

(ö. 848/1444 [?]) menkıbesi, geyiğin “irşad edici” vazifesinin İslam inancının kabulünden sonra da devam ettiğini ikrar etmektedir.²⁷ Abdal Mûsâ ile aynı dönemde yaşayan Geyikli Baba da (ö. 750/1350) geyik postuna bürünen ve dağlarda geyiklerle dolaşıp ünsiyet kuran Türkmen gazisidir. Rum ilinin İslamlaşmasına büyük katkı sağlayan kolonizatör/misyoner dervişlerden biri olan Geyikli Baba’nın²⁸ 14. yüzyılda ihtida hareketinde öncü bir rol oynaması, geyiğe yüklenen “rehber” veya “mürşid” olma rolü ile paralellik arz ederken bu misyonun geyik destanının dolaşıma girdiği dönemde de Anadolu’da canlılığını sürdürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla anlatıda geyiği esir alan avcılarının “kâfirler” olarak sunulması, kâfirlerin kendilerine dair inançlarından bağımsız biçimde geyikle özdeşleşen “doğru yol”un dışında konumlandıklarına işaret eder.

Nitekim kâfirlerin Peygamber’den mucize isteğini beyan ettikleri sırada Peygamber’in ata bağlı bir geyik gördüğünü, odağın hikâyede birdenbire ortaya çıkan geyiğe kaydığını görürüz. Geyiğin hikâyeye girişi “Gördi resül bir geyicegi ata / Bağlamışlar kaldı şöyle ibrete / Taşma ile bağlı ayağı başı / İlle seyl olmuş akar gözi yaşı”²⁹ diye tasvir edilerek aktarılır. Peygamber, gözlerinden sel gibi yaşlar akan geyiği gördüğünde hayret içinde kalır. Bu duygusal tasvir, bizi hayvanlarda görmeye pek alışık olmadığımız, insana has olduğunu düşündüğümüz “ağlamak” fiiliyle yakalar. Zira ağlamak bedensel bir eylemdir ve bizi başkasının deneyimini bir süreliğine de olsa kendi bedeninde deneyimlemeyi, muhtelif edebi araçlar vasıtasıyla odağımızı “ötekinin aşına olmadığımız bakış açısı”na kısmî olarak çevirmemizi içeren “empati”ye çağırır.³⁰ Peygamber’in bakışını kâfirlerden geyiğe kaydıran ve onu hayretler içinde bırakan da muhtemelen bu alışılmadık benzerliktir. Geyiğin Peygamber’in bakış açısından anlatılması, dinleyen hayvan karşısındaki duygulanımını Peygamber’in duygulanımının yansıması olarak, ikinci elden hissetmesi demektir. Başka bir deyişle dinleyen ilk olarak kendini Peygamber’le özdeşleştirir, sonra onun hayvana karşı müşfik hislerini kopyalayarak içselleştirir. Nitekim geyiğin acizliğinin, insan karşısındaki zayıflık ve masumiyetinin metinde “geyicek” ifadesinde karşılık bulduğunu, böylece dinleyicinin geyiğe karşı merhamet ve acıma hissine davet edildiğini

avlamaktan vazgeçerek Hristiyan olur. Bkz. Saadet Çağatay, “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler,” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 4 (1956): 97.

27 Menkıbeye göre Kaygusuz Abdal olarak bilinen Gaybî Bey bir gün adamlarıyla ava çıktığı sırada bir geyiğin peşine takılır ve geyiğin ön bacağını okuyla yararlar. Geyiğin bir tekkeye girdiğini gören Gaybî, tekkenin mürşidi Abdal Musa’ya geyiği sorduğunda Abdal Mûsâ ona “Attığın oku tanır mısın?” diyerek kolunun altındaki oku gösterir. Bunun üzerine Gaybî, geyiğin Abdal Mûsâ olduğunu anlayıp ona intisap eder. Bkz. Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* 25 (İstanbul: TDV, 2002), 74.

28 Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,” *İnsan&İnsan* 5 (Yaz 2015): 10, 19-20.

29 “Hazâ Kitâbu Geyik,” var. 56b (20-21. beyit).

30 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 21.

görürüz. Burada yapılan bu “davet”, dinleyiciyi hikâyenin bir sonraki aşamasına, Peygamber’in geyiğin bu hâli karşısında göstereceği tutuma ve mucizeye hazırlar. Peygamber bu hâl üzerine kâfirlerden geyiğin çözülmesini, zira geyiğin kendisinin peygamberliğini “şerh” edeceğini söyleyince³¹ kâfirler bu isteğe şiddetle karşı çıkarlar, geyiğin konuşabileceğine inanamazlar:

Eliyle diler geyügümüzi ala
Fi’liyle diler bize cāzūlūklar kıla
Bizi kendi milletine döndüre
Evümüze bizi mahrūm göndüre
Kırk kişiyüz avlayuban dutmuşuz
Bir gice daḥı yabanda yatmışuz³²

Kâfirlerin geyiğin çözülmesine karşı gösterdiği tepkinin sebebi, geyiğin kâfirler için elden kaçırılmaması gereken, kırk kişinin peşinden koştuğu, avlamak için yabanda yattığı bir av hayvanı olmasıdır. Nitekim geyikle ilgili mitolojik anlatılarda geyiğin avcılara bir görünüp bir kaybolan, yakalanması zor, sihirli bir hayvan olması, onu yakalama şerefine erenin ne derece büyük bir manevi güç elde edeceğini haber vermektedir. Dolayısıyla kâfirlerin “geyügümüz” diye sahiplendiği geyiğin ellerinden alınacak ve Peygamber’in lehine konuşacak olma ihtimali, kâfirler için sadece “geyik”e malik olmaları ile elde ettikleri maddi iktidarın değil, dayandıkları “doğru yol” zemininin de kaybı anlamına gelecektir. Bu sebeple Peygamber’in göstereceği mucizeyi baştan “cāzūlūk” olarak nitelendirirler. Öte yandan geyiğin konuşmasının olağandışı bir durum olarak görülmesi, hikâyenin gerçeklik zemininde cereyan ettiği ve geyiğin hikâyede gerçek bir hayvan olarak yer aldığına işaret eder. Kâfirler, geyiklerinden vazgeçmek istememelerine rağmen Peygamber’in sözüne uyup geyiği çözerler. Geyik çözüldüğü anda mahfile çıkıp Allah’ın birliğine ve Peygamber’in de şeksiz şüphesiz onun resülû olduğuna şahadet eder. İnanmayanları cehenneme odun olmakla tehdit edip inananları da ondan emin olmakla müjdelir. Aslında mucizenin beyanıyla birlikte hikâyenin işlevinin burada nihayete ermiş olması gerekir. Ancak böyle olmaz; odak, Peygamber’in hikâyesinden geyiğin hikâyesine kayar. Kendisine “insan” diliyle konuşma imkânı verilen geyik, başta kendisi dışında bir duruma işaret etmek için kullandığı dilini kendi varlığına işaret etmenin aracı hâline getirir:

Çin ilinden gelmişidüm ben ğarīb
Ağlaridüm çardaşum yavı kı lup
Gelüben iki kızucaḳ kızıladam
Mekke taḡında kızlayuben gizledüm

31 “Resül eydür şaşuñ geyigi söylesün / Benim peygamberliğim şerḥ eylesün.” Bkz. “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b (22. beyit).

32 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b (25-27. beyit).

Betül Sürücü

Çıkdumidi irken otlayayın
Südenüben girü bunlara geleyin
Bu kâfirler avlayuban dutdılar
Önile dört yanımı bağladılar
Kaçamadum yoğ idi bende mecâl
Kardaşın yavı kılan yok durur mecâl
Kardaş olur kuşlu kişiye tağ
Ölüm irse aňşuzın urur yürege tağ
Mâlî mülki bâğu hem bağçesidür
Kardaşı olmayanuñ işi budur
Dişleri bitmedi ot otlayalar
Neyler ol ıssuz tağda bular
Yâ resül baña pâyendan ol bugün
Yüregüm derdine dermân ol bugün
İrişeyüm ol iki kızılara
Ol yabandağı ıssuz kalanlara³³

Dolayısıyla hayvanın konuşması anlatının başında okur/dinleyici olarak Peygamber'in bakış açısından daldırıldığımız hayvanın acıklı hikâyesine bu sefer doğrudan katılma ve şahitlik etme imkânı sunar. Korhonen ve Ruononski'nin belirttiği gibi “edebiyatın kurgusal dünyası, gündelik insan deneyiminin sınırlarını aşmaya ve belirsizliğe çok daha fazla kapı aralar. Fakat bu aşkınlık karşımıza tahayyüle sığmayan insan-dışı sûretlerde çıkmaz. Bu açıdan bir hayvanın deneyiminin “içeriden” anlatıldığı durumlarda tasvirler, insan bedeninin ve duyularının emarelerini taşımaya meyillidir.”³⁴ Nitekim anlatıcı burada geyiği insan-biçimli bir şekilde büründürerek ve ona ses vererek geyiğin sadece bir av hayvanı değil, insan gibi bir kökeni, memleketi, ailesi ve bağları olan hususi bir varlık olduğunu vurgular ve bu sayede hayvanla hem hikâye hem de okur düzleminde empati kurulmasını sağlar. İnsanla yazgısının benzerliği ve deneyimlerinin müşterekliği, onu kâfirlerin tasvirindeki gibi yabancı bir “tağ cānvārı” olmaktan çıkarır. Kendi dilinden aktardığı savunmasızlığı, kendini “Çin'den Mekke Dağı'na gelmiş, garip, kardeşini kaybedip mecalsiz kalmış, yüreciği ok ile vurulmuş, dişleri bitmemiş kuzucuklarını ıssız yabanda bırakmış biçâre bir anne” olarak resmetmesi hâlini daha da dramatikleştirerek muhataplarında kendisine karşı acıma ve merhamet hisleri doğurur. Burada seçilen “derman”, “ıssuz”, “garip”, “mecal” “yürek” gibi insanın kültürel deneyiminin yükünü taşıyan soyut kelimeler, muhatabını hayvan deneyimini duyumsamaya çağırır. Nitekim geyiğin Peygamber üzerindeki tesiri “resülün bu söze göyündi özi” ifadesinde karşılık bulur. Öte yandan daha önce de belirtildiği gibi empati başkalarının tecessüm etmiş durumuyla kişisel tarihi ve

33 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b-57a (36-45. beyit)

34 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19.

niteliklerinin yanı sıra uzay-zamansal ve kinestetik açıdan da ilişkilenmeyi içerir. Bu açıdan anlatıda geyiğin kendi ağzından sarf ettiği, daha ziyade insana atfen kullanılan “emzirmek”, “dişleri bitmek”, “sütlenmek” gibi eylemlerin hayvan yaşamına mahsus “ot otlamak”, “kuzulamak” gibi eylemlerle yan yana anılması, insanla hayvan yaşamı arasındaki sınırları bulanıklaştırırken aynı zamanda hayvanın insandan farkına da işaret eder. Dolayısıyla burada hayvanî niteliklerin tümüyle insan-biçimci niteliklere büründürülerek temellük edildiği ve hayvanın kendi varlığının silindiği bir temsilden ziyade hayvanın kendi yaşam koşullarını vurgulayan ve onu bu koşullar içinde anlamaya davet eden bir anlatının kurulduğunu görürüz.

Hikâyenin devamında geyiğe içi acıyan Peygamber, kâfirlerden onu kendisine satmalarını ister fakat kâfirler “nemüz eksük satalum” deyip geyiği ancak Peygamber’in ona kefil olması halinde salacaklarını, ikindiye kadar gelmezse onun yerine kendisini öldüreceklerini söylerler. Peygamber bu anlaşmayı kabul eder. Peygamber’in ve yavruların kaderi, onun bu büyük sınanma karşısında nasıl bir tavır alacağına bağlı hâle gelirken geyik, bu trajik çatışmanın kahramanına dönüşür. Geyik ağlayarak yola çıkıp kuzucuklarına vardığında “Gelüñüz kim yüzüñüzi göreyim / Kıarnuñuz acusa bir emzüreyim”³⁵ diyerek onlarla hasret giderir ve onlara yolda kâfirler tarafından tutulduğunu, Tanrı Resulü’nün ona kefil olduğunu anlatır. Buna karşılık yavrular, “Emzürdüğün süd bize oldı ħarām / Degüresin ol nebıye bizden selām / Kıo bizi bu tağ içinde ölelüm / Tañrı resülüne kıurbān olalum”³⁶ diyerek kendilerini Nebî için feda ederler. Nitekim geyik, Peygamber’i kâfirlerin esirliğinden kurtarmak için gözleri yaşlı bir şekilde yavrularını geride bırakmaya karar verir. Fakat yolda avcılarının kendisine gönderdiği biri tarafından tuzağa düşürülür. Tuzağ içinde kalan geyik, Hakk’a “Dertlüyem dermān irişdür yā ħakīm / Ben za’ıfem senüñ lütfuñdan dilim / Hiç öğüme gelmezdi bu cefā / İlle pāyandānum oldı Muştafa”³⁷ diye yalvardığı esnada Hakk ona Cebrail’i göndererek geyiği tuzağıyla birlikte Peygamber’in yanına eriştirir. Geyik, Peygamber’e maruzatını bildirerek Peygamber’den geciktiği için af diler. Bu manzarayı gören kâfirler, Peygamber’in huzuruna gelip Müslüman olurlar:

Gördiler kâfirler geyik geldügin

Resül öñinde ‘özürlendügin

Şāf oluban bir araya geldiler

Küfri terk idüp Müslimān oldılar

Öylelük yol geyigi gönderdiler

Kâfirler görünce dıne döndiler³⁸

35 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 57b (54. beyit).

36 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58a (58-59. beyit)

37 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58b (68-69. beyit)

38 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58b (75-78. beyit).

Burada hem Peygamber hem de geyik ve yavruları karşılıklı sınanma ve feda eyleminde birleşir; kâfirler karşısında “can”larını ve bedenlerini birbirleri uğruna feda ederler. Peygamber’in bedenini hayvana karşılık olarak kefil etmesi, onun hayat sahibi olan her varlık gibi hayvanı da kendi varlığında duyumsamasına, dolayısıyla “empati”nin zirve noktasına taşır. Fakat burada hayvanın kendisine de bu feda eylemine iştirak etme imkânı sunulmuştur. Anlatının başında okur/dinleyiciye ve kâfirlere vaat edilen mucize de bu müşterek ikamede ortaya çıkar. Peygamber kâfirlere geyiğin kendisini tasdik edeceğini söylediğinde kâfirler bu sözü “Bu didüğü söz neye beñzeyiser / Tağ cānvārı kaçan söyleyiser”³⁹ diyerek hayretle karşılamış fakat geyik konuştuğunda bu tasdik onları acze düşürmemiştir. Oysa, karşılıklı feda eyleminin tereddütsüz yerine getirilmesi, geyiğin tüm tuzaklara rağmen Cebrail vasıtasıyla geri dönüp Peygamber’e maruzatını bildirmesi kâfirleri aciz bırakır ve böylelikle mucize “aciz bırakma” işlevini gerçekleştirmiş olur. Nitekim bu işlev kâfirlerin saf saf Peygamber’in karşısına dizilip Müslüman olmasında, öte yandan dinleyicinin Peygamber’in hayvana karşı müşfikliği ve fedakârlığı aracılığıyla gerçekleşen mucizeye tekrar şahitlik edişinde tezahür eder.

Bu anlamda hikâyenin sembolik düzleminde “av” ve “avcı” ilişkisinin tersyüz olduğunu, asıl “av”ın kâfirlerin karşısına “mürşid” olarak çıkan geyikten ziyade onun vasıtasıyla ihtida eden kâfirler olduğunu öğreniriz. Fakat geyiğin rehberliği sadece metin içi düzlemde değil, metin dışı düzlemde de devam eder; kâfirleri ihtida yoluna davet ettiği gibi okuru/dinleyiciyi de kendisi üzerinden beyan edilen doğru yola, nebevî öğretiyeye çağırır.

4.2. Güvercin Destanı

Peygamber’in fedakârlığının ve merhametinin hayvanlarla sınındığı başka bir örüntüye güvercin destanında rastlarız. Kirdeci Ali’ye isnad edilen⁴⁰ ve bazı mecmualarda *Dāsītān-ı Hamāme-i Ar’ar* olarak da geçen güvercin destanı, elimizde bulunan 34 beyitlik nüshanın ilk beytine göre *Mesnevî’den* alınmıştır: “İşit şimdi bir hikâyet ey ‘aķıl / Meşnevî’de böyle bulundu nakıl.”⁴¹ Aynı hikâyenin Türkmen şair Mahtumkulu (ö.1146/1733) tarafından yazılan *Gökçe Ebter* adlı versiyonunda Hz. Muhammed Hz.

39 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 57a (24. beyit).

40 Destanın sonunda karşımıza çıkan “Bunu diyen Sādık Velīdür” mısraı bu destanın Kirdeci Ali’ye ait olup olmadığı konusunda şüphe uyandırır. Bkz. *Dāsītān Mecmuası* – Hazā Kitābu Güvercin,” Milli Kütüphane – Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 3881, var. 55b (32. beyit).

41 “Hazā Kitābu Güvercin” var. 54b (1. beyit).

Ali ile ikame edilmiş,⁴² hikâyenin esinlendiği muhtemel kaynak olan *Tutî-name*'de ise kahraman Hz. Musa şeklinde karşımıza çıkmıştır. Fakat aslında *Tuti-nâme*, *Şukasaptati: Papağanın Yetmiş Hikâyesi* isimli bir eserin Sanskritçeden Farsçaya, oradan da Türkçeye çevrilmiş tercümesidir. *Şukasaptati*'de hikâyenin kaynağı Rig-Vedalar'a dayandırılır.⁴³ Güvercin ve şahin kılığına giren tanrıların Kral Şibi'yi sinadıkları Rig-Veda'daki bu hikâye,⁴⁴ Cebrail ve Azrail'in Hz. Muhammed'i sinadıkları güvercin destanına oldukça benzemektedir.

Bu anlamda güvercin ve şahin donuna girme, Türk destanlarında ve Anadolu anlatılarında da karşımıza çıkan yaygın bir motiftir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde Azrail'in kendisini öldürmeye yeltenen Deli Dumrul'un elinden güvercin olup uçtuğu anlatılır.⁴⁵ Öte yandan *Hacı Bektâş Velâyetnâmesi*'nde Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562/1166) tarafından Rum'a halife olarak gönderilen Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) Sulukaracaöyük'e güvercin donunda indiği ve kendisini Anadolu'dan çıkarmak isteyen Rum erenlerinin Hacı Doğrul'u doğan donunda gönderdiğine dair bir anlatı mevcuttur.⁴⁶ Kutsal figürlerin, güvercin ve şahin kılığında görülmesi, bu hayvanların Anadolu'da ve Anadolu dışı mitik, menkıbevî kaynaklarda belli bir kutsallıkla ilişkilendirildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hikâyede bu hayvanlar tarafından okur/dinleyiciye yapılan çağrıya bu çerçevede bakmak gerekir.

Elimizdeki güvercin hikâyesine göre Peygamber ikinci namazını kılmış, duasını ediyorken gözlerinden yaşlar saçan bir güvercin gelip Peygamber'in dizine konar ve kendisini üç gündür kovalayan, canını almak isteyen bir doğandan korumasını ister: "Üç yavrum var yâ resül öksüz kalur / Beni andan kırtar ol şimdi gelür / Emânetem ben saña gizlegil / Beni senden dilerise gizlegil."⁴⁷ Geyik destanında olduğu gibi

42 Yakup Karasoy, "Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali Değişkesi," *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi* 92 (2019): 68.

43 Bu hikâyenin yer aldığı *Tuti-nâme*'nin tercüme serüvenine baktığımızda ilk olarak İmâd bin Muhammed tarafından *Cevâhirü'l-Esmâr* adıyla 1314'te Sanskritçeden Farsçaya tercüme edildiğini, aynı eserden de Türkçeye aktarıldığını görürüz. İbrahim Sona'ya göre Türkçe tercüme, 1538 yılında, Kânûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Şehname'nin mensur tercümesini de yapan Eyyûbî'ye hazırlanmıştır. Bu anlamda Farsça tercümenin 14. veya 15 yüzyılda bilindiğini ve güvercin destanının bu tercümeden esinlenmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bkz. İbrahim Sona, "1538 Tarihli İlk Türkçe Tütî-Nâme Çevirisi". *Journal of Turkish Studies* 7, no. 3 (2012): 2309.

44 Rig-Veda'dan aktaran Paul Carus, "King Sivi's Sacrifice; The Story of the Pound of Flesh in Ancient India," *The Open Court* 31, no. 3 (Mart 1917): 131.

45 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 63.

46 Hamiye Duran, *Hünkâr Hacı Bektâş Velî Velâyetnamesi* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 211.

47 "Hazâ Kitâbu Gügercin," var. 54b (5-6. beyit).

hayvanın muhatabına tesir etme biçimi burada da daha ziyade savunmasız ve korunmaya muhtaç annelik durumu üzerinden gerçekleşir. Fakat bu sefer bu merhamet talebine, hayvanın canının Peygamber'e "emanet" olması sorumluluğu da eklenir. Aslında burada güvercin, Peygamber'e Allah'ın yeryüzündeki halifesi, yeryüzündeki canlılar arasında adaletle hükmetmekle vazifeli kulu olduğuna dair ezeli mukaveleyi hatırlatır.⁴⁸ Bu anlamda Allah'ın yeryüzündeki sonsuz rahmetinin tecelligâhı olan Peygamber/insan-ı kâmil'in, anne güvercinin merhamet davetine – "rahmet" sıfatı daima dışilikle ve annelikle ilişkilendirilmiştir⁴⁹ – kayıtsız kalması mümkün değildir. Nitekim Peygamber, güvercine gelip koynuna girmesini, yüz bin doğan da gelse kendisini doğana vermeyeceğini söyler. O esnada havadan yeri göğü titreten bir doğan inerek Peygamber'den güvercini kendisinden ister:

Doğan eydür yâ resûl vir avumı
Yoğsa haste kıduram çok yavrumı
Ol benüm rızkum durur gizlemegil
Kımayısaram anı yüzlemegil
Çalap anı rızk itmiş baña
Virmeziseñ da' vacı olam saña⁵⁰

Buraya kadar "evcil", "zararsız" güvercinin bakış açısından gördüğümüz bu "av" hikâyesi, doğanın girişiyle bizi "yabanî" olanın dünyasına çevirir. Doğan da güvercin gibi yavruları olan ve onların rızkının peşinde koşan bir canlıdır. Bu sahnede kaderin kendisine yüklediği "avcı" rolüne bürünmüş olsa da iki canlı arasında varoluş bakımından bir fark ya da üstünlük yoktur. Bu sebeple doğan, Peygamber'e rızkını kendisine geri vermesini, ikisi arasında ayırım gözetmemesi gerektiğini hatırlatır. Aksi hâlde onu Çalab'a dava etmekle tehdit eder. Hayvan burada insanın hadimi olmaktan öte bağımsız bir varlığı, kendi hukuku olan bir canlı şeklinde karşımıza çıkar. Bu hukuk hayvana Tanrı tarafından tayin edilmiştir. Bu sebeple karşısında

48 "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi." Bkz. Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzab: 33/72.

49 William Chittick'e göre Arapça soyut bir isim olan "rahmet" kelimesi somut bir isim olan "rahim" in niteliklerine ve özelliklerine işaret eder: "Rahmet, rahim ve anne ile ilgili tüm özelliklere içerir. Anne, çocuklarının rahmi olmaktan asla vazgeçmez ve rahminin meyvesine duyduğu hususi sevgi, Rahmân'ın yarattıklarına duyduğu merhamete benzer. Peygamber'in dediği gibi "Allah rahmeti yüz parçaya bölmüş ve doksan dokuz parçayı kendisine ayırmıştır". Geri kalan kısmını hem insan hem de hayvan olan annelere vermiştir ve bu rahmet onları yavrularına bakmaya sevk eder." Bkz. William Chittick, "The Anthropology of Compassion," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, no. 48 (2010): 1-17.

50 "Hazâ Kitâbu Gügercin," var. 55a, (12-14. beyit).

Peygamber de olsa doğanın insana bir borcu ve sorumluluğu yoktur. Peygamberin vazifesi burada bu hukukun tahakkukunu sağlamaktır. Nitekim Peygamber doğanın kaygısını anlayarak ona koyun vermeyi teklif eder ve böylece gönülcüğünün huzur bulacağını söyler. Fakat doğan yüz bin koyun verse de istemediğini, güvercinin tadını koyunda bulamayacağını bildirir:

Anuñçün koyun virem
Yiyicek gönülcüğün ola arām
Togān eydür yüz biñ koyun almayam
Anuñ dadın ben koyunda bulmayam
Tāb üşendir[me]gil⁵¹ baña vir gel anı
Almağıl boynuña şol altı qanı
Altı yavrum aç durur baqar yola
Pes anı terk iylemek nite ola⁵²

Peygamber, doğanın kaygısını anladığı gibi doğan da onun tedirginliğini hisseder ve ona tedirgin olmamasını, altı yavrusunun vebalini boynuna almamasını söyler. Burada “empati” anneliğin yanı sıra “açlık”, “hastalık”, “tat almak” gibi hayvanla insanın beden sahibi olmak bakımından müşterekleştiği hâller üzerinden kurulur. Bu anlamda Korhonen ve Ruonakoski’nin ifade ettiği gibi başkalarının niyetlerine yönelmeyi ve bu niyetleri kendi bedeninde duyumsayarak onlara iştirak etmeyi içerir.”⁵³ Bu açıdan Peygamber’in hem doğanın hem de kendisine sığınan güvercinin niyetlerini duyumsaması, güvercinin bedenini kendi bedeniyle ikame etmesi ve doğana güvercin yerine kendi etini sunmasında tezahür eder. Doğanın Peygamber’in teklifini kabul etmesi üzerine gelişen olaylar şöyle tasvir edilir:

Resül buyurdı pıçaq getürdiler
Şahâbeler qayğulu oturdıla
Resül aldı tiz pıçağı eline
Çaldı gücince mübârek qolına
Āvāz geldi pıçağa kesme etin
Keseriseñ[?]⁵⁴
Teğayyür kıldı pıçağı qolına
Qodı resül pıçağı sağ yanına [55b]
Togān teferruḥ kıldı bu işlere
Kim resül düşmiş ‘azīm teşvişlere

51 Burada “tedirgin, rahatsız olmak” gibi anlamlarına gelen “üşendirgil” kelimesi mısranın bağlamına uymadığından “üşendir[me]gil” olarak okunmuştur.

52 “Hazā Kitābu Güvercin,” var. 55a (18. beyit).

53 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 20.

54 Bu kısım okunamamıştır.

Betül Sürücü

Ol toğan silkindi oldı Cebrā' il
Güverçin silkindi oldı Mīkā' il
Ol ikisi resül elin öpdiler
Arğun arğun 'ālem fāhrin yeydiler
Şefā' atūñ senūñ şınayu gelmişüz
Biz ĥod ilerü seni bilmişüz
Yüz biñ kez seni biz şınayu gelmişüz
Ma' zür dutuñ ĥağ söziyle gelmişüz⁵⁵

Bu sahnede hikâyede yer alan karakterlerin duyguları eş zamanlı olarak tasvir edilirken bu şaşkınlık verici hadisenin tedhiş ve heyecanı okura/dinleyiciye canlı bir şekilde aktarılır. Nitekim olan bitene karşı hissedilen duygu sahabelerin ne olacağına dair “kaygulu” bekleyişiyle, öte yandan Peygamber’in büyük bir karışıklığa düşerken doğanın ferahlayışıyla ifadesini bulur. Peygamber’in kendi etini bir kuş için kesmesi ve burada gösterilen olağanüstü merhamet veya empati hayatın olağan akışının dışında, sıradışı bir hadisedir. *Geyik Destanı*’nda karşılıklı fedakârlık soyut/manevi düzlemde gerçekleşir, dolayısıyla anlatıda bir kurban töreni görmeyiz fakat burada kurban töreninin şartı olan “şiddet” eyleminin bizzat tatbiki söz konusudur. Sınanmanın nihayete ermesi Peygamber’in bu eyleminde ne kadar kararlı olduğunun ve işi nereye kadar vardıracağına görülmesine bağlıdır. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesindeki gibi burada da bıçak ilk anda Peygamber’in etini kesmez, o yüzden Peygamber eylemini yineleyerek sağ kolunu kesmeye çalışır. Hikâyenin Rig-Veda’daki versiyonunda ise “sınanan kahraman” daha çetin bir imtihanla karşılaşır. Kral Şibi, şahine karşı adil olmak için kendi etinden güvercin ağırlığınca keser, et teraziye konulduğu her seferinde güvercin daha ağır çıkar ve Şibi bütün bedenini ortaya koyuncaya kadar bu böyle devam eder. Zira Şibi’nin bedeni aslında varlık hiyerarşisinde güvercinin bedenine denk gelmektedir. Dolayısıyla burada sınanma şiddetini her seferinde daha da artırırken Peygamber’in merhametinin vurgulandığı bu anlatıda niyet ve kararlılık sınanmayı geçmek için yeterlidir. Cebrail ve Mikail’in büründükleri hayvanların suretinden çıkarak asli hâllerine geri dönmeleri de bu kararlılık sonrası gerçekleşmiştir.

Burada elbette don değiştirme bir insan tarafından değil, melekler tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat anlatıda meleklerin suret olarak seçtikleri hayvanlar, bu eser bağlamında Anadolu’da ikamet eden toplulukların kolektif belleğinde kutsal olarak kodlanmış, illahîlikle ilişkilendirilmiş canlılardır. Dolayısıyla burada hayvanların bir suret olarak resmedilmesi onların gerçek tabiatının hiçleştirildiği, bir kabuğa indirildiği anlamına gelmez, bilakis bu hâl onların kutsal alanla iç içeliklerini beyan eder. Melekler silkinip aslı suretlerine döndüğü âna kadar hayvandırlar, zira hayvanın bütün nitelikleri onlarda içkin hâle gelmiştir. Dolayısıyla Peygamber de, dinleyici de onların aslı hâlleriyle ilişkilendirir ve “empati”yi hayvan olmaları üzerinden kurarlar.

55 “Hazā Kitābu Gügercin,” var. 55a-55b (22-30 beyit).

Tabiat şifahî ve kitabî referanslarda bütün varlıkların ilahi denge içinde yaşayıp gittiği yerdir. Bu sebeple bu dengenin özümsemesi, her iki hayvanın varlığının ve ihtiyaçlarının bütünüyle duyumsanmasına bağlıdır. Anlatıya göre Peygamber aslında iyilik ve kötülüğün ötesinde varlığın bu iki hayvanın suretinde görünen farklı tezahürlerini kavrayabildiği için sınanmayı geçmiştir.

4.3. Temsilin Simgesel Boyutuna Dair

Geyik ve güvercin destanında hayvanın gerçek varlığına işaret edilse de söz konusu hayvanlara ilişkin kültürel, mitik bağlantılar, hayvanı klasik anlatılarda olduğu gibi kendinden başka bir şeye işaret eden bir sembol, im olarak yorumlamaya açar. Zira metnin tasavvufî düzlemi bize geyiğin “kafirleri İslam’a götüren bir rehber”, güvercin ve doğanın ise “Allah’ın Celal ve Cemal sıfatlarının tecessümü” şeklinde temsil edilmiş olabileceğini düşündürür. Aslında burada belirli bir mitolojik, dinî ve tarihsel veri üzerinden kurulan anlamlandırmanın bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki muhayyel okuru veya dinleyicisine bu kadar açık olduğundan veya okurun/dinleyicinin bu ilişkiselliği bir çırpıda kurup nihai bir anlama vardıklarından tam olarak emin olamayız. Dolayısıyla bugünden bakıldığında hikâyede bize açık bir sembol olarak görünen bu hayvanların okur/dinleyici için belirli bir gerçekliğe işaret etmiş olması ya da onlar için sembolle gerçek arasında zannettiğimiz gibi belirgin bir ayırım olmaması mümkündür. Nitekim semboller gerçekle kurulan illiyet bağı üzerine bina edilirler; hayvanın fiziksel varlığı, şekli, rengi, kişiliği onunla kurulan sembolik ilişkiden tam olarak ayrılamaz. Bu anlamda varlıkta ikamet etmeyen, bir sûrete bürünmeyen saf/soyut bir sembolden bahsetmek muhaldir. Okur/dinleyici de hayvanı veya herhangi bir sembolü önce literal bir gerçeklik üzerinden algılar. Destanların meddahlar, kıssahanlar tarafından tekrar tekrar kıraat edilişi, hayvan varlığının hikâyede çözülmeyi bekleyen hazır bir şifre, çabucak tüketilecek bir anlamdan öte, anlatının uzamına yayılan, kendisini hikâye boyunca ortaya koyulan eylemlerde ve tavırlarda gösteren ve bu surette okur üzerinde bir “empati” duygusu veya tesir oluşturan bir “karakter” olarak yer aldığını göstermektedir. Nitekim Korhonen ve Ruonakoski’ye göre, “hayvan metaforları okura empati yapabilmesi için belirli duygusal ve fiziksel nitelikler sunarlar, bu manada asla tam manasıyla sembolik değillerdir. Aslında, metaforların gücü de onların tam da hissîlik ve duygudaşlığı mümkün kılabilmesinden kaynaklanmaktadır.”⁵⁶ Bu hissîlik ve duygudaşlık metinde çeşitli anlatı araçları ile sağlanmıştır.

56 Korhonen ve Ruonakoski. *Human and Animal in Ancient Greece*, 12.

5. Sonuç

Geyik ve güvercin destanında hayvana yönelik empati, hayvanın bakış açısına odaklanma, hayvana ses verme gibi metne içkin anlatı araçları üzerinden izhar edildiği gibi bizâtihi metnin olay örgüsü ve kelimelerinde de beyan edilmiştir. Nitekim metinde empati, “açlık, hastalık, ağlamak, tat almak, emzirmek” gibi bedensellik içeren hâl ve eylemlerin yanı sıra dişil bedene ve anneliğe yapılan vurgu üzerinden kurulmuştur. Öte yandan hayvanın kişisel öyküsü “cefa, garip, mecal, biçare, ölüm, ıssuz” gibi insanî tecrübe üzerine bina edilmiş soyut kelimeler üzerinden aktarılmış ve okur/dinleyici hayvanın deneyimini bu kelimeler üzerinden duyumsamaya çağrılmıştır. Fakat metinde sadece insanın hayvanla olan müşterek deneyimine vurgu yapılmamış, aynı zamanda hayvanın öznelliği “kuzulamak, otlamak” gibi hayvan olmağı işaretleyen kelimelerle yansıtılmış, okur/dinleyiciye hayvanın öznelliğini kendi koşulları içinden kavrama ve insandan farkını temyiz etme imkânı sağlanmıştır.

Öte yandan empati metnin olay örgüsünün merkezinde de yer alır ve hayvan temsilinin 14. ve 15. yüzyılın edebî, kültürel ve dinî bağlamı içindeki yerini daha açık bir şekilde kavramaya imkân sağlar. Geyik destanında Peygamber ve geyik kendilerini birbirleri için feda ederken güvercin destanında Peygamber kendini güvercin ve doğan için kurban etmeyi ve bu uğurda etini kesmeyi kabul ederek empatinin zirve noktasına ulaşır. Peygamber’in hayvanlar üzerinden sınanması ve hayvanların merhamet talebine icabet etmesine yönelik metin içinde oluşan beklenti, hayvanın dinî ve kültürel bağlamdaki değerine, nebevî ahlaktaki karşılığına işaret eder. Nitekim şahadet etmek dışında herhangi bir İslami ritüele vurgu yapılmayan bu metinlerde İslamî tasavvur, nebevî ahlak üzerinden temsil edilir. Peygamber’in merhametinin kuşatıcılığı ve diğer canlılara olan bakışı muhatabına metnin kitabî olmayan sade dili ve olayların canlı, duygusal tasviri aracılığıyla intikal ettirilir. Bu bakımdan özellikle dişillik ve anneliğine vurgu yapılan hayvanlar, metin içinde ve dışında hayvan ile insan arasında bir duygudaşlık zemininin kurulmasında, Peygamber’in kendilerine karşı merhametli ve adil tutumunda tecessüm eden ahlakî, dinî tasavvurun okur/dinleyiciye yansıtılmasında merkezî bir rol oynarlar.

Bu anlamda geyik destanında hayvanlar üzerinden kâfirlere karşı gösterilen mucizenin kabulü, Ahmet Karamustafa’nın belirttiği gibi Müslüman olmanın şahadet dışında büyük bir maliyeti olmadığını vurgularken dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı ve İslamlaşmanın devam ettiği bir geçiş döneminde okur/dinleyiciye de zımnî bir ihtida çağrısında bulunur. Peygamber’in kâfirlere “geyik” vasıtasıyla ortaya koyduğu müşfik ve fedakâr tavır, ihtidanın kâfirlere kurulan müşterek bir bağ üzerinden gerçekleşeceğine işaret eder. Bu anlamda bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki muhatabı için tabiatta bir gerçekliği ve kutsallığı olan bu hayvanlar, meddahlar, kıssahanlar vasıtasıyla tekrar tekrar icra edilen bu hikâyelerle birlikte dinleyiciyi kendileriyle duygudaşlık kurmaya ve kendileri üzerinden gösterilen nebevî mucize ve ahlakî kabullenmeye/benimsemeye çağırırlar. Dolayısıyla hayvan temsilinin dramatik dili

ve kurgusuyla “empati”yi mümkün kılabilirdiği ve Peygamber’le özdeşleşme sağlayabilirdiği için bu destanlarda yer bulmuş veya diğer mitlerden ve şifahî kaynaklardan miras alınmış olduğunu söylemek mümkündür. Hayvanın kendine ihtida anlatısında yer bulması, insan-merkezci açıdan hayvanın nesne durumuna indirgenmesi olarak yorumlanabilir. Fakat hayvan burada insanla müşterek bir temsil imkânı kazanmış ve aslında hikâyenin belirleyici karakteri hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu metinlerde hayvan temsili okur/dinleyicisini İslam inancı ve ahlakî tasavvuruna açarken, hayvanı da kendinde bir varlık olarak tanımaya ve duyumsamaya çağırmıştır.

6. Geyik ve Güvercin Destanı – Transkripsiyonlu Metin⁵⁷

6.1. Hazā Kitābu Güvercin

(Fāilātün Fāilātün Fāilātün)

Bismi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm

1. İşit imdi bir hikâyet ey ‘aķıl [54b]
Meşnevî’de böyle bulundu naķıl

57 Metin teşkilinde şöyle bir yol izlenmiştir:

1. Metinde özel isimler büyük harfle yazılmıştır.
2. Metin Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini göstermektedir. Metinde bu özelliklere göre harekelenmeyen “dilim, başım, bildiğün, bildiğün, gönülcüğün” gibi kelimeler, “dilüm, başum, bildügin, gönülcügün” şeklinde okunmuştur.
3. Kelime sonlarında “b,c,d,g” sert ünsüzleriyle yazılan “kılub”, “olub” gibi kelimelerin okunuşunda “p,ç,t,k” ünsüzleri tercih edilmiştir.
4. Kelimelere bitişik yazılan “ile, içün, imüş” gibi ekler metinde yazıldığı şekliyle okunmuş, ayrı yazılan ekler metinde yazıldığı gibi bırakılmıştır.
5. Metinde, “bünyāz, hoş” şeklinde peltek “z” sesiyle yazılmış kelimeler, “bünyād, hod” olarak okunmuştur.
6. Metinde farklı şekilde yazılan “pāyenden”, “pāyendān” kelimesi standartlaştırılarak “pāyendān” olarak yazılmıştır.
7. Metnin büyük bir kısmında karşılaşılan vezin bozukluklarına müdahale edilmiştir. Nitekim vezin gereği imale veya zihaf yapılması gereken yerlerde uzatma veya kısaltma işareti konulmamış, zihaf yapılması gereken yerlerde de uzatma işareti kaldırılmamış, olduğu gibi bırakılmıştır.

- Muṣtafā ikindü namāzın kılmıṣıdı
Du‘ā kı lup el yüzine silmiṣıdı
Gördiler bir gügercin geldi uça
Kondı resül dizine yaşlar şaça
Eydür iki ‘ālem faḥri resül
Şefā‘ atüñ uma geldüm pür uşul⁵⁸
5. Üç gün oldı beni bir toğan kovar
Cānumı almaḫ kaşdına oldı suvār
Üç yavrum var yā resül öksüz kalur
Beni andan kırtar ol şimdi gelür
Emānetem ben saña gizlegil
Beni senden dilerise gizlegil
Yoḫ diriseñ қо beni uçayım
Şayralara⁵⁹ gülistāna kaçayım
Resül eydür қоynuma gir hümām
Çün şıgı mugeldüñ iş oldı temām
10. Yüz biñ toğan gelürise virmeyem
Seni virüp hergiz oda girmeyem
Şol sā‘at havadan indi toğan
Yeri gögi ditretüp kıldı fiğān
Toğan eydür yā resül vir avımı
Yoḫsa ḫaste kı lıram çok yavrumı [55a]
Ol benüm rızqum durur gizlemegil
Qomayısaram anı yüzlemegil
Çalap anı rızq itmiş baña
Virmeziseñ da‘vacı olam saña
15. Anuñçün қоyun virem
Yiyicek göñülcüğüñ ola arām
Toğan eydür yüz biñ қоyun almayam
Anuñ dadın ben қоyunda bulmayam
Tāb üşendirgil baña vir gel anı
Almağıl boynuña şol altı қanı
Altı yavrum aç durur baқar yola
Pes anı terk iylemek nite ola

58 Metinde “üşul” şeklinde yazılmıştır.

59 “Sayra” olarak yazılan bu kelimenin müstensih hatası olduğu, müstensihin “sahra” kelimesini kastettiği düşünülmektedir.

- Resül eydür âdem eti tatludur
Sözüm işit söz işitmek kıtludur
20. Kendü etüm kesem virem saña
Bağışlağıl ol gügercin baña
Râzı oldu toğan işbu kavile
Kim resül etin aluban şavıla
Resül buyurdu pıçağ getürdiler
Şahâbeler kayğulu oturdılar
Resül aldı tiz pıçağı eline
Çaldı gücince mübârek kolına
Âvâz geldi pıçağa kesme etin
Keseriseñ[?]60
25. Teğayyür kıldı pıçağı kolına
Kodı resül pıçağı sağ yanına [55b]
Toğan teferruh kıldı bu işlere
Kim resül düşmiş 'azîm teşvîşlere
Ol toğan silkindi oldu Cebra' il
Güvercin silkindi oldu Mîkâ' il
Ol ikisi resül elin öpdiler
Arkun arkun 'âlem fâhrin yeydiler
Şefâ' atûñ senüñ şınayu gelmişüz
Biz hod ilerü61 seni bilmişüz
30. Yüz biñ kez seni biz şınayu gelmişüz
Ma'zür dutuñ haq söziyle gelmişüz
Kim şerh ide resül şefâ' atin
Rüzî kıl hazırlara 'inâyetin
Bunu diyen Şadık Velî'dür
Dünyâda Mevlâ' nuñ kuludur
Mevlânâ Fağîh Ahmed hürmeti
Sen degür gel murâdına her ümmeti
'Ârif olan şöhet ider hûbile
Zîrâ şöhet olur hûb mañbûbile

60 Bu kısım okunamamıştır.

61 Metinde "illerü" şeklinde şeddeli biçimde yazılmıştır.

6.2. *Haṣā Kitābu Geyik*

(Fāilātün Fāilātün Fāilātün)

Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

1. Ger seversen 'iŝkile Muḥammedi
Vir ŧalavāt ey Muḥammed ümmeti
Şalavāt ile söze baŧlayalum
La'netile ŧeyṭāni ṭaŧlayalum
Evvel Allah adını yād idelüm
Evvelden söze bünyād idelüm
Şöyle gördüm kitāb içre ḥabīb [56a]
Oturmuşdı miḥrāba söykenüp
5. Evvel Muḥammed kim aya beñzerdi yüzi
Yarın ol dileyiser ḥaḳdan bizi
Gördiler kim qarşudan kırk atlu gelür
Anlar illā'azīm heybetlü gelür
Ḳatraḳ mescide degin sürdiler
Gelüben mescid öñinde durdılar
Durdılar resüle virdiler selām
Şāf dutuban qarşu durdılar temām
Bize nider görelüm peygamberi
Bize nide göre ol serveri
10. Kimdür ol kimdür bunlara bātıl diyen
Ḥalk içinde böyle da'vā eyleyen
Diñüz aña bu sözi diñlemesün
Söylerise bu edāda durmasun
Bize peygamberligün kılsun 'ayān
Ger yoğise sözi içinde yalan
Hele biz daḥı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek ŧanmazuz
'Ömer eydür yā resül ben durayım
Cümlesin Zülfikār ile kırayım
15. Resül eydür yā 'Alī bir görelüm
Dilekleri nedür bir ŧoralum
Ola kim ḥükmümüze fermān olalar
Mü'cizāt görüp Müslimān olalar [56b]

- Resül eydür nedür dilegüz
Gelsün ilerü otursuñ begiñüz
Bize peygamerligüñ bildür ‘ayān
Ger yoğise sözüñ içinde yalān
Hele biz dağı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek şanmazuz
20. Gördi resül bir geyicegi ata
Bağlamışlar kaldı şöyle ‘ibrete
Taşma ile bağlı ayağı başı
İlle seyl olmuş akar gözi yaşı
Resül eydür şeşüñ geyigi söylesün
Benüm peygamberligüm şerh eylesün
Ol kâfir begi işidicek bunu
Görelers eydür ne dimek olur ya ‘ni
Bu didügi söz neye beñzeyiser
Tağ cānvārı kaçan söyleyiser
25. Eliyle diler geyügümüzi ala
Fi ‘liyle diler bize cāzūhıklar kıla
Bizi kendi milletine döndüre
Evümüze bizi mahrūm göndüre
Kırk kişiyüz avlayuban dutmuşuz
Bir gice dağı yabanda yatmışuz
Resül eydür hele şeşüñ söylesün
Bir çalabın adın şerh eylesün
Şeşdi ger geyigi geldi mahfile
Bir çalabın adın getürdi dile
30. Hâk dil virdi ol giyik söyledi [57a]
Muştafānuñ mü ‘cizātın şerh eyledi
Eydür iki cihānuñ serveri
Hâk çalabuñ sevgüli peygamberi
Tañrı birdür resülsin bī-gümān
Yirde gökde işbu sözi oldı ‘ayān
Her kim hâk kı bildi ol bildi sini
Tamu odından āzād oldı cānı
Her kim ol bunda sini hâk bilmeye
Yarın ol tamu odından kalmaya
35. Bir dağı bu göyneğüm ya Muştafā
Ben kuru başum dilüm çekdi cefā

- Çin ilinden gelmişidüm ben ğarīb
Ağlaridüm kardaşum yavı kılıp
Gelüben iki kızucağ kızıladam
Mekke tağında kızlayuben gizledüm
Çıkdumidi irken otlayayın
Südüben girü bunlara geleyin
Bu kâfirler avlayuban dutdılar
Önile dört yanımı bağladılar
40. Kaçamadam yoğ idi bende mecāl
Kardaşın yavı kılan yoğ durur mecāl
Kardaş olur kuşlu kişiye tağ
Ölüm irse aňsuzın urur yürege tağ
Mālı mülki bāgu hem bağçesidür
Kardaşı olmayanuñ işi budur
Dişleri bitmedi ot otlayalar [57b]
Neyler ol ıssuz tağda bular
Yā resül baña pāyendān ol bugün
Yüregüm derdine dermān ol bugün
45. İrişeyüm ol iki kızılara
Ol yabandağı ıssuz қаланlara
Çün işitdi geyikden bu sözi
Resülün bu söze göyüñdi özi
Resül eydür bunlara sözüm dutuñ
Bu geyiği baña bağışlañ şatuñ
Bunlar eydür nemüz olsun şatalum
Ger pāyendān olursañ dutalum
Geyigümüz gelmez olursa ya ‘ni
Bellü bilkim öldürevüz biz seni
50. Resül ikrār itdi geyiği şaldılar
Kavli ikindiye değin kıldılar
Girdi yola çünki geyik ağlayu
Bir çalabıñ adına dil bağlayu
Yavuz üñdür uğramasun kimseye
Kızılar ayruluğına kim duya
İrdi eydür ey iki körpe kızı⁶²
Bir nite şorayın sizün hālünüzü

62 Bu mısranın sentaksı metinde “İrdi ey iki eydür körpe kızı” şeklinde hatalı olarak dizilmiştir.

- Gelüñüz kim yüzüñüzi göreyüm
Karnuñuz acusa bir emzüreyüm
55. Ey kızılar bil ki öksüz kaldıñuz
Onlar eydür yâ ana toydı cānumuz⁶³
- Didügiñ yoğidi bu sözi sentüñ [58a]
Şimden girü anasuz kalduñuz
- Geyik eydür kâfirlere dutılmışam
Tañrı resülin pâyendân virmişem
- Onlar eydür emzürdügiñ süd bize oldı Һarām
Degüresin ol nebıye bizden selām
- Қo bizi bu tağ içinde ölelüm
Tañrı resülüne қurbān olalum
60. Gelüben bir araya bilişdiler
Anasıyla қızılar ağлаşdılar
- Geyik eydür ben giderem aradan
Қayduñuzı yesün sizi yaradan
- Çıқdı geyik girdi yola ağlayu
Tañrınuñ birligine dil baғlayu
- Таğ таş dere depe dimez geçer
Gözlerinden қan yaş yere шаçar
- Ol kâfirler begi adam viridi
Varuñ öñinde тузақ қuruñ diridi
65. Gelüben тузақ қuruban gitdiler
Ol geyücegi тузақ içinde тутdılar
- Қалdı geyik тузақ içinde ağlayu
Һалқ çalab birligine dil baғlayu
- Eydür ey älemlerüñ sırrın bilen
Bu қamu һäklerüñ қaydın gören
- Dertlüyem dermān irişdür yâ һäkīm
Ben za‘İfem sentüñ lütfuñdan dilim
- Hiç ögüme gelmezdi bu cefā [58b]
İlle pâyendānum oldı Muştafā
70. Geyik тузақ içinde bunı didi
Һақ çalab Cebrā’il’e emr eyledi
- Tuzağıyla geyigi getür didi
Tіз habībüm yanına bitür didi

63 Bu mısradaki “cānuñuz” şeklinde yazılan kelime yavruların ağızından aktarıldığından ötürü “cānumuz” şeklinde düzeltilmiştir.

Betül Sürücü

İndi Cebra' il geyigi götürür
Muşafâ hazretine bitürür
Geldi geyik ortaya Allâh diyü
Gör hâlümü Yâ Resûlullâh diyü
Ma'zûr dutuñ benüm geç geldüğüm
Size hüd ma'lümdur benüm nolduğum

75. Gördiler kâfirler geyik geldüğün
Resûl öninde 'özürleñdüğün
Şâf oluban bir araya geldiler
Küfri terk idüp Müslimân oldılar
Öylelük yol geyigi gönderdiler
Kâfirler görünce dîne döndiler
Her kim nefsi Müslimân kılar
Yarın anda cennetde imân bulur
Nefsini sen Müslimân eyledüñ
Anda ola şamuda yirüñ senüñ

80. Muşafâ miskîn didi kendüzine
Miskînler getürdi özine
Tâ bunda hatm ola bu mu'cizât
Işkile Muşafâ'ya vir şalavât
Fâilâtün fâilâtün fâilât
Yüz biñ günâhı def' ider bir şalavât
Tañrı rahmet itsün bunı yazana
Dağı yazanıçün du'â kılanı

[59a]

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. “Dînî Türk ve Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri.” Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Azamat, Nihat. “Kaygusuz Abdal.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* XXV (2002): 74-76.
- Brown, Gavin. “Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy”, *Journal of Ritual Studies* 17, no. 1 (2003): 6.
- Carus, Paul. “King Sivi’s Sacrifice; The Story of the Pound of Flesh in Ancient India”. *The Open Court* 17, no. 3 (Mart 1917): 131.
- Chittick, William. “The Anthropology of Compassion.” *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, no. 48 (2010): 1–17.
- Çağatay, Saadet. “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler.” *Türk Dili Belleten* 4, no. 153 (1956): 153-177.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. Kadar (Sultan II. Murad Devri) (824-855/1421-1451)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- “Dâsîtan Mecmuası.” *Millî Kütüphane-Ankara, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu*. no. 3881, 50a-97a.
- Dedes, Yorgos. *Battalname: Giriş, İngilizce Tercüme, Türkçe Metin, Yorum ve Tıpkıbasım*. Cambridge Mass.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1996.
- Duran, Hamiye. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Foltz, Richard C. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Çeviren Ceren Çıkin. Ankara: Birleşik Yayınları, 2010.
- Karamustafa, Ahmet. “Islamisation through the Lens of the Saltuk-name.” *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock, Bruno De Nicola, Sara Nur Yıldız, 349-364. New York/London: Ashgate Publishing, 2015.
- Karasoy, Yakup. “Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali Değişkesi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. no. 92 (2019): 68.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi Tahlili ve Tenkidi)*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Korhonen, Tua., ve Erika Ruonakoski. *Human and Animal in Ancient Greece: Empathy and Encounter in Classical Literature*. London/New York: I.B. Tauris, 2017. Accessed August 1, 2021. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350986749>.

- Korkmaz, Şenol. “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım).” Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Köksal, Hasan. *Battal Gazi Destanı*. Ankara: Akçağ, 2003.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. Çeviren Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Peacock, Andrew. C. S ve Sara N. Yıldız, ed., “Introduction. Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth Century Anatolia*, 19-48. Würzburg, 2016.
- Peacock, Andrew. C. S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. doi:10.1017/9781108582124.
- Simons, John. “The Animal as Symbol.” *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*, 85-115, London: Palgrave Macmillan, 2002. https://doi.org/10.1057/9780230513549_5
- Sona, İbrahim. “1538 Tarihli İlk Türkçe Tûtî-Nâme Çevirisi.” *Journal of Turkish Studies* 7, no. 3 (2012): 2299-2311.
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJP, 1982.
- Yıldız, Sara Nur. “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, 197-242. Würzburg: Ergon, 2016.

Edebiyatta Hayvan Araştırmaları: Bir mi Birden Fazla mı?

One or Several Literary Animal Studies?

Susan McHugh

Associate Professor
University of New England,
Department of English
smchugh@une.edu

Çevirenler

Ece Alparslan, Galatasaray Üniversitesi Medya ve İletişim Programı
Doktora Öğrencisi

Cevat Sucu, Samsun Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi;
Sabancı Üniversitesi Doktora Öğrencisi

Edebiyatta Hayvan Araştırmaları: Bir mi Birden Fazla mı?

Society and Animals isimli derginin yaptığı kurgu değerlendirmeleri çağrısında Kenneth Saphiro ve Marion Copeland hayvanlarla ilgili edebiyat çalışmalarına musallat olan “hayvan sorunsalına dair bir edebiyat eleştirisini perspektifinin bir bakış açısı, bir bilinç biçimi, herhangi bir kurguyu okumanın bir yolu” (343) olduğu arzusunu dile getirmektedir ancak hayvanlar üzerine değerlendirmelerde bulunmanın tek bir yolu mu vardır, yoksa birden fazla mı?¹ Perspektifler bir kenarda dursun alandaki yeni araştırmalar bu tür eleştirel bir çalışmanın birçok metodu içerdini göstermekte ve Saphiro ile Copeland bile edebiyatta hayvanların iyi (“sağlıklı ve saygılı”) veya kötü (“indirgemeci ve saygısız”) temsillerinin birbirinden ayrılması; metinlerde hayvanların hangi formlarda bulunduğunun açıklanması (örn. semboller, sesler, karakterler) ve tarihler-kültürler bağlamında insan-hayvan ilişkileri göz önünde bulundurularak hayvan temsillerinin ele alınması gibi birçok yaklaşımı sıralamaktadır (345). Her ne kadar bazıları bakış açılarında göre bir yöntem hiyerarşisini savunsa da² bu örnekler hayvanları inceleme yöntemlerinin birbirini dışlamaktan uzak olduğunu öne sürmektedir. Dahası, metodolojik farklılıkların yaygınlaşması durumu yakın bir zamana kadar edebiyat ve geleneksel olarak “hümanist” sayılan diğer konularla hayvanların

1 Burada Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin, Sigmund Freud’un “Bir veya daha fazla kurt?” sorusuyla analizi yapan kişinin, rüyayı gören kişinin hayvan sürüsünü yorumlamasıyla tek bir kurda/insana indirgediği yeniden anlatımını doğrudan tehdit eden Kurt Adam vaka çalışmasına yaptıkları anlatsal eleştiriye referansta bulunuyorum. Deleuze ve Guattari için, “önemli olan” (Freud için olduğu gibi) Kurt Adam’ın hikayesinin başlıklarının tek bir hikâye veya vaka çalışmasının “normal” öznesini anlatacak biçimde birleşmesi değil, “öznenin kendisinin sürüyle veya kurtların çokluğuyla olan ilişkide hangi pozisyonda olduğudur: öznenin sürüye nasıl katılıp katılmadığıdır, ne kadar uzakta kaldığıdır, çoğunluğun tarafını tutup tutmadığıdır” (29). Bu noktayı aşağıda öne sürdüğüm hayvan çalışmaları ve öznellik ve sosyal eylemlilik sorularıyla detaylandırıyorum.

2 Edebiyat araştırmacısı Julie Smith, hayvan çalışmalarının hayvan hakları kavramlarını (örn. Tom Regan’ın “hayatın öznesi”) sorgulamasının kendisini neden rahatsız ettiğini açıklarken, hayvanların asla bizim onları inşa ettiğimizden daha fazlası olamayacağını savunan ‘kullanım yanlısı’ bir görüşün aksine, hayvanların tarafını tutan bakış açısından hayvanların bilgisine ulaşabileceğini” (259) anlatır. John Simons ve Randy Malamud hayvan hakları bakış açısını doğru edebiyat yorumlaması yöntemi olarak gördüklerini söyler (neyi yanlış yöntem olarak gördüklerini de belirtirler), bunu da kompozisyonun devamında tartışıyorum.

alakasız olduğuna dair zımni bir anlaşmanın var olması sebebiyle önu kesilen bu (alt) alanın gelişiminde hatırı sayılır bir başarı olduğunu göstermektedir.

Bunun sebebi, edebiyatta hayvan çalışmalarının bir paradoksla çerçevesizlenmiş olmasında yatmaktadır: Her çağın ve kültürün edebiyatında bolca hayvan bulunmaktadır ancak edebiyatta hayvanlar hakkında sistematik çalışmaların odak noktası nadiren hayvanlar olmuştur. Biraz ilgi gördüğü zamanlarda da hayvanların temsilleri her şeyden önce, en azından metaforik olarak üstü kapalı insan temsilleri olarak görülmüştür. Bu durum, bu metinsel hayvanlara özel materyal ve temsili problemleri toplamak ve sorgulamak için muazzam bir fırsat sunmaktadır fakat aynı zamanda edebiyat eleştirmenlerini de iki temel soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Neden hayvanlar ve neden şimdi? Diğer bir deyişle, edebiyatta hayvanların değerlendirilmesine sistematik bir yaklaşım, birçok yönüyle tam olarak böyle bir sorgulamadan kaçmak için düzenlenmiş gibi görünen bir disiplinle uzlaşmayı gerektirmektedir. Hayvanların metinsel politikası bu sebeple türlerin poetikasına uyarlanmış eksiksiz bir epistemik eleştiri imkânı sağlamaktadır. Bu tür bir eleştiri de ancak hayvanları okumanın çoğul yollarının geliştirilmesiyle mümkün olabilmektedir.³

Bu durum en azından bu için neden eylemlilik ve sosyallik etrafında dönen sorularla birleşen ve hayvan temsillerinin okumalarının aksiyolojik (axiological) ve diğer “doğal olmayan” (unnatural) tarihler tarafından şekillendiği konusunda ısrar eden disiplinlerarası bir araştırma alanı olan hayvan çalışmalarına bir tepki olarak ortaya çıktığını açıklamaktadır.⁴ Bu temsiller gittikçe daha açık şekilde edebiyat tarihi ve kuramının son zamanlarda bazı perspektifleri diğerlerinin üzerine basarak ifade etmekle veya pekiştirmekle suçlanan tüm beşeri bilimlerin rotasını çizen soruşturmalar aracılığıyla birleştiği alanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Geç yirminci yüzyılın kimlik tartışmaları üzerinden gelişmiş olan hayvan çalışmaları, bu teorik çalışmaları eleştirel polislikten korktuğu için kısıtlayan ampirik bir zorunluluğu miras almıştır. Hayvanlar hakkında bilgilerimiz, en geniş anlamda, herhangi bir perspektif veya projeye hayvan çalışmalarına odaklanan ve söylemsel bir oluşum olan beşeri bilim

3 Bireysel insan öznelerin odak olmasının neden doğal veya tesadüfi olmadığını, tam tersine kasıtlı olduğunu açıklamak için Michel Foucault'nun (insan) öznenin sosyal fail (anatomo-politikalar veya bireyin disiplinler rejimleri dolayısıyla) olarak, bir vakum içerisinde değil Foucault'nun bio-iktidarın bir dinamiği olarak gördüğu ilişki içerisinde üretildiğini anlatan analizine bakılabilir. Bu ilişki sayesinde insan ve diğer türlerin ilişkileri alternatif formlara bürünebilir ve indirgenemeyen popülasyonların “bio-politikaları” olarak şekillenebilir (147).

4 Bkz. Bu noktayı hayvanların doğal ve kültürel tarihlerinin farklılıkları aracılığıyla ifade eden Nigel Rothfels. Doğal tarihler hayvanları “yerli habitatlarında” konumlandırma içine yararken, kültürel tarihler “müzeler, kitaplar, sirkler ve hayvanat bahçeleri gibi insan çevrelerindeki” konumlanmalarını inceler (6). Eylemliliğin hayvan çalışmalarında üretkenliğin merkezi olarak gösterilmesiyle ilgili, Erica Fudge'nin H-Animal'da yayınlanan “Animals in History” isimli kompozisyonuna bakınız.

çalışmaları hareketinin temelidir.⁵ Biz insanların başka türler hakkında ne tür bilgilere sahip olabileceğimizi sorgulamak son derece önemlidir ancak hayvanları herhangi yerleşmiş bir metodolojiyle çalışmaktan uzaklaşıp hayvanları çalışmak için karmaşık ve farklı inşaları ve yöntemleri bir araya getiren yeni formüle edilmiş söylemsel bir alanın içinde (hatta ona karşı) incelediğimizi hayal ettiğimizde ne olacağını görmek pahasına değil. Çeşitli derecelerde, hayvanların edebî formlarının ki bunlar ister metaforik, duygusal veya temsil karşıtı olsun, son yıllarda ortaya çıkan daha kapsamlı analizleri, hayvanlara ve (belki de kaçınılmaz olarak) hayvan-insan ilişkisine dair en iyi argümanı sağlasalar bile disiplinler bilme yollarına bağlılığı sarsmaktadır.

Bu kaygıların daha yakın zamanlarda ortaya çıkmasının sebebi biraz da metaforların edebiyatta hayvanların baskın (aynı zamanda en tartışmaya açık) formu olmasıdır.⁶ İki tarihsel örnek, bu eğilimin kısmen metinsel hayvanları insan koşullarını temsil etmek için dolaylı olarak kullanmanın etkinliğini ve ayrıca bu figürün ayrı bir disiplin olarak edebî çalışmaların yükselişindeki kilit rolünü nasıl yansıttığını göstermektedir.⁷ Şair Percy Shelley, 1821’de yazdığı ünlü şiir savunusunda “Bir şair bir

5 Her ne kadar “söylemsel diziliş” Foucault’nun da terimi olsa da ben burada Stuart Hall’un (Raymond Williams aracılığıyla yaptığı) argümanını ödünç alıyorum. Bu argüman kültürel çalışmaların biçimlenmesiyle ilgilidir ve benim de hayvan çalışmalarının yükselişi sırasında tanık olduğum kökeni tarih, maddileşme karmaşasından ve Williams’ın deyişiyle “enerji ve yönelimin ortak eğilimi” aracılığıyla söylemlerin kesin ama stabil olmayan bir biçimde ortak noktada buluşmasından bahseder. Hall’a göre sadece “basitçe çoğulcu” (her şey yapılabilir) ve tekel (dogmatik) politikaların arasındaki üretken bir gerginlik sayesinde kültürel çalışmalar alakasını koruyabilmiştir (1899).

6 Bu konu hakkında yazılan en erken kitapta, Mary Allen “metaforik hayvanların gerçekçi hayvanları sayı olarak fazlasıyla geride bıraktığını” (6) gözlemlemiştir ancak bu durum hakkındaki fikirler fazlasıyla çeşitlidir. Örneğin, Shapiro ve Copeland ünlü kompozisyonları “Why Look at Animals? (“Neden Hayvanlara Bakıyoruz?”)da metaforu, hayvanların edebî öneminin yok edildiği, indirgemeciliğin nihai aracı olarak görürken, yazar ve eleştirmen John Berger tam tersini ortaya koyar: ona göre var olan iktidar yapıları içinde sadece metafor tam yok olmanın önüne geçebilmektedir. Ona göre insanlar on dokuzuncu yüzyıla kadar “hayvanlar ve insanlar arasındaki temel ilişkinin tamamen metaforik” (5) olduğunu içselleştirmişlerdi ve bu, sadece bilimde değil ama daha geniş anlamda “kapitalizm kültüründe” (26) insanın tek özne statüsünü koruyan, hayvanların yok olmasını ve “son metafor” (24) olmasını içeren bir süreçti. Tesadüfen, Allen’in girişindeki notlar hayvanların edebiyatta kullanımıyla ilgili 1955-75 tarihleri arasında yazılmış, büyük ihtimalle genel geçer kabul gören yazarlara odaklanan tezlerin kapsamlı bir listesini sunmaktadır (16-17).

7 Metafor, Terry Eagleton’ın “İngilizcenin yükselişi” – on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl İngiliz milliyetçi ve emperyalist yerel edebî çalışmasının akademik konu olarak bütünleşmesidir – olarak adlandırdığı kavramın temel taşıdır zira kavram gizemsel, romantik estetiğin merkezindeki görkemli yazım unsurlarını barındırdığı gibi biçimci estetikteki şiirseli gündelik hayattan ayıran muammalı özellikleri de taşır.

bülbüldür” diyerek, romantik sanatçının insan toplumuna aşkınlığının en ünlü hayvan temsiline (John Keats’ın 1819 tarihli şiiri “Bülbüle Övgü”) referans gösterir ve edebiyatta hayvanın değerini romantik sanatçının fazlasıyla yabancılaşmış durumunu ifade edecek bir figürle sınırlandırır.⁸ Bununla birlikte, hayvan metaforunun bu ilginç kalıcı gücünü açıklayan, bu edebî aracın yorumlayıcı istikrarı değil, onun olağanüstü estetik esnekliğidir.⁹

Dolayısıyla, örneğin biçimci estetik (formalist aesthetics) aynı figüre anlam yüklerken bunu farklı gerekçelerle yani dilbilimsel anlamın dairesine (örn. hayvanın isminin kulağa nasıl geldiği) ve mimesisine (taklit, benzetme) odaklanarak yapmaktadır. Bir yüzyıl sonra biçimci estetik için yaptığı etkili bir argümanda şair T. S. Elliot, aynı şairane kuşu el üstünde tutmak için farklı bir gerekçe sunar: “Keats’ın övgüsü bülbüle mahsus olmayan çeşitli hisler içermekle birlikte bülbül, biraz çekici ismi, biraz da şöhreti sebebiyle, bu hisleri bir araya toplamaya hizmet eder” (1096).¹⁰ Hayvan, yine şairin/eleştirmenin gerçeğin eşik bekçisi olarak üstlendiği vazifeye bir referans noktası olarak önemini korur ancak edebî önemi yaşanan durumları bilimsel etoloji değilse bile estetik ihtimal anlamında yansıtmaya becerisinden gelir. Yani hayvan biçiminin değişen poetikası, edebiyat tarihinde hayvan biçimlerinin geçmiş devamlılıklarını ve çekişmelerini taslaklama aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Dahası,

8 Bu noktada Shelley’nin tüm cümlesi daha fazla değerlendirmeyi hak ediyor: “Şair karanlıkta oturan ve tatlı seslerle yalnızlığını şenlendiren bir bülbüldür; onun dinleyicileri görünmeyen bir müzisyenin ezgileriyle mest olurlar, hareket ettiklerini ve yumuşadıklarını hisseden ama nerede olduklarını ve nedenini bilmeyen insanlar gibi.” (699) Bu, olan romantik estetiğin içindeki kesin ilişkiyi açık hâle getiriyor. Shelley’nin temel kaygısı yazar (“şair”), okuyucu (“dinleyiciler” veya “mest olan adamlar”) ve metindir (“tatlı sesler” veya “görünmeyen müzisyenin ezgileri”), kuşların (cinsel, bölgesel ve hatta estetik?) şarkı söylemeye ilgisi değil.

9 Raymond Williams Romantik bir hayvan olarak şairin önemi/önemsizliği incelenirken, bu görüntünün edebiyat tarihinin temsili anlatısının kendisini nasıl rahatsız ettiğini açıklıyor ve Shelley’nin kültürün sınırlarındaki (“karanlık” ve “yalnızlık”) şairlere verilen bu özel (paradoksal) statüyü formüle etmesini anlatıyor. Shelley, bunların “şairlere hak ettikleri ‘onay’ı bahsetmek için bilim ve endüstrinin [başarısız olan] egemen olduğu bir kültürde” hem yükümlülük hem de “çaresizlik” duygusunun merkezinde yer aldığını savunuyor.

10 Eliot’ın akıl yürütmesi, Edgar Allen Poe’nun 1846’da “The Raven” (Kuzgun) için aynı adı taşıyan türlerin seçilmesiyle ilgili açıklamasını yansıtıyor (1842): Poe’nun başarılı bir şiir yaratma formülü, hayvanın adının sesine ek olarak, ‘nevermore’ (bir daha asla) “kelimesinin sürekli kullanımı için bir bahane” gerektirir. İşte o zaman, konuşabilen ve muhakeme etmeyen bir yaratık fikri ortaya çıktı ve çok doğal olarak, bir papağan kullanma fikri belirdi fakat eşit derecede konuşma yeteneğine sahip ve amaçlanan tonla sonsuz derecede daha uyumlu olduğu için bir Raven (Kuzgun) tercih edildi” (746)

son yıllarda, bu figürlerin genişletilmiş analizleri edebiyat tarihinde realizme yönelimden çok daha karmaşık bir hikâye anlatmaktadır.¹¹

Romantik Dönem Edebiyatı'ndaki hayvan konusu, Christine Kenyon-Jones'un *Kindred Brutes: Animals in Romantic-Period Writing* (2001) isimli eseriyle, edebiyatta hayvanların ortaya çıkışını öncelikle metafor olarak önemli görse bile daha zengin bir kültürel manzara çizmektedir. Bu kitap, İngiliz Romantik kanonundaki (özellikle George Gordon Byron'un şiirlerinde) çok eski, teriyofilik (theriophilic) fabl geleneklerinin¹² yeniden canlanmasının ve onun daha "düz" (eğitime, siyasete ve bilime dair yazılan) metinlere etkilerinin izini sürmektedir. Kenyon-Jones'a göre hayvan metaforları hem sanatçıyla ilgili bir şeyler söylemekte hem de edebî formların dışındaki düşünme biçimlerini modellemek gibi başka bir kültürel işlev görmektedir. Her ne kadar bu argüman, romantiklerin şairin medeniyetin öncüsü olarak yerini koruma arzusuna hizmet etse de buradan yapılabilecek çıkarımlar çok daha rahatsız edicidir. Sonuç olarak, romantiklerin bu belirli formu tercih etmelerinin nedeninden ziyade onların kültürel projelerini nasıl ilerletmeyi başaramadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Eğer, Kenyon-Jones'un önerdiği gibi, on dokuzuncu yüzyılın başında duygusal edebiyatta hayvanlara romantik yaklaşım hayvanların didaktik manada insanlaştırılmasına karşı doğrudan tepki veriyorsa,¹³ o zaman aynı zamanda yirminci yüzyılın başında metaforik temalı hayvan tasavvurlarının Viktoryan ahlakı sorgulamanın bir aracı ve onun insanla duygusal olarak eşit olduğuna dair ısrar etmenin bir yolu olarak biçimci estetikleştirilmesine de işaret edebilmektedir. Kitapta her ne kadar sadece üstünden geçilmiş olsa da hayvan metaforunun, daha uzun süreli gerici tarihsel dönüşümü, özellikle temsili formların şairin insancıl ifadenin otoritesi olarak gücünü sarsabileceği veya pekiştirebileceği koşullar birbirini takip eden edebiyat eleştirisi ekollerinin hayvanların statüsünü (yeniden) değerlendiren birtakım çalışmalarınca şekillenmiştir.

11 1980'lerde bu tür bir eleştiri için "kriz" koşullarını detaylandıran Fredric Jameson şöyle diyor: Geleneksel edebiyat tarihi, temsili anlatının bir alt kümesi idi, bir tür anlatı 'realizmi' roman tarihindeki örnekleri kadar sorunlu hâle geldi (11).

12 Kenyon-Jones, teriyofiliyi hem "uzun bir klasik ve Rönesans geleneği" hem de "bize hayvanlarla olan akrabalığımızı hatırlatarak insan iddialarını hicveden ve insanın aşırı aptallığını hayvanların içgüdüsel bilgeliğiyle karşılaştıran felsefi bir duruş" olarak tanımlar.

13 Kenyon-Jones bu argümanı Samuel Taylor Coleridge'in "özellikle kuşlar [...] ile [...] mecazi olarak kendini tanımlama" (66) hakkında açıkça ortaya koymaktadır. Bkz. Sarah Trimmer'in 1786 tarihli popüler kitabı *The History of the Robins*'in tam aksine, "kendilerini evrenin merkezinde görmekte birleşmiş" (72) çocukların ve hayvanların bir ifadesi olarak 1798 tarihli "The Raven" adlı şiirinde "çocuklara hayatta ve genel olarak toplumda nasıl doğru davranacaklarını öğretmek için bir masal".

Dolaylı da olsa, bu edebiyat tarihi Jennifer Mason'un *Civilized Creatures: Urban Animals, Sentimental Culture, and American Literature, 1850-1900* (2005) isimli eseri tarafından hem genişletilmiş hem de ona meydan okunmuştur. Hayvanlara kendi terimleriyle hissî yaklaşımlar geliştiren Mason, hayvan metaforunun yükselip düşen tarihine önemli bir alternatif önerir. Kenyon-Jones'un çalışmasında olduğu gibi, edebiyat tarihçiliği hem yöntem hem de mesaj hâlini alır ancak burada belirli bir biçimde, on dokuzuncu yüzyıl Amerikan kurgusunun giderek belirginleşen kent- sel bağlamlarında tesirli söylemlerin ve hayvanlarla yaşanan ilişkilerin asli aracısı olarak bir edebiyat hikâyesi ortaya çıkmaktadır. Gerçek hayvanlara duyulan sevgi, Harriet Beecher Stowe'un *Tom Amca'nın Kulübesi* gibi geleneksel olarak insan hakları tarihleriyle ilişkilendirilen metinlerin üretimini çok-türlü bağlamlarını oluşturmak için yazarların evcil hayvan beslemesine ve diğer çağdaş hayvan pratiklerine ilişkin kanıtları dikkatle derleyen Mason için çok önemlidir.¹⁴ Mason'un asıl iddiası dönemin popüler ve eleştirmenlerce beğenilen romanlarındaki duygusal gelişimin, hayvanların toplumsal değişimde aktör olduğu durumları tesis ediyor oluşudur ancak bence buradaki daha anlamlı nokta daha zor göze çarpmaktadır, bu da kurgunun herhangi bir hayvan temsiline işlenen insan hikâyesini sorunsallaştırmasıdır. Türlerin politikaları ve metinsel ilişkiler, özellikle yeni ortaya çıkan medyada anlatı formuyla girilen etkileşimler dolayısıyla karmaşıklaşır.

Bu gerilimli edebiyat tarihine bakıldığında, biçimci estetikte erken yirminci yüzyıla kadar metaforların azaltılması hayvan temsil biçimlerinin bu genişlemesine karşı hiç de küçümsenmeyecek bir geri tepmeyi temsil etmektedir. Modern ve çağdaş şiir tekniğinin yakın zamandaki analizleri metaforların kısıtlı bir hayvan estetiği alanı sunduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Tersine, birçok çalışmaya göre problem edebiyat literatüründen nelerin seçildiğinde yatmaktadır. Randy Malamud'un *Poetic Animals and Animal Souls* (2003) isimli eserinin çoğu, başta kanonik Amerikan yazar Marianne Moore'nun ve daha az bilinen Meksikalı çağdaş şair José Emilio Pacheco'nun eserleri olmak üzere şiirde hayvan metaforlarının yakın metin okumasına ayrılmıştır. Malamud'a göre farklı dilsel, kültürel ve tarihsel bağlamlar içinde çalışan bu şairlerin ikisi de nihayetinde insan bilgi yapılarını ve bunların toplumsal iktidarla bağlarını sorgulayan biçimlerdeki metaforik hayvan yorumlamalarına yakın ilgi göstermişlerdir. Dönüřümlü olarak metaforun (şiir aracılığıyla) "hayvanlar dünyasına edebî bir portal" olarak ayrıcalıklı bir erişimi olduğunu iddia eden ve yine metaforu "onu içine sıkıştırdığımız diğer tüm kültürel icatlarla birlikte" hor gören Malamud'un çalışması,

14 Mason şu şekilde açıklıyor: Benim görüşüm, sadece bu metinlerde yer alan insan sosyal düzeni hakkındaki fikirleri, onların yazarlarının belirli insan olmayan hayvan türleri hakkındaki fikirlerini anlamadıkça idrak edemeyeceğimiz değil; bu tür fikirlerin, kültür dediğimiz şeyde dolaşan ve onunla birlikte yaratılan gerçeğin canlı ve insan olmayan bedenlerin mevcudiyeti tarafından şekillendirildiğini savunuyorum" (22). Bkz. Fudge (aşağıda), bu birlikte yaratmanın metinsel kanıtlarının insan kaynakları, Mason'un temel iddiasını hafifletebilir.

yeni formların geliştirilmesine bir çağrıyla değil, başta edebî metaforun ahlaki reform için bir araç olarak kullanılması olmak üzere var olan modellerin yeniden düzenlenmesine yönelik bir çağrıyla bitirmektedir.¹⁵ Derinden çelişkili olsa da, metaforik hayvanlara yönelik bu yaklaşım, bu biçimlerin edebi kurum karşısında tam olarak aşkinliği olmasa bile, birbirleriyle süregelen alakalarını ortaya koymaktadır.¹⁶

Bu çalışmalar edebiyatta hayvanların diğer düşünce ve ifade biçimleri üzerindeki etkisinin yeniden değerlendirilmeyi hak ettiğini hatta edebî kanonun yeniden biçimlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Ancak metaforun sorunları özellikle hayvanların yalnızca insan öznelere olarak edebî olduğu şeklindeki aynı eski sonuçlara varma tehlikesine de işaret etmektedir. Bu edebî eleştiri biçimleri ve tarihsel yöntemler arasındaki ilişkiyi yakından incelemek, Batı hümanist gelenekteki edebiyatta hayvan telakkisinin bu örüntülerinin tortularını altüst etmektedir. Hayvan çalışmalarının disiplinlerarası yöntemleri bu eleştiride özellikle faydalıdır. *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture* (2000) başlıklı kitabında Erica Fudge, yeni-tarihselci yöntemlerin kendi erken modern kültürde hayvanlar üzerine olan çalışmasını nasıl yönlendirdiği ve sınırlandığı üzerinde durmuştur, yazarlık ve otorite sorunlarını içeren ve böylece hayvan hayatlarının insan eseri olduğu yorumlarını (bunlar da insan “belgeleri”) rahatsız eden yöntemlere dikkat çekmiştir.¹⁷ Üstelik, Fudge edebiyat araştırmacısının veya tarihçinin anakronistik kaygıları olmadığını, edebiyatta hayvanın – mesela hümanist benlik olarak İngiliz

15 John Simons, aksi takdirde benzer motivasyonlar ve sonuçlarla, postyapısalcı teoriyi “his” (veya “metinlere duygusal bir tepki”) lehine reddeder ve “çok uzun bir süredir eleştirel girişimin merkezinde olmadığını” kabul eder (70). Böylece, edebî reformun önemli bir aracı olarak edebiyata Viktorya Dönemi inancına dönüş açısından atfedilen, Malamud’un hayvan temsilinin – burada daha önceki *Reading Zoos* kitabında olduğu gibi, herkesin “direnmesi” gereken “cazibeler” olarak nitelendiriliyor (46) – edebî eleştirisinde biçimsel, tarihsel ve kültürel analiz araçlarının açıkça yirmi birinci yüzyılın gerici siyasetiyle bağlantılı olan “daha doğru yol” (52) lehine küçümsediği gibi daha fazla görünür.

16 Bu problem, “transandansa” veya “daha yüksek bir bilişsel/deneyimsel/ epistemolojik alana” (12), Deleuze ve Guattari’nin bunun yerine psikanalitik yapıların dışındaki sosyal ilişkilerin araştırılmasını veya yeniden kavramsallaştırılmasını içeren hayvan-oluş kavramıyla ifade etme teşebbüsüyle erken ortaya çıkar ve dinamik karşılaşmaların içkinliğine dikkat ederek varlığın hiyerarşik temellerini yerinden etmeyi içerir. Bu nedenle, örneğin, “birinin [...] aileyi oynayabileceği” hayvanlar aynı zamanda “bizi karşı konulmaz bir oluşa,” “profesyonel, evlilik veya Ödipal yeniden-yer edinme girişimlerini önleyen karşı konulmaz bir yersiz yurtsuzlaştırmaya” çekebilir (233).

17 Aslına bakılırsa Fudge hayvan metinlerinin insan yazar sorununu (veya süzgecini) tarih yazımının dışında görür: “Tarihsel kavramsallaştırmada, hayvan asla [insandan] tecrit edilerek çalışılmaz, o her zaman insanın ya da insan tarafından bırakılmış bir kayıttır.” (3)

Tiyatrosundaki gelişiminin idraki – muayyen kültürel önemini anlamak için hayati sorunlar olduğunu öne sürmektedir. Öyle ki tiyatroya izleyicileri (muhtemelen okuyuyla alay ederek), Ben Johnson’ın Volpone’u gibi bir karakterle özdeşleştiklerinde “seyretmek, insanların hayvan olarak statüsünü tasdik eder” fakat onu bir sembol olarak doğru okuduklarında “hümanizm tarafından nasıl gerçekten insanlaştırıldıklarını” (87) görürler. Yöntemlere ve onların dönüşümlerine yönelik bu öz-düşünüm- sel yaklaşımla edebî kuramın biçimiyle birlikte edebî anlamlara yönelik beklentiler analiz konusu hâline gelir.

Daha deneysel bir yaklaşım edebî yöntemlerin kaynaşmasını içermektedir ama belki bu yöntemler diğer ilişkili alanlara özgüdür. Edebî tarihin yöntemlerini otobiyografiyle birleştiren Barney Nelson’ın *The Wild and the Domestic: Animal Representation, Ecocriticism, and Western American Literature* (2000) kitabı çok dar kapsamlı ve nispeten yakın geçmişte kavramsallaştırılmış olan Amerikan edebî eko-eleştirisini (alt)alanına odaklanmaktadır. Nelson’a göre, hayvanları okumanın bir araştırmacıyı edebî kanonun bilgi üretimindeki rolünü yeniden düşünmesine nasıl yol açtığının sınırlı bir örneğini sunmaktadır. Nelson, kendi (çoğunlukla otobiyografik) terimleriyle eko-eleştiri anlatılarını kullanarak çiftlikler üzerine Amerikan Güneybatı üniversitelerindeki şahsi çalışma tarihini açıklamakta ve Amerikan doğa yazarları kanonundaki vahşi ve evcilleştirilmiş hayvan temsilleri üzerine olan kendi karşılaştırmalı [çalışmaları] hakkında bilgi vermektedir. Yirminci yüzyılın ekolojik anlatılarında yazarların, okuyucuların ve bireylerin, vahşi hayvanları idealize ettikleri özdeşleştirmeler sadece basit bir estetik düşünce (doğa yazımının kinayesi) olarak kalmamakta, Nelson’ın bilhassa göze çarpmayan fakat diğerleri – özellikle evcilleştirilmiş hayvanlar ve geçimleri onlara bağlı insanlar – arasındaki işbirliğini mütemediyen suçlaması aracılığıyla bir siyasi eylem hâlini gelmektedir. Bu anlatılar bazen de diğerleriyle şaşırtıcı biçimlerde ilişkilendirilmektedir. Nelson’ın sunduğu muhayyel yaban hayata yönelik kanonik odağın kırsal yaşamda insanların evcilleştirilmiş hayvanlarla ilişkilerinin temsillerini nasıl yerinden ettiğinin tarihsel gelişimini ve Mason’ın Amerikan (kenar)kent hayatının yükselişindeki benzer etkiler üzerine olan tarihsel araştırmasını tamamlamaktadır. Nelson ayrıca bu metinsel örüntüyü tüm dünyada mevcut olan iktisadi ayrımla – kentsel ve kırsal insan ayrımı – doğrudan ilişkilendirmekte, onu bilhassa arazi kullanım politikaları üzerinden Amerika Birleşik Devletleri’nin mera anlaşmazlıklarına ve meraların bahçe-yönetim planları olarak yoksul ülkelere ihracına bağlamaktadır. Bu anlamlara itiraz etmenin sonucu olarak yazarları edebiyatın kenar boşluklarına atarak kendi kendini mağlup ediyor olabilir,¹⁸ bununla beraber onun bu mücadelelere dair açıklamaları anlamların çevresel ideolojilerinin oluşumuyla nasıl kesiştiğini de göstermektedir.

18 Nelson, Mary Austin’ın tarihsel önemine rağmen edebî eko-eleştiri öncelikle onu tecrit ettiğini iddia ediyor çünkü Austin hayvanların edebî anlamlarına yönelik beklentileri ihlal ediyor. Örneğin kendi zamanında çevre kahramanı ve kanonik doğa yazarı John

Bu disiplinlerarası örnekler, edebî çalışmalarda anlatı biçiminin yükselişiyile gittikçe karmaşıklaşan hayvan temsiline görsel ve sözlü retoriklerinden alınmıştır. Bu nedenle, yapı-sökümcü ve kabaca son on yıldaki post-yapısalcı çaba, baştan beri insanlardan bahseden ve insanlar için konuşan hayvanların olduğu edebiyat disiplininin durumunu değiştirmek için hayati önem arz etmektedir. Bu yaklaşımlar yirminci yüzyılın ortasındaki yapısalcı devrimin varsayımlarından türemiş yani bu anlamlar metinleri durağan mesaj mahzeni¹⁹ olarak görmeyen ancak dinamik biçimlere dönüştüren okuma eylemiyle çoğalmışlardır. Hayvan anlatıları, edebî kanonu yalnızca yeniden değerlendirmek için açmaktan ziyade bizzat edebiyatın hikâyesinin üretimine dair kaygıları canlandırmaktadır. Bu da sosyal bağlamların edebî olanı tür farklılıklarının ara buluculuğu gücüyle yetkilendirdiği gidişata ilişkin soruşturma hatlarına götürmektedir.

Malamud'un çelişkili duruşunun gösterdiği gibi bu yapılara dikkat çekmek, insan olmayanın temsili öneminin özgün/otantik/saf/gerçek vs. hayvan temsili pahasına oluştuğunu savunan ana akım iddiaları rahatsız etmektedir. Ancak böyle bir çağrı aynı zamanda edebiyatta hayvanların nasıl yapısal ilişkilerle – örneğin, gerçek ve hayalî arasındaki ayrımları istikrarsızlaştırarak – önem kazandığını incelemektedir.²⁰ Daha önemlisi, bu post-yapısalcı dönüş otomatik olarak “hayvan yanlısı” duyguları dışlamamaktadır. Hislere geri dönüş adına kendini onlardan sakınsa da John Simons *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*'da (2002) bu çabanın “iktidarın nasıl işlediğini ve onun baskılarına karşı nasıl savaşılabileceğini anlamamanın bir yolu olarak [bu] anlatı modeline başvurulabileceğini” kabul etmektedir (193).²¹ Çağdaş

Muir tarafından kötülendirilen Yosemite'teki Bask çobanlarını ve onların sürülerini sempatik bir şekilde tasvir ediyor.

19 Eagleton'ın edebî kuram tarihi hakkındaki argümanı, edebiyatta hayvanlar hakkında olmamasına rağmen, bir hayvanı – “Köpekler yürüyen merdivenlerde taşınmalıdır” – edebî dilin kendine gönderme yapması (özgöndergelilik) konusunda örnek olarak kullanılmaktadır: “Edebiyat”, en az insanların yazmaya ne yaptığı kadar, yazının onlara ne yaptığıyla ilgili bir soru olabilir. (6).

20 Örneğin, Marian Scholtmeijer “hayvan kurbanlarda” “kendi gerçekliklerini istikrarla değil ama mevcudiyetlerinin istikrarsızlığıyla anlatıya empoze etme” kabiliyetini görmektedir. Önceki geleneklerin aksine bu yolda hayati öneme sahip olan “modern edebiyat hayvanlara hakiki problem gibi yaklaşmaktadır” (8). Bu dinamikle bakıldığında [edebî] çalışmaların merkezinde modern romanlar olması hayvan tarihlerini gittikçe güvenilir hâle getirir: “Doğası gereği edebiyat hayvanlara özerk kimlik vermekten başka çare bulamaz,” ancak bu temsiller (Scholtmeijer'e göre) “dünyanın insan inşalarına gönderme yapmadan saf hayvanı yaratmayı” beceremezler. (87).

21 Yukarıda önerdiğim gibi Simons'ın hakikatle ve hislerle meşguliyeti onu post-yapısalcı kuramın tersyüz edilmesi konusunda onu oldukça kuşkulu hâle getirir. Ona göre post-yapısalcılık yalnızca “kendiliğinden kuramsal söylemin toplayıcı etkisini” gösterir ve “düşünceyi özgülürleştirmekten ziyade kapatma etkisi gösterir” (66).

hayvan anlatı çalışmaları bu tür canlıların ahlaki cemaatlerin sınırlarını korumaktan ziyade bilhassa sosyal sınırlarını paraladıklarında veya deldiklerinde, daha incelikli bir etiğın gelişimini ileri gtrmeleriyle önem kazandıklarını ne sürmektedir.²²

Muhakkak, edebiyatta hayvan çalışmaları için bu potansiyel her zaman görünür değildir. Yapı-skmc yaklaşımlar hayvan hikyelerinin her ne kadar hümanizmin metafiziksel varsayımlarının tuzağına düştüklerinin izini sürmekteyse de asıl meselelerinin dille ilgili olması onların hayvan edebiyatlarına post-yapısalcı yaklaşımların karşı karşıya kaldığı metafizikteki okluk sorunlarıyla karşı karşıya getirme yollarının keşfedilmesini geciktirebilmektedirler. Margot Norris'in çığır açıcı alışması *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Kafka, Nietzsche, Ernst, and Lawrence* (1985) yazarların ve ressamların kısa bir süre destek görmüş “biyosentrik” geleneğinin ana hatlarını vererek Charles Darwin'in türlerin çeşitliliği kuramından esinlenip insan-merkezli estetiği başarılı bir şekilde karşı-temsilli metinler ile eleştirse de, sürdürülebilir bir alternatif ortaya koyamamışlardır.²³ Bu sorunu izah etmek için Norris “hayvanın statü sorununu” hümanist düşüncede hayvanı inkar ettiğini iddia ederek tartışmaktadır (21). Jacques Derrida'dan sonra bu argümanı dile özgü kurban mantığıyla ilişkilendiren Norris, daha ileri giderek bu olumsuz değerlemenin hayvanın ortadan kaybolması – modern – kinayesinin esası olduğunu öne sürmektedir. Daha güncel alışmalarsa her ne kadar biyosentrik geleneğinin okşn bildirse de bu dil ve anlamlandırma arasındaki bağlantının edeb biçimlerdeki hayvan temsiline potansiyelinden çok hümanist felsefe üzerine daha çok şey söyleyebileceğini ortaya atmaktadır.

Cary Wolfe'un *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory* (2003) adlı çalışması benzer sonuçlara ulaşmak için yirminci yüzyıldaki Batı felsefesine daha geniş bir bakış sunmaktadır. Wolfe, kimlik tartışmalarındaki çarpıcı eksikliği nedeniyle geriye dönüp bakıldığında, hayvanlığın entelektüel cazibesinin yine insan içindeki yapı-skmc unsur statüsüyle sınırlı kaldığını ne sürüyor.²⁴ Ancak bir başka temel farklılık daha vardır: Wolfe'un orta

22 rneğinin, post-yapısalcı felsefenin etkilerine işaret eden Ursula LeGuin “anlatı ne kadar dünyayla düalistik olmayan içiçe geçişle biimlenirse görülebilir ve hissedilebilir.” Karen Seago and Karla Armbruster “Bu şekilde, edeb canavarlar bize sadece ahlaki cemaatlerimizi denetlememizi sağlamazlar, ayrıca bize onları açma kabiliyeti de sağlarlar.” (viii).

23 Bu “biyosentrik geleneği” sınırlandırırken dikkatli olunmalı nkn “hayvanın ontolojik doğasının” paylaşılan anlamında kökleşmiştir ki “diyalektik olarak kültürün yalnızca insani yönlerinden farklılığından evrimleşmiştir.” Norris, girişimin mantiki sınırlarını “aracısız deneyim” için netleştirir: “Hayvanın konumunun soruları yalnızca sosyal diyarın bağlamında, içinde onun bir değer olarak reddedildiği ve yalnızca olumsuz prestije sahip olduğu Sembolik Düzen'de anlamlıdır” (21).

24 Wolfe'un trclğn kurumsal sorunlarına dair vurgusu Derrida'nın daha sonraki tartışması tarafından canlandırılmıştır: “bu [türlerin] söylemlerin belli sosyal zümreler üzerindeki asimetrik maddesel etkileri” (6).

ve geç yirminci yüzyıl anlatı örneklerinin nasıl biyosentriğe benzer bir tasavvurla devam ettiğini göstermektedir. Yani hayvan temsillerinin, insanoğlunun ve insanoğlu (burada “insan ötesi”) için olan maksatlı kurgulara dönüştüğü usulün varlığını bir kat daha tasdik etmektedir. Mason gibi, Wolfe insan kimliğinin sorunlarıyla boğuşmak için (burada içsel çelişkiler) edebiyatta hayvan temsillerine “bölgeler dışında” olarak kavramsallaştırdığı şekilde yaklaşmasına rağmen post-hümanist modellere dayanan hayvan hakları felsefelerinin siyasi menfaatleri hususunda çarpıcı şekilde farklı bir pozisyon belirlemektedir. Hayvan temsilleri böylece hümanist öznenin yalnızca oluşumunu değil çöküşünü haber vermekte ve onun çeşitli retoriklerinin değerlendirmeye alınmasını hayvanların anlamlandırılması hakkında düşünmenin farklı yollarını belirlemektedir.

Sinemada, yirminci yüzyılda hayvanların görsel biçimlerine daha doğrudan bir gönderme yapan Akira Lippit’in *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife* (2000)’ı hayvanın “yitiminin” dinamiklerine farklı türde bir post-yapısalcı yaklaşım sergilemektedir. Lippit bu kinayeyi temelde insan tarafından dâhil edilen herhangi bir hayvan formülasyonu ile belirgin bir şekilde çelişen yitimin süregiden dramatisasyonu çerçevesinde okur.²⁵ Onun gördüğü şekliyle problemi şudur: Söylemsel eylemler hayvan izlerini somutlaştırırsa da, insanın tekilliği varlığını sürdürür, bu durum Derrida’nın bir zamanlar kurgu olarak “bir özneyi doğrama” (“yeme”) fantezisi diye tanımladığı sorundur. Lippit, Derrida’nın kavrayışını insanın (öznenin) hayvanla (nesne) özümsemesinden öte dinamik bir köken hikâyesi çerçevesinde detaylandırmaktadır.²⁶ Yeni bir retorik düzen getiren sinema gibi görsel medya, hayvan öznelliğinin edebî tarzlarının dönüşümlerini buharlaştırır ve süreç içinde, biçim ve anlam müzakereleriyle (asla basitçe çözülemeyen) daha belirgin anlatılar hâline getirir.²⁷

Bu düzende hayvan izleri, insan kimliğinin tekil varlığının (ya da tecrit edilmiş ve böylelikle bireyleştirilmiş özne modelinin) taşıyabileceğinden daha karmaşık bir sosyalite modeli gerektiren metinsel yapıları ortaya koymaktadır. Bu tür bir öznelliğe

25 Berger’in hayvanların “kaybolması” endüstriyel kapitalizmin parçası ve parselidir tesirli iddiasından başlanarak Lippit hayvanların modernite aracılığıyla “hulyalar” şeklinde önem kazanır ve Lippit bunun ideolojik yön değiştirmeye işaret ettiğini farzetmektedir: “Hayvanlar bir kere insan ontolojisinin oluşumuna katkı sağladığında, şimdi onların yokluğu insansızlaştırılmış ontolojisine katkı sağlamaktadır.” (21).

26 Lippit’in açıkladığı gibi, bunun yerine “özneliği kurban kesimi sağlar” ve bu hayvanlığı kesme aracı, kaçınılmaz olarak “parçala[mak]” olarak konumlar ve “öznenin söylemiyle” yanyana gitmez. (16).

27 Lippit, “eşzamanlı sonuçlanma ve evrimsel döngünün başlangıcı: hayvanların kayboluşunun anlatısı ve bunun sinemada kesişen teknik iletişim araçlarının yükselişi olarak görülebilecek” (197) sinematik medya aracılığıyla bu dinamizmin aşırı harfi harfine yorumu tarafını tutar: Norris, Deleuze, Guattari ve daha başkaları gibi Franz Kafka’nın hayvan hikayelerini çağdaş kaygıların öncülleri gibi okur.

erişemeyen ya da icra edemeyen hayvan temsilleri anlamlı şekilde işaretleme sürecine köstek olup bir ihtimal sosyal failliğin (*social agency*) yeni anlamlarının veya biçimlerinin yükselişini sağlayabilmekte,²⁸ aynı Ian Watt'ın *The Rise of the Novel*'da öne sürdüğü gibi Aydınlanma'nın hümanist öznesine de kültürel geçerliliğini kazandırılmaktadır. Beraber düşünülürse, bu post-yapısalcı argümanların biçimsel uygulamaları, edebiyatta hayvan çalışmalarının geleneksel edebiyat tarihinin izin verdiğinden daha geniş bir aç yaratmaktadır çünkü bu durum yalnızca kanonik romanları değil geleneksel olmayan biçimler (görsel sanatçıların kitapları, kısa hikâyeler, otobiyografik yazılar, film, hatta çağdaş çok satan kitaplar) bu anlatı biçimlerinin ve türlerin sosyal koşullarının dönüşümüne izin vermektedir.

Geleneksel edebiyat, edebiyatta hayvan çalışmalarının itici güçleri olan metafor ve edebî kanonun değerlerine başvurmakta ancak bunlar bile insan-olmayan temsillerinin artırarak parçalanmış edebiyat tarihini belirgileştirmektedir. Bu koşullarda edebiyatta hayvanların anlamlarının tartışmaya açık kalması gerektiğini kaçınılmaz kılmaktadır. Bazı eleştirmenler hayvanların, modern yazarların kendilerini edebiyattaki canavarlar olarak kavramsallaştırmasıyla daha önemli hâle geldiğini öne sürmekte,²⁹ diğerlerine nazaran buradaki temel etkenin insanların yön değiştiren hayvan algısı; mesela onların kahramanlar, kurbanlar olarak [tasviri] veya onların göze çarpan yokluğu olduğunu belirtmektedirler.³⁰ Belki de gelecekteki çalışmalar için daha önemli olan ders, bu yorumları hayvan çalışmalarını ciddiye alan disiplinler(arası) sonuçlarla ilişkilendirmeye yönelik büyüyen sorumluluk duygusunda yatmaktadır. Anlamsal (*semantic*) kaygılar (edebiyatta hayvan temsillerinin anlamı nedir?) şimdi daha kasti şekilde biçimsel ve bağlamsal değerlendirmelere (hayvanlar edebî temsillerde/e/gibi vs. ne yapıyor? ve ne zaman/ nasıl/ ne amaçla bu örüntüler yön değiştiriyor?) bağlanmaktadır. Sonuç olarak edebiyat, hayvanların temsil sorunlarının müzakere edildiği birçoğ alandan biri hâline gelmektedir. Bu gelişmeler hayvanları dilbilimsel biçimlerle (ikamenin metaforik zincirleri gibi) insan bireylerin

28 Edebiyatta hayvanın anlamının başarısızlığı konusunda bkz: Robert McKay. Bu temsillerin anlam taşımasının beklentisinin çağdaş deneysel edebî metinlerarası sorun-sallaşmasını yakından inceleyen McKay, kurgusal evcilleştirilmiş hayvana ne sadece tüketim ne de tasarı rolü vermektedir, daha önemlisi “bozulmuş yeni anlamların” üretimi rolünü atfetmektedir (167). Ben ise bir başka araştırma hattı önererek çalışmalarımın çoğunun paylaşılan insan-hayvan gelişiminin ve sosyal-failliğin türler arası biçimlerinin edebî ve görsel metinlerde izinin sürülmesini gerektiğini ekliyorum.

29 Norris, bu terimi tanımlarken, kendi asıl ilgisini yani “hayvan olarak yaratmaya” yönelik yazarlık çabasını tarihsel olarak daha önemsiz gördüğü girişimlerden yani taklit-ten ve “hayvan gibi olmaktan” ayırmaktadır.

30 Allen “Amerikan edebiyatındaki oyunlarda hayvanların insanlardan daha iyi olduğu baştan çıkarıcı bir görüşün olduğu” (196) tezini savunmak için 1850li-1950li yıllar arasındaki hayvanların şiirlerdeki ve romanlardaki tasvirlerinde cinselliğin yokluğuna, dil kullanımına ve “öbür dünyaya yönelik kaygılarına” odaklanmaktadır.

terimlerine bağlayan yollar hakkında yeni sorulara mecbur bırakmakta, hayvan temsillerini giderek çeşitli düşünce okullarının kesişimleri olarak işlev gördüğü gerçeğini çok daha açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

Bu suretle, hayvan temsilleri aynı zamanda edebî çalışmaların geleceğindeki bilmenin disiplinle ilgili yolları ve daha temel olarak kurumsal yapıları sürdürmenin okumayla ilişkisi gibi belirsizlikleri beslemeye devam etmektedir. Edebiyatta hayvan çalışmaları muhtemelen araştırmacılar arasında bırakın açık siyasi temeller kurmayı epistemolojik bir dayanışma olmayan hayvan hakları ve refahı konusunda öngörülemez (ve sıklıkla çelişkili) pozisyonları beslemeye devam edecektir. Burada sadece birkaç örneğe atıf yaptım, temel sorulara yönelik çokça çelişen cevaplar, insan toplumunda hayvanların acil sorunlarının bu alanla çözülmesini isteyen kişileri hayal kırıklığına uğratmaktadır. Ortak bir yöntem ve yorum vizyonu bu nedenlerle ertelenebilir olabilmekle birlikte hayvanlar hakkında daha tutarlı değerlendirmeler ortaya konulmasıyla ilgili en fazla umudu bu koşullarda buluyorum. Ortaya çıkan yeni literatür münhasıran edebiyatta hayvanlara odaklanarak yalnızca müzmin söylemsel sorunları tasdik etmemekte, aynı zamanda bu sorunları yirmi birinci yüzyıldaki edebiyat çalışmaları için ivedi kaygılar olarak sunmaktadırlar. Özellikle hayvan çalışmalarına odaklanan araştırmacılar çalışmalarını insan öznelinde hayvanların mevcudiyetine yönelterek edebiyatta hayvan çalışmalarının ampirik potansiyelini terimler, yöntemler ve türler ile ilişkilerini, kavramlarını genişletebilir ve böylece bunu bilme yollarının ufuktaki epistemolojik krizini yenmek için kullanabilirler.

Kaynakça

- Allen, Mary. *Animals in American Literature*. Urbana: University of Illinois P, 1983.
- Berger, John. "Why Look at Animals?" *About Looking*. 1-26, London: Writers and Readers, 1980.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Second Edition. Minneapolis: U of Minnesota P, 1996.
- Elliot, T. S. "Tradition and the Individual Talent." *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch et al., 1092-98, New York: Norton, 2001.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Random House, 1978.
- Fudge, Erica. "The History of Animals." *Ruminations 1. H-Animal*. Published: May 26, 2006.
- . *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. New York: St. Martin's P, 2000.

- Hall, Stuart. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies." *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch et al., 1898-1910, New York: Norton, 2001.
- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell UP, 1981.
- Kenyon-Jones, Christine. *Kindred Brutes: Animals in Romantic-Period Writing*. Burlington, VT: Ashgate, 2001.
- Lippit, Akira. *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2000.
- Malamud, Randy. *Poetic Animals and Animal Souls*. New York: Palgrave, 2003.
- . *Reading Zoos: Representations of Animals and Captivity*. New York: New York UP, 1998.
- Mason, Jennifer. *Civilized Creatures: Urban Animals, Sentimental Culture, and American Literature, 1850-1900*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2005.
- McKay, Robert. "BSE, Hysteria, and the Representation of Animal Death: Deborah Levy's *Diary of a Steak*." *Killing Animals*. The Animal Studies Group. 145-69, Urbana: U of Illinois P, 2006.
- Nelson, Barney. *The Wild and the Domestic: Animal Representation, Ecocriticism, and Western American Literature*. Reno: U of Nevada P, 2000.
- Norris, Margot. *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Kafka, Nietzsche, Ernst, and Lawrence*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1985.
- Poe, Edgar Allen. "The Philosophy of Composition." 1846. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch et al., 742-50, New York: Norton, 2001.
- Rothfels, Nigel. *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2002.
- Shapiro, Kenneth, and Marion Copeland. "Toward a Critical Theory of Animal Issues in Fiction." *Society & Animals* 13.4 (2005): 343-46.
- Shelley, Percy Bysshe. "A Defence of Poetry, or Remarks Suggested by an Essay Entitled 'The Four Ages of Poetry.'" 1821. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch et al., 699-717, New York: Norton, 2001.
- Scholtmeijer, Marion. *Animal Victims in Modern Fiction: From Sanctity to Sacrifice*. Toronto: U of Toronto P, 1993.
- Seago, Karen and Karla Armbruster. Editor's Introduction. *Literary Beasts: The Representation of Animals in Contemporary Literature*. Spec. issue of *Comparative Critical Studies* 2.3 (2005): v-xiii.
- Simons, John. *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*. New York: Palgrave, 2002.
- Smith, Julie Ann. Conference Report. *The Representation of Animals*. Ed. Steve Baker. Spec. issue of *Society & Animals* 9.3 (2001): 293-97.

Susan McHugh

Williams, Raymond. *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Columbia UP, 1958

Wolfe, Cary. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago P, 2003.

Political Zoology around 1700: Dimitrie Cantemir's "Hieroglyphic History"

*1700 Yılı Dolaylarında Politik Zooloji:
Dimitri Kantemir'in "Hiyeroglifik Tarih"i*

Konrad Petrovsky

Research Associate
Austrian Academy of Sciences,
Institute for Habsburg and Balkan Studies
ORCID: 0000-0001-7334-7804
konrad.petrovsky@oeaw.ac.at

Among the various literatures of the Ottoman Empire, Dimitrie Cantemir's allegorical novel *Istoria ieroglifică* stands out as one of the rare examples of non-Turkish literature that would even correspond to the modern understanding of the term¹. While secular literature primarily consisted of chronicles, translations and copies of antique or Byzantine writings as well as popular narratives (fables and stories often based on Biblical Apocrypha) in hand-written miscellanies, most of the textual genres we are used to thinking of when speaking of literature in the sense of *belles-lettres* were entirely missing until the late 18th century. Hence the solitary position occupied by the Dimitrie Cantemir's baroque *roman à clef* with no precursors or successors.

The author Dimitrie Cantemir (1673–1723), a well-known and picturesque figure of the Ottoman period in Southeast European history, grew up and was „educated, lived, and wrote in a quintessentially transitional space where goods, ideas, values, cultural forms, and mentalities shuttled back and forth between Europe and Asia“². His main biographical stages and literary achievements are well known: Born as the second son to the Moldavian hospodar Constantin Cantemir (1685-1693) in 1673,

1 In the sense of individualized author's imaginative writing that is not determined by its use in religious practice or practical teaching.

2 Crețu 2018, 55.

he spent a considerable part of his life, between 1688 and 1710, as political hostage, diplomatic representative of his brother, and pretender to the Moldavian and Wallachian throne. In this period, having enjoyed an exquisite education and profiting from libraries and the select networks of scholars and diplomats in the Ottoman capital, he authored a series of treatises and books in the fields of philosophy and theology in Latin, (possibly) Greek, and Romanian, as well as a widely acclaimed treatise on musicology in Ottoman-Turkish³.

Yet, as widely respected as he was, Cantemir's ambitions were not quenched by his literary and musical creations, but were ultimately oriented towards political recognition. Not only did he strive to succeed his father on the Moldavian throne, but, by virtue of his marriage with Casandra, descendant of the influential Greek-Romanian Cantacuzino family and daughter to the former hospodar Șerban Cantacuzino (r. 1678-1688), Dimitrie felt entitled to the throne of Walachia, then ruled by Constantin Brâncoveanu, the well-proven enemy of the Cantemir clan since his father's reign (r. 1685-1693). In order to settle the incessant and ruinous dispute for the succession to the throne of Moldavia, the leading boyars of both principalities meet in Arnavutköy in 1703. After tough bargaining, the powerful Constantin Brâncoveanu imposed his candidate Mihai Racoviță (r. 1703-1705, 1707-1709) against the wishes of the opposing Cantemir faction. It turned out, however, to be a hapless solution, since his methods of rule provoked widespread resistance and even popular unrest spearheaded by representatives of the lower gentry and free peasant of the country. Thus, only two years later, Racoviță was dethroned again and the Wallachian faction acquiesced to accept Antioh Cantemir (r. 1695-1700 and 1705-1707) as the new hospodar, while Brâncoveanu consented to indemnify his brother Dimitrie for his renunciation to his father's succession by paying for his household in Istanbul. Thus, in 1705 at the age 30, despite having curbed the thrust of his enemies and having secured the Moldavian throne for his brother, Dimitrie was still haunted by the feeling that, in fact, his ambitions remained largely unfulfilled. It is in this period, between May and December 1705, that he wrote the *Hieroglyphic History*, sidelined and frustrated on the shores of the Bosphorus⁴.

3 For his treatise on musicology see Kantemiroğlu, *Kitābu 'ilmi'l-mūsikī 'alā vecchi'l hurūfāt* [The Book of the Science of Music through Letters], ed. Yalçın Tura (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001); Demetrius Cantemir: The collection of notations, ed. Owen Wright, 1: Text (London: SOAS, 1992), 2: Commentary (Farnham: Ashgate, 2001.). From amongst his philosophical writings, his bilingual Romanian-Greek treatise *Divanul sau Galceava înțeleptului cu Lumea sau Giudețul Trupului cu Sufletul / Κριτήριο του κόσμου με τον σοφόν ή Διάλεξις της ψυχής με το σώμα* [The Divan or The Wise Man's Parley with the World or The Judgement of the Soul with the Body] was printed in Iași in 1698.

4 The text is preserved as a single and unpublished manuscript in the Russian State Archive of Ancient Acts, comprising 333 folios, written and illustrated by the author's

Political Zoology Around 1700: D. Cantemir's "Hieroglyphic History"

On a superficial level, the book elaborates on this short but intense episode of an unrelenting 'game of thrones' that took place between the northern periphery and the centre of the Ottoman Empire from 1703 to 1705 and that involved a multitude of actors from different regions and social milieus. However, none of these historical events or personae can simply be gathered as such from the "Hieroglyphic History, divided into twelve parts, also with 760 aphorisms beautifully adorned, with a scale revealing the numbers at the beginning, and another one explaining the foreign numbers at the end", so the full title. Instead, we are presented with a lush narrative of ongoing beastly brawls – literally and metaphorically – between the reign of the Lion (Moldavia), populated by quadrupeds, and the reign of the Eagle (Walachia), populated by birds of prey. This epic fight, easily decodable as the antagonism between the two principalities, unfolds before the eyes of the reign of Fish, i.e., the Ottoman Empire, whose individual representatives, however, in defiance of metaphorical coherence, are not rendered as aquatic species, but as wizards.

In a mythical time "before the founding of Babylon," thus the story begins, all animals of the two reigns are convoked to settle the disputes of supremacy and allegiance, of status and order. Instead, the assembly escalates further debates and accusations concerning the nature of specific animals and the resulting political prerogatives. In the end, the Raven (the sinister commander of the birds' reign) manages to win over the high and low-rank creatures (of both reigns alike) to support the Ostrich at the expense of his one-time favorite, the Otter, by means of bribery, persuasion and extortion. His appointment to the governor of the animals' reign, which naturally leaves numerous animals frustrated, has to be confirmed by the Wizards of the City of Lust. Advised by the cunning Giraffe, the Ostrich's supporters manage to do so before the Shrine of Goddess Greed; here is the actual engine room of power located at the center of the City of Lust described in fascinating detail in the third chapter of the book. As the transition of power does not proceed smoothly and as the fear of two dangerous pretenders (namely the Elephant and the upright Unicorn) starts to grow with raptors and predators, they decide to eliminate all opposing animals. While the beasts are wallowing in unheard-of rapacity within their reigns, respectively, their feast is spoiled by the uprising of insects and other critters. At a different site, the Unicorn reveals to the Falcon (an agent of the Raven) the true reasons for the conflict dating back to the time of the Unicorn's father, which is told as a flashback referring us back to the chronological beginning of story. Meanwhile, by the help of wizards and other species who were favorably disposed towards him, the Unicorn manages to escape the hunt of the Raven's stooges. Finally, the latter consents not to encroach anymore on the animals' reign, to have the rather fickle Elephant appointed to governorship and to end the "the 1700 years-long feud" with the Unicorn.

own hand. It was first published in 1883, and numerous editions followed, including two critical editions in 1965 and 1973.

Confronting the reader with an impressive bestiary, Cantemir provides several clues for revealing the true identity of its animal protagonists and the meaning of numerous metaphorical expressions in a glossary at the end of the book. It becomes clear that the boyars of Walachia and Moldavia hide behind the rich inventory of real, mythical and concocted animals. Beyond their different characters, meticulously examined in the large passages of the book, they all turn out to be brutal and merciless, greedy and cunning, treacherous and venal. Thus, for example, the grim Raven turns out to be the powerful Walachian hospodar Constantin Brâncoveanu (r. 1688–1714), the treacherous Cameleon the influential boyar Scarlat Ruset, the Ostrich the Moldavian hospodar Mihai Racoviță, the Otter the latter's predecessor Constantin Duca (r. 1693–1695, 1700–1703,) the hideous but fascinating Giraffe (also called the Camel-Leopard) the famous Dragoman Alexandros Mavrokordatos, while the unreliable Elephant is Dimitrie's brother Antioh Cantemir. The only virtuous character besides his father (the hybrid Leopard-Unicorn, i.e., Constantin Cantemir) is the Unicorn, the animal alter-ego of Dimitrie Cantemir himself, who manages to stand by his moral standards amidst the omnipresent vileness of the political world, epitomized by the City of Lust – Istanbul.

In a way, the *Hieroglyphic History* is Cantemir's most personal and politically delicate oeuvre. More important than the political precautions that might have motivated the sidelined pretender to 'talk through hieroglyphs', the encrypted way of narrating enabled him to relate much more than a succession of events. In fact, when examined closer, the real-life events prove to be nothing more than mere reference points in a labyrinth of reflections on political ethics and the workings of power in the Ottoman Empire around 1700.

Besides Cantemir's relentlessly critical stance, the bleak and enigmatic atmosphere of the book owes much to its composition and intricate stylistics. Thus, the novel begins right in the middle of the story. Through narratives of various characters, previous events are woven into the course of action, which time and again is suspended for the sake of narrative digressions and philosophical reflections. Moreover, rhetorical strategies concealing and revealing are constantly used to lead (or mislead) the reader through the meandering sequence of events, maxims, characterologies or parables. Also, while some animal characters, mythical locations and metaphors are easily decipherable – certainly intended by Cantemir – they remain obscure, if not dissimulated beyond recognition in other instances. Is this a threshold only the initiated reader can pass? Or is it a trap, laid out by the sophisticated author who rejoices at leading us astray? At any rate, literary scholars continue to unravel the many Persian, Turkish, Greek or Western models the novel's imagery and philosophical overlays might have drawn on alongside popular narratives of Romanian origin, while acknowledging Cantemir's original elaboration on this rich cultural tradition. As pointed out by a literary historian, it is in the "Hieroglyphic History" that „authoring and borrowing, textuality and intertextuality, originality and translation or adaptation

characteristically bled into each other".⁵ This cultural intermediacy is also reflected in the peculiar language of the novel. Besides the idiosyncratic use of rhetorical figures that are highly unusual even for contemporary Romanians, the novel's language abounds with neologisms as well as lexical and grammatical calques primarily from Latin and Greek, which, by Cantemir's own account, is supposed to overcome the limitations of his mother tongue – at the price of producing a convoluted and, at times, hardly readable account.

This is certainly one of the reasons why the novel has not been acknowledged beyond a small circle of Romanian literary scholars and continues to remain in the shadow of his later literary achievements after he was granted short-time access to political power. Being appointed *hospodar* of Moldavia at the outbreak of the Russian-Ottoman war in late 1710, several months later Dimitrie Cantemir decided to change sides and defected to Tsar Peter the Great in the aftermath of the Russian defeat of July 1711. A devoted Counselor to the Czar, Dimitrie Cantemir spent the rest of his life in Russia, where he dedicated his energy to the writing of historical works, most notably *Descriptio Moldaviae*, the only book published and acknowledged by the enlightened European readership during his lifetime,⁶ and the much appreciated and widely translated *History of Ottoman Empire*⁷. In contrast to these works, his *Hieroglyphical History*, a unique document of literary political culture of the Ottoman Empire, is still awaiting its discovery by international scholarship.

Bibliography

- Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică* [Hieroglyphical History]. 2 Vols., ed. by Petre P. Panaitescu and Ion Verdeș (Bucharest: Editura pentru literatură, 1965).
- Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică. Opere complete IV* [Hieroglyphical History. Complete Works IV], ed. Vasile Câdea (Bucharest: Editura Academiei Republicii socialiste România, 1973).

5 Crețu 2018, 66.

6 It was printed in Berlin in 1716.

7 The English translation *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire* by Nicolas Tindal (London 1734) served as the basis of all other translations until the discovery of the Latin original *Historia incrementorum atque decrementorum aulae othomanicae*. Cantemir's historical-theological examination of „The Religion of the Muhammedans“ (*Книга Система или состояніе мухаммеданскія религіи*, printed in St. Petersburg in 1722) could also be mentioned among his lesser discussed works.

- Adriana Babeți, *Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir – Strategii de lectură* [Lost Battles Dimitrie Cantemir – Strategies of Reading] (Timișoara: Amarcord, 1998).
- Bogdan Crețu, *Inorogul la porțile Orientului. Bestiarul lui Dimitrie Cantemir: studiu comparativ* [The Unicorn at the Gates of the Orient. The Bestiary of Dimitrie Cantemir: A Comparative Study]. 2 Vols (Iași: Institutul European, 2013).
- Bogdan Crețu, “‘Aux portes de l’Orient,’ and through. Nicolae Milescu, Dimitrie Cantemir, and the ‘Oriental’ Legacy of Early Romanian Literature,” in *Romanian Literature as World Literature*, ed. by Mircea Martin, Christian Moraru, and Andrei Terian, (New York et al.: Bloomsbury 2018), 55-75.
- Stefan Lemny, *Les Cantemir. L’aventure européenne d’une famille princière au XVIII^e siècle* (Paris: Complexe, 2009).
- Dragoș Moldovanu, *Dimitrie Cantemir între umanism și baroc. Tipologia stilului cantemirian din perspectiva figurii dominante* [Dimitrie Cantemir between Humanism and Baroque. The Typology of Cantemir’s Style from the Perspective of Its Dominant Figure] (Iași: Editura Universității “Alexandru Ioan Cuza,” 2002).
- Ovidiu Olar, “Dimitrie Cantemir,” in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 14. Central and Eastern Europe (1700-1800)*, ed. by David Thomas and John A. Chesworth (Leiden/Boston: Brill, 2020), 279-297.
- Ovidiu-Victor Olar, “The Unicorn in the City of Lust. The Ottoman Empire in Dimitrie Cantemir’s ‘Hieroglyphic History’ (Constantinople, ca. 1705),” in *Writing History in Ottoman Europe*, ed. by Ovidiu-Victor Olar, Konrad Petrovsky (forthcoming).
- Petre P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera* [Dimitrie Cantemir. Life and Works] (Bucharest: Editura Academiei Republicii populare române, 1973).
- Elvira Sorohan, *Cantemir în cartea ieroglifelor* [Cantemir in the Book of Hieroglyphs] (Bucharest: Minerva, 1978).

