

Looduse ja kultuuri kohtumised Islandil¹

Mart Kuldkepp

Artikli eesmärgiks on problematiseerida tavapärasest eristust looduse ja kultuuri vahel, samaaegselt aga demonstreerida ka selle eristuse heuristilist otstarbekust teatud kontekstides. Näitematerjaliks on võetud seosed Islandi looduse ja kultuuri vahel, kuna Islandi kultuurilugu pakub iseäranis häid näiteid sellest, kuidas rahvuskultuuri on konstrueeritud suures osas looduse mõiste kaudu ning loodust käsitletud omakorda kas puhtutilitaarsetes kategooriates või siis ühe aspektina nimetatud rahvuskultuurist. Seega võib problemaatikasse ökoloogilise vaatepunkti sissetoomine nõuda esmalt „looduse ja kultuuri“ üksteisest lahtiharutamist, kuivõrd need mõlemad on mässitud rahvusliku ideoloogia müütilistesse kategooriatesse, enne kui osutub võimalikuks mingi terviklikum käsitlus juba uutest, kriitilisematest alustest lähtuvalt.

Artiklis on jälgitud inimtegevuse mõju Islandi loodusele asustuse varasematel etappidel ja tänapäeval ning samas ka seda, kuidas loodus sai 19. sajandil püsivaks ja domineerivaks osaks Islandi rahvuslikust diskursusest. Island on kultuuri ja looduse suhete analüüsiks sobivalt krestomaatiline fookuspunkt nii seetõttu, et sealne elusloodus on piisavalt habras ja väheinertne, inimtegevuse jälgi kaua talletav, kui ka sellepärast, et Islandi kultuurilugu on keskajast kuni tänapäevani haruldaselt hästi dokumenteeritud. Samuti pole kahtlust, et loodus on üks kõige sagedamini esilekerkivaid faktoreid nii islandlaste enda kui ka välismaalaste Islandi-kuvandis. Kõike seda arvesse võttes võib loota, et Islandi näitel õnnestub teha ka teiste (loodus)kultuuride kohta kehtivaid järeldusi, mis puudutab kolmanda, ökoloogilise mõtteviisi teadvustumise võimalust ühest küljest rahvuslik-müütilise looduskäsitluse ja teisest küljest mittesäästliku eksploatatsiooni asendajana.

Märksõnad: looduse-kultuuri dihhotoomia, looduskultuur, Island, keskaeg, rahvusromantism, ajalooline ökoloogia

1. Looduse ja kultuuri dihhotoomia

Artikli pealkirjas tehtav eristus looduse ja kultuuri vahel on viimaste aastakümnete jooksul saanud karmi kriitika osaliseks — sellist piiritõmbamist on peetud eksitavaks, meelevaldseks või isegi poliitiliselt tendentslikuks. Eriti tänapäeval tundub, et biotehnoloogia areng ning inimpäritolu tegurite oluline roll ökoloogiliste

¹ Artikkel põhineb 01.08.2009 Soomaa ökosemiootika suveseminaril peetud ettekandel.

probleemide tekkel sunnib meid igal juhul niisugusest vastandamisest loobuma (vt Inglis & Bone 2006: 273) ning mõnna asjaosaliste eristamatut ühtepõimitust.

Siiski pole mitte kõik katsed dihhotoomiat ületada olnud võrdset edukad. Suur osa neist, eriti poststrukuralismi ja postmodernismiga seostatud lähenemised (nt Wilson 1992) seisnevad tihtipeale vaid kultuurimõiste laiendamises traditsiooniliselt kultuuriväliseks peetud alale, mis toob kaasa keskendumise looduse kui mõiste sotsiaalsele konstrueeritusele ning selle erinevatele kasutusviisidele. N-ö loodusele endale jääb sellise käsitluse kohaselt inimese jaoks kättesaamatu *Ding-an-sich* roll, millest ei saa tegelikult enam rääkida, kuivõrd rääkimine tõstaks “looduse” juba diskursiivsele nivoole, petlike representatsioonide maailma. David Inglis ja John Bone vaatlevad oma 2006. aasta artiklis seda radikaliseerimisprotsessi osalt ka kui sotsiaalteaduste katset kehtestada ülimuslikkust traditsiooniliselt loodusteaduste uurimisvaldkonda jäänud alade üle (Inglis & Bone 2006: 274). Kuid vastav problemaatika ei puuduta ainult teadusparadigmade omavahelist konkureerimist. Tähtsam on küsimus, kas oludes, kus looduse-kultuuri dihhotoomia pole mitte lahendatud, vaid on asendunud kultuuri hegemooniaga, on võimalik vastutustundlik suhtumine looduskaitseesse? Globaalsete ökoloogiliste probleemide tõsidus ei tohiks jätta kahtlust, et viisil, kuidas looduse ja kultuuri mõistetega ümber käiakse, võivad olla kaugeleulatuvad tagajärjed kõigi asjaosaliste jaoks.

Sõna “kultuur” ise on mõistagi üks kõige segasema ja vastuolulisema mõistelooga sõnu üleüldse ning selle kõigi võimalike tähendusvarjundite läbivalgustamine poleks võimalik isegi käesolevast palju pikemas tekstis. Siiski peab kultuurimõiste sees tegema vähemalt ühe tähtsa eristuse: eraldama abstraktse, oma kõikehõlmavuses peaaegu sisutühja “kultuuri” (nimelt seda kasutatakse rääkides looduse-kultuuri dihhotoomiast) partikulaarset, konkreetse inimgrupiga seotud “kultuurist”.

Keskendudes hetkeks viimasele, võib öelda, et looduse “kadumine” kultuuri-hõlmatuse kaudu pole ei enneolematu ega ka eripäraselt teadusteoreetiline fenomen. Konkreetse etnosega seotud kultuurist kõneldes pole kahtlust, et vägagi õigustatud on samaaegne käsitlus ümbritsevast loodusest kui selle kultuuri võõrandamatust osast, olulisest tegurist keeruliste praktikate süsteemis, mis hõlmavad ühe inimgrupi elu kõiki aspekte. Seda hõlmatust võib

nimetada looduskultuuriks, selle juurde kuuluvad nii refleksioonid looduse üle, kui ka konkreetsed materiaalsed praktikad (maaharimine jms).

Looduse haaramine üldisesse, mittepartikulaarsesse kultuurimõistesse tähendab aga liikumist uuele, palju problemaatilisemale abstraktsioonitasandile. See toob kaasa ülalmainitud võimetuse rääkida loodusest teisiti kui ainult kultuurimõiste kaudu ning on seetõttu eetilisel kahtlase väärtusega, kuivõrd loodus kaotab oma rolli subjektina, mille ees vastutust tuntakse ning muutub vastutava subjekti osaks (vt Neumann 2008).

Segaduse ärahoidmiseks panen ette viimase, abstraktsema kultuurimõiste asemel kasutada hoopis Norbert Eliase mõistet “tsivilisatsioon”. Norbert Eliase peateoses “Tsiliseerumisprotsess” käib prantsuse-inglise päritolu mõiste “tsivilisatsioon” “poliitiliste või majanduslike, religioosete või tehniliste, moraali või ühiskonda puudutavate tõikade kohta”. Tsiliseatsioon “rõhutab seda, mis on kõigile inimestele ühine, või peaks olema ühine kõigile, kes peavad end tsiliseerituks”. Eliasele tuginedes võib öelda, et “looduse ja kultuuri” dihhotoomia kriitikud peavad silmas niisiis hoopis “looduse ja tsivilisatsiooni” dihhotoomiat. Saksa rahvusromantismiga seostatav mõiste “kultuur” ei puuduta Eliasel mitte eeskätt inimeste käitumist ja hoiakuid, vaid nende saavutusi vaimuelu, kunsti ja religiooni valdkondades. “Kultuur” on see, mis tõstab esile rahvuslikku erinevust ja rühma omapära vastandudes “tsivilisatsiooni” pretensioonile olla globaalne ja üldkehtiv (vt Elias 2005 [1939]: 86–88).

Vastandlikkust rõhutav käsitlus kultuurist kui konkreetsest, partikulaarsest ja ajaloolisest ning tsivilisatsioonist kui abstraktsest, üldisest ja ajatust nähtusest, on käesolevas kontekstis õigustatud, kuna neist eripäradest tuleneb antud mõistete erinev suhe loodusesse. “Tsiliseatsioon” kannab endas sügavat loodusele vastanduvat alget, niivõrd kui loodus on mõistetav barbaarse ja korrastamatuna. Vastandmõiste “kultuur” rõhutab aga looduse orgaanilist kultuuri-haaratust, selle tähtsust “rahvusliku karakteri” kujunemise seisukohalt. Selles mõttes iseloomustab “looduse kadumine” või “looduslähedus” kõiki kultuure, seda isegi sellisel määral, et loodusest tihti vaikitakse, kuna see ei saavutagi eraldi piiritletava kõneaine staatust. Eksplitsiitset, ehkki kriitikavaba refleksiooni looduse ja kultuuri suhete üle võib Euroopa kontekstis leida laiemalt alles 19. sajandi Saksa rahvusromantismi mõjul

kujunenud rahvuskultuurilistes ideoloogiates. Võib oletada, et just kliima- ja geodeterministidest rahvuslaste arusaam (rahvus)looduse haaratusest (rahvus)kultuuri on pinnaks, millelt viimaste aastakümnete teoreetikud on laiendanud seda haaratust looduse ja tsivilisatsiooni suhetele tervikuna.

Kultuuri ja looduse kohtumiste all on käesolevas artiklis silmas peetud pöördpunkte, mil mingi rahva looduskultuur põhjalikult muutub. Niisugune muutus leiab aset looduslike (muutused elukeskkonnas) ja kultuuriliste (mentaliteedimuutused) faktorite koosmõjul ning on võrreldav paradigmanihkega teaduses või järsu, ümbermõtestamist nõudva muutusega ükskõik millisel teisel elualal.

Neid protsesse on võimalik kirjeldada ainult juhul, kui eeldatakse looduse ja tsivilisatsiooni põhimõttelist lahutatavust hoolimata sellest, kas neil on mingi kõrgema tasandi ühine taustsüsteem või mitte. Vaid sel juhul on võimalik opereerida looduskultuuri mõistega; näidata seda, mida inimene on teinud loodusele ja loodus inimesele. Puhtpragmaatilisel tõi, et ainult juhul, kui diskursuse mängureeglitega osaliselt nõustatakse, mitte ei kapselduta hermeetilisse mõisteanalüüsi, suudab ökosemiotika olla tõeliselt kriitiline teooria, mille eesmärgiks on ökoloogilisema ja jätkusuutlikuma looduskultuuri edendamine. Sellega peaks olema ära näidatud artikli pealkirjas kasutatud mõistete eraldihoidmise heuristiline otstarbekus. Arusaam loodusest ja kultuurist kui omavahel eristatavatest agentidest, mis võivad üksteisele läheneda või üksteisest kaugeneda, pole mitte igas kontekstis kasutu ja ekslik, kui vaid läheneda sellele kriitilise pilguga.

Käesoleva kirjutise eesmärgiks on Islandi ajaloo näitel demonstreerida, kuidas selline mõisteeritus võiks olla abiks ühe mitmes mõttes looduskultuuri varasemate etappide lahtimõtestamisel ning kuidas selle toel võiks jõuda uuele, ökoloogilisemale tasandile. Käsitletavad looduse ja kultuuri kohtumised on järgmised: esimene, kokkupõrge, mis vastab kolonisatsioonile. Teine, integratsioon, mis vastab rahvuskultuurile. Kolmas, ümbermõtestamine, mis on hüpoteetiline ja vastab rahvusjärgsele kultuurile.

2. Island: sissejuhatus

Island on antud juhul näiteks eriti sobiv kahel põhjusel. Esiteks on märkimisväärselt hästi, kirjalikult ja arheoloogiliselt dokumentee-

ritud kogu Islandi ajalugu alates selle püsivast asustamisest 9. sajandil kuni tänapäevani. See tähendab, et Islandi asukate suhteid sealse looduskeskkonnaga on võimalik suhteliselt järjepidevalt jälgida n-ö algusest peale ja väga pika aja vältel. Teiseks on Islandi elusloodus sedavõrd habras, et inimkultuuri mõjutused on seal drastilisemate tagajärgedega ja selgemini jälgitavad kui mõnes inertsamas keskkonnas.

Lisaks on Islandi ning teiste hilisel viikingiajal asutatud Põhja-Atlandi Skandinaavia kolooniate ajaloolist ökoloogiat pidanud paljud uurijad sobivaks fookuspunktiks, et uurida inimkultuuri pikaajalisi suhteid oma looduskeskkonnaga laiemalt (vt Amorosi *et al.* 1997: 513). Alates 1970. aastatest, kui lõppes filoloogitaustaga teadlaste domineerimine viikingi- ja keskaja ajaloo uurimise üle ning suuremat tähelepanu hakati osutama arheoloogia ja paleoökoloogia pakutavatele meetoditele (vt McGovern *et al.* 2007: 27), on tekkinud terve teaduslik traditsioon, mis suure hulga juhtumiuuringute abil on juhtinud tähelepanu poliitiliste kõrval ka ökoloogiliste tegurite suurele osatähtsusele Skandinaavia Põhja-Atlandi kolooniate ajaloos. Sel alal saavutatud märkimisväärsed tulemused ei oma tähtsust mitte ainult Islandi ajaloo seisukohalt, vaid võivad huvitada inimökoloogiat laiemalt, nagu ka selle naaberdistsipliine nagu kontekstuaalne ajaloo teadus, maastiku-uuringud ja antropoloogia — kindlasti ka semiootika.

Samas tuleb Islandi looduskultuuri uurides osutada suurt tähelepanu ka kirjalikele säilmetele, jälgedele retoorikast, mille abil inimesed on kontseptualiseerinud oma suhet ümbritseva looduskeskkonnaga. Eriti viimase paarisaja aasta ulatuses pole seesugustest allikatest puudust. Ka tänapäeva islandlased armastavad oma kultuurilistest või rahvuslikest eripäradest rääkides rõhutada just Islandi looduse ja maastike tähtsust Islandi kultuuri konstituierivate faktoritena (vt Kjartansdóttir 2009: 277). See kiindumus loodusesse peegeldub otseselt ka Islandi kunstis — suurem osa viimase paarisaja aasta Islandi luulest on loodusluule (Magnússon 1996: 506), maalikunstis domineerib alates 19. saj keskpaigast maastikumaal ning isegi popmuusikat on püütud seostada loodusega — nii Sigur Rós kui Björk väidavad end just Islandi maastikest inspiratsiooni saavat (vt Mitchell 2009: 191; Marsh & West 2003: 193).

Vastukaaluna sellele levinud enesekuvandile, mis tavatseb rõhutada Islandi looduse metsikust ja puutumatumust (vt nt Oslund

2002: 333–334), annab Islandi ajaloo uurimise inimökoloogiline suund tööriista vastavate kujutluspiltide ajalooliseks kriitikaks: Islandi maastik on tegelikult väga suurel määral inimtegevuse poolt mõjutatud ja transformeeritud kultuurmaastik.

On ilmne paradoks, et kui looduse mõju islandlaste identiteedile näib vähemalt tänapäeval olevat väga positiivne ja lausa alustpaneva tähtsusega, siis inimkultuuri mõju loodusele võib seal läbi ajaloo pidada pigem negatiivseks ja laastavaks. Islandlaste hingel on üks väljasurnud linnuliik, *Pinguinus impennis* ehk hiidalk, mille viimasel paaril keerasid Jón Brandsson ja Sigurður Ísleifsson 1844. a juulis Eldey saarel kaela kahekorra (vt Bengtson 1984: 1–2). Juba viikingiajal hävitati Islandi madalad metsad, mis varem olid katnud saare pindalast neljandikku (Smith 1995: 323). Külma või kariloomade läbi hukkus järgnevalt ka alustaimestik ning õhuke mullakiht jäi tuule ja tulvavete meelevalda. Kõik see põhjustas tõsist erosiooni, mis jätkub tegelikult tänapäevani. Teisisõnu pole Islandi romantiliselt kõledates maastikes midagi kuigivõrd ürgset ja “looduslikku”, vaid need on otseselt inimtegevuse tagajärg. Islandi asustamine Skandinaavia kolonistide poolt tähtendas kohaliku ökoloogia kõige tõsisemat muutust pleistotseeni lõpust alates (vt Amorosi *et al.* 1997: 497). See oli esimene kohtumine Islandi looduse ja kultuuri vahel: kokkupõrge, mis jättis negatiivse jälje mõlemasse.

3. Kokkupõrge

Island on geoloogiliselt väga noor, vulkaanilise tekkega saar, mis moodustus ajavahemikus 20–7 miljonit aastat tagasi. Mitmed sealsed vulkaanid on siiaaani aktiivsed. Samuti asub Island väga kaugel põhjas. Ehkki tänu Golfi hoovuse Põhjaatlanti jätkele on sealne kliima suhteliselt pehme, jääb saar isegi Põhja-Euroopas levinud eluslooduse liikide leviala kaugesse perifeeriasse.

Palünoloogilise analüüsi, zooloogia, kohanimed ja tänapäevaste taimekoosluste uurimise abil on võimalik luua umbkaudne pilt Islandi inimasustusest ökoloogiast. Järgnev kirjeldus toetub peamiselt arheoloog Kevin P. Smithi ülevaatliskule artiklile Islandi asustamise paleoökoloogiliste uuringute kohta (Smith 1995). Näib, et enne 9. saj keskpaika oli umbes 65% kogu Islandist kaetud taimestikuga ning 25% kaskedest, leppadest ja

pihlakatest koosneva madala võsametsaga. Viimane oli valdav madalamatel aladel (vähem kui 300–400 m merepinnast) ning seda täiendas lihtne, tarnadest ja kõrrelistest koosnev alustaimestik. Kaldaäärsetel aladel, kõrgendikel ja mujal, kus maastik oli avatum, hõrenes võsa võrdlemisi liigirikasteks niitudeks, kus kasvasid kanarbiku, kääbuskaskede ja polaarpuude kõrval ka näiteks kukemarjad ja mustikad. Kõige madalamal asumatel märgaladel kasvas rabataimestik. Metsa ja niidu vahelisel üleminekuala moodustas võõnd kuni 7 m kõrguseid pajusid. Võsa hõrenes ka kõrgemates ja kuivemates piirkondades, kus kasvasid metsa alustaimestikuga võrreldes vastupidavamad ja vähem külmakartlikud rohttaimed.

Ainus saarel elav imetaja enne inimeste tulekut oli polaarrebane. Kaldaäärsetel aladel leidis ka hulgaliselt morskade ja hüljeste kolooniaid. Island oli suviseks pesitsuspaigaks väga paljudele rändlindudele, kuid ainult vähesed neist jäid saarele talveks. Suviti tuli Islandi jõgedesse kudema Atlandi lõhe ning aastaringselt võis järvedest ja jõgedest leida forelli. Kaldaäärsetes vetes leidis väga suurel hulgal eriliigilisi ookeanikalu (vt Smith 1995: 323).

Püsivalt asustati Island 9. sajandi lõpuosas Skandinaavia päritolu kolonistide poolt. Äri Þorgilssoni “Islandlaste raamatu” (“Íslendingabók”) järgi oli esimene Islandile ümberasuja Ingólfr Arnason, kes rajas aastal 874. aastal talu tänapäeva Reykjavíki kandis Lõuna-Islandil. Sisserändajad asustasid maa elamiskõlblikud piirkonnad umbes järgneva 60 aasta jooksul. Peamiselt tuldi Islandile Norrast, aga ka teistest viikingite kolooniatest Irimaal, Šotimaal ja mujal Briti saartel. Nagu praegugi, paiknes inimasustus peamiselt rannikul, saare lõunaosa tasandikel ja maa teiste osade orgudes.

Tefrakronoloogia abil on võimalik kindlaks teha, et juba asustuse kõige varasemal perioodil, 9. sajandil said saare ökoloogias alguse ulatuslikud muutused, mis on kahtlemata antropogeenset päritolu. Esmalt kasvas saare liigirikkus uusasukate sissetoodud teraviljade ja teiste kultuurtaimede, samuti ka lammaste, veiste ja teiste koduloomade arvelt. Lisaks jõudsid saarele paljud uued putukad ja umbrohud, sh liigid, mis olid kohanenud eluks inimtekkelistes keskkondades nagu küünid, laudad, eluhood, sõnnikuhunnikud jms. Palünoloogilised andmed näitavad kõrstaime ja tarnade õietolmu hulga protsentuaalset suurenemist ning kaskede õietolmu osakaalu järsku vähenemist asustuse algusajal, mis on märk metsade

kiirest kadumisest sellel perioodil. Kuna esialgu kasvab aga mitte sissetoodud, s.t karjakasvatuse ja põllumajandusega seotud taimede õietolmu osakaal, vaid just kohalike rohttaimede õietolmu osatähtsus, näib, et metsade hävitamine sai osalt alguse juba enne talumajapidamiste asutamist ning intensiivse karjakasvatuse ja maaharimise algust (vt Smith 1995: 333–334).

Arheoloogilised väljakaevamised on näidanud, et mullapinnas, millele rajati sisemaa vanimad farmid, on paljudel juhtudel rikas puusöest. Seda on peetud tõendiks metsaste alade sihipärase lagedakspõletamise kohta enne talude loomist. Põletatud maale talu rajamine võis olla eelistatav, kuna sel viisil säästeti maastiku puhastamiseks kuluvat aega ja tööjõudu. Samuti on söeleide seostatud asustuse algusperioodil (9–10. saj) aset leidnud ulatusliku sooraua sulatamisega. Tervelt kaks kolmandikku teadaolevatest 10. saj asulakohtadest on ehitatud söekihile, neist omakorda 40% sisaldab märke rauatootmisest. Lisaks võib mõnede söekihistuste näol olla tegemist jäänustega rauatöötlemise tagajärjel puhkenud metsatulekahjustest (Smith 1995: 335).

Islandile uue kodu rajanud kolonistid tõid saarele kaasa oma traditsioonilise Skandinaavia päritolu eluviisi ja kultuurilised praktikad, millest osal olid Islandi tingimustes drastilised tagajärjed. Põletamise ja tulekahjude kõrval mängis Islandi metsade hävitamises pearolli karjakasvatus, kuna madalate puude lehed, pungad ja võsud olid kariloomadele hästi kättesaadavad. Veiste kõrval ei tohi alahinnata ka teiste sissetoodud loomaliikide otsesest mõju taimestikule: kitsed ja lambad võisid ära süüa kääbuspuude lehed ja koore ning sead tuhnida üles nende juured (vt Amorosi *et al.* 1997: 499). Koos karjakasvatuse intensiivistumisega ammendus habraste metsade taastootmisvõime kiiresti. Metsata alad jäid talvel kergemini lumekatteta, mis põhjustas külmakartlikumate taimede surma. Alles jäävad taimed olid küll külmale vastupidavad, kuid väiksema toiteväärtusega ja loomadele raskemini seeditavad (Smith 1995: 337–338), mis muutis karjamaad veistele kõlbmatuteks. Arheoloogilised tõendid osutavad, et asustuse esimeste aastasadade jooksul oli karjakasvatuses suurem osatähtsus veistel kui lammastel, kuid hiljem pöördus see vahetult vastupidiseks (vt Amorosi 1991).

Metsade hävimine mõjutas Islandi asukate kultuuri ka täiesti otseses mõttes. Avamaadel kasvanud suuremad puud kasutati kiiresti ära hoonete või laevade ehitamiseks ning on teada, et vähemalt juba 12. sajandil toodi tähtsamate hoonete ehitamiseks

puitu Norrast ja laevaehtus Islandil oli lõppenud. Seeläbi aitas metsade kadumine kaasa Islandi väljakujunevale isolatsioonile ning sõltuvusele väliskaupadest. Metsade hävitamine võis põhjustada paiguti ka küttematerjali puudust ning seeläbi talude sõltuvust turbaleiukohtadest (Smith 1995: 336). Ka ehitusmaterjalina võeti puidu asemel peatselt kasutusele turbamättad (Smith 1995: 338).

Kokkuvõttes näib kultuuri esialgne variatiivsus ja selle hilisem vähenemine osutavat algsele eksperimenteerimisperioodile, mis kestis kuni jätkusuutlikuma toiduhankimismudeli leidmiseni. Viimases asendas veisekasvatust lõpuks lambakasvatus ning 14. sajandiks hääbunud põllumajanduse asemel muutus olulisimaks maatööks heinategu. Traditsioonilist Islandi kultuuri võib nimetada ka paikseks karjakasvatuskultuuriks (vt Smith 1995: 329, Karlsson 2000: 45).

Eelkõige tekitas metsade kadumise ning karjakasvatuse koosmõju Islandi läbi aegade tõsiseima ökoloogilise probleemi: muldade erosiooni. Paleobotaanilised ja geoloogilised uuringud näitavad, et tuule, vihmade ja sulavee põhjustatud ulatuslik erosioon sai alguse juba inimasustuse esimese sajandi jooksul ning aja jooksul on erosioonifront liikunud järjest madalamatele aladele (Smith 1995: 337–338). Tänapäevaks on enamik kõrgemal kui 500 m merepinnast asuvaid pindu paljad, sest seal kunagi asunud muld on alla orgudesse varisenud või tuule poolt ookeani kantud. Viimase 1100 aasta jooksul on kadunud 40% Islandi mullast (Vésteinsson *et al.* 2002: 4). Kunagistest metsadest on saanud nõmmed, rohumaa või vulkaanilise kruusaga kaetud erodeerunud tasandikud (Smith 1995: 323).

Seega võib öelda, et looduse ja kultuuri esimene kohtumine Islandil oli märkimisväärne sündmus mitte ainult inimeste, vaid ka Islandi maastiku ja ökoloogia jaoks, kus selle jäljed on nähtavad tänapäevani. Püüe mõtestada sellist protsessi loodusemõiste sotsiaalkonstruktivistliku paradigma raames ei pörku mitte ainult teoreetilistele, vaid ka eetilistele raskustele. Kui loodusele mitte omistada autonoomiat vähemalt sel määral, mis lubaks tal olla kahjukannataja rollis, muutub keeruliseks ka inimtegevusel loodusega vastutustundlikku ümberkäimist nõuda. Teiste hulgas on isegi üks kunagisi silmapaistvaimaid sotsiaalkonstruktivistide Bruno Latour väljendanud oma hilisemates kirjutistes hirmu, et looduse (tsivilisatsiooni) ja kultuuri dihhotoomia kriitika on läinud liiga kaugele:

Ohtlikud ekstremistid kasutavad täpselt sedasama sotsiaalse konstrueerituse argumenti, et hävitada läbi raskuste kogutud tõendeid, mis võiksid päästa meie elu [...] Miks ei paindu mu keel ütleva, et globaalne soojenemine on fakt, meeldigu see teile või mitte? Miks ei suuda ma öelda, et see küsimus on igaveseks suletud? (Inglis & Bone 2006: 284)

4. Integratsioon

Kui Islandi looduse ja kultuuri esimese kohtumise näol oli tegemist eeskätt kokkupõrkega, siis nende teist kohtumist võib pidada looduse tegelikuks kolonisatsiooniks, selle lõimimiseks Islandi kultuuri mitte ainult praktilise, vaid ka esteetilise, rahvuslikku identiteeti konstitueeriva väärtusena. Islandlaste tänapäevase looduskultuuri üks märkimisväärsemaid aspekte on see, kuidas need hilisel viikingiajal rikutud maastikud on suudetud omaks võtta ja neist on saanud üks põhilisi puhta ja autentse rahvusliku uhkuse allikaid.

Lambakasvatusel põhinev nn jätkusuutlik mudel Islandi loodusressursside kasutamisel, milleni jõuti ülalpool loetletud katastroofiliste eksperimentide hinnaga, jäi oma põhijoontelt püsima väga pikaks ajaks. Esimeseks tähtsamaks muudatuseks selles oli alles kalapüügi esiletõus 19. saj. Lisaks metsade kadumisele ja erosioonile mängis inimese tegevusalade ahenemisel rolli ka kliimajahenemine, mis sai alguse ilmselt juba 11. sajandil (vt Karlsson 2000: 45).

Loodusvarade nappus ja isolatsioon tõid juba varakult kaasa ühiskonna struktuuri lihtsustumise. 9–13. sajandi Islandit võib nimetada vabariigiks, mis keskaegse Euroopa kontekstis on ainulaadne. Ainsaks poliitiliseks institutsiooniks Islandil oli iga-aastane rahvakoosolek (*Alþingi*), kus vähemalt teoorias oli kõigil vabadel talupoegadel kaasaráäkimisõigus. Väga olulist rolli mängis ka geograafiline ja majanduslik isolatsioon, mis tähendas, et Islandil puudus üks kuningavõimu ajaloolisi alustalasi: vajadus sõjaväe ja selle juhi järele. Ka viikingitest esmaasukate võrdlemisi hierarhiline ühiskonnakorraldus asendus lihtsakoelisema süsteemiga. Majanduslikult ebarentaablik osutunud orjapidamine lõppes hiljemalt 11–12. saj. Ka ülikud (*góðar*) põhimõtteliselt integreeriti vabade talupoegade klassi: neil polnud mingeid erilisi privileege ning nad olid otseselt sõltuvad teiste talupoegade toetusest (vt

Karlsson 2000: 52–55). Ilma tsentraalsete poliitiliste institutsioonideta, mis oleksid maal korda taganud, paiknes tegelik võim lojaalsuste ja sugulussidemete võrgustikes, mida poliitiliselt osavamad suutsid enda huvides ära kasutada (Vésteinsson *et al.* 2002: 19).

Islandi asustamisele järgnes keskaja jooksul veel kaks ajaloolist pöördepunkti: kristluse vabatahtlik vastuvõtmine aastal 1000 ning siseriiklikud konfliktid 13. sajandil, mis aastal 1262 lõppesid Islandi liikumisega Norra kuninga ülemvõimu alla. Islandi looduskultuurile need sündmused tuntavat mõju ei avaldanud, küll aga oli neil seda suurem tähtsus Islandi kirjakultuuri jaoks. Keskaegses Euroopas taaskord anomaaliana silmatorkav omakeelse saagakirjanduse ja skaldiluule õitseng 13–14. sajandil jättis endast järele väga suure hulga eriilmelisi tekste, mille tähtsus tänapäeva Islandi rahvusliku identiteedi jaoks jääb alla kui üldse millelegi, siis ainult looduse ja maastike omale.

Islandi looduskultuuri seisukohalt võib lähemat huvi pakkuda eeskätt saagažanr, mida nimetatakse Islandlaste saagadeks (*Íslendingasögur*). Nende tekstide tegelasteks on islandi talupojad ning tegevus toimub 9–11. sajandil. Islandlaste saagad on eeskätt poliitiline ja õiguslik kirjandus, loodus esineb seal eelkõige napi ressursi rollis, mille üle inimesed omavahel konkureerivad — olgu selleks siis heinamaa või kaldale uhitud surnud vaal (nt “Grettir Ásmundarssoni saagas”, vt Pencak 1995: 38). Islandi looduskeskkond on saagades midagi, mida inimene oma huvides kasutab, või mille ees ka hirmu tunneb, kuid see pole midagi, millele inimene omistaks esteetilist väärtust või, veelgi vähem, mida ta tajuks osana enda identiteedist.

Seetõttu on tänapäevases mõistes looduskirjeldused keskaegses kirjanduses väga haruldased. Puhtpraktilise kõrval eksisteeris keskajal mõistagi ka intellektuaalsem traditsioon looduse kohta, mida ideaajaloolased on seostanud eeskätt Aristoteleselt pärineva arusaamaga jumalikest liikumisprintsipiidest ning kõige oleva katkematust hierarhiast. Loodus on sel moel justkui Jumala asevalitseja maa peal (Stanbury 2004: 4). Küsimus looduse allutatavusest inimesele ei saa seejuures aga kõne alla tulla, kuivõrd kõik olev on eelkõige vastutav Jumala ees ning seega tagasiviidav Jumala singulaarsuseni. Seetõttu ei saa looduse ja tsivilisatsiooni dihhotoomia keskajal kõne alla tulla, veel vähem loodusest

võõrandunud inimese mingisugune igatsus metsikute maastike järele.

Saagade ainus, kuid seda märkimisväärsem viide looduse ilule leidub “Njáls saagas”. Alþingi otsusega maalt lahkuma sunnitud Gunnarr Hlíðarendist on parasjagu teel pagulusse, kui hobune, kelle seljas ta laeva poole ratsutab, ühel laiul ühtäkki komistab ja kukub. Gunnarr tõuseb püsti ning vaatab tagasi oma valduste poole ja ütleb: “Mäenõlvad on nii kaunid, et kunagi pole nad mulle ilusamad tundunud oma küpsevate viljapõldude ja lagedate aasadega. Ma ratsutan tagasi koju ja ei sõida kuhugi!” (Njáls saga 165). Gunnari sõnu on võimalik tõlgendada puhtpraktilistest seisukohast: tal on kahju loobuda oma jõukast majapidamisest. Sel juhul oleks “kaunis” umbes sama tähendusega, mis “tulus”. Märkimisväärselt pälvib Gunnari tähelepanu just viljakas põllu- ja heinamaa, mitte aga geisrid või laavaväljad, mis kuuluksid Islandi looduse hilisema metsik-romantilise kuvandi juurde.

Samas on raske ülehinnata tähendust, mida Gunnari sõnad “Mäenõlvad on nii kaunid” (“Fögur er hlíðin”) omasid hilisema Islandi rahvusluse jaoks. Kindlasti on tegemist ühe enimtsiteeritud fragmendiga Islandi keskaegsest saagakirjandusest. Ka tänapäeval on neis sõnades nähtud “Gunnari identifitseerumist Islandiga ja armastust oma kodumaa vastu.” (vt nt Pencak 1995: 24). Oma kõnekaima vormi said need sõnad rahvusromantistliku luuletaja Jónas Hallgrímssoni 1837. aasta suvel kirjutatud luuletuses “Gunnarshólmi” (“Gunnari laid”). Seal luuakse kangelase ümberpöördumispaigast uue lootuse sümbol rasketes aegades räsitud rahva jaoks:

[...] Sest Gunnarr oleks pigem tahtnud surra
kui jätta maha kodupaiga rannad,
ehk küll ta vaenlased, täis kavalust ja kurja
meest surmakütke seadma olid varmad.
[...] on kadund kääbus, surnud mägitroll
ja talu pime, rahvas raskes hädas;
kuid siiski hoiab salajane vägi
siin laidu, millelt Gunnarr kodu nägi.
(Egill Jónsson *et al.* 1865: 12)

18. sajandil oli Islandit tabanud järjest mitu katastroofi, mis oma drastilisuselt olid võrreldavad ainult hiliseskaegse katkuga. 1707.

a. jõudis Islandile røugeepideemia, milles suri 13 000 inimest, neljandik kogu elanikkonnast. 1750. aastate erakordselt külmade talvede ja paakjää leviku tõttu tabas saart ulatuslik näljahäda, mille tõttu suri kuni 6000 inimest. Seejärel hakkas rahvaarv taas kasvama ning ületas 20 aastat hiljem taas 50 000 piiri, kuni 1783. aasta tõi kaasa 18. sajandi kõige tõsisema katastroofi mitte ainult inimkaotuste, vaid ka ökoloogiliste tagajärgede poolest. 8. juunist 1783 kuni 7. veebruarini 1784 purskas Laki-nimeline vulkaan Islandi lõunaosas, jättes endast maha 580 km² suuruse laavaga kaetud ala. 1784. a. suvi tuli õhku paiskunud mürgise tuha ja vulkaaniliste gaaside tõttu külm ja päikeseta. Koduloomade surm mürgituse tagajärjel ning heinamaade hävimine tõid kaasa näljahäda, mis kestis 1785. aasta kevadeni. Lisakahju põhjustasid sagedased maavärinad. Vulkaanilise tuha pilved levisid ka kaugele Islandist eemale. Osalt nende süüks on arvatud viljaikaldust Prantsusmaal, mis põhjustas teravilja puudust ja inflatsiooni ning sai kokkuvõttes 1789. aasta Suure Prantsuse Revolutsiooni puhkemise tõukejõuks (Karlsson 2000: 177–181).

Osalt nende katastroofide tõttu, osalt ka tänu 17. sajandil välismaistes väljaannetes ilmuma hakanud saagakirjandusele, sattus Island senisest laiaulatuslikuma ja täiesti uuelaadse välismaise tähelepanu alla. Esmakordselt jõudis Island Lääne-Euroopa teadvusesse kui teaduslikult huvipakkuv piirkond, kuna see, mis islandlaste jaoks oli vähemalt esialgu pelgalt keskkonnaprobleem, oli Euroopa maadeavastajate jaoks ligitõmbav kui haruldane loodusfenomen. Pärast 1783. aastat hakkas saarel käima järjest suuremal arvul välismaalasi, kelle säilinud reisikirjeldused pööravad väga suurt tähelepanu uutele maastikele ning sisaldavad palju spekulatsioone vulkaanide ja laavatekkeliste kivimite kohta.

Esialgu peeti neid maastikke koledateks, paljasteks ja viljatuteks, ehkki samas teaduslikult huvipakkuvateks. 19. sajandi alguses hakkas aga Islandi maastike kuvand Euroopas muutuma. Maastike mahajäetuse ja kõleduse rõhutamise asemel hakati järjest enam esile tõstma nende võimsust ja suurejoonelisust (vt Oselund 2002: 318).

See mentaliteedimuutus oli seotud 19. sajandi algul Lääne-Euroopas mõjukust kogunud rahvusromantilise liikumisega, mis pani inimesi varasemast enam huvituma oma kultuuri ajaloolistest juurtest. Ikka veel teatud mõttes keskaegset elu elavates Islandi talupoegades loodeti taasavastada omaenda primitiivset, kuid samas

tugevat ja suursugust minevikku. Järjest enam välismaiseid autoreid hakkas kujutama islandlasi mitte enam lihtsalt metslastena, vaid õilsate metslastena, kes elavad puhast ja rikkumata elu kaugel tsivilisatsiooni kahjulikust mõjust (vt Ísleifsson 2009: 150).

Samasuguse, primitivismi ja eksootikat ihaleva pilguga vaadati Islandi loodust, mille karmus ja metsikus ei äratanud enam hirmu, nagu varasematel sajanditel, vaid pigem aukartusega segatud imetlust iidse, võõra ja hingematva ees. Ehkki püsima jäi ettekujutus Islandist ja teistest põhjapoolsetest aladest kui metsikutest ja tsivilisatsioonist puutumata territooriumidest, asendus “metsiku” kui sellise varasem negatiivne maine positiivsega. Eriti suurt huvi tunti geisrite ja vulkaanide vastu. Geisrite alal leidis turiste 1870. aastatel juba niivõrd palju, et sealviibinud Briti luuletaja ja graafik William Morris kaebas piirkonna saastatuse üle (Ísleifsson 2009: 151).

Kannapööre oli seda märkimisväärsem, et varasemal ajal oli Islandi välismaine kuvand olnud üldiselt isegi mitte neutraalne, vaid otseselt negatiivne. Viitepunkt, millega Islandit Lääne-Euroopa intellektuaalses taustsüsteemis kõige sagedamini seostati, oli Põrgu (Oselund 2002: 318). Islandi suurima vulkaani Hekla juurde on mitmel varauusaegsetel kaartidel kirjutatud, et tegemist on Põrguvärvavatega. Ka Islandlasi kirjeldati kui tsiviliseerimata poolinimesi. Tüüpiliseks näiteks on prantslase La Martinière'i reisikirjeldus 17. saj keskpaigast:

Islandlased elutsevad suuremalt jaolt kaljude sisse uuristatud koobastes. Ülejäänud elavad hüttides, mis on ehitatud nagu laplaste omad: osa neist puust ja teised valmistatud mätastega kaetud kalaluudest, inimesed ja kariloomad ühe katuse all. Nende voodid on heinast või rohukõrtest, millel nad lamavad oma riietes, loomanahkadega kaetud, kogu perekond ühes voodis. Nii meestel kui naistel on väga halb iseloom, nad on tumedat verd ja kannavad väljapoole pööratud karvadega hülgelahkadest kuubi nagu norralased. [...] Nad elatuvad kalastamisest, on väga jõhkrad ja räpakad ja enamik neist tegeleb nõidumisega. (Ísleifsson 2009: 149)

Sarnased kujutuspildid Islandi ja teiste kaugel põhjas asuvate alade kohta olid välismaal valdavad vähemalt 19. sajandini. Juba 17. sajandil olid õpetatud islandlased (Árngrímur lærði (Õpetatu) 17. sajandi alguses, piiskop Þórður Þorláksson 17. saj keskel) avaldanud ladinakeelseid traktaate, milles nad nõrдинult selliste kujutuspiltide vastu protesteerisid ja püüdsid tuua tõendeid, et ka islandlaste

esivanemad olid suursugust päritolu ning saanud minevikus korda suuri tegusid (Ísleifsson 2009: 151). Muuhulgas viis see reaktsioon Islandi keskaegse kirjanduspärandi taasavastamiseni välismaal.

Islandlaste varasemad püüded muuta enda kohta käivaid välismaiseid kujutluspilte jäid aga võrdlemisi tulututeks kuni 19. sajandini, mil välismaised mentaliteedimuutused tegid võimalikuks positiivsema Islandi-kuvandi. Paradoks oli vaid selles, et kui võõramaalased tulid Islandilt otsima eelkõige võõrast ja metsikut, siis islandlaste jaoks oli see maastik kodu ning nende suhe sellega pidi paratamatult olema teiselaadne. Sellegipoolest kippusid eurooplased, kes Islandi looduses said kõhedusttekitavate kogemuste osaliseks, neidsamu kogemusi projitseerima ka islandlastele enestele (vt Oslund 2002: 315) ja islandlased omakorda oskasid neid oma huvides ära kasutada, kuivõrd neis peitus kauaotsitud vahend oma välismaise maine parandamiseks.

Saadud välismaiste impulsside mõjul 1830. aastatel peamiselt Kopenhaageni ülikooli islandlastest üliõpilaste seas tekkima hakanud Islandi rahvuslus mõtestas 1780. aastate katastroofilisi sündmuseid enda jaoks kui osa sajandipikkuse koloniaalse rõhumise ajaloost ning vaimsest ja materiaalsest allakäigust võrrelduna muistse vabadusajaga. Tekkinud ökoloogilised probleemid integreeriti narratiivi Taani sajanditepikkusest rõhuvast ikkest, millele vulkaanipursked olid kulminatsiooniks ning laastatud Islandi maastikud käegakatsutavaks tagajärjeks. Taani valitsuse võimetust vulkaanipurske tagajärgedele piisavalt operatiivselt reageerida nähti kui viimast negatiivset näidet sellest, et kaugel asuv keskvõim ei tule toime probleemidega, mille lahendamiseks kohalik ja paindlikum võim oleks olnud paremini suuteline. Selles retoorikas olid looduslikud ja ühiskondlikud protsessid ühte põimitud ning "Taani võimule" sai osaks suuremgi vastutuskoorem kui vulkaanile endale (Oslund 200: 322).

Uus viis Islandi rahva saatust maastikust välja lugeda ei piirdunud aga ainult negatiivsete kujutluspiltidega. Nii välismaised külalastjad kui ka islandlased ise seostasid Islandi looduses leiduvaid, romantismi poolt estetiseeritud motiive 19. sajandi edenedes järjest enam rahva saatuse, ajaloo ja rahvuslike omapäradega. Vulkaanid ja liustikud muutusid Islandi tugevuse ja iseseisvuse sümboliteks, mis võõrvõimu trotsides olid sajandeid kestma jäänud (vt Oslund 200: 323–324). Näiteks kirjutas Taani

poliitik Orle Lehmann 1832. a ajakirjas Maanedskrift for Litteratur järgmist:

Neis paljastes mäenõlvades näeme omaenda ajalugu, hiiglaslikku monumenti, mis on püstitatud ammusel ajal ning seisab uhkes üksinduses keset maailma, kus kõik on nii uus ja muutlik. Vanadel aegadel siirdusid sinna nimelt mõned skandinaavlased ja viisid endaga kaasa vana Põhjala elu ja kombed. Sellest ajast peale on meie suurte muutuste ja murrangute poolest rikas elu tundmatuseni muutnud siin nii maapinna kui selle elanikud. Tsivilisatsiooni raske käsi on kustutanud peaaegu kõik jäljed muistsest elust ja kõigest, mis sellega kaasas käis. Kuid, justkui külmununa nende kaugete mägede seas, kuhu aegade tormid ei ulatanud, on see Islandil säilinud peaaegu rikkumatus puhtuses, nii et me võime seal näha elavat minevikku, rikkalikku pilti muistsest elust. Seepärast peab iga skandinaavlane islandi rahvast kalliks pidama ja me leiame tänapäeva islandlaste iseloomus, elustiilis ja kommetes kindlasti jälgi omaenda vanast füsiognoomiast, mida me muidu tulutult otsiksime omaenda hallitavate varemete ja elutute kroonikate seast. (Oslund 2002: 327)

Nagu näha, siis välismaised ja kodumaised maastiku lugemise viisid siiski teatud määral erinesid üksteisest ja välismaalaste jaoks oli Island jätkuvalt oluline kui iidse ja puhta germaani (loodus)kultuuri reservaat, mis on jäänud puutumata tsivilisatsiooni kahjulikust mõjust. Sellest mõtteviisist haarasid kinni ka islandlased ise. Näiteks ühte 20. sajandi algusaastatel Suurbritannia Filosoofiaseltsi liikmete ees peetud kõnet võis islandlane Jón Stefansson alustada väitega, et “Geograafiliselt ja geoloogiliselt on Island Briti saarte jätk” ning lõpetada lausega “Island on elav Pompei, kus põhjamaised rassid võivad lugeda oma minevikku” (Oslund 200: 323–324). Rahvusromantismist katalüseerituna sulandusid kultuur, keel ja loodus ühtseks kolmainsuseks, peaaegu bioloogiliselt terviklikuks rahvuskehandiks, mille osi polnud enam võimalik üksteisest eraldada (vt Kjartansdóttir 2009: 273).

Islandlaste endi sule läbi jõudis see uus enesekuvand trükki samuti juba 19. sajandil (vt Ísleifsson 2009: 151–152), kuid leidis oma krestomaatilise vormi Islandi intellektuaali ja rahvuslase Guðmundur Finnbogasoni 1943. aastal ilmunud ning kohe ka inglise keelde tõlgitud kirjutises islandlaste rahvuslikust karakterist, mida ta mõjutatuna Ameerika geograafi Ellisworth Huntingtoni teooriatest kliima ja kultuuri seoste kohta püüdis tuletada islandlaste päritolust, ajaloost ja elukeskkonnast. Seal väidab ta muuhulgas järgmist:

[...] maastiku mõju [islandi rahvuslikule temperamendile] näib seisnevat tugeva rahvusliku eneseteadvuse stimuleerimises, nagu ka sellele omase kultuursuse, paindlikkuse, eneseküllasuse, iseseisvuse, võrdsuse, mehelikkuse, järjekindluse, hädaolukodades meelerahu, vaimuerksuse ja kujutlusvõimelisuse edendamises. (Ísleifsson 2009: 153)

Sumarliði R. Ísleifsson mainib seda teksti kui suurepärast näidet selle kohta, kuidas kujutus Teisest muutub kujutluseks endast ning kuidas välismaiste autorite tekste kasutati islandi enesekuvandi konstrueerimiseks (Ísleifsson 2009: 153). Katla Kjartansdóttir seostab taolist looduse haaratust islandi rahvuskultuuri laiema ettekujutusega Islandi vabariiklikust perioodist kui rahvuslikust “kuldajast”, mis lõppes võõrvõimu alla sattumisega 13. sajandil (vt Kjartansdóttir 2009: 274). Islandi rahvusluse alustugedeks on just “kuldaegne” keel ja kultuuripärand, mis meieni on jõudnud tänu keskaegsetele käsikirjadele, ning kuldaja loodus, mis olevat igikestev, puhas, ürgne ja muutumatu. Ka rohkem kui 60 aastat pärast Guðmundur Finnbogasoni programmilise teksti avaldamist elab see eksootiline ja idülliline kujutuspilt Islandil edasi. Eriti turismitööstuses on näha tugevat rõhuasetust samadele motiividele, mis juba 19. sajandil sinna välismaalasi meelitasid. Nii väidab Þingvellirit, kunagise Alþingi kohtumispaika tutvustav reklaamtekst järgmist:

Islandi kultuur on vormitud samavõrra nii sealse looduse kui ajaloo poolt. Islandi geograafia, geoloogia ja isegi asukoht planeedil on mõjutanud tema rahva arengut. Tugeva ja uhkena on nad hoidnud oma maad peaaegu samasugusena, kui see on olnud algusest peale. Eksootilise. Puhta ja aukartust äratavana. Tulge ja te näete. (Kjartansdóttir 2009: 274)

Vähem ilmne pole sarnane retoorika ka näiteks Islandi presidendi Ólafur Ragnar Grímssoni kõnedes, kui ta väidab, et “islandlaste identiteedi ja väärikuse allikaks on järjest enam muutunud meie pühendumine Islandi loodusele, sellele kaunile loomingule, mis on teinud Islandi nii ainulaadseks kogu maailmas” (Kjartansdóttir 2009: 277).

5. Ümbermõtestamine?

Looduse ja kultuuri suhete kontseptualiseerimine “kohtumiste” kaudu on mõistagi abstraktsioon, mis tõmbab tähelepanu vaid radikaalsetele nihetele looduskultuuris, hetkedele, mil kehtestatakse uued reeglid. Võib-olla varjatuks jääb sellise käsitluse puhul fakt, et tegelikult kohtuvad kultuur ja loodus igapäevaselt ja kogu aeg, mõjutades üksteist tõepoolest sellisel määral, et neist kui eraldiseisvatest entiteetidest kõnelemine näib jõhkra vahelesegamisena asjade loomulikku kulgu. Kuivõrd aga põhimõtteline kinnipidamine taolisest eristamatusest jätab loogiliselt ainsaks loodusest rääkimise võimaluseks teha seda kultuuri kaudu (looduse keelt me ju ei oska), tekib küsimus looduskultuuri eetilise dimensioonist. Kust leida alust, millelt saaks kultuurirelativismi ületades anda hinnanguid inimtegevusele, mille tulemuste seas on millegi otsalõppemine, rikkumine või äraraiskamine? Need negatiivsed arengud mõjutavad küll otseselt inimeste enda elukvaliteeti, eriti keskkondades, mille toibumisvõime on sedavõrd väike nagu Islandil, kuid ei tohi unustada, et ökoloogiliste probleemide mõju ulatub kaugemale ja sügavamale kui inimkultuur. Seetõttu on ka eetilise küsitav looduse ja kultuuri mõistete käsitlemine viisil, mis jätab mulje, otsekui oleks looduskultuur kõigi oma implikatsioonidega relevantne ainult ühel, nimelt inimest puudutaval tasandil.

Nagu märgib Karen Oslund, võib Islandi ajalugu pidada looduse ja kultuuri võitluse ajalooks, mille läbivaks jooneks on inimeste võitlus rasketes keskkonnatingimustes ellujäämise nimel (Oslund 2002: 324). Kultuuri ja looduse kohtumised on selles võitluses tinglikud pöördepunktid, kuid siiski mitte lahingud, mida kumbki pool võiks võita või kaotada. Esimene neist pöördepunktidest, Islandi asustamise esimestel sajanditel, viis selleni, et inimesed olid suurte ökoloogiliste probleemide hinnaga lõpuks sunnitud loobuma paljudest oma varasematest praktikatest ning leppima isolatsiooni, ühiskonna lihtsustumise ja võrdlemisi kitsa tegevusväljaga. Teine kohtumine, 19. sajandi alguses, muutis needsamad armutud maastikud paradoksaalsel moel rahvusliku uhkuse allikaks — iidne võitlus kultuuri ja looduse vahel muutus positiivse märgiga, identiteetiloovaks protsessiks.

Mõlemad kohtumised sünnitasid uue looduskultuuri. Esimest, kolonialistlikku ajajärku kuuluvat, võib nimetada praktiliseks —

loodus mängib selles inimtegevuse tugistruktuuri rolli ning on hinnatav esmajoones kui majanduslik ressurss. Praktilise suunitlusega looduskultuur oli Islandil ainuvalitsev vähemalt 19. sajandi alguseni. Teist, Euroopa rahvusromantismi mõjul tekkinut võib nimetada mütoloogiliseks — loodus on sellesse haaratud kui üks loomismüütidest, mis on kujundanud Islandi rahvusliku vaimu. Mütoloogiline looduskultuur on Islandil mõjukas tänapäevani; veelgi enam, seda võimendavad jätkuvalt ka välismaised kujutluspildid.

Kumbki neist kahest mõtteviisist, ei praktiline ega mütoloogiline, pole tegelikult ökoloogiline. Mõlemal juhul on ilmne looduse kultuurihaaratus või õigemini kultuuri hegemoonia looduse üle — esimesel juhul kultuur looduselt armuande ei oota, vaid võtab neid ise, teisel juhul peab kultuur ennast ise justkui looduse armuanniks. Igal juhul on tihedad suhted Islandi kultuuri ja looduse vahel alati takistanud selle terviku eri komponentide kriitilist lahtipõimimist ja seostamist mingitel uutel, jätkusuutlikumatel alustel — näiteks looduskaitse parema korraldamise huvides, mis nii enne 19. sajandi algust kui hiljem on olnud suuresti vaeslapse osas. Seda tõestavad muuhulgas erosiooni ja võõrliikide invasiooni jätkumine. Viimane võib seejuures lähtuda ka parimatest kavatsustest: näiteks on Islandil laialt levinud sealsesse kliimasse hästi sobivate, kuid võõrast päritolu puuliikide istutamine. Uue probleemina võib ära märkida maastike hoogustuvat üleekspluateerimist elektritootmise eesmärgil. Islandi rahvusliku karakteri jaoks väidetavalt nii oluliste maaliliste orgude üleujutamine on vajalik selleks, et hüdroelektrijaamades toota elektrit, mida Islandil enda tarbeks vaja ei lähe, kuid mida selle odavuse tõttu rahvusvahelised korporatsioonid nagu Alcoa kasutavad alumiiniumimaagi puhastamiseks.

Mida täpselt ökoloogiline looduskultuur endas kätkeb ja kuidas see võiks olla üles ehitatud, on küsimus, mis jääb paratamatult käesoleva teksti raamidest välja. Kindel on aga see, et selline übermõtestamine võib saada võimalikuks ainult interdistsiplinaarse analüüsi kaudu, mis hõlmab tulemusi arheoloogiast, inimökoloogiast, ajalooteadusest, kirjandusteadusest viisil, mis suudaks kõneleda nende kõigiga ja õppida neilt kõigilt ilma klišeedesse takerdumata. Vahest on see hoopis loodus- ja sotsiaal/humanitaarteaduste dihhotoomia, mille ületamisele tuleks pühendada oma põhijõud.

Kirjandus

- Amorosi *et al.* = Amorosi, Thomas, Paul Buckland, Andrew Dugmore, Jon H. Ingimundarson and Thomas H. McGovern 1997. Raiding the Landscape: Human Impact in the Scandinavian North Atlantic. *Human Ecology* 25(3): 491–518.
- Amorosi, Thomas 1991. Icelandic Archofauna. A Preliminary Review. *Acta Archaeologica* 61: 272–84.
- Bengtson, Sven-Erik 1984. Breeding Ecology and Extinction of the Great Auk (*Pinguinus Impennis*): Anecdotal Evidence and Conjectures. *The Auk. A Quarterly Journal of Ornithology* 101(1): 1–12.
- Karlsson, Gunnar 2000. *The History of Iceland*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Elias, Norbert 2005 [1939]. *Tsiviliseerumisprotsess. I köide. Käitumise muutused Öhtumaa ilmalikes ülemkihtides*. Tallinn: Varrak.
- Inglis & Bone 2006 = Inglis, David & John Bone 2006. Boundary maintenance, border crossing and the nature/culture divide. *European Journal of Social Theory* 9(2): 272–287.
- Jónsson, Egill *et al.* = Jónsson, Egill, Gísli Magnússon & Jón Thoroddsen 1865. *Snót: nokkur kvæði eptir ýmis skáld*. Reykjavík: Egill Jónsson, Gísli Magnússon & Jón Thoroddsen.
- Kjartansdóttir, Katla 2009. Remote, Rough and Romantic: Contemporary Images of Iceland in Visual, Oral and Textual Narrations. — Sverrir Jakóbbsson (ed.). *Images of the North. Histories – Identities – Ideas*. Amsterdam/New York: Rodopi, 271–281.
- Marsh & West 2003 = Marsh, Charity & Melissa West 2003. The Nature/Technology Binary Opposition Dismantled in the Music of Madonna and Björk. — René T. A. Lysloff & Leslie C. Gay Jr. (eds.). *Music and Technoculture*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 182–204.
- McGovern *et al.* 2007 = McGovern, Thomas, Orri Vésteinsson, Adolf Friðriksson, Mike Church, Ian Lawson, Ian A. Simpson, Arni Einarsson, Andy Dugmore, Gordon Cook, Sophia Perdikaris, Kevin Edwards, Amanda M. Thomson, W. Paul Adderly, Anthony Newton, Gavin Lucas, Oscar Aldred 2007. Landscapes of Settlement in Northern Iceland: Historical Ecology of Human Impact & Climate Fluctuation in the Millennial Scale. *American Anthropologist* 109(1): 27–51.
- Mitchell, Tony 2009. Sigur Rós's Heima: An Icelandic Psychogeography. *Transforming Cultures eJournal* 4(1), <http://epress.lib.uts.edu.au/ojs/index.php/TfC/article/view/1072>.
- Neumann, Ulfrid 2008. Vastutusstruktuuride muutumisest teaduslik-tehniliste edusammude tingimustes. *Akadeemia* 1: 63–82.
- Njáls saga = Finnur Jónsson (hrsg.) 1908. *Brennu-Njáls saga*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.

- Oslund, Karen 2002. Imagining Iceland: Narratives of Nature and History of North Atlantic. *British Journal for the History of Science* 35(126): 313–334.
- Pencak, William 1995. *The Conflict of Law and Justice in the Icelandic Sagas*. Amsterdam: Rodopi.
- Magnússon, Sigurður A. 1996. Nature in Icelandic Poetry. *Literary Review* 36(4): 505–508.
- Smith, Kevin P. 1995. Landnam: The Settlement of Iceland in Archaeological and Historical Perspective. *World Archaeology* 25 (3): 319–347.
- Stanbury, Sarah 2004. Ecochaucer: Green Ethics and Medieval Nature. *The Chaucer Review* 39(1): 1–16.
- Ísleifsson, Sumarliði R. 2009. Icelandic National Images in the 19th and 20th centuries. — Sverrir Jakósson (ed.). *Images of the North. Histories – Identities – Ideas*. Amsterdam/New York: Rodopi, 271–281.
- Vésteinsson et al = Vésteinsson, Orri, Thomas H. McGovern & Christian Keller 2002. Enduring Impacts: Social and Environmental Aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland. *Archaeologia Islandica* 2: 98–136.
- Wilson, Alexander 1992. *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to Exxon Valdez*. Cambridge, MA: Blackwell.