

LOODUSE-KULTUURI ÖKOKRIITILINE ÜBERMÕTESTAMINE ANDRUS KIVIRÄHKI JA MONIQUE ROFFEY TEOSTE NÄITEL

Maris Sõrmus, Suliko Liiv

Tallinna Ülikool

Ülevaade. Artiklis uuritakse looduse-kultuuri dualismi kujutamist Andrus Kivirähki ja Monique Roffey loominguga näitel. Toetudes materiaalsele ökokriitikale, analüüsitakse, kuidas kirjanikud looduse ja kultuuri vastandust ümber mõtestavad. Kõrvutades Roffey romaane „The White Woman on the Green Bicycle“ (2009), „Sun Dog“ (2002) ja Kivirähki romaani „Mees, kes teadis ussisõnu“ (2007), ilmneb neis looduskultuuriline hägusus ja posthumaanne maailm, mis vaidlustab normatiivse inimkeskse vaatenurga. Kirjanikud osutavad antropotsentrismi kriitikale ja kultuuri muutumisele, laiendades agentsuse ja hääle loodusele ning dekonstrueerides looduse ja kultuuri binaarsuse. Artiklis käsitletakse uusi teoreetilisi kontseptsioone keskkonnahumanitaariast: transkorporeaalsus, looduskultuurilisus ja agentsus. Esmalt keskendutakse hääle ja agentsuse ümbermõtestamisele, jõudes selleni, kuidas inimene ja loodus sulanduvad ühtseks looduskultuuriks.

Võtmesõnad: Andrus Kivirähk, Monique Roffey, materiaalne ökokriitika, antropotsentrism, agentsus, looduskultuur, transkorporeaalsus, posthumanism

Sissejuhatus

Keskkonnatemaatika on viimastel aastakümnetel üha aktuaalsemaks muutunud ja leidnud tee ka loodusteadustest väljapoole. Globaalne kliimasoojenemine ja teised ökoloogilised probleemid tekitavad üha enam küsimusi kultuuri rollist nendes olulistest teemades,

näiteks loodushoidliku mõtteviisi ja suhtumise käsitlemisel ilukirjanduses. Eelkõige kirjandusökoloogia kirjandusteaduse maakeskse haruna võtab oma uurimisobjektiks kirjanduse ja füüsilise keskkonna suhted, pakkudes nii huvitavaid ja aktuaalseid sissevaateid koha ning looduse kujutamisse kirjandustekstides. Ökokriitikal on humanitaarias ka eripärane interdistsiplinaarne positsioon: olles „ühe jalaga kirjanduses ja teisega maa peal“ (Glotfelty 1996: xix), lisab ökokriitika kirjandus- ja kultuuriuuringutesse ökoloogilise vaatenurga.

1990. aastatel tunnustatud uurimissuunaks saanud ökokriitika on tänaseks oma sünnikodust Ameerikast välja kandunud. Eestis on ökokriitikaga tegeldud alates 1990. aastate lõpust, kui uused teoreetilised kontseptsioonid jõudsid meie siirdeajastu kultuuri ruumi. Rohkem hakati teadvustama ja väärtustama looduse ja keskkonna teemasid. Ökokriitika ajaloost Balti riikides kirjutavad Kadri Tüür ja Ene-Reet Soovik (2020), ülevaadet ökokriitikast Eestis saame lugeda ka Tõnis Vilu (2014: 11–13) magistritööst. Ökokriitikast lähtuvalt on tekste analüüsinud Kadri Tüür ja biosemiootik Timo Maran. Angloameerika kirjandustele ja teooriatele tuginevad Ene-Reet Sooviku, Maris Sõrmuse ja Julia Kuznetski (Tofantšuk) tööd. Esimese ökokriitilise doktoritöö Eestis kaitses Maris Sõrmus (2016). Sellele järgnes Kadri Tüüri looduskirjandust uuriv doktoritöö (2017), kus kombineeritakse ökokriitikat biosemiootikaga.

Käesolev artikkel toetub ökokriitilisele raamistikule, kõrvutades maailma tasandil perifeerseid eesti ja briti-kariibi kirjandusi. Täpsemini on vaatenurgaks ökokriitika üks uuemaid harusid – materiaalne ökokriitika –, mis ühendab uuritavas kirjanduses eripäraselt kujutatud looduse ja kultuuri temaatikat. Võrdlusobjektiks on tänapäeva autorite Monique Roffey ja Andrus Kivirähki looming, mis on eripärane nimelt materiaalse ökokriitika raamistikus, tõstatades küsimuse looduse ja kultuuri piirist või selle puudumisest. Kui Kivirähk on üks tuntumaid Eesti kirjanikke, siis kariibi naisautori Roffey looming on Eestis veel vähetuntud. Võrdlemiseks valitud „Mees, kes teadis ussisõnu“ (2007) ja Roffey „The White Woman

on the Green Bicycle“ (2009) ning „Sun Dog“ (2002) moodustavad omanäolise koosluse just ökokriitilises raamistikus, näitlikustades looduse-kultuuri dualismi romaanidele ühises maagilis-realistlikus valguses.

Kui Roffey loomingut on tõstetud esile selle kohataju poolest ja tema teoste peamine teema, identiteet, seostub tihti loodusega, siis Kivirähki loomingus ei ole loodust keskse teemana nii palju esile tõstetud. Ometigi on Kivirähki menuteost „Mees, kes teadis ussi-sõnu“ klassifitseeritud kui Eesti esimest ökoromaani (Hasselblatt 2007: 1262). Erinevalt Kivirähki romaani analüüsimisel valdavast eesti keele, kultuuri, identiteedi ja rahvusmütoloogia perspektiivist (vt nt Heinapuu 2011, Kaljundi 2007) lähtub siinne artikkel kaas-aegsest ökokriitikast. Kivirähki ja Roffey looming muutub kõnekaks just ökokriitilises valguses, tõstes esile looduse, mida peetakse üldjuhul perifeerseks teemaks.

Lähtudes materiaalsest ökokriitikast, eritletakse seda, kuidas kirjanikud looduse-kultuuri dualismile lähenevad ning kas ja kuidas sellele väljakutseid esitatakse. Esmalt tutvustatakse materiaalselt ökokriitikat kui paljulubavat kaasaja keskkonnahumanitaaria suunda, siirdudes seejärel looduse-kultuuri suhete juurde Monique Roffey ja Andrus Kivirähki loomingus.

Materiaalne ökokriitika: agentsus ja materiaaldiskursiivsus

Ökokriitika keskendub looduse-kultuuri suhetele kõige laiemas plaanis, võttes tähelepanu keskmeks inimese ja mitteinimlikud olendid (*nonhumans*) ning keskkonnaobjektid. Kuigi inimpilk on paratamatult antropotsentriline, pakub selline looduskeskne analüüsiviis vastukaalu inimkesksusele, arvestades teiste olenditega ja inimest ümbritseva (elkõige loodus)keskkonnaga. Seda ka seetõttu, et looduse ja kultuuri vastanduses jääb loodus enamasti tagaplaanile. Selline hierarhiline suhe, kus loodus taandub varjutatud Teise positsioonile, ulatub tagasi olendite ahelani *scala naturae*, mille tipus troonivad jumal ning inimene. Kriitikat on pärvinud suhtumine

loodusesse kui kultuurile alistatud sfääri, mitte kui ümbrusesse, milles kultuur paikneb ja millest see on mõjutatud (Ruether 1993).

Ökokriitilistes aruteludes on eriti oluliseks muutunud looduse agentsuse ja hääle küsimus. Kas loodusel on agentsust? Kas looduse puhul võib rääkida teatud laadi kõnevõimest, koguni keelest? (Vt Abram 2010; Huggan, Tiffin 2010: 194) Juhtiva ökokriitiku Christopher Manesi sõnul „loodus *on* kultuuris tõepoolest vait, [sest] [...] kõneleva subjekti staatust peetakse kadedusega ainuüksi inimeste eelisõiguseks“ (Manes 1996: 15, originaali rõhuasetus). Loodust ei tunnustata privilegeeritud häälena, vaid peetakse vaikivaks, nagu on suhtunud ka vähemusrahvuste, naiste ja laste häältesse. Loodusesse suhtutakse tihti niisiis kui Teisesse, inimestest madalamasse ja hääletusse – kui passiivsesse mitteagentsusesse ja mittesubjekti (Plumwood 1993: 4). Kõnekas on ka Scott Russell Sandersi (1996: 194) väide, et kuigi inimesed sõltuvad planeedi varudest ja ka inimkeha laguneb, ei ole tõdemust, et oleme osa loodusest, veel emotsionaalselt omaks võetud, vaid on jäädud fakti nentivale intellektuaalsele seisukohale.

Mõeldes mitmesugustele keskkonnailmingutele, nagu tuhapilved, vulkaanipursked, maavärinad või orkaanid, võib öelda, et loodusele on iseloomulik omamoodi kõne- ja teovõime. Kui erinevalt see hääl ja agentsus ka ei väljendu, peaks neid tunnustama nende teistsugususes. Loodus kui omaette agentsus ja seega aktiivne subjekt on keskne arusaam materiaalses ökokriitikas, mis on eraldiseisva distsipliinina vormunud 2010. aastatel ning mõjutatud eelkõige uusmaterialistlikust paradigmast.

Muidu antropotsentriline mõiste *agentsus* – võime muutusteks ja tegutsemiseks – laieneb loodusele ning mateeriat tunnustatakse kui aktiivset subjekti. Mateeria kui jõud on seega agentne „tõhus tegutseja“ (Iovino, Oppermann 2012a: 88), mis loob sündmusi ja põhjuslikke ahelaid (Iovino, Oppermann 2012b: 451), nagu näitavad ilmekalt elu mõjutavad keskkonnakatastroofid. Postkoloniaalse ökokriitika esiteoreetikud Huggan ja Tiffin (2010) on märkinud, et mõiste *agentsus* tuleb ümber mõtestada kui muutuste põhjustamine,

mitte olendi, objekti või nähtuse essentsialistlik võime muutusi põhjustada.

Selline uusmaterialistlik vaade destabiliseerib looduse ja kultuuri vastandust, suhtudes loodusesse kui aktiivsesse subjekti ja mõrandades nii normatiivset arusaama inimesest kui ainuvõimalikust agentsusest. Üks tuntumaid feministlikke keskkonnateadlasi Stacy Alaimo on märkinud tabavalt, et loodus ei ole vaikne, tühi ressurss, vaid „aktiivne, märgiline jõud, agentsus omaenda tingimustel“ (Alaimo, Hekman 2008: 12). Samuti on oluline see, et sellise agentsusena ei oma loodus ülimuslikku positsiooni, vaid agentsus saab võimalikuks looduse-kultuuri vastastikusel suhtel. Materiaalne ökokriitika lähtub teisisõnu looduse ja kultuuri interaktiivsest eksisteerimisest. Keskne mõiste selle väljendamiseks on *materiaaldiskursiivsus*, mille järgi materia (loodus, füüsilised jõud) ja diskursiivsus (kultuurilised representatsioonid) moodustuvad teineteise läbi (Barad 2007: 152; Haraway 2004: 2).

Arusaama loodusest kui interaktiivsest agentsusest on mõjutanud keskkonnafilosoofia, uusmaterialismi taustaga feminism, rohelised kultuuriuuringud ja uusmaterialism, mis on materiaalsel ökokriitikal laiemalt inspireerinud teoreetiline raamistik. Selline antinormatiivne lähenemine loodusele tunnustab „sisemise ja välise, meelte ja maailma seotust, lähenedes elule, keelele, vaimule ja sensoorsele tunnetusele mittedualistlikult“ (Iovino, Oppermann 2012a: 79), võimaldades materiaalse ja diskursiivse ümbermõtestamist kumbagi privilegeerimata.

Materiaalse ja diskursiivse seotuse võtab üks tuntumaid uusmaterialiste Karen Barad (2007) ilmekalt kokku mõistega *intraaktiivsus* (*intra-action*). Erinevalt interaktsioonist, mis eeldab iseseisvate üksuste eelnevat olemasolu, rõhutab Barad intraaktiivsust, milles loodus ja kultuur kujundavad teineteist vastakuti. Tegu on dünaamilise protsessi ehk moodustumisega (*becoming*).

Looduse-kultuuri vastanduse ja agentsuse kui inimkeskse mõiste ümbermõtestamine toob kaasa tõeliselt „mitteantropotsentrilise visiooni“, nagu on märkinud materiaalse ökokriitika esiteoreetikuid

Serpil Oppermann (2013a: 56). Übermõtestamine hägustab sellised binaarsused nagu loodus-kultuur, objekt-subjekt. Kultuur on alati osa teda ümbritsevast materiaalsest maailmast, kusjuures materiaalsus peitub ka inimese enda kehas, nagu ilmestavad näiteks inimesega koos eksisteerivad bakterid ja viirused. Taoline vaatenurk on niisiis pöördeline mitte ainult selles mõttes, kuidas suhtume loodusesse, vaid toob esile ka teistsuguse arusaama inimesest, kes on selles valguses üha enam posthumaanne.

Materiaalne ökokriitika on seega ka oluline eetiline positsioon, millel on võime muuta „kirjandusökoloogiat seninägematul moel“, nagu on märkinud Iovino (2012: 56), kes on ühes Türgi ökokriitiku Serpil Oppermanniga vorminud termini *materiaalne ökokriitika*. Kui Oppermann (2013b: 28) on kirjeldanud materiaalsel ökokriitikal „posthumanismi sugemetega feministliku ökokriitikanäht“, siis Iovino kui „mitteantropotsentrilist humanismi“. Selline uusmaterialistlik vaatenurk „avab kaasaegses ökokriitikas täiesti uue suuna“ (Slovic 2012: 443), pakkudes võimalusi antropotsentrismi ümbermõtestamiseks. Osutades teistele agentsustele peale inimliigi, on ökokriitika uus, materiaalne haru kindlasti paljulubav, kutsudes analüüsima, kuidas väljenduvad need omanäolised ideed kaasaja kirjanduses.

Hääle ja agentsuse ümbermõtestamine

Monique Roffey ja Andrus Kivirähki loomingus

Nii Kivirähk kui Roffey osutavad oma teostes antropotsentrismi kriitikale, laiendades agentsuse ja hääle kui tavapäraseid inimvõimed loodusele. Looduse agentsus väljendub esmalt mitteinimlike olendite kujutamises kõnevõimelisena. Romaanis „Mees, kes teadis ussisõnu“ avaneb selline posthumanistlik vaade usside ja peategelase Leemeti kaudu, kes on viimane ussikeelt kõnelev mees ja suhtub ussidesse kui endaga võrdväärtsetesse olenditesse. Külaelanikud seevastu suhtuvad loodusesse hierarhiliselt: usse tõlgendatakse kui kurje saatanlike olendeid, jumala vaenlasi (Kivirähk 2010: 162, 164). Külasse kolides võtavad inimesed omaks kristlikud tõekspidamised.

Lähtuvalt usust, et jumal lõi maailma ja looduse ning pani inimese seda kontrollima, on külaelanike antropotsentriline vaade arusaadav. Külasse kolinud lähtuvad just sellest vaatenurgast, väites, et jumal on teinud meid ja „üldse kõik maailma asjad“ (samas, 124). Nad võõranduvad loodusest ja on veendunud, et ussid ei loe – loevad võõrad maad ja sealsed võimsad kirikud, nii kõrged, et ükski kuusk siin ei küüni nendeni (samas, 125, 169).

Veelgi enam, külasse kolinud hakkavad eitama ussisõnu, keelt, mida kord ise räägiti. Magdaleena väidab, et selliseid sõnu ei ole olemas (samas, 163). Johannes omakorda on kindel, et kurat laseb Leemetil kuulda miskit, mida tegelikult olemas pole: „Kuidas muidu võib olla nii, et kirik neist midagi ei tea? [...] Kui ussisõnad oleksid olemas, mõistaks neid ka paavst ja mõistaksid ka teised pühad mehed, aga neid pole olemas, sest jumal ei ole andnud madudele kõnevõimet. Nendega ei pea rääkima, vaid neid peab tapma ehk siis palvega eemale peletama [...]“ (samas, 169).

Johannese öeldu on ilmekas näide antropotsentrilisest veendumusest, et loodusel puudub kõnevõime. Just nimelt (kristlikule) kultuurile keskendumine – jumala seadmine kõigest kõrgemale ja usk, et ussidele pole *antud* kõnevõimet – tugevdab vastandust, kus loodusesse suhtutakse kui hääletusse Teise. Kuna mets ei ühti tsivilisatsiooni või kultuuri kui normiga, kujutatakse seda ette kui Teist.

Selle maailmavaate loomulikustamise ja looduse ning kultuuri pörkumise tõttu võõrandub küla metsakeskkonnast niivõrd, et viimast kujutatakse ette vaenuliku kohana ning konstrueeritakse lugusid libahuntidest ja haldjatest, keda tegelikult metsas ei leidu (samas, 175, 179). Metsa paganlik kujund on külaelanike endi ümberpööratud pilt. Johannes eitab isegi Põhja Konna, märkides, et keegi ei saa hiilgavate rüütlite vastu (samas, 170). Kuna see iidne olend on romaanis olemas ja seal räägitakse ka ussisõnu, ei ole loodus olemuslikult kultuurilisest keskkonnast madalam, vaid see konstrueeritakse nõnda inimeste mõtetes.

Romaanis inimestega juhtuvaid sündmusi antakse edasi paralleelidega loodusmaailmast. Siiski ei jää loodus ja kultuur romaanis

kõrvutatuks, vaid põimuvad mitmeti läbi. See ilmneb eelkõige inimeste ja usside tegelaskujudes ning nende hääle hägustumises. Kivirähk lõhub traditsioonilise arusaama kurjast maost, kes ahvatleb Eevat maitsma hea ja kurja tundmise puu vilja, kujutades usse kui inimeste kunagisi vendi. Inimestel ja ussidel on ühine päritolu ja nad on rääkinud aegade jooksul ühiskeelt – ussisõnu. Ussid on Kivirähki romaanis agentsust omavad häälekad subjektid, kes räägivad viimaste väheste metsaasukatega, kellest mõned omakorda räägivad looduse keelt. Selline häälte segunemine pärineb ussidelt, kuna nemad on seda keelt inimestele õpetanud.

Seega ilmnevad ussid ühelt poolt eneseväljendusliku subjektiina (*self-articulating subject*), nagu on looduse agentsusele viidanud Serpil Oppermann (1999: 4), aga teisalt on ehk veelgi kõnekam tõdemus, et viimased metsainimesed ise räägivad eripärast looduse keelt, kõneldes madudega. Selle ülilm näide on romaani nimitegelane – mees, kes teab ussisõnu. Enamik siiski võõrandub sellest keelest. Nagu Leemet märgib: „Ussisõnad pole lihtsad, inimkõrv suudab vaevu tabada kõiki neid juuspeeni erinevusi, mis lahutavad ühte sisinat teisest“ (Kivirähk 2010: 28). Inimese keel ei ole ka nii paindlik, et ussisõnade lausumisega hõlpsalt hakkama saada. Metsaasukad, kes seda keelt veel mõistavadki, suudavad eristada vaid kõige lihtsamaid sisinaid.

Looduse ja kultuuri piir on romaanis usside ja inimeste näitel veel enam hägustunud, sest Vootele lubab õpetada Leemetile ussisõnu nii hästi, et too ei mõistaks enam, kas ta on inimene või uss (samas, 29). Lisaks ussisõnade valdamisele kehastab peategelane looduse ja kultuuri ühtesulamist, roomates rohul nagu uss või tahetes kaevuda maa alla nagu mutt. Kõhn Leemet sarnaneb isegi oma välimuselt „liigestega ussiga“ (samas, 109). Siiski ähmastub loodusekultuuri piir romaanis veelgi, kui Leemet leiab omale parima sõbra, ussi Intsu. Kui Leemet päästab ussi siili käest, kes ei mõista ussisõnu, kutsutakse ta ussikoopasse, kuhu ei ole varem pääsenud ükski inimene. Kuigi Leemet on selle käigu pärast ärevil, tunneb ta, et ussid on omad ja nende poolt pole midagi karta (samas, 35). Ja tal on

õigus – looduskultuuriline sulandumine ilmneb selgelt ussikuningate lugupidamises, kes nimetavad Leemetit omaenda pojaks. „Inimene, kes elab metsas ja mõistab meie keelt, on meie vend [...] Aga inimene, kes on läinud elama külasse ega mõista enam ussisõnu, süüdistagu iseennast. Kui ta meile liiga lähedale satub, siis me kõigepealt tervitame teda viisakalt, aga kui ta meile ei vasta, tähendab see, et ta pole enam meietaoline,“ selgitab ussikuningas (samas, 36). Tihe kooselu, kus Leemet kutsutakse ka ussikoopasse talvituma ja poiss tunneb end pigem ussi kui inimesena (samas, 127), illustreerib looduse ja kultuuri võrdset koosolu.

Kui Leemet õnnitleb Intsu järglaste saamise puhul, pidades teda ekslikult meesisendiks, ilmneb siiski looduse ja kultuuri paratamatu erinevus. Nagu peategelane selgitab: „Rästikud ei suutnud ikkagi inimesi lõpuni mõista, olgugi et me rääkisime ühte keelt. Nemad suhtusid inimestesse nagu noorematesse vendadesse, kellele vanem veli on armulikult oma salakeele selgeks õpetanud ja kes nüüd kalli kingi tobedalt minema viskab ja vabatahtlikult siili- või sitikataoliseks olevuseks otsustab hakata“ (samas, 122). Ussid on uhked loomad ning peavad teisi olendeid, kes ussikeelt ei mõista, endast alamaks. Seega vormub romaanis veel huvitavam häälte polüfoonia, kuna ussisõnad toimivad loodusesisese hierarhia alusena. Ussid eristuvad teistest loomadest ussisõnade kõnelemise alusel. Loomadesse, kes neid sõnu ei valda, suhtuvad ussid põlgusega. Siilid on niimoodi usside arvates kõlupead, niisama rumalad nagu käbid ja mättad (samas, 34). Sarnasel moel võrreldakse külaelanikke kobaras teineteise kukil elavate sipelgatega (samas, 126). Hierarhia kõige alumisel astmel asuvad putukad – sääsed, parmud ja mesilased ei mõista ussisõnu, sest nende aju on „kõigest tolmuterasuurune“ (samas, 32). Kuigi usse peetakse kõnevõime tõttu loomadest arukaimaks, kujutatakse neid endiselt paralleelselt inimestega – ilmselgelt kõige targemate olevustega, kellele hääle on loomupärane omadus.

Kuna loodust ja kultuuri kujutatakse mitmekülgse kooslusena, ilmneb loodus romaanis hääleka tegelasena. Kuigi ussid on kunagised inimeste vennad, ei väärtusta inimesed enam iidset looduse

keelt, nii et ussid suhtuvad neisse kui tühjaljastesse putukatesse või sipelgatesse, kes peavadki elama vingudes, kobaras koos. Peategelane seevastu on looduse ja kultuuri sulandumise ülim kehastus, kõneldes ussikeeles nii hästi, et teda võib ekslikult ussiks pidada. Sellise häälte segunemise taustal võib Leemetit kirjeldada kui looduse osaks saanud kultuuri (*natured culture*) ning kõnevõimelisi usse omakorda kui kultuuristunud loodust (*cultured nature*), nagu on looduse-kultuuri piiri hägustumist kirjeldanud ökofeminist Patrick D. Murphy (1995: 89).¹ Romaanis „Mees, kes teadis ussi-sõnu“ moodustub ühtne narratiiv, kus looduse ja kultuuri vastandus mõtestatakse ümber. Tundub, et autor on teadlikult kriitiline antropotsentrismi suhtes. Arvestades globaalseid keskkonnaprobleeme ja looduse-kultuuri põimitust üha enam pandeemiatest mõjutatud maailmas, on inimkesksuse ümbermõtestamine jõudnud ka nullindate kirjandusse.

Erinevalt Kivirähki romaanist, kus inimesed räägivad looduse keeles, on loodus Roffey romaanis „The White Woman on the Green Bicycle“ kõnevõimeline, kõneldes inimkeeles. Selles raamatus on kõnevõimelised Trinidadid mäed, vesteldes peategelase Sabine'iga, kes on koos abikaasa George'iga emigreerunud Inglismaalt Trinidadid. Sabine arutleb sel teemal, märkides oma pojale:

Ta vastab. Mitte alati, aga mõnikord.

Tema?

See naine, seal üleval. Kõikjal ümberringi. Kas sa ei näe teda?
(Roffey 2009: 97)²

¹ Kivirähki teost võib vaadelda ka looduskirjanduse taustal, kus on kesksed tähelepanekud loodusest ja looduse hingeline tähendus, samuti epiteetiderohkus ja rahvapärilise põimimine teksti (Tüür 2003). Kivirähk küll ilmselgelt laenab juba folklooris tuntud võtteid, kuid ta ei kujuta üksnes arhailist maailmapilti. Nagu märgib ka Heinapuu (2010), ei ole folkloorset materjali laenatud otse nagu „Rehepapis“, vaid motiivhaaval ja säästvalt.

² Tsitaadid on tõlkinud Maris Sõrmus.

Niisiis ei ole loodusele omistatud ainult kõnevõime, vaid teda on kujutatud ka kõhu, puusade, kurvide ja muude kehaosadega rohelise mäginaisena, tõmmates paralleele naise ja looduse kui feminiinse ruumi vahel ning toonitades looduse kehalisust. Veelgi enam – häääl on omistatud marginaliseeritutele: loodusele ja naisele, kes koonduvad ühte isikusse ja kelle subjektipositsiooni selline kujutusviis toonitab. Toogem vaid üks näide häälekast loodusest – Sabine pöördub mägede poole nii:

[Sabine:] Sa oled kaunis, tead ju seda.

[mäed:] Nii ka sina.

[Sabine:] Ma vihkan sind. Mu abikaasa armastab sind.

[mäed:] Nad kõik armastavad sind. (Samas, 262)

Kõnevõimeline kehaline loodus muutub Sabine'i konkurendiks, avades armukolmnurga, sest George armub Trinidadadi võrratusse loodusesse. George on juba enne saarele jõudmist mõmisenud unes savannirohust, kuldsetest sisalikest ja eksootilisest lindudest (samas, 193). Ta „eelistas neid metsikuid smaragdrehelisi mägesid, metsa ja Trinidadadi võimutsevat ootamatut maastikku omaenda kodumaa, Inglismaa ähmastele maastikele“ (samas, 51).

Looduse eripärane kujutamine murendab looduse-kultuuri kui passiivse objekti ja aktiivse subjekti binaarsust, rõhutades loodust kui kehalist, kõne- ja ka teovõimelist tegelast. Viimane tunnus – agentsus – väljendub kirjeldatud kõnevõimes, kuid loodus avab ka romaani sündmusteahela, purustades peategelaste abielu: George armub kirjeldatud loodusnaisesse, põhjustades pingelisi vestlusi Sabine'i ja mägede vahel. Loodust võib seega määratleda kui narratiivset vahendit armukolmnurga esiletoomiseks. Kuigi George esindab kultuuri, on ta loodusele lähemal kui tema naine, ning selline lähedus toonitab veelgi looduse feminiinset dimensiooni. Looduse agentne kohalolu ilmneb romaani vältel looduse suursugususes ja tegelaste tundes, et nad on ümbritsetud millestki endast võimsamast (samas, 195).

Mitteinimlikku agentsust saab kirjeldada ka kui pealetükivust – Sabine tajub, et taevas vahib teda ja „pillub oma kiiri“

(samas, 197). Sabine tunnetab, et ta on jalus, ja tahab minema pääseda. Loodusmaailm moodustab romaanis olulise omaette tegelase, kes on inimestega võrreldes isegi kõrgemal positsioonil, pommitades neid puult kukkuvate viljade või agressiivse vihmaga (samas, 430, 262). Sedasi silmanähtavalt tegutsedes ei ole loodus kaugeltki vaikne, passiivne või staatiline. Looduse elujõulisus ja agentsus on ilmekalt koondunud Sabine'i tähelepanekusse: „Mäginaine tundub malbe, aga tegelikkus on vastupidine. See mäginaine kihab elust“ (samas, 331).

Romaanis „The White Woman on the Green Bicycle“ on loodus nüansseeritud tegelane, kuna see jõud on tegelikkuses vägagi ambivalentne. Nii nagu Kivirähki romaanis on mitmesuguseid häáli, osutab ka Roffey looduse sisemisele konfliktile. Nii kardavad näiteks ka linnud mäginaise mühisevat vihma: „Linnud lõpetasid sädistamise. See valing oli kurdistav. Vihm oli sedasi [mägedest – M.S.] saabudes piitsutav, pommitav“ (samas, 262). Looduse kujutamine ähvardava ja võimsana viitab sellele, et looduse agentsusel on narratiivi teistele subjektidele otsene, materiaalne tagajärg. Kuigi kõrvulukustav vihm tabab peaasjalikult inimesi, destabiliseerib lindude hirm looduse mõjuvõimu. Loodus ei suuda omaenda jõudu kontrollida, valimata oma viljade ja vihma sihtmärki, nagu ilmneb selles tsitaadis:

Roosad greibid olid nii rasked, et murdusid oksal, purunedes raskelt maapinnal. Avokaadod pommitasid rohtu nädalaid. Laimipuud sülitasid kollaseid gloobuseid. Kookospalmid olid pikad, läikivad, lennutades aeg-ajalt koerte pihta rohelisti pähkleid. Punaste trompetite rea moodustav kibuvitsapõõsas varjutas päikese. Ma [Sabine – M.S.] ei lahkunud. Ma taandusin. Kõigest sellest löödud. (Samas, 430)

Loodus ründab taas ka oma kaaskondseid, teisi mitteinimlikke olen-deid, olles vaenulik nende suhtes, kes on allunud inimesele. Loodus ei näi suutvat oma jõudu kontrollida, nagu ilmestavad juba puuoksal murduvad viljad. Selline kujutusviis rõhutab looduse võimu nüansseeritust ja agentset iseloomu.

Nii Trinidadid mäed kui ka inimeste vennad, ussid, ilmnevad seega agentsete subjektidena, kes on nii kõne- kui ka teovõimelised. Kuigi ussisõnu oskavad vähesed, kaasneb selle keelega võim. Hiie näiteks suudab hundid uinutada just loodusele omase keelega ja see osutub ka elusid päästvaks: jääb ju keldrisse lõksu langenud Leemet elama tänu sellele, et ussisõnad, erinevalt poisi hüüetest, kanduvad läbi maapinna ussideni (Kivirähk 2010: 140), nagu poisi vanaisagi on elus seetõttu, et hülged kuulevad merel mehe sisinat (samas, 212). Maailmas, kus kõik teised peale peategelase on ussisõnad unustanud, on sel iseäralikul keelel siiski mõjuvõimu – juba üksainus õigesti hääldatud sõna võib aidata elu päästa või selle hoopiski lõpetada. Eelkõige murendab mitteinimlik agentsus selliseid kivinenud dualisme nagu loodus-kultuur, passiivne-aktiivne või hääletu-kõnevõimeline. Loodusele hääle omistamine omakorda rõhutab looduse ekspressiivset külge, mis on keskne arusaam materiaalses ökokriitikas. Materiaalsed ökokriitikud lähtuvad nimelt arusaamast, et kõik looduse osad aatomiosakestest kuni kõrgemate tasanditeni omavad agentsust, loomingulisust ja ekspressiivsust, mis on täheldatav näiteks maavärinates, vulkaanipursetes, mesilastantsus, vaalade laulus, liikide kohtumisel, aga ka ämblikuvõrgu delikaatses mustris (Oppermann 2013a: 57–59).

Looduse ja kultuuri sulandumine ühtseks looduskultuuriks

Omistades loodusele hääle ja agentsuse, lahknevad Roffey ja Kivirähk antropotsentrismist kui normist, kuid nende looduskujutus on veel omanäolisem. Nimelt sulanduvad loodus ja kultuur viimaks täielikult, viidates materiaaldiskursiivsele koosolule ja seega post-humanistlikule maailmapildile, kus loodus ja kultuur pole enam rangelt eristatavad.

Vaadeldgem esmalt romaani „Mees, kes teadis ussisõnu“, kus selle ülimald näiteks on üks viimaseid metsaasukaid Meeme. Tal puudub kindel peatuspaik ja teda on enamikul juhtudel näha lamamas maas nagu puuleht maapinnal (Kivirähk 2010: 10). Ka Leemet mõtiskleb

selle kummalise tegelase üle: „Mis inimene see Meeme õieti oli? Nagu juba öeldud, mina olin teda näinud alati üksnes kusagil vedelemas ja veini kaanimas, varasematel aegadel seent söömas. Ta nägi välja kuidagi tatine, vaigu ja poriga koos, silmad ähmased ja kulumud kõõma täis. Tema välimus polnud usaldusväärne.“ (Samas, 48) Kuigi Meeme piirjooned on ebamäärased, on tema minevik teistele metsainimestele teada: ta on olnud vägev sõjamees, kes on seisnud vastu sõdimisele moodsate relvadega. Nüüd, kus inimesed vabatahtlikult külla kolivad ja iseend koloniseerivad, ei hooli Meeme enam millestki, hinnates vaid külameeste veini. Nagu ta selgitab, „sa ei saa ise ka enam aru, kas oled elus või surnud. Lihtsalt lebad nagu laip“ (samas, 107).

Just nimelt sellist ebamäärasust Meeme esindabki – ta ei ole enam selgelt piiritletud inimene, aga ka mitte täielikult looduse osa. Tema tegelaskuju sümboliseerib ühtset looduskultuuri, nagu on sellist piiride hägustumist kirjeldanud Donna Haraway (2004: 2). Meeme isik koondab endasse täpselt taolise voolava arusaama loodusest ja kultuurist. Nagu Leemet märgib, muutub Meeme üha enam mättasarnaseks:

Tema rõivastel kasvas sammal, tervet nägu katvasse habemesse takerdusid surnud putukad, langevad puulehed ja igasugune muu kõdu. Selle sodi seest paistsid välja vaid kaks silma, mille ripsmed olid segunenud ämblikuvõrguga, ning punaste paksude huultega suu. Selle suu juurde tõstis Meeme iga natukese aja tagant lähkri veiniga. Oli täiesti arusaamatu, kuidas ta ikka veel suudab endale joogipoolist hankida; tema välimuse järgi võinuks arvata, et tal kasvavad kannikatest välja juured, mis teda mullas kinni hoiavad. (Kivirähk 2010: 153)

Selline inimese kujutamine läbipõimununa sambla, putukate ja kõduga näitlikustab uusmaterialistlikku arusaama materiaalse ja diskursiivse kooseksisteerimisest. Nagu rõhutab Karen Barad oma mõistega *intraaktiivsus* (*intra-action*), moodustuvad loodus ja kultuur tööpoolest teineteise läbi – Meeme muutub looduskultuuriliseks

olevuseks kontaktis maapinnaga ja sammal omakorda leiab keha, millel edasi kanduda. Ebamääraste joontega Meeme on nimetatud asjakohaselt inimmättaks (samas).

Taoline iseäralik kujutusviis rõhutab teisisõnu ühtset loodus-kultuuri, kus „loodus ja kultuur tõmbuvad teineteisesse kokku“ (Haraway 2004: 138). Meeme näiteks märgib, et ta mitte üksnes ei sarnane lehekõduga, vaid ongi selleks muutunud. „Jah, ma kõdu-nen,“ tõdeb ta (Kivirähk 2010: 194). Veel enam, ta tahab mädaneda sellesamas paigas, kus ta sureb, ning saada üheks oma koduse metsaga. Tõepoolest – Meeme lahustubki viimaks pinnases, nii et tema keha ja looduse vahelt kaob igasugune piirjoon. Inimlik ja mitte-inimlik sulanduvad, tuues esile transkorporealse ruumi. Mõiste *transkorporeaaalsus* on vorminud üks uusmaterialistliku feminisismi esiteoreetikuid Stacy Alaimo, selgitades seda kui „aegruumi, kus inimkeha kogu selle materiaalses lihavuses ei saa eristada „loodusest“ või „keskkonnast““ (Alaimo 2008: 238). Loodus ja kultuur „kohtuvad ja segunevad“ (samas), nii et inimsubjekt on „olulisel määral ja igavesti seotud ainevoogude ja keskkonna agentsustega“ (Alaimo 2012: 476). Selline inimkeha ja looduse lahutamatu seostumine on ilmne lõpustseenis, kus Meeme on muutumas pinnaseks:

Oli olemas ka Meeme, ehkki teda inimeseks nimetada tundus ilmse liialdusena. Ta oli kaotanud viimsedki piirjooned ning kui ma talle lähemale astusin, ei suutnud mina küll täpselt öelda, kus lõppes tema keha ning algas sammal. Omajagu oli selles süüdi ka metsas valitsev pimedus, kuid Meeme nägi tõesti välja kuidagi loodusesse lahustununa. Ta oli otsekui üles sulanud ja laiali valgunud lumehang. Seesama sammal, mis kasvas tema külje all ning kõrval, kasvas ka tema peal. Liiasi tundus, et ta pole kaua aega paigast liikunud, sest teda katsid paksu kihina puude otsast pudenenud sügiseseid lehed. Tema nägu oli tume nagu muld ja siit-sealt lõhenenud ning silmad läikisid selle kooriku seest mulle vastu nagu kastepiisad. (Kivirähk 2010: 374)

Siinse piire trotsiva looduskultuurilise olevuse keha on lahustunud, saades üheks loodusega ning lagunedes samblas ja mullas. Loodus omakorda on agentne, haarates inimese üle kontrolli ja lahustades ta viimaks endas. Ähmaselt eristatav inimene on muutunud täielikult „mitteinimliku maailmaga läbipõimunuks“ (Alaimo 2010: 2), liites omavahel inimliku ja mitteinimliku korporeaalsuse. Kuna Meeme keha on loodusest eristamatu, on loodus tööpoolest niisama lähedal nagu „omaenda nahk“, nagu märgib Alaimo (2008: 238) transkorporealse sulandumise kohta. Meeme ütleb samuti Leemetile, et ta juba tunneb, kuidas taimed temast varsti läbi kasvavad ja kitsed seda sammalt viimaks söövad (Kivirähk 2010: 375). Kui Leemet viimast korda sellest kohast mööda kõnnib, on Meeme nagu juba „laiali pudenenud ja kehast polnud järel muud kui nätske ollus, lomp mätaste vahel, millest võis üle hüpata, kui ei tahtnud jalgu märjaks teha“ (samas, 377).

Meeme tegelaskuju illustreerib seega ilmekalt arusaama keha-devahelisest ruumist, kus tema inimkeha ei ole enam loodusest ega selle agentsetest jõududest eristatav. Meeme muutub maapinnaks – lehetaolisest olendist maa peal pinnaseks endaks –, luues meelde-jääva kujundi looduse ja kultuuri intraaktiivsest moodustumisest, kus inimlik ja mitteinimlik on läbi põimunud ja moodustuvad teineteise läbi. Inimese loodusega ühtesulamine avaldub rohkematelgi juhtudel: Leemeti kaudu, kes jääb viimaks elama Põhja Konna külje vastu, tolle koopasse; poisi ema kaudu, kelle elutee lõpeb koos ussidega ussikoopas; vanaisa kaudu, kes roomab oma saarel nagu uss ja kelle suus peituvad usside mürgihambad; Leemeti õe kaudu, kes asub elama ühes karuga, muutudes isegi viimaks karusarnaseks.

Looduse ja kultuuri ühtesulamine ja ühes moodustumine on samuti esiplaanil Monique Roffey esimeses romaanis „Sun Dog“. Tänapäeva Londonis asetleidva sündmustikuga romaan jutustab peategelasest Augustist, kes otsib oma bioloogilist isa, ning selle identiteediotsingu oluline paralleel on aastaegade vaheldumine ja keskkonnamuutused, mida August kogeb isiklikult. See maagilise realismi raamistikku paigutuv romaan kujutab Augusti keha

transformatsioone, mis kulgevad tsükliliselt, paralleelselt looduses asetleidvate muutustega.

Romaani olulise tausta moodustab atmosfäärinähtus päikesekoer – mõlemale poole päikest moodustuv halo, mida võib tõlgendada kui neid inimesi, kes on väidetavalt Augusti isa. See nähtus ei kujuta endast siiski üksnes paralleelset tasandit, vaid rikastab Augustit keskkonnateadvusega, nii et tema keha muutub samas rütmis keskkonnamuutustega. August on ilma suhtes tundlik ja kogeb keskkonnamuutusi omaenda kehal. Talvel on ta keha kaetud härmatisega, mis meenutab esialgu löövet, kuid peagi moodustuvad kehakumerustesse ka jääpurikad (Roffey 2002: 90). Kevade saabudes puhkeb August sõna otseses mõttes õide – pungad puhkevad „vaikselt, valuta, ühe- ja kahekaupa, üleöö või vahel päeva jooksul“ sõrmede ja varvaste vahel ning üle keha (samas, 103). Nagu peategelane täheldab, „kasvatasin ma ka lehti“ (samas, 254). Suvel praguneb kuumuses Augusti nahk ja õide puhkevad liiliad. Viimaks sügisel, nii nagu loodus heidab oma värvilise kuue, langevad välja Augusti juuksed, ripsmed ja sõrmeküünedki (samas, 307). Ja nii nagu taevast kallab vihma, eritab ka tema keha vett (samas, 104).

Need tsüklilised loodusmuutused Augusti inimkehal viitavad kooslusele, milles loodus ja kultuur moodustavad omavahel seotud süsteemi ning kus inimene on tundmatuseni muutunud – tema kontrollile allumatute jõudude meelevaldas, nagu võtab lähtepunktiks posthumaanne eetika (Alaimo 2010: 20). Augusti erakordne positsioon ühteagu nii kultuuri kui loodusena on märkimisväärne, sest ta ei tunne küll oma bioloogilist isa, kuid leiab uue isafiguuri looduses, kes vormib temast midagi uut. Looduskultuuriline sulandumine Augusti isikus on kõige ilmekamalt kirjeldatav Rosi Braidotti mõistega *transpositsioon*, mis viitab vahepealsele ruumile, kus loodus ja kultuur ringlevad volava moodustumise protsessis (Braidotti 2006: 5). Oma looduskultuurilise hübriidsusega näitlikustab August nomaadilist subjekti, nagu seda on kirjeldanud Braidotti: hübriidne mitteunitaarne subjekt, kes on ühteagu materiaalne ja diskursiivne, lõhkudes binaarsed opositsioonid. Augusti kehal

toimuvad muutused on kirjeldatavad nimelt sellise transponeerimisena – „fluidse, voolava moodustumise[na]“ (samas, 9), mille käigus August on põimunud end ümbritseva materiaalse maailmaga, ja seda tema enda kehal. Olukorras, kus loodusest saab Augusti isa, joonistub välja ka alternatiivne looduse sugu, arvestades seda, et muidu on loodust traditsiooniliselt naiselikuks loomisruumiks peetud. Loodus on Augusti isa, nagu ta on kõigi inimeste isa.

Hübriidse tegelasena demonstreerib August seega poorset looduskultuurilist keha, milles ta tunneb end hästi. Näiteks suhtub ta oma kehal tärkavatesse pungadesse armastuse ja hoolega (Roffey 2002: 107). Veel enam – August saab isaks, kasvatades õrnu pungi, „väikseid haavatavaid südameid“ (samas), mis vajavad hoold ja kaitset. August leiab isa iseendas, sest need pungad on nii tema kasvatatud kui ka osa temast, mida ta armastab ja millega end identifitseerib. Teisisõnu ei tea August küll oma bioloogilist isa, kuid leiab isaduse enda eripärasest isikus, kasvatades ka lilli ja muid olendeid – oma mittenormatiivseid lapsi. Kandes teisi olendeid oma kehal, tunnetab August kehas rakkude jagunemist, „uue elu algamist“ (samas, 107). Selline erakordne loodusest tingitud isadus tõstab esile looduse ja kultuuri lahutamatu terviku.

Terviku moodustumises on olulisel kohal ka puud, millega August tunneb kooskõla, muutudes ise puuks – kasvatades lehti ja heites selle roheline kuue minema, nii nagu vahetab oma rüüd loodus. August saab looduse orgaaniliseks osaks, nii nagu loodus tema loomulikuks osaks. Selline poorne looduskultuuriline keha tõstab esile transkorporealse ruumi, nagu näitlikustab ka Meeme. Lähtudes looduse ja inimkeha seostest, nagu neid kirjeldab Stacy Alaimo, võib öelda, et Augusti puhul on loodus tõepoolest niisama lähedal kui omaenda nahk, sulandudes inimese kehaga. Selline lähedus ilmneb eriti meeldejäädvalt Augusti kehal puhkevate õite kaudu, mida ta kirjeldab kui „õisi lihale. Roosa roosal“ (samas, 98).

Taoline meeldejääv kooslus, nagu seda näitlikustab Augusti keha, tõstab esile sellised uusmaterialistlikud ideed looduse ja kultuuri vastastikususest nagu transkorporealsus, transpositsioon ja

intraaktiivsus. Loodus ja kultuur moodustuvad ja ilmnevad üheskoos Augusti kehal ning selle läbi. Seejuures osaleb materia aktiivselt moodustumise protsessis, nagu rõhutab ka Barad (2007) performatiivset arusaama materiast kui agentsusest. Loodus teeb Augustist iseenda isa, kuni ta leiab oma tõelise isa. Üldiselt dekonstrueerib Roffey radikaalselt looduse-kultuuri binaarsuse – inimene saab looduse orgaaniliseks osaks ning materiaalne maailm osaks temast. Selline eripärane vaade eitab inimese ülimuslikku positsiooni, juhvides tähelepanu faktile, et inimene on alati osa teda ümbritsevast materiaalsest maailmast.

Kokkuvõte

Kivirähk ja Roffey lõhuvad looduse-kultuuri jäiga eristuse ning hierarhilise arusaama neist kui passiivsusest ja aktiivsusest, hääletusest ja kõnevõimelisusest ja muudest kaasnevatest binaarsustest. Muidu antropotsentrilised mõisted *häääl* ja *agentsus* laienevad materiaalsele maailmale, nii et loodus kerkib esile „eneseväljendusliku subjektina“ (Oppermann 1999: 4). Analüüsitud romaanid kõnetavad teineteist iseäranis materiaalse ökokriitika raamistikus. Inimlik ja mitteinimlik keel segunevad – inimesed on hoolimata kõigest looduslikud olendid ning loodus ise kõnevõimeline ja seega kultuuriline olend. Looduse agentsus väljendub ühtaegu kõnevõimes ning aktiivsuses, mille tagajärg on inimese ja looduse võimupositsiooni ümbermõtestamine.

Lisaks tuleb romaanides esile binaarse loogika lõplik murene-mine: loodus ja kultuur sulanduvad ka selle sõna kõige otsesemas tähenduses. See nähtub eelkõige inimkeha ja looduse transkorporaalses läbipõimumises. Romaanis „Mees, kes teadis ussisõnu“ ei kasva sammal üksnes Meeme kehal, vaid see inimene muutubki samblaks. Inimene muutub samamoodi posthumaanseks Roffey romaanis „Sun Dog“, kus Augusti keskkonna taktis muutuv keha moodustab tsüklilise süsteemi, kus loodus ja kultuur on pidevas vastastikusel muutumises. Looduse-kultuuri dualismi asemel

näitlikustavad romaanid uusmaterialistliku eetika valguses inimese ja looduse transkorporeaalset põimumist – ja seda päris lahutamatu.

Kokkuvõttes nähtub, et Roffey ja Kivirähk osutavad mõlemad radikaalselt looduse ja kultuuri piiri ületamisele, nihutades normatiivset inimkeskset vaatenurka ning seljatades niimoodi arusaama kultuurist kui millestki, mis on loodusest eraldi ja sellest midagi enam. Uuritavad kirjanikud mõtestavad ümber sellised mõisted nagu *kõnevõime*, *agentsus* ja *keha* ning nii vormub analüüsitud romaanides dünaamiline maailm, kus loodus ja kultuur moodustuvad ühes ning sulanduvad ühtseks tervikuks.

KIRJANDUS

- Abram, David 2010. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Alaimo, Stacy 2008. Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. – Stacy Alaimo, Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 237–262.
- Alaimo, Stacy 2010. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.
- Alaimo, Stacy 2012. States of Suspension: Trans-corporeality at Sea. – *ISLE (Interdisciplinary Studies in Literature and Environment)* 19, 3, 476–494.
- Alaimo, Stacy; Hekman, Susan 2008. *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barad, Karen 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, London: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Glotfelty, Cheryll 1996. Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. – Cheryll Glotfelty, Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, London: University of Georgia Press, xv–xxxvii.

- Hasselblatt, Cornelius 2007. Eesti esimene ökoromaan. – *Looming* 8, 1262–1267.
- Heinapuu, Ott 2010. Kuidas kodustada Põhja Konna. – *Postimees* AK 13.11.
- Heinapuu, Ott 2011. Ussisõnad kauge põhja ja veel kaugema Euroopa vahel. Taevapõdra rahvastest, etnofuturismist ja karudest Andrus Kivirähki kultusromaanis. – *Looming* 3. http://www.looming.ee/?archive_mode=article&articleid=596 (26.04.2021).
- Huggan, Graham; Tiffin, Helen 2010. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London, New York: Routledge.
- Iovino, Serenella 2012. *Material Ecocriticism: Matter, Text, and Posthuman Ethics*. – Timo Müller, Michael Sauter (eds.), *Literature, Ecology, Ethics: Recent Trends in Ecocriticism*. Heidelberg: Winter Verlag, 51–68.
- Iovino, Serenella; Oppermann, Serpil 2012a. *Material Ecocriticism: Materiality, Agency, and Models of Narrativity*. – *Ecozon@* 3, 1, 75–91.
- Iovino, Serenella; Oppermann, Serpil 2012b. *Theorizing Material Ecocriticism: A Diptych*. – *ISLE* 19, 3, 448–476.
- Kaljundi, Linda 2007. Aga ükskord ei alga aega (Andrus Kivirähk, „Mees, kes teadis ussisõnu“). – *Vikerkaar* 9. http://www.vikerkaar.ee/?page=Arhiiv&a_act=article&a_number=4612 (30.04.2021).
- Kivirähk, Andrus [2007] 2010. *Mees, kes teadis ussisõnu*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Manes, Christopher 1996. *Nature and Silence*. – Cheryll Glotfelty, Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, London: University of Georgia Press, 15–29.
- Murphy, Patrick D. 1995. *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques*. Albany: State University of New York Press.
- Oppermann, Serpil 1999. *Ecocriticism: Natural World in the Literary Viewfinder*. – *ASLE*, 1–16. https://www.asle.org/wp-content/uploads/ASLE_Primer_Oppermann.pdf (30.11.2021).
- Oppermann, Serpil 2013a. *Material Ecocriticism and the Creativity of Storied Matter*. – *Frame* 26, 2, 55–69.
- Oppermann, Serpil 2013b. *Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory*. – Greta Gaard, Simon C. Estok, Serpil Oppermann (eds.), *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*. London: Routledge, 19–36.

- Plumwood, Val 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Roffey, Monique 2002. *Sun Dog*. London: Simon & Schuster.
- Roffey, Monique 2009. *The White Woman on the Green Bicycle*. London: Simon & Schuster.
- Ruether, Rosemary 1993. *Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature*. – Carol J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*. New York: Continuum, 13–29.
- Sanders, Scott Russell 1996. *Speaking a Word for Nature*. – Cheryll Glotfelty, Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens, London: University of Georgia Press, 182–195.
- Slovic, Scott 2012. *Editor's Note*. – *ISLE* 19, 3, 443–445.
- Sõrmus, Maris 2016. *Nature and Culture in Contemporary British and Estonian Literature: A Material Ecocritical Reading of Monique Roffey and Andrus Kivirähk*. Doktoritöö. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Tüür, Kadri 2003. *Eesti looduskirjandus: määratlus ja klassifikatsioonid*. Magistritöö. Tartu Ülikool, semiootika osakond.
- Tüür, Kadri 2017. *Semiotics of Nature Representations: on the Example of Nature Writing*. Doktoritöö, Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Tüür, Kadri; Soovik, Ene-Reet 2020. *Among Forests, Wetlands and Animals: Ecocriticism in the Baltics*. – *Ecozon@: European Journal of Literature, Culture and Environment* 11.2, 42–51.
- Vilu, Tõnis 2014. *Ökokriitilise analüüsi võimalustest Uku Masingu loodusteksti „Mälestusi taimedest“ näitel*. Magistritöö. Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond.

SUMMARY

ECOCRITICAL RETHINKING OF NATURE-CULTURE ON THE EXAMPLE OF ANDRUS KIVIRÄHK'S AND MONIQUE ROFFEY'S WORKS

This article focuses on how nature and culture are transformed beyond recognition in contemporary British-Caribbean (Monique Roffey) and Estonian literature (Andrus Kivirähk), shattering the anthropocentric core of the concepts of agency, body, and voice. Situated in the new materialist paradigm, we follow on from such re-conceptualisations in material ecocriticism. In line with this view, Roffey and Kivirähk mingle nature with humans as a subject, threatening anthropo-normativity. Being articulate and bodily, nature emerges as a cultural creature, uncannily entangled with culture, as in Roffey's "The White Woman on the Green Bicycle" (2009). Further compelling is the naturalisation of culture in "Sun Dog" (2002): the human body forming a porous natural-cultural body. Nature and culture truly collapse, suggesting the posthuman body as a material-discursive phenomenon. The novelists furthermore suggest the blurring of human and nonhuman languages: the emergence of nature as articulate and the view of humans as natural creatures. In "Mees, kes teadis ussisõnu" ("The Man Who Spoke Snakish", 2007), anthropocentrism is finally dissolved in merging nature and culture and suggesting their intra-active becoming. Both writers thus compellingly indicate that agency, voice and body are not singularly human but span the natural world around us.

Keywords: Andrus Kivirähk, Monique Roffey, material ecocriticism, anthropocentrism, agency, natureculture, transcorporeality, posthumanism