

KOHAPÄRIMUSE KASUTAMISEST LAHEMAA TURISMINDUSES

Melika Kindel

<https://doi.org/10.7592/PS/27.kindel>

TEESID: Kohapärimuse rolli kaasaegses turismisituatsioonis on folklooristlike käsitluste kõrval aidanud avardada etnoloogilised, sotsiaalkultuurilised ja kultuurigeograafilised lähenemisviisid. Artiklis annan ülevaate eri käsitlustes keskseks kujunenud mõistetest ning toon esile uurijate kontseptsioonides esinevaid erinevusi folklorismi termini ja autentsuse lahtimõtestamise kohta. Analüüsin, kas ja kuidas saab kohapärimusse puutuvaid eri väärtusdiskursuseid rakendada väljaspoolsete – turistide – suhtes. Eesti olude tutvustus toetub intervjuudele Lahemaa giididega.

MÄRKSONAD: autentsus, folklorism, kohapärimus, Lahemaa, maastik, turism

Kohapärimus uurimisainesena on eesti folkloristikas leidnud laiemat kandepinda alates 1990. aastate teisest poolest, kajastades ühtlasi paradigmuutust siinses teadusdistsipliinis, kus uurijahuvi suundus tekstilt väljapoole, eelkõige kontekstile. Kuivõrd klassikaline kohamuistend osutus mitmesuguste maastikuga seotud narratiivide kirjeldamisel liialt kitsendavaks ja žanrispetsiifiliseks, tekkis vajadus uue, kinnistunud žanripiire ületava laiema termini järele. Mõistet “pärimus” hakati sel perioodil kasutama mitmesuguste folkloorsete ilmingute tähistamiseks (pärärimus, ajalooline pärärimus jne). Kõige laiemas tähenduses on termin kasutusel ka folkloori sünonüümina.

Kohapärimuse esmaseks kriteeriumiks on koht, piirkond või ala, millega pärärimus seostub. Pärärimus sisaldab siinkohal nii muistendeid, kohtadega seotud uskumusi, kohasidusaid kombekirjeldusi, ajaloolist

pärimust kui ka inimeste mälestusi (vt Remmel 2001: 21). Narratiivide keskmes ei pea olema tingimata koht kui maastikuosis, see võib olla ka kohaga seotud inimtegevus. Niisiis hõlmab kohapärimus nii narratiive paikadest kui ka teatud maastikuosistega seotud kombeid ja käitumispraktikaid. Ameerika folklorist Mary Hufford on lähenenud teemale veelgi laiemalt, pakkudes kohaga seotud laulude, juttude, luuletuste, maalide, rituaalide, tööriistade, tehnoloogiate, teadmiste, nimede jm ühishimetusena välja mõiste “kohazänrid” (*genres of place*) – kuivõrd need on tihedalt seotud lokaalsusega. Huffordi seisukohtadele viidanud Kent Ryden aga lisab loetelu juurde veel traditsioonimase arusaama paigast – “paigatunnetuse” (*sense of place*) (Ryden 1993: 67–68).

Kohtadele omistatud individuaalsed ja kollektiivsed tähendused ning kogemused, mälestused paikadest antakse edasi igapäevaste suhtlusesituatsioonide, käitumismallide, aga ka pärimuslike juttude kaudu. Nii mõnigi individuaalne kogemus võib ajapikku kujuneda kollektiivseks paigasuhteks. Ühtlasi loob ning toetab kohapärimus oma sõlmpunktidega inimese kognitiivset ruumitaju või nn mentaalset kaarti tema vahetust eluümbrusest (vrd Ryden 1993: 55 jj).

Eestis on käsitletud kohasidusad pärimust mitmes uurimuses ja artiklis alates 1990. aastatest: Mall Hiimäe on selgitanud kohapärimuse ja maastiku suhet (vt Hiimäe 2001), Astrid Tuisk on vaadelnud Siberi eestlaste kohajuttude loomist (vt Tuisk 2001). Ühena esimestest on tegelenud maastikuga seotud pärimusega põhjalikumalt Mari-Ann Remmel oma magistritöös “Eesti kohapärimus folkloristiliku uurimisainesena” (2001).

Kohapärimuse kui lokaalse identiteedi indikaatori lähem vaatlus kaasaja kasutussituatsioonides tõi päevakorra kultuuriteoreetikute erinevad lähtekohad ja vajaduse neid kriitiliselt hinnates kujundada oma vaatenurk turismis kehtivate valikumehhanismide ja väärtuskriteeriumite kohta. Tegevust selle problemaatikaga (vt Kindel 2004, 2005a, 2005b) kajastab ka käesolev artikkel, milles vaatlen ühtlasi turismiobjektide ning nendega seotud narratiivide kujunemist Lahemaa näitel. Analüüsi allikaks on intervjuud kohalike giididega.

TURISM KUI KOHAMUISTENDITE PRAKTILINE KASUTUSVALDKOND

Turismis kasutatavad folkloorsed kohasidusad narratiivid – kohamuis-tendid, pajatused, naljandid – võivad pärineda küll kohalike elanikest ehk pärimusekandjatelt, kuid üldjuhul on valik toimunud siiski kirjalikult

fikseeritud arhiivitekstide seast. Pärimuse talletamine arhiivi on väärtustav tegevus, kusjuures eesti folkloristika kontekstis on jälgitav ajastu suundumustest ning kehtivatest väärtushinnangutest lähtuvad žanri-eelistused regilaulude, muinasjuttude ja usundiliste muistendite, aga ka lühivormide – mõistatuste ja vanasõnade osas. Individuaalsed rahvaluulekogud on sageli koguja nägu, sobitudes samas üldisesse ühiskondlikusse konteksti. Arhiiviainese uurija tegevus on alati tõlgenduslik. Väärtustades mingeid tekste või neis leiduvaid aspekte, selekteerib kasutaja tohutust arhiivimassiivist enda jaoks välja tähendusliku, olulise. Kohapärimuse puhul saab määravaks fikseeritud tekstide kohasidususe printsiip. Kord talletatud ning seeläbi juba väärtustatud aines saab raamatuveergudel, ajakirjanduses, kujutavas kunstis, folklooriharastusel, meelelahutustööstuses ja ka turisminduses üha uute interpretatsioonide osaliseks.

Kohajutud pole enam üksnes folkloristi või kodu-uurija huvisfääris, vaid üha enam ja enam tunnevad kohtadest kõneleva pärimuse, aga ka paigasidusa kombeloolise materjali vastu huvi mitmesuguste teadusalade esindajad: etnoloogid, arheoloogid, semiootikud, inimgeograafia uurijad jne. Pärimus vahendab inimese suhet maastikku kui tervikusse ning selle üksikosistesse. Läbi pärimuse filtri on uurijal võimalus maastikku näha ning tõlgendada, nii nagu seda teeb kohapeal elav pärimusekandja.

Uurimustes ongi oluliseks saanud inimese suhe paigaga, maastikuga. See suhe määrab positsiooni, kuidas me maastikku näeme ja tajume. “Kohaliku elaniku/osaleja vastandiks on vaatleja, kes on pärit mujalt või kohal vaid ajutiselt. Siingi on tegemist erineva emotsionaalse kaaluga lähenemistega maastikule, olenevalt juba kujunenud või arenevatest perekondlikest ja isiklikest sidemetest.” (Peil 2001: 60) Põliselanik, kes on juuripidi tugevasti seotud kodupaigaga, olgu ta siis Rõugest, Viinistult või Palmsest, teab enamasti oma kodukandi jutte, tihtilugu võib-olla isegi enesele seda teadvustamata (vrd samas). Võõrast, näiteks pealinnast saabunud inimest köidavad külastatava piirkonna paikadega seotud dramaatilised lood, aga ka humoorikad juhtumised.

Turismist ongi saanud kohamuistendite praktiline kasutusvaldkond, kus aktiveeritakse eelistatavalt dramaatilisusele kalduvad ning õudu ja imestust tekitavad lood. Intervjuudes Lahemaa giididega tuli see hästi esile. Nenditi, et nii laste kui ka täiskasvanute gruppides küsitakse ikka, kas mõisaga seostub ka mõni kummituslugu. Kuivõrd külastajad on sellele juba ette orienteeritud, siis neid lugusid kõneletakse. Vaatlusaluse piirkonna varasemates arhiivitekstide üleskirjutistes mõisate

kummituslugusid ei esine. Neid võib pidada uuemaks usundilise muistendi kihistuseks, mis on eriti vohama hakanud eelkõige seoses turismindusega. Huvitav on tõik, et turismibrošüüridesse ja muistendikogumikesse pole need narratiivid (veel) kuigi sagedasti jõudnud. Enam on teema leidnud kajastamist meedias. Oma kummitus(ed) on nii Palmse, Sagadi kui ka Kolga mõisates.

Kõige rohkem räägitakse Palmse Betsy lugu. Betsy on hea kummitus või vaim, Karl Magnus von der Pahleni esimese naise Elisabethi (1797–1820) vaim. Elisabeth suri oma poja Aleksander von der Pahleni sünnitamisel. Et Karl Magnus võttis peagi uue naise, siis olevat Betsy hakanud käima vaimuna Ilumäe kalmistult Palmstes vaatamas, et tema pojale liiga ei tehtaks.

Nii mõnigi giid tunnistas, et Betsy on talle sümpaatne tegelane. Rahvamälu teab teda hea ja ilusa mõisaprouana, kes rääkinud ka liht-rahvaga. Väga noorelt sünnitamisel surnud mõisaproua lugu on omandanud tugevasti romantilise värvingu, vähemasti teatud külastajakontingendi (vanemad inimesed) seas. Lastegruppide puhul saab sama jutu üles ehitada põneva ja kõhedust tekitava kummitusloona. Kui sinna veel lisada enda kogemus, on loo mõju garanteeritud.

Kui on lastegrupid, siis lisaks nendele muinasjuttudele lapsed ootavad selliseid põnevaid lugusid. No siis olen rääkind kummituslugusid. Oma kummitus on Palmstes. Ja kui siin päris alguses... Kindlalt võin öelda, et kui ma Palmssesse läksin, siis mina kummitusi ei uskunud. Linnalaps, Tartu linna laps, eks ju. Mingeid kummitusi pole olemas. Ja ei uskunud. Ja siis nagu ma ütlesin, ma elasin Palmse mõisas... Läksin tööle juba ka Võsu kooli. Ja hommikul üks pool seitse... Palmse mõis ei olnud veel üldse restaureeritud. Seisan seal mõisa väravas ja vaatan, kumab valgus. [sosinal] Kumab valgus. Vaatan siitpoolt, vaatan sealtpoolt – kumab valgus. Seal oli koolilapsi ka. Ja seisan seal väravas ja vaatan ja vaatan. Kuu ka ei paista. Mingit valgust nagu ei ole, et mis see on? Lõpuks julgesin küsida, et kas teie ei näe, seal on mingisugune valgus, värelev valgus. Ja siis ütles üks noormees: “Mhh, Betsy käib oma tubades ringi, mis seal siis nii väga imelikku on.” Nende jaoks oli see täiesti loomulik. (M. V. 20.01.2004)

Salapära ning dramaatikat õhkub ka Sagadi musta daami loost. Näiteks Sagadi mõisa perenaine Maie Kaja lisab loole otsekui kinnituseks mitme inimese kogemused seoses kummitusega. Küsitletav ise pole kummitust kohanud, kuigi on olnud Sagadi mõisaga seotud enam kui veerandsada aastat. Ta usub, et mõningatel inimestel on erilised võimed seesugust üleloomulikkust kogeda. Põhjuseks, miks vaim ennast temale ei näita, peab ta kristlase ristimärki.

Tema [härä Vene] rääkis seda niimoodi. Mõisas oli kihluspidu. Ja siia sattus üks niisugune kaunis, üleni mustas daam. Ta oli musta riietatud, mustade juustega ning kaunis, mustade silmadega, kes võrgutas pulmapeo ajal ära selle peigmehe. Ja kui nad olid peigmehega ennast ära peitnud sinna relvakappi, ja kui rahvas hakkas taga otsima, et kus peigmees on kadunud, siis oligi nii, et kui nad üles leiti, võttis see mustlanna esimese ettejuhtuva relva ja süümepiinades laskis ennast maha. Ja nüüd pidigi tema käima sealsamas koridoris, kus see relvakapp oli. Ikka aeg-ajalt pidi seal käima. Ja kui see härä Vene seal elas, ta kuulis, kuidas see mustlanna talle ikka ukse peale koputas. Ta kuulis ka samme. Ja siis ütles: "Ja ükskord, kui ma ukse lahti tegin, siis ma nägin pikka musta kleiti lehvimas. Nagu läks kuskilt...". [---] Aga siis mul oli siin üks kunstnik, kes tegi neid laemaalinguid. Ta oli Venemaalt. Ukrainlanna? [---] Ja tema oli ka väga tundlik inimene... nagu need kunstnikud on. Ja tema kuulis tihti, kui keegi läks ülesse sealt trepist, kuidas sammud läksid. Siis ta kuulis niisuguseid hõikeid – nagu "ah...aahhh". Niukseid häämitsusi tegi. Tema kuulis seda. Aga mina ei ole seda kuulnud. Aga meie töömehed... See oli võib-olla üks paar aastat tagasi. Arvasid, et ma olen mõisas, aga meie läksime kõik koosolekule. Me olime siin majas [metsamuuseumis, endine karjakastell]. Mind parasjagu mõisas ei olnud. Ütleb, et ta nägi, et üleni musta riietatud daam läks sealt mõisa saalist sinna, kus ta ennast nagu maha laskis. Küünal oli tal käes. [---] Ja siis oli kooliajal olnud üks koolitädi, kes hommikul vara pani neid ahjusid küdema. Ütles täpselt samuti, et nägi, kuidas tuli sealt, küünal käes. Tema nägi nagu varju. Ta ei näind mitte konkreetset kujutist, vaid et

küünal vilkus ja inimene käis. Nii et kolm tunnistust...
neli tunnistust, kes on näinud seda. See on päris põnev
olnud. (M. K. 03.12.2004)

Seevastu Kolga mõisas kummitavat punapäist nõida kujutatakse vastu-
pidiselt Palmse Betsyle ning Sagadi mustale daamile üsna ohtlikuna,
vähemasti meessoole.

Kolga mõisa krahvilossis asub kummituste pesa. Juba vanasti, siis kui Kolga mõisas veel krahvid elasid, olid kummitused neid kangesti häirinud ja kimbutamas käinud. Mõisahoone parempoolse tiiva kolmandal korrusel asuvad mõisahärra külaliste jaoks ehitatud toad. Seal aga juhtuvat üsna kummalised lood. Öösel hakkavad mustad jõud oma võimu näitama: uste paukudes ja hirmsaid hääli tehes võib seal kohata tervet karja kummitusi, kes ühtäkki võivad su voodiveerel kukkuda kaarte mängima. Märul ja põrgu kaob alles siis, kui päike tõuseb. Sellised lood aga sünnivad mõisahoone külalistetiivas. Muudes ruumides kummitab valgetes riietes noor punapäine naine. See punajuukseline on väga salakaval ja õel. Ilmub ta ei tea kust, ei tea mil hetkel. Punased kiharad peas lehvimas, valged hambad välkumas ja tema suurtest silmadest võib näha tuleleeki. Ja hoidku jumal, kui mõni mehepoeg peaks talle ette jääma! Otsemaid hammustab nõid teda käest ja, olgu ta neetud, siis see mees peab surema täpselt aasta pärast. Seejärel lahkub vaim vaikselt läbi seina sama äkki, kui ta ilmus, et hiljem sama ootamatult välja tulla oma uut ohvrit ründama. Võib-olla on see noorik toosama krahvinna, kelle üks Kolga mõisa krahvidest kunagi armukadedushoos pööningul kirvega maha lõi. Tänapäeval võib pööningul selles kohas tardunud verd näha. Ja pimedatel talveõhtutel võib näha mõisaakendel valges kleidis vilksatavat kogu ja kuulda tema vaikset naeru. (EFA II 37, 170/1 (1) < Soome < Kuusalu khk, Kuusalu v, Kolga k – Vallo Järv, Kolga keskkooli õpil. < Jarl Stenbock, 59 a (1999))



Foto 1. Kolga mõis (M. Kindel, 2014).

Mõisatega seotud kummituslood on usundilised muistendid, mis pakuvad üpriski vastandlikke elamusi. Kaine mõistus keelab üldjuhul kummituste olemasolusse uskumast, teisalt köidab kuulajaid salapära, müstika ning võimalus, et midagi võib eksisteerida ka reaalsest igapäeva-maailmast väljaspool. Mäletan iseenda algkooli aega jäävaid esmaseid kokkupuuteid punapäise nõiaga. Mõisast mööda käies hoidsin veel pikka aega ettevaatuse mõttes silma peal ühel kinnimüüritud aknal. Just selle taga arvasin ma punajuukselist naist end peitvat. Lastele võib nende muistendite mõju olla kõige suurem. Seesama Sagadi mõisa perenaine nentis, et tavaliselt ei räägi ta musta daami lugu mõisas pulmi pidavatele seltskondadele, sest üldjuhul ööbib pruutpaar hotelli sviidis ning ta ei taha noori ära kohutada. Isegi kui inimene ei usu vaimudesse või kummitustesse, võib nii tundlikul momendil kuulnud lugu ometi panna fantaasia tööle ning tekitada hirmu ja ebausku.

Küsid esimeselt lugude fabuleerimise kohta, sain pea eranditult vastuseks, et professionaalne giid ise jutte välja ei mõtle, vaid toetub ikkagi olemasolevatele lugudele, kohapeal käibivatele narratiividele.

Kunagi ütles mulle ka üks vana giid, et kui küsivad ja kui sa ei tea, pane esimene vastus, mis pähe tuleb, et ega keegi nagunii kontrollida ei viitsi. Aga vist ikka see ajaloo õppimine ei luba päris niimoodi inimest lollitama hakata. Ei, ma ei ole lugusid ise välja mõelnud. Olen rääkinud nii, nagu ta on... Tegelikult on ju nii paljude kohtadega igasuguseid rahvalugusid seotud, et ainult vaevu minema kirjandusmuuseumisse ja sa võid sealt niisuguse portsu korjata. Ma tean vist nii palju igasuguseid kohalikke taustalugusid ja kõike seda. Ma ei ole isegi mõelnud selle peale, et ise lugu välja mõelda. (A. K. 11.02.2005)

Teisal nenditakse, et väljamõeldud lugu ei ole mitte tutvustatava kohaga seotud, vaid pigem situatsiooniga – näiteks ekskursioonigrupi tähelepanu pöödmiseks (A. P. 11.02.2004).

Vaid kolm giidi tunnistasid, et nad on vahel tõepoolest mõne loo välja mõelnud, esitades minu küsimise peale ka konkreetseid narratiivid. Esmalt näide nn situatiivsest loost, mis ei seadnud oma looja poolt eesmärgiks mitte paigale lisaväärtuste omistamist, vaid hoiatusfunktsiooni. Kõnekas on väljamõeldud loo muutumine reaalsuseks, vähemasti giidi enda jaoks.

Ma olin Tallinnas Loodusmajas tööl ja olin 50 lapsega Viitna motellis. Ja muidugi nõukogude aeg, siis väga range ei old see... Ja kahjuks oli selline lugu, et ühtegi täiskasvanut rohkem ei olnud. Ja mina mõtlesin, et Viitna motellis on järv kõrval. Need väiksed majad olid, igaüks on ise ruumis – kuuekaupa toas, 50 tükki, praktiliselt terve motell on meid täis. Ja mina kartsin, et nad jooksevad laiali. Mõni läheb võib-olla vette ronima. No ma ei jõua ju terve öö läbi valvet pidada. Ma ei eland siis veel siin. Ja ma mõtlesin välja ühe hirmutusloo lastele. Mõtlesin välja ühe kummitusloo. Ütlesin, et siin kaldal käib ringi üks daam mustas, et nägu näha ei ole. Punased silmad, loor, müts on, maani must kleit, ta hõljub ringi. Et ta ei tee halba, aga kui teda puudutad, ta on täitsa nagu jäätükk. Ja niimoodi ma rääkisin seda lugu seitse korda, igas toas. Ja rahu oli. Mitte keegi ei käinud isegi väljas. Ma ütlesin, et kui kellelgi on vajadus pissile minna, et üksi ei lähe. Ja andke märku, et ma olen ka samas majas. Ja läks see sündmus mööda... Läks mööda pool aastat. Siis ma tulin Lahemaale

giidiks. Ja siis ma hakkasin nägema ise seda daami. Täitsa lõpp... Tähendab, kui palju inimene võib välja mõeldisi hakata nägema. Ja ma nägin teda. Mitte üksinda. Isegi teised nägid. Mitu korda nägin. Ja ma hakkasin kartma ja ma lubasin endale, et ma ei hakka kunagi hirmutamiseks midagi välja mõtlema. Pärast hakkab ta mind ennast saatma. (M. V. 20.01.2004)

Sama giidi repertuaaris näib kummituslugudel olevat püsiv, kui mitte isegi keskne osa. Teiste inimeste kogemusjuttude kõrval kõneles ta iseenda kokkupuutest Palmse mõisa kummitusega. Ta nendib, et sobiv meeleolu on see võti, milles müstika ja salapäraga seotut esile tuua.

Huvipakkuv on ka teine näide, mis rajaneb universaalsel hea ja kurja opositsioonil.

Noh, vat kui vanajumal seda maailma ikka vorpis... Ja nii nagu on ikka elus, head ja halvad koos. Hea ja paha. Jumal tahtis head ja ilusat maad luua inimestele ja kõikidele. Aga ega need pahad ei tahtnud sellega nõus olla. Ja siis kui vanajumal just seda Käsma randa tegi... kõik rannajoont nikerdas ilusasti ja tõi liiva siia ja pani seda liiva sinna. Siis pahad hakkasid sealt põhja poolt... Noh, sealt Skandinaavia mäestikust neid kive siiapoole loopima. Ja loopisid ja loopisid. Loopisid sinna mere peale – ja nüüd on meil see Lemeti kivi. Ja loopisid sinna metsa – vaadake missugune seal on – seal on ju kivikülvid. Vaata, kuidas see asi kõik on, et vaata, mida ta teha suutis. Noh, et nii palju! Ja siis me otsime neid suuri mürakaid kive. Ja sel vanapaganal või sellel pahal tuli veel eit appi, ja eit loopis väiksemaid kive, ja pisi-kesed kivid olid nende väikeste paharettide loobitud. Ja lõpuks jõudsidki niimoodi, et see Käsma poolsaar on nagu kivihunnik. Aga see paha pöördus heaks, eks ole. Selles mõttes, et... Esiteks on siin ilus, teiseks on siin huvitav, kolmandaks on koht sammaldel. Ja vaadake, mis seal kõik kasvavad. Ja seemed kasvavad. Et kõik paha ei olegi mitte alati paha. Täna on ta paha, aga see paha võib pärast pöörduda heaks. Noh, üks niisugune jutt on. (E. V. 12.02.2004)

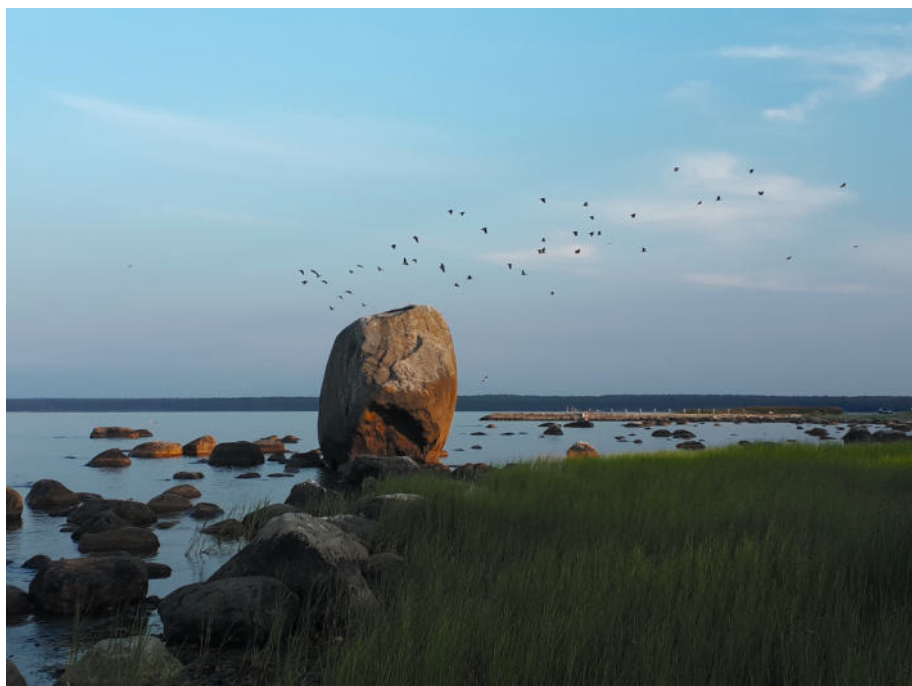


Foto 2. Lemeti kivi Käsmu rannal kivikülvis (R. Järv, 2018).

Võib arvata, et seesugust juttu on esitatud peamiselt lastegruppidele. Hea ja kurja tasakaalu kõrval püüab jutustaja seletada siin Käsmu rikkaliku kivikülvi teket, toetudes ühest küljest muistenditest tuntud hiidude kiviloopimise motiivile, teisalt aga viitab Skandinaavia kaudu ka kivide päritoluloole. Võib-olla on selliste teadlike seostega loodud narratiivi põhjal lapsel hiljem kergem omandada teaduslikke seletusversioone. Ühtlasi on need mõlemad näited tõestuseks, et giid on loominguline jutustaja, kes olemasolevate traditsioonide (kohalik suuline traditsioon, trükkis ilmunud muistendid, kombekirjeldused jne) pinnalt võib vastavalt situatsioonile luua tutvustavast paigast elamusi või kogemusi tekitavaid uusi narratiive.

Kohajuttudele ja kohtadele, millest jutustatakse, on osaks saanud üha kasvav tähelepanu. Kohapärimuses peitub üks võtmetest, kuidas maastikku väärtustada. Vastukaaluks pidevalt laienevale globaliseerumisprotsessile on hakatud kohapärimuses nägema oma kodupaiga identiteedi

kandjat. Kohajutud kätkevad endas seda, mis meid teistest eristab, mis meie kodupaiga eriliseks teeb.

Kohapärimuse temaatikaga tegelejaid on paelunud küsimus, kuidas mingist paigast või kohast saab pärimusobjekt – traditsiooniliste narratiivide nähtav kese ja pidepunkt maastikus. Folkloristikas on paikadest, mille ümber pärimus koondub, kõneldud kui miljöödominantidest. See termin tähistab looduslikke objekte, mis oma ebatavalise värvuse, suuruse või asendi tõttu tõusevad maastikus hästi esile (vt Honko 1979: 63). Mitmed uurijad on seisukohal, et paljude maastikuelementide, sealhulgas hiite, hiiepuude, ohvrikivide, kalmupaikade, allikate jm kohtade tähendust/tähenduslikkust selgitab pühaduse mõõde (vrd Anttonen 1996; Rimmel 2001; Siikala 2004). Isegi kui paiga sakraalsus ajas muutub, loob see eeldused uue pärimuse liitumiseks sama kohaga. Siinkohal on heaks näiteks Lahemaa piiri läheduses asuv Tülivere tamm. Arhiiviteadete järgi on veel 19. sajandi lõpul tammele viidud ohvriande – uudsevilja ja esimest piima ning liha. Tänapäevaks on see komme ja ka teadmine kadunud, kuid ometi on paik oma tähenduslikkuse säilitanud. Kaasaegsemad lood ja uskumused rajanevad paiga nimel. Tamme õõnsus, kuhu korraga mahub kuni seitse inimest, olla soodne paik tülide lepitamiseks või nende ärahoidmiseks.

Niisiis, keskseks saab seesama tähenduslikkuse kriteerium, olgu siis sakraalses või profaanses võtmes (vrd Hiimäe 2001: 92).

KOHAPÄRIMUSE SEOSSED – ATRAKTIIVSUS JA EKSPONEERITUS

Kohapärimus haakub peamiselt nende objektidega, mis on seotud inimese igapäevaelu ja toimingutega. Inimesed annavad nime eelkõige neile kohtadele või objektidele, mis seotud kogukonna eluviisi ja majandustegevusega (Kallasmaa 2000: 197–198). Ühtlasi võivad seesugustest inimese tegevuse läbi tähistatud paikadest kujuneda ka pärimusobjektid. Ilmselt on põlluharijate pärimuslood seotud rohkem põldude, heinamaade ja metsadega, aga ka maastikus leiduvate veekogudega (vrd Siikala 2004: 55). Rannaladel, kus peamiseks elatusalaks on olnud kalastus, on teiste objektide (rannaäärsed kivid, lahed, puud, metsad jne) kõrval saanud nime ka veealused kivid – väljaspoolse vaatleja jaoks täiesti olematud üksused meremaastikus, kuid kohalikule tähtsaks orientiiriks. Kohati seostub veealuste kividega ka pikemaid süžeearendusi, mis püüavad selgitada nende nime või

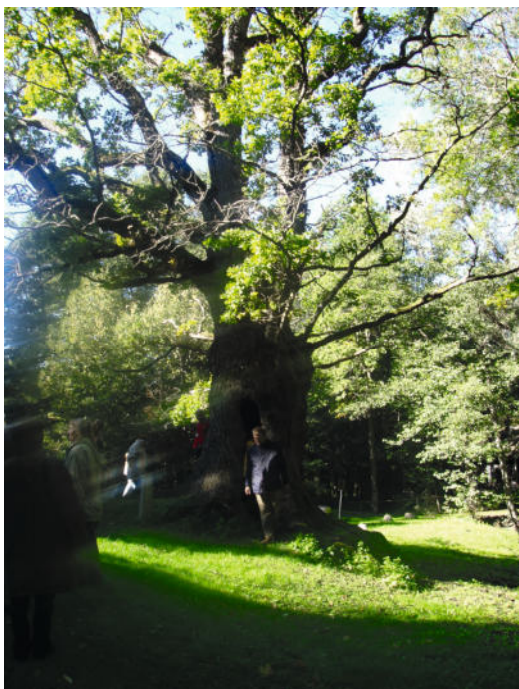


Foto 3. Pühapaigad on muutnud tähendust. Pärimusseminaril osalejad Tülivere tamme juures (J. Oras, 2005). ERA, DF 687

Kalevipoja jalajäljest, kivide kuju ja suurus ning värvus võib inspireerida neile sobiva nime leidmist (nt Sadulkivi Viinistul, Huntkivi Palmses). Mari-Ann Remmel (2001: 30–31) on tõdenud, et rahvusvahelise levikuga rändmuistendi-süžeed seostuvad enamasti ehitistega, samas kui looduslikud paigad säilitavad paremini vanapärast ja lokaalset, kuigi näib, et ka neile kohandatakse uuemat, romantilist motiivistikku. See muutus võib olla põhjendatav nende paikade varasema tähenduse teisenemisega, nagu ilmnes ka eespool näiteks toodud Tülivere tamme puhul.

toovad kuulajani kivi läheduses toimunud sündmused (laev jooksnud kinni, keegi uppunud jne). Folklorist Astrid Tuisk on Siberi eestlaste kohapärimust analüüsisides nentunud, et kohapärimus on inimese ja koha seostust näitav, seda selgitav pärimus (Tuisk 2001: 78). Ehk teisisõnu – kohapärimuses kajastub paikliku kogukonna suhe ümbritsevasse.

Mingi piirkonna kohapärimuse objektivalik on sõltuvuses maastikulistest iseärasustest, lugude sisu aga ajaloolis-kultuurilisest taustast (vrd Remmel 2001: 43). Mall Hiemäe (2001: 93–94) on osutanud nn maastiku loogikale – rahvajuttude hääkumisele maastikuelementidega teatavat loogilist seost pidi. Nii võivad looduslikud lohud olla kivile tekkinud

TURISM SOTSIAALKULTUURILISE NÄHTUSENA

Turismiteoreetikud on seisukohal, et (potentsiaalsed) turismiobjektid on sotsiaalkultuurilise valiku tulemus (Urry 2002; MacCannell 1999). Nii nagu ka kohapärimuse puhul, sõltub siingi konkreetne valik mingi piirkonna maastikulistest, ajaloolistest ning kultuuriloolistest iseärasustest.

Turismis on nii tootmine kui ka tarbimine sotsiaalselt organiseeritud ning [turisti] pilk peab olema suunatud mingitele ebatavalistele objektidele või erijoontele. Üldjuhul seisneb objekti eripära tema füüsilistes omadustes, kuigi need erijooned võivad sageli olla nii inimese poolt loodud (*manufactured*) kui ka õpitavad. Mõnikord on ajaloolised ja kirjanduslikud seosed need, mis teevad koha ebatavaliseks. (Urry 2002: 92)

Sarnaselt võivad ka rahvapärased kohalood mingi paiga omanäolisust ja eripära suurendada. Selleks, et lokaalses kogukonnas väärtustatud looduslikust pärimusobjektist, mis iseenesest oma välimuselt ei pruugi olla kuigi ebatavaline või unikaalne, saaks üldse turismiobjekt, peavad



*Foto 4. Pärimust tutvustavad viidad Käsnu rannas
Vana-Jüri kivi juures (R. Järv, 2017).*



*Foto 5. Kolga kooli fotorada:
ülesanne pildistada mõisa
ajaloolise fotoga sama nurga alt
(M. Kindel, 2014).*

olema täidetud teatud eeltingimused. Nende tingimuste all pean silmas kriteeriume nagu paiga atraktiivsus ning eksponeeritus. Sotsioloog John Urry hinnangul rajaneb tüüpiline [esmane] turismikogemus visuaalsusel (Urry 2002: 146). Seetõttu peaks paik olema maastikupildis turistidele hoomatav, pälvima lisaks kohalikule elanikule ka väljaspoolse vaatleja tähelepanu. Eksponeeritus näitab paiga positsiooni või suhet teistesse maastikuelementidesse. Asja üks tahk on paiga loomulik atraktiivsus ning eksponeeritus – üksik või mas pärnapuu klindineemikul Ilumäel, suur hiidrahn, aga ka näiteks vaateväljal domineerivad kirik või mõisahooned. Teisalt on võimalik taotluslikult muuta paik neile kriteeriumitele vastavaks nt viitade või infotahvlite ülesseadmisega, võsa raiumisega markantse puu või suure kivi ümbert jne. Üheks oluliseks eeltingimuseks pärimusobjekti kujunemisel turismiattraktsi-

ooniks on kindlasti ka ligipääsetavus. Paiklikku kultuuri kuuluvad paigad metsasügavustes jäävad tavaturistile kättesaamatuks, kui sinna ei vii ühtki rada või teed. Juurdepääs objektile sõltub sageli mitmesugustest asjaoludest, sealhulgas ilmast, transpordivahendist, turistirühma füüsilistest eeldustest jne. Paiga pärimuslikku või ajaloolist seost võiks käsitleda nn väärtuse kriteeriumina, mis kahtlemata suurendab paiga potentsiaali kujuneda turismiobjektiks. Viidad, infotahvlid, laiemalt aga reisikirjad, turismi-brošüürid, giidid ning matkajuhid tutvustavad külastajaile paiga väärtustamise tagamaid.

John Urry leiab, et turism on enese lahtirebimine igapäevaelu rutiinist, et otsida midagi teistsugust, ebatavalist või koguni argielule vastandlikku. Ta on seisukohal, et pole olemas individuaalset turismikogemust. See on sotsiaalne konstruktsioon, mis võib erineda ühiskonniti, sotsiaalsete gruppide nägemustes ning ajalooliste perioodide lõikes. (Urry 2002: 1)

FOLKLORISMIST JA TRADITSIOONIST

Kõneldes folkloori tänapäevastest kasutuskontekstidest, sealhulgas turismindusest, ei saa mööda minna “folklorismi” mõistest, mis tähistab sekundaarset folkloori ehk nähtust, kus loomulikust kasutuskeskonnast välja võetud rahvakultuuri elemendid on rakendatud kaubanduse, meedia või ideoloogia teenistusse. Lääne-Euroopa etnoloogias võttis termini 1962. aastal kasutusele saksa uurija Hans Moser. Nõukogude Venemaal oli folklorismi mõiste tuntud juba varem – 1930. aastatel tähistas see ajakirjanike, kirjanike ja folklooriharrastajate populaarteaduslikke kirjutisi, samal ajal kui teaduslikke uurimusi käsitleti folkloristikana (Šmidchens 1999: 55).

Ida- ja Lääne-Euroopa teadlaste käsitus folklorismist kui modernsele ühiskonnale omasest nähtusest on olnud erinev. Läänes oli nn sekundaarne folkloor määratletud eelkõige kommertsiaalselt, olles tugevalt seotud turismi ja meelelahutustööstusega; idabloki maades nähti folklorismi aga kui riiklikult toetatud kultuuriprogrammi. Nõukogude Venemaal käsitleti nähtust protsessina, mis kohandab folkloori uude sotsiaalsesse konteksti; Lääne-Euroopas lähtuti ideest, mille järgi rahvakultuuri elemente kasutatakse algupärasega võrreldes võõras kontekstis (vt Šmidchens 1999: 52–53; ka Bendix 1997: 178). Siinjuures osutub oluliseks, missugust liiki pärimust silmas peetakse. Saksa *Volkskunde* puhul keskenduti peamiselt materiaalse kultuuri elementidele, mis on ühtlasi seotud vaimse pärandiga. Ida-Euroopas ja Nõukogude Liidus pöörati riiklikku tähelepanu inimeste folklooriharrastusele (laul, tants, muusika, rahvarõivad jne), allutades selle tsentraliseeritud juhtimisele (Kuutma 1998: 4).

Euroopa folkloristikas ja etnoloogias kujunes folklorismist hinnanguiline mõiste, mis asetas allikmaterjali ehtsa ja algupärase (kui folkloor) ning ebaehtsa ja võltsitud (kui folklorism) skaalale. Diskussioon folkloori autentsuse üle on olnud folkloristika kui teadusdistsipliini keskmes mitu viimast aastakümnet, seda nii Euroopas kui ka Ameerikas. Mingite kultuuriilmingute määratlemine autentsete ja algupärastena eeldab, et

samaaegselt on mingid teised ilmingud ebaehtsad või isegi võltsid. Seega sisaldab autentsuse mõiste endas vastandmõistet – olgu selleks siis folklorism Euroopa teaduskontekstis või *fakelore* ehk võltspärimus Ameerika folkloristikas (vrd Bendix 1997: 8–9).

Folklorismi kontseptsiooni negatiivsed assotsiatsioonid on pannud kaasaegsete kultuurinähtuste uurijaid mõistet ümber defineerima. Läti päritolu folklorist Guntis Šmidchens käsitab folklorismi kui folkloori sihipärast väärtustamist ja kasutamist etnilise, regionaalse või rahvusliku sümbolina (Šmidchens 1999: 64). Teisalt on nähtuse kirjeldamiseks otsitud alternatiivseid kontseptsioone. Näiteks eelistab Norra etnoloog Unni Sandsdalen kasutada Setesdali piirkonna näitel regionalismi mõistet, põhjendades, et turismi äriplane eesmärk on põimunud kohaliku kogukonna enda vajadusega oma identiteedisümbolite järele (Sandsdalen 1986: 163). Mõned uurijad on pidanud vajalikuks loobuda folklorismist kui halvustavast terminist ning kutsunud uurijaid üles hindama ja uurima folkloori teise elu sündmusi vastavalt nende kultuurilisele väärtusele (Honko 1998: 78).

Eestis on nähtust Šmidchensi määratlusele toetudes, folkloori-festivalide kontekstis käsitlenud Kristin Kuutma, kes leiab, et vaadeldes folklorismi-ilmingut laiemas ühiskonna- ja kultuuriuuringu perspektiivis, kaob antud mõistele omistatud tauniv hinnanguline varjund. Folklorismist on kujunenud üks esteetilise eneseteostuse vorme, see on üldinimlik nähtus (Kuutma 1998: 6). 1986. aasta Keele ja Kirjanduse veergudel ilmus etnoloog Ants Viirese artikkel “Folklorismi sünd Eestis”, mis käsitleb vana talupojakultuuri elementide (rahvarõivaste, rahvataantsu ja -muusika, rahvakunsti jms) kasutamist etnilise või kohaliku identiteedi rõhutamiseks, tehes sissevaate nähtuse ajaloolisele kujunemisele Eestis (vt Viires 2001). Folkloristidest on folklorismi kui nähtust vaadelnud oma artiklites Ingrid Rüütel (1987) ja Ülo Tedre (1987). Senine uurimishuvi Eesti kontekstis on keskendunud peamiselt kaasaegsele folklooriharrastusele, rahvakultuuri elementide kasutamine turismisfääris pole erilist tähelepanu pälvinud.

Turism on majandusharu, kus müüakse ning vahendatakse muuhulgas ka rahvakultuuri. Folkloori kaubastamisesse ja müümisesse on kultuuriuurijad nii Eestis kui ka mujal maailmas suhtunud valdavalt negatiivselt. Turumajandust, nii nagu ka üldist globaliseerumisprotsessi, on peetud idealiseeritud homogeensetele traditsioonivormidele reaalseks ohuks, mis ähvardab kardinaalselt muuta nende sisu, tähendust ja vormi, allutades “puhast” kultuuri turumajandussuhetele. Sageli on need hinnangud kujunenud ehtsa ning ebaehtsa traditsiooni dihhotoomia

taustal. Ajal, mil folkloristlik uurijahuvi keskendub kaasaja globaliseerunud ja industrialiseerunud multikultuursete ning eripalgeliste ühiskondade, samuti nende erinevate aspektide kirjeldamisele, pole folkloori eristamine tema sekundaarsetest vormidest enam kuigivõrd aktuaalne. Käsitus traditsioonist kui minevikust võrsunud orgaanilisest terviklikust kultuuripärandist on asendunud arusaamaga, et traditsioon on sümbolne konstruktsioon. Ameerika uurijad Richard Handler ja Jocelyn Linnekin käsitlevad traditsiooni protsessina – see on mineviku mudel, mis on lahutamatu seotud antud ajahetke tõlgendusega, interpretatsioonidega. Traditsiooniline tegevus võib viidata minevikule sümbolse suhte kaudu, millele on ühteaegu iseloomulikud nii järjepidevus kui ka katkestatus. (Handler, Linnekin 1984: 276) Ühtlasi leiavad nad, et traditsioon on pigem loodud kui alalhoitud, põhjendades seda kultuurielementide selektiivse valiku viimisega uude konteksti ning uudsesse tähendus-süsteemi (samal: 280). Traditsioonide loomine on oma olemuselt formaliseeriv ja ritualiseeriv protsess, kus tähtsaks elemendiks kujuneb korduvus (Hobsbawm 1983: 4).

Tuues traditsiooni keskmesse tõlgendusaspekti, seatakse kahtluse alla traditsiooni hinnanguline määratlemine ehtsaks või ebaehtsaks. Traditsioonide loomine pole mitte anomaalia, vaid reegel (Bendix 1989: 132).

Analüüsides kohapärimuse osa Lahemaa turismisituatsioonis, võtan aluseks traditsiooni tõlgenduslikud tähendused ning konstrueerituse, jättes kõrvale vahetegemise folkloori esimese ja teise elu vahel, kuna need on omavahel põimunud ning teineteisest raskesti eristatavad.

AJALOOLIST LAHEMAAST

1960. aastate teisel poolel hakkas ilmuma Eesti eri rajoonide tutvustav sari “Siin- ja sealpool maanteed”. Rakvere rajooni käsitlev raamatuke ilmus 1969. aastal, Harju rajooni tutvustus aga 1978. aastal. Iseloomulik neis on arhitektuurimälestiste, looduskaitse- ning muinsuskaitsealaste objektide loetelu mitmesuguste revolutsioonitegelaste, kirjanike ja kunstnike kõrval. Virumaad on põhjalikumalt rändajatele tutvustanud Helmut Joonuks brošüüridega “Viru rannikul” (1969) ning “Võsu” (1972). Mõlemad keskenduvad Lahemaa alal eelkõige juba väljakujunenud puhkepiirkondadele – Võsule, mis 1971. aastal oli saanud alevi staatuse, ning Käsmu külale ja nende lähiümbrusele. Hilisemaid Lahemaa rahvus-

pargi tõmbekeskuseid – Palmset, Viitnat, Sagadit ning sealseid üksik-objekte kirjeldatakse vaid üldsõnaliselt. (Altja tähtsus on peaaegu ole-matu.) Rohkesti leidub mõlemas reisijuhis Eesti Rahvaluule Arhiivi talle-tatud kohamuistendeid, osutusi paiklikule rahvatraditsioonile ning elu-olule. Brošüüride suhteliselt suure trükiarvu tõttu on need rahvajutud jõudnud laiemale lugejaskonnani ning kahtlemata kujundanud piirkonna pärimuslugude valikut ka turismisituatsioonis. Üks giid loetles intervjuu käigus muistenditega seotud paiku ning esitas lühidalt ka nende süžee-kokkuvõtted. Tema valik näis olevat suuresti mõjutatud Joonuksi reisi-juhtidest – esinesid samad objektid ja süžeed. Lugude meeldetuletamisel võis intervjuueeritav vahetult enne küsitlemist loomulikult neid raamatu-kesi lapata. Hoolimata asjaolust, et küsitletud ise ei viidanud kõnealustele brošüüridele kui allikmaterjalile, kust ammutatakse pärimust, näib siiski, et neis välja pakutud narratiivid on endiselt aktiivselt kasutusel. Mõne pärimusobjekti puhul on tajutav tõlgenduse teisenemine.

1971. aastal loodud Lahemaa rahvuspargis seati eesmärgiks säilitada ja kaitsta piirkonna mitmekesiseid looduslikke ökosüsteeme ning erilise väärtusega üksikobjekte. Lisaks loodusmaastikule nähti vajadust säili-tada sajandite vältel inimtegevuse mõjul kujunenud kultuurmaastikku – arheoloogilisi muistiseid, ajaloo- ja kultuurimälestisi ning etnograafilise või arhitektuuriajaloolise väärtusega hooneid või rajatisi. Tähelepanu tuli pöörata ka asustusajaloo uurimisele ning rahvamälestuste ja muu vaimse rahvakultuuri ilmingute talletamisele. Rahvuspargi rajamisele eelnes mitmekülgne uurimistöö, kus eri teadusalade inimeste (geograa-fid, zooloogid, bioloogid, etnograafid jt) ülesandeks oli välja selgitada piir-konna maastikulised, looduslikud ja kultuurilised eripärad ning ühtlasi esile tuua need jooned, mis on iseloomulikud ja tüüpilised kogu Eestile.

Lisaväärtuse annab paigaga seotud pärimus, nagu ka ajalooline fakt või kirjanduslik seos. Ilmselt pole mõni Lahemaa pärimusobjekt saanud turismiobjektiks ainuüksi sellega seonduva narratiivi tõttu, kuid kaht-lemata suurendas pärimus paiga potentsiaali kujuneda turismiobjektiks. Näiteks toon siinkohal Palmse Vahakivi ja Huntkivi.

Inimpõlvede taha ulatuva kultuuripärandi eksponeerimise keerukust tänapäeva inimeste tegevusmaastikus nendib Lahemaa rahvuspargi üks rajajaid Edgar Tõnurist:

Kui me suudaksime õigesti tabada seda seost paljude põlvkondade vahel ning näidata tänapäeva inimestele ja tulevastele põlvedele, et midagi kõigest möödunust elab ja kestab meis edasi hoolimata ajastute vaheldumisest, siis oleme avastanud täiesti ainulaadse võimaluse

siduda loomulikus keskkonnas elavate inimeste abil möödunud tänasega. See tähendab, et me ei loo rahvuspargis eksponaate, vaid toome kõige seal leiduvaga esile eri aegade ühiseid jooni, mis on püsinud ja arenenud koos nende põlvkondadega, kes elasid ja elavad edasi, ikka põlvest põlve. (Tõnurist 1972: 646)

Niisiis püüdis rahvuspark vahendada võimalikult ehedat, tõetruud pilti paikkondlikust rahvakultuurist ja pärandist. Hoolimata seatud ideaalidest kujunesid neist 19. sajandi lõpu külapilti taastavatest ehitistest ja abihoonetest ikkagi teatud mõttes muuseumieksponaadid, mida püüti säilitada konkreetse ajastu muutumatute mälestusmärkidena, tutvustamaks võimalikult tõetruult selleaegseid ehitustraditsioone ja ka eluviisi.

1980. aastatel kujunes täiesti omaette kultusobjektiks värskelt renoveeritud Palmse mõis, mille puhul nähtub retseptatsiooniviiside kihilisus



Foto 6. Palmse mõisas saavad turistid tänapäeval teha ka lõbusõitu hobusega (R. Järv, 2018).

või isegi nende konfliktisus. Ühest küljest oli mõis n-ö ametlikus, valitsevat ideoloogiat järgivas retseptsioonis sotsiaalse ebavõrdsuse kehaistus, negatiivne näide. Teisalt, mitteametlik retseptsioon nägi mõisat kui majandamise viisi, uudsete ideede levitajat ning eluolu edendajat; rahvuspargi puhul polnud vähetähtis ka Aleksander von der Pahleni osa looduse uurimisel ja looduskaitsealase tegevuse väärtustamisel. Mõis oli reaalne minevikule osundav märk maastikupildis, tänapäevases mõistes kultuuripärand, mis sisaldas mitut tõlgendusviisi. Siinkohal on põhjust viidata pärandi poliitilisele iseloomule, see on alati väärtustav valimine minevikust. Poliitiliste ning ühiskondlike muutuste foonil on väärtustatavatel pärandiobjektidel või neile omistatud väärtustel tendents teiseneda.

Kuivõrd uurimuste keskmesse satuvad traditsiooni loojad ning nende poolt omistatud tähendused, on ümber sõnastatud ka autentsusküsimus. Aktuaalseks on saanud autentsuskriteeriumi määratlemine lähtuvalt selle kasutuskontekstidest ning neid suunavatest jõududest. Küsimusel kultuurilmingu autentsusest on alati kas ideoloogiline, kultuuriline, ajalooline või poliitiline taust. Autentsuse suhtelisust iseloomustab Regina Bendixi poolt kasutatav mõiste – “üleviidav autentsus” (*removing authenticity*). Oluliseks saavad küsimused, kelle huvides autentsuse määratlemine on, mis on vastavad kriteeriumid, ja mis eesmärkidel neid kasutatakse. (Bendix 1997: 21)

Autentsus on üks keskseid mõisteid ka turisminduses (vt lähemalt MacCannell 1999; Urry 2002; Aitchison *et al.* 2001; Bendix 1989 ja 1994; Kirshenblatt-Gimblett, Bruner 1992), kusjuures selle juured on nagu folkloristikaski otsapidi valgustusajastu ideedes, lähtudes loomuliku, naturaalse, algupärase ja tõelise otsingutest. Folkloristika ja turisminduse areng on oma algetapil kulgenud üsna paralleelselt. Võiks isegi öelda, et antropoloogide, etnoloogide ja folkloristide loodud etnograafiad “teistest” – eksootilistest etnilistest rühmadest või kultuurigruppidest – on suunanud neile kui “tõelistele” ühiskondadele ja kultuurivormidele otseselt ka turismi huvi. Samal kultuuriuurijal, kes taunib turismi invasiooni ainulaadsesse ja terviklikku kultuurisüsteemi, lasub turismi sihtkohtade kujundamisel suurem roll, kui ta aduda oskab või tahab.

Turistid jagavad teadlaste huvi primitiivsete hõimude, etniliste ja kultuuriliste minioriteetide vastu (MacCannell 1999: 5). Ameerika sotsioloog Dean MacCannell tähistas juba 1976. aastal ilmunud raamatus “The Tourist. A New Theory of Leisure Class” mõistega “turist” ühteaegu reaalseid, kogemust otsivaid indiviide, kui ka üldist modernse inimese mudelit. Tema hinnangul otsib kaasaja inimene reaalsust ja autentsust väljastpoolt oma igapäevast elukeskkonda – minevikust ning teistest paikadest

või kultuuridest (MacCannell 1999: 1). See mõtteavaldus pörkus Daniel Boorstini poolt üle kümne aasta varem välja toodud seisukohaga, et kaas-aegsed inimesed suudavad reaalsust kogeda vaid “pseudo-sündmuste” – spetsiaalselt massituristi jaoks kohandatud esitluste toel (Urry 2002: 7–9). Kultuurinähtusele omistatud autentsusest, ehedusest saab massiturismi kontekstis pidevalt reprodutseeritud imitatsioon. Alternatiivseks lähenemiseks autentsusküsimusele on siingi arusaam turismiatraktsioonide sotsiaalsest konstrueeritusest, ning fookusesse seatakse pigem asjaolu, kelle või mille huvides autentsuskriteeriumi kasutatakse. Sotsioloog John Urry on Foucault’le toetudes oma turismikäsitluses võtnud keskseks terminiks ingliskeelse mõiste *gaze*, mida võiks tõlkida tegusõnana kui üksisilmi vahtimist, uudistamist; nimisõnana tähistab see kestvat pilku (Urry 2002). Eesti vasted nagu “turisti pilk” või “turisti vaade” ei kanna mõistele omistatud tähendusnüansse. Need on liialt staatilised, seostudes eelkõige visuaalse aspektiga, mitte aga teadmise kui sotsiaalse konstruktiooni ja võimu instrumendiga.

“Turismis on nii tootmine kui ka tarbimine sotsiaalselt organiseeritud ning [turisti] pilk peab olema suunatud mingitele ebatavalistele objektidele või erijoontele,” kirjutab Urry (2002: 92). MacCannelli järgi ilmestab turismiobjektide ning -atraktsioonide valikut nn vaatamisväärsuste pühalikustamise (*sight sacralization*) protsess, milles ta eristab viit väärtustamise staadiumit. Esmalt antakse objektile nimi (*naming phase*), eristades ta säilitamisväärsena teistest sarnastest objektidest (sellele faasile eelneb sageli nn objekti “läbikatsumine”, et tõestada tema vastavust esteetilistele, ajaloolistele, majanduslikele, rekreatiivsetele ning sotsiaalsetele väärtustele). Teisena nimetab Urry objekti piiritlemise ning esitlemise faasi (*framing and elevation phase*), mis sisuliselt tähendab objekti kaitset ning eksponeerimist. Kolmandana toob ta esile objekti väärtuslikuna säilitamise (*enshrinement*), mis järgneb üldjuhul kohe peale esimese staadiumi läbimist, ehk kui valitud objekt on markeeritud. Järgnevalt kõneleb ta mehhaanilisest (*mechanical reproduction*) ning sotsiaalsest reproduktsioonist (*social reproduction*). Esimene märgib vaatamisväärsuse taastootmist trükise, foto, asja või kujutisena – suveniirina, mida niisamuti väärtustatakse ning taasesitletakse. Sotsiaalse reproduktsiooni all kõneleb ta nähtusest, kus inimgrupid, linnad või regioonid nimetavad end mingi kuulsa vaatamisväärsuse järgi. Ühtlasi nendib ta, et selles protsessis on sageli vajalik tugev institutsionaalne toetus. (MacCannell 1999: 42–45)

Ülemaailmses turismitööstuses peetakse kitsamalt lokaalseks nišiks päranditurismi, mille eesmärgiks on säilitada, hoida ning eksponeerida mingis piirkonnas elavate inimeste ning sealse kultuuri ainulaadsust ja

eripära (vt Reisimaailm 2003). Päranditurismi keskseks märksõnaks kujuneb kultuuripärand. Pärandit on käsitletud mineviku kultuuri-elementide produtseerimise viisina kaasajas, minevikulisust väärtustava protsessina (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 143). Regina Bendix osutab mõistetetriaadi “pärand, pärilikkus ja hübriidsus” (*heritage, heredity, hybridity*) muutuvaile interpretatsioonidele ajas, sõltuvalt poliitilistest kontekstidest (Bendix 2000: 39–40). Kaitsealade kultuuripärandi hoiu kontseptsioonis on pärandit määratletud kui poliitilist valikut ehk väärtustavat valimist minevikust (Parts 2003–2004). Poliitiliste ning ühiskondlike muutuste foonil võivad väärtustatavad pärandiobjektid ja/või neile omistatud väärtused teiseneda. Kohaliku loodus- ja kultuuripärandi säilimine on seatud esikohale ka ökoturismis ja loodusturismis. Tingituna murest turismi negatiivsete mõjude üle loodus- ja inimkeskkonnale ning soovist kogeda puhast loodust, kerkis ökoturism uue turismiideoloogiana esile 1980. aastatel. Ökoturismi sünonüümidenä on kasutatud ka loodusturismi, rohelist turismi, keskkonnaturismi, säästvat turismi. Käsitleksin ökoturismi ideoloogiana või elulaadina, kus säästvat keskkonnateadlikkust ning vastutust jagavad kõik selles sfääris sisalduvad osapooled – nii turismiipiirkonnad, teenuse pakkujad kui ka külastajad. See on endiselt veel suhteliselt väike, kuid siiski pidevalt kasvav nišš globaalses turismitööstuses (vrd Meimer 1998; Reisimaailm 2002).

Pean õigeaks käsitleda kultuuripärandit kui konstrueeritud väärtuskontseptsiooni, kuhu kuuluvad nii materiaalsed kui ka mittemateriaalsed paiklikku kultuuri iseloomustavad mitmesugused valdkonnad – esemeline pärand, ehitustraditsioon, asustus, keel, ajalugu, kombed, töövõtted, käitumispraktikad, elulaad, folkloor, sealhulgas kohapärimus (vrd Parts 2003–2004). Sellise käsitluse kohaselt kuuluvad ka loodusmaastiku elemendid pärandi hulka. Loodus- ja kultuurmaastik ei pea olema tingimata vastandatud; inimesed annavad tähendusi küll kultuuristatud maastikule, aga samuti ka inimtegevusest muutmatuile loodusmaastiku osadele – näiteks metsale ning soodele. Seega on kultuurmaastik laiemas tähenduses “igasugune inimese poolt asustatud ja mõtestatud maastik” (Lang 2001: 80) ja siin kasutatav kultuuripärandi mõiste hõlmab ühtlasi loodusobjekte (kivi, veekogu, mets jne), millele inimene on andnud tähendusi.

Just päranditurismis pääseb tugevamalt mõjule kohalikkuse aspekt. Võtmerollis otsustajateks, mida pärandiks pidada ning kuidas seda kaitsta ja eksponeerida, on John Urry hinnangul ühest küljest paikkonnas püsivalt elavad inimesed, kes soovivad alal hoida neid jooni, mis nende kodupaiga eripära markeerivad, teisalt erasektori omanikud, kes võivad

olla potentsiaalsed turismiteenuse pakkujad, ja loomulikult kohalik omavalitsus. (Urry 2002: 103) Lisaks eespool mainituile on otsustusjõud ka riiklikel struktuuridel ning institutsioonidel. Nii on vaatlusaluses piirkonnas peamiseks institutsiooniks pärandi selekteerimisel ning väärtustamisel Lahemaa rahvuspark.

Ajaloolane Enn Tarvel võrdleb oma uurimuses “Lahemaa ajalugu” (1993) mitmel puhul (külade asustuslood, Ilumäe kabeli vitraaživapid, Ligidama veski vabastuskirjad ja hõbepeekrid) ajalugu pärimusega, tuues esile, et kuigi pärimuse tõeväärtus ei ole üksühene ajaloolise tõega, siis mingis osas neil kahel kokkupuutepunkte leidub. Rahvaluule kajastab sündmusi ja nähtusi inimese subjektiivse maailmapildi läbi, kus keskmes on inimeste kogemused, muljed ning hinnangud (vrd Jaago, Jaago 1996: 26; vt ka Alver 1989).

Kohalikku eluolu kajastavad rahvajutud pole giidide arusaamades lihtsalt luule või fantaasialend, neist võib leida viited konkreetsetele kohtadele ning sündmustele. Ühtlasi aitavad need ilmestada mingil ajaetapil ühiskonnas kehtinud väärtusi ning käitumismorme. Tuleb siiski lisada, et kuivõrd turismiekskursiooni puhul on eesmärgiks piirkonna adekvaatne ning mitmekülgne tutvustamine, siis on selles kontekstis vajalik eristada, missugune teave on pärit ajalooallikaist, ning mida kõneleb pärimus. Eelkõige on vaja nii toimida nende allikate erineva tõeväärtuse pärast. Pärimus võib küll elavdada ajaloolisi fakte, anda neile inimliku dimensiooni ja tähenduse, kuid see subjektiivne pilt ei asenda nn objektiivset ajalugu.

Inimesed tahavad kuulda lugusid, kuid samas vajavad ka teavet, mis selle narratiivi taga tegelikult on. Näiteks populaarse Palmse Näljakangrute loo puhul tekib kohe küsimus, kas see kõik tõepoolest sellisena suure nälja aegadel (1695–1697) aset leidis. On teada, et selliseid korrapäraseid kivikangruid oli Palmses varem üle kümne ning tõenäoliselt korjati kive põldudelt hunnikutesse pikema aja – sajandite – jooksul, mitte aga lühiajalise kampaaniana (Kaasik *et al.* 1998: 21). Teadlikum giid, kes valdab kohalikku pärimust, võib lisada veel seesuguse loo:

Nimelt, neid Näljakangruid oli üle kümne Palmse põldude peal kokku, ja kaks on praegu järel. Miks need kaks on järel? Selle tõttu, et kui mõisa maad jagati asundustaludeks ära, siis need jäid Palmse viinameistri Johan Karu maadele, kuna need teised Näljakangrud müüsid kohalikud ära Loksa sadama muuli ehitamiseks. Kuid Karu ei lubanud oma maa peal olevast kahest kangrust kellelgi ühtegi kivi võtta.

Ütles, et nendel kividel on suurem väärtus kui see raha, mis nende eest saadakse. Seda rääkis mulle üks Palmse vanapapi, keda enam ei ole – üks Arnold Ilves. Ja ütles, et tänu Karule jäid need kaks kivikangrut alles. Muidu oleks need ka Loksa sadama muuli sees olnud. (A. K. 11.02.2005)

Objekti väärtust rõhutatav pärimuslugu annab omakorda üsna rahuldava seletuse sellele, miks just need kaks kivikuhilat on endiselt maastikupildis alles.

Suulise paikkondliku pärimuse potentsiaalseid kasutajaid turismisektoris võiks jagada analoogselt Urry käsitletusega – esiteks turismiettevõtted (nt turismitalu) ja turismipiirkonnad (nt rahvuspark), mis turismiteenust pakuvad ning selle sees ka pärimust vahendavad; teiseks turistid, külastajad oma ootuste ning vajadustega; kolmandaks paigas püsivalt elanud inimesed. Siinkohal rõhutan, et järjepideva asustusega piirkondades on kohalik elanikkond see reaalne pärimuskollektiiv, kelle pärimust turismis vahendatakse. Ühtlasi on seesugusel “ehedal” kogukonnal eeldusi saada omaette vaatamisväärsuseks. Turismis kasutust leidev pärimus valitakse (vähemasti ideaalis) kõigi nende huvide kokku puutepunktis. Üldjuhul on keskne nõudluse ja pakkumise telg (Kindel 2004: 158). Turismis saavad kultuuripärandi elemendid, sealhulgas kohasidused narratiivid müügiväärtuse, kuivõrd võimaldavad ja aitavad luua kogemust/elamust külastaja jaoks. Seda protsessi on nimetatud ka pärandi tarbeesemestamiseks (*commodification*) (vt Parts 2004: 249; samal teemal vt ka Bendix 2002).

Esitusuurimusele orienteeritud folkloristika näeb turismi kompleksse kommunikatiivse süsteemina, mis pakub mitmesuguseid uurimisvõimalusi (Kirshenblatt-Gimblett, Bruner 1992: 300). Folkloristidest on turisminähtuse ning folkloori seoseid mitmes oma artiklis käsitlenud Regina Bendix (vt 1989, 1994, 1999, 2000, 2002), keskendudes peamiselt Euroopa turismimaade Šveitsi ja Austria näidetele. Barbara Kirshenblatt-Gimblett on oma raamatus “Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage” (1998) käsitlenud põhjalikumalt muuseumi, pärandi ning turismi rolli kultuurinähtuste esitlemisel ja eksponeerimisel. Ameerika folkloristika nn rakendusliku folkloori (*applied folklore*) või avaliku sektori vallas on osundanud vajadusele kaasata päranditurismi korraldamisse folklorist kui ekspert muuhulgas Elke Dettmer (1994). Turismi on käsitletud ka kultuuripärandi säilitamise

küsimuste kontekstis (vt Hufford 1994). Tuleb nentida, et Ameerika folkloristide uurimused ning neis esile kerkivad seisukohad pole alati üheselt Eesti konteksti üle kantavad, küll aga aitavad need mõista erinevate kultuuriruumide turismisituatsioone ning teema aktuaalsust.

Näiteks oli huvitav täheldada, et giidid suhtusid üsna erinevalt uudsesse lintide ja riideribade puule sidumise kombesse. Mõni vastanuist peab positiivseks, et vanu hiiepuid hoitakse ning nende olemasolu teadvustatakse. Endine pühapaik on nõnda muudetud nähtavamaks nii kohalikele kui ka külastajatele. Teine avaldas kahtlust, kas minevikus just selle puuga niisugust traditsiooni üldse seostuski. "Sinna toodi vanasti lõnga, villa ja raha toodi. Noh, midagi ohverdati puule ja oma häda käidi kurtmas, eks ole. Aga et nüüd roniti puu otsa ja riputati sinna värvilisi riidetükke..." (H.-M. A. 02.12.2004)

Arhiivi talletatud tekstides on vaid mõnel üksikul juhul mainitud riideribade sidumist Ilumäe pärnale (Tõnurist 1972: 646). Kuivõrd hiied ei olnud pühapaikadena 19. ja 20. sajandil kuigi aktiivselt enam kasutusel, on nendega seonduvad kombekirjeldused arhiivis väga lünklikud. Juba Adam Oleariuse (1663) reisikirjades leidub viide laasitud puudele punaste lintide sidumise kohta; teada on, et mõnel pool on hiiepuudele seotud linte, riideribasid ja värvilist lõnga (vrd Eisen 1996: 55–56). Siinkohal pole minu ülesandeks selgitada, kas kõnealuse objektiga vastav komme seostus või mitte. Kõnekas on fakt, et giidid suhtuvad pärimusobjekti kujunemisse potentsiaalseks elamuslikuks turismiobjektiks erinevalt.

Vaatamisväärsuste sakraliseerimise protsess on teoreetilises plaanis kohandatav ka Lahemaa objektide puhul. Heaks näiteks siinkohal on Lahemaa sümboli staatuse omandanud Jaani-Tooma Suurkivi Kasispea külas. Kuigi see pole Lahemaa rändrahnude seas suurim ei oma kõrguselt ega ka mahult, on tõenäoliselt väline atraktiivsus see, mis on tõstnud kivi n-ö esindusrahnuks – enim eksponeerituks nii turismi-brošüürides, fotodel kui ka ekskursioonidel. Kohapärimuse uurijale on huvitav tõik, et Jaani-Tooma Suurkivi kohta ei ole teada ühtegi rahvajuttu, fikseeritud ei ole ka kohalikke mälestusi või kirjeldusi paigast. On vaid lakooniline teade kivi nime kohta, mida seotakse lähedal asuva taluga. Tekib küsimus, kas väliselt suur ja atraktiivne Jaani-Tooma Suurkivi polegi kuulunud tähendusliku märgina kohalikku mentaalsesse maastikku? Kas kivi on omandanud ka kohalike silmis väärtuse alles rahvuspargi tegevuse tulemusel? Igal juhul esindab see konkreetne hiidkivi Lahemaa maastikulisi miljöödominante – rändrahn.



*Foto 7. Lahemaa sümboliks peetud Jaani-Tooma Suurkivi
(M. Kindel, 2015).*

Anne Kurepalu näiteks nendib, et tema ekskursioonidel on Hiieniinepuu olnud tähtis kogu aja, peatus on seal tehtud nii nõukogude perioodil kui ka praegu. Massilist lintide sidumist viimase paari aasta jooksul ei ole aga ette tulnud.

Üks väike punt mul oli. Need olid oma tuttavad. Soome etnoloogid. Nemad küll otsisid meeleheitlikult, kas on mingit paela, mida sinna panna. Aga ei ole nagu ise ka selle peale tulnud... Selleks, et sa viid inimesed sellesse meeleolusse, et nad tahaksid seda teha, see nõuab tunduvalt rohkem aega. See ei ole nii, et ma astun lihtsalt bussist maha. Mul läheb selle meeleolu loomisega juba 5–10 minutit, et talle jõuaks kõik see asi niimoodi, et see ei ole mitte minu jutu ja käsu peale tegemine, vaid et tal käiks see endal mõttest läbi, et ta tahaks seda ise teha. (A. K. 11.02.2005)

Seega peab Anne Kurepalu oluliseks inimese võimet ise kohaga suhestuda. Giidi osaks jääb sobiva meeleolu või emotsionaalse tausta loomine.

Pühapaigad, surnuaiad ja ka kirikud näivad olevat objektid, kus emotsionaalne eelhäälestus on ilmselt kõige olulisem. Mõni giid on seisukohal, et pühapaikadesse ning hiitesse ta oma gruppe kohe kindlasti ei vii. Erand tehakse konkreetsema ning sügavama huviga inimeste puhul, kusjuures mida väiksem ja ka tuttavam on seltskond, seda intiimsemaks ning emotsionaalsemaks kujuneb suhtlus.

See on aastatagune lugu... Hakkame [Ilumäe Hiieniinepuu juurest] bussi tagasi tulema... sealt ei ole ju kümmet meetritki... Ja üks [Soome] neiu küsib mu käest, et aga miks see puu kunagi välja valiti? Ja hetk... Mina tean, ma ise kui suhteliselt tundlik selliste asjade suhtes... Tähendab, füüsiliselt mõõdetavat biovälja kuigipalju tajun ise. Lihtsalt on selline õnnelik juhus. Ja ma olin puust eemal. Ütlesin, et keera teistpidi, pane käed sedasi laiali. Astusime seal kaks sammu, ja tunned, kus jõudsid selle puu tugevama väljani. Vaatan talle otsa ja tema oli ka niimoodi... Ja ütlesin, et vaat just sellepärast. Ja rohkem ei olnudki vaja. (P. H. 03.12.2004)

Eespool kirjeldatud kogemus on sisemine äratundmine. See on nn psühhosomaatiline elamus, mis haarab kõiki meeli (vrd Bendix 2002: 473). Seda võib käsitleda kui kõige ehedamat elamust, mida turist, rändaja või külastaja oma igapäevaelu sfäärist väljastpoolt otsib. Giidil kui vahetul paiklike väärtuste vahendajal on siin üksnes suunav roll. Sobivaks jätkuks on eespool tsiteeritud giidi mõttekäik: “[---] see ei pea olema mitte minu lugu sellest kohast, vaid selle koha lugu, mille mina räägin lahti. Et kui see inimene ei leia seda lugu ise ülesse, siis mina olen see abivahend, kes räägib selle koha olulise loo talle lahti.” (P. H. 03.12.2004) Giid on elamuse/kogemuse meediumiks.

Rahvuspargi vaatamisväärsusi käsitlesid vastajad iseenesestmõistetavalt maastikku kuuluvatena ning ehedate näidetena paikkondlikust järjepidevast traditsioonist. Nn loodud või väljamõeldud traditsiooni nägid giidid peamiselt Käsmus ja Altjal asuvates õnnehunnikutes, kusjuures eriti viimase kohta kasutasid nad ka tugevalt negatiivselt laetud “pseudo” mõistet. Käsmu ja Altja õnnekivihunnikute tekke taustaks on “õige” või “algupärane” kivihunnik, mis asunud Käsmus Palganeeme tipul ning mille kohta leidub Eesti Rahvaluule Arhiivis teiste üleskirjutiste seas järgmine tekst:

Viinistult 5–6 km eemal üle lahe asetseb Palganeem.
Palganeem on saanud oma nime seepärast, et seal

suuri palgipuid on. Rootsi valitsuse ajal juhtunud järgmine lugu Palganeemes. Gustav Adolf sõitnud kord Rootsist laevaga Eestisse. Teel sattunud nad tormi kätte. Mitmepäevase vintsutuse järele ajanud tuul nad Palganeeme randa. Et see koht püsiks ja oleks tulevastele põlvedele teada, kus ta surmast pääses, kirjutas ta värviga kivile. Ta käskis neid, kes sealt mööda lähevad, oma õnnekivi asetada tema kivi kõrvale. Pika ajaga on kogunenud kive nii palju, et on 2–3 m kõrgune kivihunnik. Ka räägivad vanad inimesed, [et] kelle kivi jäi visates hunniku otsa, selle soov täitus. Kelle kivi aga alla langes, sellel polnud õnne loota. Ka igal kivil on näha selle isiku nimi, kes selle sinna on pannud. Mõnel kivil on juba nimi ära kustunud, sest see on tehtud värviga. (ERA II 221, 574/5 (6) < Kuusalu khk, Kõnnu v, Viinistu k, Otsa t – Manivald Kurisoo, Viinistu algkooli õpil. < Joosep Malm, 65 a (1939))

Tolleaegsete kooliõpilaste kirjapanekute põhjal võib täheldada, et koht oli 1930. aastatel üsna populaarne; viiteid paigale leidub ka 1937. aasta “Turismi teataja” aprillinumbris. Palganeemele pandi kivisid merelt tulles, kui järjekordne merereis õnnelikult selja taha oli jäänud (Käsmu 1994: 77). Nõukogude piirivalvetsooni rajamisega suleti inimestele pääs Palganeemele ning sealne õnnekivikuhi hävitati. Küll aga on tekkinud sarnased uued kivikuhilad Käsmu Vana-Jüri otsale ja Altja randa. Kui Käsmu kivikuhila teke ei ole täpselt dateeritud ning rajajateks on peetud külarahvast (Käsmu 1994: 77; Juske 2003: 10), siis Altja õnnekivihunniku tekkelugu on seotud konkreetset Lahemaa rahvuspargiga. Herbert Viidingu raamatus “Lahemaa kivid” käsitletakse siinseid rändrahne ning nende kujunemislugu, aga ka kohalike inimeste sidet kividega ning neile loodusmaastiku elementidele inimese poolt omistatud tähendusi. Muuhulgas peatub autor ka Altja õnnekivihunnikul:

Altja rannas iga külastaja poolt lisatud kivi arvel kasvav kivikuhi on näide päris uuest traditsioonist, millele panid aluse Lahemaal töötanud üliõpilaste ehitusmaleva liikmed 1972. a. See kivikuhi sümboliseerib noorsoo toetust Lahemaa rahvuspargi heaks astutavatele sammudele. Lahemaa külastajatele on ta aga inimliku õnne altar ja kannab uhket õnnekivipüramiidi nime. (Viiding 1981: 68)

Nagu näeme, käsitleb Lahemaa rahvusparki ametlik retseptsioon vähemasti oma tegevuse esimesel aastakümnel seda uuemat traditsiooni positiivse algatusena. Võib-olla tundub üleinterpreteerimisena oletus, et tolleaegse mitte-ametliku rahvusideoloogilise mõtte taustal sai kivikuhilast sümbolne tugisammas rahvusparki ideele kui sellisele ja tema otsesele tegevusele oma looduse ja kultuuri väärtustamisel. Selle foonil pole sugugi imekspandav, et loodud traditsioon võeti külastajate, eri paigust Lahemaaaga tutvuma tulnud eestimaalaste poolt hästi vastu, ning kivide kuhi muudkui kasvas. Ja kasvab siia maani, kuigi objekti esialgne sümbolne tähendus on taandunud ning keskseks on saanud individuaalsemad inimlikud soovid ja õnnemoment.

Lahemaa giidide hulgas on aga objekt saanud hoopiski tauniva retseptsiooni osaliseks. Nimelt on rannäärsete kivide hunnikusse kuhjamisega mererand jäänud veele ning tormidele avatuks, mistõttu on intensiivistunud ranna erosioon. Rahvusparkis, kus püütakse hoida inimtegevuse mõju loodusele võimalikult minimaalsena, on seesugune muutus kindlasti ohumärgiks. Kohalikud giidid eesotsas Anne Kurepaluga nendivad, et selle protsessi peatamiseks tuleb midagi ette võtta. Üldiselt võiks öelda, et kohapeal giidide seas probleemi teadvustatakse ning püütakse ka ekskursioonigruppe informeerida. Huvitav on tõik, et mõned vastanuist peavad negatiivseks näiteks just Altja kivihunnikut, samas kui



*Foto 8. Õnnelikukihil Käsmu poolsaarel
(H. Joonuks, 1981). ERA, Foto 13138*



*Foto 9. Käsmu õnnelikivihunnik
(M. Kindel, 2016).*

sarnase Käsmu objekti puhul tehakse teatud mööndusi. Leitakse, et üks neist kahest võiks siiski alles jääda. Käsmut eelistatakse läheduses asuva õige ja algupärase – Palganeeme õnnelikivihunniku – asukoha ning rahvapärimuse tõttu. Mõned küsitletutest aga leiavad, et seesama Käsmu õnnelikivihunnik rõhub pinna peale puujuurte ümber, muutes selle pehmeks, mistõttu meri uuristab kallast, nii nagu Altjalgi, samuti suhteliselt palju.

Kõige efektiivsema vahendina võitluses kivide hunnikusse kuhjamise vastu on näinud giidid loodust ennast. Mitmed tormid on vähemasti Altja õnnelikivihunniku korduvalt maa-tasa teinud. Käsmu õnnelikivihunnik asub pisut kõrgema kalda peal. 2005. aasta jaanuaritorm oli selle alust maapinda küll

uuristanud, kuid kuhi ise oli püsima jäänud. Teise, üsnagi mõjuva vahendina nimetavad giidid aga lugu koera hauast. Jutt esitatakse taotluslikult anti-narratiivina, mille kaudu objekt ning sellele omistatud väärtused seatakse nagu mingisse kõverpeeglistesse. Koera hua lootaustal devalveerub rahvuspargi rajamise idee, aga ka inimese isikliku õnne taotlus. Neid koguni naeruvääristatakse. Sellisena ei sobi see lugu üleüldisesse turismidiskursusesse, kus on esiplaanil objektide väärtustamine neile iseloomulike eripärade või ka loodud väärtuste tõttu. Kõnealuse objekti retseptsiooni kujunemist ja muutumist avab üks Lahemaa esigiide Anne Kurepalu.

See õnnekivihunnikuga seoses... Aga see [seletus] on kahe peale ühe kohaliku tädiga. Sest tema mulle seda ütles, et seal on tegelikult tema koera haud all ja siis ma tegin sellest hoopis uue loo. Sellest Altja õnnekivihunnikust. See hunnik sai ju alguse sellest, et kui üliõpilasmalev käis siin Palmses neid töid tegemas. See oli vist 1973 või 1974, kui nende lõpuõhtu oli Altjal. Ja siis nad mõtlesid, et nemad teevad siis niisuguse kombe, et igaüks, kes Altjale tuleb ja tahab tagasi tulla, paneb omale niisuguse ankrukivi sinna või sellise õnnekivi. Koha nad valisid sellepärast, et seal oli enne mingi pisikene kivihunnikukene olemas. Ja siis oli siuke romantiline olemine, lauldi ja loeti luuletusi.

Me siis jätkasime tõesti turistidega vist üks paar aastat seda. Käisime ka ja keegi luges luuletust ja siukene romantiline olemine oli seal. Ükskord ma tulin grupiga Neemelt. Ja oli jälle olnud nii, et keegi seal vist midagi rääkis ja luges. Neemela perenaine Laura... See Neemela oli viimane maja enne Neeme. Laura oli värava peal ja naerab kõva häälega. Küsib mu käest, et kuule, kui kaua sa käid veel mu koera haua peal palvetamas? Mina küsisin Laura käest, et mis koer? Laura ütleb, et kas sina ei teagi, et siis kui minu väike koer Jaska ära suri, lapsed matsid Jaska sinna Neeme ja panid haua peale kive, et teised koerad välja ei kraabiks. Iga kord, kui need giidid käivad, kõik on nii pühalike nägudega ja peavad talitust. Et siis tema vaatab kõõgiaknast ja naerab, et ei ole maailmas ühtegi koera, kelle hauda niimoodi austataks kui tema Jaska hauda. Ja siis ütles selle peale, et Jaska oli hea koer ka.

Ja siis mina lõpetasin muidugi päevapealt selle kivide paneku. Ja hakkasin hoopis uut lugu juurde rääkima. Jah, et vot kui tulevikus tulevad ka uurijad ja vaatavad, et mererannal on niisugune suur... Mee-nutab nagu mingit hauamoodustist või -monumenti meelde. Võtavad selle lahti. Algul arvavad, et on mingi viikingikuninga haud – need olid ikka ranna ääres, kuskil sadamakohtades. Jõuavad lõpuks väikse koera

luukereni. Siis arvavad, et siin on olnud mingi koera-kultuse paik. Et nemad ei tea, et Neemela Laura Jaska oli sinna maetud.

Ja siis jõudis muidugi ka see kohale... No siis hakkaski see meri seda randa sööma ja ma vaatasin, et asi läheb väga kurjaks. Siis ma hakkasin vastupropagandat tegema. Õnneks ülemöödunud aasta novembritorm peksis selle hunniku suurelt jaolt merre. Nüüd ma vaatan suure kurvastusega, et hakkab jälle kerkima. Ma õpetasin ühe firma giide Tallinnas. Ma ütlesin ka, et see on teie ja meie ühine asi vaadata, et sinna ei tuleks samasugust monstrumit enam, nagu seal oli. Ja nagu on seal Käsme poolsaare tipus praegu. See on ikka tõeline monstrum, mis on seal Käsme poolsaare tipus on tegelikult. No mis õnnekivi... mis õnne ta toob? Sealt on läinud nii mitu puud juba merre selle kivide ära korjamisega. Ma ei mäletagi enam, kuidas see seal vanasti välja nägi. Ta läheb veel, niikaua kui inimestel mõistus pähe ei tule. Aga noh, ega vist ei tule. (A. K. 19.03.2003)

Anne Kurepalu näeb giididel vastutust hoida ära loodust kahjustavate kivi-hunnikute teke ning nende kasvamine. Giidil on autoriteedina võim suunata inimeste tähelepanu, aga ka nende käitumist. Lahemaal pidevalt tegutsevate giidide seas on A. Kurepalu seisukohad leidnud ka järgimist. Õnnekivi-hunnikuid üldiselt ei propageerita. Käsme kivi-hunnikut taunitakse võib-olla siiski vähem. Siin giid otseselt ei keela kive panna. Küllastajale jäetakse soovimise ning rituaali läbitegemise võimalus. Mõni giid on tulnud välja koguni sellise lahendusega: "Aga mina tegin siis lõpuks niimoodi, et me ei pannud enam sinna kive, vaid ma käskisin otsida, et need kõik on õnnekivid – võtke mõni kaasa ja viige koju. Et natukene teeme selle kergemaks." (E. V. 12.02.2004) Teisalt avaldasid küsitletud kahtlust, kas probleemi olemus ning selle teadvustamine on jõudnud kohalikult tasandilt või nn Lahemaa giidide enda suhtlus-võrgustikust väljapoole. Mujalt ekskursioonigruppidega tulevad giidid, aga ka üksikküllastajad ei pruugi olla teadlikud kivide kuhjamise mõjust rannale.

Kuigi nii tormid kui ka jää on Altja kivi-hunnikut mitmeid kordi laiali ajanud, on see siiski visa kaduma. Ikka ja jälle leidub inimesi, kes kive rannalt hunnikusse kuhjavad, tõenäoliselt tänu õnnetaotluse ja soovimise

rituaalile. Või soovitakse lihtsalt oma kohalviibimist kuidagi “ankurdada” – inimese poolt asetatud kivi fikseerib, et ta oli siin. Altja õnnekivihunnik on kujunenud turismiobjektiks ning temaga seotud lood on esil turismi-teatmikes, matkajuhtides, aga ka inimeste omavahelises suhtluses, näiteks reisimuljete ja -meenutustena. Seesugustel narratiividel on potentsiaal kujundada turismiatraktsioone ning nende püsimist ja muutumist (vt Bendix 2002: 474–475). Niikaua kui inimesi köidab eespool nimetatud õnnetaotluse motiiv, on üsna keeruline välja juurida lume-pallina veerema hakanud traditsiooni.

Kahtlemata on “kergema kaaluga” rahvapärimus heaks vahelduseks ajaloolisele ja loodusteaduslikule teabele. Inimene ei suuda pidevat fakti-teavet pikka aega keskendunult jälgida ega ka omandada. “Reegel on selline, et 15 minutit aktiivset juttu. Ega inimene ei ole võimeline rohkem vastu võtma. Siis tuleb anda paus. Et nad saaksid tegeleda oma mõtetega.” (O. P. 11.02.2004) Giidimetoodikas on pööratud tähelepanu inimese keskendumis- ning kuulamisvõimele. Nenditakse, et üldjuhul kipuvad aasta-arvud ja muud kuivad faktid üsna kiiresti meelest minema. Haarava süžeeaga jutt aga jääb meelde. Kuivõrd lugusid kõneldakse üldiselt tutvustatava paiga vahetus läheduses, siis ühes looga võib meelde jääda ka see paik. Kahtlemata aitavad jutud luua külastaja jaoks kogemuslikku suhet paigaga.

Loodusgiid Peeter Hussar esindab oma sõnul lugudepõhist ekskursioonijuhendajat, käsitledes mõistet “lugu” väga laialt – see võib olla pärimuslugu, võib olla ka mingi piirkonna geoloogiline kujunemislugu või liigilise mitmekesisuse lugu, aga ka konkreetse looma või linnu lugu. Ta nendib: “Fakt ei maksa mitte midagi. Faktid toetavad lugu. Ma püüan hästi kiiresti algul selgitada, et mis siis oleks see lugu, mis sellele rühmale võiks huvi pakkuda ja sealt edasi... Aga ei saa olla sedasi, et see [lugu] on umbmäärane.” (P. H. 03.12.2004) Teisal toob ta näite loo ja fakti vahekorra:

Selle titekivi loo ma räägin alati ära. See on selline üks konkreetne pidepunkt. Et mida rannarahvas on arvanud... Aga sinna juurde minu oma taust on see, et ega see toonekure lapsetoomine ei saa väga vana lugu olla... Ja just sedasi räägin. Toonekure esimene registreeritud pesitsemine on 1843. Siin on see fakt. Enne seda ei saanud ju valge toonekurg Eestisse lapsi tuua. Kust need lapsed enne saadi? Kapsalehe alt. Selge. Soomlased ütlevad, et aga meil räägitakse ka seda lugu. Need on need faktid, mille peale see lugu

üles tuleb. Aga rannarahvas... ju siis neil kapsast oli vähe, nemad käisid töid suure kivi tagant. No me ei hakka ju selle üle arutama, et see on legend. Seda on ju räägitud, seda on ju usutud. Teatud vanuseni vähemasti... (P. H. 03.12.2004)

On ilmne, et selle retkejuhi käsituses on võimalik objektiivseks peetud faktiteavet ning pärimuslugu käsitleda ühe asja eri tahkudena.

Kohapärimuse meelelahutusliku aspekti tähtsust tänapäevases Lahe-maa turismisituatsioonis avavad märksõnadena ühest küljest huumor ning teisalt dramaatika ja salapära. Küsimusele, millised peaksid olema külastajat paeluvad lood, vastati kõige sagedamini, et humoorikad. "Nalja tuleb teha... Huumoriga tuleb... Ei saa ju ainult niisugust kuiva teaduslikku juttu kogu aeg rääkida. Alati peab nalja tegema." (T. V. 09.01.2004) Giidi esmane ülesanne on pakkuda kuulajatele adekvaatset ning mitmekülgset teavet tutvustatava paiga kohta, kuid teisalt lasub tal ka teatud mõttes kohustus külastajaid lõbustada, nende tuju üleval hoida või vajadusel (halva ilma, kehvade teeolude, tühja kõhu ning väsimuse korral) tuju tõsta. Pole ju üldjuhul inimesed tulnud ekskursioonile mitte niivõrd teadmisi ammutama, kuivõrd meeldivalt (ja kasulikult) oma puhkeaega veetma. Koostöös kujuneb sellest mõlemale osapoolele meeldiv kogemus. Huumori ja naljaga on võimalik luua vabamat suhtlusesituatsiooni, samuti saab ootamatuid ja võib-olla koguni ebameeldivaid seiku läbi huumoriprisma tasandada. "Noh, räägid selle loo ära ja väike huumor... Nad itsitavad ja see jääb alati meelde." (T. V. 09.01.2004)

Humoorikate ning dramaatikat ja salapära rõhutavate juttude kõrval on aktuaalsed mitmesugused tuntud aadlisuguvõsa esindajate (Pahlenid, Dellingshausenid, Stenbockid jne), aga ka valitsejatega (Karl XII, Peeter I, Katariina II)¹ seotud narratiivid, mis hõlmavad nii rahvapärismust kui ka ajaloolisi tõiku. Arvan, et neis lugudes figureerivate tegelaste tuntus laiemas balti-saksa ja vene kultuuriruumis aitab selgitada nende populaarsust ja ulatuslikumat kandepinda. On ju mitmed von Pahlenite esindajad oma aktiivse ühiskondliku tegevuse tõttu rahvusvaheliselt tuntud.² Palmse parunitega seondubki mitmesuguseid lugusid, mõned

¹ Nn "legendid" Peeter I ja/või Katariina II peatumisest Viitna kõrtsis on toodud esile muuhulgas ka Viitna kõrtsi kodulehel. Vt <http://www.viitna.eu/interjoor/legendid> (13.12.2019).

² Peter Ludwig von der Pahlen (1745–1826) oli esimene Vene kindralkuberner Kuramaal. Tsaar Paul I tapmisest osavõtu eest saadeti ta 1801. aastal asumisele;

neist on juba F. R. Kreutzwaldi raamatus “Eesti rahva ennemuistsed jutud” paiklike juttudena kirja pandud. Pärimusega laetud vaatamisväärsusena tõstaksin siinkohal esile Kotkamäe ausammast, mis asub otseselt Ilumäe–Võhma tee ääres, jäädes nii Lahemaa põhimarsruutide sisse. Selle on Aleksander von der Pahlen rajanud oma isa Karl Magnus von der Pahleni mälestuseks. Rahvajutu järgi lasknud Palmse mõisa härra siin hõbenööbiga kord kotkast, kelle küünte vahel olnud väike laps. Laps kukkus jökke ning ta päästeti. Hiljem selgunud aga, et see olnud võõramaa kuninga laps ning Palmse härra saanud tänutäheks suurel hulgal kulda ja hõbedat. Selle sündmuse mälestuseks püstitati sammas.

Üheks peamiseks vaatamisväärsuseks juba enne Lahemaa rahvuspargi rajamist oli Käsmu raudkividest kabel, mida hüütakse ka kindralikabeliks. Näib, et just selle kabeliga seotud lugu on üks niisugune, mida pea alati kõikidele gruppidele kõneldakse.

Selle kabeli kohta räägitakse niimoodi, et Aaspere parun Dellingshausen olevat siis Aleksander II atentaadi tegemisel olnud kaasaitaja, ja siis, kui kätte maksta... Ühesõnaga ähvardati. Siis ta olevat lasknud ennast surnuks kuulutada ja saatnud Peterburist teele siis oma tammekirstu, kus siis tema pidi sees olema. Ja Käsmusse ehitati kabel. Ja pandi see tammekirst sinna sisse ja talupojad pidid valvama seda tammekirstu. Aga ühel tormisel ööl... No aga see kumu... oli jõudnud ka siis Käsmu, et seal midagi muud on selles kirstus. Ja talumehed olid teinud siis üks öösel, kui oli väga tormine ja pime old, sügisel old, olid teinud selle lahti ja oli tammepakk old seal... See oli Dellingshauseni kabel. (T. V. 09.01.2004)

Loos viidatakse konkreetsele ajaloolisele sündmusele ning kohaliku paruni seotusele sellega. Teisalt sisaldab narratiiv ka salapära, üht-teist

Karl Magnus von der Pahlen (1779–1863) oli Tartu Ülikooli kuraator, Balti kindralkuberner; Aleksander von der Pahlen (1820–1895) oli Eestimaa rüütelkonna peamees, Balti raudteeliini ehitaja ja Tallinn–Peterburi raudtee direktor ning innukas looduseuurija.



Foto 10. Käsmu kabel (R. Järv, 2018).

jääb õhku rippuma. Sõltub giidist ning tema taustateadmistest konkreetsemalt ajaloo vallas, kuidas ta seda lugu serveerib ning mida kommentaariks lisab. Tsiteeritud lugu jutustanud giid näiteks nendib, et tema ei ole selle vastu kunagi erilist huvi tundnud, miks tegelikult see kabel seal on. Vaid eespool esitatud lugu ise on olnud oluline.

Temaatiliselt ja ka oma funktsioonilt eraldiseisvatena tuleks käsitleda jutte, mis rõhutavad vabadust ning eestlust. Arvatavasti olid need jutud rahvuspargi algusaegadel, mil rahvusideoloogiline diskursus oli tugevalt esil, tunduvalt olulisemad kui tänapäeval. Iseenesest pole vabadust puudutavaid narratiive arvuliselt kuigi palju olnud. Peamiseks näiteks, mis kordub nii Helmut Joonuksi turismibrošüürides (Joonuks 1969, 1972) kui ka Lahemaa varasemates väljaannetes, on Ligedama veski vabastuskirjad ning hõbepeeker, mis rahvajutu järgi olevat olnud Rootsi kuninga Karl XII kingitus tänutäheks peavarju eest. Hiljem olevat Sagadi mõisnik vabastuskirjad endale petnud põhjendusega, et neid on vaja käia

Stockholmis kinnitamas. Peremehe küsimise peale aga vastanud, et ei tea niisugustest kirjadest midagi. Pärast hakkas mõisnik Ligidama maid vähendama ning renti tõstma, mis viis lõpuks peremehe talust välja-tõstmiseni. Seda rahvajutu motiivi kasutab ka Veera Saar oma teoses “Elas kord mees” (Saar 1975). Raamat on kahtlemata pärimuse, aga ka Ligidama kui vabatalu laiemale tuntusele kaasa aidanud. Loo rahvus-ideoloogilises tõlgendusvõtmes saab kõige suurema tähenduslaengu vabatalu mõiste. Oma vabadust püütakse õigustada Rootsi-aegse pärandiga. Nõukogude ideoloogiaga sobis aga jutus keskne sotsiaalne konflikt ning mõisniku negatiivne, inimese vabadust pärssiv kuju.

Ajaloolane Enn Tarvel on oma uurimuses peatunud ka Ligidama veskikoha vabatalu staatusel. Hingerevisjonide toel nendib ta, et pole mingit põhjust pidada Ligidamat vabataluks, kuivõrd ühtegi vabastuskirja ei ole revisjonide ajal esitatud. Karl XII käikudest on teada, et 1700. aastal ratsutas ta Kahala, Läsna ja Loobu kaudu Tallinnast Rakverre. Kuninga viibimine Käsmus või Ligidamal ei ole ajalooliselt kinnitust leidnud. Ligidama hõbepeekreid on säilinud kaks ja andmeid on kokku neljast. Tarvel on seisukohal, et seesugused hõbepeekrid kuuluvadki jõukamat sorti mõldripere vara hulka. Küll aga kajastavad viimase Ligidama peremehe, ärksa ning ühiskondlikult aktiivse Madis Mühlbachi (1840–1916) konflikti Sagadi mõisnikuga tolelaegsed kohtumaterjalid. Kohtuprotsess lõppes mõisniku õigusega ning Madis Mühlbachi Ligidama kohalt väljatõstmisega 1889. aastal. (vt lähemalt Tarvel 1993: 81–86)

Ligidama vabastuskirjade ning hõbepeekrite lugu, samuti Ilumäe vitraažvappide omistamine kohalikele vabatalupoegadele³ esindavad narratiivikihti, mille kõnelemise puhul ei ole esiplaanil mitte niivõrd meelelahutuslik nüanss, kuivõrd informatiivne, aga ka identiteeti loov aspekt. Globaalses turismikontekstis esindavad need lood pigem kohalikku väärtustasandit, olles mõeldud samast kultuuritaustast pärinevatele inimestele – eestlastele endile. Šveitsi alpipiirkonna näitel toob Regina Bendix välja, et mitmed kaasaegsemad kohaliku kultuuri traditsioonitõlgendused või koguni uued traditsioonid ei ole suunatud mitte turistile, vaid pigem kohalikule, aga ka laiemalt rahvusele kui sellisele (vt Bendix 1989: 136). Seega on traditsiooni kasutamise situatsioon turismi-

³ Adramaarevisjonid kinnitavad, et vitraažvappidel esinevate nimede puhul on tegu tõepoolest 1720. aastate paiku Ilumäe ümbruses elanud inimestega, kuid ükski neist ei ole olnud vabatalupoeg (Tarvel 1993: 80–81).

piirkondades mitmetahulisem kui esmapilgul paistab. Alati ei orienteerutagi turistile ning turismis kehtivatele turuprintsiipidele. Esil võib olla ka kohalik oma kultuuri tõlgendusmudel.

GIID KUI PÄRIMUSE VAHETU VAHENDAJA

Giid on teadlikult ja eesmärgipäraselt omandanud tutvustatava paikkonna kohta käiva teabe, sealhulgas pärimuslood. Üldjuhul on selle teadliku õppimise või omandamise taustaks inimese huvi paikkonna vastu või laiemalt looduse, ajaloo ja kultuuriloo küsimuste vastu. Giiditöös on vaja end pidevalt täiendada, hoida end kursis piirkonnas toimuvaga, kohalike arengutega ning muutuvate seisukohtadega. Informatsiooni kogumine ja talletamine, olgu siis otse mällu või ka kirjaliku üleskirjutisena, toimub pideva protsessina. Olulise ja huvitavana näivad teabekillud raamatuist, ajakirjandusest ja ka inimeste omavahelisest suhtlusest kirjutatakse enda jaoks välja. Vastav materjal süstematiseeritakse, et hooaja alguses või enne konkreetset ekskursiooni oleks võimalik asju uuesti meelde tuletada. Vaid üksikud vastanuist nentisid, et toetuvad peamiselt kohalike poolt vahendatud rahvajuttude osas eelkõige oma mälule.

Giid loob jutustamissituatsiooni – dialoogi enda ja kuulaja vahel. Siin kohal käsitlen turismiekskursiooni dialoogi kui kõikidele osalistele avatud kommunikatsioonivormi. Dialoogi kandvaks pooleks on kahtlemata giid, kes paikkonda tutvustades suunab inimeste tähelepanu konkreetsetele maastikuelementidele, loodusküsimustele, kultuurinähtustele, kohalikele eripäradele jne. Kuulajaid intrigeerides, huvitavaid mõttekäike välja pakkudes, neilt otseselt üht-teist küsides püüab giid ka oma auditooriumit vestlusesse haarata. Sõltub muidugi giidi enda lähenemisest ja suhtlemis- oskusest, kuivõrd edukalt ta suudab ekskursioonigruppi sellesse dialoogi haarata. “Mitte, et: “Lähme mõisauksest sisse ja kuulake nüüd hoolega, mis ma teile räägin...”, vaid pigem see, et: “Tulge, lähme koos! Arutame koos, mis siin huvitavat on.””(P. H. 03.12.2004) Neil kahel lähenemisel on mäekõrgune vahe.

Dialoog ei tähenda pidevat suulist kommunikatsiooni, sinna mahuvad ka mõttepausid. Aktiivse poolena peaks giid andma inimestele piisavalt aega ja ruumi omaenda mõtete mõlgutamiseks, et nad seeläbi suudaksid ise seoseid näha ning neid leida. “Ma ei kiirusta kedagi tagant. Et inimestel oleks rahulik, et nad saaksid emotsioone. Tunnetaksid kõike seda, mida ma tahaks oma emotsionaalsusega edasi anda.” (M. K. 03.12.2004)

Pausihetkedel antakse ühtlasi kuulajatele võimalus küsimusteks, aga ka omaenda mõtete jagamiseks teistega – kui mitte kogu ekskursiooni-grupiga, siis vähemasti oma lähema kaaslasega.

Sellesse dialoogi kuuluvad ka kohtadest kõnelevad narratiivid. Kui-võrd jutuvestmise eelduseks on kuulajaskond (vrd Viidalepp 1959: 278), leian, et giidi võiks võrrelda rahvajutustajaga. Turismiekskursioon on küll sootuks teistsugune jutustamise kontekst kui tavapärane, peamiselt väiksemas seltskonnas spontaanselt arenev juttude vestmine. Esiteks võib ekskursioonil olla kuulajaskonna suurus väga erinev – alates ühest-kahest inimesest kuni poolesajani välja. Teiseks esitab giid peaaegu alati oma repertuaari kuuluvaid lugusid võõrale kuulajaskonnale, kellel võivad olla küll mingisugused taustateadmised piirkonna ajaloo ning geograafia kohta, kuid nad ei pruugi teada paiklikke pärimusjutte. Põhjus, miks näen giidis tänapäevast jutustajat, on folkloori varieeruvuse printsiip. See ei tähenda ainuüksi seda, et erinevad giidid esitavad mingi objektiga seotud narratiive teistlaadi tõlgendusvõtmeis. Nõnda nagu traditsioonilises pärimusühiskonnas varieerib jutustaja oma esitust vastavalt kuulajaskonnale, nii kohandab ka giid juttu vastavalt turismigrupile ning selle ootustele.

Sama lugu saab grupiti erinevalt rääkida. Kui seal on päris lapsed, siis sa räägid seda [Betsy lugu] kui õuduslugu. Kui on juba vanemate seltskond, siis tuleb rohkem tunnete peale rõhuda. Seda saab nii ja naa rääkida. Varieerida lõpmatult. (E. A. 21.01.2004)

Kui lapsed ootavad põnevuslugusid ja muinasjutte, siis täiskasvanute puhul on mõjuvamad romantika, dramaatilises võtmes esitatud lood; kõik, mis seotud salapära ja müstikaga. Nii laste kui ka täiskasvanute puhul tuleb kasuks giidi näitlejameisterlikkus.

Seal peab natuke näitemängu ka tegema. Sellised dramaatilised pausid... Siis sellised vihjed... Kui lihtsalt kuivalt ära rääkida see lugu, siis sellest ei ole mitte mingit tolku. See ei anna midagi. Aga seal peab natuke näitlemist mängu panema. (E. A. 21.01.2004)

Kuigi giidid hindasid oma esitatavate narratiivide süžeesid huvitavateks ning meeldejäävateks, pole rahvajutu puhul tähtis ainuüksi sisu, veelgi olulisem on selle esitamine elavas ja kaasakiskavas ettekandes (vrd Viidalepp 1959: 294). Intervjueeritavate seas leidub giide, kes kahtlemata panevad loo esitusse mängu teatraalsuse ning salapära. Eristuvad ka

need giidid, kes on pigem naljalugude rääkijad. Läbiviidud intervjuude põhjal, mis suuresti kantud vastajate eneserefleksioonist, pole minu hinnangul võimalik eristada erinevaid jutustajatüüpe, küll aga võib teha visandlikke üldistusi giidide eelistuste kohta narratiivižanride kasutamise osas. Giidi repertuaar kujuneb küll tema hariduslikust taustast, huvidest ning maailmanägemisest lähtuvalt, millele omakorda avaldavad mõju ühiskondlik-poliitilised ning kultuurilised valikud, kuid konkreetsed esitused on alati kas pooleldi intuitiivselt või ka varasemale praktikale toetudes kohandatud kuulajaskonnale vastavaks.

ALLIKAD:

Intervjuud (autori valduses):

A. K.	Anne Kurepalu	19.03.2003 ja 11.02.2005
A. P.	Arvo Piir	11.02.2004
E. A.	Evi Aluoja	21.01.2004
E. V.	Erna Vilu	12.02.2004
H.-M. A.	Helle-Maie Arikainen	02.12.2004
M. K.	Maie Kaja	03.12.2004
M. V.	Maret Vihman	20.01.2004
O. P.	Olivia Paas	11.02.2004
P. H.	Peeter Hussar	03.12.2004
T. V.	Tiiu Voogla	09.01.2004

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:

EFA – Eesti Folkloori Arhiivi rahvaluulekogu

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi mustvalgete fotode kogu

ERA, DF – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalfotode kogu

- Aitchison, Cara; MacLeod, Nicola E.; Shaw, Stephen J. 2001. *Leisure and Tourism Landscapes. Social and Cultural Geographies*. London and New York: Routledge.
- Alver, Brynjulf 1989. Historical Legends and Historical Truth. – *Nordic Folklore. Recent Studies*. Ed. by R. Kvideland and H. K. Sehmsdorf. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp 137–149.
- Anttonen, Veikko 1996. Ihmisen ja maan rajat. “Pyhä” kulttuurisena kategoriana. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 646. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Bendix, Regina 1989. Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? – *Journal of American Folklore*, vol 102, pp 131–146.
- Bendix, Regina 1994. The Quest for Authenticity in Tourism and Folklife Studies. – *Pennsylvania Folklife*, vol 43, pp 67–70.
- Bendix, Regina 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bendix, Regina 1999. On the Road to Fiction. Narrative Reification in Austrian Cultural Tourism. – *Ethnologia Europaea*, vol 29, pp 29–40.
- Bendix, Regina 2000. Heredity, Hybrity and Heritage from One Fin de Siecle to the Next. – *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Ed. P. J. Anttonen. Botkryka, Sweden: Multicultural Centre, pp 37–54.
- Bendix, Regina 2002. Capitalizing on Memories Past, Present and Future. – *Anthropological Theory*, vol 2 (4). London: Sage Publications, pp 469–487.
- Dettmer, Elke 1994. Moving Toward Responsible Tourism: A Role for Folklore. – *Putting Folklore to Use*. Ed. M. O. Jones. Kentucky: The University Press of Kentucky, pp 187–197.
- Eisen, Matthias Johann 1996. *Esivanemate ohverdamised*. Toim. Ülo Tedre. Tallinn: Mats.
- Handler, Richard; Linnekin, Jocelyn 1984. Tradition, Genuine or Spurious. – *Journal of American Folklore*, vol 97, pp 273–290.
- Hiiemäe, Mall 2001. Maastik ja kohapärimus. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis. (Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis 91)*. Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 86–95.
- Hobsbawm, Eric 1983. Introduction: Inventing Traditions. – *The Invention of Tradition*. Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge University Press, pp 1–14.
- Honko, Lauri 1979. Perinteen sopeutumisesta. – *Sananjalka* 21, s 57–76.
- Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. – *Mäetagused*, nr 6, lk 56–84. (<https://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm>)

- Hufford, Mary 1994. *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.
- Jaago, Tiit; Jaago, Kalev 1996. *See olevat olnud... Rahvaluulekeskne uurimus esivanemate lugudest*. Tartu.
- Joonuks, Helmut 1969. *Viru rannikul*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Joonuks, Helmut 1972. *Võsu*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Juske, Anto 2003. *Käsmu 550*. Käsmu.
- Kaasik, Aarne; Kurepalu, Anne; Tõnisson, Andres 1998. *Lahemaa teejuht*. Tallinn: Huma.
- Kallasmaa, Marja 2000. Põhja-Eesti kohanimed talupojaidentiteedi peegeldajana. – *Eestlane ja tema maa*. (Scripta ethnologica 4). Koost. ja toim. Aivar Jürgenson. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 197–206.
- Kindel, Melika 2004. Turismi roll kohapärimuslikus folklooriprotsessis. – *Pärimusmuusika muutuv asuühiskonnas 2. Tööd etnomusikoloogialt 2*. Koost. ja toim. Ingrid Rüütel. Eesti Kirjandusmuuseumi etnomusikoloogia osakond, Eesti Rahvuslik Folkloorinõukogu. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 155–160.
- Kindel, Melika 2005a. Vürtsi ja rosinaid sekka... Kohajuttudest giidi repertuaaris. – *Aega otsimas*. (Pro Folkloristica XII). Tartu, lk 67–78.
- Kindel, Melika 2005b. Vaateid kohapärimuse väärtustamisele lähtuvalt Lahemaa turismisituatsioonist. *Magistritöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara; Bruner, Edward M. 1992. Tourism. – *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainments. A Communication-centered Handbook*. Ed. R. Bauman. New York, Oxford: Oxford University Press, pp 300–307.
- Kuutma, Kristin 1998. *Folkloorifestivalid kui tänapäeva traditsioon*. *Magistritöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Käsmu 1994. Koost. Karl Kristenbrun ja Anne Kurepalu. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Lang, Valter 2001. Maastik ja kultuurimaastik arheoloogias. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis*. (Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis 91). Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 78–85.
- MacCannell, Dean 1999. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, California.
- Meimer, René 1998. Ökoturismi mõiste ja sisu. Ettekanne konverentsil "Loodushoid ja turism". Pärnu.

- Parts, Priit-Kalev 2003–2004. *Eesti kaitsealade kultuuripärandi olukorra ja eesmärgianalüüs ning kultuuripärandi hoiu kontseptsiooni projekt*. Haapsalu-Visela-Pärnu.
- Parts, Priit-Kalev 2004. Väärtuse määratlemine maastikul. Eesti loodus- ja muinsuskaitse hindamispraktika analüüs. – *Akadeemia*, nr 2, lk 227–267.
- Peil, Tiina 2001. Maastike keskel. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastiku-käsitlusi Eestis. (Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis 91)*. Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 57–66.
- Reisimaailm 2002. Ökoturism – see on ideoloogia, elulaad, turismimagnet. – *Reisimaailm*, nr 2 (39), lk 12–13.
- Reisimaailm 2003. Päranditurism ja turismipärand ehk Eesti sees on mitu väiksemat Eestit. – *Reisimaailm*, nr 1 (46), lk 35–39.
- Rommel, Mari-Ann 2001. *Eesti kohapärimus folkloristliku uurimisainena. Magistritöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Rüütel, Ingrid 1987. Folkloor ja tänapäeva kultuur. – *Kultuur ja Elu*, nr 5, lk 11–15; nr 6, lk 18–22.
- Ryden, Kent C. 1993. *Mapping the Invisible Landscape. Folklore, Writing and the Sense of Place*. Iowa: University of Iowa Press.
- Saar, Veera 1975. *Elas kord mees*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Sandsdalen, Unni 1986. Identity and Local Society: Setesdal Today. – *ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore*, vol 42, pp 159–174.
- Siikala, Anna-Leena 2004. Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. – *Mäetagused*, nr 26, lk 53–68. (<https://www.folklore.ee/tagused/nr26/siikala.pdf>)
- Šmidchens, Guntis 1999. Folklorism Revisited. – *Journal of Folklore Research*, vol 36, pp 51–70.
- Tarvel, Enn 1993. *Lahemaa ajalugu*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Tedre, Ülo 1987. Rahvaluule tänapäeval. – *Rahvaluulest. ENSV TA Emakeele Seltsi Toimetused* 21. Tallinn, lk 225–236.
- Tuisk, Astrid 2001. Siberi eestlaste kohapärimus tänapäeval. Kohastumise probleeme. – *Pärimuslik ajalugu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 74–90.
- Tõnurist, Edgar 1972. Lahemaa rahvuspark. – *Eesti Loodus*, nr 11, lk 641–648.
- Urry, John 2002. *The Tourist Gaze*, 2nd edition. London: Sage Publications.
- Viidalepp, Richard 1959. Rahvajutustaja rahva hulgas. – *Etnograafia Muuseumi aastaraamat XVI*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 275–299.
- Viiding, Herbert 1981. *Lahemaa kivid*. Tallinn: Valgus.
- Viires, Ants 2001. Folklorismi sünni Eestis. – *Kultuur ja traditsioon*. Tartu: Ilmamaa, lk 263–273.

Summary

USING PLACE-LORE IN TOURIST SERVICES IN LAHEMAA

In parallel with folkloristic treatments, ethnological, sociocultural and cultural geographical approaches have also helped to broaden the role of place-lore in contemporary tourism. The article discusses the terms that have emerged as central in different treatments and foregrounds the differences between the researchers' conceptions of the term 'folklorism' and interpreting authenticity. The article analyses how, and to what extent, different value discourses can exist together in discussions on reproducing place-lore (as a heritage genre with local emphasis) for outsiders, i.e. tourists. The article introduces conditions as they relate to Estonia based on interviews with guides from Lahemaa.

KEYWORDS: authenticity, folklorism, place-lore, Lahemaa, landscape, tourism