

Turizmus és transzformáció



Szerkesztette:

RÉGI TAMÁS – RÁTZ TAMARA – MICHALKÓ GÁBOR

Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor
(szerkesztette)

Turizmus és transzformáció



TURIZMUS AKADÉMIA 8.

Sorozat-szerkesztőbizottság:
Dr. Michalkó Gábor (főszerkesztő)
Dr. Rátz Tamara (szerkesztő)

Turizmus és transzformáció

Szerkesztette:

Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor

Kodolányi János Főiskola
MTA CSFK Földrajztudományi Intézet
Magyar Földrajzi Társaság
Orosháza–Budapest, 2017

© Kodolányi János Főiskola, 2017
© MTA CSFK Földrajztudományi Intézet, 2017
© Magyar Földrajzi Társaság, 2017

A kiadvány szerzői jogi védelem alatt áll, arról másolatot készíteni
a kiadó előzetes írásbeli engedélye nélkül tilos.
A kiadvány sokszorosítása és jogosulatlan felhasználása bűncselekmény.

ISBN: 978-615-5075-38-4
ISSN: 1786-2310

Kiadja a Kodolányi János Főiskola
Felelős kiadó: Dr. h. c. Szabó Péter Ph.D. rektor
Könyvterv és tördelés: Bonex Press Kft.

www.kodolanyi.hu • jegyzetbolt@kodolanyi.hu

Tartalom

A kötet szerzői	7
Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó Gábor: Turizmus és transzformáció ...	9
1. Elméleti megközelítések	
• Régi Tamás: A turizmus és társadalmi változás kapcsolatának néhány antropológiai és szociológiai értelmezése	11
• Pusztai Bertalan: Ki a turista és mire jó nekünk? A turistatipológiáktól a késő modern társadalomkritikáig	28
• Mitev Ariel – Irimiás Anna – Michalkó Gábor: Rítusba oltott átalakulás: transzformáció a vallási turizmusban	37
2. Táj és identitás	
• Horváth Alpár: A bunkerek üzenete: a hadszínterek öröksége és a nemzeti identitás-turizmus kihívásai	53
• Mikházi Zsuzsanna: A turizmus és a tájértékek szerepe a helyi identitás erősítésében	78
• Karancsi Zoltán – Kneifel Anett – Horváth Gergely: Ihlető tájak, avagy az élmények által bekövetkező transzformáció a mártélyi holtág példáján	91
• Dancsokné Fóris Edina – Mikházi Zsuzsanna: Gyüttmentként boldogan, avagy miért lesz a turistából helyi lakos a Nivegy-völgyben?	115
3. Terek átalakulásai	
• Boros Lajos: A közterek átalakulása és a turizmus	131
• Eröss Ágnes – Galambos István – Michalkó Gábor: Emlékhely-transzformáció: a pátosz és a mindennapiság ciklikus dichotómiája a Corvin közben	150
• Barcza Attila – Pálfi Andrea – Magyar-Papp Júlia – Aubert Antal: A tér és a környezet transzformációs hatásainak vizsgálata Pécs és Sopron példáján	164
• Tömöri Mihály: Magyarországi nagyvárosok turisztikai tereinek kognitív megjelenése és „fogyasztása” felsőoktatási hallgatók körében	180
4. Örökség-transzformáció	
• Rátz Tamara – Irimiás Anna: Örökségek transzformációja: a Nagy Háború emléke a Nemzeti Vágtán	201

- Sallay Ágnes – Valánszki István – Mikházi Zsuzsanna – Dancsokné Fóris Edina – Máté Klaudia – Filepné Kovács Krisztina – Kollányi László: Határokon át – határtalanul: Átalakuló turisztikai kapcsolatok határon átnyúló világörökségi területeken 217
- Berecz Máttyás – Kiss Róbert – Csillag Tamás: Az egri vár modern kori transzformációja, múzeumból turisztikai attrakció 235

5. Szolgáltatás-átalakulások

- Magyar Márton: A szállodai animáció transzformációs viszonyai a 21. században Magyarországon 251
- Kátay Ákos: A Budapest, Firenze és Prága szállodáiban megszállt vendégek elégedetlenségének okai és következményei 267
- Boros Szilvia – Magyar Márton – Köteles Ferenc – Szemerszky Renáta – Tihanyi Benedek – Szabolcs Zsuzsa – Dömötör Zsuzsa – Ferentzi Eszter – Szabó Attila – Bárdos György – Selmeczi József Csongor: A jóga transzformáló szerepe és helye a posztmodern turizmusban 286

A kötet szerzői

Aubert Antal

Pécsi Tudományegyetem

Barcza Attila

Nyugat-magyarországi Egyetem

Bárdos György

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Berecz Mátyás

Dobó István Vármúzeum

Boros Lajos

Szegedi Tudományegyetem

Boros Szilvia

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Csillag Tamás

Dobó István Vármúzeum

Dancsókné Fóris Edina

Szent István Egyetem

Dömötör Zsuzsa

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Eröss Ágnes

MTA CSFK Földrajztudományi Intézet

Ferentzi Eszter

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Filepné Kovács Krisztina

Szent István Egyetem

Galambos István

Nemzeti Emlékezet Bizottsága

Horváth Alpár

Babes-Bolyai Tudományegyetem
(Románia)

Horváth Gergely

MTA CSFK Földrajztudományi Intézet
Eötvös Loránd Tudományegyetem

Irimiás Anna

Kodolányi János Főiskola
Università di Trento (Olaszország)

Karancsi Zoltán

Szegedi Tudományegyetem

Kátay Ákos

Kodolányi János Főiskola

Kiss Róbert

I-Shou University (Tajvan)

Kneifel Anett

ORFK

Kollányi László

Szent István Egyetem

Köteles Ferenc

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Magyar Márton

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Magyar-Papp Júlia

Pécsi Tudományegyetem

Máté Klaudia

Szent István Egyetem

Michalkó Gábor

MTA CSFK Földrajztudományi Intézet
Budapesti Corvinus Egyetem

Mikházi Zsuzsanna

Szent István Egyetem

Mitev Ariel

Budapesti Corvinus Egyetem

Pálfi Andrea

Pécsi Tudományegyetem

Pusztai Bertalan

Szegedi Tudományegyetem

Rátz Tamara

Kodolányi János Főiskola

Régi Tamás

Kodolányi János Főiskola
MTA Néprajztudományi Intézet

Sallay Ágnes

Szent István Egyetem

Selmeci József Csongor

Magyar Jóga Társaság

Szabó Attila

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szabolcs Zsuzsa

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Szemerszky Renáta

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Tihanyi Benedek

Eötvös Loránd Tudományegyetem

Tömöri Mihály

Nyíregyházi Egyetem

Valánszki István

Szent István Egyetem

Rítusba oltott átalakulás: transzformáció a vallási turizmusban

Mitev Ariel – Irimiás Anna – Michalkó Gábor

Bevezetés

Az átalakulás a turizmus egyik lényegi összetevője. A turista környezetváltozásából eredő lelki és érzelmi transzformatív élményt a vallási célú utazások, különösen a zarándoklatok tovább erősítik. A vallási turizmusban az átalakulás bekövetkezhet egyéni vagy csoportos szinten, amit a közösség és a különleges jelentéssel bíró helyszín felerősíthet.

Úgy véljük, hogy a zarándok egy átmeneti rítuson megy keresztül, mivel utazásában az útra kelés és a hazatérés között létezik egy közties állapot, amit Turner (2002) *liminálisnak* nevez. Arnold van Gennep (2007) szerint az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó szokások (*rites de passage*), mint például az érettségi vagy a diplomaosztó, egy adott kultúrára jellemzőek és egyúttal formálják azokat, akik eme rítus szereplőivé válnak (B. Erdős et al. 2003). Az átmeneti rítusok három jellegzetes fázisa, az elválasztó, a várakozó és a befogadó rítusok, valamint a ceremóniák tér- és időbeli lefutása sajátosságok tükröke a társadalom eszmerendszerének (Van Gennep 2007). A rítus első szakasza a *szeparáció*, az elkülönülés, az egyén elszakadása korábbi szerepeitől, kapcsolati formáitól. A turizmusban a szeparáció az otthon elhagyását jelenti. Ezt a *liminális fázis*, a határszakasz követi, amelyben a személy átélheti egy eszményi közösség, a turizmusban például egy fesztivál közönsége, a *communitas* néhány jellemző élményét (Turner 2002). Az utazó ebben a közties állapotban mozogva egyenlővé válik a rítus többi szereplőjével, a beavatandókkal, mivel elszakadt az addigi ismerős szerepektől és nyitott az új típusú tapasztalatok befogadására. A rítus harmadik szakasza az *inkorporáció*, az újraegyesülés: ekkor a személy új tudása, vagy tapasztalatai birtokában visszatér a mindennapi életéhez. Bár önmaga feltehetőleg már nem teljesen ugyanaz az személy, aki induláskor volt, mert megváltozott, transzformáción esett át. A turizmusban az inkorporáció a hazaérkezést, a mindennapokba történő visszatérést jelenti.

Ebben a tanulmányban a rítus dimenzióin keresztül vizsgáljuk az átalakulás lehetséges formáit és szintjeit a főbb szakirodalmak feldolgozásával. A rítus olyan ismétlődésre épülő tevékenységsorozat, melynek célja a közös értékek és hitek megerősítése. A rítus szerepe egyéni és társadalmi szinten egyaránt jelentős. Egyéni szinten lelki és érzelmi megnyugvást kínál, amely fizikai transzformációt is előidézhethet, mivel a lelki megnyugvás általános jó közérzetet generál. A lelkileg és érzelmileg kiegyensúlyozott egyének pedig társadalmi szinten a szélesebb értelemben vett közösség jóllétét biztosíthatják. Jelen tanulmány a vallási turizmushoz kapcsolódó átalakulás folyamatainak elméleti összefoglalása,

a szent helyek és a vallási mítoszok utazásban betöltött szerepének, valamint a rituális tárgyak és közösségi élmények transzformatív jelentőségének értékelése.

1. A rítus meghatározása, az átalakulás befejezettsége és folyamata

A rítus, rituálé turizmusban betöltött szerepét számos tanulmányban vizsgálták már (Graburn 1989, Pusztai 1998, 2004, Turner 2002, Korpics 2007). Ugyanakkor ezidáig kevés figyelmet kapott az átalakulás, amelyet a vallási turizmusban a rituálékon keresztül, vagyis a szimbolikus tevékenységekben való részvétel, a szent időben és a szent helyeken átélt tapasztalatok nyújthatnak a vallási szándékkal utazóknak.

Az emberiség történelme során a rítusok különböző formái mindig is központi szerepet töltek be. Durkheim (2003) nyomán megállapítható, hogy nem létezik olyan közösség, amelyben a kollektív érzéseket és gondolatokat a tagok ne kívánják szabályos időközönként megerősíteni. Durkheimhez hasonlóan Driver (1991) is úgy vélekedik, hogy a társadalmi rend létrehozása vagy megerősítése jelenti a legnyilvánvalóbb rituális funkciót. A szertartásosság olyan utakat vagy csatornákat alakít ki, amelyek mentén az emberi magatartás anélkül haladhat, hogy állandóan újra kellene terveznie úttervét. A rituálék továbbá gazdaságossá teszik a magatartást, hiszen rutinokat hoznak létre. Rook (1985) és McCauley (2001) szerint a rituálé kifejezés olyan tevékenységre utal, amely meghatározott gyakorisággal ismétlődik, melynek célja a közös értékek és hitek emlékezetbe vésése és megerősítése. Bizonyos rítusokat, például a karácsony megünneplését, meghatározott időpontokban, míg másokat, például egy múzeumlátogatás rituáléját, a résztvevők által szabadon választott időpontban tartanak.

A rítusok változatosak és olykor bonyolultak, az egyszerű cselekvésektől (például kézfogas) egészen a nagyszabású ceremóniákig (például koronázás) rengeteg módja ismert (Coyne–Mathers 2011). Antropológiai szempontból a rituálé a társas interakciókat szabályozó ismétlődő cselekvéssor (Bouissac 1993). Lorenz (1976) szerint ez az ismétlődés a rituálé legfontosabb strukturáló elve, hiszen a kiszámíthatóság, a rend, valamint a folytonosság érzetét kelti. Ez főként azokban az esetekben jelentős, mikor a rituálé a szorongás, a kétség és a bizonytalanság mezején van jelen. Az ismétlés, az időzítés, valamint a pontosság segítségével a rítus képes határozottan és magától értetődően közvetíteni az üzenetet (Myerhoff 1984). Ezért a szertartások, mivel kész közösségi formákat és szerepeket biztosítanak az egyén számára, megkönnyítik az ember életében felmerülő változatos időszakokat, amelyeket egy-egy változás (például egy családtag vagy egy jó barát elvesztése) idéz elő (Van Gennep 2007).

A rítusok kialakulása messzi időkre tekint vissza, és az évszázadok óta bevett szimbólumok és rituálék sokszor még ma is élnek. A vallás társadalomban betöltött szerepe az elmúlt két évtizedben jelentősen megváltozott, melyet bizonyít, hogy a hagyományos kegyhelyek, mint például Máriapócs, vagy az újonnan alapított zarándokutak, amilyen a Mária-út is, egyre nagyobb népszerűségek örvendenek a vallási turisták körében (Korpics 2007). A zarándoklatot átítató rítust formális szabályok és informális szokások is meg-

határozhatják, bár MacCannell szerint (1989) az autentikusság, azaz a letisztult és hiteles élmény keresése a zárandoklat legfőbb mozgatórugója. Durkheim (2003) számára a vallás társadalmi jelenség, és egy adott társadalmi kontextusban létezik. Eliade (1987) világított rá arra, hogy a sokszoros ismétlődésnek köszönhetően a vallási tapasztalat beépül az egyének élményvilágába. Ezek fényében a vallási rítus nem egy megismerési folyamat, hanem sokkal inkább egy létmód, amelyre a hívők bizton támaszkodhatnak (Korpics 2007). A vallási rítusok, bár kultúránként eltérőek, közösségépítő szerepük miatt minden civilizációban jelen vannak (Atkinson – Whitehouse 2011). Az ember társas lény, így a különböző csoportokhoz való tartozása alapvető vágya (Kardos 2013). Császi (2001) szerint a közösségi érzelmeken keresztül, mint például a nemzeti identitás, női identitás, katolikus identitás, a társadalom tagjai egyesülnek egy személytelen erővel, amely fogódzót ad nekik, támpontként szolgál. A közösségi érzésekhez hasonlóan a vallási élmények esetében is ugyanilyen egyesítő mechanizmusok lépnek életbe.

A hiteles élmények keresése folytán a turizmus modern rituálénak tekinthető (Pusztai 1998). MacCannell (1989) úgy fogalmaz, hogy a turista rítusokkal teli utazásának célja a mindennapoktól történő eltávolodás. Emellett, ahogyan Duncan (1995:12) hangsúlyozza: „a rituálé helyszínén előre programozott előadás történik olyan rendszerben, melyet a látogatók vagy képesek értelmezni vagy pedig nem.” A turisták egy része jól olvassa a hely szimbolikus jelentését, míg mások csak az utasításoknak engedelmessé válnak, vagy pusztán megfigyelők. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az egyének saját szűrőjükhöz keresztül értelmezik a helyeket és az eseményeket (Edensor 2012).

2. A turisztikai utazások és a zárandoklatok rítusai

A XX. század második felében Európában és a tengerentúlon az utazások egyre jobban elterjedtek, a kapcsolódó szolgáltatások fokozatosan egységesedtek, és rendkívül széleskörű közönség számára váltak hozzáférhetővé (Rátz 1999). Graburn (1989) a *Tourism: The Sacred Journey* című irányadó tanulmányában a profán és a szent dichotómiájának vizsgálatán keresztül a rituális szerkezetű turizmust modernkori zárandoklatként értelmezi. Ugyanakkor az utazás rutinszerűvé és tömegessé válásával éppen az a probléma, hogy vajon képes-e betölteni azt a tőle elvárt funkciót, miszerint életátalakító rítust, varázslatot és meglepetést nyújtson (Rátz 2004).

Napjaink tömegturistái nem, vagy csak kisebb eséllyel élnek át olyan mértékű liminális élményt, mint a zárandokok, ezért ezeket a kevésbé intenzív liminális utazási élményeket inkább liminoidnak hívhatjuk (Belk et al. 1989). Mindazonáltal a liminálishoz hasonló státusznélküli, lebegő állapot megfigyelhető korunk turistáinál is, akik például fesztiválokon inkább viselkednek gyerekként, mint fegyelmezett felnőttként. A legtöbb esetben a liminoid élményeket biztosító események alatt nem a tanulás, hanem a játék az elsődleges céljuk (Pusztai 1998), bár – kétség kívül – a szórakoztató élményekkel teli utazások által is szert tesznek új ismeretekre (Belk 1997, Michalkó 2012). Ezzel szemben az olyan szimbolikus cselekmények, mint a vallási rítusok az ember és a transzcendens világ kapcsolatát teszik átélhetővé. A vallási utazások képesek az egyént mindhárom fázison,

az elkülönülésen, a határszakaszon és az újraegyesülésen átvinni, ezáltal a rítus befejezett lehet, ami fejlődési lehetőségeket, transzformációt jelent az egyén számára.

A rituális cselekményt mindenféleképpen át kell élni, s az minden résztvevő számára sajátos jelentőséggel bírhat. A vallási rítus ehhez kapcsolódóan számtalan pozitívumot is nyújthat a résztvevőknek (1. táblázat), és ha a pozitív átalakulás megtapasztalható, továbbá mindhárom szakaszon átesett a résztvevő, akkor nagyobb esélye van annak, hogy a rítus befejezetté váljon. A vallási rítusok ugyanakkor több veszélynek is ki vannak téve. Ezek között említendő a kiüresedés veszélye, amikor a rítus tartalmatlanná, üres szokássá válik, vagy hamis tartalommal telítődik (Németh 2012).

1. táblázat A vallási rítus jellemzői

Dimenzió	Leírás
Érzelemkifejezés	Pontosabb érzelmerkifejezést tesz lehetővé.
Érzelemkeltés	Erős érzelmek kelthetők, amelyek megváltoztathatják az egyén társas kapcsolatait és belső világát.
Problémamegoldás	Bizonyos társas és személyes problémák jobban megoldódnak, mivel nem tudatosulnak egészen.
Döntéshozás	Felmentenek a döntéshozás kényszere alól.
Viselkedésminták	Kész viselkedésminták alkalmazása.
Ismétlés	Megnyugtat, tradíciót teremt, értéket őriz.
Folyamatosság	Identitásérzés elengedhetetlen része, fejlődés.
Szimbolikus kommunikáció	Kommunikáció kölcsönös átélése, az érzékszervek által nem észlelhető dolgok megjelenítése.
Befogadás a közösségbe	Az iniciációs rítusok a kapcsolatfelvételt, a befogadást teszik lehetővé.
Kapcsolatok tudatosítása	A participációs rítusok a már meglévő kapcsolatot tudatosítják és részesítenek az összetartozás biztonságában és örömeiben (imádság, úrvacsora, ünnepekhez tartozó rituálék).

Forrás: Németh (2012) alapján a szerzők által kiegészítve

Amennyiben az átalakulást kínáló desztinációnak vannak egyedi sajátosságai, melyekhez a megfelelő rítussal közelítünk, akkor az úti cél nem csupán rendkívüli lesz, hanem egyenesen szentté is válhat (Graburn 1989). A turizmusban az utazási rituálék része az indulási és érkezési szertartások, a küszöb és határátlépő rítusok, a vendéglátási és üdvözlési rítusok, a közösség és a liminalitás ünneplése, a jelentősebb helyszíneken történő áldozás és tiszteletadás, valamint a különböző emléktárgyak és ajándékok gyűjtése (Pusztai 1998). Számos „pap” vesz részt a rítusokban, a vámtisztektól kezdve az idegenvezetőkön és az árusokon át a múzeum személyzetéig, vagy pedig saját magunk végezzük a rítust valamilyen irat, például útikönyv segítségével (Belk 1997).

A vallási turizmus rítusok láncolatából áll, melynek fő keretrítusa maga az utazás, amely magába foglal számos kisebb, valamint egy, a csúcspontot jelentő fő rítust (Korpics 2007). A keretrendszer szimmetrikus (otthon – utazás – fő szertartássorozat – utazás – otthon), jól strukturált, meghatározott ütemben folyik (2. táblázat). Az átalakulás szabá-

lyozott, amelyre ritualizált környezetben kerül sor, ahol előre megírt forgatókönyv alapján történnek az események.

2. táblázat *Rítusok a vallási turizmus alatt*

Szakasz	Rítusok	Rítus összetevői
Otthoni állapot	Készülődés, testi és lelki felkészülés (pakolás, mosakodás, öltözködés)	Forgatókönyv
Indulás	Elkülönülés, búcsú, elengedés	Elkülönülés
Utazás	Találkozások (egyénnel és/vagy a csoporttagokkal) Közösség összekovácsolása (ismerkedés, éneklés, beszélgetés, élmények felidézése) Távolodás az otthontól, közeledés a szent hely felé	Forgatókönyv Közösség
Fő szertartás-sorozat	Fizikai erőfeszítés, szertartások, megtisztulás, gyógyulás	Forgatókönyv, rend, közösség, átalakulás, tárgyak
Hazautazás	Közösség összekovácsolása (éneklés, beszélgetés, friss élmények felidézése és megosztása) Közeledés az otthon felé	Forgatókönyv Közösség
Megérkezés	Üdvözlés, befogadás, újraegyesülés, ajándékadás	Újraegyesülés
Otthoni állapot	Magasabb szintű állapot, élmények megosztása	Forgatókönyv

Forrás: szerzők gyűjtése

A hagyományos átmeneti rítushoz hasonlóan megfigyelhetőek az egyén személyes állapotváltozásának rítusai, ami hatványozottabban érvényesül a vallási turizmusnál (Mitev et al. 2015). Az elkülönülés és újraegyesülés rítusai egészen változatos képet mutatnak: az ünnepélyes búcsútól a barátoknak mondott hellőig, zászlós integetések vagy nagyszabású fogadások hazatéréskor. Ezek az üdvözlő rítusok biztosítják a sikeres kiszakadást az eredeti közösségből, valamint a közösségbe történő visszailleszkedést (Belk 1997).

A zárandoklat során a résztvevő otthonát, mindennapi környezetét elhagyva utazik a szakrális térbe (Keményfi 2004). Cohen (1979) a turistaélményekről írt tanulmányában azt vallja, hogy míg a szabadidős turista attól a központtól kíván elszakadni, amely körül az élete zajlik, addig a zárandok éppen otthonától távol találja meg az értelmet nyújtó középpontot. A vallási utazás egyszerre horizontális és vertikális. A kegyhelyhez közelítve a horizontális helyváltoztatást felváltja a vertikális, a járműveket felváltja a gyaloglás, a saját fizikai erő igénybevétele (Irimiás – Michalkó 2013). Sok esetben igaz, hogy minél nagyobb mértékű a fizikai erőfeszítés, annál intenzívebb lehet az átélt vallási élmény (1. fénykép). A fizikai úttal párhuzamosan egyúttal a lelki út megtétele is zajlik, ahol szintén megfigyelhető a horizontális (kiszakadás otthonról, lelki ráhangolódás), valamint a vertikális (elmozdulás felfelé, közelebb kerülni Istenhez) mozgás.

Ugyanakkor a mindenhol autóval vagy autóbusszal érkező turisták az élmény átélésének csupán alacsonyabb fokáig juthatnak el, mivel a modern kor technikai megfosztják őket a hosszabb fizikai és ezzel párhuzamosan a lelki út erőfeszítéseitől. Természetesen



1. fénykép Medjugorjei zarándoklat: embert próbáló fizikai teljesítmény
(Fotó: Michalkó Gábor 2014)

azt nehéz meghatározni, hogy kinél mekkora távolság jelent hosszú utazást, ráadásul az utazások kialakításánál figyelembe kell venni a különféle csoportok, például idősök, betegek, kismamák eltérő igényeit. Paradox módon azonban a nagy távolság egymáshoz és önmagunkhoz történő közeledést is jelent (Murray–Graham 1997). Minél hosszabb a megtett lelki és fizikai út, annál jobban összekovácsolódhat a közösség, és annál közelebb lehet kerülni a természetfelettihez.

A harmadik fázis az inkorporáció, vagyis az újraegyesülés, hazatérés, ezáltal válik a rítus befejezetté. Stagl (1995) szerint a hazatérők átvitt értelemben egyfajta karanténba kerülnek, ahol – mielőtt visszatérhetnek a lakókörnyezetükbe – töviről-hegyire kikérdezik őket az utazásukkal kapcsolatosan. Még egy rövid utazás utáni visszaailleszkedés is rítusokkal teli. Azok az ajándékok, amelyeket az otthon maradtak kapnak, többnyire engesztelő ajándékok vagy emléktárgyak, amelyek azt a célt szolgálják, hogy csökkentsék a kiváltásos utazás miatti bűntudatot, másrészt szimbolikusan is biztosítják a többieknek, hogy nem felejtették el őket az utazás alatt (Graburn 1989, Régi 2015). Az ajándék gyakran annak eszköze, hogy az utazás szent minősége hazakerüljön és átadhatóvá váljon (Régi 2014). A szent ereklyékhez és a zarándoklatokról hozott szent ajándékokhoz hasonlóan az utazások szuvenírjei is az „autentikus élmény nyomaiként” szolgálnak (Stewart 1984). A különböző, Gordon (1986) által részletezett szuvenírek közül az „egy darab kő” típusú

ajándék a leginkább hiteles, és ez áll a legközelebb a szent ereklyékhez, mivel egy apró darabka elhozásával olyan, mintha az otthoniak is részesévé válnának az adott tárgynak tulajdonított erőnek. Ugyanakkor, mivel vizuálisak is vagyunk, ezért fotók és videók készítésével szintén megörökíthetjük egyedi élményeink és transzformációnk szimbolikus helyszíneit (MacCannell 1989).

A zarándoklatok esetében a három rituális fázis még markánsabban elkülöníthető. Az Istenhez közelebb jutás szimbolikája felfedezhető a kereszt jelenlegi alakjában is, ami elmozdulást jelent az égi világ felé. A szent helyek, mint például az Esztergomi Bazilika vagy a Pannonhalmi Bencés Főapátság, gyakran magaslatokon helyezkednek el, így azok felkeresése, a felfelé történő mozgás a világtól való elszakadást szimbolizálja (Eliade 1997). Eliade szerint a felfelé haladás különösen fontos szerepet tölt be a rítusokban és szertartásokban, mivel „az abszolút valóság felé vezető utat jelképezi, ami a mindennapi tudatot ellentétes érzéssel, a félelem és az öröm, a vonzás és a taszítás elegyével tölti el” (1997:64).

A zarándokhelyszínek népszerűsége, amelyet Czestochowa, Međugorje vagy Csíksomlyó élvez, töretlen ívben emelkedik a társadalmak szekularizálódása ellenére. A helyszín lényeges tényező lehet a valláson keresztüli identitásalkotásban is, mivel a hely a társadalmi és politikai rend területi leképeződése (Agnew–Duncan 1989). A hívő számára azok a helyek szentek, amelyek kapcsolatba hozhatók valamilyen természeti sajátossággal, szent emberrel vagy eseménnyel (Sopher 1967). A vallási helyszín különösen lényeges akkor, amikor jelentős változások történnek az egyén életében, születés, házasság, betegség vagy halál és a szenthely üzenete reményt, megnyugvást ígér (Buttimer 1980). Bizonyos szimbolikus helyek stabil közösségek kereteit teremthetik meg, és képesek ellensúlyozni a gyökértelenséget, hontalanságot (Mol 1983). Ennek egyik példája a portugáliai Fátima zarándokhelyszín, mely az emigrációban élő portugál hívők fő találkozási helye. Csíksomlyó szentsége például nem csupán a vallási, hanem a nemzeti identitást is erősíti a magyar zarándokokban.

Eliade (1987) szerint a szent hely olyan speciális helyszín, ahol a szent gyakran sziklák, fák, folyók, hegyek vagy a természet más képződményei által tárul fel. A vallás szent cselekedeteken keresztül köti a hívőket a helyhez, de ez fordítva is működik, hiszen a helyszínek kötik az embereket a valláshoz (Mazumdar–Mazumdar 1993). A helyszín fizikai környezete általában az élmény fontos részét képezi. Mátraverebély–Szentkúton a lelki megnyugvást ígérő erdei környezet és a tisztaságot, megújulást jelentő forrás hozzájárulnak a zarándokok transzformatív élményéhez (Irimiás–Michalkó 2013). Megfigyelhető, hogy a természetes és a természetfeletti több ponton is találkozik, a zarándokok pedig keresik ezeket a találkozási pontokat. Az egyik ilyen tényező a fény, ami alapvető eleme a vallási élménynek, melynek szimbolikája átjárja a szakrális tájat. A fény és a sötétség a szent és a profán elkülönítésében segít, a zarándokok gyakran állítják, hogy útjuk során a sötétségből a világosságba érkeznek (Jurkovich–Gesler 1997). Sokan korán kelnek, hogy lássák a napkeltét vagy felmásszanak a környéken lévő magaslatokra. Mások mezítláb, térdelve teszik meg a göröngyös utat, ami a vezeklés egyik formája.

A vallási utazásból fakadó, lelki megújulást nyújtó élményt nem csak a rítusok, hanem a helyszínhez köthető mítoszok, történetek is egyedivé teszik, mert ezek töltik meg a helyszínt szimbolikus tartalommal. A mítosz – narratív mese vagy történet – kulturális

szerepe a világ természetének magyarázata, valamint az adott kultúra társadalmi történéseinek leírása (Stern 1995). A mítosz eredeti funkciója, hogy az istenségekről szóló történetekkel magyarázatot adjon a természetes és emberi világra (Randazzo 1993). A mítoszt Levy (1981:51) úgy definiálta, mint „a társas csoportban gyakran elmondott mese”, amely azért fontos, mivel kanonikus karakterek egész sorát definiálja, olyan helyzeteket ír le, amelyekben a szereplők megnyilatkozhatnak, valamint meghatározza a megengedhető és érthető cselekvéseket. Ráadásul a történetek mintát kínálnak a lehetséges szerepekről és világokról, amelyekben a cselekvések, a gondolkodásmódok, az önmeghatározások megengedhetők vagy elvártak (Bruner 2005). Újabban a turizmus-témájú tanulmányokban használt mítosz elmélet szerint a rituáléban résztvevő egyének különböző meghatározásokat vesznek alapul, vagyis a rituáléban érintettek eltérően értelmezhetik a rituálé ugyanazon szimbólumait, más és más jelent autentikus élményt számukra.

A zárándokok nem csak mítoszokat fogyasztanak, de önmaguk teremtik is azokat. Ennek a folyamatnak jelentés és identitásformáló hatása van. A vallási mítoszok jelentős része valamilyen természeti képződmény misztikus átalakulását írja le, másik része valamilyen szokatlan eseményről szól, de olyanok is akadnak, amelyek a jövőt hivatottak megjósolni. Ezek a mítoszok mind azt hirdetik, hogy a látszólag lehetetlen dolgok nagyon is lehetségesek (például csodás gyógyulás, rég várt gyermek fogantatása). A zárándokok szerint az emberek a mítoszok révén kapcsolatba kerülhetnek a természetfelettil, az istenivel, vagy tanúi lehetnek olyan jelenségeknek, amelyek által bizakodással tekinthetnek a jövőbe (Jurkovich–Gesler 1997).

3. Rituálé a helyszínen és a rítus összetevői: tárgyak, rituális forgatókönyv, közösségi élmény

A rituális magatartás mintegy színházi forgatókönyvet követ, s a jeleneteket (szenthely felkeresése, gyónás, istentisztelet, zsoltárok éneklése, ajándékok és vásárfia megvétele, hazautazás) megfelelő átéléssel játsszák (Edensor 2012). Rook (1985) a rituális magatartás négy szegmensét különíti el: (1) rituális tárgyak, (2) rituális forgatókönyv, (3) rituális szerepek, és a (4) rituális közönség. Míg Rook színházi jelenetként fogja fel a rituálét, addig Driver (1991) szerint a rituálék „társadalmi ajándékokhoz” juttatják az abban résztvevőket. Ilyen társadalmi ajándék, hogy a rituálék (1) rendet teremtenek a társadalomban, (2) közösségi élményhez juttatnak, valamint (3) esélyt adnak az egyén testi-lelki átalakulására.

A vallásos ünnepeken használt rituális tárgyak a gyertya, szenteltvíz, ostya, fűzér, füstölő, imakönyv és az összes olyan eszköz, amely kézzelfoghatóvá teszi a szertartást. A kellékek és a szertartás bonyolultsága misztikusabbá teheti az eseményt (Douglas–Isherwood 2003). Szasz (2001:59) ezt így fogalmazza meg: „Amilyen mértékben hívó valaki, olyan mértékű a hite abban, hogy a jelkép és a jelképezett dolog azonos, vagy legalábbis hajlandóságot mutat arra, hogy úgy viselkedjen, mintha azok azonosak volnának. A hívó keresztényeknek az oltáriszentség valóban Krisztus teste és vére, vagy a szentáldozás során valóban úgy tesznek. A többiek számára az oltáriszentség nem több mint szertartási kellék.”

A vallási turizmusban a rituális forgatókönyv azonosítja a rituális tárgyakat, felsorolja alkalmazásuk szabályait, megszabja, hogy ki használhatja azokat, valamint ismerteti a magatartássorozatot. A zárandokok rituálék sorozatában vesznek részt, ami megerősíti spirituális elkötelezettségüket (Pusztai 1998). Rutinokat követnek, vagyis misére járnak, imádkoznak, rózsafüzért mondanak, gyónnak, böjtölnek, meglátogatják a szent helyeket. Az ismerős, gyakran megismételt tevékenységekkel, mint például a stációk meglátogatása a kereszt felé vezető úton, a zárandokok átszellemülnek, ha kétségekkel érkeztek csökkenthetik bizonytalanságukat, aggodalmaikat (Jurkovich–Gesler 1997).

Közösségek alakulhatnak azért, mert az embereket közös érdekek vonzzák, vagy azért, mert a csoport erejében bíznak valamilyen vélt vagy valós veszély ellen, esetleg visszavonulnak abból a világból, amelyet nem teljesen értenek és a közösségben találnak megnyugvást. A társas kapcsolatokat, a közösségteremtés emberi szükségletét csak az életben maradáshoz elengedhetetlen biológiai szükségletek kielégítése előzi meg. A válás segít megtalálni azt a közösséget, melynek szabályai a rítusoknak köszönhetően világosak, így könnyen értelmezhetőek (Levine 1986). A hívők számára ez a „valódi” világ, amely szembeáll a rendezetlen, profán világgal. Ez a csoport iránti elköteleződés, valamint a feltétlen hit az elidegenedés és a magány egyfajta ellenszere, amelyet a mai individualista társadalmakban sokan átélnek (Jurkovich–Gesler 1997).

A rítus folyamata, gyakorisága, ünnepélyessége érzékennyé teszi az egyént arra, hogy elfogadja a csoportnormákat és értékeket. Az egyén és csoport közötti kölcsönös függés a rítus alaptémája (Pedersen 1990). Driver (1991) megfigyelte, hogy a rituálé nem csupán fizikai értelemben hozza össze az embereket, hanem érzelmileg is egyesítheti őket. A rituális tevékenység természetéből fakadóan interaktív és társadalmi, így a közösségi élmény talán a legfontosabb „ajándék”, amelyet a (vallási) rituálé adni képes.

„Amint az angol *Holy Communion* kifejezés is utal rá, a szentáldozás egyszerre szimbolikus és tényleges megjelenítése a közösségben való egyesülésnek. Maga az esemény is, amelyből a szertartás ered, és amelynek emlékét őrzi, hasonló gondolkodású személyek bensőséges társas összefüggése volt – nevezetesen az utolsó vacsora” (Szász 2001:59).

Következtetések

Visszaulva a tanulmány bevezetéséhez, Turner (1982) szerint a zárandokhely a hívő számára „küszöböt” jelent, vagyis egy olyan liminális helyszínt és időt, ahol a zárandok közvetlenül átélheti a szent dolgokat, csodálatos gyógyulás vagy átalakulás útján. A szent hely a szent időben (például évente ciklikusan ismétlődő megemlékezés Krisztus passiójáról) való megmártózásra ad lehetőséget. A múlt és a jelen közti szakadék eltűnik, a közöttük lévő időszak egyszerűen a semmivé válik (Rountree 2002).

A tanulmányban rámutattunk, hogy a zárandok szent dolgok sorozatával találkozik, amelynek keretében részt vesz olyan szimbolikus tevékenységekben, amelyekről azt reméli, hogy hathatósak bizonyos belső és külső feltételek megváltoztatásában, vagyis a bűnt a megbocsátás vagy betegséget az egészség váltja fel. A testi és lelki transzformációval

járó gyógyulás és az egyén teljessége elválaszthatatlan a közösség békéjétől és harmóniájától (Turner 2002).

A szent hely és/vagy a szent idő jelenti a kapcsolatot a múlt és a jelen, Krisztus és követői, valamint a vezeklés és a megváltás között. A nagyhéten a hívő katolikusok megpróbálják képzeletben átélni Krisztus megpróbáltatásait, életben tartva a keresztre feszítés képét meditálással és különféle szimbolikus cselekmények sorozatával. Hisznek abban, hogy ez egyrészt spirituális transzformációt jelent önmaguknak, másrészt pedig a közösség számára is gyógyulással és megváltással jár. Krisztus megpróbáltatásai személyesen is átélhetők, különösen azoknak, akik önként vállalják a fájdalmat és a nélkülözést, hogy még inkább osztozzanak Krisztus szenvedéseiben.

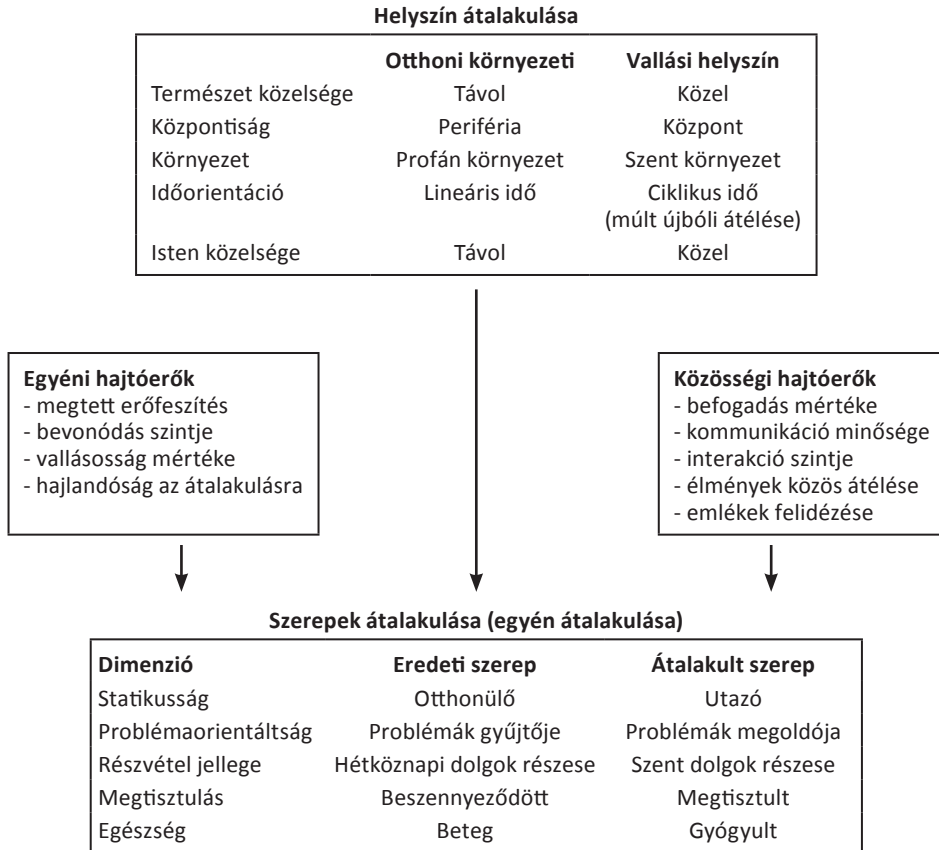
Az úti cél a vallási utazásokban is kulcsszerepet tölt be. A szent helyek a másik világ kapuit jelentik, ahol egy másik világ idejével lehet kapcsolatba kerülni, és ahol a hely energiája meglehetősen eleven, ereje nem csökken az évek során. A gyógyulás egyrészt valamilyen fizikai érzet, tehát való szabadulás, másrészt pedig intenzív érzelmekből áll, mint a szeretet, öröm, megkönnyebbülés. A hívők számára a gyógyulás spirituális észleléséhez erős testi érzet is kapcsolódik (Rountree 2002). Az élmény szempontjából másodlagos, hogy valóban létrejön-e az orvosilag is bizonyítható gyógyulás, mivel maga az észlelés, például jobban érzem magam, vagy kevesebbet foglalkozom a saját gondjaimmal, önmagában tekinthető lelki gyógyulásnak (Mitev et al. 2015).

Az utazás csak a belső út megtételével nyeri el értelmét, e nélkül ugyanis bármilyen hosszúságú út teljesítése célját veszti (Picard–Di Giovine 2014). Az erőfeszítések nélküli, állomásról állomásra történő „átröpködésnél” a résztvevők nem szenvednek próbáktól, nem tapasztalnak meg olyan intenzív élményeket, amelyeken keresztül önmagukat jobban megérthetnék, nem mennek át igazi átalakulásra.

Az utazás során az egyénnel együtt a helyszín is átalakul, a felkeresett hely az új és újabb igényekhez igazodóan állandó változásban van. Az otthoni, inkább periférikus helyszín központi helyé alakul, a profán környezet szentté válik, az idő linearitása megszűnik, valamint Isten is közelebb kerül. A szent helyek vagy az oda vezető út gyakran természeti környezetben fekszenek, ami tovább erősíti az elszakadást szimbolizáló hatást (1. ábra). Az átalakulás az egyénből indul ki, hiszen meghatározó, hogy valaki életének milyen szakaszában van, az út során mekkora erőfeszítést tesz meg a saját képességeihez képest, milyen intenzív a bevonódás, milyen mértékben vallásos és mekkora hajlandóságot mutat az átalakulásra.

A vallási turizmus folyamatára hatással vannak a közösségi hajtóerők, ahol olyan dimenziók kerülnek előtérbe, mint a befogadás mértéke, a kommunikáció minősége, az interakció szintje, az élmények közös átélése, végül az élmények, az emlékek újbóli felidézése és átélése. Az egyéni szint hat a közösségi szintre és viszont, mivel a közösség elősegítheti a nagyobb mértékű bevonódást vagy az átalakulásra való nagyobb hajlandóságot.

Mindezen hatások a szerepek változását és ezzel együtt nagy eséllyel a személyiség fejlődését idézik elő, amely a kegyhelyeket és zarándokközpontokat felkereső utazók egyik alapvető igénye. A spirituális élményt szimbolizáló ajándékokon keresztül az otthonülő szereplő is utazóvá, szent dolgok részesévé válik. A vallási utazásban résztvevő hívő megtisztulást vagy akár egyfajta gyógyulást érezhet, és a rituális fázisok megtapasztalásán keresztül lehetősége nyílik arra, hogy fizikai és lelki közérzete is javuljon.



1. ábra Főbb átalakulások a vallási turizmusban
Forrás: saját szerkesztés

Köszönetnyilvánítás

A tanulmányban közreadott ismeretek feltárását az OTKA K 100953 „Magyarország lát-hatatlan turizmusa” projekt támogatta.

Irodalom

- Agnew, J. A. – J. S. Duncan, J.S. (1989): Introduction. In: Agnew, J. A. – J. S. Duncan, J.S. (eds.): *The Power of Place: Bringing together Geographical and Sociological Imaginations*. Unwin Hyman, Boston, pp. 1–8.
- Atkinson, Q.D. – Whitehouse, H. (2011): The cultural morphospace of ritual form. Examining modes of religiosity cross-culturally. *Evolution and Human Behaviour* 32: 50–62.

- B. Erdős, M.–Kelemen, G.–Csürke J. (2003): A felszabadulási rituálék szerepe egy élhető világ kialakításában. *Addiktológia* 2(2): 65–84.
- Belk, Russel W. (1997): Been there, done that, bought the souvenirs: of journeys and boundary crossing. In: Brown, S.–Turley, D. (eds.): *Consumer Research: postcards from the edge*. Routledge, London, pp. 22–45.
- Belk, Russel W.–Wallendorf, M.–Sherry, J. (1989): The Sacred and The Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey. *Journal of Consumer Research* 15(1): 1–38.
- Bouissac, P. (1993): The Profanation of the Sacred in the Circus Clown Performances. In: R. Schechnerand, R.–W. Appel, W. (eds.): *By Means of Performance*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 194–207.
- Bruner, J. (2005): *Valóságos elmék, lehetséges világok*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Buttimer, A. (1980): Home, Reach, and the Sense of Place. In: A. Buttimer, A.–Seamon, D. (eds.): *The Human Experience of Space and Place*. St. Martin's Press, New York, pp. 166–187.
- Cohen, E. (1979): A Phenomenology of Tourist Experiences. *Sociology* 13(2): 179–201.
- Coyne, C. J.–Mathers, R. L. (2011): Rituals: An economic interpretation. *Journal of Economic Behavior & Organization* 78: 74–84.
- Császi, L. (2001): A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média. *Szociológiai Szemle* 2: 3–15.
- Douglas, M.–Isherwood, B. (2003): A javak használatának változatai. In: Wessely, A. (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- Driver, T. (1991): *The Magic of Ritual*. Harper Collins, New York.
- Durkheim, E. (2003): *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Duncan, C. (1995): *Civilizing rituals: Inside public art museums*. Routledge, London.
- Eliade, M. (1987): *A szent és a profán*. Európa Kiadó, Budapest.
- Eliade, M. (1997): *Képek és jelképek*. Európa Kiadó, Budapest.
- Edensor, T. (2012): Performatív turizmus, színre vitt turizmus: a turisztikai tér és gyakorlat (újra)alkotása In Bódi, J.–Pusztai, B. (szerk.) *Túl a turistatekinteten: A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- van Gennep, A. (2007): *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Gordon, B. (1986): The Souvenir: Messenger of the Extraordinary. *The Journal of Popular Culture* 20(3): 135–146.
- Graburn, N.H.H. (1989): Tourism: The sacred journey. In: Smith, V. (eds.): *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 21–36.
- Irimiás, A.–Michalkó, G. (2013): Religious tourism in Hungary: an integrative framework. *Hungarian Geographical Bulletin* 62(2): 175–196.
- Jurkovich, J. M.–Gesler, W. M. (1997): Medjugorje: Finding Peace at the Heart of Conflict. *Geographical Review* 87(4): 447–467.
- Kardos, P. (2013): Csoportalapú érzelmek a gazdaságban. *Közgazdasági Szemle* 60: 1259–1272.
- Keményfi, R. (2004): *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban: etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen.

- Korpics, M. (2007): *A zárándoklat mint a szakrális kommunikáció egy színtere*. Doktori tézisz-füzet, Pécsi Tudományegyetem, Pécs.
- Levine, G. J. (1986): On the Geography of Religion. *Transactions of the Institute of British Geographers* 64(4): 506–513.
- Levy, S.J. (1981): Interpreting Consumer Mythology: A Structural Approach to Consumer Behavior. *Journal of Marketing* 45: 49–61.
- Lorenz, K. (1976): Habit, Ritual and Magic. In: Schechner, R.–Schuman, M. (eds.): *Ritual Play, and Performance*. The Seabury Press, New York, pp. 18–34.
- MacCannell, D. (1989): *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Schocken, New York.
- Mazumdar, S.–S. Mazumdar, S. (1993): Sacred Space and Place Attachment. *Journal of Environmental Psychology* 13(3): 231–242.
- McCauley, R.N. (2001): Ritual, memory and emotion: comparing two cognitive hypotheses. In Andresen, J. (ed.) *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 115–140.
- Michalkó, G. (2012): *Turizmológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Mitev, A.–Irimiás, A.–Michalkó, G. (2015): Halászkirályok hanghullámai – Az idők vallási eseményekhez kapcsolódó élményeinek megértése. *Vezetéstudomány* 46(4): 23–34.
- Mol, H. (1983): *Meaning and Place: An Introduction to the Social Scientific Study of Religion*. Pilgrim Press, New York.
- Murray, M.–Graham, B. (1997): Exploring the dialectics of route-based tourism: the *Camino de Santiago*. *Tourism Management* 18(8): 513–524.
- Myerhoff, B. (1984): A Death in Due Time: Construction of Self and Culture in Ritual Drama. In: MacAloon, J. (ed.): *Rite, Drama, Festival Spectacle*. I. S. H. I., Philadelphia, pp. 149–177.
- Németh, D. (2012): *Pasztorálanthropológia*. Károli Gáspár Református Egyetem–L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Pedersen, W. (1990): Drinking Games Adolescents Play. *British Journal of Addiction* 85: 1483–1490.
- Picard, D.–Di Giovine, M. (2014) (eds.): *Tourism and the Power of Otherness. Seductions of Difference*. Channel View Publications, Bristol.
- Pusztai, B. (2004): Aszketikus zárándokok és élvhajász turisták. Ellentétes, versengő és rokon értelmezések. In Barna, G. (szerk.) „...szolgálatra ítéltél”: *Bálint Sándor emlékkönyv*. Lazi Könyvkiadó, Szeged, pp. 112–119.
- Pusztai, B. (1998): Vallás és turizmus. In Fejős, Z. (szerk.) *A turizmus mint kulturális rendszer*. Néprajzi Múzeum, Budapest. pp. 13–23.
- Randazzo, S. (1993): *Mythmaking on Madison Avenue: How Advertisers Apply the Power of Myth and Symbolism to Create Leadership Brands*. Probus, Chicago.
- Rátz, T. (2004): *European Tourism*. Kodolányi János University College, Székesfehérvár.
- Rátz, T. (1999): *A turizmus társadalmi-kulturális hatásai, Ph.D. disszertáció*. Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, Budapest.
- Régi, T. (2015): Utazó tárgyak. (Bevezető az antropológus szemével). *Antroport.hu* <http://www.antroport.hu/regi-tamas-utazo-targyak/>

- Régi, T. (2014): Tourism and souvenirs, glocal perspectives from the margins. *Journal of Tourism and Cultural Change* 12(1): 90–92.
- Rook, D. W. (1985): The Ritual Dimension of Consumer Behavior. *Journal of Consumer Research* 12: 252–264.
- Rountree, K. (2002): Goddess Pilgrims as Tourists: Inscribing the Body through Sacred Travel. *Sociology of Religion* 63(4): 475–496.
- Sopher, D. E. (1967): *Geography of Religion*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Stagl, J. (1995): *A History of Curiosity; The Theory of Travel 1550-1800*. Chur (CH), Harwood.
- Stern, B. B. (1995): Consumer Myths: Frye's Taxonomy and the Structural Analysis of Consumption Text. *Journal of Consumer Research* 22: 165–185.
- Stewart, S. (1984): *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Szasz, T. (2001): *Szertartásos kémia*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Turner, V. (1982): *From Ritual to Theatre*. PAJ Publications, New York.
- Turner, V. (2002): *A rituális folyamat*. Osiris Kiadó, Budapest.