IMÁGÓ 2026, 15(2): 39-53
BUDAPEST

Csizmadia Ráhel

Psziché és tér: kísérletek az összekapcsolásra

"*Not only is the sensuous senseful, it is also placeful*."
(„Az érzéki nemcsak jelentésteli, hanem helyhez kötött is."
Casey, 1996, 19; saját fordítás)

Városi sétáink gyakran funkcionálisak: kiindulópontok és célpontok között mozgunk, amelyben a gyaloglás puszta közlekedés, a tér pedig háttér. Ha nem figyelünk rá tudatosan, nem veszünk részt benne aktívan, a séta nem lesz több helyváltoztatásnál. Pedig a térre nemcsak díszletként, hanem komplex interakciós közegként is tekinthetünk, a séta pedig lehet a környezetünkkel való találkozás, az érzékleti bevonódás és a jelentésképzés egy nagyon saját formája.

A tér sokáig statikusságot, valamiféle rögzített valóságot jelentett mind a társadalom-, mind a kultúra- és szellemtudományokban, ellentétben az idővel, amelyet az emberi identitásformálódás elsődleges kereteként gondoltak el (Berger, 2018). Az 1960-as évektől kezdve azonban a teret markánsan tematizálni kezdték a földrajztudományokon kívüli szerzők is, és nem kizárólag a földrajz – vagy helyesebben, a földrajzok, jelezve e diszciplína sokrétű, a fizikai és társadalmi környezetet egyaránt vizsgáló irányait – maradt az egyetlen terület, amely központi jelentőséget tulajdonított neki. Az úgynevezett térbeli fordulat (*spatial turn*) paradigmaváltásával a tér iránti érdeklődés a 20. század második felétől egyre erőteljesebbé vált, és a legkülönbözőbb nézőpontokból jelent meg: kezdetben a filozófiában és a szociológiában, később az etnológiában, a genderkutatásban, a történettudományban, az irodalomtudományban és más diszciplínákban is. E folyamat nyomán a 21. század fordulójára olyan térfelfogások születtek, amelyek a teret nem edénynek vagy tartálynak, hanem dinamikusan konstruálódó, sőt a konstruáló folyamatokra visszaható jelenségként írták le.

Berger Viktor szociológus a következő három szerzőt emeli ki ezzel a folyamattal összefüggésben: Henri Lefebvre-t, aki a térrel mint társadalmi konstrukcióval foglalkozott, és bevezette a megélt terek fogalmát; Michel Foucault-t, aki a hatalom és a tudás összefüggéseiben kiemelt jelentőséget tulajdonított a térnek; és Michel de Certeau-t, aki a gyalogos mindennapi gyakorlatainak szemszögéből vizsgálta a városi térhasználatot (Berger, 2018). De Certeau munkásságára még később visszatérek.

Érdemes megemlíteni továbbá Edward Soja földrajztudóst, a spatial turn kifejezés megalkotóját és kihirdetőjét, aki a térbeli és a társadalmi folyamatok állandó interakciójában gondolkodott.

A társadalom- és bölcsészettudományok térbeli fordulatával párhuzamosan a földrajztudományokban kulturális fordulat ment végbe: miközben az előbbi felfedezte a tér jelentőségét, utóbbi – a pozitivista földrajztól való távolodással együtt – felértékelte a kulturális tényezőket; a 20. század derekán induló változások aztán hamar valódi párbeszédet eredményeztek e területek között (Berki, 2021).

Jelen tanulmány először Keith H. Basso kulturális és nyelvészeti antropológus és Edward S. Casey, elsősorban fenomenológiával foglalkozó filozófus – tágabban pedig maga a fenomenológia – tér- és helyfelfogásain keresztül mutat be két egymással összefüggő szemléletet, amelyben ember és környezete kölcsönösen konstitutív viszonyban állnak. Ezt követően a sétát helyezi a térrel való kapcsolat középpontjába. Michel de Certeau több tudományterületet átfogó munkásságán, majd Guy Debord és a Situationist International nevű művészekből és gondolkodókból álló csoportjának szemszögéből mutatja be a sétát mint kreatív és társadalomkritikus gyakorlatot, valamint olyan lehetőséget, amely megzavarhatja a psziché és a tér dualista szembeállítását. A tanulmány utolsó fejezetében Martyna Chrzescijanska pszichoanalitikus munkája nyomán a konténer-tér (*containing space*) és a pszichogeoterápiás tér különbségeit vizsgálja, majd az ökopszichológia felől tágítja tovább a térről és a mindennapi térbeli gyakorlatainkról való pszichológiai gondolkodást.

Keith H. Basso és Edward S. Casey nyomán: Kultúrantropológiai és fenomenológiai térelméletektől a séta aktusáig

A tér nem csupán háttér, és a helyek a bölcsesség hordozói is lehetnek. Jól rámutat erre Basso *Wisdom Sits in Places* (1996) című műve, amelyben a mai Arizona (USA) területén található Cibecue-beli nyugati apacsok helyfelfogását és a helyekhez kapcsolódó kollektív történeteket tárgyalja. Cibecue közössége számára a bölcsesség nem csupán személyes vagy belső tulajdonság, hanem szorosan összefügg a helyekkel és a hozzájuk kapcsolódó történetekkel. A helyek (sziklák, hegyek, források stb.) nevei tanulságokat, erkölcsi és etikai irányelveket hordoznak, amelyeket az egyén a helyekkel való rendszeres kapcsolat, a történetek ismételt felidézése és értelmezése révén alakít ki és tesz magáévá. A helyektől bölcsességet tanulhatunk, ha aktívan kapcsolatba lépünk velük (Lange, 2024).

Michael A. Lange (2024) saját oktatói praxisában használja Basso etnográfiai kutatását: a helyekről, a hely kulturális fogalmáról, valamint arról tanít, mindez miként alakítja az identitást. A Basso által alkalmazott *place-making* elméletét Lange így fogalmazza meg: „A helyek nem pusztán vannak valahol. Semmilyen értelemben nem léteznek azok nélkül az emberek nélkül, akik fogják ezeket a helyeket és jelentést tulajdonítanak nekik és velük együtt” (141). Lange Tim Ingold *Making* (2013) című munkája nyomán magyarázza el, hogy a kulturális antropológiában a „csinálás”

(*making*) mindig együtt jár a gondolkodással: a dolgok létrehozása és azok értelmezése egymástól elválaszthatatlan. Basso számára ugyancsak fontos elméleti keret az episztemológia, amely a tudás létrehozásának folyamatával foglalkozik: az episztemológia meghatározza, hogyan – milyen lencsén keresztül – értjük meg a világot, és mit tekintünk tudásnak. Lange odáig megy, hogy a tudás és a jelentés – és ezáltal a tudott és az érzett, illetve az ontológiai és az episztemológiai – szinonimaként foghatók fel, hiszen mindenről, amit tudásként tételezünk, mi magunk szerzünk tudomást, azaz mindennek mi adunk jelentést saját lencsénken keresztül. A tudás tehát nem kívül, a külvilágban van.

A helyeket létrehozzuk. Nem úgy kell elképzelnünk, hogy a jelentések a helyekben raktározódnak (statikusan); Cibecue helyei és történetei valójában együtt, egymásba ágyazottan léteznek, és a jelentést azok a személyek hozzák létre (aktívan és dinamikusan), akik a helyet megnevezik, a hely nevét hallják és az általa közvetített tanulságot saját életükben alkalmazzák. A hely tehát tudás létrehozásának, jelentésadó aktusnak az eredménye, amely aktív cselekvésen keresztül valósul meg.

Érdemes tisztázni, mi a különbség tér (*space*) és hely (*place*) között. Számos gondolkodó sokféleképpen határozta meg ezt a különbséget; itt Edward S. Casey *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time* (1996) című fenomenológiai esszéjére támaszkodunk, amely a többek között Basso által szerkesztett *Senses of Space* szöveggyűjteményben jelent meg. Casey kitér a két fogalom elméletileg eltérő kategóriájára, és azt állítja, hogy a tapasztalati különbség viszont nem magától értetődő. A teret a pozitivista tudomány, valamint egyes antropológusok is hajlamosak semleges, előre adott közegnek tekinteni, míg a helyet megélt és kulturálisan telített közegként értelmezik; ebben a felfogásban tehát a tér elsődleges, a hely pedig az, ami másodlagosan ráíródik. Casey szerint sok antropológusnak nehéz felvennie a vizsgált népcsoport nézőpontját: olyan nézőpontot, vagy pontosabban tapasztalatot, amelyben a hely az elsődleges. A szerző a fenomenológia klasszikus alakjai, Edmund Husserl és Maurice Merleau-Ponty elméleteire támaszkodik, amikor a tér és a hely közötti különbséget próbálja megragadni. Husserl (1907) fenomenológiája a természetes beállítódás felfüggesztésére irányul: azt a mindennapi attitűdöt vizsgálja és igyekszik zárójelbe tenni, amelyben a világ létét, ahogyan azt felfogjuk, magától értetődőként fogadjuk el. Az *epoché* módszerével reflektálunk és félretesszük világra, a „valóságra” vonatkozó feltételezéseinket és ítéleteinket, és felvesszük a fenomenológiai beállítódást: egy tudatos viszonyulást, amelyben figyelmünk a jelenségekre és arra irányul, hogyan jelennek meg a dolgok tapasztalatunkban. Merleau-Ponty (1945) számára az észlelés már nem pusztán módszertani kiindulópont, hanem ontológiai viszony: a megélt test és a világ kölcsönösen konstituálja egymást; a test nem egyszerűen a térben van benne, hanem a tér a testen keresztül válik hozzáférhetővé. Casey amellett érvel, hogy a hely nem egyszerűen üres térből jött létre, amelyet kulturális tulajdonságokkal töltöttünk meg: e két klasszikus szerzőre támaszkodva azt állítja, hogy a tér nem kultúra előtti. Ahogyan nem kultúra és társadalom előtti maga az érzékelés sem; az érzékelésnek ugyanis összetevője a hely, hiszen egy élménynek mindig része az, ahol vagyunk. Ez összhangban áll Husserl és Merleau-Ponty egymással összefüggő, de nem azonos testfelfogásával: a test mindkettőben megjelenik egyfajta közegként, amely által a

világ érzékelhetővé válik. Husserlnél a test (*Körper*) egyszerre tárgy, amelyet ugyanúgy észlelünk, mint más fizikai tárgyakat a környezetünkben, és megélt test (*Leib*), amely tud fájni, amelyet jól esik, ha megérintenek, amely elfárad stb. (Zahavi, 1994). Míg Husserl elméletében a tárgyi test és a test mint érzéklet-hordozó megkülönböztethető, Merleau-Ponty (1945) sokkal inkább úgy tekint rá, mint egyfatja kapcsolódási szövetre, kölcsönös viszonyra szubjektum és világ között. Erre a szerző azt a példát hozza, hogy amikor megérintem saját testem, egyszerre vagyok az, aki érint és akit érintenek; aki érez és akit éreznek. A hely tehát nem passzívan van jelen – és ezen a ponton visszakapcsolódunk Bassohoz: a helyeknek nem egyszerű befogadói vagyunk, hanem sokkal inkább úgy képzelhetjük el, hogy kölcsönhatásba lépünk velük. Ez az érzékelés és hely dialektikája. Ahogyan sosem maradunk észlelet nélkül, úgy hely(zet) nélkül sem lehetünk – és ez a belátás maga biztosítja a hely elsődlegességét. Gondoljunk csak jobb és bal kezünkre, és a testtájak tájékozódásban betöltött szerepére.

De hogyan jutunk vissza az elsődlegesnek tekintett térből a másodlagosnak gondolt helyhez, vagyis ahhoz a helyhez, amelyben már eleve ott vagyunk? Ezzel a kérdéssel nem csak Casey, hanem a később említett gondolkodók közül is sokan foglalkoznak. Hogyan ragasztjuk újra össze a szétválasztottságot? A fenomenológia nézőpontjából a megélt test nem egyszerűen benne van a helyben, hanem integritásban léteznek: kölcsönösen átjárják egymást. A hely nem csupán körülveszi a testet, hanem valamiképp bele is íródik, miközben a test is formálja, aktiválja és jelentéssel tölti meg a helyet. Casey utal Basso interanimation fogalmára: a hely és a test egymást életre kelti, ahogyan a hely a testben élménnyé válik, a test pedig a helyben jelentéshordozó lesz.

És mivel az érzékelés – az érzékelő test – valamint a hely kölcsönhatásban van, egy majdnem mindig mozgásban lévő test – amely márpedig valóban csak akkor nem mozog, ha bénult – majdnem mindig mozgásban lévő helyeket is implikál. A helyek, azon túl, hogy dinamikusak, összefognak és megtartanak: élő és élettelen testeket, tapasztalatokat, történeteket, gondolatokat, emlékeket. „Mi más képes erre a rendkívül sokféle megtartó (*holding*) tevékenységre? […] Nemcsak a tartalmakat, hanem a tartalmazás (*containment*) módját magát is egy hely tartja fenn” – írja Casey (1996, 24-25). A helyben található elemeket nem puszta egymásmellettiségben észleljük, hanem mindig valamiféle konfigurációba rendezzük őket. A hely továbbá megőrzi élményeink nyomait, és lehetővé teszi, hogy visszatérve – kissé másként – újra megtapasztaljuk őket. Ezen a ponton szeretnék előre utalni a tanulmány egy későbbi részére: Casey itt olyan fogalmakat használ – például a tartás vagy megtartás és tartalmazás kifejezéseket –, amelyek a mélylélektan szótárában kulcsfontosságúak. Bár nem utal expliciten e fogalmak pszichoanalitikus jelentéseire, az általa felvázolt viszonyok meglepő módon emlékeztetnek a bioni tartalmazás által leírt összefüggésekre. Casey helyfogalmára talán tekinthetünk úgy, mint egy fenomenológiai tartalmazás-modellre: a hely mint affektív, emlékező, megtartó és tartalmazó közeg strukturálja és őrzi a pszichés tapasztalatokat, hasonlóan ahhoz, ahogyan Bionnál az anya vagy a terapeuta tartalmazza és átdolgozza a nyers élményanyagot.

Casey szemléletében a hely nem egészen definiált, és emiatt nem teljesen determinált, befejezett dolog. A hely sokkal inkább nyitott kategória: alakítható, többféleképpen megjelenő és értelmezhető, van egyfajta rugalmassága. Ez azt jelenti, hogy a helyek nem egyszerűen léteznek, hanem megtörténnek; a fizikai dolgok helyett inkább eseményként érdemes tekintenünk rájuk. Gondoljunk csak egy lakótelepre, amely nem pusztán építészeti adottságaitól válik azzá, ami, hanem attól, hogy miféle tevékenységek folynak benne.

Bassohoz hasonlóan tehát Casey (2001) sem választja el a helyeket az emberi cselekvéstől; a helyet testi-érzelmi viszonyok, tapasztalatok, emlékek, vagyis affektusok hálójaként szemléli, amelyben nagy szerepet játszik a kapcsolódás (lehetősége). A sűrű (*thick place*) és a ritkás (*thin place*) jelzőkkel képzett skálát használja a különböző tapasztalati potenciállal rendelkező helyek leírására. A sűrű helyen a környezettel való kölcsönhatás erős, az egyén személyes bevonódásra, kapcsolódásra, mély érzelmi megélésekre kap lehetőséget, jelentést tulajdonít. A ritkás hely[1] szegényesebb kapcsolódásra ad lehetőséget, jellegtelen, lecserélhető, emiatt nem válik élménnyé és nem emlékezetes. Fontos, hogy ez nem a helyek eleve adott tulajdonsága, hanem annak függvénye, hogy mi magunk milyen kapcsolatot alakítunk ki a térrel: hogy milyen erős érzelmekkel vagyunk benne jelen, és használjuk-e, illetve hogyan használjuk az adott helyet. Elképzelhető, hogy valaki számára egy hely sűrű, míg más számára nem az, vagy hogy ugyanazon illető számára változik ugyanannak a helynek a sűrűsége.

Marc Augé (1992) ritkás helyhez közel eső – de nem átfedő – kategóriája a nem-hely (*non-place*), amellyel olyan identitásnélküli, jellemzően tranzittereket jelöl, mint a metróállomások, a repülőterek, a bevásárlóközpontok vagy az autópályák, ahol az ember csak áthalad, nem marad és nem tartozik oda. Ezek a terek erősen szabályozott környezetet hoznak létre, ahol elsősorban utasként vagy vásárlóként vagyunk jelen, csupán az éppen végzett tevékenység határoz meg minket, és inkább magányos, uniformizált tapasztalatokat élünk meg, mintsem egyedi kapcsolódásokat. A szerző szerint a modern városi terekben időnk egyre nagyobb részét töltjük nem-helyeken, ahol jelenlétünk átmeneti és elszigetelt. Augé megközelítésében ahhoz, hogy egy teret helyként tudjunk meghatározni, a következő tényezők szükségesek: kapcsolatiság, történetiség és az identitás jelenléte, értintettsége. A nem-helyeken nem alakulnak ki tartós társas kapcsolatok, a nem-helyeknek nincs érzékelhető múltja, és az ember sok esetben elveszíti bennük identitását. Míg Casey is hasonló tényezőket (kapcsolódás, emlékezet, személyes bevonódás) említ a sűrű és ritkás helyek megkülönböztetésénél, ő az egyéni tapasztalat minőségéről beszél. Augénál ezzel szemben a nem-hely a szürmodern (vagy szupermodern) városi terek egy típusát jelöli, és azt a társadalmi logikát írja le és kritizálja, amely mentén ezek épülnek és működnek.

Feltehető, hogy a ritkás helyek sűrű helyekké válhatnak valamiféle jelentéstulajdonítás, affektus vagy kapcsolódás révén. A tanulmány következő két

[1] Nem összekeverendő az ezoterikus közegekben használt *thin places* kifejezéssel, amely a fizikai és spirituális világ közötti átjárhatóságra utal, és amellyel például a temetőket, szent helyeket vagy éppen természeti tájakat illetnek.

fejezetében efféle potenciálját mutatom be a sétának. Először is nézzük meg, hogyan értelmezhető a séta mint place-making tevékenység.

A sétát fenomenológiai nézőpontból nem helyek közötti mobilitásként vagy mozgásként, hanem elsősorban a hely testi tapasztalásaként és testen keresztüli konstrukciójaként értelmezzük. A hely itt sem háttérként szemlélhető, amelyen a test áthalad; a hely maga is a test mozgásán, érzékelésén, jelenlétén keresztül konfigurálódik újra. Hiszen a fenomenológia éppen azt a természetes beállítódást kritizálja, amelyben a világot eleve adottnak és objektívnek tekintjük. Merleau-Ponty felfogásában a test és a tér viszonya nem belső-külső viszony; a testet a tér meghatározó orientációs pontjának tekinti: a test a léptektől indulva építi fel a horizontot, a távolságokat és a helyeket. A séta során tehát a tér nem statikus, hanem olyan dinamikus vizuális-taktilis mező, amely mindig az „itt és mostban" keletkezik, elmozdulásaink mentén (Zahavi, 1994).

Michel de Certeau és a szituacionisták nyomán: a séta mint kreatív és felforgató gyakorlat

De Certeau a sétáló egyénről a város hatalmi rendszerében gondolkodott. Elméletében szembeállítja azokat, akiknek van saját helyük, azokkal, akik arra kényszerülnek, hogy mások által kijelölt helyeket, kész struktúrákat használjanak. Előbbiek a hatalom körébe tartoznak (például intézmények, várostervezők), utóbbiak a fogyasztók (a város kontextusában a gyalogosok). A hatalom gyakorlói stratégiákat alkalmaznak, a hatalomnélküliek pedig olyan taktikákat vethetnek be, amelyek e hatalmi stratégiákat képesek kijátszani vagy (részben) felforgatni. A gyalogos praxisaiban tehát olyan potenciált látott, amely a várostervezők által létrehozott rendtől eltérő logikát képes kialakítani a saját döntései mentén: *A cselekvés művészete* (1980/2010) című könyvében arról ír, hogy az emberek hétköznapi taktikái minduntalan felfüggesztik vagy újraírják ezt a rendet. De Certeau gondolkodása nyelvészeti jellegű: azt feltételezi, hogy a városi tér adottságai előre meghatározzák azt a készletet, amellyel dolgozunk, de e készlet elemeinek egyedi kombinációival saját értelmezéseket, és ezáltal újabb és újabb helyeket hozunk létre. Minden lépés egyfajta beszédaktus, vagyis a város téri rendszerének személyes elmesélése és újraírása. A gyalogos így nem csupán közlekedik, hanem saját jelentéseket, saját, dinamikus történetet fabrikál a várossal való viszonyának tükrében. De Certeau kitér két retorikai alakzatra, a szinekdochéra és az aszindetonra, amikor ezeknek a történeteknek a létrehozásáról beszél. A szinekdoché a rész és az egész felcserélésén alapul; egy-egy fragmentum vagy jellegzetesség egy egész városrész vagy hely karakterét képes megidézni. Az aszindeton, amely a kötőszavak elhagyására épít, a séta kontextusában azt jelenti, hogy bizonyos helyeken áthaladunk, míg másokat kihagyunk, átugrunk vagy kikerülünk, és így sajátos helyeket emelünk ki a városi rendből. A sétát elképzelhetjük tehát úgy, mint amelyben a strukturált városi szövetből különálló jelentésegységeket nyerünk ki, és ezáltal magunk is helyeket hozunk létre.

De Certeau elmélete – Casey-évelösszehasonlítva – inkább gyakorlati jellegű, és hiányzik belőle a séta affektív aspektusa, vagyis az, ahogyan a séta hat a sétálóra (Duff, 2010). Pedig „[a] városban sétálni annyit tesz, mint a város hatása alatt lenni [vagy a város által megérintve lenni; *to be affected by the city*], éppúgy, mint ahogy a séta hat a városra, amelyet ez a séta hoz létre" (Duff, 2010, 884). Nemcsak a helyek váltanak ki érzelmeket, hangulatokat, hanem az affektusok is aktívan létrehozzák a helyet, hiszen meghatározzák, vagy legalább is formálják cselekvőképességünket és cselekvési lehetőségeinket. Ahogyan Casey (1996) is sugallja, a helyek tulajdonságai – ebben az esetben affektív hatásai – nem állandóak: egy hely lehet egyszer kellemes, máskor lehangoló, hiszen maga is a változó állapotú észlelő testen keresztül jön létre. Ha az affektust nem csupán belső érzelmi állapotnak, hanem egy hely folyamatosan változó tónusának is tekintjük, akkor a hely nemcsak tárgyak, viselkedések és politikai viszonyok színtere, hanem affektív karaktere is van (Duff, 2010). Cameron Duff Casey nyomán leírja, hogy a helyek sűrűsége nem statikus tulajdonság, hanem akkor jön létre, amikor affektív elköteleződést hozunk létre a hellyel: nemcsak áthaladunk rajta, hanem engedjük, hogy hasson ránk, és mi is visszahatunk rá. Duff saját empirikus példával mutatja be, hogy a séta és a hétköznapi helyhasználat affektív atmoszférákat – konkrétan az odatartozás érzését – teremti meg, amelyek a ritkás helyeket sűrű helyekké alakítják.

A pszichogeográfia ugyancsak abból indul ki, hogy a városnak van egy hatalmi struktúrája, amely hat a benne mozgó emberekre. A pszichogeográfia kifejezés a francia teoretikus Guy Debord nevéhez fűződik, bár előzményei és maga a gyakorlat is túlmutatnak az ő munkásságán. Ihletét részben a 19. századi *flâneur* alakja adta, amely a nagyváros modernizációjára, az ebből fakadó gyors változásokra és a térbeli-társadalmi széttöredezettségre adott válaszként jelent meg, s elsősorban Charles Baudelaire és Walter Benjamin írásain keresztül vált meghatározóvá. A pszichogeográfia gyakorlatai a Situationist Internationalhez köthetők, egy 1957-ben alakult, majd 1972-ben feloszlott, főleg Párizsban működő, marxista hátterű, avantgárd csoporthoz, amely művészekből és teoretikusokból állt.

A pszichogeográfia egyik alapvető törekvése analitikus jellegű: azt vizsgálja, hogyan hatnak érzelmeinkre és viselkedésünkre a városi terek, és fordítva, hogyan formálják érzelmeink és viselkedésünk ezeket a tereket. Emellett kísérletet tesz annak a hatalmi rendnek a megzavarására, amelyben az egyén a spektákulum uralma alatt áll; Debord-nál (1992) a spektákulum a képek, látványok közvetítésén keresztül szerveződő társadalmi viszonyokat jelenti, egyfajta elidegenedett társadalmi rendet, ahol a közvetlen tapasztalatot a szemlélődés és a fogyasztás világa váltja fel. Ennek egyik eszköze a *dérive*, amely magyarul sodródást jelent, és amire az angol nyelvű irodalomban *aimless walking*ként, azaz cél nélküli sétaként is szoktak hivatkozni. Szürrealista és dadaista művészeti gyakorlatokból merít, és a posztstrukturalista gondolkodással is összefüggésbe hozható (Bonnett, 1989): a megszokott (kapitalista) térhasználatot felforgató, parodisztikus stratégia, amelynek révén a társadalmi rend által kijelölt szerepekből ideiglenesen kilépve új viszonyulásokat alakíthatunk ki a megszokott térrel.

A dérive során a résztvevők – ideális esetben két-három fős csoportok, akik megérzéseiket és tapasztalataikat összevethetik – szokásos tevékenységeiket és a sétát

övező hétköznapi céljaikat, indokaikat felfüggesztik, és engedik, hogy a tér vonzása vagy taszítása, a helyben talált benyomások vezessék őket; ebben az értelemben a gyakorlatra a szabad asszociáció térbeli megfelelőjeként is tekinthetünk (Debord, 1958). A korai szituacionizmus gondolkodói között nem Debord volt az egyetlen, aki párhuzamot vont a dérive és a pszichoanalízis között: Ivan Chtcheglov (1953) úgy ír az általa megálmodott városról, mint amelyben a pszichoanalízis elvei az építészet nyelvén öltenek testet, és amelynek lakosai „folyamatos dérive-en" (171) vannak. Fontos látni, hogy a pszichogeográfia – Casey-hez és Duffhoz hasonlóan – nagy hangsúlyt fektet a városi tér affektív dimenzióira, illetve az ahhoz történő visszakapcsolódásra: a helyek vonzását és taszítását nem pusztán szubjektív benyomásként, hanem a tér társadalmi szervezettségének részeként látja. A pszichogeográfia számára különösen fontosak a városi tér hangulati és élménybeli minőségei: azok a zónák, amelyek vonzó vagy taszító erővel hatnak az emberre, és így befolyásolják a mozgását; „a dérive nézőpontjából a városoknak pszichogeográfiai kontúrjai vannak, állandó áramlatokkal, rögzített pontokkal és örvényekkel, amelyek erősen visszatartják az embert attól, hogy bizonyos zónákba belépjen, illetve azokat elhagyja" (Debord, 1958). Debord és szituacionista társa, Asger Jorn ennek ábrázolására több ellen-térképet (counter-map) is készített Párizsról; ezek közül a legismertebb neve *The Naked City*, amely a város szegmensei közötti kapcsolatokat piros nyilakkal jelöli.

Denis Wood (2020) a szituacionisták pszichogeográfiáján túl két további, egymástól független pszichogeográfiát különít el: a földrajztudósok pszichogeoráfiáját és a pszichoanalitikus pszichogeográfiát. Előbbi az amerikai (USA-béli) Clark Egyetemhez kötődő kutatók munkájában intézményesült az 1960-as évektől kezdve, és nagy hatást gyakorolt rá egy Kevin Lynch nevű városépítész munkássága. A pszichogeográfia itt a földrajz és pszichológia átfedésében mozgó, empirikusabb diszciplínát jelentett. Az innen induló kutatók a szituacionistákhoz hasonlóan nem hittek a térképek objektív természetében, és kutatásaik eredményeit igyekeztek becsatornázni a részvételi várostervezésbe és egyéb területekbe, mint amilyen a környezetpszichológia is. Utóbbi, a pszichoanalitikus pszichogeográfia rövid élete az 1970-es évek végétől az 1980-as évekig tartott. Az ehhez az irányzathoz kapcsolódó pszichológusok, például William G. Niederland és Howard Stein[2] a fantáziákban megjelenő földrajzi motívumokat nevezték pszichogeográfiának. E felfogásban a tér nem pusztán külső környezet, hanem a pszichés folyamatok szimbolikus kivetülése is.

A városi séta tehát nemcsak a tér használata, hanem affektív gyakorlat válhat belőle. Ezen a vonalon továbbhaladva a pszichogeográfia nem pusztán a kapitalista városi rend kritikájaként, hanem a tér és a psziché viszonyának újragondolásaként is olvasható, amely előkészíti a pszichogeoterápia fogalmát.

[2] Érdekesség, hogy e két szerző által szerkesztett *Maps from the Mind: Readings in Psychogeography* című kötetben (1989) Ferenczi Sándor két írása is helyet kapott.

Martyna Chrzescijanska és az ökopszichológusok nyomán: az összekapcsoltság élménye felé

Martyna Chrzescijanska (2020) *Psychogeography, Psychotherapy and Psychogeotherapy: A Critique of Containing Space in Therapeutic Work* című doktori disszertációjában bevezeti a pszichogeoterápia fogalmát mint olyan kritikus és kísérletező megközelítést, amely felülvizsgálja a mélylélektan és a pszichoterápia klasszikus kereteiben értelmezett terápiás tér elképzelését, különös tekintettel a konténer-tér (*containing space*) fogalmára. A zárt, kontrollált és biztonságos konténerként elképzelt rendelő helyett a városi térben megélt céltalan séta, a dérive tapasztalataiból indul ki, és egy olyan terápiás térszemléletet javasol, amely a véletlenszerű találkozások, a szomatikus élmények, nyers benyomások és a nyitott viszonyulás jelentésképző potenciálját emeli ki. A korábbi szerzőkhöz hasonlóan Chrzescijanska is hangsúlyozza, hogy a tér nem pusztán környezet, hanem olyan tapasztalati és jelentésteli közeg, amely aktívan alakítja a terápiás folyamatot; a psziché és a tér nem elkülönülten, hanem egymással szoros kapcsolatban állnak. Így ír róla: „A tér kulcsfontosságú fogalom kettős és kétértelmű státusza miatt. Mindig egyszerre konkrét és metaforikus, érzéki és képzeleti, túllép a külső és belső, az elme és a test közötti dichotómián. Így lehetővé teszi számunkra, hogy újragondoljuk a terápia státuszát” (Chrzescijanska, 2020, 14).

A szerző a tartalmazás (*containment*) fogalmát Wilfred Bion nyomán tárgyalja: a tartalmazás eredetileg azt a folyamatot jelöli, amelyben az anya vagy a terapeuta befogadja, „megemészti”, majd feldolgozott formában visszaadja a csecsemő vagy kliens elviselhetetlen pszichés állapotait. Olyan érett pszichés funkció, amely a fragmentált nyersanyagot strukturált gondolattá formálja, és például egy terápiás folyamatban ezáltal tud koherens emlékké, lineáris narratívává összeállni és integrálódni. Chrzescijanska felteszi a kérdést, hogy lehetnek-e a jelentésadásnak eltérő útjai, mint a gondolat létrehozása. Utóbbit a racionalizmus filozófiai hagyományával hozza összefüggésbe, amely a gondolkodást a primér érzékeléssel szemben felsőbbrendű folyamatnak tekinti. Bion *reverie*-nek nevezte azt a folyamatot, amelyben az anya a csecsemő élményét gondolattá formálja. Ez nem csak úgy képzelhető el, mint koherenciára való törekvés, hanem összefüggésbe hozható a szabadon lebegő figyelemmel is, a játékkal, a nyitottsággal – például az asszociációkra. Chrzescijanska számára utóbbi értelmezések biztosítják a kapcsolatot a reverie és a dérive között[3], mely kapcsolatra később még visszatérek. A lezárt, lehatárolt, konténerként elképzelt tér (vagy éppen terapeuta mint konténer) képét a szerző – Duncan Cartwright (2010) kritikájára alapozva – idealizáltnak tartja; az nem egyezik a valóság fragmentált és dinamikus jellegével. Idézi Cartwrightot, aki az előbbi helyett azt javasolja, hogy a tartalmazásra inkább úgy tekintsünk, mint „egy folyamatos mentális kapcsolat, amelyet a létrejövés állapota jellemez” (Chrzescijanska, 2020, 8). Fontos látni, hogy Chrzescijanska kritikája elsősorban a

[3] A pszichogeográfia – különös tekintettel a dérive-re – és a pszichoanalízis kapcsolata már a korai szituacionista szövegekben is megjelenik (lásd az előző fejezetben tárgyalt Debord- és Chtcheglov-gondolatokat). Chrzescijanska ehhez a hagyományhoz is kapcsolódik, amikor a dérive és a reverie viszonyát kidolgozza.

zártnak képzelt terápiás teret érinti, míg a reverie fogalmában – amely épp azt a nyitott figyelmi állapotot jelöli, amelyben a terapeuta érzékeny marad a váratlanul megjelenő anyagra, és nem zárja azt előre adott keretekbe –, potenciált lát.

Hogyan képzelhető el tehát egy pszichogeoterápiás tér, a konténer-tér kritikájára és a pszichogeográfia, valamint a (Chrzescijanska által is érintett) fenomenológiai térszemlélet megismerésére alapozva? A pszichogeográfia egy lehetséges terápiás aspektusa a környezet, a psziché és a test közötti kapcsolatok figyelése és létrehozása. Ahogyan a dérive-eket, a pszichoterápiás üléseket sem lehet megtervezni. Ebben az összefüggésben a terapeuta által gyakorolt, a szabadon lebegő figyelemhez hasonló reverie a témák, asszociációk, emlékek közötti szabad mozgásként is értelmezhető. Chrzescijanska szerint a terapeuta és a kliens a dérive-reverie során utazótársakként képzelhetők el, és ez kiegyenlítettebb viszonyt feltételez[4], mint az anyai konténer funkciót hangsúlyozó bioni elképzelés. Ez a különbség segít megérteni a pszichogeoterápiás tér sajátosságát: „A fő különbség a pszichogeoterápiás tér részeként értelmezett dérive és a konténer-tér között az, hogy a dérive nem integratív. Az összekapcsoltság veszi át az integráció helyét mint terápiás eszköz” – írja Chrzescijanska (2020, 227), és az összekapcsoltság alatt az áttételi és viszontáttételi kapcsolatokban létrejövő találkozásokat érti. A pszichogeográfián alapuló terápia nem a széttöredezett élmény összerendezésére törekszik, hanem annak megmutatására, hogy a töredezettségnek lehet produktív potenciálja, hiszen az átmenetekben, az átmeneti terekben a jelentés kapcsolódások révén jön létre, nem pedig integráció révén. A terápia célja nem az, hogy mindent egységbe rendezzen, hanem hogy kísérletezzen, és ezáltal új kapcsolatokat, új történeteket fedezzen fel; a terápia nem a tények, hanem a lehetőségek tere.

A szerző szerint a pszichogeoterápiás térben a tudattalan nem mélyen elrejtett rétegként jelenik meg, ahogyan a klasszikus mélylélektani modellek sugallják, hanem tetten érhető a mindennapi környezetben. A múlt történetei megjelennek a jelen tárgyaiban, és így a tudattalan együtt létezik a tudatossal, a psziché pedig egymás alatti rétegek helyett egyfajta hálóként képzelhető el. A pszichogeográfiában nincsen cél és nincsen középpont, így a pszichogeoterápia sem a kontrollról, hanem a nyitottságról szól, és éppen ebben rejlenek terápiás lehetőségei. A dérive se nem tudatos, se nem tudattalan; inkább egy sajátos tudatállapot, amelyben érzékennyé válunk a környezetre és az abban létrejövő kapcsolatokra. A pszichogeográfiai tapasztalat ezért nemcsak intellektuális, hanem mindig testi is; a város másképp válik láthatóvá, szagolhatóvá és egyáltalán érzékelhetővé, mint egy funkcionális közlekedés során, így az ebben a szemléletben végzett terápia az észlelés szintjén is képes hatni: a tér maga is tapasztalati eseménnyé válik. A kíváncsiság fontos szerepet tölt be, mert a figyelem nyitottsága teszi lehetővé, hogy a környezet ne pusztán díszletként, hanem aktív résztvevőként jelenjen meg.

A hangsúly a találkozáson van. A pszichogeográfia, és így a pszichogeoterápia sem elszigetelt szubjektumról beszél, hanem olyan, folyamatosan alakuló egyénről, aki

[4] Ez jól összevethető azzal, ahogyan az empirikus kutatásban tekintenek a sétára, a sétáló interjús módszerekre – különösen a *go-along* interjúra, ahol a résztvevő vezeti a kutatót, vagy a *bimbling*re, ahol úticél nélkül sétálnak együtt –, szemben a klasszikus ülőhelyzetű interjúkkal: az előbbiek kevésbé hierarchizált viszonyokat idéznek elő, mint az utóbbiak (Kinney, 2017).

másokkal és a helyekkel való találkozásokban formálódik. A tér tehát relációs: nem előre adott keret, hanem az interakciók tere.

Érdemes reflektálni arra is, hogy mindez hogyan alkalmazható az emberen-túli-természettel való kapcsolatban, az épített tereken kívül. Az ökopszichológia, amely ugyancsak hangsúlyozza az összekapcsoltságot, az élő környezettel való újrakapcsolódást helyezi előtérbe. Theodore Roszak, az ökopszichológia terminus megalkotója, *The Voice of the Earth* (1992) című könyvében egy hasadtságot azonosít a pszichológiai és az ökológiai között. Visszautalva a fenomenológiára, illetve a husserli természetes beállítódásra, ebben az esetben azt vesszük magától értetődőnek, hogy ember és természet, a „benn" és a „kinn" egymástól elválasztott. Roszak egy másik, *Ahol Psyché és Gaia találkozik* (1995/2019) című szövegében a freudi hagyatékot kritizálja a pszichológiában; arra jut, hogy „az a szerep, amit Freud a pszichoterápiának szánt, vagyis »az én és a külvilág közötti határ« megőrzése, megkérdőjelezetlen cél maradt a mainstream pszichoterápiában egészen a legutóbbi generációig" (31). Az ökopszichológia – illetve az a pszichológia, amely reflektál az ökológiai krízisben betöltött saját szerepére – nem folytatja ezt a történelem során rögzült szétválasztást (a fenomenológiával való párhuzamot folytatva: a husserli epoché mintájára felfüggeszti a feltételezést, miszerint „benn" és „kinn" elkülönül), hanem sokkal inkább úgy tekint az énre, mint amely egy élő hálózat része, és amely éppúgy felelősséggel tartozik a bolygó egészségéért, mint a saját bőre által körülhatárolt testéért. Roszak (1992) az ökológiai ént ilyen, az egész bolygóra kiterjedő pszichéként értelmezi. Ehhez kapcsolódóan beszél ökológiai tudattalanról is: a természettel való kapcsolatunk olyan örökség, amely az emberi psziché mélyen beágyazott része; ehhez a réteghez kell visszanyúlnunk, amikor a bolygóval való kapcsolatunkat helyre szeretnénk állítani. A szerző és az őt követő ökopszichológusok gondolatmenetében nagy szerepet kap az empátia is: a szerző szerint az elválasztottság, amelyet a pszichológiában a normalitás részeként, sőt feltételeként képzelünk el, tulajdonképpen egyfajta „kozmikus empátia" (31) elfojtásához vezet, és – a korábbi logika mentén – a bolygó egészségével együtt „saját" egészségünket is fenyegeti (Roszak, 1995). Zsolnai László közgazdász, aki többek között az ökológia, a gazdasági etika és a posztmaterialista értékrend kérdéseivel foglalkozik, a modern gazdasággal is összefüggésbe hozza ezt a fajta viszonyulást, amelyre "nem-résztvevő tudatosságként" hivatkozik (A lélek elveszejtett kertje, 1995). Szerinte a természethez úgy viszonyulunk, mint az idegen tárgyakhoz: funkciója, hasznossága mentén. A változás, a „résztvevő tudatosság" pedig akkor jön létre, amikor a természetet részünkként és magunkat is a természet részeként fogjuk fel, egy másfajta énszerkezetbe integrálva ezt a kölcsönhatást. Ez a kifejezés jól megmutatja, hogy a korábbi megközelítésekhez hasonlóan az ökopszichológiai szemléletben sem külső megfigyelőként, hanem résztvevőként vagyunk jelen környezetünkben.

Molnos Zselyke (2020), az Ökopszichológiai Intézet vezetője, a terület első magyar nyelvű szakirodalmának szerzője Stephen Sterling (2003) háromelemű paradigmamodellje nyomán dolgozta ki az ökopszichológiai paradigma modellt, amely az összekapcsoltság, az elidegenedés és az újrakapcsolódás alapgondolatait rendezi el az észlelés- és gondolkodásmód, a tudástartalom és a cselekvés szintjén. Ezek nemcsak alapgondolatok, hanem az egyén és az emberiség szintjén egyaránt

értelmezhető fejlődési állapotok is. Az emberiség ma az elidegenedés állapotában van, amelyet – itt csak a szorosan kapcsolódó aspektusokra fókuszálva – a következő észlelési, gondolkodási és viselkedéses jellemzők határoznak meg: leegyszerűsítő módon, elkülönült elemekben észleljük a környezetünket, a valóságot önmagunktól függetlenül megismerhetőnek tekintjük, viselkedésünket pedig a dominanciára való törekvés és a fogyasztás vezérli. (Ennek egyéni és történeti előzménye egy olyan összekapcsoltság-állapot, amelyben az ember önmagát az élő rendszerek részének tapasztalja.) Paradigmaváltás révén az egyes ember és az emberiség egésze eljuthat az újrakapcsolódás állapotába, amelyet a kapcsolatok és összefüggések észlelése, a rendszerszintű gondolkodás, az együttműködés jellemez.

Érdemes kitérni arra, hogyan megy végbe e váltás az észlelésben és a gondolkodásban: az ökopszichológia – hasonlóan a transzperszonális pszichológiához – támaszkodik az énkiterjesztés modelljeire, amelyekben az én különböző kapcsolatokon és tevékenységeken keresztül tágítja mindazt, amit önmagához tartozónak, és ezáltal önmagát táplálónak, gazdagítónak él meg. Ide tartozik a bevonódás, amely azt jelenti, hogy teljes figyelemmel vagyunk jelen a folyamatokban, amelyeknek résztvevői vagyunk (vö. a hétköznapi városi cselekvésekben való aktív részvétellel). Az észlelés megváltozásával a korábban díszletként kezelt táj megváltozik: látni kezdjük az összefüggéseket és benne önmagunkat – ezt az ökopszichológia komplex, ún. ökológiai észlelésnek, illetve még magasabb szinten, az élő hálózatokkal való egység érzékelése esetén, integrált észlelésnek nevezi (Molnos, 2020).

Laura Sewall (1995) *The Skill of Ecological Perception* című munkájában megmutatja, hogy az ökológiai észlelés nem pusztán adottság, hanem tanulható és fejleszthető készség: tudatos gyakorlással módosíthatjuk figyelmi beállítódásainkat, és a fókuszt a szétszórt, tárgyakra szűkített észlelésről a mintázatok, kapcsolatok és rendszerek érzékelése felé mozdíthatjuk el. A tanulmányban öt perceptuális gyakorlatot ír le: a figyelem gyakorlását, amely gazdagabb, finomabb észlelést tesz lehetővé; a kapcsolatok észlelését, amely lehetővé teszi, hogy ne elsősorban tárgyakat vegyünk észre, hanem találkozásokat, kontextusokat; az észlelési rugalmasságot, amely a nézőpontváltás képességét, a mintázatok és struktúrák különböző tér- és időbeli léptékeken való felismerését segíti elő; a mélység újraészlelését, amely annak az észlelési módnak a gyakorlása, hogy benne vagyunk a tájban (pontosabban a bioszférában), nem pedig rajta (vö. Merleau-Ponty testfenomenológiájával); és a képzelet tudatos művelését, amelynek során olyan belső képeket ápolunk, amelyek meghatározzák a (szubjektív) valósághoz és a jövőhöz fűződő viszonyunkat.

Mindez összefüggésbe hozható azzal, amit Chrzescijanska a dérive-vel kapcsolatban megállapít: általa különös érzékenységgel kezdünk fordulni környezetünk felé, meglátva annak kapcsolatait, kölcsönhatásait. Ezzel párhuzamosan saját pszichénk, annak tudattalan tartalmaival szintén nem elkülönültként, hanem a környezetben, egyfajta kiterjedt állapotban érthető – és élhető – meg.

Ugyan a fenti elképzelések különböző tudományterületeken jöttek létre, és alkalmazási területeik is szerteágazók, közös kiindulópontjuk, hogy limitáltnak – és

károsnak – tekintik az emberről alkotott modern elképzeléseket: a dualisztikus és individualista világnézetet.

Összegzés

Ha a tanulmány címét kérdésként fogalmaznánk meg, az így hangozna: hogyan kapcsolódhat egymáshoz psziché és tér? A bemutatott elméletek töretlenül állítják, hogy a két fogalom megérthető egymás kölcsönhatásában, sőt, hogy e kölcsönhatás nélkül egyik sem érthető meg igazán; hogy a tér nem puszta háttér vagy díszlet, amelyen áthaladunk, hanem olyan közeg, amelyben erkölcs, emlékek, érzékleti tapasztalatok, egyedi jelentések, és mondhatjuk, hogy maga az én vagy az identitás formálódnak; és hogy a séta olyan gyakorlat lehet, amely ezeket az összefüggéseket láthatóvá és alakíthatóvá teszi. A pszichogeoterápia és az ökopszichológia megmutatták, hogy a terápiás és az ökológiai kapcsolódás ugyanezt a relációt képes felhasználni az összekapcsoltság élményének elősegítésére.

A psziché nem a térben, legalább is nem csak benne, hanem a térrel együtt és a téren keresztül jön létre: a tér egyszerre hordozója, alakítója és őrzője pszichés jelenségeinknek (Casey, 1996). Ebből a nézőpontból a séta vagy általánosságban az aktív helyhasználat, az affektív elköteleződés és az újrakapcsolódás annak kulcsai, hogy miként válhat a tér élménnyé, az élmény pedig jelentéssé. A Casey által leírt funkciók (összefogás, megtartás, tartalmazás, konfigurációba rendezés, megőrzés), valamint Chrzescijanska pszichogeoterápiás tér kapcsán megfogalmazott észrevételei egy olyan élő, relációs keret felé mutatnak (kliens és terapeuta, illetve a szubjektum és a tér között), amelyben a pszichés tartalmak nemcsak belső, intrapszichés folyamatokként képzelhetők el, hanem a szubjektumon túli élő és élettelen világgal való kölcsönhatásban, aktívan szerveződnek.

Felhasznált irodalom

A lélek elveszejtett kertje. (1995). *Ökotáj, 11*(2). http://www.okotaj.hu/szamok/11/index.html

Augé, M. (1992). *Nem-helyek: Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába.* Budapest: Műcsarnok, 2012.

Basso, K. H. (1996). *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Berger V. (2018). *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben.* Budapest: L'Harmattan – Könyvpont.

Berki M. (2021). A magyarországi „téri fordulat" egyik sarokköve. *Replika, 121-122*: 287-294. https://doi.org/10.32564/121-122.17

Bonnett, A. (1989). Situationism, Geography, and Poststructuralism. *Environment and Planning D: Society and Space, 7*(2): 131-146. https://doi.org/10.1068/d070131

Cartwright, D. (2010). *Containing States of Mind: Exploring Bion's 'Container Model' in Psychoanalytic Psychotherapy*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315800561

Casey, E. S. (2001). Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? *Annals of the Association of American Geographers, 91*(4): 683-693. https://doi.org/10.1111/0004-5608.00266

Casey, E. S. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. In: S. Feld, K. H. Basso (szerk.), *Senses of Place* (13–52). Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Chtcheglov, I. (1953). Formulary for a New Urbanism. Trans. by Ken Knabb. In: J. Ockman (szerk.), *Architecture Culture 1943-1968: A Documentary Anthology* (168-171). New York: Columbia Books of Architecture & Rizzoli International Pubhcatlons, 1993.

Chrzescijanska, M. (2020). Psychogeography, Psychotherapy and Psychogeotherapy: a Critique of Containing Space in Therapeutic Work. Doctoral dissertation, University of Essex. University of Essex Research Repository. https://repository.essex.ac.uk/26414/

Debord, G. (1958). Theory of the Dérive. *Internationale Situationniste, 2*. https://rohandrape.net/ut/rttcc-text/Debord2006e.pdf

Debord, G. (1992). *A spektákulum társadalma. Kommentárok A spektákulum társadalmához.* Ford. Erhardt Miklós. Budapest: Open Books, 2022.

de Certeau, M. (1980). *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.* Ford. Sajó Sándor, Szolláth Dávid és Z. Varga Zoltán. Budapest: Kijárat, 2010.

Duff, C. (2010). On the Role of Affect and Practice in the Production of Place. *Environment and Planning D: Society and Space, 28*(5): 881-895. https://doi.org/10.1068/d16209

Husserl, E. (1907). A fenomenológia ideája. Ford. Baránszky Jób László. In: Vajda M. (szerk.), *Edmund Husserl válogatott tanulmányai* (27-110). Budapest: Gondolat, 1972.

Ingold, T. (2013). *Making. Anthropology, Archeology, Art and Architecture.* London: Routledge.

Kinney, P. (2017). Walking Interviews. *Social Research Update, 67*(Summer): 1-4. https://sru.soc.surrey.ac.uk/SRU67.pdf

Lange, M. A. (2024). Teaching Places and Teaching Place. *Folk, Knowledge, Place*, *1*(2): 137-148. https://doi.org/10.24043/001c.124746

Merleau-Ponty, M. (1945). *Az észlelés fenomenológiája.* Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan, Károli Gáspár Református Egyetem, 2020.

Molnos Zs. (2020). *Ökopszichológia-alapkönyv* (3. kiadás). Budapest: Ökopszichológiai Intézet.

Roszak, T. (1992). *The Voice of the Earth*. New York: Simon & Schuster.

Roszak, T. (1995). Ahol Psyché és Gaia találkozik. Ford. Garai Nikoletta és Kőváry Zoltán. *Imágó Budapest,* 2019, *8*(4): 23–36. https://imagobudapest.hu/wp-content/uploads/2020/01/IB_2019_4sz_pp023-36_Roszak.pdf

Sewall, L. (1995). The Skill of Ecological Perception. In: T. Roszak, M. E. Gomes & A. D. Kanner (szerk.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind* (201–215). San Francisco: Sierra Club Books.

Sterling, S. (2003). *Whole Systems Thinking as a Basis for Paradigm Change in Education: Explorations in the Context of Sustainability*. Doctoral dissertation, University of Bath. Centre for Research in Education and the Environment Repository. https://www.bath.ac.uk/cree/sterling.htm

Stein, H. – Niederland, W. (szerk.) (1989). *Maps from the Mind: Readings in Psychogeography*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Wood, D. (2020). *Psychogeography*. In: A. Kobayashi (szerk.), *International Encyclopedia of Human Geography*, 2nd edition, vol. 11 (65-68). Amsterdam: Elsevier.

Zahavi, D. (1994). Husserl testfenomenológiája. Ford. Pavlovics Zsófia és Horváth Lajos. *Nagyerdei Almanach,* 2024, *13*(1): 89-101. https://www.nagyalma.hu/container/volume/2023/2023.01._DZ_89-101p..pdf