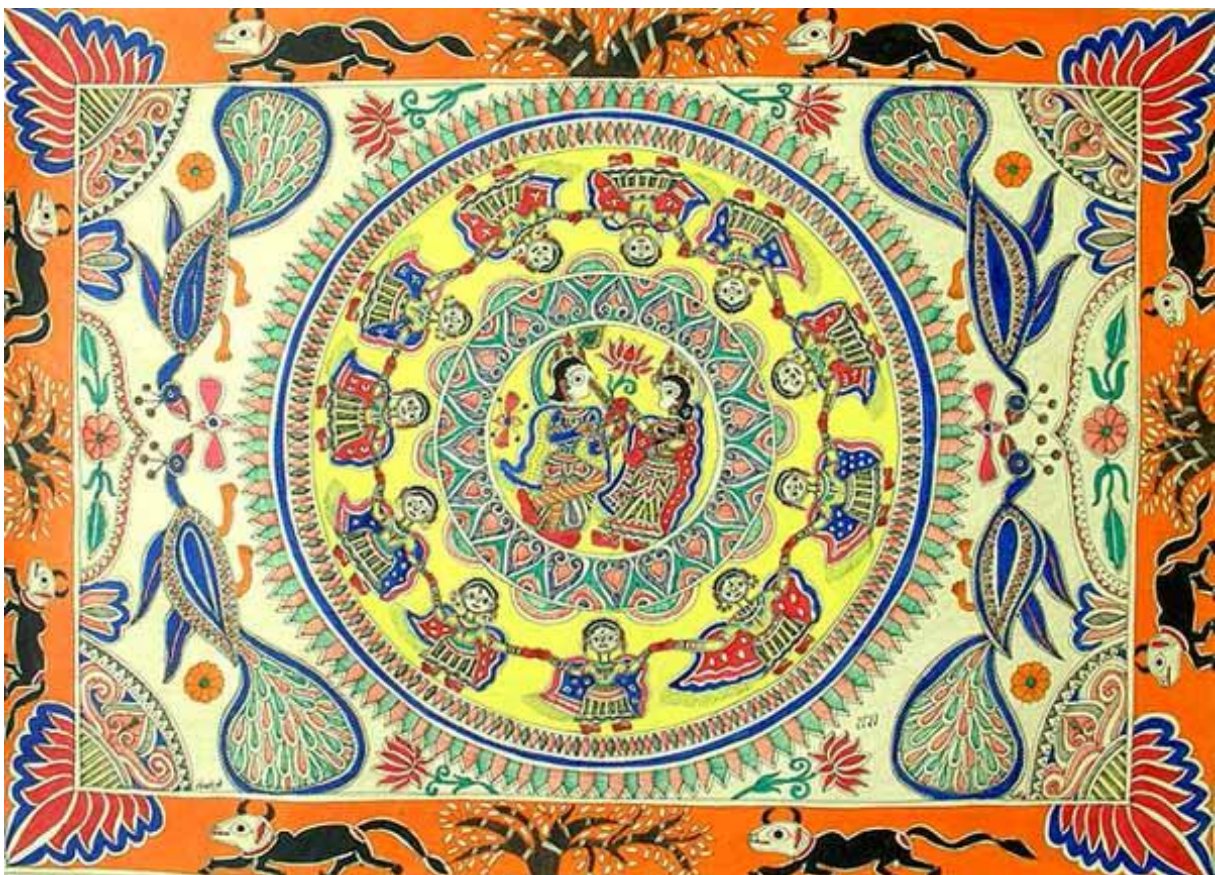


Katholieke Universiteit Nijmegen
Masters-studie Interreligieuze Spiritualiteit

SPIRITUALITEIT VAN HET HINDOEÏSME (MASP1202)

BOS EN LANDSCHAP ALS POORT NAAR DE ANDERE WERELD



INHOUD

1.	Inleiding	1
2.	De Rasa-theorie	1
3.	Heilige plaatsen	1
4.	De rol van bos en landschap bij de pelgrimstocht naar heilige plaatsen	2
5.	De rol van rasa bij de pelgrimstocht	3
6.	De relatie tussen 'deze' en de 'andere' wereld.	4
	Literatuur	5

Afbeelding voorpagina: Maharasa, or the cosmic Dance of Krshna.
Madhubani Painting on Hand Made Paper treated with Cow Dung.
Artist: Dharendra Jha.
<http://www.exoticindia.com/sendcard.php3?code=DC74>

© Cathrien de Pater
studentnr. 0144371
info@centerforce.nl

1. Inleiding

In het college Spiritualiteit van het Hindoeïsme zijn twee onderwerpen behandeld die als grondstof voor dit werkstuk dienen: 'heilige plaatsen' en bedevaart in het Hindoeïsme, en de Rasa-theorie. De vraag die daaruit voortvloeide was: Hoe maakt men de reis naar de 'andere wereld', de wereld van de mythe waar de tijd stilstaat? De collegestof is vooral behandeld aan de hand van het mythisch-spirituele complex rond Krishna's dans met de herderinnetjes in het *brinda*- (basilicum)bos in Braj, dat nog steeds wordt nagespeeld en meebeleefd door duizenden pelgrims elk jaar. Hier komen mythe, landschap en spirituele ervaring (*rasa*) bij elkaar¹. De pelgrim - mits uitgerust met de juiste spirituele intentie - beleeft hier de 'andere wereld', soms alleen al door op de plek te *zijn*, en anders door het uitvoeren van bepaalde gedragingen en riten. Hij of zij hoopt hierdoor verder te komen op het spirituele pad naar verlichting (*mokhsa*).

Omdat ik vooral geïnteresseerd ben in (heilige) bossen - die India in ruime mate bezit - zijn de vragen voor dit werkstuk: **Hoe gaat men in andere Indiase 'heilige bossen' te werk om naar de 'andere wereld' over te stappen voor spirituele verlichting? Speelt een geestestoestand als *rasa* daar een rol bij? Wat zegt hedendaags spiritualiteitsonderzoek hierover? En in hoeverre is er een relatie met de fysieke wereld?**

Om deze vragen te beantwoorden beschrijven we eerst kort wat 'heilige plaatsen', bedevaart en de *rasa*-theorie inhouden. We spitsen dit toe op de Krishna-verering in Braj (*Ban Yatra*), en gaan daarna in op de rol van het (bos)landschap hierbij. Vervolgens gaan we te rade bij enkele recente studies naar spirituele ervaringen in bos en natuur. Tenslotte gaan we na hoe het met het fysieke milieu rond heilige plaatsen gesteld is.

2. De Rasa-theorie

De Rasa-theorie is een klassiek-Indiase esthetische theorie die verklaart hoe mensen door het ervaren van schoonheid verlost kunnen worden van hun tijdigheid. 'Rasa' (letterlijk 'sap', 'essentie') wordt door Sullivan gezien als een "generalized state of emotional consciousness"² en door Moglia als een "esthetische emotie", "sentiment" die ontstaat uit een ruwe "psychologische staat" (*bhava*)³. *Rasa* worden opgewekt door kunst, bij voorkeur door een danser, acteur of musicus. Door het aanschouwen of aanhoren van het spel en het zich inleven in de emoties van de uitgebeelde personages of de muziek - dit vereist oefening van de kant van de toeschouwer - 'smelt' de geest (*manas*) van de toeschouwer en ervaart hij/zij tenslotte Maharasa, een tijdelijke verlichting. Er worden 9 *rasa*'s onderscheiden, waarvan de liefde (*sringara*) het hoogst wordt geacht⁴. Deze esthetische theorie is door de 'zes Gosvamis van Brindavan', een stroming binnen het Vaishnavisme in de 16^e eeuw, geïntegreerd in hun theologische onderbouwing van de Krishna-devotie in en rond Braj. Ze bogen de *rasa*-theorie daarbij wel om naar hun eigen doel. Zo maakten zij van Krishna de eerste en enige held in het devotiespel. Ook stelden zij, in tegenstelling tot de estheticus Abhinavagupta, dat *rasa* verkregen door *bhakti* (devotie) geen tijdelijke ervaring was maar *mokhsa* zelf. De Krishna-vereerder was geen passieve toeschouwer, maar actieve deelnemer aan de mythe. Hij/zij kon zichzelf een van de 5 rollen uit de mythe aanmeten, in oplopend niveau van passie: asceet (passieloos), bediende, vriend, ouder, of geliefde (*madhurya*, herderinnetje of *gopi*). De 17^e-eeuwse dichter Rakshan vermeldt zelfs een boom, vogel of koe als mogelijke rol. Zo kan hij/zij deelnemen aan Krishna's voortdurende *Maharasa*, zijn extatische dans tijdens zijn geheime *lila* (spel)⁵.

3. Heilige plaatsen

Heilige plaatsen zijn plekken waar "hemel en aarde bij elkaar komen" en waar dus een grote spirituele kracht van uitgaat⁶. Ze zijn voor pelgrims van tweeërlei betekenis:

- 1) als *dhama*, een plek waar men een godheid kan ontmoeten op een unieke en intense wijze;
- 2) als *tirtha*: een plaats waar men van de alledaagse wereld veilig kan overgaan naar de andere, eeuwige wereld. Vaak kost de lange reis erheen, de *tirthayatra*, al ontbering (*tapas*) genoeg, maar

¹ Sullivan, 1998:249 e.v.

² Sullivan, 1998:249. Een goede vertaling is 'ondertoon'.

³ Moglia, Maresa, *Shiva's Moon, the Dance of India*, page 2. www.litjournal.com/docs/fea_shivas2.html.

⁴ laatste college Spiritualiteit van het Hindoeïsme, 24 maart 2004; Sullivan, 1998:249.

⁵ van der Velde, 1999b:32; Sullivan, 1998:249-250

⁶ van der Velde, 2002b:29

dat levert dan ook karmische verdienste op. Bovendien verkeert de pelgrim dan (in ieder geval tijdelijk) in een staat van transformatie, die hem/haar verder brengt op het spirituele pad naar verlichting, *moksha*⁷.

Verschillende soorten plaatsen kunnen 'heilig' zijn: tempels, heiligdommen, steden, rivieren, bossen, bergen en hele streken (*mandals*⁸) zoals Braj, de woonplaats van de jonge Krishna. Door sommigen wordt Braj wel als het lichaam van Krishna zelf gezien, met Mathura als zijn hart, Brinadavan als zijn wenkbrauw, enz.⁹ Op dezelfde manier ziet men ook heel India als een goddelijk lichaam¹⁰. Volgens de Baghavata Purana is zelfs de hele wereld het lichaam van God. We moeten echter wel gradaties in 'heiligheid' onderscheiden. Volgens de ISKCON is "[t]he holy place known as Mathura [is] spiritually superior to Vaikuntha, the transcendental world, because the Lord appeared there. Superior to Mathura-Puri is the transcendental forest of Vrndavana because of Krsna's rasa-lila pastimes. And superior to the forest of Vrndavana is Govardhana Hill, for it was raised by the divine hand of Sri Krsna and was the site of His various loving pastimes. And, above all, the superexcellent Sri Radha-kunda stands supreme, for it is overflowed with the ambrosial nectarean prema of (...) Sri Krsna."¹¹

Het kost soms wel moeite om de 'heiligheid' van een plaats te herkennen. De pelgrim moet een goede dispositie hebben om de schoonheid te willen zien achter stof en verval. En dan nog moet ook de plek zich willen openstellen¹². Van der Velde zag in Brindavan pas na enige tijd "opeens hoe groot de bomen hier waren, ze leken te juichen met hun kransen van ontluikende bloesems. Veelkleurige volgels lieten hun roep horen en speelden uitgelaten tussen de takken"¹³. Die vogels (en andere dieren aldaar) zijn verlore zielen, die door in Brindavan te leven, in één klap hun slechte karma van vorige levens kwijtrafen.

4. De rol van bos en landschap bij de pelgrimstocht naar heilige plaatsen

De pelgrimstocht dient dus tot spirituele transformatie. Kinsley geeft daar een mooie omschrijving van: "Pilgrimage is the process whereby pilgrims open themselves to the sacred power, the numinous quality, of the landscape, whereby they establish a rapport with the land that is spiritually empowering". Een mooi voorbeeld hiervan is de Braj Ban Yatra, een zware rondtocht van 3-5 weken en ruim 300 km door Braj - Krishna's lichaam, zoals gezegd. Jaarlijks doorkruisen duizenden pelgrims hierbij 12 bossen die als lotusbladen zijn gekarteerd. Kinsley wijst in dit verband op het *mandala*-thema, de spirituele structuur die impliciet in de geografie van het landschap is ingebed. Aan ieder bos, iedere heuvel en iedere kloof is een verhaal over Krishna verbonden. Het is niet zozeer de opgetekende tekst (in de *Baghavata Purana* en zgn. *sthala-purana*'s) van deze verhalen, maar het persoonlijke beleven ervan in het landschap wat de pelgrims zoeken. Kinsley zegt het niet, maar het lijkt me duidelijk dat ze streven naar het mystieke stadium van *salokya*, het verkeren op dezelfde plaats als de godheid om in zijn goddelijke natuur te delen¹⁴.

De indoloog Haberman stelt dat "het landschap de tekst zelf is"¹⁵. Dit sluit aan bij de gedachten over taal van zijn collega Rick Jarow¹⁶. Hij wijst erop dat we verdacht moeten zijn op het non-duale karakter van de oude teksten en de Sanskriet-terminologie (en naar ik veronderstel, ook die van het *Brajbhasa* en andere plaatselijke oude talen¹⁷). De westerse termen 'natuur' en 'milieu' e.d. veronderstellen een Cartesiaanse scheiding tussen subject en object. Het Sanskriet doet dat niet. Zo wordt 'Milieu' volgens Jarow in het Sanskriet het beste weergegeven met *loka*, dat zowel 'plaats' als 'volk' betekent. Een

⁷ van der Velde 2003:8.

⁸ tot niet zo lang geleden werd de term 'circle' (*mandal*) nog gebruikt in de administratieve indeling van de Indiase en Pakistaanse bosbouwdepartementen.

⁹ Sullivan, 1998:251; Kinsley, 1998:237.

¹⁰ Kinsley, 1998:236-237; Van der Velde, 2003:9. Zelfs een 'demonenstad' als Mathura (van der Velde 2002:54) is hier nog 'heilig'. 'Heilig' hoeft net altijd gelijk te staan met 'plezierig'. Ook 'heilige bossen' behelzen vaak afschrikwekkende monsters (Rival, 1999).

¹¹ de International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)
<http://www.harekrsna.com/philosophy/associates/rasas/land.htm>.

¹² van der Velde, 1999b:27-28.

¹³ van der Velde 2002a:56.

¹⁴ van der Velde, ongepubl., 3^e pag.; 2^e college Spiritualiteit van het Hindoeïsme, 11/2/04.

¹⁵ David Haberman, Sacred Texts as Living Scripture. <http://www.indiana.edu/~rcapub/v21n1/p20.html>. Hij gaat verder door te zeggen dat westerse religiewetenschappers die alleen op teksten afgaan en de rituele dimensie van het Hindoeïsme over het hoofd zien, een grote fout maken.

¹⁶ Jarow, 2004. Hij gebruikt de Meghaduta van Kalidasa als voorbeeld.

¹⁷ zie van der Velde 1999a over de 'sanskritisering' van het *Brajbhasa* waarin de heiligenverhalen (*varta*'s) uit de ontstaanstijd van de Bhakti-beweging in de 16^e eeuw g.j. geschreven zijn.

heilige 'plaats' omvat dus ook de mens die hem bezoekt. Maar het is ook weer geen amorf "alles-is-één"-concept dat de natuur verdoezelt in een romantische waas. Volgens Jarow zijn al deze termen en uitdrukkingen 'multivalent', meervoudig zonder het uitzicht op eenheid te verliezen. De oude teksten beschrijven landschap en natuur vaak met accuraat detail. Wolken, bomen, en dieren zijn intrinsiek aanwezig: "er is geen landschap zonder verhaal". Zoals de Japanse zenmeester Dogen zegt: "de koan zijn zelf bergen en rivieren". De ontvangers van het verhaal, de pelgrims in het bos, beleven het landschap dus met een intense emotie en betrokkenheid die het dualisme van onze geobjectiveerde wereld doorbreekt. Door deel te nemen aan het landschap en de verhalen kunnen ze hun perspectief verschuiven zodat ze, net als de *gopi's*, overal Krishna zien en gelukzaligheid ervaren¹⁸.

5. De rol van *rasa* bij de pelgrimstocht

Ook architectuur, schilder- beeldhouwkunst kunnen volgens prof. Donald Johnson *rasa* oproepen¹⁹. Hij definieert *rasa* als 'flavour of life', maar ook al bedoelt hij misschien niet helemaal hetzelfde, toch is zijn opmerking interessant: als gebouwen en beelden *rasa* kunnen oproepen, waarom dan niet een landschap? Zeker als de pelgrims de plek in kwestie beschouwen als een goddelijke lichaam met speciale krachten, zoals we zagen in Braj.

Dat bepaalde landschappen, vooral bossen en 'wildernis', spirituele ervaringen kunnen oproepen is door milieupsychologen al enige tijd onderkend. Williams en Harvey voerden empirisch onderzoek uit in de bossen van Victoria (Australië), en concludeerden dat van diverse vormen van transcendente ervaring sprake was. Een van deze vormen lijkt sterk op de 'flow'-ervaring zoals door Csikszentmihalyi beschreven. Dit en ander onderzoek is samengevat door Alexandra van Trigt²⁰, die drie benaderingen onderscheidt:

- 1) de 'flow'-ervaring van Csikszentmihalyi. Deze hang vooral samen met uitgevoerde *activiteiten* in de omgeving. De *vorm* van de omgeving is alleen van belang in zoverre het de activiteiten stimuleert of remt²¹. De personen in bovengenoemd onderzoek reageerden echter vooral op de kwaliteit van die vorm en minder op hun activiteiten.
- 2) Jungiaanse modellen die suggereren dat men de omgeving vooral als *symbolisch* opvat en dat de actuele fysieke hoedanigheid vande omgeving minder terzake doet. Dit strookt ook niet geheel met de bevindingen hierboven.
- 3) De benadering van '*sense of place*', het laatste gedefinieerd als "*the connections people have with the land, their perceptions of the relationships between themselves and a place*"²². Volgens van Trigt "...impliceert [dit] niet alleen het geven en ontlenen van een betekenis aan een plaats, maar ook een intensieve zintuigelijke gewaarwording ervan. De manier waarop dit gebeurt is grotendeels afhankelijk van het culturele en sociale waardenpatroon van mensen"²³.

Van Trigt gaat ervan uit dat waarschijnlijk verschillende stimulerende factoren tegelijkertijd een rol spelen. Zij concludeert uit eigen onderzoek (in een Nederlands dorp) onder meer dat niet alleen grootse natuurelementen zoals hoge bomen spirituele ervaringen kunnen oproepen - dit was in de literatuur bekend - maar ook alledaagse elementen als nieuw lenteleven en seizoenswisselingen²⁴. Zou de wereld dan toch minder 'onttoverd' zijn dan Weber dacht?

Als we bovengenoemde benaderingen vergelijken met de *rasa*-beleving tijdens de *Ban Yatra*, zien we in grote lijnen duidelijke overeenkomsten.

- 'Flow' treedt ook op bij schoonheidservaringen en een overeenkomst met de *rasa* van de pelgrims lijkt waarschijnlijk. We moeten wel vaststellen dat de *rasa*-theorie veel ouder is en hoogstwaarschijnlijk veel verfijnder is uitgewerkt.
- De *sense of place*-benadering die een intensieve gewaarwording van de relatie mens-landschap impliceert, komt ook terug in de ervaringen van de pelgrims: men zoekt de extatische eenheid met het landschap dat Krishna zelf is (*salokya*).
- Tenslotte kunnen we ook de symbolwerking van landschapselementen niet weglaten. Hoewel door o.a. Jarow is benadrukt dat natuurfenomenen in deze Hindoe-traditie niet alleen maar

¹⁸ Jarow, 2004; Kinsley, 1998:240

¹⁹ <http://www.globaled.org/nyworld/materials/india/flavorofindia.htm>. Johson is Director of International Education & Professor of Asian Studies, New York University.

²⁰ van Trigt, 2002:28-32.

²¹ Csikszentmihalyi, 1992.

²² Eisenhauer et al. (2000) in van Trigt, 2002:30

²³ van Trigt, 2002:30

²⁴ van Trigt, 2002:56

symbolen zijn maar letterlijk moeten worden genomen, zullen ze toch ook het in het onbewuste opgeslagen archetype van de pelgrim aanspreken. Het zou de moeite waard zijn om dieper op deze vergelijking in te gaan, maar dat valt buiten het bestek van dit werkstuk.

6. De relatie tussen 'deze' en de 'andere' wereld.

In hoeverre is de kwaliteit van de fysieke omgeving bepalend voor de transcendente ervaring? Mag de 'poort naar de andere wereld' ook in 'deze wereld' herkenbaar zijn? We hebben al gezien dat Brindavan voor de niet-ingewijde slechts een stoffig stadje is; het landschap van Braj biedt voor de leek evenmin veel interessants²⁵. Maar het contrast tussen de paradijselijke voorstelling van Braj uit de literatuur en het afgetakelde, vervuilde landschap anno nu wordt steeds groter, en daarmee verzwakt de band met de mythe. Het *brinda*-bos van weleer is grotendeels gekapt en volgebouwd (makelaars adverteren nu met "*Holy forest plots for sale*"), de Yamuna-rivier is zwaar vervuild, en de 200 miljoen pelgrims per jaar drukken zwaar op vervoer, drinkwater, en afvalsystemen. Krishna's *lila* (spel) speelt zich in toenemende mate in een woestijn af. Overal in India, in 'heilige' zowel als 'profane' streken, komen we soortgelijke drama's tegen. Inmiddels is er wel een sterke milieubeweging actief. Haar rol bestaat steeds meer uit het afdwingen van 'goed bestuur', een complexe strijd met wisselend succes.

Sommige milieubewegingen, zoals de Chipko-beweging²⁶ en de bewegingen rond de vervuiling en indamming van de grote rivieren, laten zich daarbij (deels) inspireren door religieuze motieven. Haberman ontdekte dat veel betrokkenen bij de Yamuna-problematiek zich primair lieten inspireren door de morele plicht om de rivier als moeder-godin bij te staan. Daarbij stimuleerde het religieus-rituele concept *seva* ('liefdevolle dienstvervulling') de vertaalslag naar de praktijk²⁷. In andere gevallen speelt het hindoeïsme echter niet altijd zo'n positieve rol voor het milieu. Nelson bijvoorbeeld bestrijdt de visie van sommige milieufilosofen dat de invloedrijke, 'non-dualistische' Advaita-Vedanta een goede basis zou zijn voor natuur- en milieu-ethiek. De klassieke Advaita-teksten sporen de zoeker naar *moksha* juist aan om de natuurlijke wereld te verzaken aangezien ze van geen waarde is²⁸. Agarwal constateert dat het hindoeïsme van nu ontaard is in extreem individualisme waarin geen ruimte meer is voor gemeenschapsgevoel en natuurliefde²⁹. Kortom, religie kan zowel een positieve als negatieve rol spelen in milieuvraagstukken en beide lopen in India door elkaar heen.

Motiveert het 'heilig' zijn van een plaats tot bescherming en goed beheer? Religieuze organisaties als ISKCON hebben zich in Brindavan ingezet voor milieutherstel, met als motivatie dat juist Krishna in mythen wordt voorgesteld als voorvechter van de natuur³⁰. Volgens Ingles varieert de bescherming van 'religious forests' in Nepal van matig tot goed, maar ze is meestal beter dan bij vergelijkbare 'niet-heilige' bossen³¹. Hier komen we op een onderscheid tussen 'heilig' en 'profaan' dat ook door Kinsley wordt aangeroerd. Hij spreekt van een "dichotomie" tussen de twee. Misschien is het juist om van de eerder genoemde 'hiërarchie in heiligheid' uit te gaan. Deze valt grotendeels samen met de 'reinheids-hiërarchie' waarvan Agarwal stelt dat hij uit de hand gelopen is: Hindoes neigen ertoe om onreine zaken als sanitair en afval buiten het bewustzijn te sluiten en over te laten aan lagere kasten of kastenlozen³². De 'reinheidshiërarchie' heeft ook een andere kant: veronderstelde grote 'heiligheid' verhindert soms dat de fysieke vervuiling van een plaats of rivier wordt aangepakt. Vrome hindoes kunnen gewoonweg niet geloven dat de Ganges-godin of het heilige Brindavan aangetast kunnen worden door vervuiling. Beide uitersten zijn dus niet bevorderlijk voor een schone fysieke omgeving. Gelukkig denkt niet iedereen zo extreem. Er is hoop dat steeds meer mensen wel degelijk de noodzaak van milieu- en natuurbeheer inzien en de 'poorten naar de andere wereld' open zullen houden.

²⁵ Kinsley, 1998:235

²⁶ zie mijn werkstukken *Bomen en bos in de spiritualiteit van het Hindoeïsme* (maart 2004), en *Hindoeïsme en Ecologie* (mei 2003).

²⁷ Haberman, 2004.

²⁸ Nelson, 1998

²⁹ Agarwal (†), 2000; Nelson, 1998; Kinsley, 1998:

³⁰ Sullivan, 1998:254-255.

³¹ Ingles, 1977:66

³² Agarwal, 2000:173-174.

Literatuur

Agarwal, Anil, 2000. Can Hindu beliefs and values help India meet its ecological crisis? In: Christopher Chapple & Mary Evelyn Tucker (eds.), 2000. *Hinduism and Ecology; The intersection of earth, sky, and water*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Pp. 165-179.

Csikszentmihalyi, Mihaly, 1999. *De weg naar flow*. Amsterdam: Boom.

Haberman, David L., 2000. River of Love in an Age of Pollution. In: Christopher Chapple & Mary Evelyn Tucker (eds.), 2000. *Hinduism and Ecology; The intersection of earth, sky, and water*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 339-354.

Haberman, David L., 2004. *River goddesses and strategies for environmental action*. Paper presented at the International Conference on World Peace, Ahmedabad, 29 December 2003 - 2 January 2004. Abstract in: Pater, C. de, 2004. Reisesverslag India (ongepubl.)

Ingles, Andrew W., 1997. The influence of religious beliefs and rituals on forest conservation in Nepal. In: Seeland, Klaus (ed.), 1997. *Nature is Culture. Indigenous knowledge and socio-cultural aspects of trees and forests in non-European cultures*. London: Intermediate Technology Publications. Pp. 57-66.

Jarow, Rick E.H. (2004). *The Nature of Language and the Language of Nature: Revisioning Space, Place and Self Through the Meghaduta of Kalidasa*. Paper presented at the International Conference on World Peace, Ahmedabad, 29 December 2003 - 2 January 2004. Samenvatting in: C. de, 2004. Reisesverslag India (ongepubl.)

Kinsley, David, 1998. Learning the story of the land: Reflections on the Liberating Power of Geography and Pilgrimage in the Hindu Tradition. In: Nelson, Lance E. (ed.), 1998. *Purifying the Earthly Body of God; Religion and Ecology in Hindu India*. New York: State University of New York Press. Pp. 225-246.

Nelson, Lance E., 1998. The Dualism of Nondualism: Advaita Vedanta en the Irrelevance of Nature. In: Nelson, Lance E. (ed.), 1998. *Purifying the Earthly Body of God; Religion and Ecology in Hindu India*. New York: State University of New York Press. Pp. 61-88.

Rival, Laura, 1999. Tree and the symbolism of life in indigenous cosmologies. In: Posey, Darrell Addison (ed.), 1999. *Cultural and spiritual values of biodiversity*. Nairobi: United Nations Environmental Programme, pp. 358-362.

Sullivan, Bruce M., 1998. Theology and Ecology at the Birthplace of Krishna. In: Nelson, Lance E. (ed.), 1998. *Purifying the Earthly Body of God; Religion and Ecology in Hindu India*. New York: State University of New York Press. Pp. 247-267.

Trigt, Alexandra van, 2002. *Hogere Sferen. Belevingsonderzoek naar de spirituele waarde van bomen en bos*. Afstudeerverslag, Bos- en Natuurbeleid, F500-725 AV2002-12. Wageningen: Wageningen University Dept. Omgevingswetenschappen, Leerstoelgroep Bos- en Natuurbeleid.

Velde, Paul J.C.L. van der, 1999a. De schoonheid van duizenden Cupido's. Paradoxe relaties tussen ViTThalnath (1516-1576 A.D.) en zijn leerlingen. In: *Acta Comparanda X* (1999). Antwerpen: Faculteit Vergelijkende Godsdienstwetenschappen. Pp. 17-45.

Velde, Paul J.C.L. van der, 1999b. Living with the dark God. Tasting Krishna's Eternal Games. In: *Studies in Spirituality* 9/1999, pp. 26-57.

Velde, Paul van der, 2002a. Naar Brindavan, de wereld van Krishna. In: *Speling* 2002 No. 2, pp. 52-58.

Velde, Paul J.C.L. van der, 2002b. The gods are the gods, men are just men. In: *Acta Comparanda XIII*, pp. 22-49.

Velde, Paul van der, 2003. Sacred sands, sacred lands, sacred men. India transformed into the Sacred Jambudvipa. In: *Studies in Interreligious Dialogue* Vol. 13 No. 1, pp. 1-31.

Velde, Paul van der, ongepubliceerd. *That Magic Moment*

Williams, Kathryn & David Harvey, 2001. Transcendent experience in forest environments. In: *Journal of Environmental Psychology* (2001) 21, pp. 249-260.