

De Tao van de Landbouw

III. Het Ecofeminisme

Inhoud

3 Ecofeminisme	4
3.1. Inleiding	4
3.2 Opvoeding.....	6
3.2.1 Theorie van Dinnerstein	6
3.2.2 Praktijk van de Arapesj.....	11
3.3 Transformatie.....	15
3.3.1 Theorie van Singer	16
3.3.2 Praktijk van de yoga	26
Nabeschouwing	45

3 Ecofeminisme

3.1. Inleiding

We gaan in deze inleiding van de tweede invalshoek eerst in op de betekenis van het begrip ecofeminisme; verklaren onze keuze voor deze benadering, en wijzen op enkele overeenkomsten met de natuurmystiek.

'Ecofeminisme' is een samentrekking van de woorden ecologie en feminisme. Deze samentrekking brengt de samenhang naar voren tussen enerzijds de ecologische natuurbenadering en anderzijds de feminisering en de positieverbetering van de vrouw.

"The term ecofeminisme was coined by the French writer Françoise d'Eaubonne in 1974 to represent women's potential for bringing about an ecological revolution to ensure human survival on the planet. Such an ecological revolution would entail new gender relations between women and men and between humans and nature."¹

Ecologisch denken en natuurbescherming hebben in de vrouwenbeweging al geruime tijd een hoge prioriteit. Op een gegeven moment tekenende deze prioriteit zich zo scherp af dat er sprake was van een 'groene-vrouwen beweging' binnen de feministische beweging; deze 'groene-vrouwen' vormen de basis van het ecofeministisch denken.

We hebben in dit essay het ecofeminisme als invalshoek gekozen omdat deze maatschappelijke stroming de twee vormen van overheersing als één geheel benadert.

De natuuroverheersing en de overheersing van de vrouw worden hier beide afhankelijk geacht van de patriarchale masculiene maatschappij. Zonder een feminisering van de maatschappij is er geen uitzicht op positieverbetering van vrouw én natuur. Omgekeerd geldt ook, dat volgens het ecofeminisme, de androcentrische (andros = man) natuuroverheersing een sta in de weg is voor een wezenlijke feminisering of androgynisering van de wereld.

De koppeling van de androgynie aan de bevrijding van de natuur zijn we eerder al bij Boehme en Franciscus tegengekomen. Er zijn dus overeenkomsten tussen de natuurmystiek en het ecofeminisme.

In het ecofeminisme richten sommige auteurs zich op de mystiek; vaak spreken zij van 'deep ecology' in plaats van over ecologie. Tot op heden is er echter nog weinig geschreven over de natuurmystici die wij in het vorige hoofdstuk hebben leren kennen. We zullen daarom hier niet verder ingaan op de ecofeministische mystici. Dat deze wel degelijk bestaan blijkt onder meer uit de studies over Hildegard von Bingen. Noch deze studies noch de boeken van Hildegard zelf verschaffen ons informatie over haar persoonlijke mystieke weg zodat we onvoldoende aanknopingspunten hebben voor een aansluiting bij onze opusbenadering.

Daarmee stelt zich meteen al de vraag naar de overeenkomst tussen de natuurmystiek en het ecofeminisme.

In menig opzicht is er sprake van overeenkomst tussen ecofeminisme en natuurmystiek; ook zijn er duidelijk verschillen maar over het geheel genomen vullen de twee elkaar aan.

¹ Merchant. Ecofeminism and feminist theory. In: Diamond & Orenstein, 100.

De belangrijkste overeenkomst is dat beide invalshoeken de innerlijke ontwikkeling in verband brengen met het externe gedrag. Daardoor bestaat er een directe en permanente relatie tussen de grondhoudingproblematiek en de omgang met medemens en natuur; beide stromingen verbinden de problematiek van de intermenselijke overheersing met de natuuroverheersing.

Ecofeminisme en natuurmystiek benaderen de grondhoudingverandering echter vanuit verschillende prioriteiten. Het² ecofeminisme stelt het streven naar androgynie op de eerste plaats terwijl in de natuurmystiek de androgynie pas aan bod komt als onderdeel, c.q. voorwaarde op de mystieke weg naar de persoonlijke godservaring.

Beide invalshoeken benadrukken de transformatie van grondhouding en stellen dat de androgynie, weliswaar om verschillende redenen, daarbij onmisbaar is.

De androgyniesering krijgt in dit verband duidelijk een mystieke inslag en omgekeerd loopt de weg naar de godservaring zeker via het vrouwelijke. Het laatste stelden we al vast bij de natuurmystiek van Boehme en Franciscus.

- Transformatie versus opvoeding

In dit hoofdstuk stellen we twee theorieën aan de orde met een ecologisch-feministische signatuur: de theorie van Dorothy Dinnerstein, die de oplossing zoekt in de sfeer van kinderopvoeding, en de theorie van June Singer, die alle nadruk legt op de omvorming van de persoonlijkheid in de richting van androgynie. Aangezien deze twee theorieën op het eerste gezicht weinig met elkaar gemeen hebben en zich bovendien tot rivaliserende psychologische scholen bekennen moeten we een ogenblik stilstaan bij deze keuze.

Om te beginnen memoreren we het uitgangspunt van de overheersingproblematiek en in het bijzonder de samenhang tussen de mensoverheersing en natuuroverheersing. Het ecofeminisme beoogt beide vormen van overheersing tegelijk aan te grijpen maar beschikt niet over een geaccepteerd theoretisch kader waarbinnen dat mogelijk is.

In dit verband proberen we dit te ondervangen door de overheersing zowel vanuit wetenschappelijk als vanuit maatschappelijk gezichtspunt te benaderen.

De wetenschappelijke benadering gaat op zoek naar de óorzaak van het probleem terwijl de maatschappelijke stromingen zich direct richten op de nóódzaak iets aan de overheersing te doen. De wetenschappelijke benadering probeert iets aan te pakken via de oorzaken en is dan preventief van aard. De maatschappelijke benadering, zoals van de groene vrouwenbeweging, is daarentegen meer curatief van aard, zij wil, ongeacht de analyse van de oorzaken, het probleem áánpakken. Niet zelden is er sprake van een antiwetenschappelijke trend die zich beroept op de hogere waarde van het 'verstandige' boven het 'verstandelijke' van de theoretici. Overigens is het in het geheel niet uitgesloten dat de curatieve en preventieve aanpak voor een belangrijk deel tot dezelfde maatregelen komen. We zagen in het vorige hoofdstuk al de onderlinge overeenkomst tussen de verschillende natuurmystici.

De opvoedingstheorie van Dinnerstein is van wetenschappelijke origine. Zij richt zich, onder andere met behulp van de theorie van Brown, op de psychologische oorzaken van het overheersinggedrag.

² We willen niet doen voorkomen alsof 'het' ecofeminisme één homogene groep is waarin iedereen deze prioriteitstelling onderschrijft.

Haar remedie tegen de overheersingkwaal is preventief van aard: we moeten voortaan de kinderen anders opvoeden.

De theorie van Singer sluit meer aan bij de natuurmystiek en andere maatschappelijke stromingen. Zij zoekt de oplossing in de transformatie van de menselijke persoonlijkheid. Deze omvorming of psychische gedaanteverandering is curatief van aard. We kunnen wat haar betreft meteen met onszelf beginnen en hoeven niet, zoals bij Dinnerstein, te wachten op een nieuwe generatie die een andere opvoeding heeft genoten.

De twee theorieën vullen elkaar beter aan dan op het eerste gezicht lijkt.

Dinnerstein's theorie behoeft uitbreiding vanwege onder meer de kritiek op het monocausale karakter van haar verklaring. Menigeen heeft moeite met de stelling dat de vaderparticipatie aan de opvoeding afdoende zou kunnen zijn voor zo'n immens vraagstuk als dat van de overheersing. Juist daarom kan de transformatietheorie een welkome aanvulling betekenen. Deze theorie stelt namelijk dat gedurende ieders leven een omvorming van de persoonlijkheid mogelijk is en dat zou een antwoord kunnen zijn op de vraag hoe en waardoor sommige ouders wél tot een andere kinderopvoeding overgaan en andere ouders niet.

Omgekeerd geldt ook dat de transformatietheorie profijt kan hebben van de opvoedingsbenadering. De vraag bij de transformatietheorie is namelijk of de noodzaak tot transformatie een 'natuurlijk' gegeven is dan wel of deze samenhangt met een bepaalde opvoeding. Zodra we met behulp van de opvoeding de noodzaak van de transformatie kunnen verklaren stelt zich de vraag naar het perspectief.

Als transformatie de ouders in staat stelt tot een opvoeding die de transformatie bij de kinderen overbodig maakt opent zich een hoopvol perspectief.

Aan de hand van een studie van Mead over het Arapesjvolk zullen we constateren dat er nóch sprake is van overheersing nóch van transformatie. Wél is er sprake van de soort opvoeding die Dinnerstein voorstaat als een preventief middel tegen de overheersing.

De twee benaderingen van opvoeding en transformatie kunnen elkaar dus aanvullen en versterken.

3.2 Opvoeding

3.2.1 Theorie van Dinnerstein

Dinnerstein is een freudiaanse psychoanalytica die aansluit bij de theorie van Brown.

Voor een goed begrip van Dinnerstein moeten we zienswijze van Brown goed voor ogen houden.

In de eerste plaats is dat het gegeven, dat een theorie die het primaatschap bij de seksualiteit legt, ten lange leste een ondermijning betekent van het marxistische primaatschap van de productiestructuur. Marx verklaart het gedrag in de eerste plaats vanuit iemands positie op de arbeidsmarkt; Freud en Brown vallen daarvoor terug op de seksualiteit.

Dinnerstein komt langs de omweg van de arbeidsverdeling tussen man en vrouw, ondanks haar Freudiaanse uitgangspunt, toch weer tot een zekere opwaardering van het belang van de arbeidsorganisatie, en dus van de productiestructuur.

Brown volgt Freud in zoverre hij de finale oorzaak van de natuuroverheersing zoekt in de doodsangst van de mens. Marcuse deed dat ook al maar die maakte niet duidelijk hoe de doodsangst tot

feitelijke natuuroverheersing leidt. Ook liet Marcuse de vraag liggen waarom de mens zich niet effectief kan verzetten tegen de seksuele repressie. Brown koppelt deze twee kwesties aan elkaar en komt met een verklaring.

Die koppeling is gelegen in het feit dat de doodsangst in feite een angst is voor de dood van het lichaam en daarom zijn zowel de seksuele repressie als de natuuroverheersing te verklaren uit de houding tegenover het lichaam.

We zullen later in de jungiaanse en de taoïstische benadering zien dat ook daar een herziening van de rol van het lichaam samen gaat met een transformatie van de (overheersende) grondhouding. De verklaring is hier weliswaar anders dan in de freudiaanse benadering van Brown en Dinnerstein maar het blijft opmerkelijk dat in de verklarende theorieën de rol van het lichaam zo verschillend en toch zo belangrijk kan zijn.

Brown laat zien dat de angst voor de dood steeds een angst voor de lichamelijke dood is en dat de afkeer voor de dood een bepaalde afkeer voor het lichaam teweeg brengt hetgeen zich ondermeer uit in de afkeer voor sommige gevoelens van het lichaam zoals de seksualiteit.

Belangrijk is vervolgens Brown's constatering dat de angst voor de dood voor het eerst in een mensenleven optreedt op het moment dat het jonge kind de afwezigheid van de moeder moet ervaren. Deze moederafwezigheid zou zo'n gevoel van verlatenheid en hulpeloosheid oproepen dat het een psychisch equivalent is van de doodservaring. Het kleine hulpeloze kind zou zich bij het plotseling afwezig zijn van de moeder realiseren dat het zonder haar bescherming en voeding niet langer in leven kan blijven.

Het gevolg van de koppeling tussen doodsangstervaring en moeder-kindscheiding is dat de opvoeding in de kinderjaren, in het bijzonder de wijze waarop men het kind aan de scheiding met de moeder kan wennen, bepalend is voor de mate waarin de doodsangst in het latere leven een rol kan spelen.

Een tweede kenmerk van Brown's theorie is de koppeling tussen de opvoeding en de latere overheersing. Vooral Dinnerstein heeft dit kenmerk uitgewerkt.

De theorie stelt dat het kind in de eerste levensjaren het moederlichaam als natuur ervaart en daardoor, in de relatie met de moeder, de aanleg voor de latere natuurhouding vormt. De identificatie van het kind met de moeder en haar lichaam is dus tegelijk bepalend voor zowel de doodsangstervaring als voor de latere natuurhouding.

Het bijzondere van Dinnerstein's bijdrage bestaat erin dat zij in deze theorie alle nadruk legt op het geslacht van ouder en kind.

Brown bespreekt de overheersing in algemene zin maar niet specifiek die van de vrouw. Ook maakt hij geen verschil tussen de relatie van de moeder met haar zoon en die met haar dochter, laat staan dat hij op het idee komt de vader aan de opvoeding te laten deelnemen.

Dinnerstein voert de geslachtsvariabele wél in en werkt de verschillende mogelijkheden uit. Dit blijkt verrassende perspectieven te bieden; zodanig zelfs dat zij Brown's theorie ten langen leste toch nog de zo verhoopte oplossingsrichting verschaft.

Net als Brown gaat Dinnerstein er vanuit dat de mate van doodsangst ontstaat in de ouder-kind relatie van de eerste levensjaren. Ook volgt zij Brown in de overtuiging dat het ouderlichaam in die jaren een psychisch equivalent is voor de natuurervaring.

Een voorzichtige en zachte gewenning aan de scheiding van ouder en kind vormt derhalve de basis voor een vermindering van de doodsangst en bijgevolg een vermindering van de overheersingdrang.

"Zoals Brown in navolging van Freud beweert, wordt de wanhoop van volwassenen over hun sterfelijkheid voorafgegaan en gevormd door de wanhoop van het kind over de verloren gegane eenheid met de eerste ouder."³

"Wat onze sterfelijkheid voor ons gaat betekenen als de aard ervan tenslotte volledig tot ons doordringt, vloeit onvermijdelijk voort uit wat het lichaam voorheen al voor ons is gaan betekenen. Het is de betekenis die het vlees al heeft -de betekenis die het heeft gekregen in de zuigelingentijd en de vroege kindertijd- die bepaalt hoe wij later reageren op het vooruitzicht van het definitieve einde, waarvan het kleine kind nog geen idee had."⁴

"De lichamelijke band van het kind met de moeder is dus het instrument met behulp waarvan de fundamenteelste gevoelens van een uiterst complex wezen zich vormen en uitdrukken."⁵

Tot zover is er weinig verschil met Brown.

Dinnerstein wijst vervolgens echter op het belangrijke feit dat de identificatiemogelijkheden van het jonge kind voor een belangrijk deel afhankelijk zijn van het feit of er al dan niet sprake is van een geslachtsovereenkomst tussen ouder en kind. De dochter zal zich gemakkelijker met de moeder identificeren dan de zoon. Het geslachtsverschil tussen ouder en kind is voor het jonge kind een belangrijke hindernis voor de identificatie met de betrokken ouder. Het gevolg is dat, ingeval de moeder de enige is die het jonge kind verzorgt, zij met haar dochter een relatie van identificatie opbouwt en met haar zoon een relatie van distantie. Dit betekent dat de zoons veel meer en eerder dan de dochters opgroeien tot zelfbewustzijn, onafhankelijkheid en assertiviteit. Deze kenmerken leggen de basis voor het latere overheersinggedrag dat in belangrijke mate steunt op distantie en assertiviteit.

Dinnerstein maakt goed duidelijk dat deze mannelijke overheersingdrang een gevolg is van gebrek aan identificatiemogelijkheden met een soortgenoot, i.e. van hetzelfde geslacht. Zij verwerpt daarmee de theorieën en verklaringen die de mannelijke overheersingdrang als een aangeboren aanleg behandelen. Tegelijk opent zij een perspectief om de bakermat van de overheersende grondhouding te veranderen.

Brown bleef steken in een pleidooi voor een opvoeding met meer identificatie.

Dinnerstein geeft echter een concrete mogelijkheid aan voor het wegnemen van de belangrijkste belemmering tot meer identificatie. Die mogelijkheid is de deelname van de vader aan de opvoeding. Zodra vader en moeder in gelijke mate de opvoeding voor hun rekening nemen hebben zowel de zoons als de dochters een even grote gelegenheid tot identificatie met een soortgenoot en tot distantie met iemand van het andere geslacht. Het evenwicht in het vermogen tot identificeren en distantiëren biedt beide geslachten eenzelfde zelfbewustzijn en assertiviteit. Het wegvallen van deze onderlinge verschillen houdt in dat deze belangrijke basis van de vrouwenoverheersing wegvalt. Onderworpenheid en overheersingdrang zijn dan immers niet langer eenzijdig over respectievelijk vrouwen en mannen verdeeld. Dinnerstein: "Wat Brown ons duidelijk maakt is dat de grondslag voor de weigering van volwassenen om de dood onder ogen te zien vroeg wordt gelegd. Wat ik daaraan wil toevoegen is ... dat hij wordt gelegd onder uitsluitend vrouwelijke auspiciën. Verandering van die voorwaarde zal het schadelijkste aspect van de heersende symbiose tussen mannen en vrouwen te niet doen, want zij zal een eind maken aan hun gezamenlijke, complementaire

³ Dinnerstein, 146.

⁴ Dinnerstein, 55.

⁵ Dinnerstein, 53.

inspanningen om de neurose in stand te houden die sterfelijkheid, vleselijkheid en ondernemingsgeest met elkaar verbindt."⁶

Dinnerstein is eveneens ondubbelzinnig in haar oplossing: "..... de universele uitbuiting van vrouwen wortelt in onze houding tegenover zeer vroege ouderfiguren en zal blijven bestaan tot deze figuren niet langer alleen maar vrouwen maar ook mannen zijn."⁷

Tot zover haar gedachtegang ten aanzien van de relatie opvoeding-vrouwenoverheersing.

Zoals gezegd sluit de relatie opvoeding-natuuroverheersing hier direct bij aan en wel zodanig dat beide overheersingsvormen onafscheidelijk worden.

Deze samenhang is in de eerste plaats gebaseerd op de allesbepalende invloed van het ouderlichaam op het opgroeiende kind. Zij zegt hierover: "Het beïnvloedt onze houding tegenover de natuur, onze reactie op het gezag van leidersfiguren en maatschappelijke ge- of verboden, onze relatie tot werk en spel, onze religieuze gevoelens."⁸

De houding tegenover de natuur ontstaat in de jeugdijaren omdat voor de baby het moederlichaam een psychisch equivalent voor de omgeving en de natuur is. Dinnerstein baseert deze opvatting op de gezaghebbende kinderpsychologie van Melanie Klein, naast Norman Brown, haar belangrijkste bron van inspiratie.

Zij stelt aangaande het equivalent lichaam-natuur: "De vrouw is het wezen waarmee wij in aanraking komen vóór we in staat zijn een centrum van bewustheid en gevoelens te onderscheiden van een persoonlijke natuurkracht: het lijkt uitermate onwaarschijnlijk dat het aroma van deze vroege ontmoeting niet zou voortleven als een belangrijk bestanddeel van onze latere gevoelens voor haar."⁹

Het feit dat de baby grote moeite heeft een duidelijk onderscheid te maken tussen de moeder als menselijk subject en haar lichaam als natuurlijke omgeving heeft daarom grote consequenties voor onze latere houding tegenover zowel de vrouwen als de natuur. Dinnerstein: "Daar het ons niet lukt haar en de natuur duidelijk van elkaar te onderscheiden kennen wij beiden eigenschappen van de ander toe... Onze óver-personificatie van de natuur is dus onverbrekkelijk verbonden met onze ónder-personificatie van vrouwen."¹⁰

Om te begrijpen hoe deze ervaring de grondslag kan vormen voor onze latere natuurhouding, moeten we ons de lichamelijke ouderervaring van de baby als volgt voorstellen: "Als het kind voor het eerst de mystieke vreugden en vernederende beperkingen van de lichamelijke ontdekt, doet het die ontdekking in contact met een vrouw." "gescheiden te zijn van haar aanraking, geur en smaak, haar niet te horen en te zien, is de voorloper van alle isolement" ... "Geeft de moeder het lichaam van de baby niet voldoende aandacht, gaat zij er te hardhandig of krampachtig mee om, voedt of verschoont zij het te laat, dan zijn dit de voorboden van alle menselijke ongevoeligheid, hardheid en trouweloosheid."¹¹

⁶ Dinnerstein, 148, 149.

⁷ Dinnerstein, 127.

⁸ Dinnerstein, 50.

⁹ Dinnerstein, 131.

¹⁰ Dinnerstein, 133.

¹¹ Dinnerstein, 156-157.

Waarschijnlijk is het inzicht zoals hier verwoord ook de achtergrond van het gezegde: "Degene die het kind wiegt regeert ook de wereld."¹²

We wezen al op de invloed van het geslacht in de relatie ouder-kind.

Die invloed geldt klaarblijkelijk ook voor de opbouw van de latere natuurhouding. Het jonge kind zal het vaderlichaam anders ervaren dan het moederlichaam. Als er sprake is van geslachtsverschil zal er meer distantie zijn dan wanneer daar geen sprake van is. Dinnerstein concludeert daarom: "Het lijkt zeker redelijk te veronderstellen dat wij nu niet zo vlak op de onherroepelijke moord op de natuur zouden staan als mannen zich al die tijd sterker hadden geïdentificeerd met de eerste ouder, zoals zij zullen doen als het ons nog vergund is de noodzakelijke verandering aan te brengen in ons systeem van kinderverzorging."¹³

Zij is er zelf van overtuigd dat die veranderingen in dat systeem er moeten en kunnen komen en met de gedrevenheid als ware haar studie een manifest klaagt zij de mensheid aan: "Wij gebruiken de onderlinge afhankelijkheid tussen mannen en vrouwen om te kunnen toegeven aan een neurotische behoefte. Met die behoefte bedoel ik het streven naar een steeds grotere dwangmatige overheersing van de natuur. De splitsing tussen mannelijke en vrouwelijke sensibiliteit stelt ons in staat gevolg te blijven geven aan onze drang om ieder voorwerp en proces in onze omgeving te overheersen en naar onze hand te zetten, en tegelijkertijd onze twijfels over die gedrevenheid -het besef dat zij ons leven en onze wereld leeg plundert- te blijven uiten zonder dat dit praktische consequenties heeft."¹⁴

De hartstochtelijke pleidooien en aanklachten in het werk van Dinnerstein hebben hun uitwerking niet gemist. Haar boek was voor de vrouwenbeweging een welkome ondersteuning van het streven naar een gelijke verdeling van rechten en plichten tussen mannen en vrouwen aangaande de kinderverzorging. Dit streven bestond immers al op grote schaal onder vrouwen die een betaalde positie buitenshuis ambiëren. Lang niet al deze voorstanders voelen zich verwant met het ecofeministische streven naar een oplossing voor de natuurproblematiek. Als de theorie van Dinnerstein juist is zou dit betekenen dat gaandeweg meer mensen onbewust werken aan de oplossing van het milieu/natuur vraagstuk, namelijk door alle mannen en vrouwen die de kinderopvoeding met elkaar delen.

Toen ik voor het eerst van deze theorie kennis nam rees bij mij direct de vraag naar het bestaan van praktijkgericht onderzoek waarin de hier beweerde relaties verifieerbaar aanwezig zijn. Dat soort onderzoek bleek nog niet te zijn gedaan, zodat ik naging of er oudere onderzoeken bestaan die aanwijzingen bevatten voor de juistheid van de theorie. Deze vraag ligt enigszins voor de hand omdat er in de wereld een grote culturele verscheidenheid bestaat, zowel in de opvoeding als in de naturomgang.

Uiteindelijk kwam ik terecht bij een etnografische studie van Margaret Mead over drie primitieve samenlevingen in Nieuw Guinea. Haar beschrijving van het Arapesj volk lijkt mij geschikt voor enige 'toetsing' van de theorie van Dinnerstein, omdat bij dit vredelievend volkje zowel de relatie man-vrouw als de relatie mens-natuur min of meer overeenkomt met wat zij propageert.

¹² Dinnerstein, 47.

¹³ Dinnerstein, 129.

¹⁴ Dinnerstein, 283.

Later zullen we nog zien dat de sinoloog Needham van mening is dat de Arapesj het beste voorbeeld¹⁵ zijn van een samenlevingsvorm die past bij de principes van het oude Chinese Taoïsme. Dit gegeven is een extra overweging om hier wat uitvoeriger bij de Arapesj stil te staan. We zullen namelijk zien dat de jungiaanse ecofeministen graag gebruik maken van taoïstische natuurmystiek en alchemie. In dat opzicht lijkt Needham's voorkeur voor de Arapesj nog een zekere brugfunctie te vervullen tussen het freudiaanse (Dinnerstein) en het jungiaanse (Singer) ecofeminisme.

3.2.2 Praktijk van de Arapesj

De Arapesj vormen een klein volk aan de kust van Oost Nieuw Guinea. De mensen wonen in dorpsverband en bewerken afgelegen akkertjes. Het land is weinig vruchtbaar, het wild schaars en de rivier weinig visrijk; de leefwijze is bijgevolg tamelijk sober.

Mead's beschrijving van dit volk is niet gericht op de natuurproblematiek, daarvoor moeten we putten uit de toevallige informatie die zij tussendoor verstrekt. Over de kinderopvoeding en de rolverdeling tussen mannen en vrouwen worden wij daarentegen uitvoerig geïnformeerd. Wat deze rolverdeling betreft is deze studie in menig opzicht een klassiek voorbeeld van 'hoe het anders kan'. De Arapesj danken hun bekendheid in onze sociale wetenschappen in hoofdzaak aan de opvallende gelijkschakeling van mannen en vrouwen in hun maatschappij. Ze worden dan ook vaak aangehaald als een bewijs van de stelling dat er geen aangeboren grondslag bestaat voor de ons overbekende en haast vanzelfsprekende rolverdeling tussen man en vrouw.

Voor onze vergelijking met het Taoïsme is de natuurhouding van de Arapesj net zo belangrijk als de rolverdeling tussen man en vrouw. De natuurvriendelijkheid laat zich uit de beschrijving van Mead zonder veel moeite destilleren ook al was dat voor haar geen belangrijk aandachtspunt. Zij schrijft: "Voor de Arapesj is de wereld een tuin die men bebouwen moet, niet voor zichzelf, niet vol trots en zelfverheerlijking, niet om te schrapen en te woekeren, maar opdat de yams en de honden en de varkens en bovenal de kinderen zullen groeien. Uit heel deze houding vloeien vele van de andere trekken der Arapesj voort Men kan zeggen dat hun kijk op mannen en vrouwen hierdoor wordt beheerst, dat ze mannen beschouwen zoals wij vrouwen beschouwen: als zacht en van zorgzame ouderlijke gevoelens beziel."¹⁶ Door planten dieren en kinderen in een adem te noemen als de 'levende have' van de Arapesj-wereld wil Mead aangeven dat natuur en mens in veel opzichten als één grote familie moet worden gezien. "Ze zien het hele leven als een avontuur bestaande uit het kweken van dingen, het grootbrengen van kinderen, het fokken van varkens, het kweken van yams en taro's en kokosnoten en sago, trouw, zorgvuldig, met inachtneming van alle regels die dingen doen groeien."¹⁷

Ook hier dus weer de vergelijking van de verzorging van gewas en dier met het grootbrengen van een kind. Op zichzelf niet zo verwonderlijk als men bedenkt dat ook de voedselproductie voor een groot deel bestaat uit de begeleiding van de bevruchting en paring van planten en dieren. De metafoor van 'vroedvrouw' voor de landbouwer komt in meerdere culturen voor.

Voor de Arapesj is er geen sprake van een metafoor maar van een gevoel van organische familieverwantschap. Het doet ons denken aan de eerder genoemde broeder-zuster natuurbenadering van Franciscus.

¹⁵ Needham II, 60(a);105.

¹⁶ Mead, 139.

¹⁷ Mead, 29.

"De Arapesj beschouwen zich niet als eigenaars van deze voorvaderlijke gronden, maar menen dat zij bij deze gronden behoren ... Het land zelf, het wild ...zij behoren alle aan de geesten De geesten zelf zijn de eigenlijke bewoners van het land, en een man die zijn eigen geërfde grond betreedt, zal zich met zijn naam en bloedverwantschap bij hen bekendmaken door op te merken 'Ik ben het, uw kleinzoon'."¹⁸

Net als in de scheppingsverhalen zien deze mensen zichzelf nog als kinderen die uit de aarde zijn voortgekomen. Als een dorpsgebied ontvolkt dreigt te raken vragen de Arapesj zich af wie er voor het land moet gaan zorgdragen. "We moeten hun (= land) wat kinderen geven, die ze kunnen adopteren, zodat het land en de bomen mensen hebben als wij er niet meer zijn."¹⁹

Tegenover de dieren is sprake van een soortgelijke broederschap en begrip: "Ze berusten in de verwoestingen, aangericht door de varkens die in het struikgewas verwilderd zijn geraakt Als een varken sterft, laakt men de gulzigheid van de vrouw die het heeft opgefokt, omdat zij niet alleen alle taro opeet, maar ook alle taroschillen en er niets van met haar varken deelt."²⁰

Het voorbeeld van de Arapesj laat ons zien dat er geen sprake is van enige behoefte tot natuuroverheersing. Ondanks het lage consumptieniveau respecteert men de natuur. Het land wordt niet uitgeput, de bomen en de dieren krijgen verzorging uit dankbaarheid voor het schaarse voedsel dat zij leveren. Toch is er beslist geen sprake van een goddelijke verering van de natuur. Bomen en dieren hoeven niet 'heilig' te zijn, zoals bijvoorbeeld in het hindoeïsme, om op respect te kunnen rekenen.

We zullen laten zien dat vooral de opvoeding in aanmerking komt als verklaring voor de natuurhouding. Mead beschrijft in haar veldstudie de opvoeding van de Arapesj zeer gedetailleerd zodat gemakkelijk is na te gaan of de theorie van Dinnerstein hier van toepassing is. "Wij kunnen de Arapesj en het hartelijke en moederlijke temperament van zowel mannen als vrouwen alleen dan begrijpen, indien wij hun ervaring tijdens de kindertijd begrijpen en de ervaring waaraan zij op hun beurt hun kinderen onderwerpen."²¹

De theorie stelt dat de natuur- en vrouwvriendelijke grondhouding in de jeugd jaren wordt bevorderd door een identificatie tussen ouder en kind en in het bijzonder de deelname van de vader aan de opvoeding. Mead: "... de plicht van iedere man en vrouw is het in acht nemen van de regels, zodat de kinderen en het voedsel waarvan de kinderen afhankelijk zijn, zullen groeien. De mannen zijn even volledig bij dit liefderijke avontuur betrokken als de vrouwen. Men kan zeggen dat de rol van de mannen, evenzeer als die van de vrouwen moederlijk is."²²

Mannen en vrouwen hebben weliswaar een eigen takenpakket maar beiden nemen evenredig deel aan zowel de opvoeding als de voedselproductie. De man is nergens in de rol van krachtpatser, geweldenaar of versierder. "Vrouwen lopen zonder geleide rond ...; jonge meisjes slapen alleen in verlaten dorpen".²³

De bijdrage van de man aan de opvoeding begint al direct na de geboorte.: "Hij is nu zoals de inheemsen het noemen 'in het kraambed'. Het nieuwe leven is nu even hecht met het zijne

¹⁸ Mead, 31.

¹⁹ Mead, 31.

²⁰ Mead, 20.

²¹ Mead, 53.

²² Mead, 29.

²³ Mead, 21.

verbonden als met dat van de moeder ... De vader ligt rustig naast zijn pasgeboren kind en geeft de moeder af en toe raad. De eerste dag vasten zij samen."²⁴

Dit blijkt geen bijkomstig of toevallig onderdeel van de opvoeding maar een centraal gegeven te zijn: "De voortplanting van een Arapesj-vader is met de bevruchting niet afgelopen Zulk een vorm van ouderschap zouden ze onmogelijk achten en bovendien weerzinwekkend."²⁵

Er kan dus geen twijfel over bestaan dat de man vanaf het begin dagelijks een wezenlijke bijdrage levert aan de verzorging van het jonge kind. Over de deelname van de vader aan de kinderopvoeding als geheel kunnen we zonder voorbehoud stellen dat dit praktijkvoorbeeld de theorie van Dinnerstein geheel ondersteunt.

Het volgende punt betreft de vraag of de opvoeding kenmerken vertoont die de identificatie met tegelijk de ouder én de natuur aannemelijk maakt.

Wat betreft de identificatie is het contact met het ouderlichaam aanvankelijk het meest bepalend. De borstvoeding is voor de baby het belangrijkste lichaamscontact waarin de identificatie plaats vindt. De Arapesj proberen de borstvoeding zolang mogelijk vol te houden door de volgende zwangerschap zo veel mogelijk uit te stellen. Na de geboorte bestaat er zelfs een jaar lang een taboe op geslachtsgemeenschap. Mead: "De moeder blijft het kind zogen tot het drie of zelfs vier jaar oud is, indien ze niet weer zwanger wordt ... Het is wenselijk dat vrouwen niet met te korte tussenpozen kinderen krijgen: het is te zwaar voor hen en het ene kind moet noodgedwongen gespeend worden omdat er spoedig een ander volgt. Het ideaal is dat het kind hoe langer hoe steviger voedsel gaat eten, zodat het minder vaak zijn moeders borst zoekt om voedsel en vaker alleen omdat het gedreven wordt door gevoelens van liefde, onveiligheid of pijn tot tenslotte alleen nog angst en pijn het in zijn moeders armen drijven.... Een van hen, een jongen van twee en een half jaar, had heel zijn aanhankelijkheid op zijn vader overgebracht die de voornaamste zorg voor hem op zich had genomen."²⁶

Deze situatie komt veel overeen met die waarvoor Dinnerstein pleit: een intensief lichaamscontact tussen ouder en kind waaraan zowel de vader als de moeder een bijdrage leveren.

Het veldwerk van Mead is bijna een halve eeuw ouder dan de studie van Dinnerstein, die overigens nergens gewag maakt van Mead's werk, maar toch blijkt ook bij haar reeds een scherp oog voor de relatie tussen de aard van het vroege lichaamscontact en de latere levenshouding van het kind. Zij schrijft namelijk: "... het is de moeite waard op te merken dat Arapesj-ouders het onverhoedse spenen beschouwen als een wreedheid die de groei van het kind ongunstig kan beïnvloeden ... Daarentegen voelen de ouders, die door hun strenge zelfbeheersing het kind zijn volle deel van moeders borst hebben verzekerd, zich deugdzaam en gerust. En dit is de typische houding van de Arapesj-ouders."²⁷

De borstvoeding is weliswaar een moederzorg maar dat geldt volgens Mead zeker niet voor de andere taken: "De nauwkeurige zorg voor kleine kinderen, dag in dag uit, met zijn sleur, zijn ergernissen, zijn jammerklachten die niet behoorlijk vertaald kunnen worden, ze horen evenzeer bij de Arapesj-mannen als bij de Arapesj-vrouwen."²⁸

Een cruciaal moment in zowel de Arapesj opvoeding als in de theorie van Dinnerstein is de wijze waarop het kind uiteindelijk gespeend wordt. Mead: "Dit ritme dat begint als een afwezigheid van een uur en vervolgens een uur zogen bij wijze van schadevergoeding, ontwikkelt zich tot steeds

²⁴ Mead, 47.

²⁵ Mead, 45.

²⁶ Mead, 51.

²⁷ Mead, 52.

²⁸ Mead, 53.

langere perioden, tot het kind een jaar of drie is. Dan wordt het een dag lang gespeend -aangevuld natuurlijk door ander voedsel- gevolgd door een dag zogen, waarbij de moeder de hele dag met het kind op haar schoot zit, het naar hartelust laat zuigen, spelletjes doen, weer zuigen, met haar borsten spelen, en van lieverlee zijn gevoel van veiligheid herwinnen."²⁹

Deze beschrijving is typerend voor de uiterst behoedzame wijze waarop het spenen van het Arapesj-kind in zijn werk gaat. Door de geleidelijke liefdevolle overschakeling naar de gewone voeding en met een ruime compensatie in de vorm van ander lichamelijk contact dan de borstvoeding blijft de grondslag voor de levenslange innige genegenheid behouden.

Brown en Dinnerstein leren ons dat het kind geen duidelijk onderscheid maakt tussen ouderlichaam en omgevingsnatuur zodat het lichaam een psychisch equivalent voor die natuur vormt en daardoor is het contact ermee de basis voor de latere natuurhouding. Wat dat betreft zouden we onze behandeling van de Arapesj hier dus kunnen afsluiten.

We doen dit niet omdat in de beschrijving nog enkele treffende passages voorkomen waaruit blijkt dat er in de opvoeding ook nog een meer directe grondslag voor de latere natuurhouding aanwezig is. Mead schrijft namelijk: "terwijl het kleine kind op zijn moeders schoot ligt, zich koesterend in haar aandacht, bouwt ze in het kind een vertrouwen jegens de wereld op, een ontvankelijke, vriendschappelijke houding jegens voedsel, jegens honden en varkens, jegens mensen. ... Als het kind de borst een ogenblik loslaat, steekt ze wat taro in zijn mond. De hond of het tamme varkentje, dat nieuwsgierig zijn neus onder de arm van de moeder duwt, wordt daar vastgehouden. De moeder wrijft de huid van het kind en die van de hond tegen elkaar, wiegt beiden zachtjes en mompelt: 'Goede hond, goed kind, goed, goed, goed.' Op dezelfde wijze worden alle familieleden van het kind in zijn vertrouwen aanbevolen en de woorden van de familiebetrekkingen zelf met een verblijdende inhoud gevuld. Nog voor de baby geacht kan worden te begrijpen wat ze zegt, begint de moeder al in zijn oor te mompelen, en blaast soms zachtjes terwijl ze even zwijgt. 'Dit is je andere moeder (moeders zuster), andere moeders, andere moeder. Zie je andere moeder. Ze is goed. Ze brengt je voedsel. Ze glimlacht. Ze is goed.' Deze opleiding is dermate volledig dat de woorden zelf een geruststellende werking krijgen en het kind onder hun dwang bijna tegen het bewijsmateriaal van zijn zintuigen handelt."³⁰

We zien hier een streven het kind zoveel mogelijk gerust te stellen en iedere 'vreemdeling' te leren zien als een potentiële ouder. Wereld en omgeving worden niet als gevaarlijke tegenstanders afgeschilderd maar als welwillende familieleden die het vertrouwen waard zijn. Mead heeft zelf het resultaat van deze Arapesj opvoeding ervaren. Ondanks haar verschil in haren, huidskleur en kleding lukte het haar erg snel het vertrouwen van de kinderen te winnen. "Een half uurtje knuffelen en een Arapesj-baby zal iemand overal volgen. Daar hij reeds ertoe is opgeleid de wereld te beschouwen als een waarin hij veilig kan ronddwalen, volgt hij opgewekt de laatste vriendelijke wereldbewoner die hem in zijn buikje heeft gekieteld of zijn jeukend ruggetje heeft gekrabd."³¹

Ofschoon Mead lange tijd vóór het bekend worden van Dinnerstein's theorie haar veldwerk verrichtte, komt zij met een conclusie, die ons de indruk zou kunnen geven, dat haar studie beoogde die theorie te bevestigen: "Het resultaat is dat het kind opgroeit met een gevoel van innerlijke veiligheid dankzij de zorg van anderen, niet door eigen beheersing van de omgeving."³²

²⁹ Mead, 55.

³⁰ Mead, 57-58.

³¹ Mead, 60.

³² Mead, 61.

De studie van Mead wijst dus sterk in de richting van Brown en Dinnerstein. De opvoeding van de Arapesj staat immers uitgesproken sterk in het teken van de identificatie tussen ouder en kind. Het resultaat van deze opvoeding lijkt te zijn dat er nauwelijks sprake is van vervreemding. Er is sprake van 'innerlijke veiligheid', niet van een drang tot de overheersing van medemens of natuur. Wedijver of agressie met geweldpleging komt bij de Arapesj nauwelijks voor.

Omdat de Arapesj het kind geleidelijk spenen en ook anderszins zachtmoedig behandelen is er nooit sprake van een abrupte scheiding van het kind met het ouderlichaam. Conform de hypothesen van Dinnerstein blijkt op latere leeftijd deze opvoeding samen te gaan met een natuurvriendelijke én vrouwvriendelijke grondhouding.

Ten tijde van Dinnerstein's studie was het werk van Mead onder de Arapesj al lang bekend. Zeer bekend zelfs. Dinnerstein is echter een psychoanalytica en werkt uitsluitend met (abstracte) theorieën, zonder ergens een (antropologische) veldstudie als 'bewijs' of feitenmateriaal aan te halen.

De Arapesj-studie van Mead heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan het denken over de man-vrouw verhoudingen in de westerse wereld. Uiteraard is die invloed geenszins toe te schrijven aan de overeenkomst tussen de twee culturen; een grotere tegenstelling is immers nauwelijks voorstelbaar. De functie van Mead's studie is voornamelijk herleidbaar tot die van, wat we zouden kunnen noemen het 'existentiebewijs der menselijke mogelijkheden'.

In de eigen cultuur zit het denken gevangen in een raam van wat men binnen die cultuur als redelijk en gebruikelijk beschouwt. Die 'gevangenschap' van het denken, de cognitieve dissonantie, brengt automatisch met zich mee dat men alleen die variaties op de menselijke aanleg en mogelijkheden haalbaar acht die niet al te veel afwijken van wat men binnen het eigen culturele raamwerk gerealiseerd heeft.

Het voordeel van een antropologische studie van een geheel andere cultuur is dat men de culturele beperking van het eigen voorstellingsvermogen inziet en afwijkingen die in andere culturen haalbaar zijn gebleken, tot de eigen ideeënwereld toelaat. Dankzij het feitelijk bestaan van bijvoorbeeld andere man-vrouw verhoudingen in een andere cultuur worden deze in principe tot de mogelijkheden van het menszijn toegelaten. De andere cultuur levert, hoe verschillend ook, een soort existentiebewijs van de alternatieve verhoudingen.

In die zin lijkt het ons redelijk te concluderen dat de Arapesj samenleving laat zien dat het alternatief dat Dinnerstein met haar theorie suggereert een praktische bestaansmogelijkheid heeft.

3.3 Transformatie

Met de transformatie van grondhouding beogen de ecofeministen een androgynisering van de mens te bereiken. De jungiaanse psychologie leverde een belangrijke bijdrage aan de theorievorming van het transformatieproces en de androgynie was hiervan een belangrijk aspect.

We zullen in dit gedeelte vooral op deze androgynie van de transformatie ingaan en met name daar waar ook een verband met de natuurproblematiek wordt gelegd. We maken daarbij voornamelijk gebruik van een omvangrijke studie over de androgynie van Singer. Zij besteedt uitvoerig aandacht aan de historische ontwikkeling en gaat bovendien in op de androgynie in andere culturen. Zij maakt aannemelijk dat de transformatie en de androgynie, in verschillende vormen, in veel grote culturen

een centrale plaats innemen. Haar theorie over deze centrale rol van de androgyne transformatie sluit goed aan bij onze bevindingen over dit onderwerp in de natuurmystiek.

Zij maakt onder meer melding van een verband met de scheppingsmythologie en de zondeval. Deze mythologie lijkt veel op wat we reeds bij Boehme hebben geleerd over de scheiding van de oorspronkelijke goddelijke eenheid in een mannelijke en een vrouwelijke helft. De mens zou de hereniging van de twee helften tot een androgyne eenheid als een levensopdracht opvatten. Op zichzelf kan men deze mythologie nemen voor wat zij is. Wel is het zo dat het gebruik ervan in de natuurmystiek en de jungiaanse psychologie leidt tot een verklaring voor de overheersende grondhouding. In dat geval is het begrijpelijk dat deze stromingen verder geen moeite doen een verklaring te zoeken in een andere richting, laat staan in die van Dinnerstein.

Voor wat betreft de oorzaak van de bestaande grondhouding besteden we in dit gedeelte ook aandacht aan de historische analyse van Carolyn Merchant. Zij levert in haar grondige historische studie 'The Death of Nature' een gezaghebbende verklaring voor het ontstaan van het huidige wetenschapsparadigma. Zij maakt duidelijk dat het paradigma een overheersing van vrouw en natuur in de hand werkt. Tevens verklaart zij deze kenmerken vanuit de patriarchale, masculiene maatschappijstructuur waarin het paradigma is ontstaan.

De studie van Merchant sluit goed aan bij die van Singer omdat haar historische analyses het belang en de positie van de androgyne transformatie bevestigen. Ook is het een voordeel dat Merchant veelvuldig verbanden laat zien tussen de vrouwenoverheersing en de natuuroverheersing. Deze specifiek ecologisch-feministische relaties staan bij Singer niet voorop, bij haar gaat het meer om de androgynie in zijn algemeenheid.

De benadering van Merchant is diagnostisch en verklarend en daarmee een goede aanvulling op de interesse van Singer die vooral beschrijvend en therapeutisch gericht is.

3.3.1 Theorie van Singer

Inleiding

In de mystiek is de plaats van de natuurmystiek vergelijkbaar met die van het ecofeminisme binnen het feminisme. In beide gevallen gaat het om een substroming waarin de natuur een uitgesproken plaats inneemt.

Over androgynie is in het feminisme veel geschreven. We gaan hier alleen in op androgynie die verband houdt met het ecofeminisme en zelfs binnen dit ecofeminisme beperken we ons tot de androgynie die aansluit bij wat we hierover reeds in de natuurmystiek aantreffen. Die beperking volgt uit de kaderstelling van dit essay en is geen afweging van stromingen of opvattingen binnen het feminisme.

Het verwerven van androgynie richt zich in het algemeen tegen alle vormen van overheersing maar het onderwerp kan ook, net als in de mystiek, los van de natuur als een zuiver geestelijk transformatieproces worden behandeld. Natuurmystiek en ecofeminisme koppelen echter de natuuroverheersing aan de mensoverheersing en daarom behandelen we hier de zelfbevrijding in relatie met de natuurbevrijding. Wij richten ons op de problematiek van overheersing door na te gaan hoe transformatie van bewustzijn en grondhouding de zelfvervreemding en doodsangst overwinnen.

In de natuurmystiek troffen we de androgynie in min of meer bedekte termen al aan bij Franciscus en Boehme en tot op zekere hoogte ook bij Teilhard. Franciscus deelt de natuur op in broeders en zusters die paarsgewijs bij elkaar horen. Boehme beschouwt het leven als een tocht op weg naar het mystieke huwelijk van hemel en aarde. De incarnatie van het woord door het huwelijk van de vaderlijke hemel met de moederlijke aarde is hét voorbeeld bij uitstek van elke persoonlijke bijdrage aan deze hiërogamie. Het verwezenlijken van de innerlijke androgynie is een voorwaarde voor het welslagen van de uiterlijke conjuncties in de wereld en in de natuur. Ook bij Teilhard zijn we de opvatting tegengekomen dat de drijfkracht in mens en natuur, ter verwerving van het kosmisch mystieke lichaam, bestaat in de aantrekkingskracht tussen het mannelijke en het vrouwelijke. Deze aantrekkingskracht is als het ware een ingeslapen natuurlijk instinct achter de evolutie van wereld en natuur.

De natuurmystiek is, met die opvatting over de rol van het vrouwelijke en het mannelijke, verwant aan een oeroude traditie die de laatste eeuwen weliswaar is gedecimeerd maar rudimentair nog voortleeft en thans zelfs opleeft. De wetenschapshistorica Carolyn Merchant schrijft hierover: "The ancient identity of nature as a nurturing mother links women's history with the history of the environment and ecological change. The female earth was central to the organic cosmology that was undermined by the Scientific Revolution and the rise of a market-oriented culture in early modern Europe. The ecology movement has reawakened interest in the values and concepts associated historically with the premodern organic world. The ecological model and its associated ethics make possible a fresh and critical interpretation of the rise of modern science in the crucial period when our cosmos ceased to be viewed as an organic and became instead a machine."³³

Merchant constateert een historische samenhang tussen de rol van het vrouwelijke in de cultuur en de organistische kosmologie van die cultuur. De ecologische beweging, die de premoderne organistische principes doet herleven, kan wat haar betreft uit eigen belang maar het beste tegelijk de feminisering ter hand nemen.

Omgekeerd zal de vrouwenbeweging vanuit hun eigenbelang zich moeten inzetten voor een herstel van de organistische natuurbenadering, ook in de wetenschap. Een benadering die door het mechanistisch denken van de moderne natuurwetenschap tot verdwijning gedoemd leek. Het is een belangrijke verdienste van Merchant dat zij met haar studie van de wetenschapsgeschiedenis duidelijk heeft gemaakt dat, naast de reeds bekende factoren, ook de masculiene trekken van de moderne natuurwetenschappelijke methode oorzaak waren van de verdwijning van het organistisch denken. Het ecofeminisme moet zich volgens haar richten op een herstel van de organistische principes omdat kritiek op het patriarchaat samen gaan met kritiek op het mechanistisch denken.³⁴

Alvorens daar verder op in te gaan verdiepen we ons in de betekenis van de androgynie voor enkele andere organistische stromingen. Vervolgens laten we aan de hand van de yoga zien hoe de natuur een wezenlijke rol speelt in de androgynie en de bewustzijnstransformatie.

Singer stelt in haar studie over de androgynie dat dit aspect in veel geestelijke stromingen en culturen een belangrijke plaats inneemt. Dat is een belangrijke bijdrage aan het feminisme waarin het streven naar een gelijkwaardige plaats van het vrouwelijke hoofdzaak is.

³³ Merchant, XVI.

³⁴ Zie voor een concreet voorbeeld Keller over McClintock.

Aan de hand van Singer en Merchant kunnen we nagaan wat voor bijdrage de androgynie in verschillende tijden en culturen levert aan de samenhang van zelfbevrijding en natuurbevrijding. We behandelen hieronder in het kort enkele aspecten van: de gnosis, de astrologie, de alchemie en het Taoïsme en gaan vervolgens uitvoeriger in op de yoga.

- Gnosis.

Gnosis betekent in het Grieks kennis of inzicht, maar men bedoelt er eigenlijk een religieuze ervaring mee en juist geen leer of filosofie. Gnosis is godskennis vanuit de eigen ervaring die niet door verkondiging is verkregen; het is godskennis door zelfkennis. De gnostici geloven dat de diepste kern van hun wezenlijke zelf samenvalt met God zodat de godskennis alleen door zelfkennis te verkrijgen is. Gnosis is dus zelfverwerkelijking, maar tegelijk zelfrealisatie door middel van verwerkelijking van God. De gnostische mens die zelf tot een hoger ontwikkeld bestaan komt zorgt daarmee dus ook voor het tot bestaan komen van God in deze wereld. God is in potentie steeds aanwezig in de absolute transcendentie maar komt pas door de menselijke ervaring tot feitelijk bestaan.

Deze opvatting lijkt veel op het godsbegrip van de procesteologie.

Whitehead: "It is as true to say that God creates the World as that the world creates God."³⁵

Aangezien het godsbegrip bij hem geen theologisch axioma is maar een aanpassing van de relatie God-natuur op basis van de relativiteitstheorie en de kwantummechanica krijgt zij gaandeweg meer aandacht. We komen daarop nog terug maar wijzen hier op de verrassende overeenkomst tussen het nieuwe en het oeroude. We zullen nog vaker overeenkomsten aantreffen tussen het oude en nieuwe denken en dat is ook een belangrijke reden waarom we hier relatief veel aandacht schenken aan het klassieke erfgoed.

Het godsbegrip van de gnosis vertoont niet alleen overeenkomst met het godsbegrip van de procesdenkers maar ook met de jungiaanse individuatietheorie. Deze theorie die we verderop bespreken, stelt ook dat de zelfverwerkelijking samenvalt met de verwerkelijking van God. De weg naar God loopt ook hier via de weg naar binnen; Godskennis via zelfkennis.

Wat betreft de gnosis moeten we in deze context van de androgynie in de eerste plaats voor ogen houden dat de ontwikkeling van het goddelijk zelfbewustzijn wordt voorgesteld als een proces van voortdurende conjunctie van het mannelijke met het vrouwelijke. Vroege gnostici aan het begin van onze jaartelling hebben God voorgesteld als een androgyn wezen.

Merchant schrijft hierover: "A radical alternative to the hierarchical view that the female was inferior appeared in the monistic form of ancient Gnosticism ... The transmission of Gnostic ideas of androgyny provided an alternative view of generation and carried with it more positive implications and attitudes toward nature as female in the Renaissance"³⁶

Volgens Singer is het voor het huidige feminisme noodzakelijk een blik in het verre verleden te werpen: "The movement toward androgyny that is emerging today grows out of the tensions between the 'masculine' and the 'feminine' elements in contemporary Western society. It spirals back upon itself to discover the older androgyny that is revealed in the mythology of that primordial time when the masculine and the feminine were not yet separated in the Godhead."³⁷

Het zoeken naar androgynie is dus meer dan enkel een opwaardering van het vrouwelijke in onze hedendaagse cultuur. Eerder is die opwaardering het gevolg van een veel verstrekkender proces,

³⁵ Whitehead, PR. 348.

³⁶ Merchant, 16.

³⁷ Singer, 14.

namelijk: "A sense of belonging to a cosmic order and reflecting that vast macrocosm in human microcosm is essential to understand the concept of androgyny."³⁸

In deze formulering herkennen we de eerder genoemde kosmische visie van Boehme. Dat is niet verrassend als we bedenken dat Boehme een gnosticus was en dat geldt ook voor veel van zijn bewonderaars.

De androgynie bij Boehme vertoont grote overeenkomst met die van de gnosis. In beide gevallen wordt namelijk gesteld dat de menszoon androgyn was omdat hij de wereld kwam verlossen van de bipolaire gespletenheid in mannelijk en vrouwelijk. Deze gespletenheid zou het gevolg zijn geweest van de zondeval. Voorafgaand aan de zondeval bestond er een soort androgyne mens: Adam. Doordat het vrouwelijke uit hem werd genomen, als een rib uit zijn lichaam, ontstonden er als het ware twee mensheften die tot elkaar veroordeeld waren. De komst van Jezus als een nieuwe androgyne Adam opent de weg van de hereniging. De incarnatie van de Menszoon is het prototype van deze vereniging. Deze zienswijze op de androgynie wordt exegetisch onderbouwd met deze verwijzing naar het Thomas Evangelie:

"Jezus zei tot hen:

Wanneer u de twee een maakt,
en wanneer u het innerlijk maakt als het uiterlijk,
en het uiterlijk als het innerlijk,
en het boven als beneden,
en wanneer u het mannelijke en vrouwelijke één maakt,
zodat het mannelijke niet mannelijk is
en het vrouwelijke niet vrouwelijk,
dan zult u binnengaan in het Koninkrijk."³⁹

Door dit evangelisch woord krijgt de androgynie theologisch gezien een verheven betekenis. Het lijkt een voorwaarde om het levensgeluk of zelfs de weg naar de hemel te vinden. Net als bij de verschillende natuurmystici treffen we hier de opvatting aan dat het leven van de individuele mens en de vooruitgang van wereld en kosmos afhankelijk zijn van de evenwichtige inbreng van het vrouwelijke.

Op een bepaalde manier was zelfs Aristoteles de kwestie niet vreemd: "Het zou wel eens kunnen zijn dat de natuur een voorliefde heeft voor tegenstellingen en daarmee harmonie produceert, en niet uit gelijke dingen, precies zoals zij het mannelijke samenvoegt met het vrouwelijke en niet ieder met een seksegenoot, en zo de meest oorspronkelijke eensgezindheid tot stand brengt door tegengestelden en niet door gelijke dingen."⁴⁰

- Astrologie

Alvorens op de astrologie in te gaan geeft Singer een uitvoerige beschouwing ten beste over de beweegredenen die hiertoe hebben geleid. Ze erkent een grote weerstand te hebben moeten overwinnen omdat ze de astrologie op het eerste gezicht niet serieus kon nemen. Veel lezers zullen zich in deze afkeer herkennen. Menigeen kent tegenwoordig de astrologie immers alleen nog van een rubriek in een krant of tijdschrift waarin in enkele bondige zinnen te lezen staat wat ons op de terreinen van liefde, gezondheid of beroep staat te wachten. Deze presentatie geeft hoegenaamd

³⁸ Singer, 22.

³⁹ Thomas Evangelie, Logion 22

⁴⁰ Aristoteles, 51.

niets meer weer van de rol die de astrologie eens speelde in de gnosis en de alchemie; en de rol die zij nog steeds speelt in de oosterse natuurfilosofie. We moeten kennelijk een zeker vooroordeel overwinnen alvorens de betekenis van deze oude leer te kunnen bevatten.

De astrologie lijkt onmisbaar als we het belang van de voorgaande en volgende onderwerpen goed willen begrijpen. Zonder astrologie is een begrip van het oude wereldbeeld eenvoudigweg ondenkbaar. De bekende historicus K.Thomas schrijft ten aanzien van de astrologie in het 16^{de} eeuwse Europa: "Er was niets esoterisch aan deze algemene uitgangspunten. In het begin van de 16-de eeuw maakten de astrologische leerstellingen deel uit van het wereldbeeld van de geschoolde mens. Het werd algemeen aanvaard dat de vier elementen waaruit dit ondermaanse bestond -aarde, water, lucht en vuur- door de beweging van de hemellichamen in hun staat van voortdurende verandering werden gehouden. De verschillende planeten straalden bovendien verschillende hoeveelheden van de vier fysiologische hoedanigheden van hitte, koude, droogte en vochtigheid uit. In de daaruit voortvloeiende wisselwerking lagen alle fysieke veranderingen besloten. Deze relatie tussen aardse gebeurtenissen en de bewegingen van de hemellichamen was slechts één voorbeeld van de vele verbindingen en overeenkomsten die, naar men dacht, het fysieke universum bijeen hielden. Astrologie was dus niet zozeer een afzonderlijke discipline als wel een aspect van een algemeen aanvaard wereldbeeld.... In de renaissance kleurde de astrologie, nog meer dan in de middeleeuwen, alle aspecten van het wetenschappelijk denken. Zij was geen leer van een selecte groep maar een wezenlijk onderdeel van het intellectuele kader waarin de mens werd opgevoed."⁴¹ We kunnen in het kader van de androgynie niet te ver ingaan op de elementenleer en de astrologie. Dat zou hier te ver voeren. We moeten vooral een zekere afkeer overwinnen zodat we het terrein onbevooroordeeld in onze beschouwingen kunnen opnemen.

De androgynie sluit aan bij de leer van de vier elementen en de fysiologische hoedanigheden. De elementenleer van Aristoteles moeten we daarvoor uitbreiden met de opvatting van Anaximander die het idee van de polaire tegenstellingen in de kosmostheorie introduceerde. Volgens hem kwam het universum tot bestaan door een scheiding van de hoedanigheden, hitte en kou in de oersubstantie. Dit is ook de basis voor de oudste androgynieconcepten. Singer: "Almost immediate by these hot and cold qualities, along with dryness and moisture became identified with the sexes: heat and dryness with the masculine, and cold and moisture with the feminine. In astrology, half the sign of the zodiac are called masculine and the other half feminine".⁴²

Net als het Zonnelied van Franciscus bestaat de dierenriem uit paarsgewijze koppels van vrouwelijk en mannelijk.

Singer denkt dat Jung in de astrologie geïnteresseerd raakte vanwege de overeenkomst tussen de archetypen van het onderbewuste en de typen van de dierenriem. "The signs of the zodiac are associated with principles corresponding to the functions of the soul".⁴³

Het is alsof de mens nog voelt dat er diep in zijn binnenste een aanleg van het andere geslacht aanwezig is waarmee hij zich instinctief wil verzoenen. De hedendaagse psycholoog die zich met de androgynie bezighoudt herkent meestal wel iets van de gnostische androgynie, Singer: "To the extent that we think in practical everyday terms, we are in touch with the Edenic Adam in ourselves, but to the extent that we reflect upon the cosmic scheme, we are in touch with the Archetypal Man, Primal Man, Celestial

⁴¹ Thomas 1989, 248-249.

⁴² Singer, 105.

⁴³ Singer, 99.

Man, Zodiacal Man, the man of many names whose nature is pure existence and who has no manifest form. We are according to my understanding both of these."⁴⁴

Aangezien niet alleen de psychologie maar ook de geneeskunde, de biologie en de landbouwkunde een sterke astrologische inslag hadden, was het vanouds zo dat deze -thans zo gescheiden - vakgebieden via de astrologie een fundamentele samenhang met elkaar vertoonden. Het is juist vanwege die samenhang tussen de terreinen van het geestelijke en het lichamelijke en van het menselijke en het natuurlijke dat we de astrologie in onze benadering niet kunnen missen. Ze moet ons helpen de iets van die oorspronkelijke samenhang terug te vinden.

Singer legt zich er ook bij neer: "One cannot help recognising that the oldest of sciences, astrology, existed at the beginning of man's efforts to understand the laws that governed his relationship with the universe in which he found himself. All pure science is a continuation of these efforts."⁴⁵

We moeten ons bij de meningsvorming over de astrologie goed realiseren dat het hier, net als bij de alchemie hierna, een natuurrelatie betreft, die zich in alle grote culturen van de mensheid onafhankelijk van elkaar heeft ontwikkeld. Ze moet dus diep verankerd zijn in een eeuwenoude omgang van de mens met de natuur.

In de astrologie is de loop van de hemellichamen doorgaans gekoppeld aan een proces op aarde. Zo is de loop van de planeet Mercurius gerelateerd aan het proces van androgyniesering. Aangezien het verloop van dat proces in de alchemie nog uitvoeriger ter sprake komt gaan we er nu niet verder op in.

- Alchemie

De alchemie staat bekend als de voorloper van de chemie en de farmacie en is als zodanig minder 'verdacht' dan de astrologie. Toch bestaan er over de alchemie ook veel vooroordelen. Velen zien het als een activiteit die met de magie verband houdt zodat het de indruk oproept een bedenkelijk mengsel van religie en wetenschap te zijn. Iets waarmee de middeleeuwse mens angst werd ingeboezemd, mogelijk zelfs met de kwaadaardige bedoeling macht over hem te krijgen.

Net als bij de astrologie geldt ook hier dat we met behoud van de kritische zin van de vooroordelen moeten afstappen omdat ze ons belemmeren een juist inzicht in de werkelijke alchemie te verwerven. Merchant wijst erop dat de gnostische filosofie en de daarbij behorende principes over mannelijk en vrouwelijk veel alchemistische werken zijn binnengedrongen. "In alchemy, permeated by male-female dualism, the hermaphrodite Mercurius symbolized the androgynous unity of the opposites. The unification of male and female principles, represented by the alchemical marriage of the sun and the moon and by the union of the male mineral agent mercury and the female materia prima resulted in the male-female hermaphrodite. ... The heat of the alchemical oven represented the male element; the egg-shaped retort, the female womb."⁴⁶

Hierbij moeten we bedenken dat het een algemeen alchemistisch geloof was dat de inwerking van de zon op de aarde niet alleen op korte termijn voor de groei van planten en dieren zorgde maar op de lange termijn ook voor de 'vorming' van de erts en metalen in de grond.

De aarde werd daarom vaak gezien als een baarmoeder en de zon als een bevruchter of vroedvrouw. De alchemist was er in principe op uit dit natuurlijk proces van zon en aarde in het klein na te bootsen en zoveel als mogelijk te versnellen. De alchemistische stoofpot, reactorvat of retort staat in principe voor een omhulsel van een aards natuurverschijnsel dat de alchemist sneller en gerichter wil laten verlopen. In

⁴⁴ Singer, 101.

⁴⁵ Singer, 98.

⁴⁶ Merchant, 19.

de stoofpot kunnen metalen en mineralen zitten maar ook grond, planten of zelfs beestjes. Een alchemist was een universeel wetenschapper, de een richtte zich op een nieuwe metaallegering of alchemistische(scheikundige) verbinding de ander op een medicijn of een kruising van planten. Steeds ging het echter om een verbinding of conjunctie van een vrouwelijk en een mannelijk deel. De conjunctie ervan wordt vaak de 'alchemistische bruiloft' genoemd, dit is dus een aanduiding voor conjuncties van zeer uiteenlopende aard op het gebied van de natuurkunde, de scheikunde, de metallurgie en zelfs van de biologie, de geneeskunde en de landbouwkunde. Het alchemistisch procédé is dus in feite een verkleinde universele uitgave van de natuuromgang op uiteenlopende terreinen.

Als vooraanstaand arts en psycholoog startte Jung een uitvoerig onderzoek naar de functies van de alchemie en voegde uiteindelijk een belangrijke dimensie aan bovengenoemde kenmerken toe. Hij kwam namelijk tot de ontdekking dat het de alchemist niet alleen ging om het natuurlijk proces in de retort, maar dat er ook sprake was van 'soul making'. "The alchemist, committed themselves, therefore, to working with the materials of the earth, and to seeking their own soul development in the course of the process. The duality of their vision was only a semblance for in the long run what they were attempting was to synthesize a unitary world view in which physical facts and mystical experiences would have equal validity, playing an equally important part in shaping the affairs in the world."⁴⁷

De realisering van deze laatste doelstelling is door de opkomst van het dualisme, de mechanisering van het wereldbeeld en de subject-objectscheiding, danig vertraagd maar dat doet op zich niets aan het principe af. Wat de jungiaanse psychologie ons hier probeert te zeggen lijkt een uitstekende bijdrage aan onze invalshoek voor het zoeken naar een nieuwe relatie tussen mens en natuur.

De koppeling van de innerlijke mystieke ervaring met de uiterlijke natuurverschijnselen is een goede opstap voor de koppeling van de zelfbevrijding aan de natuurbevrijding, en wel in de zin zoals het ecofeminisme die aan de orde stelt.

Het bezwaar van de jungiaanse psychologie is echter dat zij in de dualistische traditie blijft staan en zich in feite beperkt tot het innerlijke geestelijke proces van de mystieke transformatie maar het materiële uiterlijke proces inhoudelijk niet echt in haar beschouwingen betreft. De natuurprocessen in de stoofpot worden gereduceerd tot een symbolische betekenis voor het zielsgebeuren. Het is een groot voordeel van Jung's inbreng dat hij het innerlijk proces van de alchemist in de alchemistische beschouwing betreft, het is een nadeel dat hij de alchemie ziet als 'niets ánders dán' een psychisch ontwikkelingsproces. In zekere zin maakt hij daarbij dezelfde fout van de eenzijdigheid als de chemici en farmaceuten die beweren dat de alchemie niets anders is dan een natuurwetenschappelijk procédé. Het probleem is steeds dat het dualisme niet alleen de specialisatie tot een van de helften in de hand werkt maar vooral ook dat zij het bestaansrecht van de wederhelft bagatelliseren. Zo ook hier; het dualisme werkt als een automatisme waarin geesteswetenschap en natuurwetenschap elkáár zo veel mogelijk uitrangeren

Singer informeert ons over talloze analogieën tussen de natuurverschijnselen in de retort en de geestelijke ontwikkeling van de alchemist. "The work on the soul is an integral, though not always stated or understood, part of the process. This means being able to commit oneself to the work, and to see one self as part and parcel of the entire universe."⁴⁸

De beschrijving van de verschillende fasen die aan de alchemistische bruiloft in de pot vooraf gaan past uitstekend bij de beschrijving van de fasen van de mystieke weg die we bij Underhill hebben besproken.

⁴⁷ Singer, 130.

⁴⁸ Singer, 136.

Zo wordt de nigredo-fase, waarin de metalen zwart blakeren, vergeleken met de overgave van de mysticus in de donkere nacht. "The nigredo is akin also to what is experienced by an individual as deep depression either suffering a physical illness.... Its had its parallel in mystical literature as the 'dark night of the soul' or in mythology as the descent into the underworld."⁴⁹

Een soortgelijke analogie blijkt volgens Jung te gelden voor de witwassing, de albedo die in de mystieke literatuur het 'process of purification' heet.

Ook is er nog een 'rubido'fase maar uiteindelijk gaat het hem om het eindresultaat dat in de alchemie de 'alchemistische bruiloft' heet en wat vergelijkbaar is met wat bij Underhill de 'union' of 'mystical wedding' heet.

Hier zien we al dat de natuurmystieke terminologie dicht bij die van de alchemie staat. De mysticus en de alchemist streven beiden naar een geestelijke vervolmaking die moet uitlopen op de eenwording met het goddelijke dat diep in de mens verborgen ligt. De natuurmysticus heeft de omgang met de natuur nodig om dat innerlijk proces te kunnen volbrengen. De alchemist heeft in zijn laboratorium een simulatiemodel van de natuur geïnstalleerd om hetzelfde te bereiken. In beide gevallen is de natuur onmisbaar voor de verwezenlijking van het religieuze doel: de godservaring in dit leven in deze wereld. De mysticus en de alchemist kunnen in hun streven naar ervaring van de Schepper de schepping zelf niet over het hoofd zien. Ook al lijkt dit laatste nog zo vanzelfsprekend; in de westerse traditie van de laatste eeuwen is de scheiding van religie en wetenschap uitgelopen op een scheiding van mens en natuur, en werd het gebeuren van psyche en ziel onverenigbaar met de verschijnselen en processen in de natuur. We komen later uitvoerig op het alchemistische model terug. In deze context moeten we echter melding maken van het feit dat zowel het innerlijk mystieke proces als het uiterlijke natuurproces in het teken staan van een streven naar androgynie.

We hebben eerder bij de grote natuurmystici vastgesteld dat hun geestelijke opgang naar de godservaring in het teken staat van de opwaardering van het vrouwelijke. We zien nu dat dit streven naar androgynie in dezelfde zin voorkomt in de alchemie.

Toch is er ook een belangrijk verschil tussen de alchemie en de natuurmystiek. De alchemie werkt in feite vanuit de opvatting van de twee aan elkaar gekoppelde processen van androgynie transformatie. Enerzijds is er de conjunctie van het vrouwelijke en het mannelijke in het natuurproces van de stoofpot anderzijds is er de conjunctie in het geestelijke ontwikkelingsproces van de alchemist zelf.

De aard van de samenhang tussen deze transformatieprocessen roept uiteraard de soort van vragen op die voor een nieuwe grondhouding van wezenlijk belang zijn. De relatie tussen de twee conjuncties zou ons op het spoor kunnen zetten van de interactie tussen de geestelijke en de natuurlijke processen. Dat zou perspectief bieden voor de overwinning van de subject-object scheiding en in principe zelfs van het geest-materiedualisme.

Aangezien we ons hier beperken tot de uitleg van de ecofeministische invalshoek gaan we nu niet verder op die sleutelvragen in. We hebben ze hier aangeroerd om duidelijk te maken dat het ecofeministische streven, naar een samenhang in androgynie tussen zelfbevrijding en natuurbevrijding, ook in de alchemie is terug te vinden. We gaan later dieper in op de samenhang der conjuncties.

- Taoïsme

Het Taoïsme neemt in dit essay een centrale plaats in maar het komt in dit hoofdstuk alleen inleidend ter sprake voor zover het ten aanzien van de ecofeministische invalshoek van belang is.

⁴⁹ Singer, 137.

De centrale plaats van het Taoïsme is een gevolg van het feit dat alle hier genoemde terreinen van de ecofeministische invalshoek hierin samen komen. Het Taoïsme bevat de uitgangsgedachten van de gnosis, maar ook de astrologie, alchemie en yoga maken er deel van uit.

Het is dankzij deze integratie en samenhang der onderdelen dat het Taoïsme het meeste perspectief biedt voor de beantwoording van de vragen aangaande een concreet alternatief voor de overheersing van mens en natuur.

Verschillende feministische schrijvers wezen reeds op de taoïstische levensbeschouwing als een alternatief voor het westerse patriarchaat. Het Taoïsme is in feite een duizenden jaren oude volksreligie van het Chinese platteland waarin de vrouwelijke en mannelijke principes tot een meer harmonieus evenwicht zijn gekomen dan in onze, en vele andere, patriarchale samenlevingen. Dit aspect is niet aan het feminisme voorbij gegaan. Het Taoïsme is een inspirerend voorbeeld voor hen die zowel streven naar een opwaardering van het vrouwelijke in elk mens als naar de opwaardering van de vrouw in de maatschappij.

Tot op heden heeft, bij mijn weten, het Taoïsme nog nauwelijks gediend tot voorbeeld van het ecofeminisme. Ik ben van mening dat het Taoïsme veel aan de ecofeministische theorie kan bijdragen en daarom probeer ik hier duidelijk te maken dat in het Taoïsme de natuurproblematiek sterk is verweven met de persoonlijkheidsontwikkeling en in het bijzonder met de transformatie tot een androgyn bewustzijn.

Dit androgyn bewustzijn is direct verbonden met het universele streven naar evenwicht tussen het vrouwelijke yin en het mannelijke yang.

"The essential relationship of these principles to each other, and the collective relationship to the overriding oneness of all things, finds some of its most exemplary expression in the imaginary of the Tao. The Tao 'which cannot be named' is the emergence in Chinese philosophy of the awareness of the Ultimate Principle in which the uncreated coheres, until creation gives it form and shape and endows it with energy."⁵⁰

Net als in de natuurmystiek wordt de vereniging van de twee tegengestelde principes in verband gebracht met de verheven levensdoelstelling, de vereniging of terugkeer naar het absolute, of zoals de Chang-Tzu zegt: 'Kennis van de Grote Eenheid dat alleen is volmaaktheid'.

"It refers to the central monad from which creation ensues, creation being termed 'the ten thousand things'."⁵¹

Het hele leven van de taoïst staat in het teken van de vereniging van yin en yang. Er zijn weliswaar gerichte activiteiten zoals de dans tai-chi, de yoga-oefening, de meditatie en de tempeldienst, maar het is een misvatting te denken dat het allemaal daarom is begonnen. De chinese (taoïstische) volksreligie van het platteland doordrenkt alle activiteiten gedurende het héle leven. Er kan dan ook geen sprake zijn van een scheiding van geestelijke en natuurgerichte activiteiten. Het universele karakter van de yin-yang is juist universeel omdat het zowel de geestelijke processen als de natuurlijke praktijken omvat.

In het werk van de Britse sinologe Cooper krijgt deze samenhang de vereiste aandacht. Hoewel Cooper's werk geen feministische literatuur is blijkt zij de feministische wetenschapskritiek te delen en verschilt in dat opzicht weinig van Singer. Zij schrijft, uitgaande van boek vijf uit de klassieke Chuang Tzu: "Als men iets op analytische wijze beziet zet men het apart, maakt men het tot iets anders dan men zelf is en geeft daarmee aan dat er een element van bevoogding in zit. Als een mens zich in de aard van de dingen verplaatst, begint hij het ding op zichzelf te waarderen, niet als een werktuig of als iets dat alleen voor

⁵⁰ Singer, 188.

⁵¹ Singer, 189.

hemzelf nuttig is en stijgt hij boven het dierlijke uit. Daarentegen daalt hij af beneden het dierlijke als hij de natuur gaat uitbuiten. Als hij zich afzondert van de natuur en het gevoel van contact met de dingen, de Eenheid, heeft verloren, begeeft hij zich op het benedenwaartse pad dat tot vernietiging leidt, niet alleen van de natuur, maar ook van zijn eigen spirituele leven, want die twee zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden; als hij de natuur doodt, doodt hij daarmee ook zichzelf. Als hij haar slecht behandelt en haar tot zijn slaaf maakt, doet hij zichzelf onrecht aan en maakt zichzelf tot slaaf."⁵²

Cooper merkt niet alleen op dat het Taoïsme een alternatief biedt voor het dualisme en het mechanistisch wereldbeeld, maar waarschuwt ook voor misverstanden. "Men moet de nadruk die in het Taoïsme op het natuurlijke wordt gelegd niet ten onrechte opvatten als een pleidooi voor een beweging die 'terug wil naar de natuur'. Je kunt niet terug naar wat je al bent. Je moet je eigen ware aard ontdekken, de kunstmatige lagen zien kwijt te raken en aan het licht brengen wat er altijd al is geweest. Het is ook geen vorm van naturalisme want de natuur wordt nooit of te nimmer aanbeden."⁵³

Bidden, wetenschap bedrijven, kunst beoefenen, mensen genezen en land bewerken; allen staan in het teken van het bevorderen van het harmonische evenwicht tussen yin en yang.

De weg naar die harmonie -vaak de Tao genoemd- is voor de mens voelbaar als het innerlijk streven naar zijn levensgeluk. Tegelijk is het de weg van de natuurlijke evolutie conform de natuurwetten van de schepper. Vanuit de dualistische westerse wetenschap wordt -net als bij de alchemie- vaak over het hoofd gezien dat het in non-dualistische culturen diepe ernst is met de samenhang tussen de innerlijke geestelijke ontwikkeling van de mens en de uiterlijke voortgang van de natuurlijke evolutie. Jungiaanse psychologen, zoals Singer, gaan dan ook vaak voorbij aan het belang van de spirituele groei voor de ecologische omgang met de natuur. Toch is juist die relatie voor de ecofeministische benadering essentieel.

Vanuit de psychologie beperkt men zich meestal tot de constatering dat het streven naar androgyne transformatie slechts een symbolisch analogon heeft in de natuur. Daarbij gaat men er in feite vanuit dat er geen inhoudelijk psychofysische relatie tussen mens en natuur bestaat en dat doet geen recht aan het Taoïsme en de alchemie waarin men wel degelijk gelooft in een inhoudelijk verband tussen de processen in de mens en in de natuur.

Dit betekent niet dat de psychologie in een verkeerde richting zit te werken. Het betekent mijns inziens wel dat er nog belangrijke ongebruikte mogelijkheden zijn blijven liggen.

Over de richting waarin Singer denkt bestaat geen twijfel, voor wat betreft de toekomst vraagt zij zich af: "What if we were to heal the splits between mind/body, spirit/nature, intellect/emotion, religion/sexuality, masculinity/femininity?"⁵⁴

Zij heeft vertrouwen in mensen die zich door de oude taoïstische principes laten inspireren: "Not only have they understood the necessity for consciously integrating the opposites and especially the Masculine principle with the Feminine principle, but they have worked out explicit rituals for living out the integrative process within the body of the person. In doing so, they have dissolved the dualistic concept of psyche and soma."⁵⁵

Persoonlijk geloof ik dat de oplossing van het dualisme meer kans van slagen heeft vanuit een écofeministische visie dan vanuit de feministische visie die Singer ons voorhoudt. Er zijn goede redenen om aan te nemen dat een androgyne persoonlijkheid minder overheersend met medemens en natuur zal omgaan; en er is al veel bereikt als de samenleving het zover zou brengen. Toch hoeven we het niet

⁵² Cooper 1986, 76-77.

⁵³ Cooper 1986, 74.

⁵⁴ Singer, 201.

⁵⁵ Singer, 201.

daarbij te laten en kunnen we, zoals in de ecofeministische benadering, de verwerving van de nieuwe persoonlijkheid proberen te koppelen aan een nieuwe natuuromgang.

In het volgende voorbeeld, van de yoga, zullen we duidelijk maken dat dit streven naar een koppeling van innerlijke en uiterlijke transformatie, vanuit het hindoeïsme aannemelijk is.

Singer bespreekt in haar studie over de androgynse transformatie ook nog de koendalini-yoga van het hindoeïsme. Deze vorm sluit aan bij de transformatie van: gnosis, astrologie, alchemie en Taoïsme;er bestaat een grote overeenkomst.

We hebben besloten wat dieper in te gaan op de praktische aspecten van de koendalini-yoga (voortaan yoga genoemd) omdat dit onderdeel ook in de natuurmystiek van Gopi Krishna aan de orde kwam.

De andere transformatiestromingen zoals de astrologie, de alchemie en het Taoïsme komen in deel III uitvoeriger ter sprake, nadat eerst in deel II de theoretisch wetenschappelijke aspecten zijn besproken.

We hebben de bespreking van de yoga naar voren gehaald omdat deze stroming de uitgesproken lichaamsmystiek goed illustreert. De yoga voldoet in menig opzicht aan de meest essentiële eis, die Brown aan de transformatie stelt, te weten: 'de opstanding van het lichaam'. De bespreking van Krishna heeft dit bevestigd. Hoewel andere stromingen, die we verderop nog uitvoeriger behandelen, ook kenmerken in die richting vertonen, staat de yoga toch het meest bekend als een mystiek waarbij de lichaams oefening een wezenlijke rol vervult. Daarmee is de bijdrage van de yoga aan dit onderdeel vergelijkbaar met die van de Arapesj in het voorafgaande. In beide gevallen maken zij aannemelijk dat het in de hypothese gestelde in principe tot de menselijke mogelijkheden behoort.

De yoga moet ons inzicht verschaffen in de toepassingsaspecten van het transformatieproces.

Het ecofeministisch karakter komt in het begin nog tot uitdrukking doordat we aansluiten bij de androgynie van Singer. We volgen dan echter de weg die Singer ook is ingeslagen zodat we naast de mystiek van Gopi Krishna en de jungiaanse uitleg daarvan bij de algemene yogapraktijk belanden. De androgynie is weliswaar daarvan een wezenlijk kenmerk maar het feministische element komt in de meeste yogastudies slechts impliciet of helemaal niet aan de orde.

3.3.2 Praktijk van de yoga

We behandelen van dit onderwerp de volgende aspecten:

- Inleiding
- Yoga en natuurinteractie
- Basisbegrippen van de hindoeïkosmologie
- De Mandala
- De elektromagnetische natuur
- Religie en natuurwaarneming
- Het lichaam in de natuurwaarneming
- Yoga en evolutietheorie

Inleiding

Hoewel yoga als begrip minder belast is met vooroordelen dan astrologie en alchemie moeten we ook hier waarschuwen voor een misverstand over het begrip. Yoga is namelijk niet zomaar een zitoefening in de lotushouding voor mensen met veel stress of oosterse sympathieën. Hoewel er sedert de groeiende interesse in het westen ongetwijfeld cursussen bestaan die vanuit deze motivatie yoga beoefenen, moeten we de yoga in de eerste plaats ruimer opvatten.

Wij werken in dit verband met yoga, waaronder we verstaan: de Indische mystiek, met beoefening van ascese, waarin geestelijke en lichamelijke technieken voorkomen, die de verlossing van de mens beogen. De yoga is al zo oud als de religie in India en er zijn in de loop der tijden verschillende stromingen ontstaan zodat er tegenwoordig meerdere vormen van yoga beoefend worden.

In verband met de gekozen ecofeministische invalshoek richt ik mij hier op de zogenaamde 'kundalini-yoga', ook wel de tantrische yoga genoemd.

Het is moeilijk een korte begripsomschrijving van 'koendalini' te geven. Vaag gezegd vertegenwoordigt koendalini de drager van de kosmische energie. Singer brengt het zelfs in verband met Freud's 'libido'. Echter: "In practice, kundalini yoga offers a method for raising the level of consciousness in the person who is able to experience it and who has been adequately prepared for it. This yoga is a method for internalizing sexual potency and the energy derived from it."⁵⁶

Singer laat er geen twijfel over bestaan dat we hier met een bewustzijnstransformatie te maken hebben die zij eerder bij de mysticus, de alchemist en de taoïst ook reeds op het spoor was. "What is so strongly potent about kundalini is the realization which it brings of the possibility for some individuals to come to a unity within themselves, a unity consisting of the interplay of energy and matter, the feminine and the masculine, the bodily experience and the spiritual experience. This path is difficult, arduous and demanding, but kundalini yoga offers one possibility for achieving one's androgynous potential."⁵⁷

De inspanningen van de yogi zijn dus vergelijkbaar met die van de mysticus op zijn mystieke weg. In beide gevallen is het eindresultaat van de vereniging alleen bereikbaar met behulp van de androgynisering van het bewustzijn.

Singer baseert haar opvatting op een boek van de voornoemde Gopi Krishna die daarin zijn transformatie-ervaringen met de koendalini-yoga beschreven heeft. Dankzij de assistentie van de jungiaanse psycholoog Hillman is het boek van Krishna voor westerlingen goed leesbaar geworden. Singer beperkt zich ook hier tot het innerlijk geestelijk proces van de yogi en maakt ons goed duidelijk dat er grote overeenkomst bestaat met vergelijkbare transformatieprocessen van de mysticus en de alchemist.

"The woman-Prakriti is to be transformed into an incarnation of Sakti. As the woman becomes the goddess, the yogin must become the god. The two will join as father-mother of the world. The yogin, utilizing the divine model of Siva, will seek to realize in being the ideal of pure Spirit, motionless and serene."⁵⁸

De mystiek van het hindoeïsme lijkt voor wat betreft de androgynie veel op die van Boehme. Het androgyne goddelijke komt weer tot bestaan door middel van de vereniging van het mannelijke en het vrouwelijke. Singer citeert daarbij instemmend Eliade: "It is the coincidence of time and eternity on the purely 'human' plane, it is the reintegration of the primordial androgynie, the conjunction in one's own being, of male and female -in a word, the reconquest of the completeness that precedes all creation."⁵⁹

We signaleren ook hier weer een treffende overeenkomst tussen de oosterse en westerse mystiek. In beide gevallen denkt men in termen van 'terugkeer naar de primordiale eenheid' of anders gezegd de incarnatie van de voorafgaande eenheid in de werkelijkheid van het dagelijks bestaan. Singer noemt de primordiale androgynie daarom ook wel 'the womb of God, the ancestor of the psyche'.

⁵⁶ Singer, 175.

⁵⁷ Singer, 176.

⁵⁸ Singer, 182.

⁵⁹ Singer, 183.

Zij ziet in deze androgyne transformatie, net als Teilhard, een evolutie van de mensheid en zij baseert zich daarbij op Gopi Krishna.

"Gopi Krishna says that kundalini is the evolutionary force that exerts the power that is capable of transforming the human spirit, and that we can learn her ways and discover how to apply her energies."⁶⁰

Singer wijst op het belang van het boek van Krishna. Zij maakt vooral gebruik van Krishna's uitleg van de bewustzijnstransformatie. Opvallend, maar tegelijk zeer begrijpelijk, is overigens dat Singer zich in het gebruik van deze belangrijke autobiografie beperkt tot de psychologische aspecten. Dat is opvallend omdat Krishna zelf van het begin tot het eind van zijn werk blijft hameren op het biologisch-fysiologische aspect van de koendalini. Vanuit de dualistische scheiding tussen geest en lichaam is het begrijpelijk dat de westerse psychologie geen raad weet met de somatische aspecten van Krishna's verhaal.

In deze benadering is het echter van groot belang de overbrugging van het geest-lichaam dualisme via het transformatieproces op te sporen. Volgens de theorie van Brown belooft de lichaamsmystiek in dit opzicht het meest. De transformatie van de mysticus zou zich tot het lichaam uitstrekken zodat er sprake is van een '(weder)opstanding van het lichaam'. De mystiek van Boehme hanteert deze christelijke versie van de lichamelijke transformatie maar meer dan woorden heeft de traditie van het christendom niet te bieden.

Het is juist daarom dat de ervaringen van Krishna voor ons van zo groot belang zijn. En om dezelfde reden kunnen we dus ook niet volstaan met de eenzijdige psychologische uitleg van deze mystiek. De ervaringen van Krishna hebben voor ons de functie van een existentiebewijs. Zoals de feiten over de opvoeding bij de Arapesj van belang zijn voor de relevantie van de theorie van Dinnerstein, zo ook zijn de ervaringen van Krishna een indicatie voor de realiteitswaarde van de transformatietheorie. Deze zijn in het hoofdstuk Natuurmystiek ondergebracht.

Yoga en natuurinteractie

Tot zover hebben we de koendalini-yoga leren kennen als een menselijke oefening; Singer's jungiaanse psychologie wees op de overeenkomst met het individuatieproces. Zij legt het gebeuren uit als een transformatieve kracht bij het streven naar androgynie. Krishna zelf doet dat niet hij heeft een dimensie aan haar verhaal toe te voegen; en wel door het innerlijke proces niet alleen als een geestelijke maar ook als een lichamelijke verandering op te vatten. In de zuiver psychologische benadering van de koendalini was geen plaats voor deze lichamelijke dimensie. Jung concludeert in zijn studie over de koendalini-yoga namelijk:

"Ook het begrip koendalini heeft voor ons slechts één nut; dat is wanneer we het gebruiken om onze ervaringen met het onbewuste te beschrijven, de ervaringen die te maken hebben met de inwijding van de bovenpersoonlijke processen."⁶¹

De ervaringen van Krishna hebben uitgewezen dat er in principe meer dan dat 'ene psychologische nut' is en wel een omvorming binnen het lichaam in het kader van de evolutie van het zenuwstelsel.

De volgende stap in onze benadering richt zich thans op de vraag in hoeverre de lichamelijke transformatie in relatie staat met de evolutie van de omgevingsnatuur.

⁶⁰ Singer, 184.

⁶¹ Jung 1982, 88.

Ofschoon te hoog gegrepen voor een opzet als deze, hoort die vraag thuis in dit hoofdstuk omdat de ecofeministische benadering nu eenmaal op zoek is naar een verband tussen enerzijds de innerlijke transformatie van de mens en anderzijds de ontwikkelingen in het ecosysteem van die mens. De studies van Singer, Jung en Krishna hebben ons geïnformeerd over verschillende kanten van de koendalini-yoga: de androgynie, de transformatie en de lichamelijke en religieuze aspecten. In deze beschouwingen is de interactie met de natuurlijke omgeving echter nog niet aan bod gekomen. Vanuit de psychologische benadering is die interactie moeilijk in te passen, maar Krishna heeft met zijn inbreng van de lichamelijke dimensie de afstand tussen geest en natuur aanzienlijk verkleind.

De koendalini-studie van Scott e.a. richt zich nadrukkelijk op de interactie tussen het innerlijke transformatieproces en de uitwendige natuurverschijnselen. Krishna beperkte zijn autobiografie over het yogaproces voornamelijk tot de innerlijke dimensie. Aangezien hij nadrukkelijk de interactie van geest en lichaam heeft behandeld sluit het werk van Scott aan bij Krishna. Bij Scott is de innerlijke kant van de yoga ook een psycho-fysiologisch proces bij uitstek. Zij gaat echter verder dan Krishna door de rol van het lichaam uit te breiden naar de uitwendige natuur.

Daarmee is de studie van Scott overigens niet in strijd met die van Krishna. De laatste ontkent de rol van de uiterlijke natuur geenszins. Hij maant de mysticus immers: "Opdat het proces geen richting inslaat tegenovergesteld aan die welke de natuur bedoelt."⁶²

En: "In plaats daarvan dient sprake te zijn van een geest van wederkerigheid ... Dit is de enige weg ... om uit te vinden welke ontwikkelingsgang de natuur voor hem uitgestippeld heeft, de enige weg voor de mens om zichzelf te leren kennen."⁶³

Daarmee zijn we weer terug bij onze eerdere bronnen van de natuurmystiek.

Voor wat betreft de voorwaarde van 'nederigheid' hebben Franciscus' de frati-minori de weg gewezen.

Bij de gnosis voor wat betreft de eenheid van zelfkennis en godskennis. De belangen van God, mens en natuur zijn niet tegengesteld maar gelijkgericht.

Een tweede punt waarmee we rekening moeten houden bij de studie van Scott is het ecofeministisch karakter. Zelf schenkt zij geen aandacht aan het ecofeministisch belang van de yoga. Toch is er in de yoga wel degelijk sprake van een relatie tussen het streven naar innerlijke androgynie en de verbetering van de relatie met de uitwendige natuur.

De studie van Scott over de 'kundalini-yoga' bevat echter nauwelijks aanknopingspunten met de ecofeministische literatuur. Dat die aansluiting hier wel degelijk op zijn plaats is maken we duidelijk met het uitgesproken ecofeministisch boek 'Staying Alive' van V. Shiva.

We zagen reeds in de natuurmystiek dat verlossing en verlichting van de mens te bereiken zijn in relatie met de natuurlijke omgeving. In de yoga-analyse van Singer en Krishna is duidelijk geworden dat het lichaam een belangrijk werkinstrument kan zijn in de overbrugging van het geestelijk proces en de natuurlijke omgeving. We zullen dit aspect hier verder uitwerken.

Bij dit alles moet men op voorhand goed doordrongen zijn van het gegeven dat 'yoga' een aanduiding is voor een wijze van bestaan, een 'way of living', waarvan veel dagelijkse activiteiten deel uitmaken ook die van de natuuromgang. Dat geldt met name voor de plattelandsbevolking van India die nog met handen en voeten aan de aarde gebonden is.

⁶² Krishna, 165.

⁶³ Krishna, 169.

Shiva plaatst de actuele problematiek van de Indische plattelandsbevolking tegen de achtergrond van zowel de vrouwenoverheersing als de natuuroverheersing. Of zoals Kothari in het voorwoord zegt: "Vandana Shiva is interested in deeper meanings of feminity and Prakriti and in asserting these as far more humane and natural than in the dominant 'scientific' paradigm which is essentially macho in its conception."⁶⁴

Prakriti is het sanskriet voor: 'de objectieve natuur als meerdimensionaal universum'.

Shiva laat zien dat het oude natuurbegrip in India veel meer omvattend is dan het westerse waarin de natuur is gereduceerd tot de dode machine van Descartes. Zij gelooft sterk in de kracht van de Indische plattelandsvrouwen die proberen te voorkomen dat de natuuromgang de westerse kant opgaat: "Indian women have been in the forefront of ecological struggles to conserve forests, land and water. They have challenged the western concept of nature as an object of exploitation and have protected her as Prakriti, the living force that supports life."⁶⁵

"The everyday struggles of women for the protection of nature which is Prakriti, a living and creative process, the feminine principle from which all life arises."⁶⁶

De Prakritinatuur is de natuur waarmee de vrouw zich identificeert en die zij wil behouden.

De feministische beweging in India is zich dit bewust: "Feminism as ecology, and ecology as the revival of Prakriti, the source of all life, become the decentred powers of political and economic transformation and restructuring."⁶⁷

Indien het streven van ecologen en feministen zich zou bundelen om de Prakritibenadering weer nieuw leven in te blazen, zou dat een goede basis zijn voor maatschappelijk herstel: "Our experience shows that ecology and feminism can combine in the recovery of the feminine principle, and through this recovery, can intellectually and politically restructure and transform maldevelopment."⁶⁸

Wat betreft het herstel van het feminiene principe sluit Shiva goed aan bij het eerder genoemde androgyn streven van Singer; maar zij zet zich af tegen de dualistische ideologie waarin het mannelijke en vrouwelijke onverenigbaar zijn: "There is, however, a third concept and process of liberation that is trans-gender The feminist input serves not just women but also men. In this non-gender based philosophy the feminine principle is not exclusively embodied in women, but is the principle of activity and creativity in nature, women and men. One cannot really distinguish the masculine from the feminine, person from nature, Purusha from Prakriti. Though distinct, they remain inseparable in dialectical unity, as two aspects of one being."⁶⁹

De aanvulling van Shiva op Singer maakt duidelijk dat het streven naar innerlijke verlossing en androgynie is gekoppeld aan de uiterlijke natuurverschijnselen. Hierbij mag men niet aan de natuur in westerse zin denken omdat zulks, zoals Shiva zegt, een fundamentele aanpassing van het natuurbegrip is vereist alvorens we bij de prakritinatuur uitkomen.

We zijn met behulp van Scott nagegaan hoe we ons die praktitinatuur moeten voorstellen en tevens hoe de relatie mens-prakritinatuur werkzaam is in de hierboven genoemde interactie tussen het geestelijk leven en de uiterlijke natuur.

Hierbij zullen de volgende aspecten aan bod komen.

⁶⁴ Shiva, X.

⁶⁵ Shiva, XVII.

⁶⁶ Shiva, XVIII.

⁶⁷ Shiva, 7.

⁶⁸ Shiva, 47-48.

⁶⁹ Shiva, 52.

In de eerste plaats besteden we aandacht aan de androgyne vereniging van de God Shiva tot Brahman. De yoga tracht het lichaam zo te conditioneren dat deze vereniging van mannelijk en vrouwelijk tot stand komt. Scott maakt ons duidelijk dat we deze conjunctie in verband moeten brengen met de voortgaande incarnatie van het primordiale goddelijke. Daarmee plaatst zij de yoga en tevens de lichaamsrol in een evolutie met een incarnatorisch karakter.

Het is haar echter niet om het theologisch aspect te doen. Haar interesse gaat vooral uit naar een koppeling van het lichamelijk transformatieproces met de natuurverschijnselen in de omgeving. Vanuit haar kennis over de hindoeïkosmologie onderzoekt zij de koppeling met behulp van het fysisch verschijnsel elektromagnetisme. Zij gaat uit van het gegeven dat zowel het menselijk zenuwstelsel alsmede veel uitwendige natuurverschijnselen functioneren op een en dezelfde grondslag, namelijk die van de elektro-magnetische verschijnselen. Haar werk is niet wetenschappelijk en laat zich vanuit die hoek gemakkelijk vonnissen. Daar ons essay zich hier nog in een heuristisch stadium beweegt nemen we het onwetenschappelijk karakter op de koop toe.

Scott maakt slechts duidelijk hoe we het verschijnsel koendalini-yoga als een elektromagnetisch verschijnsel zouden kunnen behandelen (zonder overigens ook maar een spoor van een fysisch bewijs daarvoor te leveren).

Scott staat uitvoerig stil bij een aantal beschrijvende 'studies' die de magnetische grondslag van de natuur behandelen.

Zij wijst erop dat niet alleen de neurofysiologie van de mens met elektromagnetische velden werkt, maar dat ook planten en dieren bijzonder gevoelig zijn voor magnetische velden. Zij vraagt zich dan ook af of de mysterieuze natuurinteractie van de yogi op een of andere manier van deze velden gebruik maakt. Zij is niet in staat een afdoend wetenschappelijk antwoord op deze vraag te geven maar wijst op veel verschijnselen die haar hypothese ondersteunen. Deze verschijnselen zijn ontleend aan verrassende voorbeelden van natuurinteractie op (elektro)magnetische grondslag. Wij geven een aantal voorbeelden met de bedoeling het interessante van deze hypothese te tonen. Zolang er geen interesse is gewekt zal niemand zich gaan inspannen om het bewijs te leveren. Indien er zoiets als een bewijs voorhanden was, zou dit onderdeel kort zijn geweest.

Aangezien we in het tweede deel uitvoerig ingaan op de elektromagnetische natuurvisie van de nieuwe natuurwetenschap lijkt het ons alleszins ter zake nu reeds op een aantal elektromagnetische verschijnselen te wijzen die steeds weer opduiken op het grensvlak van fysica en religie.

Scott wijst onder meer op de moeilijkheid dat planten en dieren op de aardmagnetische en andere magnetische natuurvelden reageren, terwijl de mens niet (meer) over een daartoe geëigend zintuig lijkt te beschikken. Zelfs het instrumenteel waarnemen van het natuurmagnetisme vereist, zoals in geval van de wichelroedelopers, een aanleg of gevoeligheid die niet ieder mens heeft en vaak ook niet meer kan aanleren. Bijzonder interessant is de vergelijking, die Scott maakt, tussen de religieuze activiteiten van de mens en de magnetisch gevoelige activiteiten van planten en dieren. Zij wijst bijvoorbeeld op de treffende overeenkomst tussen het verloop van de oude pelgrimswegen en de sporen die dieren volgen. Soortgelijk is de overeenkomst tussen de ligplaatsen van dieren en de menselijke keuze voor heiligdommen zoals tempels en kloosters. Steeds lijken zowel mens als dier rekening te houden met de magnetische karakteristieken van deze plaatsen of wegen.

Hecht men eenmaal geloof aan de koppeling tussen religieuze activiteit en magnetische eigenschappen van de natuur, dan is de stap naar de psychofysiologie van de yoga niet zo groot meer. Scott vraagt zich dan ook af of het misschien zo is dat de opstijging van de koendalini gekoppeld is aan een magnetische karakteristiek van een locatie. Als dat het geval is kunnen we ons

voorstellen waarom de yogi's hun heilige (=magnetisch actieve) plaatsen opzoeken om aldaar via lichaamsbeheersing de natuurmagnetische impulsen op te vangen die de koendalini-slang wekt en tot opstijging aanzet.

Een elektromagnetische koppeling tussen de psychobiologie van het yogilichaam en de natuurmagnetische activiteit zou betekenen dat we met een natuurmystiek hebben te maken, die in beginsel strookt met de inzichten van de hedendaagse natuurwetenschap. De natuurmystieke yogi zou middels de inzet van lichaam en geest de hemelse Shiva en de aardse Shakti met elkaar verenigen. Het aandeel van de microkosmische mens in het macrokosmische huwelijk van hemel en aarde bestaat dan uit het zich beschikbaar stellen aan de opstijging van de koendalini die in elk mensenlichaam de afstand tussen het hemelse 'kruinchakra' en het aardse 'stuitchakra' overbrugt.

Men zou in de lyriek van Teilhard vervallen door nog verder door te draven. Waar ging het ons ook al weer om?

De mens die het transformatieproces met behulp van zijn lichaam in zichzelf doet plaatsvinden levert daarmee een natuurmystieke bijdrage aan de voortgang van de incarnatie. Deze voortgaande incarnatie is te zien als een persoonlijke bijdrage in de vorm van een mystieke omvorming. De pijn en moeite van de mystieke weg moeten dan gezien worden als de noodzakelijke obstakels die de voortgang van de evolutie belemmeren.

Ook bij Krishna hebben we vastgesteld dat de persoonlijke mystieke bijdrage een toegevoegde waarde inhoudt voor de macromystieke evolutie. Scott voegt er aan toe dat de mystieke bijdrage van de mens meer dan een psychosomatisch gebeuren is. De meerwaarde van haar bijdrage is gelegen in de interactie met de natuurlijke omgeving. Indien de psychosomatiek van de mysticus interacteert met de magnetische natuur ligt in principe de weg open voor een algehele herziening van de relatie mens-natuur.

Basisbegrippen van de hindoekosmologie

We kunnen de yoga alleen begrijpen als we gebruik maken van de hindoekosmologie en dat is het beste mogelijk door uit te gaan van enkele fundamentele begrippen uit het Sanskriet.

Allereerst moeten we ons realiseren dat volgens het hindoe gezichtspunt de materie altijd twee aspecten kent; enerzijds het fysisch en anderzijds het mentaal aspect.

Tegelijk moeten we het uitgangspunt accepteren dat er een primaatschap van de geest over de materie bestaat; i.e. dat het denken invloed heeft op de ruwe materie en tegelijk zelf door die materie wordt beïnvloed.

Zowel voor wat betreft het primaatschap als wat betreft de werkelijkheid met het dubbele (psychisch-fysisch) gezicht komt deze zienswijze overeen met de uitgangspunten die we eerder bij Teilhard aantreffen. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat we verderop nog meer overeenkomsten zullen signaleren tussen zijn visie en de Indische kosmologie.

Omdat denken invloed heeft op materie en het omgekeerde ook geldt, kunnen geest en lichaam interacteren en elkaar versterken. Dat is van belang voor de verwezenlijking van het goddelijke in de mens in dezelfde zin als we ook bij mystici hebben gezien. De Hindoes spreken over de innerlijke Brahman. Oorspronkelijk betekende Brahman 'heilige kennis' of 'toverspreuk'. In de loop der tijd

werd het een omvattend begrip als 'grote wereldziel' waaruit alles is ontstaan.⁷⁰ Zodra Brahman tot het individuele zelf van een menselijk innerlijk is geworden spreekt men liever van Atman.

"Atman is dus de diepste kern van ons eigen zelf, waarop wij stoten wanneer wij van de mens als verschijning allereerst het lichamenlijk omhulsel wegdenken en dan van het overblijvende levensademachtige zelf (dat wij psyche zouden noemen) weer alles aftrekken dat willen, denken, voelen en begeren is."⁷¹ We kunnen bij 'Atman' dus denken aan wat wij zelf of ziel noemen maar ook dat is slechts een benadering.

Brahman is de ultieme oorzaak achter het geschapen universum. De Hindoes beschouwen het openbaringsproces als een uiting van het brahmaans.

Het goddelijk brahmaans kent zowel een vrouwelijk aspect (Shakti) als een mannelijk aspect (Shiva). Een opmerkelijk verschil met de Chinese yinyang tweedeling van de Tao is dat de kenmerken van het vrouwelijke Chinese yin overeenkomen met de mannelijke Shiva en de mannelijke Chinese yang met de vrouwelijke Indische Shakti.

Met behulp van de voorgaande begrippen is de term 'koendalini' als volgt op te vatten: "Kundalini is a Shakti a manifestation of the feminine side of Brahman. It is therefore part of the Great Mother out of whose womb the universe emerges as a continuous unfolding of immanent Brahman. Its importance in tantric yoga is that kundalini is the shakti with particular responsibility for physical forms. It is sometimes called Shabdabrahman in bodies. Shabda means sound."⁷²

Het onderscheid Shakti-Shiva doet denken aan de rol van mannelijk en vrouwelijk in de gnostische traditie, de alchemie en de natuurmystiek. We hebben gezien dat de yoga een meer geconcretiseerd beeld geeft van de wijze waarop de aantrekkingskracht tussen deze twee principes tot daadwerkelijke incarnatieactiviteiten leidt. De yogi kan bewust aan deze activiteiten deelnemen en daarmee een bijdrage leveren aan de feitelijke vestiging van het goddelijke in deze wereld. Op die manier ondersteunt hij actief zijn eigen verlossing en tegelijk de voortgang van de evolutie.

Voor wat betreft die 'incarnatie' moeten we bedenken dat in de hindoekosmologie de 'mentale stof' verschillende fasen van dichtheid kent die vergelijkbaar zijn met wat wij noemen de gasvormige, vloeibare en vaste fase van de fysische stof. De hoogste dichtheid van de mentale stof wordt Chitta genoemd. "Aurobindo calls it the basic mindstuff which supports all mental operations while Woodroffe stresses the priority of Buddhi since it permeates all the mental instruments emanating from it."⁷³ "Sri Aurobindo sometimes calls life Chit-Shakti, allying it to active Prakriti rather than to passive Purusha. It is a dynamic power, Brahman at work. Its job is to help build maintain and dissolve forms, working with nature to create the manifold of entities which is the multidimensional universe."⁷⁴

Chitta speelt derhalve in de yogaleer een rol bij de incarnatie in z'n algemeenheid maar ook in elke persoonsgebonden incarnatieactiviteit van de yogi. In de koendalini-yoga speelt het lichaam een cruciale rol. De omgevingsnatuur waarin het lichaam zich bevindt doet aan het proces mee. Om zich dit voor te stellen moeten we bedenken dat Prana ook de leven schenkende adem van Brahman is. De prana lijkt dus wel een beetje op de goddelijke adem, ruah, waarmee de eerste mens Adam tot

⁷⁰ Störig, 37.

⁷¹ Störig, 38.

⁷² Scott, 24.

⁷³ Scott, 38.

⁷⁴ Scott, 42.

leven werd gewekt. Scott: "As I understand it, the Hindu explanation would involve the incursion into dense matter of a Pranic element bringing with it a small quantity of Chitta. This would produce minute energy vortices, sites for the transformation of inorganic into organic forms."⁷⁵

De voortgang van de incarnatie in kleine stapjes is hier dus een levenwekkende activiteit die vergelijkbaar is met de schepping.

Scott maakt veel gebruik van voorstellingen met spiraalvormige opstijging of draaikolkvormige neerdaling van magnetische velden. Het lijkt alsof de Prana spiraalvormig het leven opwekt, het doet denken aan de fluitspeler die de slang uit het mandje laat opstijgen. 'Serpent power' is een veel gebruikte aanduiding voor dit gebeuren.

De Mandala

De voorstellingen van de slangenkracht in zijn rustende vorm heeft op het eerste gezicht iets van een andere bekende figuur die in de yoga veel aandacht krijgt: de mandala.

Eliade behandelt de koendalini en de mandala als gelijksoortige yogakrachten:

“ de geleidelijke reanimatie der cakras wordt gelijkgesteld met het rituele betreden van het mandala. De opwekking van de Kundalīnī staat gelijk met de doorbreking van een zijnsvlak, dat wil zeggen met de volle en bewuste verwerkelijking van de symboliek van het middelpunt”.⁷⁶

Eliade verdeelt de mandala's in twee soorten; een voor de geestelijke steun tijdens de meditatie en een tweede voor: 'de identificatie met de structuur van het eigen lichaam'.

“De identificatie van het mandala met de structuur van het eigen lichaam brengt het verlangen van de mens aan het licht, zijn eigen 'mystieke' fysiologie met een microcosmos te vereenzelvigen”.⁷⁷

Wij geven uiteraard de voorkeur aan deze tweede vorm omdat het de gelegenheid biedt dit onderwerp toe te passen op de concretisering van de relatie microkosmos-macrokosmos.

Mandala betekent in het Sanskriet cirkel en is van hindoeïstische oorsprong; het is ons echter vooral bekend vanuit het Tibetaanse Boeddhisme. Hoewel wij ons hier richten op een geometrisch patroon dat metafysisch of symbolisch naar de kosmos verwijst, kan het begrip ook slaan op een platte grond of kaart.

Jung spreekt over de mandalacirkel als een symbool van het collectief onbewuste Zelf.

Reeds in de oude mythen van India is het zowel een uitdrukking van de totaliteit van de psyche als van de menselijke verhouding met de natuur. De mandala leent zich derhalve voor onderzoek naar de verbinding tussen die twee terreinen.

“Een Indiase Scheppingsmythe vertelt, dat de god Brahma, op een grote duizendbladige lotus staande, zijn blik op de vier punten van het kompas richtte. Deze viervoudige inspectie vanuit de cirkel van de lotus was een soort inleidende oriëntatie, een onmisbaar poolshoogte nemen, voor hij met zijn scheppingswerk begon.

Een dergelijk verhaal wordt ook over Boeddha verteld. Op het ogenblik van zijn geboorte rees een lotus uit de aarde op en hij stapte hierin om in de 10 richtingen van de ruimte te turen. De door Brahma en Boeddha verrichte ruimtelijke oriëntatie kan als een symbool voor de menselijke

⁷⁵ Scott, 48.

⁷⁶ Eliade, 1963.45

⁷⁷ Eliade, 1963.45

behoefte aan psychische oriëntatie beschouwd worden.⁷⁸

Nog steeds hanteren veel religieuze afbeeldingen in het Oosten de cirkel met het assenkruis. Men gebruikt deze ook voor de meditatie. Vooral in Tibet is de toepassing van de mandala algemeen, het is dan een voorstelling van de kosmos in zijn relatie tot het goddelijke domein.

De oudste Europese afbeeldingen van mandala's dateren al van de rotstekeningen uit het neolithische tijdperk.

In de niet-Christelijke kunst spreekt men bij dergelijke mandala cirkels van 'zonnerraden'.

In de Christelijke kathedraal treffen wij abstracte mandala's aan in de vorm van prachtige 'roosvensters'; het zijn afbeeldingen van het Zelf uitgedrukt op een kosmisch niveau.

"In de Christelijke kunst kan men een groot aantal picturale mandala's vinden, b.v. het betrekkelijk zeldzame beeld van de Maagd in het middelpunt van een cirkelvormige boom, die een God-symbool van het brandende braambos is. De mandala's, die in de Christelijke kunst het meest aangetroffen worden, zijn die van Christus omgeven door de vier Evangelisten. Deze komen voort uit de oude Egyptische voorstellingen van de god Horus en zijn vier zonen".⁷⁹

Tot in het tijdperk van de Karolingers was het equilaterale of Griekse kruis de algemeen voorkomende vorm en daarom was de mandala hier indirect aangeduid. In de loop van de tijd werd het centrum echter naar boven verplaatst, tot het kruis de Latijnse vorm aannam van de paal en de dwarsbalk, de nu gebruikelijke vorm. Daarom kan men dit ontwerp geen echte mandala noemen".

⁸⁰

Christelijke kerken hebben doorgaans het kruis als grondvorm. Een bekende uitzondering is de St. Pieter in Rome, die een mandalavormig ontwerp heeft met het altaar in het centrum.

Het oude stadscentrum van Rome is zelf trouwens ook gebouwd volgens een mandalapatroon.

..het stichten van de stad door de Etrusken werd aan Romulus geleerd 'als in de mysteriën', als een geheime rite. Door haar mandala-plattegrond wordt de stad met zijn inwoners boven het zuiver wereldlijke gebied verheven. " ..

....Ieder gebouw, dat een mandala-plattegrond bezit, ongeacht of het een wereldlijk of een sacraal gebouw is, is de projectie van een archetypisch beeld uit het onbewuste van de mens in de ruimte.

⁸¹

De spirituele mens liet geen mogelijkheid onbenut om met het hemelse of goddelijke domein in contact te treden. De kosmogonie was zo'n mogelijkheid en men greep het mandalapatroon aan om de landinrichting en architectuur te sacraliseren. Deze heiliging van de woonplaats was een transformatie van de leefruimte tot een geordende kosmos die vanuit zijn middelpunt een verbinding had met de 'andere' wereld. Men kan dit middelpunt van de mandala denken als een 'zwart gat' van de kosmos maar even goed als de navel van het lichaam.

Een soortgelijke voorstelling had men van de stookplaats in ieder huis; de haard verbindt de woning via de 'navelstreng' van de schoorsteen met het middelpunt van het heelal.

Het vereist een boekwerk op zich dit soort symboliek in al zijn betekenissen weer te geven; het is ons te doen om de overeenkomst tussen deze uitwendige mandalatronen en de inrichtingsvorm van de innerlijke ruimte van de geest. Want: " het mandala kan tegelijkertijd of achtereenvolgens de basis

⁷⁸ Jaffé. 254 Jaffé .Aniëla. De symboliek in de visuele kunsten. In Jung; cs De Mens en zijn Symbolen. 244-296

⁷⁹ Jaffé 256

⁸⁰ Ibid, 260

⁸¹ Jaffé. 258

vormen van een concreet ritueel, van een geestesconcentratie en van een techniek in dienst van de 'mystieke fysiologie'. Deze meerwaardigheid, dit vermogen zich op vele en toch met elkaar in overeenstemming te brengen vlakken te manifesteren, is een wezenlijke karaktertrek van de Middelpuntssymboliek in het algemeen. Iets wat heel goed te begrijpen is, aangezien ieder menselijk wezen - ook onbewust - streeft naar hét Middelpunt en naar zijn eigen middelpunt, dat hem de zuivere en gehele werkelijkheid, de 'heiligheid' verschaft.”⁸²

Eliade komt met deze formulering in de buurt van de mandala als omgevingsconditie van de mystieke zelfheiliging, door Jung individuatie noemt.

Jung zag de mandala als voorstelling van het onbewuste zelf: “In the sphere of religious practices and in psychology it denotes circular images, which are drawn, painted, modelled, or danced...As psychological phenomena they appear spontaneously in dreams, in certain states of conflict, and in cases of schizophrenia...”

In Tibetan Buddhism the figure has the significance of a ritual instrument (yantra), whose purpose is to assist meditation and concentration. Its meaning in alchemy is somewhat similar, inasmuch as it represents the synthesis of the four elements which are forever tending to fall apart. Its spontaneous occurrence in modern individuals enables psychological research to make a closer investigation into its functional meaning. As a rule a mandala occurs in conditions of psychic dissociation or disorientation.”⁸³

Het is vanwege dit laatste dat de mandala een werkinstrument wordt in handen van de mysticus die zichzelf na de donkere nacht van de mystieke omvorming weer bijeenraapt.

In het volgende hoofdstuk werken we deze rol van de mandala verder uit aan de hand van een karakteristiek die we kennen als een 'fractale aantrekker' van een neurofysiologisch transformatieproces.

Door tegelijk een fysisch en psychisch verschijnsel te zijn, vormt de mandala een interessante dwarsverbinding tussen de terreinen van geest en materie.

In het laatste hoofdstuk komt een mandalavormig hulpinstrument van het opus aan de orde.

Het is een indicatie dat het opus zich leent voor de brugfunctie die de basishypothese van dit essay eraan toedicht.

De elektromagnetische natuur

Scott probeert het, voor ons, paranormale karakter in haar hindoeïstische beschrijvingen te ondervangen door te wijzen op studies over het elektromagnetisme. Omdat juist op dit terrein nogal wat natuurwetenschappers werkzaam zijn, die zich bezighouden met de natuurfilosofische consequenties van de nieuwe natuurinzichten, zal ik dit onderwerp hier aansnijden en voortzetten in het tweede deel van dit essay.

In het oude India had men uiteraard nog geen weet van een menselijk zenuwstelsel met een complex netwerk van elektromagnetische overbrengingen dat werkt vanuit een coördinerend hersencentrum. In Sanskriet termen: "The Jivatman (the embodied spirit, the Brahman element at the core of personality) remains the organiser of our whole field whether we are aware of it or not. It could be regarded as a magnetic centre round which our whole personality lies like an induced field. There are lesser magnetic centres inducing lesser fields, but the Jivatman is organiser-in-chief ensuring that

⁸² Eliade, 1963.45

⁸³ Jung C.G. Mandala Symbolism. Princeton UP 1972 p.3.

each body and each Purusha comes into manifestation in due order, that involution and evolution proceed according to Brahman's grand design."⁸⁴

Het is opvallend dat in India de opvatting, dat de magnetische velden een belangrijke rol spelen in het menselijk lichaam, al zo lang bestaat. Deze verbazing neemt verderop nog toe als we het magnetisme in China behandelen. Ik ben nog nergens een logische verklaring van het vroegtijdig gebruik van het magnetisme tegengekomen. Overigens is het begrijpelijk dat men, dit gegeven eenmaal kennende, het contact mens-natuur verder tegen deze achtergrond probeert te verhelderen. De constatering dat men in het oude India en China reeds vroeg weet had van innerlijke lichamelijke magneetvelden en tegelijk van uiterlijke aardmagnetische velden zet zelfs een buitenstaander al vrij snel op het spoor dat hier een verklaring te vinden moet zijn voor de interactie tussen het menselijk lichaam en de natuurlijke omgeving. Scott ging ook deze richting op en we zullen nog zien dat dit ook met westerse sinologen het geval is geweest.

Scott zelf : "What strikes one most forcible in studying Hindu cosmology is its suggestion that magnetism is the dominant organising force in nature. Brahman generates Prakriti as nature herself remains always within his magnetic field."⁸⁵ Vervolgens maakt zij onderscheid in 'life-fields' en 'thought-fields' waarbij de laatste, ingevolge het primaatschap van de geest, de eerste kunnen besturen. De 'denkvelden' kunnen we ons voorstellen als de werking van de hersenen en het zenuwstelsel. Dat is mogelijk vanuit hetgeen we tegenwoordig over neurofysiologie weten. Voor de 'life-fields' wordt hier naar het werk van Burr verwezen.

Burr is de ontdekker van magnetische velden die worden opgewekt door levende organismen. Lange tijd was dit een bijna ongeloofwaardig natuurverschijnsel⁸⁶, maar tegenwoordig is 'precies' bekend hoe de biomoleculen magnetisch kunnen werken. Men probeert zelfs op basis van zo'n biomolecuul, galvinoxyl, een biomagneet te maken.⁸⁷ Wat betreft de innerlijke magneetvelden lijkt er vanuit de huidige natuurwetenschappelijke inzichten dus geen principieel bezwaar te bestaan tegen de magnetische basis van de hindoekosmologie.

Scott baseert zich op het magnetisme als de fysische grondslag van de interactie tussen het innerlijk geestelijke proces en de uiterlijke natuur. Het lijkt geenszins uitgesloten dat er van elektromagnetische interactie sprake kan zijn. We weten immers dat denkprocessen in de hersenen elektromagnetisch zijn en ook is bekend dat de levensprocessen in de lichaamscellen magnetische velden opwekken. Aangezien de andere levende organismen ook soortgelijke 'life-fields' hebben en er in de omgeving de bekende kosmische straling en het aardmagnetisme bestaan is het denkbaar dat de interactie mens-natuur plaats vindt op elektro-magnetische grondslag.

We zullen deze interactie hierna verder uitwerken en gaan in op de externe magnetische velden in de natuur en vervolgens op de mogelijke psychologische reactie van het menselijk lichaam op die natuurverschijnselen.

De aannemelijkheid van deze zienswijze is vooral gelegen in de plaats van het elektromagnetisme in de nieuwe natuurkunde. Daarin wordt het 'nieuwe wereldbeeld' elektromagnetisch onderbouwd hetgeen de hindoekosmologie ondersteunt.

Die steun komt ook vanuit de nieuwe inzichten in de werking van ons zenuwstelsel en de zintuigen. Deze ontwikkelingen in de nieuwe wetenschap helpen ons de magnetische aspecten van de koendalini-yoga beter te begrijpen. Daarover meer in deel twee.

⁸⁴ Scott, 55.

⁸⁵ Scott, 58.

⁸⁶ Watson 1987, 113.

⁸⁷ NT-91 (116-117)

Hier bekijken we het magnetische karakter van de natuur eerst bij de dieren, vervolgens bij de planten en tenslotte bij de aarde. Hierbij volgen we weliswaar onderwerpen die ook Scott aan de orde stelt, maar we geven de voorkeur aan de bronnen van natuurwetenschappers omdat we ons daarin beter herkennen; bovendien zijn ze meer recent.

Dieren zijn altijd door de mens bewonderd om vermogens, die de mens zelf niet bezit. Waarschijnlijk houden verschillende van die benijdenswaardige eigenschappen verband met het magnetisme. Bekend is het vermogen van trekvogels, die tijdens bewolkt weer duizenden kilometers vliegen zonder de juiste koers te verliezen. Proefnemingen hebben uitgewezen dat veel trekvogels zich richten op magnetische velden en dat zij mogelijk een nog te ontdekken orgaan of zintuig hebben dat als een innerlijk kompas werkt.⁸⁸ Misschien houdt dat magnetisch richtinggevoel verband met de aanwezigheid van magneetijzerkristallen. Bij duiven, bijen, bacteriën, schildpadden en sommige vissoorten komen deze kristallen voor.⁸⁹ Hoewel de finesses van de fysiologie achter het magnetisch richtinggevoel nog niet opgehelderd zijn, bewijzen eenvoudige experimenten dat veel diersoorten direct reageren op een verandering van het magnetisch veld in de omgeving. Proeven met knaagdieren en wormen laten bijvoorbeeld zien dat zij hun gedrag onmiddellijk aanpassen bij een omslag van de polariteit in het veld waarin ze zich bevinden.⁹⁰ Ook blijkt dat sommige diersoorten reageren op de zones, die een uitslag van de wichelroede teweeg brengen⁹¹. Kippen lijken zelfs een innerlijke seismograaf te hanteren, reden waarom ze soms gebruikt worden bij de voorspelling van aardbevingen en vulkaanuitbarstingen.⁹² Mogelijk is in het laatste geval niet de gevoeligheid voor trillingen maar een verandering van de aardmagnetische straling aan de orde. Er zijn verschillende aanwijzingen dat dieren rekening houden met aardstralen. Zo is gebleken dat de sporen en padjes die dieren in het wild steeds volgen parallel lopen met de veldlijnen van de feitelijk meetbare aardstraling.⁹³

Scott wijst ook op dit verschijnsel en noemt een aantal bevindingen die in de landbouw veel zijn waargenomen. Vanouds heeft men op het platteland gemerkt dat de huisdieren bij voorkeur hun eigen sporen blijven volgen, dat ze desnoods door de omheiningen heen breken om te kunnen bevallen op de eerder gekozen plaats. Soms blijkt dat stallen door de dieren niet gewild zijn, dat ze uitbreken, slecht groeien, onvruchtbaar blijven of ziek worden. Veedrijvers en herders zijn als geen ander bekend met de neiging van hun kudde een eigen weg te gaan ook al was dat een kronkelweg of grote omweg. Hun ervaringen wezen uit dat er problemen rezen met het gedrag of de gezondheid van de kudde zodra men van de natuurlijke weg probeerde af te wijken.⁹⁴ Er bestaan verhandelingen die stellen dat dit soort verschijnselen samen hangen met de gevoeligheid van dieren voor wateraders en aardstralen en mogelijk met magnetische velden die in en op de aarde voorkomen. Gelet op de empirische basis lijkt hier weinig tegen in te brengen. Dat wordt anders als zij deze verschijnselen in verband brengt met bijvoorbeeld de plaatskeuze van de menselijke godsdienstoefeningen.

Alvorens daarop in te gaan nog iets over het magnetisme van de planten en de aarde.

⁸⁸ Davidson, 88.

⁸⁹ Davidson, 178.

⁹⁰ Davidson, 137.

⁹¹ Davidson, 247.

⁹² Davidson, 272.

⁹³ Davidson, 203.

⁹⁴ Scott, 103.

Eerder noemden we al de 'life-fields'. Deze velden zijn ontdekt door de arts-anatoom H.S.Burr, die hoogleraar was te Yale. Hij deed tientallen jaren waarnemingen aan elektromagnetische verschijnselen bij levende organismen maar zijn publicaties erover bleven geruime tijd onopgemerkt omdat er in zijn beroepskring weinig interesse bestond voor wat hij zelf als een soort hobby beschouwde. Zijn waarnemingen zijn echter zo overtuigend dat hij zelf concludeert: "Animals and plants are essentially electric and show a change in voltage gradient associated with fundamental biological activity."⁹⁵

Bekend zijn bijvoorbeeld zijn metingen aan boompotentialen.

Met behulp van gevoelige voltmeters bleek het mogelijk uit de potentiaalveranderingen van de bomen vast te stellen hoe de reactie was op veranderingen van: lichtintensiteit, vochtgehalte, wind, en de stand van de zon en de maan. Met name bleek er een nauwkeurige cyclus in de boompotentiaal te zitten die samenviel met de cycli van de zon en de maan.

Veel ouder en uit geheel andere hoek zijn de proefnemingen met planten die men bloot stelde aan elektromagnetische velden. In de 18^{de} eeuw deed men in Frankrijk proeven door elektrische draden over de planten te spannen. Verschillende keren kreeg men daardoor een hogere opbrengst en een hogere kiemkracht van het zaad.⁹⁶ Opmerkelijk is dat deze resultaten veelal werden verkregen in de tuinen van de kloosters en kerken. We komen op deze koppeling van het spirituele en het magnetische later nog terug.

Over het aardmagnetisme bestaat veel meer interessante en informatieve literatuur dan we hier kunnen behandelen. We beperken ons tot de krachten /velden die in verband staan met de bovengenoemde magnetische natuurverschijnselen.

In de eerste plaats is er het aardmagnetisch veld met het magnetisch noorden. Veel levende organismen blijken in staat zich op dit veld af te stemmen. Dat geldt voor de kleinste bacteriën tot de grootste vissen. Men denkt tegenwoordig dat dit veld ontstaat vanuit de draaiende beweging van de grootste vissen. Men denkt tegenwoordig dat dit veld ontstaat vanuit de draaiende beweging van de vloeibare nikkel-ijzerkern van de aarde.⁹⁷ Door die kerndraaiing is er sprake van een gigantische dynamowerking die het veld opwekt. Het strekt zich uit tot meer dan zestigduizend kilometer van de aarde en vormt een magnetosfeer die onder meer onze planeet beschermt tegen gevaarlijke kosmische straling.

Net zoals de levensvelden van mens, plant en dier veranderen door oorzaken die zowel buiten als binnen het organisme voorkomen, zo verandert ook het aardmagnetisch veld en wel door oorzaken diep in de aarde alsook door externe kosmische invloeden. De meest bekende externe invloed is die van de elfjarige zonnecyclus met zijn zonnevlekken en zonne-uitbarstingen. Het nettoresultaat van die twee invloeden is dat het aardmagnetisch veld aan grote schommelingen onderhevig is. De gezamenlijke werking van deze 'hemelse en aardse' conjunctie heeft tot gevolg dat de intensiteit en richting van het magnetisch veld verandert. In betrekkelijk korte tijd kan zelfs een poolomkering in het veld plaatsvinden.

De magnetosfeer van de aarde beïnvloedt en wordt beïnvloed door de levensvelden van de levende organismen op aarde. Het aloude beeld van de relatie tussen microkosmos en macrokosmos wordt fysisch enigszins voorstelbaar als we in termen denken van micro-macro elektromagnetische velden

⁹⁵ Watson 1987, 113.

⁹⁶ Tompkins 1976, 179 e.v.

⁹⁷ NT-91 (530)

die wederzijds op elkaar inwerken. In termen van magnetische veldsterkte kunnen we ons voorstellen wat het betekent te beweren dat alles op alles invloed heeft of dat elk deel het geheel beïnvloedt en evenzo omgekeerd.

Religie en natuurwaarneming

Er bestaan veel verschijnselen tussen hemel en aarde die waarschijnlijk tot bovengenoemd fenomeen van het wichelroede lopen kunnen worden teruggebracht, maar, op zichzelf en los van die ruimere context een nogal wonderbaarlijk karakter bezitten. Bij dat laatste denk ik onder meer aan de natuurverschijnselen die de wichelroedeloop waarnemen. Zij stellen de plaats van bronnen en wateraders vast en niet zelden kunnen deze plaatsen in verband worden gebracht met de gezondheid van mens en dier. Opmerkelijk is dat slechts een beperkt aantal mensen over de gave van het roedelopen beschikt; in de praktijk blijken althans velen niet de gevoeligheid te bezitten die voor dit werk nodig is.

Ook is het opvallend dat de richting waarin de roede bij de waarneming uitslaat bij mannen en vrouwen steeds tegengesteld is.⁹⁸ Ook al is de persoonlijke aanleg in dit verband vreemd, er kan geen twijfel bestaan aan de juistheid van de waarnemingen aangezien die veelvuldig met wetenschappelijke apparatuur zijn geverifieerd. Ten aanzien van de verklaring van het gedrag van mens en dier dat met roedegevoelige stralen in verband staat zijn er daarentegen nog veel onopgeloste vragen.

We denken hierbij onder andere aan het magnetisme van de Hartmann-Curry roosters en de Schumann golven. De roosters liggen als een deken over het aardoppervlak terwijl de Schumann golven wijzen op een verticale aarduitstraling.⁹⁹ Van beide krachten staat vast dat ze van belang zijn voor de gezondheid van de mens; zowel het lichamelijk als het psychisch welbevinden staat ermee in verband. Hoewel hier nog veel onbeantwoorde vragen liggen is dit verschijnsel minder bizar zodra we bedenken dat de metingen van Burr's menselijke levensvelden kunnen aangeven of er sprake is van ziekte, slaap, ovulatie, groei, etcetera. Iets dergelijks zagen we ook al bij de levensvelden van de bomen.

De vraag hoe de interactie tussen de biomagnetische velden en de aardmagnetische velden precies werkt is bij mijn weten nog niet afdoende beantwoord. Misschien kunnen de kosmologieën van het oude India en China ons nog aanwijzingen geven in welke richting we het mechanisme moeten zoeken.

Scott wijst middels de koendalini-yoga op zo'n richting en verderop laten we aan de hand van de taoïstische fengshui nog zo'n mogelijkheid zien. Typerend in de overeenkomst tussen beide richtingen is dat de religie een essentiële rol speelt in de beschouwing van het interactiemechanisme. Scott brengt de rol van de religie ter sprake door te wijzen op het feit dat niet alleen de diersporen de grillige veldlijnen van de aardstralen volgen maar dat ook de wegen van pelgrims hierop afgestemd lijken te zijn. Ook brengt zij de vestigingsplaats van heilige plaatsen zoals bedevaartsoorden en bouwplaatsen van tempels en kloosters in verband met het bestaan van wateraders en geodetische lijnen in het landschap.¹⁰⁰ Daar veel roedeloop de uitzonderlijk magnetische activiteit van heilige wegen en vestigingsplaatsen bevestigen, mogen we aannemen dat er sprake is van een verband tussen een bepaald diergedrag en sommige godsdienstige activiteiten.

⁹⁸ Tromp, 16.

⁹⁹ Davidson, 207-209.

¹⁰⁰ Scott, 99-101.

Ook noemt zij nog de mogelijkheid van een 'zorgvuldig bewaard geheim' van de tempelbouwers, en besteedt veel aandacht aan het feit dat de magnetisch gevoelige plaatsen zoals 'aquastats' en 'blindsprings' spiraalvormige magnetische veldlijnen hebben hetgeen zou wijzen op een overeenkomst met het magnetisch veld van de koendalini. "Dowsing showed that blind springs underlay not only ritual centres ... but centres of force found on all three types of primary line, foci upon which geodetic lines converge and in which they are given, while passing through a spiral course."¹⁰¹

Zij baseert zich hierbij vooral op Underwood's studie 'Patterns of the past', waartoe ik geen toegang heb kunnen krijgen. Ik kan uit haar beschrijving niet opmaken op welke argumenten de overeenkomsten tussen diergedrag en religieuze activiteiten zijn gebaseerd. Net als zijzelf zullen we het vooralsnog dus moeten doen met: "Like Underwood, we find ourselves ultimately up against the need to postulate a force or forces to which organisms respond but which physics cannot yet explain."¹⁰² Zij vraagt zich af op welke manier de aardse krachten invloed uitoefenen op de menselijke life-fields en thought-fields. "If Mahakundalini is indeed the Shakti responsible for maintaining the harmonious balance of force fields within the body of the earth seen as a living organism, this responsibility must extend to the whole system of interacting energy patterns connected with it and not only those which end on its surface."¹⁰³ Waar blijkt dat het systeem wetenschappelijk niet overtuigend is verwijst Scott naar de kosmologie van China en India waar men eeuwenlang profijt heeft gehad van dat systeem.

In dit verband is het van belang te wijzen op de gestage uitbreiding van wetenschappelijk onderzoek naar de achtergronden en mogelijke motieven van de vestigingsplaatsen van beroemde monumenten als Stonehenge, Machupichu, piramides, kathedralen en tempels. Dankzij de verfijnde moderne technieken krijgt men dieper inzicht in de mogelijke beweegredenen achter de keuze voor zo'n heilige plaats.¹⁰⁴ Dit onderzoek werpt soms een verrassend nieuw licht op legendes en overleveringen die met de keuze van zo'n verblijfplaats verbonden zijn. Zo zijn er een aantal bekende legendes waarin de bouwers van een afgelegen tempel of abdij zich de weg lieten wijzen door dieren. Nu we weten dat sommige diersoorten een ingebouwde wichelroede hanteren is het niet langer verbazingwekkend dat zij dezelfde wegen en rustplaatsen kozen als de pelgrims die lijnen van dezelfde gevoeligheid volgden. Een bijzondere positie komt in dit verband toe aan de zogenaamde 'leylijnen' of leys. Deze leys zijn rechte verbindingslijnen in het landschap die in Engeland, waar zij voor het eerst zijn waargenomen, soms wel enkele honderden kilometers lang zijn. Op deze kaarsrechte lijnen treft men niet alleen monumenten aan maar ook prehistorische grafheuvels, steencirkels, oude kerken en kloosters, oude bomen en heilige bronnen van bedevaartplaatsen. Underwood stelde vast dat de leys ondergrondse waterstromen volgen en dat ze evenwijdig lopen aan magnetische krachtlijnen. Op de snijpunten van de waterstromen en andere sporen (aquastats) bleken de heilige plaatsen te zijn gevestigd. Onderzoek op bekende heilige plaatsen heeft deze opvatting bevestigd. In de kathedralen van Chartres en Santiago de Compostella blijken deze snijpunten precies onder het altaar te liggen.¹⁰⁵ Dit gegeven roept het idee op dat de kathedraalbouwers zich misschien lieten inspireren door de H.Schrift; Ezechiël (47;1-12) spreekt over

¹⁰¹ Scott, 102.

¹⁰² Scott, 104.

¹⁰³ Scott, 106.

¹⁰⁴ Osmen, ex passim; St.Brönnle. Mythische en Heilige Plaatsen. E-W.Publ.Den Haag. 1998; S.Schama. Landschap en Herinnering. Contact. 1995.

¹⁰⁵ Osmen, 150-152; Brönnle; Schama.

de 'heilige wateren' die uit de tempel vloeien: "... en de wateren daalden af van onderen, uit de rechterzijde van het huis, van het zuiden van het altaar Aan de beek nu aan haar oever zal het nieuwe vruchten voortbrengen; want zijn wateren vlieten uit zijn heiligdom; en zijn vrucht zal zijn tot spijs, en zijn blad tot heling."

Het is opvallend dat er in de studies over de vestigingsplaatsen van heiligdommen onverklaarbare interculturele overeenkomsten bestaan. Dat doet ons denken aan de astrologie die ook om onverklaarbare redenen in gescheiden culturen een sterk overeenkomstige ontwikkeling te zien gaf. Scott brengt geodetische lijnen en leylijnen in verband met de astronomie en spreekt over 'Planetary Magnetic Grids'. Zij denkt dat sommige krachten van planeten en aarde niet door fysieke instrumenten kunnen worden waargenomen omdat er zoiets als 'non physical Prana' in het spel is. "If subtle matter and physical Prana are involved organic detectors are more likely to register them than inorganic ones It begins to look as if both human minds and living tissues are necessary in order to tune in to certain types of force."¹⁰⁶

Wat men verder ook voor waarde aan dit soort speculaties hecht, zij komt uiteindelijk tot de conclusie dat levende wezens de enige 'instrumenten' zijn die in relatie met de externe magnetische natuur de koendalinibeweging waarnemen.

Dit brengt ons op het volgende aspect van de interactie mens-natuur: de rol van het lichaam in deze relatie.

Het lichaam in de natuurwaarneming

De psychobiologie van het menselijk bestaan is van belang voor het begrip van de interactie tussen de innerlijke menselijke natuur en de externe natuur. Scott probeert ons te winnen voor de opvatting dat de hier genoemde magnetische natuurverschijnselen via de neurofysiologie van ons lichaam kunnen doorwerken in het spirituele bestaan. Het dualisme van geest en materie en het dualisme van mens en natuur bestaat in de hindoeïkosmologie niet. In de brugfunctie van de yoga stelt zij de opstijging van de koendalini centraal. Het slangvormig opstijgende koendalini-vuur overbrugt de bipolariteit van de mannelijke Shiva in het hoofd en de vrouwelijke Shakti onder in de wervelkolom. De koendalinikracht bewerkt door deze opstijging een androgynse vereniging van het mannelijke en vrouwelijke in de mens. Het verschil met voorgaande beschouwingen over androgynie is dat in deze yoga een uitgesproken somatische en neurofysiologische weergave van de androgynisering is uitgewerkt. Simpel gezegd zou je kunnen stellen dat in de yoga net als in de natuurmystiek sprake is van een vereniging van hemel en aarde en dat deze vereniging ook hier in het teken staat van de conjunctie van het mannelijke en het vrouwelijke in de mens. Het lijkt alsof de microkosmische uitgave van de vereniging van hemel en aarde het werk is van de koendalini die Shiva en Shakti met elkaar verbindt. De Shiva wijst in het hoofd naar de hemel en de Shakti in de stuit naar de aarde. Het ruggenmerg en de wervelkolom vormen als het ware de verbindingsbuis tussen de hemelse Shiva en de aardse Shakti. De koendalini wervelt spiraalvormig omhoog in dit menselijk verbindingskanaal tussen hemel en aarde. Aldus kan men zich voorstellen hoe de yogi met de beheersing van zijn wervelkolom en zijn transformatieproces een bijdrage levert aan de macrokosmische vereniging van hemel en aarde.: "This (Shiva-Shakti) union is the result of the spiritualising of matter by the gradual modification of energy wave-lengths and of the modalities of conscious states...."¹⁰⁷ We hebben

¹⁰⁶ Scott, 120.

¹⁰⁷ Scott, 137.

reeds gewezen op het primaatschap van de geest over de materie en op de verschillende dichtheden van de psychofysische substantie die hierbij geacht wordt een rol te spelen. Men moet zich het hier zo voorstellen dat de koendalini wordt opgewekt door een 'geluidsimpuls' (Shabda) van de vrije wil en vervolgens in de opstijging langs de verschillende centra (Chakra's) faseveranderingen ondergaat. Het 'geluid' wordt gaandeweg als het ware verdicht zodat het een stoffelijke uitwerking op het zenuwstelsel heeft.: "This idea of the primacy of sound over movement in the order of creation is the Hindu equivalent of the Christian teaching: 'In the beginning was the Word'. Like the 'Word' in the gospel 'sound' (Shabda) here is not to be interpreted in a literal sense but as that which is the source of all meaningful creative activity."¹⁰⁸

De vergelijking met het christendom maakt duidelijk dat het hier een herkenbare religieuze activiteit van de mens betreft. De yogi mediteert niet zomaar wat, hij is bewust bezig als medeschepper van het goddelijke. Dit is een incarnatie in dezelfde zin als in het christendom waar 'het woord vlees is geworden' in de persoon van de Messias.

"Meditation from this point of view is a creative process in the course of which the soul builds forms in mind-stuff which in their turn, solidify into the things we know."¹⁰⁹

Een opvallend aspect van de yogameditatie is dat de creatieve impuls niet in het hoofd maar aan de basis van de wervelkolom begint.

Dit soort opstijgende beweging is ook bekend van het Taoïsme. Da Liu: "De onderbuik wordt zo heet als vuur, het chi stijgt als stoom op in de ruggegraat. Terwijl het opstijgt in de ruggegraat wordt het steeds meer gezuiverd tot het het hoofd bereikt (de verblijfplaats van het shen) waar het een ervaring van intense leegte en vrede produceert."¹¹⁰

Scott zegt: "This placing of the focal point of the impulse to create bodies at the base of the spine and not the head or heart is extremely interesting from a biological point of view. It fits into embryology in a most opposite way, as we shall see."¹¹¹

Deze embryologische benadering van de incarnatie komen we ook in het Taoïsme en het christendom tegen. De Messias werd mens via de geboorte uit een aardse moeder. In het Taoïsme is het hele proces van transformatie en wedergeboorte weergegeven in de vorm van 'de geboorte van het kindje'.

We staan hier niet verder stil bij de details van de embryologische koendalini-yoga. We moeten er alleen rekening mee houden als we ons een voorstelling vormen van het proces van incarnatie, transformatie en verlichting. Dit proces heeft in alle opzichten naast de geestelijke een evident somatische component en dat is precies wat de embryologische weergave ons leert.

De opstijging van de koendalini door de nadi (buis) via de chakra's is eveneens te vergelijken met de groei van een embryo. "What is interesting is how growth of the embryo in the dense body follows a course which parallels that of ascending Shabdabrahman The embryo follows just such a course as is suggested by the Shabda-theory which postulates the movement of creative forces up the spine, energies, becoming progressively more differentiated as they advance."¹¹²

In feite sluit de embryologische benadering aan bij de uitleg van de mystieke conjunctie van man en vrouw in de gnosis, de mystiek en de alchemie. De mystieke bruiloft of het alchemistisch huwelijk is vruchtbaar als er een derde uit geboren wordt. De ene keer heet het resultaat 'het kindje' of 'het

¹⁰⁸ Scott, 153.

¹⁰⁹ Scott, 137.

¹¹⁰ Page, 145.

¹¹¹ Scott, 162.

¹¹² Scott, 164-165.

embryo' de andere keer de 'lapiz' of 'elixer'. In alle gevallen is het een product van de conjunctie van mannelijk en vrouwelijk. Deze conjuncties worden op alle niveaus in de natuur, dus zowel op dat van de mens als van het dier, de plant en het gesteente (metaal of mineraal) mogelijk geacht. De rol van de mens daarbij is die van medeschepper, degene die de incarnatie voortzet en het gestelde doel van de vereniging van hemel en aarde dichterbij brengt.

We hebben het voorbeeld van de yoga uitvoerig weergegeven om te kunnen inzien dat het medeschepperschap van de mens meer is dan een abstracte doelstelling achter de drang tot leven. Het blijkt mogelijk het lichaam te gebruiken als werktuig van het transformatieproces dat bijdragen aan de incarnatie. De yoga laat zien hoe het lichaam werktuiglijk functioneert in de verwezenlijking van een spiritueel doel. De neurofysiologie van het lichaam kan inmiddels enigszins verklaren hoe de eeuwenoude yogatechnieken functioneren.

Nog steeds is dit alles echter geen afdoende verklaring voor de psychosomatische koendalini in interactie met de elektromagnetische natuurverschijnselen. Scott daarentegen: "If we presume for the purposes of argument that ultimately physical substances dissolve into spin and that koendalini is the energy which, acting causally on dense matter, differentiates it in terms of spins generated within it, this makes kundalini the basic physical principle."¹¹³

Hoewel er dus aanwijzingen bestaan dat de interactie tussen mens en natuur met de spiraalvormige elektromagnetische aardstralen en veldlijnen te maken heeft, blijft uiteraard de kans aanwezig dat we ook vanuit de fysica nog eens nieuwe verschijnselen en verklaringen aangeboden krijgen. We weten nog niet wat magnetisme en zwaartekracht precies zijn. Vooralsnog kunnen we dus geen sluitend systeem ter verklaring aanbieden.

Op zichzelf hoeft een nieuwe verklarende fysische factor overigens nog geen verandering te brengen in het beeld van verschijnselen dat hier is geschetst.

Yoga en evolutietheorie

Het zou een mooi en overzichtelijk beeld opleveren als we de psychosomatische koendalini simpelweg als een elektriciteitsstekker konden aansluiten op het stopcontact van de heilige plaatsen en dat dan de natuurkrachten als elektromagnetische impulsen in de mens opstijgen.

Ook de omkering van de stroom, van de mens terug naar de aarde zou men zich kunnen denken als de stroming tussen communicerende vaten. De yogi zou dan, net als de zwaluw, die zijn broedplaats zoekt, zijn meditatieplek vinden op die plaatsen waar de aarde gevoelig is voor zijn ritueel. Op die heilige plaatsen zou het contact tussen hemel en aarde tot stand komen via de incarnatorische koendalini die de hemelse Shiva met de aardse Shakti verenigt. De magische transformatiebuis is in dat geval het ruggenmerg waarin psychosomatische omzettingen plaatsvinden die de materie 'spiritualiseren'. Tegelijk is het de spirituele navelstreng waaraan het embryo groeit van het huwelijk tussen hemel en aarde. Het kind uit dit huwelijk kan 'verlichting' heten maar ook 'androgyn bewustzijn'. Het is een bijdrage van de microkosmos aan de evolutie van de macrokosmos.

"Incarnation is a progressive precipitation of spirit and life into form, the final precipitate being the universe of modern physics. Evolution is the movement of events through time whereby incarnated spiritual essences progressively ensoul and refine the forms they have engendered."¹¹⁴

¹¹³ Scott, 251

¹¹⁴ Scott, 240.

Het ontgaat Scott niet dat hier sprake is van een overeenkomst tussen de hindoekosmologie en de evolutieopvatting van Teilhard de Chardin. "For instance, the role of the Brahman self and the Omega are identical..."¹¹⁵ "Chardin's biosphere and noosphere and the Tantric vital and mental aspects of terrestrial being are two ways of embodying the same idea."¹¹⁶

Wat bij Teilhard de mystieke vereniging met het goddelijke is, is in de yoga de realisatie van de 'Brahman self'. Later zien we in de individuatiepsychologie dat de jungiaanse psychologie het idee van de innerlijke God als ons diepste zelf van het hindoeïsme overneemt.

De analogie met de opvatting van Teilhard is bijzonder interessant omdat de yoga daarmee een belangrijk aspect toevoegt aan ons reeds bekende natuurmystiek van het westen.

In de benadering van Teilhard werd weliswaar gewezen op de noodzaak van de eenheid van denken en leven, net als op het streven de arbeid in de context van de mystieke transformatie te plaatsen, het bleef echter onduidelijk hoe we ons dat alles concreet moesten voorstellen. De noögenese op weg naar het einddoel omega is als doelstelling een duidelijk perspectief maar de implementatie in het dagelijks leven kunnen we ons moeilijk voorstellen.

We verhalen nog eens waar het Teilhard om ging: "De eigenlijke waarde van de goede wil is, deze arbeid op God te betrekken, dat wil zeggen iedere vooruitgang, (zelfs de natuurlijke) en tot in zijn opus materiale die wij in de ontwikkeling van de geest bereiken, aan de belangen van het mystieke lichaam dienstbaar te maken."¹¹⁷

Het voorbeeld van de yoga laat ons zien hoe concrete lichamelijke activiteiten het proces van innerlijke bevrijding in verband brengen met externe natuurverschijnselen. Deze samenhang is, ook zonder een voldragen fysische verklaring, uiterst belangrijk omdat hierdoor duidelijk wordt dat er geen tegenstelling kan bestaan tussen het godsdienstig streven naar innerlijke verlossing en het zoeken naar een harmonieuze omgang met de natuur. Meer dan enige westerse natuurmystiek leert de yoga dat de natuur onmisbaar is op de weg van de mystieke transformatie. Zowel de lichamelijke natuur als de externe natuur zijn ingeschakeld in de noögenese. Ze staan ten dienste van het mystieke lichaam vermits de mens zijn psychosomatische processen weet af te stemmen op de natuurprocessen.

De taoïst ziet het mystieke lichaam als een groot organisme waar een net van acupunctuurmeridianen doorheen loopt. De knooppunten hiervan zijn de acupunctuurpunten van de aarde; daar kan de uitwisseling van vrouwelijk yin en mannelijk yang plaats vinden. Zodoende ontstaat een nieuw evenwicht tussen de natuur en het organisme, dat zich op zo'n knooppunt neerzet, en de kunst van de interactie verstaat. De yogi weet hoe hij zijn stuitchakra moet aarden op zo'n knooppunt van leys of wat voor heilige wegen en lijnen dan ook. Alleen na die aarding kan de meditatietechniek ten volle tot z'n recht komen. Alleen dan slaat de koendalini-vonk tussen de hemelse Shiva en de aardse Shakti door de magische buis over. Door dat natuurcontact ondergaat de mens een psychosomatisch transformatieproces.

Nabeschouwing

We moeten ons afvragen of het yogamodel van de mens-natuur interactie in bredere context toepasbaar is. Daarbij zullen we nagaan of de interactie via magnetische krachten ook in andere dan

¹¹⁵ Scott, 137.

¹¹⁶ Scott, 136.

¹¹⁷ Teilhard 16 (47,48).

de religieuze of yoga-activiteiten werkzaam is. In hoeverre zou het menselijk zintuig- en zenuwstelsel interacteren met de magnetische omgevingsnatuur?

De verschijnselen van Scott doen vermoeden dat mensen net als planten en dieren op elektromagnetische basis met de natuur interacteren. Kunnen we met behulp van die informatie een hypothese ontwerpen die de relatie mens-natuur in zijn algemeenheid aan de orde stelt? Met andere woorden indien we de yoga en de religieuze activiteiten zien als specifieke manifestaties van een algemener fenomeen, kan die yoga dan dienen als maatstaf, inspiratiebron of model voor andere terreinen van natuuromgang?

In de eerste plaats ligt het voor de hand te denken aan de gezondheidsleer.

De psychosomatiek van de yoga legt immers een duidelijk verband tussen de geestelijke processen en de lichamelijke functies. Yoga en gezondheidsleer zijn in het hindoeïsme niet van elkaar te scheiden. De interactie van psyche en soma is vanuit het dualistisch westers denken geen voor de hand liggende zaak maar tevens niet geheel onbekend. Zodra we echter het lichaam gaan beschouwen vanuit de intermediaire functie tussen geest en omgevingsnatuur, zoals in de koendalini-yoga, breken we dwars door alle bestaande dualistische dogmatiek heen.

Toch zou het alleszins overeenstemmen met het huidige westerse streven de mens dicht bij de natuur te brengen, indien we zo'n hypothese over de interactie mens-natuur gaan onderzoeken. Het zou betekenen dat we de psychobiologie van de menskunde in contact brengen met de elektromagnetische natuur van de nieuwe wetenschap. In de volgende hoofdstukken zullen we vaststellen dat de psychologie en de natuurkunde zich meer voor elkaar gaan interesseren; onder meer omdat de dualistische subject-object scheiding niet volledig stand houdt.

Het probleem is belangrijk genoeg om een poging te wagen de hypothese van de koendalini-yoga in deze beschouwing te betrekken.

Zowel de natuurmystiek als de alchemie en het Taoïsme stellen nadrukkelijk dat het geestelijk leven gekoppeld is aan de uitwendige natuurprocessen. Yoga en Taoïsme preciseren deze regel door het lichaam als intermediaire overbruggingsfactor te hanteren.

Misschien heeft onderzoek naar de preventieve gezondheidsbepalende factoren baat bij een of andere waarneembare elektromagnetische relatie tussen de psychoneurologie en de uitwendige natuurkrachten.

Een tweede voor de hand liggend terrein van onderzoek is het natuurbeheer.

Vanuit de voornoemde gevoeligheid van planten en dieren voor het magnetisme van aarde, zon, maan en planeten, is het denkbaar de landbouwbedrijvigheid meer op die onzichtbare krachten af te stemmen.

Indien mens, plant en dier voor wat betreft hun intern fysiologisch functioneren (afhankelijk of) gevoelig zijn voor omgevingsmagnetisme, kan het yogamodel dienst doen als inspiratiebron voor nieuwe ideeën en vraagstellingen.

De analogie van diergedrag en religieuze activiteiten lijkt bizar en gezocht. We proberen de schijnbare onwaarachtigheid van de relatie te ondervangen. Het is niet de bedoeling met 'bewijsmateriaal' of iets dergelijks te komen. We willen alleen duidelijk maken hoe het mogelijk is dat een verband als dit in onze beschouwing kan opduiken. We laten in het midden of er een feitelijk waarneembare relatie bestaat tussen diergedrag en plaatskeuze van religieuze activiteiten(zoals o.a. Scott ons wil doen geloven). Hoe interessant het op zichzelf ook is, voor onze beschouwing is het niet van wezenlijk belang.

Om zich iets bij zo'n verband te kunnen voorstellen is het goed zich vooraf te realiseren dat rituelen in de religie een zeer belangrijke plaats innemen. Lange tijd dacht men dat rituelen een uitvinding van de prehistorische mens waren maar tegenwoordig gaat met er meer van uit dat de rituelen reeds in een vroeg evolutiestadium van de primaten bestonden.

Ethologische studies wijzen zelfs uit dat ook hier van rituelen sprake is.

Het taalgebruik van de mens zou volgens Staal e.a. uit het ritueel zijn ontstaan en niet omgekeerd, zoals men tot voor kort in de antropologie aannam.¹¹⁸ Ook is Staal van mening dat de mens middels zijn rituelen een erfenis van zijn dierlijke voorouders in stand houdt.¹¹⁹

Vanuit deze zienswijze hoeven we dus niet op voorhand uit te sluiten dat de menselijke religie in zijn oorsprong elementen bevat die verwant zijn met rituelen van het pré-homine evolutiestadium.

Gesteld dat deze mogelijkheid bestaat, wat kunnen we dan op basis van zo'n verwantschap verwachten ten aanzien van bijvoorbeeld een spiritueel naturalisme of natuurlijke religie? Voorts kan men zich afvragen óf en wát zo'n natuurreligie ons nog kan leren over 'religieus natuurbeheer' of wat zwakker uitgedrukt over de relatie religie-natuur.

Heeft de mens diep in zich nog een rudimentaire herinnering aan een natuurrelatie die is gebaseerd op de godsdienst?

Deze vraag is moeilijk te beantwoorden. Wel weten we uit de evolutietheorie dat de mens uit de dierenwereld geëvolueerd is en daarmee biologisch verwant blijft. Ook weten we van verschillende natuurvolken dat hun religieritueel bijna volledig geïntegreerd is in hun natuuromgang. Het is denkbaar dat de mensheid ooit een natuurreligie en religieus natuurbeheer heeft gekend die nauwelijks van elkaar waren te onderscheiden.

Als we verderop over het alchemistisch opus komen te spreken stellen we ons opnieuw de vraag naar de relatie tussen religie en natuuromgang. Dan moeten we ons vooraf realiseren dat de oertijdse systemen van land- en tuinbouw een belangrijke religieuze dimensie hebben gehad. Was er misschien sprake van een 'religieuze landbouw'?

Het ligt vanuit die oude verwantschap tussen religie en natuuromgang voor de hand dat in de oude alchemistische traditie ook sprake was van dezelfde koppeling. Dit verklaart misschien waarom we in het transformatieproces van de mysticus en de alchemist nog steeds de koppeling aantreffen tussen religieuze ervaring en natuurinteractie. We kunnen in dat geval door middel van diepere analyse en studie van het opus der transformatie meer inzicht verwerven in de menselijke aanleg en in de mogelijkheden zich, ondanks de eeuwenlange vervreemding, met God en natuur te verzoenen.

Deze suggestie lijkt wat ver gezocht op basis van wat we tot zover over de yoga hebben besproken.

Dat is het ook. We zullen pas bij het Taoïsme in deel drie over rituelen komen te spreken waarin de afstemming op de elektromagnetische natuur, via de keuze van tijd, plaats, richting e.d. overeenkomt met wat we hier aan de orde hebben gesteld.

Het Taoïsme werkt met de opvatting dat er alomtegenwoordige qi (chi) krachten bestaan, vergelijkbaar met de prana, die in de mens een netwerk vormen die men in de acupunctuur de meridianen noemt. In de aarde en ook in de ruimtes tussen de organismen en de aarde kunnen we de qi velden of lijnen ook in een soort meridiaanstelsel vatten. Men spreekt daarom ook wel van het zenuwstelsel van de aarde. De mens die zijn leven op het Chinese platteland doorbrengt is vanouds

¹¹⁸ Staal, 264, 294, 317-321.

¹¹⁹ Staal, 308.

vertrouwd met de opvatting dat hij in harmonie met de natuur moet leven. Die gedachte vindt zijn uitdrukking in de opvatting dat de qi van het menselijk meridiaanstelsel moet resoneren met de qi van het aardse meridiaanstelsel. De boer die dagelijks zijn land bewerkt moet omwille van die resonantie in alles proberen de aardse qi en de eigen qi in harmonie met elkaar te houden. Om dat goed te doen zijn in de loop der tijd verschillende technieken en instrumenten (lopan, tungshu, ontwikkeld waarop we later verder ingaan. Het landwerk wordt in die beschouwingen wel vergeleken met het werk van de acupuncturist. De boer en de arts 'bewerken' beide hun 'land' het beste door de magnetische qi krachten in het meridiaanstelsel van lichaam en aarde te kennen en het werk daarop af te stemmen. Zo'n Chinese acupunctuurboer doet mij denken aan een Indische yogaboer. Beide landbewerkers zijn actief in de natuur en onderkennen daarin een religieuze dimensie. Zij produceren voedsel, maar tegelijk werken zij aan de evolutie van de goddelijke natuur. Door in het werk met die natuur te harmoniëren stemmen ze hun innerlijk transformatieproces af op de uitwendige natuurontwikkeling (en vice versa).

Door beide ontwikkelingen via bijvoorbeeld de kennis over de magnetische interactie van elkaar afhankelijk te stellen vormen psychologie en natuurbeheer één gezamenlijk terrein van onderzoek. Deze benadering zou de dualistische a-priori's in onze wetenschap radicaal doorbreken. De tegenstellingen geest-lichaam en mens-natuur lossen grotendeels op zodra de psychobiologie van het zenuwstelsel onze geestelijke ontwikkeling in verband brengt met de elektromagnetische natuurprocessen.

Als in zo'n overbrugging natuurwaarneming en religieuze ervaring eenmaal in elkaars verlengde liggen is ook de positie van de metafysica en de religie aan herziening toe.

In het begin van dit hoofdstuk werd gewezen op de onderlinge complementariteit van de theorieën over opvoeding en transformatie. We trekken deze gedachtegang thans door voor een aansluiting bij de evolutietheorie van Teilhard. Aangezien de theorieën van Dinnerstein en Singer psychologisch zijn is zo'n aansluiting bij een biologische theorie erg moeilijk.

We moeten daarom vooruit grijpen op wat in het volgende hoofdstuk over de natuurwetenschappelijke ontwikkelingen te berde wordt gebracht. We doelen dan vooral op de theorie van Maturana.¹²⁰

Maturana maakt aannemelijk dat de evolutie van de mens een fylogeneze is die we in ontogenetisch opzicht ook kunnen herkennen op het niveau van de individuele mens. Dit zou betekenen dat het individuele transformatieproces in nauw verband staat met de evolutie van de menselijke soort. De individuele mens doorloopt als het ware in versneld tempo de opeenvolgende stadia van de evolutie. Dit houdt in de eerste plaats een koppeling in van lichamelijke ontwikkeling (het zenuwstelsel met name) en bewustzijnstransformatie.

Tevens betekent het dat de somatische en fysiologische veranderingen, van die bewustzijnsontwikkeling, in interactie staan met de omgeving en dus met de natuur.

Als we vanuit deze hypothetische conclusie terugblikken op de opvoedingstheorie van Dinnerstein krijgen we naast een psychologische verklaring (voor het kind is het ouderlichaam een psychologisch equivalent van de opvoedingsnatuur, etcetera ...) ook een fysiologische verklaring. Deze laatste

¹²⁰ Maturana en Varela. The Tree of Knowledge

houdt in dat de ouders, met hun lichaam en ook met de andere omgevingsfactoren, invloed uitoefenen op de ontwikkeling van het zenuwstelsel van het kind en bijgevolg ook op het bewustzijn. Deze toevoeging kan evengoed als een versterking dan als een verzwakking van Dinnerstein's theorie worden opgevat.

Wat is het belang, van deze psycho-fysiologische zienswijze op de opvoeding, voor de evolutie? De evolutietheorie van Teilhard stelt dat de voortgang van de evolutie uiteindelijk op het individuele niveau van de menselijke persoon zijn beslag krijgt. Sedert het ontstaan van het reflexief bewustzijn heeft de mensheid de evolutie als het ware in eigen hand genomen. Teilhard spreekt dan van zelfevolutie of auto-evolutie.

Hij verwijst naar het transformatieproces van de mysticus als zijnde het 'opus materiale' waarin de individuele bijdrage aan de voortgang van de macro-evolutie tot stand komt. Tevens is hij van mening dat een kleine groep pioniers voor deze evolutie de spits afbijt; dat zijn zij die de transformatie als eerste ondergaan. Vervolgens nemen anderen dit model over. De wijze van overname wordt nu duidelijker.

Men kan zich bij deze boeiende gedachtegang echter gaan afvragen hoe wij ons de integratie van de individuele bijdrage concreet moeten voorstellen. De effecten van het transformatieproces kunnen moeilijk direct (Lamarckiaans) doorwerken in het genotype van de betrokkene. Als zulks niet het geval is hoe stelt men zich dan de overdracht van het opusresultaat voor?

Het is op deze plaats dat we de psychofysiologische opvoedingstheorie van Dinnerstein/Maturana een plaats moeten geven. Deze combinatietheorie maakt immers aannemelijk dat de transformatie, zijnde een onderdeel van de natuurlijke omgeving van het opgroeiende kind, doorwerkt op de fysiologische ontwikkeling van het kind en bijgevolg op de vorming van het bewustzijn. Als het (mystieke) transformatieproces zich voltrekt heeft het niet alleen invloed op de psychosomatiek van de betrokkene maar, volgens Dinnerstein/Maturana, 'erven' ook hun kinderen iets van dit transformatieproces.

Wij zijn met deze uitleg vooruit gelopen op de komende hoofdstukken over de wetenschap van natuur en geest. Daarin zullen we proberen duidelijk te maken waarom een keuze voor onder andere de theorie van Maturana hier in de rede ligt.

Ook zullen we stilstaan bij een aantal fundamentele vragen, die dit alles oproept.

We willen hier natuurlijk niet de indruk wekken dat de toepassing van de 'psychofysiologie van de opvoeding' een of andere correctie op de wétten van de genetica veronderstelt.

Het is ons meer te doen om de positie en functie van het 'opus' in wetenschap en cultuur en aangezien de leer der correspondentia een interactie tussen bewustzijnsontwikkeling en natuurlijke verschijnselen impliceert is een verbinding met een aanvullende evolutievisie hoe dan ook een noodzaak.

Verderop komen we in de psychologie en alchemie nog op dit aspect terug. Vooraf kunnen we echter reeds vaststellen, dat deze invalshoek een psychofysiologie van de opvoeding en transformatie voorstelt die de 'leer der correspondentia' van het 'opus' toegankelijker maakt voor onderzoek vanuit de hedendaagse wetenschap inzichten.