Dialogul interreligios între Orient și Occident

Nicu Gavriluță

Lecturer, Ph.D., Faculty of Philosophy, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania. Author of the books: Mentalități și ritualuri magico-religioase (1998), Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale (2000), Imaginarul social al tranziției românești (2001), Fractalii și timpul social (2003). E-mail: nicolas@uaic.ro

The paper attempts at analyzing the bases of interreligious dialogue in the West, as well as the forms of its successful or failed implementation in Romania. The author reviews the causes of the Western recent preoccupation towards the Oriental (especially Indian) religions. Then, he approaches the question of interreligious dialogue from the Romanian perspective, looking for the specific elements that transforms the framework. Thus, he firstly analyzes the failed forms of the interreligious dialogue (that are the stereotypical discourse, the missionary and the proselytism), paying a special attention to the case study of MISA. Finally, he interprets Mircea Eliade's writings on India as a successful and fruitful dialogue between two cultures and two religions.

I. Cauzele interesului occidental față de religiile Orientului. Specificul lor în România contemporană

Literatura occidentală de specialitate prezintă şi analizează mai multe cauze ale apariţiei şi intensificării dialogului interreligios dintre Orient – cu precădere India – şi Occident. Le vom expune şi noi succint, apoi le vom comenta, încercînd să analizăm (in)compatibilitatea lor cu spaţiu social românesc al tranziţiei.

KEY WORDS:

interreligious dialogue, Romania, transition, Oriental religions

O primă cauză, intens mediatizată, aduce în discuţie existenţa unor *structuri depersonalizate* create de societăţile industriale moderne. Ele ar fi dezumanizat suficient de mult viaţa şi relaţiile interumane din Occident. Or, religiile orientale vin şi pretind că deţin alternative serioase la criza modului comun de viaţă socială din Europa şi America.

Credem că astăzi structurile depersonalizate încetează să mai fie un fenomen exclusiv occidental. După 1989, ele îşi fac simţită tot mai intens prezenţa şi în spaţiul românesc. Însăşi tranziţia, asemenea unui ritual de *descensus ad inferos*, presupune în mod obligatoriu dezavuarea unor valori, uzanţa unor modele, diluarea unor credinţe religioase. Toate acestea pot fi interpretate (şi) ca preludiu al unei renaşteri. Şi atunci se poate înţelege parţial condiţia unor subiecţi cu speciale sensibilităţi religioase, care, nesuportînd durerile tranziţiei, caută refugiul în stilul de viaţă propus de unele grupuri denominaţionale, inclusiv de cele orientale.

Altă cauză aminteşte de existenţa unei *noi contraculturi* în Europa occidentală şi Statele Unite ale Americii. Cea veche a anilor ’60 din SUA şi Europa s-ar fi epuizat, lăsînd locul alteia noi. O componentă importantă a acesteia din urmă o reprezintă şi religiile orientale. Ele oferă noi alternative de viaţă la modelul statal, clasic, de tip instituţionalizat.

Comentînd această afirmaţie a lui Jean Vernette din cartea sa intitulată sugestiv *Sectele*, vom remarca un fapt. Viabilitatea şi durabilitatea noii contraculturi depinde enorm de modul în care ea se raportează la cultura oficială, statală. Poate să i se opună frust, elementar şi atunci are şanse mai puţine de reuşită sau, dimpotrivă, noua contracultură poate fi un subtil şi eficace braţ al Statului, inteligent structurat în “sînul” grupurilor sociale nonconformiste pentru a le controla şi manipula în voie[1].

Evident, ipostaze sociale ale noii contraculturi au apărut şi în anii tranziţiei româneşti. Numai că, funcţionînd într-un mediu în mare parte omogen din punct de vedere religios, ele nu mai au aceaşi forţă şi aceleaşi efecte puternice ca în Occidentul – central-european sau american.

Următoarea cauză aduce în atenţie ceea ce s-a numit a fi *criza Bisericii*. În primul rînd a Bisericii creştine neortodoxe. Altfel spus, fenomenul s-a manifestat în plenitudinea lui în Occident. Aici au existat şi există “segmente ale tinerei generaţii care aşteptau de la bisericile lor altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulţi dintre cei care au încercat să ia parte activă la viaţa Bisericii erau în căutare de experienţe sacramentale şi mai ales de instruire în ceea ce ei numesc «gnoză» şi «misticism». Sigur că au fost dezamăgiţi”[2]. Urmarea a fost adeziunea totală la unele grupuri denominaţionale, mai ales la cele

de inspiraţie orientală. La acest fenomen se mai adaugă şi o substanţială insatisfacţie faţă de dogmele Bisericii, explicabilă, din punctul nostru de vedere, mai curînd prin ignorarea şi necunoaşterea propriilor tradiţii.

Cu totul diferit stau lucrurile în România ultimilor ani. Aici tradiţiile, dogmele şi ritualurile religioase s-au păstrat mult mai bine. Liturghia sacramentală n-a fost simplificată. Insatifacţia socială faţă de Biserică – dacă a existat – a fost de o cu totul altă natură. Totuşi, nu de puţine ori tinerii au încercat să experimenteze pe viu anumite ritualuri doar amintite în Biserică. Cel isihast, de exemplu, este doar unul dintre ele. Mulţi dintre cei care s-au înscris într-un grup denominaţional de coloratură orientală "reproşează" Bisericii absenţa preocupării faţă de practicile spirituale propriu-zise. Ei văd în yoga Orientului, de pildă, o cale mult mai vie şi concretă spre Absolut. Aici cred ei că se află răspunsurile *reale* la marile probleme ale vieţii. Asta nu înseamnă, in mod obligatoriu, o excludere a creştinismului. Aceşti tineri continuă să frecventeze Biserica şi chiar să fie într-o anumită măsură practicanţi ai cultului creştin. Rezultă o formă de sincretism religios care merită el însuşi o analiză separată.

Fascinaţia iniţierii personale, aşa s-ar putea numi o altă cauză a creşterii amplorii fenomenului religios oriental în Occident, dar şi în România ultimilor ani. Nu de puţine ori, Mircea Eliade a insistat asupra faptului că religia lui Iisus a respins dintru început practicile vechi misterice (gen Misterele din Eleusis) şi cultul clasic al iniţierii personale. Misterele creştine au fost anunţate pentru absolut toţi credincioşii de la amvonul Bisericii. Iniţierea a devenit colectivă. Ritualismul a ajuns să fie, uneori, unul fad, sec, irelevant. În aceste condiţii, religiile orientale au venit cu promisiunea unei căutări personale şi practice a absolutului, într-un "veritabil" scenariu secret al iniţierii.

Societatea capitalistă, uneori *dură şi depersonalizată*, stimulează şi alimentează constant dorinţa cetăţeanului de *reconstrucţie a identităţii sociale*. El se vrea integrat unui grup şi doreşte să aibă sentimentul apartenenţei la acel grup. Pentru unii, denominaţiunile creştine şi orientale sunt în măsură să le împlinească visul. Faptul este valabil pentru Europa şi America în general, dar şi pentru România timpului de tranziţie.

Redescoperirea spiritului comunitar, a cultului familiei şi a vieţii private atrage după sine şi dorinţa de a avea *un nou lider charismatic*. Or, grupurile "orientale" din Occident şi din România livrează constant o diversitate de asemenea lideri.

O altă cauză a revirimentului nonconformismului religios amintit de o parte a literaturii sociologice occidentale de specialitate se referă şi la aşa-zisa *revanşă a victimelor*

persecuţiilor ecleziastice. Generaţiile actuale care au urmat "arderilor pe rug" şi "excomunicărilor" medievale au încercat să-şi răzbune predecesorii "trădînd" creştinismul şi pactizînd cu ritualurile religioase exotice, în special orientale. Pentru România o asemenea problemă nu se pune, iar în Occident ea trebuie verificată prin studii temeinice de istorie şi arheologie socială.

Aşteptarea viitorului apocaliptic, aşa s-ar putea intitula o altă cauză a popularizării Orientului religios în lumea contemporană. Psihoza sfîrşitului iminent este în continuare copios alimentată de mediatizarea marilor catastrofe ale secolului trecut, înţelese ca prolegomene la Apocalipsă. Este vorba, printre altele, de "cataclismul celor 55 de milioane de morţi ai celui de-al doilea război mondial, de genocidul cambodgian, foametea lumii a treia, catastrofele industriale de la Sevesto, Bhopal şi Cernobîl, conflictele şi revoluţiile care s-au produs ca urmare a războiului rece, ameninţarea permanentă şi imediată a unui război nuclear final"[3].

Toate aceste creează o aşteptare a sfîrşitului în condiţii de teamă şi anxietate pentru virtualii membri ai grupurilor denominaţionale. Acestea le promit şansa unei iniţieri şi a unei *salvări* de iminentul rău planetar. Încheierea mileniului doi şi începerea celui nou alimentează şi mai mult fantasmele apocaliptice. Or toate acestea se întîmplă în mai multe medii sociale din Occident, dar şi în România actuală.

O altă cauză a proliferării semnificative a denominaţionismului oriental o constituie şi *tentaţia "fructului oprit"*. În perioada dictaturii lui Ceauşescu, practicile orientale erau privite cu suspiciune (vezi scandalul "Meditaţia Transcendentală") sau chiar stigmatizate pînă la diabolizare. Într-un anume fel, era firesc ca ele să revină spectaculos după 1989.

Dincolo de toate acestea, colonizarea unor ţinuturi orientale (India) şi întîlnirea lor cu modernitatea occidentală au provocat în mod special dialogul interreligios. El a avut şi are loc în forme slabe, chiar ratate, dar şi în ipostaze realmente reuşite.

II. Formele slabe ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul și prozelitismul

II.1. Discursul stereotipic

Reprezentările noastre comune cu privire la lumea Orientului stau, de cele mai multe ori, sub semnul stereotipului. Pentru a-i înţelege mai bine funcţionalitatea este necesar, înainte de

toate, un mic excurs etimologic. Termenul stereotip este compus din două cuvinte greceşti: *stereos* (fix, solid) şi *typos* (caracter). Sensul originar era unul de natură tehnică: semnifica "multiplicarea unei forme tipografice prin turnarea în metal a unei copii"[4]. Preluat în deceniul 3 al secolului XX în ştiinţele umaniste, stereotipul a ajuns să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate.

În mass-media, stereotipul este o formă de prezentare sintetică, aproape simplificatoare, a realităţii cotidiene. În viteza dementială a derulării evenimentelor contemporane – vezi războiul din Irak -, jurnaliştii nu mai stau să analizeze, să înţeleagă şi să explice ceea ce se întîmplă. Unii nici nu sunt pregătiţi să o facă. Şi atunci cad într-o capcană infinit mai păguboasă pentru noi ceilalţi: relatează pur şi simplu faptele, considerînd că toate acestea sunt şi suficiente pentru înţelegerea lor.

Aşa se întîmplă deseori şi cu religiile Orientului ilustrate în mass-media occidentală, inclusiv românească. Nu sunt excesiv de mulţi cei care reuşesc, totuşi, să vadă sensurile ascunse ale evenimentelor şi să înţeleagă semnificaţiile lor simbolico-religioase. Pentru cei mai mulţi dintre noi, stereotipul este cel care ne "ajută". El numeşte "enunţul unei cunoaşteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric"[5]. Ceea ce s-a spus ieri la noi cu privire la Orient este valabil astăzi, dar şi mîine. Atunci nu avem de ce să ne mirăm că, pentru majoritatea oamenilor, terorismul este "arab", fundamentalismul "islamic", iar despotismul, bineînţeles, "oriental".

Invers, stereotipurile au funcţionat şi mai funcţionează şi în mentalul social oriental (indian) cu privire la Occident. Paradigmatic îmi pare a fi în acest sens, celebra incursiune în Anglia începutului de secol XX (1902) a lui Madho Singh, maharajah din Jaipur. Acesta fusese invitat la Londra pentru a asista la încoronarea lui Edward al VII-lea. "Pentru el, Marea Britanie era o ţară îndepărtată, barbară, aflată în partea de nord-vest a ostilei «Mări Negre». Madho Singh nu-şi putea supune augusta persoană unui mediu atît de străin. Iar o asemenea călătorie i-ar fi supus riscului şi pe supuşii lui, căci în timpul încoronării, poporul din Jaipur se identifica ritualic cu trupul regelui. Dacă Madho Singh se pîngărea în această călătorie, pămîntul şi poporul său se pîngăreau în aceeaşi măsură"[6].

În acelaşi timp, maharajuhul a găsit soluţia imaculatei sale călătorii dincolo de cuprinsul "apelor negre". A închiriat un vas pe care preotul l-a purificat şi sfinţit. Şi-a transferat apoi o parte din mediul geografic, social şi cultural hindus la bordul vasului, sfîrşind prin a-l exporta temporar în Anglia. Concret, "Au fost aduse la bord orez, fructe uscate, legume şi apă, precum şi cîteva vaci, plus finul necesar hrănirii lor, pentru ca

laptele proaspăt să fie asigurat zilnic. S-a păstrat de asemenea ţărînă din Pămîntul Sfînt al hinduşilor (*bharatavarsha*) şi apă din Gange, pentru ca regele să-şi poată face ablaţiunile şi să purifice împrejurimile străine. În acest mediu de bun augur, Madho Singh a pornit în siguranţă către Anglia"[7].

Evident, astăzi asemenea strategii sunt, în ochii occidentalilor cel puţin, deplasate, stupide şi ineficiente. Chiar indienii le-au abandonat. Însă stereotipurile cu privire la Occidentul "barbar", "criminal", "exploatator" etc. continuă să funcţioneze. Din nefericire, principalul lor efect este tocmai *blocarea dialogului interreligios*.

Ceea ce ni se pare interesant este faptul că de acest "păcat originar" al comunicării stereotipe sunt conştienţi chiar şi promotorii ei. Cu toate acestea, reziduuri vechi, preluate şi transmise intergeneraţional prin mecanica banalei comunicări continuă să rămînă în mintea noastră vii şi eficiente. Alături de ştiinţa de manual, ele dau seama de faptul că "imaginarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri despre subiect (despre cel ce priveşte) decît despre obiect (cel care este privit)"[8]. Exprimă, de exemplu, intenţia mai mult sau mai puţin mascată a subiectului de convertire religioasă a celuilalt pe "calea dreaptă".

II.2. Misionarismul

Una din clasicile căi de convertire, care în opinia noastră exprimă o formă slabă a dialogului, este misionarismul religios. Discutînd despre întîlnirile creştino-hinduse şi despre misionarismul occidental, trebuie să începem inevitabil cu primii misionari din India.

Printre ei s-au situat la loc de frunte baptistul englez William Carey (1767-1837) şi anglicanul William Hodge Mill (1792-1853). Aceştia au fost pionerii ofensivei creştine din India. Aveau în faţă două alternative de persuadare a populaţiei autohtone. Prima viza scoaterea indianului din sistemul său filosofico-religios şi impunerea latinei ca limbă a noului cult.

Însă o asemenea strategie şi-a dezvăluit imediat inconsecvenţele şi ineficienţa. Sistemul de castă hindus s-a arătat a fi aproape impenetrabil. Prin urmare, misionarii au recurs la o variantă mai dificilă, dar cu şanse mai mari de reuşită. Ea viza introducerea "calului troian" – sub chipul limbii sanscrite în care au fost traduse textele creştine – în cetatea culturii hinduse. Fenomenul acesta a fost menţionat de Conciliul Vatican II sub numele de *inculturare*. Mai exact, s-au tradus în sanscrită *Decalogul, Crezul* şi în latină celebrul text *Bhagavad-Gita*. Deşi "rupeau" ceva în sanscrită, misionarilor creştini li s-au asociat, sub semnul cruciadei întru Hristos,

unii pandiţi autohtoni şi orientalişti remarcabili ai timpului.

Marile dificultăţi au apărut în momentul echivalenţei în limba indigenă a unor elemente esenţiale din creştinism: Dumnezeu, Iisus Hristos, Sfîntul Duh etc. Iniţial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de Isvara. N-au reuşit. Au eşuat, pe bună dreptate, din moment ce diferenţele dintre cei doi sunt remarcabile. Astfel, Dumnezeu intervine activ în viaţa credincioşilor, pe cînd Isvara nu. Se arată a fi suspect de rezervat, ajutîndu-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga. Această "simpatie metafizică" (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie. În concluzie, pentru majoritatea hinduşilor, Isvara este un fel de *Deus otiosus* şi nu poate fi speculat în folosul cauzei misionare creştine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi şi echivalările Sfîntului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfînt).

Cele mai vii şi aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Iisus Hristos, Mîntuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Minţile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de *avatar*, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, *avatara* s-ar traduce, sugerează Radu Bercea, prin "traversare în jos". Este drumul pe care divinitatea supremă, Vişnu, îl parcurge pe pămînt. El nu-şi părăseşte, totuşi, condiţia transcendentă. Îl însoţeşte periodic pe om, ajutîndu-l să restabilească ordinea cosmică. Exemplul clasic este cel al lui Krişna, avatarul lui Vişnu. Or, şi de data aceasta, echivalenţa a fost ratată. Sunt prea mari diferenţele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcţiona. Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Iisus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-şi asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul hindus este departe de a intra în ecuaţia soteriologiei umane. Fiul lui Iosif şi al Mariei se predă însă necondiţionat martirajului şi răstigniri, lăsînd totul în voia Tatălui ceresc.

Toate acestea sunt exemple suficiente pentru a argumenta incompatibilitatea celor două mari religii şi culturi. Ele sunt, după celebra expresie a lui Thomas Kuhn, *paradigme incomensurabile*. Noi le putem judeca în termenii moralei comune sau în funcţie de criteriile misionarismului religios. Rezistenţa indiană la pătrunderea creştinismului este ilustrată şi de faptul că "în India contemporană, creştinii, europeni şi indigeni, nu depăşesc 3% din populaţie, iar dintre ultimii, majoritatea aparţin straturilor sociale modeste şi slab educate"[9]. Mai mult, unii dintre zeloţii misionari

creştini care au învăţat sanscrita pentru a duce religia lui Iisus în inimile orientalilor au cunoscut ceea ce sociologia numeşte a fi *efectul pervers* (Raymond Boudon). S-a întîmplat cu ei ceva cu totul neaşteptat, surprinzător. Întorşi acasă, unii misionari, cum ar fi cazul evanghelistului scoţian John Muir (1810-1882), s-au dedicat "cu rezultate notabile, indologiei de tip academic"[10]. J. Muir "a editat seria de cinci volume *Original Sanskrit Texts* şi a fondat la Universitatea din Edingburgh, în 1862, «Catedra de limbă, literatură, filosofie sanscrită şi de filologie comparată»"[11]. În pragul morţii, venerabilul creştin a conchis că, totuşi, cele două religii (creştinismul şi hinduismul) "sunt două posibile atitudini umane în faţa divinului"[12].

II.3. Prozelitismul oriental. Cazul MISA

O altă formă slabă a dialogului interreligios este prozelitismul.Vom exemplifica fenomenul cu prozelitismul yoga din România postdecembristă. Referinţa precisă este la Mişcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, şi în cazul altor denominaţiuni orientale de la noi. Chiar prin notorietate şi număr de adepţi, MISA a devenit în momentul de faţă emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

Dintr-un început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere fenomenologic, similară celei practicată de misionarii creştini ai Indiei. Aceştia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspîndi creştinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conţinuturile învăţăturilor orientale în limba română. S-a înţeles, şi într-un caz şi în celălalt, că o bună persuadare se realizează prin utilizarea limbii autohtone.

Diferenţele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite. În primul caz, misionarismul creştin din India era pus în joc în special de străini. În noua situaţie, cei care-l importă pe Vişnu şi pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creştinii din India aveau o pregătire teologică, iar unii dintre ei chiar studii filologice şi filosofice. În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după '89 sunt absolvenţi ai facultăţilor tehnice.Le lipsesc aproape cu desăvîrşire competenţele lingvistice şi filosofice.Aici ar sta, din punctul nostru de vedere, slabiciunea acestui model de dialog interreligios. Şi-au anunţat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori şi chiar guru.

O altă diferenţă importantă se referă la faptul că misionarii creştini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoaşteau Biblia şi textele de bază ale creştinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor

traduceri competente. Or, "specialiştii" indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspîndit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice şi, prin urmare, recurg la sursele de mîna a doua sau a treia. Traduc texte orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicîndu-le la edituri obscure. Condiţiile grafice produse lasă de dorit. Mai mult, "profesorii" de yoga oferă cursanţilor sofisme de genul: "Un gram de practică valorează cît tone de teorie". Se minimalizează astfel importanţa pregătirii teoretice, în special filologice şi filosofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face faţă mulţi dintre cei care fetişizează MISA. Or, aici, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curînd, i se se solicită să fie punctual cu plata contribuţiei financiare. Şi încă ceva: dacă "un gram de practică valorează cît tone de teorie", atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcutta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exerciţiile yoga, pînă nu stăpîneşte satisfăcător limba sanscrită şi filosofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficienţă – la limba română. Materialul propagandistic este puternic codimentat cu motive pur creştine. Iată, spre exemplificare, doar cîteva dintre acestea.

În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în Bucureşti un experiment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de meditaţie. Scopul declarat era scăderea ratei infracţionalităţii şi armonizarea energetică a ambianţei sociale din capitală. Adepţii MISA susţin că au reuşit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infracţionalităţii şi accidentelor rutiere în Bucureştiul sfîrşitului de an 1996. Ştirea despre acest fenomen a fost difuzată şi de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii "Observator" din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mişcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, şi-a argumentat reuşita trimiţînd nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din… Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din *Ieremia* (29,12-13), *Matei* (7, 7-8) sau *Facerea* (28).

O situaţie similară în care MISA a recurs la creştinism a fost cea creată de "previziunile" apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmaţiile respectivului domn, numinundu-le "cercetări competente". Au propus ca soluţie ultimă "rugăciunea colectivă", practicată zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Am mai aminti recursul aceloraşi misionari yoghini la "metoda unică eficientă de agregare la unison". Măreţul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimereu, asteroidul apocalipstic care urma să lovească pămîntul în

septembrie 2000. Din fericire, sfîrşitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalţi, muritorii de rînd, mai suntem astăzi în viaţă şi n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoştinţă faţă de aceşti yoghino-salvatori.

Combinaţia ciudată de idei şi practici religioase creştin-orientale merge pînă acolo încît unii şi-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un iniţiat în ashram-urile indiene. Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofesionişti trădează de acum partea maladivă a unei mentalităţi de tip New Age. Sincretismul acestei mişcări diluează diferenţele esenţiale dintre religii şi credinţe, compromiţînd veritabilul dialog interreligios. Ele sunt adunate la un loc şi manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că practicile orientale din România anilor '90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decît forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii şi filosofii orientale, ilustrînd, în cel mai bun caz, o formă slabă a comunicîrii religioase.

III. Ipostazele reușite ale dialogului interreligios Orient-Occident

Din punctul meu de vedere, una dintre ele poate fi ilustrată de modelul cultural oferit de indianistul Mircea Eliade. Un anume răspuns oferit arhitectului francez Claude Henri Rocquet îmi pare a fi deosebit de edificator cu privire la ceea ce credea Eliade referitor la importanţa cunoaşterii religiilor orientale şi la viitorul dialogului interreligios. "Simţeam că nu puteam înţelege destinul omului şi modul specific de a fi al omului în univers fără să cunoaştem fazele arhaice ale experienţei religioase. În acelaşi timp aveam sentimentul că-mi vine greu să descopăr aceste rădăcini pe baza propriei mele tradiţii religioase, adică pe baza realităţii actuale a unei anumite biserici care, ca toate celelalte, era «condiţionată» de o îndelungată istorie şi de instituţii al căror sens şi forme succesive le ignoram. Simţeam că mi-ar fi fost greu să descopăr adevăratul sens şi mesaj al creştinismului numai în tradiţia mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime: Vechiul Testament, întîi, apoi Mesopotamia, Egiptul, Lumea mediteraniană, India"[13]. Interesul tînărului hermeneut s-a orientat apoi cu predilecţie asupra formelor „baroce", exotice, de yoga populară şi, în special, de yoga tantrică. Iată ce-şi nota Eliade în *Memorii* cu privire la acest fapt. „Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original, şi tendenţios neglijat atît de elitele indiene cît şi de savanţii occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a întregul ascetică, idealistă şi pesimistă. Exista o tradiţie întreagă care accepta viaţa şi trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferinţă, ci exalta existenţa încarnată ca singurul

mod de a fi în lume în care libertatea absolută poate fi cucerită”[14]. În joc erau, cu alte cuvinte, motivaţii existenţiale şi culturale străine de orice „exotism” şi imposibil de redus la „spectaculos” şi „erudiţie” pe o temă străină realităţii româneşti.

Este exact ceea ce nu s-a înţeles bine în anumite medii, chiar din momentul susţinerii doctoratului şi publicării tezei (în 1936). Deplîngînd superficialitatea şi reaua-credinţă, Eliade nota în *Prefaţa* din 1937 la *Cosmologie şi alchimie babiloniană*: „A judeca însă o carte după aspectul ei grafic, a crede că un număr strict de note înseamnă „cultură”, iar un număr mai mare de note devin „erudiţie”, a trece cu vederea conţinutul cărţii sau a refuza să judeci validitatea unei anumite afirmaţii pentru că se referă la realităţi nefamiliare – atitudinea aceasta mi se pare sterilă şi primejdioasă unei culturi”[15]. Nu s-a înţeles atunci (şi poate nici astăzi într-o suficientă măsură) caracterul *românesc* şi universal al cărţilor lui Eliade despre Yoga şi importanţa lor pentru viitorul dialogului dintre religii. Eliade îl explică în variate texte[16], dar poate cel mai succint formulat apare tot în amintita prefaţă. Acolo, hermeneutul român scrie că „ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii româneşti este autohtonia, adică rezistenţa elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte, asemenea fenomene de rezistenţă şi chiar insurecţie a spiritualităţii autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară se întîlnesc destul de des în istorie. Chiar în tînăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga – „revolta fondului autohton” – a fost pusă întîi în circulaţie, pe la 1860, de către Haşdeu, cu al său studiu *Pierit-au dacii?*, deşi la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decît Pîrvan, 60 de ani în urmă. Or, unul din rezultatele precise la care ajungem în yoga este tocmai această rezistenţă a fondului autohton, prearian, şi surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni”[17].

Concluzia generală ar fi aceea că exegeza de specialitate asupra fenomenului yoga întreprinsă de Mircea Eliade începînd cu anii ’30 ai secolului trecut este deosebit de importantă şi chiar actuală pentru contextul globalizării şi dialogului interreligios contemporan. Este un adevăr pe care în România contemporană l-au înţeles foarte bine elitele culturale. Sunt tentat să-i dau perfectă dreptate lui Vasile Lovinescu care recunoştea autenticitatea dialogului religios doar în cuprinsul mediilor elevate cultural. Faptul că dialogul Orient-Occident se consumă în registrele eleganţei, toleranţei, înţelegerii şi acceptării celuilalt mi-l confirmă instituţii şi structuri culturale, cum ar fi Institutul de Ştiinţe Orientale “Sergiu-Al George” şi editurile ce traduc şi publică direct din original textele religioase orientale; Asociaţia Română de Istoria

Religiilor şi Seminarul de Cercetare Interdisciplinară a Religiilor şi Idelogiilor.

Note:

[1] A se vedea, pentru detalii, Ioan Petru Culianu, *Eros şi Magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, pp. 151-157.

[2] Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale, Eseuri de religie comparată*, traducere din engleză de Elena Bortă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 84.

[3] Referinţe la gruparea Ananda Marga (Calea Fericirii) se găsesc în lucrarea lui Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Bucureşti, Editura Gnosis, 1996, pp. 112-114.

[4] Septimiu Chelcea, *Personalitate şi societate în tranziţie. Studii de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Societatea Ştiinţă şi Tehnică, 1994, p. 242.

[5] Bichare Khader,"Stereotipuri occidentale cu privire la Orient", apud *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 57..

[6] Richard Burghand, *Hinduism in Great Britain*, apud Kim Knott, *Hinduismul. Foarte scurtă introducere* , traducere de Gabriela Inea şi Florin Şlapac, Bucureşti, Editura Allfa, 2002, p. 122.

[7] *Ibidem.*

[8] Thierry Hentsch, "L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen", Paris, Ed. de Minuit, 1988, apud *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 59.

[9] Radu Bercea, "Creştinismul în India. Evanghelizare, dialog interconfesional sau pluralism religios", în *Secolul XX*, nr. 4-6, 1996, p. 316.

[10] *Ibidem*, p. 317.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude Henri Rocquet,* traducere şi note de Doinea Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia,1990, p. 24.

[14] Mircea Eliade, *Memorii* (1907-1960), ediţie şi cuvânt înainte de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 193.

[15] Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991, pp. 68-69.

[16] A se vedea, de exemplu, p. 72 din ediţia Humanitas 1991 a *Alchimiei asiatice*; p. 216 din monografia lui Ioan Petru Culianu intitulată *Mircea Eliade* (Nemira, 1995). Aici Eliade este invocat cu o mărturie din septembrie 1981 unde explică discipolului Culianu cum India l-a ajutat să priceapă temeiurile tradiţionale ale ţăranului român. Mai precis, urmărind funcţiile castelelor indiene, Eliade a înţeles prestigiul aproape neobişnuit de care se bucurau bătrânii în vechea societate românească. Ei sporeau prestanţa comunităţii şi "nu erau aruncaţi la gunoi". Faptul acesta îi părea lui Eliade a fi în deplin contrast cu mitul veşnicei tinereţi ce domina America acelui timp. De referinţă sunt şi locurile din celebrele convorbiri ale lui Eliade cu Claude Henri Rocquet despre unitatea culturală vastă ce leagă la un nivel mai profund, neolitic chiar, Scandinavia de Ceylon, China de Portugalia şi România de India. Trimiterea precisă este la pp. 54-57 din singura ediţie românească a cărţii. Exegetul scrupulos ar mai putea consulta şi *Jurnalul* lui Mircea Eliade, în special pp. 222-223 din volumul I apărut în 1991 la Humanitas. Aici se vorbeşte convingător despre *universalitatea* culturii româneşti descoperită prin yoga, despre dezavuarea aşa zisului "exotism" al acestui fenomen şi despre o Românie culturală a viitorului, văzută ca punte de legătură între Orient şi Occident.

[17] Mircea Eliade, *Alchimie asiatică*, ed. cit., p. 70.