

De la memoria evreiască la memoria israeliană: inventarea noțiunilor de real și de eveniment ca premisă a acțiunii politice

Vârtejanu-Joubert, Mădălina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Vârtejanu-Joubert, M. (2010). De la memoria evreiască la memoria israeliană: inventarea noțiunilor de real și de eveniment ca premisă a acțiunii politice. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 12, 21-62.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-378871>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

**DE LA MEMORIA EVREIASCĂ LA MEMORIA ISRAELIANĂ.
INVENTAREA NOȚIUNILOR DE *REAL* ȘI DE *EVENIMENT*
CA PREMISĂ A ACȚIUNII POLITICE**

MĂDĂLINA VÂRTEJANU-JOUBERT

- „– Ce ești tu?
– Sunt israelian.
– De ce naționalitate?
– Israelian.
– Dar un arab, nu este și el israelian?
– Sunt israelian prin identitate și prin cetățenie.
– Ești și evreu, nu-i așa?
– Desigur, căci așa cum ți-am spus, sunt israelian.
– Prin urmare, ești un evreu laic?
– Ti-am mai spus: sunt israelian.
– Prin urmare, ești un israelian laic.
– Sunt israelian. Doar că nu sunt religios.”

Dialogul exemplar imaginat de A. B. Yehoshua¹ pentru a da seamă de propria-i identitate include suma de puncte de vedere și de accepțiuni identitare diferite ce străbat memoria poporului evreu de aproximativ două sute de ani. Evreitatea se definește ea exclusiv prin prismă religioasă? Cum se poate defini un evreu ne-religios ca evreu? Cum se poate defini un non-evreu ca israelian? Ce identitate subîntinde denumirea de israelian pe care o revendică, alături de A. B. Yehoshua, tot mai mulți locuitori ai statului Israel?

Tensiunea dintre *național* și *religios* persistă și astăzi în sânul societății israeliene trimițând la o linie de demarcaj care, cert, precede sionismul dar căreia acest curent de gândire și de acțiune i-a conferit anvergură. Definiția tradițională a evreului care face din respectarea regulilor de *halaha*² criteriul fundamental de apartenență, cunoaște diferite forme de contestare, îmbrăcând uneori veșmântul radicalității. O compozantă importantă a sionismului politic va fi fost mentalitatea de ruptură concretizată în negarea tradiției și devalorizarea diasporei, în idealul „omului nou” și al evreului „născut din

¹ „Israelian”, *Yediot Aharonot* iunie 1986. A .B. YEHOSHUA este un important scriitor israelian și un intelectual angajat. Printre temele sale de reflecție se numără „normalitatea evreiască”, și dreptul moral al evreilor la existență național-statală.

² Termenul *halaha* desemnează suma preceptelor religioase ce definesc modul de viață evreiesc.

spuma mării”, liber și fără ascendență. Astfel apar premisele unei memorii distincte care, inevitabil, recuperează formele istorice ale existenței evreiești dar care se gândește ca noutate absolută, ca factor de urgență a faptului „israelian” în contrast și opoziție cu faptul „evreiesc”. O relație tensionată prezidă raporturilor dintre *memoria evreiască* și *memoria israeliană*.

Din punct de vedere cronologic, adjectivul „israeliană” trimite aici la o realitate ce precede constituirea statului Israel, memoria acestuia sedimentându-se în perioada marilor valuri de imigrație din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX. Memoria ce fuzionează crearea entității politice israeliene și care se perpetuează după actul fondator din 1948, este structural înrudită cu memoria *Yshuv*-ului, termen ce desemnează comunitatea evreiască din Ereț Israel în perioada dominației otomane și a mandatului britanic. Studiile Anitei Shapira³ pun magistral în evidență dimensiunea temporală a acestui proces de plămădire memorială, aducându-ne în atenție *durata lungă*: evenimentul politic al fondării statale nu marchează, în cazul de față, un moment de cotitură ci este mai degrabă o rezultantă a toposurilor de gândire și de comportament încheiate în primele decenii ale secolului XX. Shapira descrie fenomenul în termeni de „stil” al unei generații, aceea a „pionierilor” (*haluț*). Iar dacă stilul reunește manifestările exterioare precum gestica, accentul, vestimentația, la rândul lor toposurile mentale și idealurile comune, sunt cele ce întemeiază această solidaritate generațională menită să fundamenteze memoria israeliană.

Descrierea și analizarea „imagnarului” este un exercițiu de metodă delicat căci recursul la istoria ideilor este un reflex ce revine cu ușurință sub pana cercetătorului. Desigur, istoria imaginarului nu se suprapune strict istoriei ideilor, primul fiind rezultatul modalităților de realizare colectivă a celor din urmă. Pe de altă parte însă, sursele imaginarului colectiv sunt multiple și printre ele găsim de asemenea producția intelectuală și activismul ideologic. În cazul imaginarului israelian, pe care-l abordăm aici, gândirea sionistă a jucat un rol fondator. Dacă *memoria israeliană* se afirmă astăzi ca o realitate istorică distinctă de memoria evreiască, gânditorii și activiștii sioniști reprezintă principalii săi „furnizori” de elemente de bricolaj, în sensul antropologic formulat de Claude Lévi-Strauss și Roger Bastide. Gândire de tip revoluționar, sionismul, în diversitatea curentelor sale, impune o nouă percepție a timpului istoric, un nou ideal uman ca agent al transformării revoluționare, o nouă raportare la eveniment și la natură. Toate aceste elemente țin deopotrivă de producția elitistă și de percepția colectivă, de imaginar. Ele fundamentează intelectual imaginarul israelian.

Mutația fundamentală pe care o aduce sionismul în câmpul percepției temporale este *valorizarea evenimentului*: circumstanțele istorice concrete intră

³ ANITA SHAPIRA, *L'imaginaire d'Israël. Histoire d'une culture politique*, Calman-Lévy, Paris, 2005.

de-acum în spectrul de analiză iar aceasta este gândită pentru a fundamenta acțiunea politică. Astfel, schimbarea istorică începe să fie concepută ca o posibilitate reală iar percepția de sine a evreului devine aceea de *subiect al istoriei*. Acest complex conceptual care leagă noțiunea de timp de aceea de agent uman, cu rădăcini în curentul iluminist al secolului al XVIII-lea, este, pe parcursul secolului al XIX-lea, inedit în istoria culturală a poporului evreu. Timp de secole memoria sa culturală a fost marcată de o concepție paradigmatică asupra istoriei și de ideea instrumentalizării divine a individului. Putem astfel măsura amploarea revoluționară pe care a reprezentat-o propunerea sionistă, clivajele pe care le-a accentuat și altele pe care le-a produs.

„Doamne, Adu-ți aminte de Edom,... fiica Babilonului”

Lectura istoriei prin prisma repetiției și a actualizării unor paradigme înscrise în canon, se afirmă în mod special în perioada Antichității târzii și este o consecință a procesului de canonizare însuși. Căci prin fixarea unui canon textual, în speță Biblia ebraică sau „Legea scrisă”, sau *Tanah*, întreaga realitate este „textualizată”. Fenomenul se poate observa atât în planul interpretării istoriei globale și a timpului universal cât și în planul interpretării timpului individual, cotidian. Astfel, el se concretizează pe de-o parte, prin utilizarea tehnicilor de *actualizare* sau a *ancronismului* și, pe de altă parte, prin rostirea „versetului zilei” ca „semn” al desfășurării evenimentelor în cotidian. Desigur, anumite elemente premergătoare acestei concepții istorice se fac simțite încă din epoca elenistică – la sfârșitul cărții lui *Daniel* și în unele scrieri descoperite la Marea Moartă. Cu toate acestea, despre o schimbare de perspectivă generalizată nu se poate vorbi decât de prin secolul I e. n., aceasta găsindu-și expresia în corpusul Mișnei și al comentariilor biblice de tip *midraș* iar, mai apoi, în cele două Talmuduri și în producția intelectuală evreiască anterioară secolului al XVIII-lea.

În acest univers mental, interesul pentru trecut îmbracă forma completării „lacunelor” Bibliei, prilej de „umplere” a acestor goluri prin vehicularea unor stereotipuri explicative și fundamentarea unui discurs teologic. De pildă, rabinii se întrebă „Ce gândește Isac despre faptul că tatal său se pregătește să-l sacrifice?” sau „De ce l-a ucis Cain pe Abel?” Spre exemplu în versetul Geneza, 4.8: „*Și Cain a vorbit fratelui său Abel. Și pe când erau la câmp, Cain s-a ridicat împotriva fratelui său Abel și l-a omorât*”, nimic din ceea ce precede nu face aluzie la vreo conversație, așa cum nimic din ceea ce urmează nu menționează cele spuse de Cain lui Abel, înainte de a-l omorî. Completând aceasta „lacună” rabinul replasează într-un trecut ancestral o realitate cu mult posterioară dar constituind un element peren al teologiei iudaice, construirea Templului. Iată cum explică un vechi comentariu rabinic prima crimă sângeroasă a umanității: „*Și Cain a vorbit fratelui său Abel. Și pe când erau la câmp etc.* Despre ce vorbeau?

Spuneau: „Haide să împărțim lumea!” Unul a luat pământul, iar celălalt a luat ceea ce mișcă. Primul a zis: „Pământul pe care stai îmi aparține!” iar cel de-al doilea a zis: „Ceea ce îmbraci tu îmi aparține!” Primul a zis: „Pleacă!”, iar al doilea a zis: „Dispari!” În mijlocul acestei (discuții) *Cain s-a ridicat împotriva fratelui său Abel și l-a omorât.* (*Geneza Raba*, 22.7, trad. n.)

În abordarea istoriei lor imediate, rabinii nu detectează nuanțe ce ar putea distinge evenimentele între ele ci „textualizează” această realitate, aplicându-i scheme biblice. Astfel, este binecunoscut faptul că Roma, recenta putere cuceritoare, numită adesea Edom în sursele rabinice, este echivalată cu Babilonul, anticul imperiu al lui Nabucodonosor. Un comentariu pe marginea unui verset din *Psalmi* explică această asociere: „Doamne, Adu-ți aminte de Edom,... fiica Babilonului (*Ps*, 137.7-8) De ce numește psalmistul Edomul fiică a Babilonului? Babilonul a distrus Templul, Roma a distrus Templul. Ceea ce a făcut unul a făcut și celălalt. De aceea numește psalmistul Edomul, fiică a Babilonului.” (*Psalmi Raba*, 121.3, trad. n.)

Istoria profană este o „pierdere de timp”

În absența unui demers istoriografic autonom, ritualul este unul din principalele canale ale memoriei iudaice. Să nu uităm că una din manifestările sale instituționale este lectura săptămânală a unei porțiuni din Tora (*parașa*) și din Profeți (*haftara*). Sunt astfel rememorate ciclic evenimentele fondatoare devenite arhetipuri și grilă de interpretare a prezentului: sacrificiul lui Isac, exodul, revelația de pe Muntele Sinai, etc. Astfel, un eveniment precum cruciadele vor fi descrise în cele patru cronici ebraice de secol XII, în termeni de „sacrificiu al lui Isac”. Solomon ben Shimshon spre exemplu, se lamentează întrebând dacă „de când este omul, au mai avut vreodată loc în același timp o sută de sacrificii ale lui Isac?” Dispozitivul explicativ nu este însă acela, tradițional, al păcatului pedepsit, ci al tăcerii divine, mister neînțeleș ce denotă perplexitatea în fața evenimentelor înșiși.

Timp de secole contingentele vieții sociale și politice au fost integrate schemei istoriei sfinte care le conferea nu o explicație ci un sens transcendental. Să fie aceasta, așa cum crede Yerushalmi⁴, o consecință a excesivei impregnări cu istorie a Bibliei, respectiv a capacității povestirilor biblice de a conferi inteligibilitate oricărei împrejurări concrete? Credem mai degrabă că acționează aici rolul caracterului canonic al textului, statut care determină raportarea la realitate prin medierea enunțului Revelat și, prin urmare, revelator. Resursele acestuia s-au dovedit a fi extrem de longevive și este de văzut dacă degradarea

⁴ YOSEF HAIM YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1991.

lui nu se corelează cu nașterea spiritului filologic modern și cu explodarea textului în variante și straturi redacționale.

Evul Mediu evreiesc cunoaște o seamă de spirite importante dar nici unul care să fi manifestat interes pentru eveniment. Studiul textelor rămâne principalul demers intelectual. Rashi este comentatorul prin excelență iar ulterior, Talmudul va fi editat împreună cu comentariul său. Ibn Ezra este un eminent lingvist care se apleacă și el asupra studiului acelorasi texte sacre. În sfârșit, Maimonide este nu doar un ilustru filosof dar și un legiferator a cărui culegere normativă, Mișne Tora, va fi timp de secole urmată de comunitățile evreiești. În comentariul său la Mișna își expune părerea despre lectura „istoriei profane”, caracterizând-o drept „pierdere de timp”. Doar semnificațiile ei profunde sunt demne de interes, iar acestea au fost deja enunțate și nu comportă revizuire. Reacția la eveniment se produce prin recursul la ritual, evenimentul fiind astfel transpus pe coordonate atemporale. Astfel, în diferite comunități este instituit un „al doilea Purim” care celebrează salvarea de la un pericol iminent.

Cauza naturală și „căderea din paradis”

O primă breșă în cadrul acestei viziuni asupra timpului istoric intervine după expulzarea evreilor din Spania în 1492. Persecuția este un fapt recurent în istoria evreilor și am văzut că în perioada medievală, a cruciadelor în special, ea este considerată un nou „sacrificiu al lui Isaac”. Plecarea forțată a evreilor din Spania este însă percepută ca o „cădere din paradis” sau ca un „ultim” exil posibil. Comparând expulzarea din Franța din 1306 cu cea din Spania, trăită personal, Abraham Zacuto scrie în cartea sa *Yuhasin*, consacrată genealogiilor, următoarele: „Din Franța au venit în Spania dar noi, noi aveam de-o parte dușmanii iar de cealaltă marea.”⁵ Exilul spaniol va deveni un reper important în memoria evreilor europeni, fiind înscris de pildă, în calendarele ce evocau datele celor mai grave persecuții. El are drept consecință și reapariția interesului pentru contingent în rândurile intelectualilor evrei, deși reflecția de tip istoriografic continuă să fie considerată o „distracție”, o îndeletnicire ce înlesnește trecerea timpului sau a clipelor de insomnie. Acest interes se manifestă prin abandonarea cadrelor stricte ale istoriei sfinte, biblice, și abordarea unor epoci mai apropiate. În *Shevet Iehuda* Solomon ibn Verga este interesat mai cu seamă de ce se întâmplă în perioada evului mediu, în *Divrey ha-yamim* Iosif ha-Kohen descrie apariția islamului iar *Seder Eliahu Zuta* de Elias Capsali tratează istoria imperiului otoman, integrând istoria evreilor în cadrul istoriei universale.

⁵ ABRAHAM ZACUTO, *Sefer yuhasin ha-shalem*, ed. A. H. Freimann, Frankfurt, 1925, p. 223.

Reflectând asupra situației prezente a poporului evreu, Solomon ibn Verga⁶ introduce, singurul la acea vreme, noțiunea de *cauză naturală* (*ha-siba ha-tiv'it*). Desigur, el nu operează o răsturnare totală a modelelor pre-existente, ci integrează *cauza naturală* unui țesut explicativ tradițional ce invocă versetele biblice, noțiunea de pedepsire a păcatelor și Providența. Astfel, numărul însemnat de suferințe la care este suspus poporul evreu are mai multe cauze, prima fiind „păcatul părinților”, respectiv idolatria primitivă simbolizată de episodul vițelului de aur (Exod, 32), iar a doua, „insuficiența meritelor”. Comportamentul nu îndeajuns de meritos, prin neocuparea completa a sferei realului, lasă loc de acțiune diferitelor cauze naturale ce prelungesc exilul, cauze precum „ura religioasă și dorința conducătorului de a converti pe toată lumea la religia și credința sa”. Astfel, consideră ibn Verga, „este un lucru firesc, *natural*, ca ne-evreul să manifeste ură (*sina*) față de evreu și aceasta din neînțelegerea principiilor acestei religii și implicit ale acestui popor care nu mănâncă și nu bea împreună cu ceilalți. Căci ura celorlalți este constitutivă iudaismului iar ibn Verga își susține demonstrația cu două extrase din Talmud. Primul reia explicația tradițională a denumirii muntelui Sinai: « Învățații noștri au spus: De ce este numit Muntele Sinai, Sinai? Pentru că de acolo a coborât ura (*sina*). »” (Șabat, 89.2) Cel de-al doilea, leagă cauza antisemitismului de interdicțiile comensalității iudaice. Astfel, scrie ibn Verga, „Acest lucru e cu atât mai adevărat cu cât religia noastră ne interzice să mâncăm și să bem cu alții lucru care îi apropie pe oameni. Tot astfel au interpretat Învățații noștri pasajul *Tu ai făcut astfel* (Lam, 1.12) [prin referire la comensalitate]: « A bea împreună este un lucru nemaipomenit pentru că îi apropie pe cei ce se țin la distanță. »” (Sanhedrin, 103.2)” (*Shevet Yehuda*, 63) Imposibilitatea contactului conduce la ignoranța reciprocă și, consecință *naturală*, la exacerbarăa urii.

„Spiritul fin dorește să cunoască adevărul în orice lucru”

Secolul al XVI-lea evreiesc marchează, cert, o reinvestire intelectuală a domeniului istoriei. Cu toate acestea, cercetarea cauzală și formularea unor explicații în care intervin elemente naturale (precum natura umană, natura evreiască, etc.) nu capătă suflu de durată. Pentru a beneficia de o posteritate intelectuală spiritul istoric va fi nevoit să îmbrace forma spiritului filologic. Iar secolul luminilor se va hrani nu atât din opera lui Solomon ibn Verga, interesat el, de contingența evenimentială, ci din aceea a lui Azaria de Rossi (1511-1588), care se apleacă asupra validității tradiției textuale. Prin urmare, textul devine un eveniment posibil de contextualizat și în consecință, de analizat. Nu atât perceperea evenimentului politic va fi capabilă să producă o transformare de lungă durată,

⁶ SOLOMON IBN VERGA, *Shevet Yehuda*, ed. Y. Baer, note A. Shohat, Mossad Bialik, 1946/47.

ci perceperea istoricității textului ca atare. Lucrarea de critică textuală a lui Azaria de Rossi, *Meor einayim* [„Lumină pentru ochi”], va cunoaște un succes important în secolele următoare, fiind extrem de apreciată de acei *maskilim*, reprezentanții Luminilor evreiești din secolul al XVIII-lea. Iar mai târziu, Știința iudaismului, *Wissenschaft des Judentums*, se va constitui și ea tot ca o disciplină literar-istorică. Gândirea sionistă își va trage seva din istoricizarea tradiției textuale dar va deplasa totodată problematica în registrul evenimentului politic și social și mai cu seamă, în cel al acțiunii. În secolul al XVI-lea însă, nu acțiunea și cu atât mai puțin acțiunea colectivă, constituia punctul major de interes al gânditorilor evrei. Praxisul rabinic era axat pe respectarea normelor rituale (*halaha*) iar praxisul umanist pe constituirea unui „suflet frumos”, ideal de inspirație neoplatonică, și pe perfecționarea individuală. În iudaismul epocii renașterii, transformarea individuală nu reține aproape deloc atenția învățaților. Azaria de Rossi operează un compromis între aceste două pragmatici atunci când își justifică demersul critic și umbra de îndoială pe care o arunca asupra validității tradiției. Iată câteva rânduri din introducerea sa la *Meor Einayim*:

„În orice caz, chiar dacă vom admite că o serie de relatări au ajuns la urechile Înțelepților noștri după ce au suferit oarecare deformări, și că ei ni le-au transmis în această versiune, acest lucru nu diminuează cu nimic statura Înțelepților noștri... Iar dacă acest capitol constă în cercetări cu consecințe ne semnificative – căci vom admite că « ce-a fost a fost și că acest demers nu este legat nici de aspecte juridice nici de reguli rituale » – totuși, spiritul fin dorește să cunoască adevărul în orice lucru.”⁷

Și mai departe: „De fapt dintru început pot să ghicesc, dragă cititorule, că în sinea ta consideri acest studiu ca pe o *halaha* pentru timpuri mesianice sau poate chiar mai puțin semnificativă de atât. Căci ce importantă poate avea pentru noi? În fond, ce-a fost, a fost acum mii de ani și șapte vremuri. Dar poți să răspunzi singur la întrebare dacă ții seama de următoarele lucruri: Înainte de toate, adevărul (*emet*), pe care mii de înțelepți îl urmăresc în studii mai nedeslușite decât acesta, este ca pecetea Dumnezeului adevărat, trăsătura sufletului frumos (*nefeș yafá*) și binele la care oricine aspiră.”

Deși inserat în mediu renașterist și cultivat în spiritul lucrărilor umaniste, Azaria de Rossi studiază, în tradiție exegetică, textul transmis. Referințele sale sunt textuale, biblice și rabinice, chiar și în aspectele novatoare ale demersului său. Astfel, identificând „adevărul” cu „pecetea lui Dumnezeu” el face aluzie la un *midraș* rabinic. Cuvântul *emet*, care semnifică în ebraică „adevăr”, este compus din trei consoane: *alef* – prima literă a alfabetului, *mem* – litera de mijloc a alfabetului, *tav* – ultima literă a alfabetului. Reunirea acestor trei litere într-un singur cuvânt este apoi interpretată în lumina versetului din Isaia 44.6: „Eu sunt

⁷ AZARIA DE ROSSI, *Kitvey Azaria de Rossi min ha-adumim, Mibhar perašim motockh sefer Meor Einayim ve-sefer Masref la-kesev*, ed. R. Bonfil, Mossad Bialik, 1991.

primul și eu sunt ultimul iar în afară de mine nu există alți dumnezei.” Iar silogismul conchide: *Dumnezeu este emet*, „adevăr”.

Distincția dintre „text ca eveniment” și „evenimentul în sine” corespunde distincției dintre „conștiință istorică” și „memorie colectivă”, distincție atât de bine definită de Amos Funkenstein și ignorată de Yerushalmi în al sau *Zakhor*. Astfel, Funkenstein notează cu pătrundere: „Iudaismul normativ nu a păstrat o înregistrare continuă a evenimentelor politice sub formă de cronici sau studii istorice. A păstrat însă o înregistrare continuă și cronologică a inovațiilor legale și, până în secolul XIX, evreii au considerat că rațiunea de a fi a poporului lor rezidă în *halaha*. Inovațiile în materie de *halaha* erau veritabile „întâmplări” istorice iar termenul însuși de „inovație” (*hidus*) arată că fiecare precept religios trebuia să dețină o legitimare istorică, fie ea și fictivă.”⁸

A discerne între esențial și accidental

Nici demersul lui Solomon ibn Verga și nici cel al lui Azaria de Rossi nu-și vor fi creat făgaș în posteritatea imediată. Alte curente de gândire se vor impune în secolul al XVII-lea, în special Cabala ce ia naștere la sfârșitul secolului al XVI-lea. Meditația asupra devenirii istorice rămâne în general asociată, în secolul al XVII-lea, „distracției”, ocupațiilor cu un grad scăzut de importanță ce nu pot nicidecum rivaliza cu studiul teologic și statuarea în materie de *halaha*. Domeniul de studiu este determinat de instituția care-l greează și totodată girează. Astfel casa de studiu, *beit midraș* sau *yeșiva*, va contribui cu certitudine la fenomenul de supra-intelectualism ce va caracteriza populația evreiască în secolele XIX și XX, dar pentru moment, în secolele XVI-XVII, centrele de interes cu un pronunțat iz nereligios, nu sunt demne de atenție. De la un David Gans, care scrie în 1592, până la un iluminist precum Naftali Zvi Wiesel care scrie în 1782, justificarea studierii istoriei îmbracă aceleași argumente și aproape același limbaj. Iată cum prezintă acesta din urmă utilitatea științei trecutului în lucrarea *Divrei Shalom ve-Emet*, „Cuvintelnice despre pace și adevăr”:

„Este bine ca cei care merg la casa de studiu să studieze deopotrivă ordinea generațiilor și a evenimentelor trecute [...] căci cunoașterea acestora ajută pe fiecare în a înțelege cuvintele Torei care ne povestește cum primii descendenți ai lui Noe au cucerit pământul și cum numele țărilor vin de la numele primilor lor locuitori [...] Cine are cunoștințe de istorie câștigă în înțelepciune...vede efectele înțeleptului discernământ datorită căruia națiuni întregi au prosperat ... și va înțelege de asemenea, consecințele lipsei de discernământ care a dus la dispariția marilor regate.”⁹

⁸ AMOS FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Univesity of California Press, 1993, p. 18.

⁹ NAFTALI ZVI WIESEL, *Divrei Shalom ve-Emet*, apud Yerushalmi, *Zakhor*, p. 100.

Lecția istoriei este înțeleasă, chiar și în acest secol iluminist, ca aparținând domeniului sapiențial și nu domeniului acțiunii politice. Iar înțelepciunea constă aici în pioșenie și teama de Creator, singurul motor eficace al istoriei. Începând din sec. XIX însă, canalele memoriei explodează iar casa de studiu, *beit midraș*, este concurată temeinic de universități și de presă. Fenomenul secularizării își pune treptat amprenta în cadrul iudaismului iar noțiunea de *știință* în general și de *știință a iudaismului* în particular, începe să-și construiască făgaș. Fondatorii demersului intelectual numit *Wissenschaft des Judentums*, introduc o schimbare radicală de ton în ce privește importanța trecutului și rolul omului ca subiect responsabil, nesupus fatalității destinului. Pentru Immanuel Wolf:

„Cunoașterea științifică a iudaismului trebuie să aprecieze meritele și lipsa de merite a evreilor, capacitatea sau incapacitatea lor de a li se acorda același statut și același respect ca și celorlalți cetățeni. Doar astfel va putea fi revelată natura intimă a iudaismului și se va putea discerne între esențial și accidental, între originalitate și adăugire ulterioară.”
(*Despre conceptul de Știință a Iudaismului*, 1822)

În mod paradoxal însă, producția intelectuală a *Wissenschaft des Judentums* va conduce nu atât la autonomizarea disciplinei istorice cât la supremația istoriei literare și a criticii textuale în domeniul studiilor iudaice. Înțeles ca o civilizație de expresie eminentamente textuală, iudaismul este prin urmare scrutat cu uneltele specifice analizei literare. Filologia însă, prin atenția exacerbată acordată detaliului va face ca noțiunea de eveniment să fie tot mai mult acreditată, ceea ce la rândul său va conduce la o privire necontemplativă a realului și la valorizarea acțiunii umane ca agent al istoriei.

„Poporul nostru nu a fost niciodată un popor ales”: gândirea sionistă și percepția evenimentului

Secolul al XIX-lea vede nu numai dezvoltarea *Științei iudaismului* ci și primele manifestări ale unei ideologii naționale evreiești. Utilizând un vocabular conceptual religios, precursorii sionismului politic introduc o adevărată revoluție intelectuală. Conceptul de „salvare” de pildă, *gheula*, este frecvent utilizat chiar și de către reprezentanții sionismului socialist, pentru a desemna proiectul național evreiesc. „Salvarea lui Israel”, *gheulat Israel*, considerată un miracol în opinia majoritară, începe a fi concepută ca un proces istoric în care intervenția divină este condiționată de acțiunea umană. Istoricizarea religiei și considerarea pietății iudaice ca o formă de patriotism, creează premisele integrării dimensiunii politice în discursul despre devenirea poporului evreu. Moses Hess, fondatorul social-democrației germane și precursor al sionismului politic, vede spre exemplu, în celebrarea sărbătorilor și în respectul tradiției un „embrion al națiunii evreiești”. Mesianismul tradițional se transformă în acest

mijloc de secol XIX, prin abandonarea veșmântului apocaliptic și al orizontului îndepărtat în favoarea unui proiect istoric în cadrul căruia „revenirea” în țara sfântă face parte integrantă din procesul de „salvare”¹⁰.

A doua jumătate a secolului al XIX-lea, cu cortegiul său de manifestări antisemite și în special cu pogromurile din imperiul țarist, induce în sânul comunităților evreiești sentimentul neîncrederii în strategia asimilaționistă și va conduce la elaborarea noțiunii de „urgență” a salvării prin mijloace proprii. Într-un text¹¹ publicat în 1884 și intitulat „Despre învierea lui Israel”, Moshe Leib Lilienblum afirmă cu forță încă din primele rânduri: „Omul își creează singur destinul iar condiția în care se află este numai rezultatul voinței sale. [...] Cu alte cuvinte, ceea ce numim, destin nu este decât suma gândurilor și a acțiunilor unui individ sau ale unei comunități: rezultatul acestora și nimic altceva.” În această perspectivă, responsabilitatea pentru istoria marcată de umilințe și nedreptăți a evreilor, incumbă exclusiv liberului lor arbitru:

„Dacă noi, fiii lui Israel, îndurăm de secole toate nenorocirile și tribulațiile din lume, dacă pribegim dintr-o țară în alta fără să găsim un loc liniștit sau măcar puțină compasiune umană, dacă suntem arși pe rug, facem cunoștință cu închisorile și cu bestialitatea vandalilor și a mulțimilor dezlănțuite, dacă suntem ridiculizați sub pana unor așa ziși intelectuali sau a înfumuraților de aceeași țepă, nouă înșine trebuie să ne cerem socoteală căci noi suntem singurii responsabili de soarta noastră. Altfel spus: dacă soarta noastră se desfășoară sub semnul rușinii și al josniciei este pentru că asta ne-a fost voința.”

Lilienblum, ca și alți teoreticieni ai sionismului, este sensibil la *realitate*. Experiența temporală nu mai seamănă acum cu cea din perioada cruciadelor sau a expulzării din Spania când evenimentele tragice erau re(a)duse la arhetipul biblic al persecuțiilor și când responsabilitatea evreilor era subsumată noțiunii de păcat sau de tăcere divină. Pentru Lilienblum, această responsabilitate corespunde refuzului de a acționa, de a respinge o stare de fapt ca fiind imuabilă, de a decide de propria soartă, de a se considera subiect al istoriei: „Așa cum încercăm să ne camuflăm specificul spiritual, tot astfel facem tot posibilul ca să ascundem condiția noastră reală.” Numeroase sunt în epocă, descrierile minuțioase pe care le fac militanții sioniști suferințelor evreilor din Europa, cu precădere din Rusia țaristă, invocate ca argument în favoarea unui proiect politic concret menit să conducă la normalitate în condiția evreilor – esențialmente crearea unui Stat național și a unei limbi naționale. La primul Congres sionist desfășurat la Basel în 1897, discursul lui Max Nordau abordează întocmai acest subiect – evreii din Rusia, România, Bulgaria, Maroc, Persia, Europa occidentală – dar, spre deosebire de înaintașii săi, nu se multumește cu enumerarea faptelor ci conchide: „Răul evreiesc necesită un remediu.”

¹⁰ Pentru o prezentare sistematică a gândirii presioniste și sioniste, v. ALAIN DIECKHOFF, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris, 1993.

¹¹ MOSHE LEIB LILIENBLUM, *Complete Works*, vol. IV, ed. Shmaryahu Tsatlin, 1913, pp. 33-51.

Unul din cele mai semnificative texte ce ilustrează subiectul nostru – timpul „sionist” – îi aparține lui Yossef Haim Brenner, scriitor născut în Ucraina și emigrat în Palestina, figură marcantă a mișcării sioniste, în ciuda refuzului său de a se înregimenta unui partid politic. În 1911 el publică un articol¹² în care trecutul, prezentul și viitorul evreiesc este scrutat fără complezență și în care ideea de „popor ales” este temeinic periclitată. Lectura tradițională a timpului este repusă în discuție cu vervă polemică și cu aprigă vehemență:

„Viitorul este înnegurat; prezentul este amar și îngrozitor; ar mai rămâne doar să ne întoarcem spre trecut. Dar nu pentru a trage învățăminte în ce privește starea actuală a lucrurilor; nici pentru a trasa calea de urmat și nici pentru a regăsi în istoria bieților noștri strămoși un semn potrivit pentru bieții lor urmași, ci numai și numai pentru că este în firea omului să reflecteze asupra celor ce i s-au întâmplat. Examinând acest trecut, ne dăm seama că actuala criză durează de două mii de ani. Legenda potrivit căreia am fi un « popor ales » nu valorează mai mult decât orice altă legendă. Poporul nostru nu a fost niciodată un popor ales.”

Mentalitatea revoluționară se regăsește cu forță în acest pasaj. Pentru Brenner, dar nu numai, o falie cvasi ontologică desparte trecutul de prezent și o istorie fără glorie de necesitatea creării unei *noi forme de viață*. Un trecut fără eroi, fără lecții de viață, un șir de evenimente ce pot fi studiate entomologic dar nedemne de a plămădi o *memorie națională*. Percepând cu acuitate prezentul, evreul nou este constrâns să facă *tabula rasa* din trecut. „În ce mă privește, spune Brenner, consider întreaga noastră istorie o înșiruire de groaznice încercări și mă străduiesc să le fac bilanțul, acela pe care îl putem face noi înșine. Acest bilanț nu urmărește să ofere îndrumare pentru epoca pe care o trăim: dacă nenorocirile și încercările noastre de azi nu sunt decât consecința istoriei scurse deja, preocupările noastre actuale sunt diferite, în mod radical diferite. Obiectivul nostru de a reconstrui prezentul nu poate găsi nici cărămidă nici ciment în acest « trecut glorios ».”

Iată o răsturnare completă de paradigmă. Un trecut canonic, matrice interpretativă aplicabilă tuturor vicisitudinilor istoriei și sursă memorială prin excelență, este redus la statutul de clișeu textual. Iar evenimentele trecute, recunoscute ca făcând parte din istorie sunt respinse în capacitatea lor de a constitui o memorie. Astfel, memoria israeliană nu rezultă nici pe departe dintr-o evoluție naturală a memoriei iudaice ci, în cea mai mare parte, din negarea acesteia. A.B. Yehoshua cu care am început articolul nostru, stă mărturie pentru divergența încă nelimppezită între două identități ce s-au refuzat reciproc la începutul mișcării sioniste și care acum caută o cale de compromis.

¹² Articol publicat în ziarul *Ha-poel ha-țair*, aprilie 1911 și reprodus în *Kol kitvey le Y. H. Brenner*, t. II, ed. Ha Kibut ha-meuhad – Sifriat Poalim, Tel Aviv, 1985, pp. 490-493.

FROM JEWISH MEMORY TO ISRAELI MEMORY: THE INVENTION OF THE NOTIONS
OF *REAL* AND *EVENT* AS PREMISE FOR POLITICAL ACTION

Abstract

The paper shows that Jewish memory and Israeli memory are two distinct and sometimes even opposite, intellectual constructs. In order to assess this statement, we chose one specific topic: the birth of the eventual perception in Jewish eyes, a phenomenon linked to the Zionist thought. A real intellectual revolution was achieved in the XIXth and XXth centuries, which returns up side down the antique, mediaeval, and even early modern paradigms of Jewish time perception. It is precisely this reversal that led to the political activism and the foundation of state of Israel.

Keywords: Time Perception, Jewish Memory, Israeli Memory, Zionism, Political Action, State of Israel.