

**SCRIITOR ROMÂN-EVREU: PLEDOARIE PENTRU
ABORDAREA IMAGOLOGICĂ**

Romulus BUCUR
Universitatea „Transilvania”, Braşov

***Abstract:** Part of a more comprehensive project, the present paper belongs to its preliminaries. Analyzing some books that share common features (Mihail Sebastian's *For Two Thousand Years and Diary*, and N. Steinhardt's *Diary of Happiness*), it is trying to circumscribe the identity problem of the two authors, by arguing that its most adequate solution is the imagological approach.*

***Keywords:** common features, identity problem, imagological approach*

Parte a unui proiect mai amplu, încercarea de față se situează în preliminariile acestuia. Anume, pornind de la un grup de cărți cu caracteristici comune (*De două mii de ani* și *Jurnal* de Mihail Sebastian și *Jurnalul fericirii* de N. Steinhardt), problemele sunt, în ordinea priorității pentru noi, aceea a circumscrierii acestor caracteristici comune, apoi cea a clasificării acestora.

Există mai mult puncte comune, care ar putea da de gândit: aceeași origine evreiască, apartenența la aceeași generație (născuți, primul în 1907, cel de-al doilea în 1912), aceeași dragoste pentru cultura română, posibil oricând de dovedit prin operă, aproximativ aceeași perioadă și filieră de formare academică (Sebastian e absolvent al Facultății de Drept în 1929 și urmând studii doctorale de drept la Paris între 1930-1931¹, Steinhardt e absolvent al aceleiași facultăți în 1934 și doctor în drept din 1936), o cronologie comparabilă a unor opere semnificative pentru cercetarea noastră – Sebastian publică *De două mii de ani* în 1934 și *Cum am devenit huligan* în anul următor, iar Steinhardt, după debutul din 1934, sub pseudonimul Anthistius, cu *În genul... tinerilor* (poate că nu e lipsit de interes să semnalăm că e o carte apărută în același an cu *Nu* al lui Eugen Ionescu, cu care de altfel are anumite afinități), publică, împreună cu Em. Neuman, *Essai sur une conception catholique du judaïsme* în 1935 și *Illusions et réalités juives* în 1937, amândoi lucrează la «Revista Fundațiilor Regale», recomandați de Camil Petrescu, și amândoi sunt înlăturați de acolo la sfârșitul anilor '30, cota operei amândurora crește vizibil după 1989, prin republicarea lui *De două mii de ani* împreună cu *Cum am devenit huligan* și publicarea *Jurnalului* lui Mihail Sebastian, respectiv publicarea *Jurnalului fericirii* al lui N. Steinhardt, care, în ambele cazuri, duc la vii discuții în mediile noastre culturale.

¹ Zăciu, M., Papahagi, M., Sasu, A., *Dicționarul scriitorilor români, R-Z*, București, Albatros, 2002, 207, M[ioc], S, *Tabel cronologic*, în *Orașul cu salcîmi*, București, EPL, 1968, XXVIII, Morar, O., *Scriitori evrei din România*, Ideea Europeană, București, 2006, 56 (unde ne vorbește de un doctorat nefinalizat).

În sfârșit, o legătură mai curând subiectivă între cei doi autori – există o referință mai curând îndoielnică a cunoștinței lor¹ – deși nu știu să se fi cunoscut între ei, cu toate că frecventau aceleași medii și aveau, prin legături familiale / afective, afinități față de aceleași locuri: “Aș vrea să știu, de pildă, ce lege anti-semită ar putea anula în ființa mea faptul irevocabil de a mă fi născut lângă Dunăre și de a iubi acest pământ” spune Mihail Sebastian în *De două mii de ani*², și “L-am cunoscut în primele zile ale facultății. Era, ca și Mihail Sebastian, un om de la Dunăre, dar nu din Brăila, ci din mai măruntă Oltenița. Brăila: port internațional; Oltenița, târg înstărit”³, spune Steinhardt despre Manole (sau Em. Neuman, coautorul celor două cărți citate mai sus).

Textele citate la început pot deveni pretexte pentru o problematică, evidentă în acel moment, a identității și a crizei. Anume, asistăm pe de o parte la o criză de identitate, pe de alta, putem avansa ipoteza că discuțiile asupra identității apar în momentele de criză, în momentele când o comunitate este sau se simte amenințată în ființa ei.

S-a formulat ipoteza că există “un anumit, problematic și el, (micro)specific ‘evreiesc’ în spațiul literaturii române”⁴. În dezvoltarea ei, în același număr al revistei *Vatra*, Leon Volovici, referindu-se la ancheta din 1935 a lui Ion Vinea, în *Facla*, îi citează pe I. Peltz, care se consideră “scriitor român – numai scriitor român” și care nu-și ascunde “originea evreiască. Dar asta e cu totul altceva”⁵ sau pe Ury Benador, care e preocupat, ca și Mihail Sebastian, “de fuziunea intimă a elementului românesc și a celui evreiesc”⁶; o nuanță interesantă aduce Al. Robot: “Un evreu devenit scriitor aduce cu el și o contribuție ancestrală într-o cantitate mai mică sau mai mare, dar poate să reprezinte cu demnitate și specificul țării la a cărei artă participă și în a cărei limbă se exprimă”⁷.

*

O lucrare de referință asupra identității iudaice, cea a lui André Neher⁸, ridică o chestiune prejudicială (în sens juridic, *care trebuie să preceadă judecata*), și anume, “există o identitate iudaică? există un om evreu? putem vorbi despre un om evreu? Omul evreu există?”⁹

Există, ca răspuns, concepția iudaismului canonic, care leagă indisolubil naționalitatea de religie, și există de asemenea o concepție mult mai relaxată, chiar dacă frizează tautologia, împărtășită la noi de N. Steinhardt, “un Juif, Monsieur le Rabbin, c’est un Juif”¹⁰ și pentru care, a fi evreu reprezintă “en tout cas un produit de l’époque moderne”¹¹, o concepție de altfel înregistrată ca legitimă și în zilele noastre: “prin

¹ * * *, *Nicu Steinhardt în dosarele Securității 1959-1989*, București, Nemira, 2005, 123, unde, în *Hotărârea de închidere a dosarului de verificare 9802* e caracterizat drept “colaborator apropiat al unor scriitori (ca Mihail Sebastian, N. D. Cocea, G. Călinescu, Al. Rosetti) care îi apreciau scrierile”.

² Sebastian, M., *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, Hasefer, București, 2003, 230

³ Steinhardt, N., *Jurnalul fericirii*, Cluj-Napoca, Dacia, 1991, 118

⁴ Cistelean, Al., «Problema evreiască. Umblatul ca pe ouă. *Introducere la o dezbatere literară*», *Vatra*, 10-11 / 2000, 3

⁵ Volovici, L., «Scriitor român – scriitor evreu», *Vatra*, 10-11 / 2000, 14

⁶ *ibid.*, 15

⁷ *ibid.*, loc. cit.

⁸ Neher, A., *Cheile identității iudaice*, București, Hasefer, 2001

⁹ *ibid.*, 19

¹⁰ Steinhardt, N. – Neuman, Em., *Illusions et réalités juives. Considerations réalistes sur quelques problèmes Juifs*, Paris, Lipschutz, 1937, 11

¹¹ *ibid.*, 15

‘epoca modernă se înțelege acea epocă în care religia și-a pierdut statutul de adevăr de la sine înțeles’¹.

Există de asemenea un răspuns esențialist, indiferent că această esență e rasială, culturală în sens larg (religioasă, lingvistică, istorică, geografică), ținând de psihologia colectivă etc., iar soluția propusă de Neher este una de această natură: “ceea ce noi trăim nu este o definiție accidentală, exterioară, ci o definiție esențială, interioară”².

Este adevărat că abordările care contestă sau înjosesc condiția evreului³ *sunt* esențialiste, dar acest lucru nu ar trebui să ducă la contrapunerea unor similare, de sens opus; o altă posibilă obiecție poate fi legată de un posibil abuz al ideii de puritate, în raport de indiferent care din criteriile de definiție enumerate mai sus, ca și de altul, la fel de posibil, legat de potențiala convertire, voluntară sau nu, a unor criterii descriptive în unele valorizatoare.

O altă posibilă obiecție de adus esențialismului este că se pretinde obiectiv, atunci când el e esențialmente subiectiv, sau atunci când își asumă subiectivitatea, pare a nega orice merit obiectivității.

Neher adoptă o perspectivă multiplă, pentru a limita (dacă a elimina se dovedește imposibil) reducăționismele posibile: iudaismul fără evrei (i. e., definirea sa teologică)⁴, evreii fără iudaism⁵ (definirea sa sociologică), ambele, erori corelative, opuse împreună unei a treia, și anume, iudaism și evrei fără istorie⁶, aceasta din urmă, istoria, nereprezentând un accident pentru entitatea iudaism-evrei, ci “un element constitutiv al *esenței* [s. n., R. B.] sale”⁷.

Mai departe, această istorie necesară este pusă dincolo de una evenimentială sau una structurală⁸; opoziția nu este una între eveniment și structură, “ci între obiectiv și subiectiv, dintr-o imparțialitate venită de la o situație *din afară* și dintr-o *idee preconcepțată* decurgând dintr-o situație *dinlăuntru*”⁹, ducând la un anumit exclusivism: “Această carte nu putea fi scrisă decât de un evreu. Un evreu legat de istoria sa de evreu și de doctrina iudaismului.”¹⁰

Cauza acestuia ar putea fi unicitatea istoriei evreilor, care posedă “o caracteristică, doar a ei, printre toate celelalte istorii, aceea de a fi simultan temporală și metatemporală, spațială și metaspațială”¹¹; s-ar putea obiecta că, dacă vine *dinlăuntru*, relevanța acestei observații rămâne *înăuntru*: nu poți fi simultan înăuntru mai multor istorii, deci nu poți proclama altfel decât subiectiv unicitatea uneia dintre ele.

Unicitatea absolută implică de asemenea imposibilitate de comparație (absolutizarea individualului, respingerea categoriilor), ca și punerea în imposibilitate a criticii – teorema lui Gödel, conform căreia validitatea sau invaliditatea unui sistem nu se pot dovedi din interiorul său, ci doar de la nivelul unui sistem de rang superior, pare a se aplica și aici.

¹ Neusner, J., *Iudaismul în timpurile moderne*, București, Hasefer, 2001, 27

² Neher, A., *op. cit.*, 29

³ *ibid.*, 19

⁴ *ibid.*, 21-22

⁵ *ibid.*, 22-23

⁶ *ibid.*, 23-24

⁷ *ibid.*, 23

⁸ *ibid.*, 24

⁹ *ibid.*, loc. cit.

¹⁰ *ibid.*, loc. cit.

¹¹ *ibid.*, 25

De la premisa greu de respins a existenței unei identități iudaice, echivalată de autor cu dimensiunea religioasă, se ajunge la un fel de imperialism religios, la anexarea sub emblema religiei a tot ceea ce ține de identitate¹, noțiunea de sacru care îmbrățișează, cu sau fără voie, toate domeniile vieții iudaice devenind extrem de elastică².

Istoria, sacră și profană, *ireductibilă*, se traduce printr-o întâietate, inițial temporală, apoi calitativă, ca o compensație simbolică pentru suferințele îndurate pe parcursul istoriei acesteia din urmă, cu ajutorul unei argumentații ingenioase autorul reușind să ajungă la “exact definiția *sionistă* a iudaismului”³.

Mai mult, această îngemănare duce la pretenția ca istoria unei religii să fie scrisă de *insider*-i, “singurii adevărați specialiști” și care “nu sunt nici istorici, nici teologi, oricare le-ar fi calificarea științifică”⁴, ci “*credincioșii* religiei în cauză [s. a.]”⁵; nu credem că mai e nevoie să spunem ce cutie a Pandorei deschide o astfel de abordare.

Ca o concluzie provizorie, *esențial* înseamnă ireductibil, incomparabil, incomunicabil; până la urmă, o astfel de definiție e dictată de o imagine anterioară, și aceasta ne poate conduce la o interpretare ce ține cont de imagine, de faptul că evreul nu este *celălalt* numai din perspectiva occidentalului, ci și din propria sa perspectivă: “Întrebați-i pe evrei ce părere au despre celălalt și astfel veți descoperi repede ce părere au despre ei înșiși. Ambiguitatea figurii celuiilalt, ca o construcție socioculturală, trimite la ambiguitatea celui care o creează; pentru că de fapt celălalt este și nu este un alt sine însuși. În același timp, oglindă și element de contrast”⁶.

Echilibrând imaginea evreului ca victimă, “proiectarea asupra trecutului a ideologiilor naționaliste din ultimele două secole”⁷, se pot pune în evidență și “înțelegerile permițând o gestionare mai mult decât suportabilă a coabitării cu evreii – ceilalți prin excelență –, mai ales în societățile creștine”⁸.

*

Faptul că am folosit cuvântul *imagine* ar trebui să sugereze modalitatea de abordare pe care o avem în vedere, și anume, cea imagologică. Totuși, câteva precizări se impun.

În primul rând, aceea dintre teoria cultă și cea populară:

“o teorie populară este o teorie ‘naturală’, de bun simț, promulgată și amendată anonim și implicit de generațiile ascendente, transmisă oral, continuu și difuz generațiilor descendente. O teorie cultă este o teorie artificială, promulgată și amendată explicit, de unul sau mai mulți specialiști, transmisă discontinuu și punctual, într-o modalitate ad-hoc”⁹.

¹ *ibid.*, 27

² *ibid.*, 27-28

³ *ibid.*, 25

⁴ *ibid.*, 24-25

⁵ *ibid.*, 25

⁶ Esther Benbassa – Jean-Cristophe Attias, *Evreul și celălalt*, București, EST – Samuel Tastet Éditeur, 2005, p. 12

⁷ Esther Benbassa – Jean-Cristophe Attias, *op. cit.*, p. 119

⁸ *ibid.*, loc. cit.

⁹ Golopenția-Eretescu, S., “Analiza contrastivă și semiotică”, 4

Am insistat asupra acestei distincții deoarece ea poate da seamă de posibilele oscilări între un plan și celălalt, între conceptual și empiric, inerente lecturii unor texte care vorbesc în /despre imagini, fără a le teoretiza însă.

O altă potențială problemă o reprezintă contestarea hotărâtă de către René Wellek a imagologiei, care, potrivit opiniei sale nu este altceva decât “o simplă reînviere a vechii *Stoffgeschichte*”.¹

Aici am putea comenta că, după ce trece în revistă dificultățile distincției *conținut / formă*, René Wellek, autorul capitolului respectiv din *Teoria literaturii*, părănd a privilegia abordările ce pun în prim plan abordarea formei,² propune renunțarea la aceasta și înlocuirea ei prin *material* (“toate elementele indiferente din punct de vedere estetic”³) și *structură* (modul în care acestea capătă eficacitate estetică⁴), cu precizarea că nu e vorba de o simplă substituție terminologică.

De aici, probabil, desconsiderarea pentru un domeniu ce ar putea fi privit, în cel mai bun caz, drept *preliterar*.

De asemenea, aceeași lucrare împarte studiul literaturii în două categorii de abordări, una *extrinsecă* și una *intrinsecă*, în fond, una care pornește de la conținutul operei, ca și cum acesta ar fi un dat individual, și una care pornește de la percepția ei, urmată de reconstrucția intelectuală, adică de la o anumită formă, rafinată ulterior, în cursul analizei.

Or, se pare că abordările literaturii se succed în valuri, scoțând în prim plan când abordarea extrinsecă, când pe cea intrinsecă; momentul de față este unul al *conținuturilor*, ideologizate, trebuie să o spunem: feminismul și, mai larg, studiile de gen, studiile culturale, cele postcoloniale, imagologia, sau “studiul imaginilor sau al reprezentărilor străinului”⁵.

De aici, ca ipoteză de lucru, se poate afirma că “orice imagine provine din conștientizarea, oricât de minimă, a unui Eu raportat la un Altul, a unui Aici raportat la un Acolo”,⁶ *imaginea*, la rândul ei fiind “expresia, literară sau nu, a unui écart semnificativ între două realități culturale”⁷.

*

S-ar putea vorbi, la nivelul României moderne, de o posibilă tipologie a evreului, în legătură cu provinciile istorice ale țării și cu afinitățile culturale legate de fiecare dintre aceste tipuri, și anume: evreul din Moldova, provenit din *ștetl*, vorbitor de idiș și întors cu fața spre cultura tradițională evreiască (ceea ce nu înseamnă în nici un caz incapacitate de adaptare la lumea modernă), evreul ardelean, vorbitor de maghiară și atras de această cultură (adesea, în cazul persoanelor cultivate, adăugându-se cunoașterea limbii germane și fascinația Vienei ca centru cultural) și evreul muntean, vorbitor al limbii române, și, atunci când e cultivat, francofon, ca majoritatea elitei noastre interbelice, încercând, eventual, chiar și cu prețul marginalității asumate, să se integreze culturii române. E interesant că această tipologie funcționează pe două niveluri, unul al realității și unul derivat, ficțional; exemple pentru această categorie putem găsi în *De două mii de ani*, de pildă, reprezentate, respectiv, de Abraham

¹ Wellek, R., “Criza literaturii comparate”, 292

² Wellek, R., – Warren, A., *Teoria literaturii*, 188-189

³ *ibid.*, 189

⁴ *ibid.*, loc. cit. Cf. și *ibid.*, 318, *material / formă*

⁵ Pageaux, D.-H., *Literatura generală și comparată*, 81

⁶ *ibid.*, 82

⁷ *ibid.*, loc. cit.

Sulitzer, Pierre Dogany și naratorul însuși, în timp ce înșiși autorii în chestiune, Sebastian și Steinhardt se înscriu în aceeași categorie din urmă, cu mențiunea că, în cazul lor, problema marginalității nu se mai pune, prin cota crescătoare a operei în anii din urmă.

Bibliografie

- * * *, *Nicu Steinhardt în dosarele Securității 1959-1989*, București, Nemira, 2005
- Benbassa, E. –Attias, J. –C. *Evreul și celălalt*, București, EST – Samuel Tastet Éditeur, 2005
- Cistelecan, Al., «Problema evreiască. Umblatul ca pe ouă. *Introducere la o dezbatere literară*», *Vatra*, 10-11 /
- Golopenția-Eretescu, S., “Analiza contrastivă și semiotică”, *Studii și Cercetări Lingvistice*, XXIX, nr. 1, 1979, 3-17
- M[ioc], S, *Tabel cronologic*, în *Orașul cu salcâmi*, București, EPL, 1968
- Morar, O., *Scriitori evrei din România*, Ideea Europeană, București, 2006
- Neher, A., *Cheile identității iudaice*, București, Hasefer, 2001
- Neusner, J., *Iudaismul în timpurile moderne*, București, Hasefer, 2001
- Pageaux, D.-H., *Literatura generală și comparată*, Iași, Polirom, 2000
- Sebastian, M., *De două mii de ani. Cum am devenit huligan*, ed. Hasefer, București, 2003
- Steinhardt, N. – Neuman, Em., *Illusions et réalités juives*. Considerations réalistes sur quelques problèmes Juifs, Paris, Lipschutz, 1937
- Steinhardt, N., *Jurnalul fericirii*, Cluj-Napoca, Dacia, 1991
- Volovici, L., «Scriitor român – scriitor evreu», *Vatra*, 10-11 / 2000, 14-15 [număr tematic, *Cum poate fi cineva scriitor român evreu*]
- Wellek, R., – Warren, A., *Teoria literaturii*, București, 1967
- Wellek, R., “Criza literaturii comparate”, în *Conceptele criticii*, București, Univers, 1970, 290-303
- Zaciu, M., Papahagi, M., Sasu, A., *Dicționarul scriitorilor români*, **R-Z**, București, Albatros, 2002