

*În memoria lui **Leon Volovici**,
cărturar de prestigiu și mentor al tinerei
generații de cercetători.*

Corecții și tehnoredactare computerizată: **Cristina Bontaș**

**Federația Comunităților Evreiești din România
Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România**

Nr. 14-15

**Buletinul Centrului,
Muzeului
și Arhivei istorice
a evreilor
din România**

Editor: **Liviu Rotman**

Editor secund: **Natalia Lazăr**

Editare texte limba engleză:

Camelia Crăciun și Miryam Vladcovschi

**HASEFER
București 2012**

SUMAR

Liviu Rotman, *Viitorul unei discipline științifice*

Augusta Costiuc Radosav, *Considerații și controverse istoriografice referitoare la presa de limbă idiș din spațiul românesc*

Cosmina Paul, *Metafora sângelui. Evreii, scopiții și sabatarienii*

Ildiko Galeru, *Iudaismul neolog*

Ana-Maria Bărbulescu, *Dynamics of Identity Construction – Jews and Christians in Late Antiquity*

Erika Orsolya Bucs, *Structura instituțională a comunității evreiești din comitatul și orașul Satu Mare*

Gabriela Vasiliu, *Particularități ale artei funerare evreiești în spațiul românesc: simbolistica pietrelor tombale*

Mihaela Maria Dăncuș, *Principalele ocupații și meșteșuguri ale evreilor maramureșeni*

Iuliana Delia Bălăican, *Emigrarea evreilor din România (1866-1914)*

Anca Filipovici, *Structura intelectualității interbelice din nordul Moldovei*

Anca Ciuciu, *Între mit și realitate – evreul ca negustor de haine vechi*

Camelia Crăciun, *Between Marginal Rebels and Mainstream Critics: Jewish Romanian Intellectuals during the Interwar Period*

Cosmina Gușu, *Reprezentarea unei tragedii: Holocaustul în România între istorie și memorie (concepte și direcții interpretative)*

Ștefan Ionescu, *Germans in World War II Romania and their Economic Expansion Efforts during the Process of Romanianization*

Izabella Ady Péter, *Convertirea evreilor la catolicism în partea de Sud a Episcopiei de Alba Iulia în perioada 1940-1945*

Raluca Moldovan, *Considerations on the Holocaust: Between Memory and History*

Natalia Lazăr, *Valurile de emigrare a evreilor din România în perioada 1958-1965*

Adina Babeș, *Linking Private Lives and Public Standards: the Hebrew Language Vehicle*

Lista contributorilor

SUMMARY

Liviu Rotman, *The future of an academic discipline*

Augusta Costiuc Radosav, *Historiographical considerations and controversies related to the Yiddish press in the Romanian lands*

Cosmina Paul, *Metaphore of blood. Jews, Skoptsy and Sabatheans*

Ildiko Galeru, *Neolog Judaism*

Ana-Maria Bărbulescu, *Dynamics of Identity Construction – Jews and Christians in Late Antiquity*

Erika Orsolya Bucs, *The institutionalized structure of the Jewish community from Satu Mare city and county*

Gabriela Vasiliu, *Characteristics of the Jewish funeral art in the Romanian lands. The symbolism of tombstones*

Mihaela Maria Dăncuș, *The main professions and crafts of the Jews from Maramures region*

Iuliana Delia Bălăican, *The emigration of the Jews from Romania (1866-1914)*

Anca Filipovici, *The structure of the interwar Northern Moldavian intellectual group*

Anca Ciuciu, *Between myth and reality – the Jew as a rags peddler*

Camelia Crăciun, *Between Marginal Rebels and Mainstream Critics: Jewish Romanian Intellectuals during the Interwar Period*

Cosmina Gușu, *Representation of a Tragedy: Holocaust in Romania between history and memory (concepts and interpretative lines)*

Ștefan Ionescu, *Germans in World War II and their Economic Expansion Efforts during the Process of Romanianization*

Izabella Ady Péter, *The conversion of the Jews to Catholicism in the Southern part of the Alba Iulia's Diocese during 1940-1945*

Raluca Moldovan, *Considerations on the Holocaust: Between Memory and History*

Natalia Lazăr, *Emigration waves of the Jews from Romania during 1958-1965*

Adina Babeș, *Linking Private Lives and Public Standards: the Hebrew Language Vehicle*

The contributors List

VIITORUL UNEI DISCIPLINE ȘTIINȚIFICE

LIVIU ROTMAN

Una din prioritățile oricărui domeniu de activitate academică este asigurarea continuității sale prin pregătirea noilor generații de cercetători, acțiune prin care își asigură propriul viitor.

În acest context, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România (CSIER) a decis să ofere un cadru de cunoaștere și confruntare academică pentru tinerii reprezentanți ai cercetării în domeniu. Acest număr dublu al Buletinului nostru reunește contribuțiile a 17 tineri cercetători ai istoriei evreilor, doctoranzi și tineri doctori, care și-au susținut lucrările în ultimii trei ani. Dintre aceștia, 4 sunt cercetătoare ale CSIER.

Prezentăm un eșantion important de cercetători specializați în istoria și cultura evreilor, din diverse centre universitare din România și din străinătate. Contribuțiile pe care le avem în față ne conduc la unele concluzii importante. O primă observație este numărul mare de tineri ce își aleg ca specialitate istoria evreilor, precum și problematica antisemitismului și Holocaustul. Este rezultatul unei optici noi în învățământul superior și, în general, în viața științifică din România, ce acordă atenție cercetării diverselor tipuri de alterități. O însemnătate specială a avut, de asemenea, apariția în peisajul universitar a Centrelor de Studii Iudaice, cu o evidențiere deosebită pentru cele din universitățile Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, și București. Au contribuit la această evoluție pozitivă și bursele de studii în domeniu, la universități din Israel, SUA sau în Europa, ca și diverse proiecte academice, care au făcut posibilă prezența în România a unor personalități

de vârf ale științelor iudaice. Contactul acestora cu tineri cercetători români a fost uneori decisiv pentru evoluția carierei academice a celor din urmă.

O a doua observație, de această dată de ordin calitativ, se referă la deschiderea tinerilor cercetători către domenii mai puțin abordate anterior, cât și către abordări interdisciplinare care, practic, erau inexistente în cercetarea tradițională. Sunt de subliniat înnoirile metodologice, dintre care amintim: folosirea unor metode de tip sociologic (Camelia Crăciun și Ana-Maria Bărbulescu), prospectarea imaginarului și specularea izvorului istoric de tip vizual (Anca Ciuciu), folosirea istoriei orale (Cosmina Paul și Adina Babeș), a izvoarelor statistice (Iuliana Delia Bălăican), cât și buna cunoaștere a unor relevante fonduri arhivistice din România și din străinătate (Erika Orsolya Bucs, Izabella Ady Péter, Ștefan Ionescu și Natalia Lazăr).

Din punct de vedere tematic, observăm abordarea curajoasă a unor capitole importante de istorie evreiască: istoria socială, inclusiv aspectele socio-profesionale, atât de neglijate până în prezent, în studiile semnate de Erika Orsolya Bucs, Anca Ciuciu, Gabriela Vasiliu, Iuliana Delia Bălăican, Anca Filipovici sau Mihaela Maria Dăncuș). Din acest ultim grup de contribuții, o mențiune specială pentru abordarea unei teme fundamentale a istoriei evreiești, din păcate mult ocultată, cea a instituției comunitare.

O cercetare foarte interesantă asupra identității evreiești în epoci diferite și cu metode diferite este prezentă în contribuțiile Anei Bărbulescu și Cosminei Paul, în timp ce Camelia Crăciun face o insolită analiză de istorie intelectuală, ale cărei concluzii sunt deosebit de importante pentru mai multe direcții de cercetare. O mențiune specială pentru studiul Augustei Costiuc Radosav care face o analiză în profunzime a presei idiș – un aspect

al unei culturi care părea abandonată de istoriografia recentă a evreilor din România. O prezentare interesantă a curentului reformat neolog – realitate specifică a iudaismului transilvan – ne este oferită cu competență de Ildiko Galeru.

O tematică fundamentală, precum Holocaustul, nu putea lipsi. Ea este prezentă în studiile semnate de Izabella Ady Péter, Ștefan Ionescu, Raluca Moldovan și Cosmina Gușu. Ultimele două autoare ne prezintă, cu instrumente diferite, o analiză pertinentă a problematicii memoriei istorice a celui mai tragic capitol din istoria umanității.

Perioada de după Holocaust, dominată de evenimentul crucial al apariției statului Israel și de „reîntoarcerea” evreilor prin ampla mișcare de *alia*, este subiectul cercetărilor Nataliei Lazăr – ce investighează, cu ajutorul unor surse arhivistice variate din România și Statele Unite, politica puterii comuniste din România față de emigrarea evreilor – și ale Adinei Babeș, ce analizează un aspect important din integrarea *olim*-ilor (noii imigranți în Israel): însușirea limbii ebraice.

După lectura atentă a articolelor tinerilor mei colegi, pot să spun că ele au câteva calități caracteristice: bogăția de informație, rezultat al unei munci intensive și calificate în arhive și biblioteci de specialitate, dar, în același timp, și o abordare modernă a complexității procesului istoric.

Parcurgând aceste materiale – ca și o serie de alte lucrări de doctorat parcurse în ultima vreme – , am înțeles cât de adevărată este zicala ebraică: למדתי הרבה ממורי, אבל עוד יותר מתלמידי (Mult am învățat de la profesorii mei, dar și mai mult de la elevii mei).

Firește, scoțând în evidență elementele de noutate ale contribuțiilor cuprinse în acest volum, găsesc de cuviință să subliniez că acestea se înscriu

pe o direcție mai veche de cercetare, în efortul generațiilor anterioare de cercetători. De altfel, aceste articole citează din plin cercetători precum Leon Volovici, Jean Ancel, Lya Benjamin, Radu Ioanid, Michael Shafir, Ladislau Gyémánt, Victor Eskenasy, Raphael Vago etc. și se așează pe o linie de continuitate cu aceștia – continuitate care nu exclude unele negări și nuanțe noi; într-un cuvânt, avem de-a face cu o preluare critică ce asigură progresul unei discipline științifice.

Firește, succesul noii cercetări se datorează și unui climat nou din viața universitară, care a făcut posibilă orientarea spre istoria *celui diferit*. O apreciere deosebită pentru profesori care, sistematic, au încurajat cercetarea istoriei și civilizația evreilor. Și așa aminti, în primul rând, pe profesorii Ladislau Gyémánt de la Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, și pe profesorul Vasile Morar de la Universitatea București.

Fiind vorba de istorie, importanța cercetării de arhivă este mai presus de orice discuție. În acest sens, trebuie să subliniem, ca factor decisiv care a încurajat cercetarea, anume deschiderea totală a arhivelor din România, fapt care se datorează spiritului democratic european și curajului civic al actualului director general al Arhivelor Naționale, istoricul dr. Dorin Dobrinu.

Prin publicarea acestui volum, ca și prin alte proiecte în curs de pregătire, CSIER încearcă să ofere un spațiu de întâlnire și confruntare între diverși cercetători ai istoriei evreilor din România și, implicit, să contribuie la dezvoltarea și consolidarea acestei discipline.

Dedicăm acest volum memoriei unui om care a influențat major orientarea tinerei cercetări a istoriei evreilor din România. A făcut-o în mod exemplar, prin cursuri, prin îndrumarea unor proiecte de cercetare, inclusiv

lucrări de doctorat, prin studiile sale de excepție. Acest om minunat a fost colegul și prietenul nostru, Leon Volovici de la Universitatea Ebraică din Ierusalim.

Doresc să subliniez efortul colectivului care a lucrat la acest volum. Natalia Lazăr m-a secondat cu profesionalism în editarea acestei publicații. Camelia Crăciun și Miryam Vladcovschi au îngrijit textele în limba engleză cu competență. Tehnoredactarea a fost asigurată cu acribie și siguranță de către Cristina Bontaș. Acest volum este un nou episod reușit dintr-o excelentă colaborare între Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România și Editura Hasefer.

CONSIDERAȚII ȘI CONTROVERSE ISTORIOGRAFICE REFERITOARE LA PRESA DE LIMBĂ IDIȘ DIN SPAȚIUL ROMÂNESC

AUGUSTA COSTIUC RADOSAV

Cercetarea presei idiș din România pornește de la o **realitate publicistică și editorială** și anume cea oferită de multitudinea inițiativelor și realizărilor în domeniul publicisticii în limba idiș (peste optzeci de titluri de periodice idiș în spațiul românesc între anii 1855-1914), la care se asociază o varietate de **idei și tematici** derulate de programele editoriale ale acestor reviste: tendința integraționistă, emigraționistă, de modernizare și emancipare, de politici socialiste și sioniste, prezente în publicistica idiș.

Conținutul, analizele și informațiile prezente în presa idiș vădesc dinamica internă a comunităților evreiești, provocată de tendințele de construcție și prezervare identitară și cele de asimilare și adecvare la statutul politic în teritoriile de adopție. Tematica comunitară, informațiile și dezbaterile politice, conținutul literar și cultural al materialelor publicate conferă acestor publicații valoarea unor surse documentare de primă mărime privind istoria evreilor din spațiul românesc.

Demersul de față face parte dintr-o cercetare **istorică și monografică** a presei idiș din România, reprezentând un capitol relevant din istoria evreilor din România. Privită ca sursă istorică, presa idiș din România dă măsura unei istorii vii, a unei istorii trăite cotidian, a evreilor din România.

Repere istoriografice referitoare la presa evreiască

Periodicele evreiești pot fi privite din multiple perspective, dar unul dintre cele mai relevante considerente de la care se pot formula observații referitoare la acestea este cel de natură lingvistică. **Multilingvismul** este o trăsătură care modelează dinspre două direcții mediul cultural evreiesc, în genere: dinspre **interior**, prin folosirea de către membrii comunităților evreiești a limbilor aramaică, ebraică, ladino sau idiș, și dinspre **exterior**, prin adaptarea și folosirea limbilor popoarelor în mijlocul cărora trăiau comunitățile respective. Funcționalitatea și direcțiile de utilizare ale fiecăreia dintre cele trei limbi din **interiorul** comunităților evreiești conturează ceea ce Dovid Katz denumește „trilingvismul intern al comunităților evreiești”¹, criteriu care opera diviziuni, proiecta valorizări și sintetiza ierarhizări în interiorul comunității. Astfel, aramaica era cunoscută și folosită într-o proporție relativ redusă, fiind rezervată unor trepte superioare din ciclul educativ și intelectual-formativ; ebraica era cunoscută și utilizată de *o minoritate educată*, în timp ce vernaculara accesibilă și utilizată în toate mediile comunitare era limba idiș pentru evreii *ashkenazim* sau ladino pentru mediile sefarde².

Primele încercări de editare a unor publicații periodice evreiești (ziare și reviste) s-au concretizat ca expresie a emulației culturale și a mediului poliglot din **interiorul** comunităților evreiești. Astfel, primele periodice evreiești au apărut la Amsterdam: *Gazeta de Amsterdam* (1674-1699) în limba ladino, urmată de revista *Kurant (Crainicul)*, 1686-1687) în

¹ Dovid Katz, *Words on Fire : the Unfinished Story of Yiddish*, Basic Books, New York, 2004, p. 45.

² *Ibidem*, pp. 46-48.

limba idiș³. În secolul al XVIII-lea continuă apariția periodicelor evreiești, care sunt însă marcate și converg spre tematici ale literaturii etice și moralizatoare, precum revista *Kohelet Musar (Înțelepciunea învățăturii morale)* sau spre tematici de factură iluministă, cu preocupări de critică literară și filologică, precum periodicul *HaMe'asef (Colecționarul, 1784)*, ambele în limba ebraică⁴. Cu toate acestea, nu se poate vorbi pe parcursul secolului al XVIII-lea de o continuitate publicistică în mediul cultural evreiesc, ci mai degrabă de apariții fragmentare și separate de intervale temporale destul de largi.

Abia în secolul al XIX-lea se remarcă o creștere și o diversificare a publicisticii evreiești, ca urmare a diseminării ideilor de factură iluministă, aferente curentului Haskala. Publicațiile de acest tip se pot încadra în tipologia **jurnalelor literare** sau **filosofice**, având un profil orientat îndeosebi spre critica filologică, spre demersuri de interpretare literară sau pe dezbateri de natură filosofică a unor subiecte cu tematică religioasă. În această categorie intră revistele în limba ebraică *Bikurei ha-'itim (Primele fructe ale timpurilor noastre, 1820–1831)* tipărită în Viena și *Kerem hemed (Crângul minunat, 1833-1856)*, începută în Tarnopol și a cărei editare a fost continuată în Praga.

Primul ziar cu apariție săptămânală, având ca tematică **evenimente curente** (spre deosebire de mențiunile anterioare, încadrate în tipologia **jurnalelor literare** sau **filosofice**), este o publicație bilingvă în idiș și poloneză, apărută pe 3 decembrie 1823 în Varșovia și intitulată *Der*

³ Sraya Shapiro, *The World's Jewish Press and Its Museum in Tel Aviv*, în *International Communication Gazette*, Vol. 7, No. 1, 1961, p. 61.

⁴ Zeev Gries, *The Book in the Jewish World : 1700-1900*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2007, pp. 138-142.

Beobakhter an der Vayksel/Dostrzegacz nadwilański z Warszawy (*Observatorul de pe Vistula*). Textele articolelor erau aranjate în coloane paralele în cele două limbi, secțiunea în limba idiș fiind mai degrabă o transliterare cu litere ebraice a unor texte din limba germană, la care se adăugau diverse citate și sintagme preluate direct din limba ebraică⁵. Apariția sa a fost mai scurtă de un an.

Cel de-al doilea ziar având ca tematică evenimente curente, intitulat *Tzaytung* (*Ziar*) a fost publicat în Lemberg [Lwów], în timpul revoluției de la 1848-1849, de către scriitorul galițian Avrom Menakhem Mendl Mohr (1815–1868). Asemănarea cu *Der Beobakhter an der Vayksel* se remarcă mai ales la nivel lingvistic, *Tzaytung* utilizând, de asemenea, un idiș puternic germanizat, care poate fi considerat chiar o transliterare, cu litere ebraice, a unor texte din limba germană⁶.

Considerații și controverse istoriografice referitoare la presa idiș din provinciile românești

Păstrând criteriul lingvistic (limba idiș) și ordinea cronologică, următorul ziar care circumscrie tematici și **evenimente curente** apare la Iași în 1855 și se intitulează *Koyroys ho-'itim* (*Evenimente ale timpurilor noastre, 1855-1871?*). După *Der Beobakhter an der Vayksel* și *Tzaytung*, invocate anterior și care au avut o apariție de scurtă durată (un an, respectiv doi ani), *Koyroys ho-'itim* este primul ziar în limba idiș care apare pe o durată mai lungă de un deceniu⁷. Cercetările anterioare asupra presei idiș din

⁵ *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* / ed. Gershon David Hundert, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 1260.

⁶ *Tzaytung*, Lemberg, 1848-1849 ; revista conține 39 de numere, le-am consultat pe toate.

⁷ *Publicațiile periodice românești (ziare, gazete, reviste), Tom I: Catalog alfabetic 1820-1906*, ed. de Nerva Hodoș și Al. Sadi Ionescu, București, Librăriile Socec & Comp., 1913, p. 363. Autorii acestei bibliografii a periodicelor românești susțin faptul că ziarul a apărut

România menționează apariția sa în mai multe serii, în anii 1855-1856, 1860, 1867 și 1871, dar numerele aparținând primei serii nu au putut fi consultate de către niciun cercetător care s-a ocupat de acest subiect⁸.

Primul număr al celei de-a doua serii, din 14 iulie 1860, anunță că:

"דיעזע צייטונג ווירד צווייא מאהל אין דער וואַכע ערשיינען, אַללע מאַנטאָג און
דאָנערשטאָג, דער אַבאָנאַמענטס פרייז איסט 16 פיאַסטער פֿיר שלשה חדשים. [...]
אַבאָניערען קאָן מען זיך בייא העררן הירש גאַלדנער אין יאַססי געגין קוויטונג."⁹

Ziarul apare sub redacția lui Fischl Levinstein și este tipărit de către Hirsch Goldner. Cel de-al treilea număr, din 21 iulie 1860, anunță că guvernul a remarcat importanța și utilitatea acestui ziar și a hotărât să îi acorde o subvenție. Spre deosebire de prima serie, se remarcă o nouă orientare spre știri de actualitate, despre diferitele evenimente politice din Principatele Române și din întreaga lume (din Turcia, Italia, Franța, Rusia sau Anglia). Pe lângă această fațetă orientată spre redarea unor știri actuale, ziarul *Koyroys ho- 'itim* conține și informații utile pentru comercianți, diferite anunțuri despre licitații, prețuri ale mărfurilor, târguri de mărfuri sau animale și chiar rezultatele loteriei din Lemberg¹⁰.

Cea de-a treia serie a ziarului începe la 19 ianuarie 1867 și se remarcă printr-o delimitare mai bună a conținutului diferitelor sale rubrici:

regulat între 1855-1871, conform afirmațiilor unor contemporani. De asemenea, *Publicațiile periodice...* înregistrează greșit periodicul sub numele de *Eydes ho- 'itim*, care se pare că a fost titlul unei alte reviste apărute concomitent la Iași, a cărei existență nu poate fi încă certificată, deoarece la Biblioteca Academiei din București se regăsește doar *Koyroys ho- 'itim*, înregistrat însă sub ambele titluri *Koyroys ho- 'itim* și *Eydes ho- 'itim*.

⁸ Volf (Vladimir) Tamburu, *Idiș-prese in Rumene (Presa idiș în România)*, Editura Kriterion, București, 1977, pp. 21-26.

⁹ Volf (Vladimir) Tamburu, *op. cit.*, p. 24: *acest ziar va apărea de două ori pe săptămână, adică în fiecare luni și joi, prețul abonamentului este de 16 piaștri pentru 3 luni. [...] Abonamentele se pot face la dl. Hirsch Goldner în Iași, cu eliberarea unei chitanțe (traducere proprie).*

¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

știri politice interne, rubrici culturale și evenimente politice externe. Numerele din această serie debutează, în general, prin relatarea unor probleme politice stringente din Moldova, probleme care aveau tangență și cu situația populației evreiești, precum opoziția unui deputat față de acordarea de sprijin financiar studenților evrei. Ziarul remarcă răspunsul pozitiv al prim-ministrului M. Kogălniceanu:

"איך ווייס דאָס, דאָס וואָרט יודע איז יעצט אונפאפולער פֿערהאַסט אונד איך ווייס אויך דאָס איך מיך איינער גראָסען שנאה אויסזעצע [...] איך פֿרעג זיא: צאָהלען דיא יודען מס דעם לאַנדען? וואָללען זיא דאָס דיא יודען זאָללען געהען אין דען שלעכטען, באַרבאַרישען שולען, אָדער זיא זאָללען אויך אונזערע שולען בעזוכען, אונד נאַכדעם זיא זיך אין אונזערע שולען אויסצייכנען דורך איהרע געשיקליכקייט אונד מעלות טובות, זאָללען וויר ניכט דיעזע געשיקליכקייט אונד מעלות טובות בענוצען?"¹¹

Pe lângă dezbateri de natură politică, ziarul tratează și aspecte culturale, precum dezbaterile societății *Hevrat haverim kol Israel*¹²:

"מיינע העררן! דיא חברת חברים כל ישראל האָט [...] איינע דאָפּפעלטע מיססיאָן, וועלכע זיא מיט איינעם אייפֿער בלתי מוגבל ממלא איז, אונד מיט דיא גליקליכסטען פעולות – מגן ומחסה היהודים געגען אַללע פֿערפֿאָלגונגען אונד אונגערעכטיגקייטען, וויעדער געבורט דער יודען דורך בעלעהרונג."¹³

¹¹ *Koyroys ho- 'itim*, nr. 8/9.03.1867, p. 1: *Sunt conștient că în zilele noastre cuvântul evreu este urât și sunt conștient de asemenea că mă expun eu însumi unei uri crescute. [...] Însă vă întreb pe Dv.: Evreii nu plătesc de asemenea impozitele datorate statului? Dv. doriți ca evreii să urmeze școli slabe și barbare sau ar trebui ca ei să urmeze de asemenea și școlile noastre, iar după ce se vor fi făcut remarcați în școlile noastre prin pricepere și performanțe deosebite, nu ar fi mai util să ne fie nouă de folos priceperea și performanțele lor deosebite?* (traducere proprie).

¹² *Societatea prietenilor Israelului întregit* (ebr., traducere proprie).

¹³ *Koyroys ho- 'itim*, nr. 8/9.03.1867, p. 2: *Stimați domni! Hevrat haverim kol Israel are o dublă menire, care trebuie aplicată cu cea mai mare râvnă și dăruire pentru a avea rezultatele cele mai bune: asigurarea protecției și a refugiului pentru evrei împotriva tuturor persecuțiilor și nedreptăților și renașterea evreilor prin educație.* (traducere proprie).

Cu toate acestea, majoritatea surselor istoriografice nu menționează acest periodic, considerând că, după *Tzaytung*, următorul ziar în limba idiș a fost *Kol Mevaser (Vocea Mesagerului)*, un supliment al săptămânalului în limba ebraică *Ha-Melits (Exegetul)* din Odessa, editat și publicat de Aleksander Zederbaum în 1862.

De asemenea, majoritatea surselor istoriografice nu menționează apariția altor două reviste **bilingve**, cu texte paralele în limbile idiș și română, reviste apărute în Moldova și în Țara Românească anterior momentului 1862 și care premerg deci apariția lui *Kol Mevaser: Yudishe Moldavishe Tzaytung (Gazeta româno-evreiască)*¹⁴, Iași, 1859, având drept redactor responsabil pe Marcu Feldman, și *Di Tzayt (Timpul)*¹⁵, București, 1859, sub redacția lui Naftali Popper și C. Kahana. O asemenea mențiune incompletă se regăsește și în Enciclopedia YIVO, care pomenește doar apariția lui *Koyroys ho- 'itim* la Iași în 1855, fără a-i sublinia importanța, în schimb descrie pe larg publicația *Kol Mevaser* din Odessa, din 1862, și omite toate celelalte publicații bilingve idiș-românești, apărute între 1855-1859¹⁶. Se poate avansa prezumția excluderii acestor periodice din mențiunile istoriografice, deoarece erau publicații bilingve, sursele referitoare la istoria presei evreiești de limbă idiș axându-se doar pe publicații apărute în întregime în idiș. O atare supoziție nu este însă susținută de argumente valide, având în vedere, în primul rând, faptul că

¹⁴ Volf Tamburu, *op. cit.*, pp. 27-31; *Publicațiile periodice...*, p. 298, semnalată cu titlul românesc *Gazeta româno-evreiască*.

¹⁵ Volf Tamburu, *op. cit.*, pp. 32-35; *Publicațiile periodice...*, p. 724, semnalată cu titlul românesc *Timpul*.

¹⁶ *The YIVO Encyclopedia of Jews...*, p. 1263; cf. și Zalman Reisen, *Leksikon fun der Yiddisher literatur un prese*, Verlags-Gesellschaft Zentral, Warsaw, 1914, care, de asemenea, nu menționează niciuna dintre publicațiile apărute în acea vreme în Principatele Române.

ziarul ieșean *Koyroys ho-'itim*, apărut în 1855 la Iași, este scris în totalitate în limba idiș, iar pe de altă parte, însuși ziarul *Kol Mevaser* din Odessa, din 1862, nu constituie o publicație idiș de sine stătătoare, ci este un supliment al ziarului în ebraică *Ha-Melits*.

Următorul ziar în ordine cronologică după *Koyroys ho-'itim* este **bilinval** *Yudishe Moldavishe Tzaytung/Gazeta româno-evreiască (Literarisch, kommerziell und industriel/Literară, comercială și industrială)*, apărut în 11 numere între 12 martie - 12 mai 1859, la Iași. În articolul de fond al primului număr, redactorul șef Marcu Feldman explică de ce nu dorește să trateze în ziarul său teme politice:

"יעדער פאליטישען צייטונג איז דער רעדאקטאר מחיוב איין סכום פאן חמשה אלפים אריות אלס קאציאן אין דער שטאטס קאססע (וויסטעריע) צו דעפאניערען.¹⁷"

După declarația redactorului, nu motivul financiar ar fi fost însă determinant pentru orientarea tematică a ziarului, ci unul de natură politică:

"אין דען פראטאקאלען פאן דען קאנפערענצען צו פאריז [...] איז צו זעהען אז אבוואהל גראף וואלעווסקי ביי דען קאנפערענצען אין פראיעקט געמאכט האט, דאס אללע יושבי המדינות מאלדאווא אונד וואלאכייע מבלי שום הבדל דת ואמונה גלייכע רעכטע אונד פרייהייטען געניעסען זאלען, זא איז דיעזעס פראיעקט דאך נשתמנה געווארען. אונד דער ארטיקעל 46 פאן דער קאנווענציאן פאן דעם 19טן אויגוסט זאגט דאס נור קריסטען במדינות מאלדאווא אונד וואלאכייע דיא פאליטישען רעכטע געניעסען זאלען.¹⁸"

¹⁷ *Yudishe Moldavishe Tzaytung/Gazeta româno-evreiască*, nr. 1/12.03.1859, p. 1, în Volf (Vladimir) Tamburu, *op. cit.*, p. 27: *Redactorul fiecărei publicații pe teme politice este obligat să depună suma de cinci mii de lei ca garanție în vistieria țării* (traducere proprie).

¹⁸ Volf (Vladimir) Tamburu, *op. cit.*, p. 28: *Protocoalele Conferinței de la Paris [...] reflectă faptul că, deși contele Walewski înaintase în timpul conferinței un proiect care propunea egalitatea drepturilor și libertăților pentru toți cetățenii din Principatele Moldovei și Țării Românești, totuși acest proiect a fost modificat. Articolul 46 al convenției din 19 august stabilește că doar creștinilor din Moldova și Țara Românească le sunt garantate drepturi politice* (traducere proprie).

Deoarece după Congresul de la Paris, din 1856, nu le-au fost garantate evreilor drepturi politice, redactorul Marcu Feldman a hotărât să nici nu ceară autorizație de la guvern pentru a edita un ziar pe teme politice. În pofida apariției sale de scurtă durată, *Yudishe Moldavishe Tzaytung* (*Gazeta româno-evreiască*) constituie un punct de reper important în parcursul istoric al presei evreiești din România.

Unul dintre cele mai importante ziare bilingve ale evreilor din Muntenia, a fost în deceniul 1850-1860, *Di Tzayt (Timpul)*. Ziarul a fost redactat de Naftali C. Popper și C. Kahana, doi institutori ai Școlii israelito-române din București, și a apărut în 10 numere, între 17(29) mai 1859 și 7(19) august 1859, fiind constrâns să își întrerupă apariția din cauza dificultăților financiare, dar și a unei prezumtive lipse de cititori¹⁹. Naftali C. Popper și-a anunțat intențiile încă din primele numere ale ziarului – și anume a asigura un mijloc accesibil de informare pentru evreii care nu stăpâneau limba română²⁰, iar pe de altă parte, a prezenta publicului creștin o fațetă verosimilă a culturii și religiei iudaice :

"די צייטונג האָט זיך געשטעלט נאָך איין שליחות מיט זיין רומענישן טייל: צו

באַקענען די רומענער קריסטן מיט דער ליטעראַטור, געשיכטע, יידישער רעליגיע אין איר

אמתן פרצוף, אַזוי ווי זיי זענען באמת אין דער רעאַליטעט."²¹

¹⁹ S. (Solomon) Podoleanu, *Istoria presei evreiești din România. Volumul 1 : 1857-1900*, Editura Bibliografia, București, 1938, p. 27; cf. și Emanuel Aczel, *Publicațiile periodice evreiești din România : dicționar bibliografic. Volumul 1: 1857-1900*, Editura Hasefer, București, 2004, p. 176; cf. și Hary Kuller, *Presa evreiască din România*, Editura Tritonic, București, 2004, p. 13.

²⁰ Emanuel Aczel, op. cit., p. 177: *Scopul acestei foi este îndoită, ca limba în care se publică, ca și sfera în care se va întinde acțiunea ei. [...] Israelienilorū Români, ea va înștiința lucrurile, care se întâmplă în lumea exterioară, căci sînt unii Israeliți în România care nu poate citi ziare scrise în limba Română; apoi și acești indivizi nu poate să rămăie izolați în lume* (text preluat din partea românească a ziarului).

²¹ Volf (Vladimir) Tamburu, op. cit., pp. 33 (text preluat din partea în idiș a ziarului); cf. și Emanuel Aczel, op. cit., p. 178: *Scopulu nostru va fi a arăta Românilor creștini literatura,*

Pentru a atinge acest scop, Popper introduce chiar în paginile celui de-al treilea număr al ziarului următoarea rugămintă:

Fiind că scopul acestui jurnal [...] este de a desvolta științele, elementele ce compun astăzi societatea română, între care se pot socoti și Israeliții; redactorii dară, roagă pe d-nii profesori ai școalelor naționale din toate districtele, să bine voească a concura și d-lor la susținerea acestui jurnal prin facerea de abonați creștini, pentru care prețul va fi pe jumătate, adică de un galben pe an²².

Din păcate, proiectul a eșuat în mare parte și din cauza opoziției conducerii comunității, după cum reiese din scrisoarea unui corespondent al ziarului:

Rabinul d-v. a scris la Israeliții d'aici²³ ca nimeni să nu se aboneze la jurnalul d-v., din cauză că d-nii Redactori sunt misionari care amăgesc pe Israeliți din calea cea bună²⁴.

Corespondența atestă urmele unui conflict mai vechi între rabinul ortodox Meir Leybush (Malbim) și susținătorii asimilării și ai integrării (în cazul de față reprezentanții Școlii israelito-române), iar condamnarea ziarului *Di Tzayt (Timpul)* de către rabinul Malbim constituie doar asumarea poziției sale oficiale în interiorul comunității ortodoxe, prin dezavuarea inițiativelor favorabile asimilării.

Pentru a contracara cu mai multă eficacitate tendințele de asimilare reflectate de articolele din *Di Tzayt (Timpul)*, rabinul Malbim editează ziarul

istoria religiei Israelite în adevărata [sa înfățișare, n.n.], dar nu în creerile stricate unor oameni, care scrie și vorbesc, ori de ignoranță, ori de rele cugetări (text preluat din partea românească a ziarului).

²² S. (Solomon) Podoleanu, *op. cit.*, p. 28 (text preluat din partea românească a ziarului).

²³ Din Focșani (n.n.)

²⁴ S. (Solomon) Podoleanu, *op. cit.*, p. 30.

Et ledaber, apărut în 10 numere în București, sub redacția lui Arie Silberstein, începând cu aprilie 1859²⁵. Subtitlul reflectă intențiile redactorilor și anume atragerea unei părți cât mai mari dintre cititori spre valorile tradiționale ale vieții evreiești:

"אייך געזעלשאַפֿטליכעס צייטונגס-בלאַט פֿון גוטגעזאַנענע מענשען, הערויסגעגעבען לטובת הכלל. וועלכעס נוצליך איזט צום וועלטליכען אונד רעליגיעזען לעבען."²⁶

Reflectat de articolele din cuprins, scopul său principal a fost să contrapună ideilor asimilaționiste o revalorizare a vieții tradiționale și a sistemului de educație consacrat²⁷.

Pentru că ziarul *Et ledaber* este aproape neregășibil, majoritatea cercetătorilor presei evreiești înregistrează greșit ziarul în lucrările lor. Printre alții, Sha's Roman confundă redactorii *Et ledaber* cu cei ai *Di Tzayt/Timpul* și scrie că redactorul lui *Et ledaber* ar fi fost Naftali C. Popper și că ziarul ar fi apărut începând cu mai 1859²⁸. Până în prezent, singurele exemplare au fost identificate în biblioteca personală a lui Joseph Margoshes²⁹ și cercetate de către Menashe Unger:

"דאָס בלאַט ענטהעלט: נייאיקייטען אין קורצען. פֿאַן אַלען וועלט טהיילען: הדשות וועלכע בעריהרט יהודים: יודישע געשיכטען. קונסט און וויסענשאַפֿט ניצליכע ידיעות. פֿיר

²⁵ Volf (Vladimir) Tamburu, *op. cit.*, pp. 31-32; *Publicațiile periodice...*, p. 724, unde este înregistrat în limba română sub un titlu inexistent: *Timpul de vorbit*; de asemenea, titlul ebraic este înregistrat greșit *Et leraned* în loc de *Et ledaber*.

²⁶ Menashe Unger, *Et ledaber*, în *YIVO Zamlbuch le-coved der tzvei hundert un fuftzigtn iubel fun der yiddisher prese 1686-1936 / redaktirt fun Yakov Shatzky*, New-York, Amopteil fun Yiddishn Visenshaftlechn Institut, 1937, p. 305 *O foaie socială a unor oameni binevoitori, redactată pentru binele general. Care este folositoare vieții lumesti și celei spirituale* (traducere proprie).

²⁷ *Ibidem*, pp. 309-310.

²⁸ Sha's Roman, *Di yiddishe prese in Rumene fun yor 1854 biz 1926*, în *Filologishe shriftn. Driter band / Editura Max Weinreich și Zalman Reisen*, Vilner Farlag fun B. Kletskin, Vilna, 1929, p. 532.

²⁹ Menashe Unger, *art. cit.*, p. 304 și urm.

האנד ווערקער אונד פֿיר יעדען מענשען. [...] אונד מעהרערע זאכען וועלכע דעם יודען
ניצליך זינד. דאן אויך וויטצען, געשיכטען, שפריכווערטליך צום אונטערהאלט.³⁰

Ziarul prezintă, cu fiecare număr, tot mai multe teme sociale, politice și referitoare la artă, care în mod sigur constituiau subiecte de interes pentru mulți dintre membrii comunității din București. De aceea M. Unger este de părere că foarte probabil ziarul a avut o apariție mai îndelungată decât cele 10 numere pe care a avut el posibilitatea să le cerceteze³¹.

Un al doilea reper cronologic controversat în istoriografia referitoare la presa de limbă idiș punctează apariția **primului cotidian** scris în această limbă. Conform cercetărilor întreprinse de Volf Tamburu, primele cotidiene de limbă idiș din Europa (și din lume) au apărut concomitent la București, în perioada Războiului de Independență al României. Primul dintre acestea, denumit *Yudisher Telegraf (Telegraful Evreiesc)* a apărut între 1877-1878, sub redacția lui Yekhiel Mikhl Aziel (Azilescu)³², iar ce de-al doilea, intitulat *Der Politiker (Politicianul)*, a apărut în 12 numere în anul 1877 tot la București³³, sub redacția unui comitet. Într-un registru puternic personalizat și impregnat de emotivitatea relatării, Volf Tamburu semnalează și în același timp regretă ceea ce el denușește poziția de *copil vitreg* care îi este rezervată publicisticii în limba idiș din teritoriile românești³⁴. După opinia sa, o atare poziție marginală și astfel de mențiuni ocazionale ale periodicelor idiș, apărute în Principatele Române, nu pot fi

³⁰ *Ibidem.*, p. 305. *Foaia conține: Noutăți pe scurt. Din toate părțile lumii: Știri care îi privesc pe evrei. Istorii evreiești. Noutăți utile din artă și știință. Pentru muncitori și pentru fiecare dintre noi. [...] Și alte lucruri care sunt utile evreilor. De asemenea glume, istorioare, zicători pentru haz și veselie* (traducere proprie).

³¹ *Ibidem.*, p. 315

³² Volf Tamburu, *op. cit.*, pp. 55-61; *Publicațiile periodice...*, p. 353; Emanuel Aczel, *op. cit.*, p. 139; Hary Kuller, *op. cit.*, p. 107.

³³ Volf Tamburu, *op. cit.*, pp. 61-66; Emanuel Aczel, *op. cit.*, p. 153.

³⁴ Volf Tamburu, *op. cit.*, p. 10.

justificate doar prin faptul că acestea au avut o apariție uneori mai scurtă de un an sau datorită faptului că au fost periodice bilingve (în limba idiș și în limba română), deoarece *Der Beobachter an der Vayksel* a fost, de asemenea, bilingv, iar *Tzaytung* a apărut doar timp de doi ani.

Titlul primului cotidian în idiș din lume – *Yudisher Telegraf* (*Telegraful Evreiesc*) este calchiat după cel al ziarului *Telegraful Român*, înființat în 1853 la Sibiu de mitropolitul Andrei Șaguna. Informațiile publicate de *Yudisher Telegraf* (*Telegraful Evreiesc*) provin, în majoritatea lor, din depeșe prelucrate și apoi redactate într-o manieră jurnalistică. În paginile sale se regăsesc știri despre armata română și situația sa în timpul războiului ruso-turc din 1877-1878:

"פֿין קאַלאַפּאַט איז דיא נאַכריכט גיקימין אַז דיא רומענען האָבען איין טירקישען וואַפּאַר וואָס איז גישטאַנן פֿאַר ווידן שטאַרק בעשעדיגט אין אַז דער קאַלאַנעל סלאַניטשעאַנאַ האָט מיט 8000 רומענישע סאַלדאַטען אין 30 קאַנאָנען אַרימגירינגילט ראַהאַוואַ וואָס ליגט אַקעגן בעקעט אין האָט ריעזען אָרט באַמבאַרדירט. מען האָט גיזעהן וויא ראַהאַוואַ האָט גיברענט." ³⁵

Din cel de-al doilea cotidian în idiș din lume – *Der Politiker* (*Politicianul*), apărut, de asemenea, la București, în 1877, se păstrează doar câteva exemplare până azi. Pe lângă știri interne, externe sau despre războiul ruso-turc din 1877-1878, *Der Politiker* (*Politicianul*) publică de asemenea poezii, scurte eseuri și diverse alte noutăți mondene:

³⁵ *Yudisher telegraf* (*Telegraful evreiesc*), nr. 153/11.11.1877, p. 2: *Din Calafat a sosit știrea că românii au produs puternice avarii unei nave turcești care era ancorată în fața Vidinului și că 8000 de români conduși de colonelul Slăniceanu au înconjurat Rahova cu 30 de tunuri, care se află vis-a-vis de Bechet, și că au bombardat un perimetru uriaș. S-a putut observa cum a ars Rahov* (traducere proprie).

"דער פענסיאַנירטער ריטמייסטער איגנאָץ מערי אין קאַפּאַשוואַר האָט פֿאַר אָפּער טאָג געשאַסן זײַן שוואַגער, דעם קרייזריכטער באַראָן מאַיטעני, מיט זײַן פֿרויאַ, זײַן אייגינע שוועסטער, אין דערנאָך האָט ער זיך דערשאַסען!"³⁶

Primele periodice în idiș din Principatele Române sunt tratate succint, adeseori lacunar, ele ocupând o poziție marginală și în publicațiile editate de Institutul pentru studierea limbii și culturii idiș YIVO din New York: în Enciclopedia YIVO³⁷, *Yudisher telegraf a fost un cotidian probabil ocazionat de războiul cu Turcia și care a apărut pe o durată scurtă de timp*, fiind doar amintit în secțiunea dedicată presei idiș din România. Aceeași enciclopedie susține că primul cotidian în limba idiș din Europa a fost *Der fraynd (Prietenul)*, apărut între 1903-1913 în St. Petersburg și mai apoi mutat în Varșovia, având ca redactori pe Shaul Ginsburg, Shapse Rapoport și Shmuel Rosenfeld³⁸.

O altă publicație coordonată de institutul YIVO și publicată cu ocazia aniversării a 350 de ani de la apariția primului periodic ebraic³⁹ dedică unul dintre capitolele sale unei enumerări și prezentări succinte a nouă publicații în limba idiș, apărute în Principatele Române în secolul al XIX-lea. Pe lângă selecția subiectivă și incompletă a titlurilor de periodice⁴⁰, articolul cuprinde și o polemică istoriografică, axată pe sursele anterioare, referitoare la periodicele idiș din spațiul românesc, prin care sunt semnalate

³⁶ *Der Politiker (Politicianul)*, nr. 7/30.04.1877, p. 3: *Căpitanul de cavalerie în rezervă Ignaz Mohr von Kaposvár l-a împușcat înainte de ziua operei pe baronul Majtényi, judecător de circumscripție și propriul său cumnat, și pe soția acestuia, propria sa soră, iar mai apoi s-a împușcat și el!* (traducere proprie).

³⁷ *The YIVO Encyclopedia of Jews....*, p. 1.263.

³⁸ *Idem*, p. 1261.

³⁹ Yakov Shatzky, *Yiddishe prese in Rumene*, în *YIVO Zambuch le-coved...*, pp. 299-304.

⁴⁰ Până în prezent am identificat, prin confruntarea a variate surse bibliografice pentru perioada 1855-1918, un număr de 29 de periodice idiș în Muntenia, 33 în Moldova, 8 în Transilvania și un număr de 11 periodice bilingve idiș-românești, în Moldova și Muntenia.

lacunele conținute în lucrările unor autori precum Sha's Roman, Zalman Reisen, Nathan Mark, Israel Zinberg ș.a. De asemenea, articolul subliniază și enunță fără echivoc importanța și debutul foarte recent al publicării revistelor și ziarelor în limba idiș în Moldova și Muntenia, precum și conținutul calitativ ridicat al acestor publicații, comparativ cu alte regiuni din Europa⁴¹.

Concluzii

Aceste inadvertențe și repere cronologice, eronat fixate în surse de referință asupra presei și literaturii de limbă idiș, necesită rectificări și re poziționări conforme cu sursele documentare existente, pentru a oferi o imagine corectă și de ansamblu asupra publicisticii de limbă idiș din Europa și, în plus, pentru a evidenția importanța primatului unor eforturi publicistice și literare unice la momentul respectiv și care au avut drept spațiu de desfășurare provinciile românești.

*Capitol din teza de doctorat: **Presa de limbă idiș din spațiul românesc**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Ladislau Gyémánt**, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, și **prof. Moshe Idel**, Universitatea Ebraică, Ierusalim.*

⁴¹ Yakov Shatzky, *art. cit.*, p. 301.

METAFORA SÂNGELUI. EVREII, SCOPÎȚII ȘI SABATARIENII

COSMINA PAUL

Articolul de față ridică două întrebări: în ce măsură putem înțelege mai mult despre imaginea evreului, comparând-o cu imaginile altor două grupări religioase, văzute ca eretice de către creștini, și în ce măsură putem înțelege mai mult despre imaginea evreului prin teoria minorităților antreprenoriale, privind, în aceeași manieră comparativă, înspre celelalte două minorități religioase? Prima comparație are scopul de a arăta fragilitatea metaforei sângelui în construcția creștină a autenticității, purității și apartenenței, când creștinii devin evrei (sabatarieni) sau când, în căutarea purității, imaginea ereticilor este cea a evreului ce se hrănește cu sânge creștin (scopiții). A doua comparație subliniază aceeași fragilitate a metaforei, problematizând spiritul antreprenorial al celor ce se închid, ca și comunitate, pentru a supraviețui într-o lume majoritară diferită. Ambele comparații nu descentralizează imaginea evreului ca eretic, ci o împuternicesc, imaginea evreului rămânând sursa stigmatizării celui văzut ca eretic, căci atât scopiții, cât și sabatarieni s-au dorit, în cursul istoriei lor comunitare, creștini. Cazuri extreme, ce s-au pierdut în timp, prima datorită opresiunii și stingerii lente, a doua prin integrarea în comunitatea ultra-ortodoxă israeliană, ne arată puterea imaginilor și fluiditatea metaforei sângelui.

Subliniez aici puterea imaginilor de a crea străinul, alăturând imaginii evreului pe cea a scopitului și a sabatarianului. Sabatarieni și

scopiții nu sunt nici creștini, nici evrei, așa cum se înțeleg aceștia din urmă, dar imaginile lor printre creștini rezonază cu cele ale evreilor, iar sângele lor îi salvează ca și creștini sau îi dăunăază ca evrei. Dacă scopitul se naște în urma schismei neintenționate în Imperiul Rus, când parte dintre ei se refugiază în Țările Române, imaginea lui rezonază cu legendele evreilor privind păcatul sângelui, când evreii sunt acuzați că ucid pruncii creștini și le beau sângele în preajma Paștelor. Sabatarianul este, în extrema opusă, cel care, în urma reformei religioase din spațiul catolic, se întoarce la respectarea Sabatului și respinge natura divină a lui Christos, de aici și acuzațiile de iudaism.

Astăzi, aceste spații au pierdut evreii, scopiții și sabatarienii și despre stingerea treptată a acestei coabitări nu s-au ridicat încă întrebări. Cum s-au pierdut aceste istorii este o întrebare la fel de relevantă pentru investigarea istoriografică, precum cea a surselor prin care putem recupera aceste istorii. Despre scopiți se amintește în istoriile Bucureștiului ca fiind vizitii de la Șosea ce se automutilau. Și despre supraviețuirea sabatarienilor în Israel (ținându-se sub tăcere originea lor creștină) s-a amintit recent¹, iar singurele surse rămân arhivele imperiilor rus și austro-ungar². Aceste comunități au o istorie de trei secole în Transilvania și în Țările Române și nașterea și supraviețuirea lor în aceste spații coincide cu venirea și supraviețuirea comunităților evreiești. Există puține referințe istoriografice

¹ Shay Fogelman, *Haaretz Daily Newspaper, Discovering Europe's non-Jews who kept the faith*, publicat în 28.09.2011.

² Laura Engelstein, *Castration and the Heavenly Kingdom, A Russian Floktale*, Cornell University Press, 1999. "Introduction. The Archives of Eternity"; Gehann Gunther, *Întreita Solie în Austro-Ungaria și România, 1869-1938: istoria mișcării adventiste sibiene, parte a celei din Transilvania și România de la începuturi și până la cel de-al Doilea Război Mondial, în context central și est-european*, Graphe, Cernica, 2008; p. 172.

privind scopiții și sabatarienii în România, uitarea lor urmând excluderii și dispariției treptate a acestora din teritoriile românești. Când, la sfârșitul secolului al XIX-lea, România și-a creat istoria națională, unificând spațiile Moldovei, Țării Românești și Transilvaniei, a căzut în uitare istoria principatelor ca periferii ale celor trei imperii, Otoman, Habsburgic și Rus. Dacă privim înspre aceste spații ca periferii, unde se spune că brațul puterii nu ajungea, lucrurile ne apar altfel: granițele, tabuurile, imaginile străinului, toate iau multiple chipuri și nu doar pe cel al străinului de neam. Nu ce înseamnă periferia ne întrebăm aici, ci ce supraviețuiește la periferie, unde coabitarea are cele mai interesante chipuri și unde istoria milleturilor și a Imperiului Austriac le-a lăsat să existe. Cazul acelor scopiți din Rusia, emigrați în Moldova și Țara Românească, și al sabatarienilor din Transilvania, născuți ca răspuns specific al Transilvaniei la frământările religioase, exprimă extremitățile reformei protestante din secolul al XVI-lea și a celei ortodoxe, ultima neintenționată, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Ambele reforme, în consecințele lor, rămân mai degrabă expresia modernității în începuturile sale contorsionate de căutări ale originii și adevărului. Suntem tentați să privim înspre aceste minorități religioase cu fascinația pentru exotic, dar acestea au fost până la urmă căutări și răspunsuri în adaptarea modernității. Acestea i-au adus în timp pe sabatarieni mai aproape de iudaism și pe scopiți mai aproape de creștinismul primar al autosacrificiului, făcând parte din contramodernitățile specifice spațiului estic în aceeași măsură în care, prin caracterul lor antreprenorial, aceste minorități religioase au ajuns să fie primii beneficiari ai modernității. Contextul istoric propriu al înțelegerii este tocmai istoria pierdută a coabitărilor și cum au fost reprezentați evreii, scopiții și sabatarienii în

imagarul colectiv al creștinilor, în timpul frământărilor imperiilor ce se destramă și al construcției noilor state naționale.

Metafora sângelui în imagarul creștin are puterea de a arăta continuitatea dintre antisemitismul religios și cel modern. Hanna Arendt³ introduce o ruptură fundamentală între antiiudaismul medieval și cel modern, primul fiind văzut ca expresie a unei ghetoizări voite de ambele părți, pentru păstrarea comunității spirituale (creștine sau iudaice) și a purității corpului (botezul și împărtășirea, cele 613 *mitzvot* din *Torah*), iar al doilea, ca fiind născut din căutarea unei autenticități și apartenențe imaginate, după ce creștinii și evreii au venit împreună să celebreze o comunitate politică unită, de cetățeni. Alții au citit o continuitate între antiiudaism și antisemitism, arătând cum metafora sângelui este prezentă în Spania secolului al XV-lea, precum în rasismul secolului al XIX-lea. În discuția de aici a spațiilor periferice ale Europei de Est, această ruptură între antiiudaism și antisemitism nu este atât de relevantă, deoarece modernitatea târzie sau contramodernitatea acestui spațiu a făcut să subziste atât antiiudaismul, cât și antisemitismul modern, împrumuturile reciproce rămânând istoria antisemitismului din Europa Centrală și de Est. Convertirea forțată în Spania și expulzarea evreilor în 1492 au pus pentru prima oară sub semnul întrebării convertirea evreilor la creștinism, încrederea în transformarea cărnii în spirit; deci, pentru prima oară, un argument rasial a fost folosit în argumentul creștin: sângele, ca realitate mai puternică decât spiritul. Evreul nu putea fi ușor descântat, apropiat, iubit. Împăământenirea evreului nu este dorită, căci el, jidovul rătăcitor, nu aparține

³ Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, San Diego, New York, London, 1968.

unui pământ (de pe pământul său el a fost alungat de însuși Dumnezeu). El, *străinul de neam*, nu se poate împărtăși nici din neam, nici din biserică, ci rămâne străin, rămâne ovreu. El rămâne străinul prin excelență al spațiului românesc, cel împotriva căruia s-a dus, din 1866, o constantă politică de excludere, ca expulzat din sate, expatriat, amendat pentru vagabondaj, închis pentru că a incitat la acuze de omor ritual, înecat în Dunăre sau vândut din 1948 și până la începutul anilor 1970.

Astfel, evreul, după formarea României, în 1859, nu a fost nicicând oaspete. Ospitalitatea și toleranța au rămas temele dominante în imaginea de sine a românului ca indigen, de aici discursul oficial al statului român de *tradiție a toleranței poporului român*, de la mesajul tronului din 1868, în care regele Carol promitea că, sub domnia lui, se va păstra tradiția toleranței, până la mesajul președintelui Ion Iliescu, din 2004 (cu ocazia *Raportului Final de Investigare a Holocaustului din România*, al Comisiei Internaționale, prezidată de Elie Wiesel), care, de asemenea, vorbea de vechea tradiție a toleranței poporului român. Teza lui Bogdan Petriceicu Hașdeu rămâne simptomatică pentru modul în care toleranța era demonstrată și înțeleasă:

[...] faptul cel ardinte a 500.000 de jidovi, năvăliți în România cu tabere întregi, bărbați, femei, pisice și porci, curat ca emigrațiunile cele mai imense ale barbarilor asiatici, din evul mediu, desigur nu pentru a cere de la noi toleranță, pe care grație cerului, nici aiuri nimeni nu le-o refuză astăzi! [...] Este destul a constata monstruoșitatea unui element cu totul străin, ce vine a se suprapune deodată peste elementul românesc, într-o proporțiune atât de spăimântătoare, încât vedem astăzi un jidov la patru români și suntem pe cale de a avea mâni patru jidovi la un român! Statelor

*occidentale le dă mâna de a ne taxa pe noi de barbari, de sălbatici, de antropofagi, deoarece în Franta, în Anglia, în Germania, toată populațiunea semită este de-abia o picătură*⁴.

Pentru a privi înspre coabitările periferiilor imperiale, trebuie să renunțăm la acele lentile ale istoriei naționale ce au reconstruit coabitarea ca o istorie a toleranței și nu în tensiunile și armoniile existente prin raportarea periferiei la puterea imperială. Jurnalele călătoriilor ne oferă o înțelegere subtilă a contrastelor născânde în secolul al XIX-lea. Pentru cel venit dinspre Occident, populația principatelor, clivajul dintre opulența orașelor și sărăcia satelor, erau frapante.

Iată o lume ce în ochii d-tale pare a fi sălbatică dar care are soiul ei de civilizație deosebită. Aici ne găsim în împărăția contrasturilor celor mai originale; aici lucsul și sărăcia, durerea și veselia, ideile nouă și ideile vechi, costumele Europei și costumele românești, toate sunt unite la un loc și produc un efect neînchipuit atât ochilor, cât și minții.

Într-adevăr, pluralitatea era caracteristică spațiului de întâlnire a celor trei imperii. Diversitatea etnică, religioasă, socială, politică, economică, deopotrivă cea românească,

precum și cea evreiască, a fost mai târziu estompată de creșterea naționalismului, formarea statelor naționale moderne și a istoriilor naționale. Istoria antisemitismului a depins deopotrivă de ambele, de reprezentarea colectivă a unei națiuni și a evreilor ca fiind *străini de neam*. Statul național român a însemnat construirea națiunii române și a evreului, a țărănimii creștine și a *evreului străin de neam*.

⁴ Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, Editura Saeculum, București, 1992, p.74.

Această imagine a toleranței și a indigenatului a fost construită și în ceea ce îi privește pe sabatarieni și scopiți, însă în cazul lor tensiunea era crescândă, datorită metaforei sângelui lor creștin.

Sabatarienii au avut o istorie de peste trei secole, când cea mai mare parte dintre ei au fost asimilați de comunitatea iudaică, odată cu primirea drepturilor de cetățeni ai Imperiului Austro-Ungar, în 1867. Învățăturile lui Luther fuseseră aduse în Transilvania după 1529 și, în 1557, prin dietele de la Turda, se dau legile privitoare la libertatea religioasă. *Fiecare cetățean are dreptul să aleagă religia pe care vrea să o adopte și s-o trăiască, fie această religie veche sau nouă*⁵. Expresia acestei libertăți o găsim în persoana lui Ferencz David, care se naște catolic, devine pastorul unei biserici luterane în 1553 și trece la religia calvină în 1563, pentru ca, în urma apopierii ulterioare de Blandrata, să devină întemeietorul învățaturii unitariene. În toate aceste căutări, studiul Bibliei era ridicat deasupra interpretărilor tradiționale și, prin unitarieni, însuși divinitatea lui Isus și închinarea au fost înțelese ca nefiind plăcute lui Dumnezeu. Când domnia lui Johann Sigismund se stinge și începe cea a ferventului catolic Istvan Bathory, David Ferencz este aruncat în închisoare și acuzat de iudaism.

Dacă unitarienii au renunțat la trinitate, sabatarienii, prin Andras Eossy și fiul său adoptiv, Simon Pecsí, vor merge și mai departe și vor recunoaște Sabatul *ca punct culminant al întregii lor concepții religioase*. Astfel, au fost ulterior identificați ca sabatiști sau ca iudaști, termeni interșanjabili, asemenea imaginilor, și istoria lor începe în ultima decadă a secolului al XVI-lea. Și această istorie începe cu prigonirea: sunt jefuiți și

⁵ Gehann Gunther, *op. cit. Anexa VIII. J.F. Hunergardt. Istoria sabatarienilor din Transilvania (1942)*.

alungați din casele lor, iar în 1618 principele regent al Transilvaniei cere exterminarea lor. Toate cele patru biserici recunoscute au căutat prigonirea lor, deși, uneori, ele însele au fost prigonite; și totuși, numărul aderenților sabatarieni, în tăcere, a crescut. În mai 1944 se decide deportarea lor în lagărele de exterminare, alături de evrei, însă câțiva ajung să fie salvați pentru sângele lor creștin, pentru a emigra apoi în Israel și a trăi ca evrei⁶.

Dacă sabatarienii s-au născut în urma unei reforme religioase de jos în sus, scopiții sunt rezultatul unei reforme religioase ce a fost impusă de sus în jos, de către patriarhul Nikon, în secolul al XVII-lea. Această reformă nu a însemnat mai mult decât schimbări liturgice superficiale în texte și ceremonial, dar a avut efectul multiplicator al unei schisme religioase, scindând pe rând *societatea, spiritualitatea, sufletul rus*.⁷ Această scindare a fost, la vremea respectivă, consecința neintenționată a procesului de reformare ce avea ca scop tocmai unificarea triburilor existente, printr-o haină comună a ritualului creștin-ortodox, visul imperialist rus, pe care îl vom regăsi ulterior în revoluție. Cei care au rămas să refuze reforma liturgică au fost numiți staroveri, anume cei fideli vechiului ritual, și au fost văzuți ca răscolnici, anume schismatici. Refugiați la periferia imperiului în urma prigoanei, cu o întreagă comunitate marcată de martiriu, staroverii se stabilesc și în România și se numesc lipoveni. La sfârșitul secolului al XVII-lea și de-a lungul secolului al XVIII-lea, comunitatea staroverilor s-a fragmentat în diferite interpretări și, treptat, prea puțini au supraviețuit ca identitate culturală, multe comunități starovere pierzându-și identitatea, dezintegrandu-se prin secularizare sau doar ușor dispărând în timp. Unii

⁶ Shay Fogelman, *op. cit.*

⁷ Alexandra Fenoghen, *Staroverii: istorie, mitologie, literature*, CRLR, București, 2009.

chiar au citit în această scindare terenul fertil pentru reformele modernizatoare, avansate de către Petru cel Mare.

Staroverii s-au refugiat în Moldova și Dobrogea, în jurul anului 1740. Scopiții sunt parte dintre staroveri și reprezintă aripa văzută drept cea mai radicală în încăpățânarea lor de păstrare a adevărului străvechi. Scopiți înseamnă literalmente castrați; și gruparea a fost inițiată de Khlyst Kondrati Selivanov, în baza interpretării unor cuvinte din Vechiul Testament, anume *iskupitel* (mântuitor), *oskopitel* (castrator), *plodites* (înmulțiți-vă), *plotites* (castrați-vă) și scopiți (castrați). În fapt, circumcizia evreilor este reinterpretată în castrare, scopiții crezând că prin castrare se obține beatitudinea lui Adam și a Evei, înainte de izgonirea lor din rai, și că aceasta este singura cale spre mântuire. Interpretarea lui Selivanov și puterea sa carismatică au creat o mișcare ce se va regăsi până la mijlocul secolului al XX-lea, dar puterea acesteia nu a stat în propria regenerare, precum în cazul sabatarienilor sau al evreilor, ci în convertire; și de aceea nu trebuie privită ca un caz marginal atipic, circumscris contextului reformei, ci ca simptomatic sufletului rus gogolian.

Cazul scopiților este amintit de Bogdan Petriceicu Hașdeu: *se disting nu numai prin barbara mutilațiune a lor înșiși, ci încă prin o ardoare criminală de a supune acestei operațiuni pe alții, câștigând adepți prin forță, prin înduplecare sau prin corupțiune: oricine dintre dânșii reușește a face doisprezece prozeliți dobândește venerabilul titlu de apostol*⁸. Alungați din Rusia de Alexandru I, se bucură la Iași pentru aproape 20 de ani de protecția lui Veniamin, câștigată cu promisiunea de a nu-i mai castra pe alții și de a participa la slujbe și a se împărtăși. După 20 de ani, mitropolitul

⁸ Bogdan Petriceicu Hașdeu, *op. cit.*, pp. 58-61.

observă fățarnicia acestora și îi dă pe mâna puterii laice, care hotărăște să îi împuște. Parte din ei se refugiază în Turcia, parte în Țara Românească, unde își iau iarăși obligația de a nu mai castra pe nimeni. Moses Gaster și Constantin Argetoianu vorbesc în memoriile lor de scopiți și de iubirea lor pentru cai, despre prezența acestei caste în București ca vizitii (*ca vizitii ai săniilor sau ai căruțelor cu lemne dar mai ales ca vizitii maeștri ai caleștilor de la Șosea*). Își amintește Moses Gaster că:

În jurul lor circulau multe legende cu caracter bizar, care uneori îți înghețau sângele în vine; una dintre ele era omorul ritual; se pretindea că ori de câte ori se năștea un copil din relația unui 'scopt' cu o femeie, ceea ce era nefiresc, pruncul era tăvălit în făină, străpuns cu cuțite, sângele absorbit de făină și apoi utilizat la o slujbă specială. E curios cum aceste legende au fost transferate de la o sectă la alta, începând din secolul al doilea al erei noastre, când o acuzație similară a fost adusă Montaniștilor [mișcare eretică a bisericii ortodoxe din Frigia]⁹.

Scopiții deveniseră în București vizitii, cultul lor era eretic și legendele născute în jurul lor, ca în cazul altor proscriși, privesc sângele și copiii. Circumcizia evreilor, acuzele de omoruri rituale, folosirea sângelui copiilor în Paștele evreiesc rezonază cu aceste imagini ale proscrișilor. Asemenea scopiților, care rămân un caz ușor de circumscris, evreii și țiganii, *străinul absolut* și *străinul radical*, au fost minorități antreprenoriale, cărora li s-au atribuit imagini proscrise.

Asemenea sabatarienilor, scopiții manifestau dispreț față de icoane și

⁹ Moses Gaster, *Memorii, Corespondență*, ediție îngrijită și comentată de Victor Eskenasy, Editura Hasefer, București, 1998, p. 45.

față de biserică, iar acestea îi situau, alături de evrei, printreeretici, cei veșnic damnați. Pentru sabatarieni, scopiți și evrei, centrul vieții religioase se afla în spațiul privat, ce nu consuma idolatria creștină, precum icoanele. Scopii și sabatarienii se întâlneau în locuri ferite și practicaupropria credință în ascuns, iar povestea evreilor *marranos* ai Spaniei, din timpul Inchiziției, și suspiciunile privind evreii convertiți sunt tot parte din povestea creștină și taina celuilalt. Până la urmă, asemenea evreilor, sabatarienii și scopiții au supraviețuit istoriei mai mult decât aceasta i-ar fi dorit, iar apoi s-au stins treptat, pierzându-și originea creștină (despre scopiți există mărturii în Rusia până în anii 1960). Această supraviețuire își are explicația tocmai în propria închidere a comunității și a supraviețuirii prin ghetozizarea reală și imaginară a comunității cu populația gazdă. Aceasta este și cauza pentru care numărul lor devine chiar imposibil de estimat, ceea ce naște, ca în cazul evreilor, frica numărului, ca invazie, precum copleșire¹⁰ și, complementar, excluderea. Atât imaginile străinului, cât și succesul economic își au originea tocmai în înțelegerea ghetozării acestor comunități, deopotrivă reale sau imaginare.

Relevanța discuției asupra acestor noi grupări religioase este simptomatică pentru înțelegerea rezonanței stereotipizării celuilalt, ca eretic, schismatic, și pentru înțelegerea spațiului românesc ca spațiu periferic ce a făcut posibilă coabitarea cu cealălalt, fie el și radical diferit. Chiar dacă rațiunea pentru care Bogdan Petriceicu Hașdeu în *Istoria toleranței poporului român* amintește multiplele coabitări este aceea de argument final al unei așa-zise toleranțe proverbiale a spațiului românesc, lucrarea este

¹⁰ La mijlocul secolului al XIX-lea, numărul lor este estimat între 10.000 și 100.000. Andreas E. Buss, *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Brill, Leiden Boston, 2003, p. 79.

printre primele ce documentează scopiții, mit ce rezonază în întreg spațiu central și est-european în construcția naționalismului și mai ales în contraargumentul antisemitismului.

Mâncarea, carnea, trupul, restricțiile dietare și ospetia sunt distanțe culturale prin excelență:

Și, mai mult, nu sunt numai imaginile cele care fac [construiesc] străini – sunt de asemenea și acțiunile; și dintre toate acțiunile umane două sunt universal văzute ca definind umanitatea și comunitatea: mâncarea și procreerea. Străinii (dușmanii) sunt oameni cu care cineva nu mănâncă și nu se căsătorește; străinii radicali (sălbaticii) sunt oameni care mănâncă ‘murdarul’ și mișună ca animalele. Cel mai comun mod de a converti un străin este ca el să ia parte la mâncare și ‘sânge’; cel mai sigur mod de a rămâne străin este de a nu lua parte la ele¹¹.

Imaginea căpcăunului, a uciderii, a omorului ritual, se regăsesc în imaginea cărnii și în ritualuri, se regăsesc în frica tatălui ce își sacrifică fiul și în sentimentul vinii. Prescripțiile iudaice privind mâncarea *kasher*, anume ceea ce se poate mânca și modul în care este preparat au transformat acest tabu într-o instituție fundamentală: propriul *shohet* (tăietor ritual), propriile taxe pentru procurarea mâncării *kasher* și apoi distribuirea ei. Iar instituția comunitară este fundamentală în supraviețuirea oricărei comunități evreiești și astfel pentru supraviețuirea fiecărui evreu.

Astfel, tabuul culinar creează evreul așa cum tot acel tabu creează

¹¹ *It is not only images, however, that make strangers – it is also actions; and of all human actions two are universally seen as defining humanity and community: eating and procreating. Strangers (enemies) are people with whom one does not eat or intermarry; radical strangers (savages) are people who eat filth and fornicate like wild animals. The most common way to convert a foreigner is to partake of his food and ‘blood’; the surest way to remain a foreigner is to refuse to do so, Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004, p. 12.*

străinul. În cazul țiganilor, imaginea străinului este radicalizată tocmai prin lipsa tabuului. Ospeția față de evreu sau față de țigan nu există, din cauza restricțiilor dietare ale evreului sau a radicalei lipse de restricții a țiganului. Dacă grecul, bulgarul sau rusul sunt văzuți ca străini oaspeți, iar românul în raport cu ei ca fiind tolerant, față de evreu și față de țigan radicalitatea este absolută. Țiganul devine sălbaticul, necivilizat, iraționalul, naturalul, orientatul. Este omul negru. Și atât evreul, cât și țiganul se regăsesc în imaginea *omului negru*, a *străinului radical*. Este tocmai imaginea cântecului și a jocului de copii, larg prezent în Europa, când *omul negru* sosește și este întrebat: – *Ce mănânci?* – *Carne de om*. – *Ce bei?* – *Sânge de om*. – *Pe ce dormi?* – *Pe căpățână de om*. Proiecția de sine asupra celuilalt se întâlnește atât în ceea ce privește țiganul, cât și evreul. Fiecare e proiectat ca percepție a propriei vini, a neevreului și a nețiganului. Creștinul a sublimat în *taina împărtășirii* canibalismul și proiectează asupra *omului negru* imaginea nesublimată, propria vină. Similar, evreul apare ca proiecție a *celui care bea sângele creștinului* – reprezentat ca și copil, imaginea fiului, imaginea nevinovăției, a inocenței sau, mai târziu, reprezentarea țării ca și corp – imaginea comunității și frica de a o pierde, unde concepția despre lume determină comportamentul economic sau printr-o privire asupra minorităților antreprenoriale, unde ghetoizarea reală și imaginară se păstrează deopotrivă prin imagini și acțiuni.

Sabatarienii erau invitați la masă și li se oferea carne de porc pentru a li se verifica tocmai apartenența și loialitatea lor creștină. Erau forțați, asemenea evreilor convertiți și scopiților, să vină în contact cu lumea exterioară; și pentru asta li se forțau convingerile. Aceste trei grupări religioase rezonază puternic în suspiciunea celorlalți și în puterea ritualului

în care ei citeau propria salvare. Cunoaștem ritualurile de curățenie trupească și spirituală ale evreilor și la fel de prezente erau acestea și în cazul staroverilor: masa nu era servită alături de adepții altor culturi religioase, pentru că nu se puteau împărtăși.

În unele zone staroverii aveau în case icoane și veselă 'laică' pentru musafiri, ba chiar două clanțe la uși, deoarece contactul cu 'lumea' face ca staroverul să nu poată păstra nivelul necesar de curățenie spirituală. În unele cazuri chiar în cadrul familiei fiecare avea vesela și icoanele proprii¹².

Atitudinea sabatarienilor față de evrei era ambivalentă, de la dezicere la admirație, până la urmă o ambivalență pe care o regăsim împărtășită la nivel popular, față de evrei, în întreaga comunitate creștină¹³. În studiile asupra alterității se vorbește despre cum imaginile creează străinul și cum dincolo de imagini sunt și ritualurile care nasc și păstrează aceste imagini. H.L Malchow arăta că imaginea literară și populară a vampirului din Marea Britanie, la sfârșitul secolului al XIX-lea, e legată de construcția evreului Europei de Est. El este *străinul dinăuntru*, în comparație cu ceilalți străini, precum negrul sau canibalul, dar această construcție era mult legată de reprezentarea celuilalt drept consumator al sângelui¹⁴. Acuzațiile de omor ritual persistă și în vechea formă și în noua imagine a evreului care suge sângele țărănimii, imaginea evreului suprapunându-se imaginii arendașului, a vânzătorilor de alcool, a proprietarilor de bănci.

¹² Alexandra Fenoghen, *op. cit.*, p.198.

¹³ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de Imagologie în Context Est-Central European*, Editura Humanitas, București, 2004.

¹⁴ Naomi Alderman and Annette Seidel Arpac, *Imaginary Para-Sites of the Soul: Vampires and Representations of 'Blackness' and 'Jewishness' in the Buffy/Angelverse*, in *Slayage*, nr. 10.

Toate acestea pentru că evreul putea lua o varietate de forme: putea fi eterna victimă și eterna amenințare, Juda și Ahasverus, capitalist și proletar, masculinizat ca brută și efeminizat în urbanitatea sa intelectuală, putea fi alb, dar și negru. Imaginile evreului au rezonat întotdeauna, atât în literatura populară, cât și în cea intelectuală, cu imagini dezumanizante și atemporale. Atemporalitatea evreului sau veșnicia lui a însemnat lipsa rădăcinilor (imaginea nazistă frecventă a evreului ca *rootless cosmopolitan*), lipsa autenticității, cel mai mare păcat într-o lume legată de pământ; dar, nu mai puțin, evreii, prin sânge, își căutau, își păstrau propriile rădăcini și istoria lor era amintirea ieșirii din Egipt, păstrată milenar. Vampirul este cel nemuritor, iar cel veșnic nemuritor este cel care nu e uman, cel care nu poate deveni uman. Isus, pentru a se sacrifica, devine uman, Dumnezeu devine om, cum zeii odinioară deveneau muritori. Inumanitatea evreului este purtată în toate insultele, de hain, lacom, șiret, și în toate imaginile seculare demonizante: țap, gârbovire, Juda, Ahasverus sau vampir.

Toate societățile tradiționale creează minorități antreprenoriale, permanente sau temporare, care desfășoară un anumit tip de activitate, față de care larga majoritate manifestă dispreț. Meșteșugurile erau ale țiganilor, rămași ca sclavi în principate, dar erau și ale evreilor sau ale armenilor. A culege aurul, a vinde cu amănuntul, zidăria, croitoria, cârciumăritul, arendășia erau îndeletniciri ale minorităților ce nu aparțineau unui stat și unui pământ. Capitalul lor era uman și nu natural – capital la care nu aveau acces. Acești înstrăinați devin comercianți profesioniști¹⁵. Dar de ce

¹⁵ Yuri Slezkine, *op. cit.*; *Essential Outsiders*, edited Daniel Chirot and Anthony Reid, University of Washington Press, Seattle and London, 1997.

antisemitismul de stat? Atât țiganii cât și evreii, atât grecii cât și turcii purtau în principate această amprentă economică.

Existența și persistența acestor minorități au făcut ca de la rege la politicieni și până la istoricii de azi să se vorbească de o toleranță a poporului român. Este însă o inadvertență. Populațiile agricole majoritare suportă și creează străinii, îi reînnoiesc în permanență, înstrăinându-i și folosindu-i ca străini. Este coabitarea cu o minoritate antreprenorială (ex.: un sat rural moldovenesc coabitând cu țiganii aurari) specifică țăganilor Europei, chinezilor în Malaiezia, libanezilor în Africa de Vest¹⁶. Nu este toleranța liberală, când un stat secularizat și liberal acordă dreptul la egalitate, fraternitate și libertate. În primul caz, țăranii lucrători ai pământului nu vor să-și schimbe profilul socio-economic și păstrează, față de țiganii aurari, întregul dispreț pentru străinul radical: țiganul este tolerat ca inferior. Liberalismul și modernitatea ne scutesc însă de disprețul majoritar; sau, cum ar spune Yuri Slezkine, apolonienii doresc să devină ei înșiși mercurieni. În construirea statului național român, chestiunea agrară și cea evreiască au fost preocupările centrale ale unei elite politice și culturale. Principatele Române devin ele însele apoloniene, majoritar agrare, imobilitatea economică și socială crește, construcția intelectuală naționalistă este liberală și educația de masă este națională. În context adăugăm că Biserica Ortodoxă din spațiul românesc nu cunoscuse reforma, spre deosebire de Biserica Catolică și de sinagogile evreiești din spațiul catolic. Toleranța creștină față de evrei, formulată de Sfântul Augustin, se baza pe recunoașterea statutului evreilor de *martori ai adevărului*, ai morții și renașterii lui Isus. Statele naționale occidentale creează alte apartenențe și

¹⁶ Yuri Slezkine, *op. cit.*, cap. I *Mercury's Sandals: the Jews and Other Nomads*.

reduc religia la o chestiune privată, în timp ce spațiul estic rămâne să celebreze uniunea dintre stat și biserică, și spațiul public nu se fundamentează în discursul rațional modern.

Suprapunerea metaforei sângelui peste cea a caracterului în argumentul rasial este specifică sfârșitului secolului al XIX-lea și rezonează cu cea a argumentelor de gen. Astfel, imaginile evreului, a femeii sau a creștinului proscris devin imagini fluide. Încovrigarea nasului semit era un loc comun al culturii spațiului german, care citea nasul evreului ca semnul orientalismului. Și vocea de Ițic este vocea afectată și ipocrită, este vocea femeii. Circumcizia evreilor, legământul lor cu Dumnezeu, este văzută ca mutilare, asemenea scopiților, ca secta care practică castrarea creată de Selivanov; și de aici efeminizarea evreului bărbat: gestică vânzătorului ambulant este asemănată isteriei femeii. Efeminizarea evreului s-a făcut atât ca reprezentarea rasializată a acestuia, cât și a caracterului său urban. Prima o putem urmări dacă o citim în cheia literaturii postcolonialiste a lui Bhabha, iar a doua, în imaginea lui Dreyfus.

Evreul (bărbat) asimilat, femeia experienței politice a sfârșitului de secol al XIX-lea și al secolului al XX-lea, poate fi gândit în paradigma invidiei penisului și a luptei de a avea unul – aceasta înseamnă asimilarea și participarea la grupul dominant. Acest grup este, în fapt, în termeni freudieni, fraternitatea ce guvernează statul în numele Tatălui. Metaforizată ca asimilare, ambiția de a căpăta un penis sau un falus apare a fi posibilă¹⁷.

¹⁷ *The assimilating (male) Jew, the 'woman' of late-nineteenth - and twentieth-century-European national political experience, may be thought of in this system as having penis envy and (s/he) strove to acquire the penis—that is, to be assimilated and join the dominant group. This group is, in fact, in Freudian terms, the fraternity who govern the state in the name of the Father. Metaphorised as assimilation, the ambition to gain the penis, phallus we might say, appeared to be possible. Jon Stratton, Coming Out Jewish. Constructing*

Lașitatea uleioasă este caracterul înșelător al evreului, ce se vede mai târziu în lipsa liniilor drepte din viața lui. Caracterul reptilian e rece, calculat, nepăsător, insensibil și deseori este atribuit omului negru și asociat cu ignoranța, necunoșterea și neîmpărtășirea luminii lui Dumnezeu, care te face să fii iubitor, cald, sensibil, generos. Darul de a vorbi e darul profeției, e darul evreilor, un popor profetic. Profilul lor social: avocați, neguțatori, negociatori; și politic: liberali, internaționaliști, comuniști, se reduce până la urmă la darul de a vorbi. Și iarăși: darul de a vorbi este înșelător. În culturile apoloniene, artele și știința sunt doar alte vrăjitorii, asemenea celei ale femeii, ale șarpelui din grădina lui Adam. Diferențele dintre creștini și ceilalți devin nu doar evidente, ci și imutabile.

Teoria weberiană arată cum valorile protestante conduc la dezvoltarea capitalismului și teza sa, încă de la publicarea în 1904, rămâne un succes metodologic de explicare a capitalismului occidental. Însă modelul creat eșuează în a explica cum capitalismul reușește cu succes egal în mediile neprotestante și suferă de determinism metodologic. În încercarea de explicare a succesului economic al evreilor, teza minorităților antreprenoriale pare să reziste criticii. Pornind de la această critică, doresc să contrabalansez teza weberiană cu teza minorităților antreprenoriale și să arăt că nu sunt doar valorile cele care determină comportamentul economic, ci sunt și conjuncturile care formează și izolează un grup în interiorul unei populații majoritare. Aici, cazul scopiților este diferit de cel al sabatarienilor. Aceștia din urmă subzistă ca și comunitate izolată rural, în timp ce scopiții, asemenea evreilor din mediul urban, își reduc izolarea la

Ambivalent Identities, Routledge, London and New York, 2000, p. 56.

spațiul privat, al consumării ritualului, și prin noii adepți ating toate straturile sociale. Printr-o strictă disciplină, printr-o izolare comunitară, ce stimulează mobilitatea, și scopiții ajung, asemenea evreilor, să fie temuți, odată ce sunt regăsiți pe întreaga scară socială.

Dinamizarea mobilității economice și sociale a scopiților sau a evreilor este explicabilă în contextul nașterii statelor-națiune:

Un indiciu poate fi găsit în creșterea conștiințelor naționale la timpul respectiv, care se întinde prin creșterea alfabetizării și dezvoltarea piețelor care au ‘supărat’ relațiile patrimoniale economice mai vechi. [...] Dincolo de faptul că aceste transformări erau disruptive, ele au creat noi posibilități pentru mobilitatea socială și au extins orizonturile politice ale unui mare număr de oameni. În consecință, au provocat noi întrebări cu privire la identitatea celor afectați de schimbări. În acest context, creșterea naționalismului modern a condus la întrebări privind identitatea celor văzuți ca ‘străini’ (outsiders), minoritățile antreprenoriale, la început văzute doar ca grupuri etnice sau religioase mai specializate decât altele care existau în societățile premoderne agrariene, au devenit acum, în ochii noilor naționaliști, amenințătoare¹⁸.

Această condiție a evreilor, de minoritate economică intermediară, și larga lor adeziune la educație și profesioni, singurele segmente accesibile, îl conduc pe Hary Kuller să considere ipoteza emancipării „în fapt” a evreilor în societatea românească:

Paradoxul trebuie explicat: emitem ipoteza că, în fapt, România este un caz tipic de dublă și contradictorie condiționare a dinamicii și mobilității sociale a evreilor locali [...]. Prin ipoteza de față dorim astfel să supunem

¹⁸ *Essential Outsiders, op. cit.*

atenției chestiunea emancipării reale, de fapt, [s.a.] a evreilor. [...] În acest fel se explică paradoxul că, deși la suprafața epidermei organismului social evreii sunt obiectul unei marginalizări și ostracizări, în structurile și organele lăuntrice ale acestuia, ei nu doar că sunt asimilați, dar apar chiar pe palierele semnificative ale piramidei socio-ocupaționale, conferindu-li-se statusuri și roluri corespunzătoare¹⁹.

Statutul evreilor de minoritate antreprenorială nu este nici o consecință a emancipării, nici una a toleranței, ci consecința împingerii unor îndeletniciri privite cu dispreț de populația majoritară către o minoritate etnică diferită, este una a specializării etnice în condițiile interzicerii accesului străinilor la resurse: evreii nu aveau dreptul să posedă proprietăți imobiliare, să posedă pământ, să îl lucreze, fuseseră expulzați de la sate. Cele două mari chestiuni care au preocupat elita politică și culturală românească, chestiunea agrară și chestiunea evreiască, au continuat politicile de excludere și astfel de menținere a evreilor ca minoritate antreprenorială până după primul război mondial. Astfel, evreii rămân intermediari și meșteșugari, profesiile specializări pe care le împart cu alte grupuri etnice, precum armenii sau țigani.

Astfel, teoria weberienă se infirmă, deoarece comunitatea sabatariană ar fi fost mult mai dispusă la împărtășirea unui comportament economic de succes, decât comunitatea scopiților. Aceștia din urmă reușesc mai ales în Imperiul Rus să accedă, social și economic, asemenea evreilor, odată ce condițiile externe le permit această mobilitate. Sabatarienii rămân o comunitate închisă care, în ciuda persistenței într-un mediu protestant și

¹⁹ H. Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, București, Editura Hasefer, 1997, pp. 92, 93.

propice schimbării, nu reușesc aceeași mobilitate, ci se închid ca și comunitate, dispărând încet.

În prezentul articol am readus în discuție două minorități religioase ale căror imagini au alunecat în uitare și am privit înspre ele prin prisma imaginilor pe care creștinii le-au construit când le-au imaginat, asemenea evreilor, străini, proscriși sau damnați, și totuși vecini.

*Capitol din teza de doctorat: **Antisemitismul în imaginarul colectiv în România în secolul XX**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Doru Radosav**, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.*

IUDAISMUL NEOLOG

ILDIKO GALERU

Iudaismul nu începe cu o idee, ci cu o comunitate... care a trecut prin experiența robiei în Egipt și a fost eliberată miraculos din aceasta. Din acea experiență comună și după întâlnirea cu Domnul în muntele Sinai, ne-am format o religie... însă, în tot acest timp, ceea ce ne definește ca evrei este participarea noastră în comunitate; crezurile și ritualurile sunt în plan secund...

Rabinul Harold Kushner

Apariție și dezvoltare

Iudaismul neolog este un termen folosit inițial pentru a desemna curentul maghiar al iudaismului reformat. În istoria mozaismului, neologia este acel curent care a avut încă din secolul al XIX-lea o ideologie maghiarofilă. În conceptul neologiei, credincioșii se autodefinesc maghiari de religie mozaică (și nu ca fiind etnici evrei), în timp ce în conceptul ortodox *poporul ales* înseamnă și un grup etnic (nu numai religios).

Urmând exemplul lui Aaron Chorin la începutul secolului al XIX-lea, Leopold Loew (1811-1875) și alți rabini moderniști s-au preocupat să realizeze reforme în domeniul educației, religiei și vieții comunitare. Au susținut înființarea unui seminar rabinic modern și organizarea unor sinoade mixte de rabini și laici, destinate a reglementa și reorganiza viața evreiască. Ambele idei au întâmpinat o violentă opoziție din partea ortodocșilor care,

în majoritatea lor, urmau poziția lui Moise Sofer, anume că inovațiile (chiar cele autorizate de Halaha) trebuie evitate cu orice preț. Odată cu promulgarea legii emancipării evreilor din Ungaria, în 1867, guvernul i-a sprijinit pe neologii din Pesta în convocarea unui Congres Național Evreiesc Maghiar (1868-1869), unde delegații ortodocși s-au aflat în minoritate. Oponându-se propunerilor de schimbare privind structura comunitară și neputând obține recunoașterea cărții *Șulhan Aruh* ca autoritate supremă, majoritatea reprezentanților ortodocși s-au retras de la lucrări, dând posibilitate adversarilor să desfășoare Congresul conform opiniilor lor¹.

În 1871, o nouă lege, care autoriza crearea de comunități ortodoxe separatiste, a avut ca rezultat divizarea evreilor maghiari în comunități ortodoxe, neologe și *statu quo ante* (tradiționaliști nealiniați), împărțire care a durat până în 1950. De teamă ca evreii să nu fie despărțiți de o prăpastie de netrecut, neologii au adoptat ulterior o politică de reconciliere, marcată de revenirea la un conservatorism discret. Neologii au menținut tăierea rituală (*shehita*) și legile alimentare (*kashrut*). Prin studii, convingeri, mod de a se îmbrăca, rabinii reformați de la seminarul din Budapesta s-au apropiat din ce în ce mai mult de colegii lor ortodocși din apusul Europei.

Caracteristici

Statutele adoptate de Congresul din 1868 vor forma baza organizării comunităților evreiești neologe în Ungaria și Transilvania. Punctele incluse în aceste statute erau:

1. *Comunitatea este organizația de bază menită să susțină instituțiile confesionale, religioase, de cult, instructive și de binefacere.*

¹ *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Editura Hasefer, București, 2000, p. 566.

2. *O congregație care nu este capabilă să mențină aceste cerințe va fi atașată alteia sau împreună cu alte obști va crea o congregație districtuală.*
3. *Fiecărui evreu îi este cerut să devină membru al comunității existente în locul său de rezidență.*
4. *Poate exista o singură comunitate evreiască într-o localitate, care are dreptul să impună taxe membrilor pentru menținerea activităților sale.*
5. *Rabinul va fi ales de toți membrii comunitari cu drept de vot. Autoritatea rabinului este extinsă numai asupra comunității din care face parte.*
6. *Comunitățile din Ungaria și Transilvania vor fi grupate în 26 de districte. Consiliul districtual va fi constituit din câte un deputat la 100 de membri din fiecare comunitate².*

La nivelul comunităților evreiești din Transilvania, situația ivită după Congresul de la Budapesta va modifica substanțial instituția comunitară și relațiile cu autoritățile locale. Încetează relația de subordonare față de episcopiile romano-catolice, comunitățile fiind de acum înaintea organizații de tip confesional, înregistrate la Ministerul Cultelor și Relațiilor Publice Ungar.

Curentul neolog includea reformiști de toate nuanțele, de la conservatori la extremiști. Totuși, rugăciunea se desfășura în limba ebraică. Rabinii neologi erau absolvenți ai unui seminar rabinic recunoscut, mulți dintre ei ai celui de la Budapesta, alții ai celor de la Breslau, Viena, Berlin.

² Ana-Maria Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia*, Editura Hasefer, București, 2006, p.60.

Orientarea lor era influențată de cea a seminarului la care învățaseră. Toți erau doctori în filosofie sau în altă disciplină umanistă ori socială. Unii din ei erau maghiarizați lingvistic și se considerau unguri de religie mozaică. Reprezentau totuși o parte relativ mică din rândul rabinilor transilvăneni, după cum comunitățile neologe reuneau 15-20% din totalul evreimii din această provincie. În majoritatea orașelor mari se putea observa o coexistență între ortodoxia evreiască și reformismul neolog.

Comunitățile neologe cuprindeau în special păturile sociale asimilaționiste ale comunității, care urmau practicile ecleziastice moderne, după modelul comunității evreiești din Pesta. Comunitățile neologe aveau aproape invariabil lideri laici, iar cele ortodocse aveau ca lideri rabini.

În ceea ce privește arhitectura templelor neologe, aceasta era influențată de cea a templelor din Budapesta și Viena. În templele din Transilvania era folosită orga³. Cea mai cunoscută sinagogă neologă este cea din Budapesta, care poartă numele de Marea Sinagogă sau Sinagoga de pe strada Dohany (în maghiară: *Dohány utcai zsinagóga/nagy zsinagóga*; în ebraică: בית הכנסת הגדול של בודפשט). Este a treia sinagogă ca mărime în Europa și a cincea în lume (are 3.000 de locuri și reprezintă centrul iudaismului neolog).

Pe plan ideologic, deosebirile față de ultraortodocși s-au menținut, dar după Holocaust s-a realizat totuși o apropiere a celor două tabere (în special în domeniul educației religioase și al prosperității sociale).

În perioada comunistă, după cel de-al Doilea Război Mondial, guvernul ungar a forțat cele două comunități să se unească într-o singură structură organizațională, acordând totuși o semiautonomie comunității

³ Baruch Tercatin, *Prezențe rabinice*, p.46.

ortodoxe. În orice caz, în perioada postcomunistă, cele trei denominațiuni (ortodoxă, neologă și *statu quo*) și-au reluat existența separat una de cealaltă.

În prezent, cele două curente continuă să ființeze, dar numai în Europa de Est; ele coexistă în sânul unei organizații centrale, susținută de stat, furnizează rabini altor comunități din țările învecinate și se străduie să restabilească contactul cu evreii din țările occidentale. Evreii seculari din Ungaria sunt concentrați în zona Budapestei și reprezintă o parte relativ mică a comunității evreiești maghiare, fiind legați mai mult de comunitatea neologă și la mișcarea Habad. În orice caz, astăzi ei reprezintă doar 0,1% din totalul populației (48.600 de evrei în 2010)⁴.

Figuri reprezentative ale iudaismului neolog

În **România**, acest curent a fost preponderent în rândul evreimii ardeleni, influențată de prezența rabinilor veniți din Imperiul Austro-Ungar.

În Transilvania, sistemul celor patru religii recepte, în speță religia romano-catolică, luterană, calvină și unitariană, a fost adoptat la Dietele din 1558 de la Turda și 1571 de la Cluj. Religia iudaică este declarată tolerată în octombrie 1618, sub pedeapsă pentru cei care ar dori să se convertească. În 1653, *Approbatae Constitutions* (codice de legi și hotărâri din Transilvania) declara religia iudaică nereceptă, sistem medieval ce va rămâne în vigoare și după instaurarea dominației habsburgice în Transilvania. Acceptarea religiei iudaice printre religiile oficiale recepte din Ungaria și Transilvania va veni la finalul secolului al XIX-lea, prin sancționarea legii XLII/1895 de către rege. Printre efectele practice ale acestei legi a fost legalizarea convertirilor

⁴ Berman Institute, *North American Jewish data Bank*, Univ.of Connecticut, World Jewish Population - 2010, number 2-2010, p.18.

la iudaism și faptul că de acum înainte căsătoriile mixte între creștini și evrei deveneau legale, fiind înscrise într-un registru civil.

În urma deciziilor luate la Congresul din 1870, s-au constituit în cadrul comunităților din Ungaria și Transilvania trei orientări. Cei care acceptă sistemul adoptat de Congresul din 1870 formează orientarea neologă sau congresistă, cei ce se pronunță pentru valabilitatea statutului din 1870-1871 devin componenții cultului ortodox, în timp ce comunitățile care preferă menținerea situației existente înainte de adoptarea acestor schimbări în sistemul de organizare formează curentul *statu quo ante*. Diversitatea organizatorică instaurată ca rezultat al unor evoluții determinate de procesul instituțional de modernizare a societății evreiești și de rezistențele pe care le-au întâmpinat acestea din partea adeptilor unui atașament mai strâns de tradiție va deveni, astfel, caracteristica societății evreiești din această parte a Europei, până la tragicele evenimente ale Holocaustului și tăvălugul nivelator al regimurilor comuniste, instaurate după al Doilea Război Mondial⁵.

În **Cluj**, începutul a fost făcut de rabinul **Matyas Eisler** (1865-1930), șef-rabin neolog. A făcut studii rabinice și de filosofie la Budapesta și Berlin, fiind un savant cu vaste cunostințe în domeniul religiei și al științelor umaniste, autor de studii în domeniul iudaisticii, scrise în ebraică, maghiară și germană. Șef-rabin al comunității neologe din Cluj, din 1891 până la sfârșitul vieții (în 1930), a insistat asupra necesității studierii istoriei evreilor din Transilvania⁶.

⁵ Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790-1867)*, Ediție bilingvă, Editura Enciclopedică, București, 2000, p. 86.

⁶ Federația Comunităților Evreiești din România (F.C.E.R.), *Evrei din România*, p. 131.

Tot aici a activat rabinul **Moshe Carmilly Weinberger** (1908-2010), care a studiat la Seminarul Rabinic de la Budapesta și a activat ca Șef-Rabin al Clujului între 1934-1944. A organizat cursuri de limba ebraică și iudaism pentru tinerii și adulții interesați să imigreze în *Eretz-Israel*, colaborând în acest scop cu organizațiile sioniste locale. Cu ocazia vizitei regelui Carol al II-lea la Cluj, în decembrie 1939, a ținut o predică specială, care l-a impresionat pe acesta. Prin intermediul unui reprezentant, regele i-a propus tânărului rabin să se prezinte la concursul pentru ocuparea postului de Șef Rabin al României. A activat în Comitetul de Salvare a Refugiaților și în Organizația Centrală pentru Ajutorarea Refugiaților, ocupându-se cu tranzitul refugiaților evrei în România. În mai 1944, la cererea conducerii comunității evreiești clujene, trece ilegal granița în România, pentru a aduce ajutor populației evreiești aflată în pericol. A emigrat în iulie 1944 în Palestina și, după întemeierea statului Israel, a fost angajat de Ministerul de Externe Israelian. În 1957 a fost invitat să predea studii ebraice, limba și literatura ebraică și istoria evreilor la Yeshiva University, New York⁷. Este întemeietorul institutului de studii iudaice care îi poartă numele la Universitatea Babeș Bolyai din Cluj. Acest institut organizează simpozioane anuale și publică *Studia judaica* în limba engleză.

În **Timișoara**, unul dintre primii rabini neologi a fost Mose Mor Hirschfeld, care a păstorit comunitatea între 1863-1872. A fost criticat pentru atitudinea sa liberală de către rabinul Slomo Leib Weiss, rabin la Lugoj în 1864. A înființat o școală *Talmud Torah* și un comitet local al organizației Alliance Israelite Universelle (*Kol Israel Haverim*) în 1867.

⁷ Baruch Tercatin, Lucian Zeev Herscovici, *Prezențe rabinice în perimetrul românesc*, Editura Hasefer, București, 2008, p. 117.

Acestuia i-a urmat rabinul Mordechai Drechsler, care a păstorit ca rabin neolog, devenind apoi Șef Rabin al Timișoarei din 1910 și până la decesul survenit în 1971. În afară de limbile română, ebraică și idiș, vorbea la perfecție limbile maghiară, engleză și germană. Cărturar crescut la izvoarele marilor școli rabinice și laice (a studiat la Budapesta și Jewish College din Londra), rabinul Drechsler n-a încetat să trăiască într-o atmosferă permanentă de creație. A studiat bogatele colecții de vechi manuscrise ebraice și arabe, aflate în păstrarea Bibliotecii din Oxford, și o parte din munca sa este cuprinsă într-un volum apărut în engleză, precum și în ebraică.

Numărul enoriașilor în creștere a făcut ca sinagoga existentă (de rit ortodox) din Timișoara să devină neîncăpătoare, astfel că enoriașii au hotărât să ridice un nou lăcaș de cult, mai mare. Bani pentru ridicarea noii sinagogi au fost strânși prin organizarea unei loterii publice de către comunitate, ai cărei membrii înstăriți au făcut contribuții majore. Lucrarea i-a fost încredințată antreprenorului timișorean Josef Kremmer și sinagoga a fost inaugurată la data de 3 septembrie 1899, în prezența șefului comunității, Alex Kohn, și a primarului Timișoarei, Carol Telbisz. Orga a fost construită de faimosul meșter timișorean Leopold Wegenstein. Sinagoga a decăzut la finele perioadei comuniste, fiind închisă în anul 1985, pe măsură ce majoritatea evreilor rămași în oraș după al Doilea Război Mondial au emigrat în Israel. În cei 24 de ani cât a fost închisă, sinagoga a fost vandalizată de cinci sau șase ori, furându-se lampadare, diverse obiecte sculptate, lucrute manual etc. Ea a ajuns să se afle la sfârșitul primului deceniu al secolului al XXI-lea într-un avansat stadiu de degradare.

Dar cel mai cunoscut rabin al Timișoarei și al întregului Banat rămâne **Ernest Neumann** (1917-2004). A studiat la seminarul rabinic din Budapesta între anii 1935-1940, fiind angajat în 1949 la Comunitatea Evreilor din Timișoara, ca rabin la templul neolog, și a predat religia la liceul evreiesc de băieți. La vremea când tânărul Ernest Neumann termina facultatea și își căuta un rost în Timișoara, orașul avea 12.000 de evrei, dintr-o populație totală de 80.000. A acordat o atenție deosebită instruirii iudaice a copiilor și tineretului, predând câte opt ore pe zi la liceul evreiesc.

În **Arad**, rabinii neologi au fost la început suporteri ai maghiarizării evreilor (în 1845, rabinul Jacob Steinhart a citit predica în limba maghiară). Mișcarea sionistă și-a găsit adepți în Arad și Partidul Evreiesc a obținut multe voturi în Parlamentul României, după ce Transilvania a devenit parte a României. Între 1903-1904 a avut loc fracționarea comunității evreiești arădene în două facțiuni separate, cea ortodoxă și cea neologă. De la această dată, fiecare comunitate se va administra independent. Comunitatea de Rit Occidental (neolog) a fost condusă de dr. Ludovic Vágvölgy. Înzestrat cu o cultură bogată multilaterală, s-a evidențiat în calitate de mare orator – predicile lui în limba maghiară, precum și diferitele sale discursuri erau de mare efect și au lăsat impresii deosebite în sânul ascultătorilor și enoriașilor⁸. A scris comentarii la operele lui Rambam.

După moartea sa, conducerea a fost preluată de Josif Schönfeld (1910-1994). A fost șef rabin neolog la Arad între 1936-1960. A absolvit în 1937 Seminarul Rabinic și Universitatea din Budapesta, primind titlul de rabin și doctor în filosofie, filologie și istorie. A fost ales prim-rabin al comunității de rit neolog din Arad în 1941, post în care a funcționat până în

⁸ *Istoria evreimii arădene*, Editura Minimum, 1996.

1961, când a emigrat în Israel. A introdus învățarea limbii ebraice în ore separate de orele de religie la liceul evreiesc, înființat în 1941, al cărui director a fost. A insistat nu numai asupra cunoașterii principiilor credinței iudaice și a istoriei poporului evreu, dar și a culturii moderne evreiești, exprimată în idiș și ebraica modernă⁹.

Conflictele dintre ortodocși și reformați au fost principala caracteristică a comunității evreilor din **Oradea**, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. După schisma ce a urmat Congresului Evreiesc Maghiar, comunitatea orădeană s-a divizat, în 1870, în congregația ortodoxă și cea neologă, fiecare dezvoltând instituții separate, ce vor rămâne active până după al Doilea Război Mondial. Templul neolog, cu o orgă, a fost construit în 1878, iar sinagoga ortodoxă, în 1891. În timpul monarhiei duale (1867-1918) și a perioadei interbelice, ambele facțiuni religioase au fost angrenate în numeroase activități sociale și culturale. În ambele congregații au oficiat rabini renumiți: *Comunitatea ortodoxă* i-a avut pe rabinii Aaron Isaac Landsberg (1853-79), pe pro-hasidicul rabin Mosheh Tsevi Fuchs (1843-1911), care a activat din 1873 până în 1911. El a menținut în funcțiune școlile elementare și secundare, o școală profesională, o *yeshiva*, un orfelinat și o cantină a săracilor. Acestor rabini le-a urmat Zevi Fuchs și fiul său, Benjamin (1915-36).

Rabini ai *congregației neologe* au fost Alexander Kohut (1880-84) și Lipót Kecskeméti (1865-1936), unul dintre cei mai influenți rabini ai vremii. Acesta a îndeplinit nu doar rolul de oficiant al cultului, ci a fost și scriitor, remarcabil predicator și oponent al sionismului. Sub influența lui a fost construită sinagoga neologă cu orgă, după modelul celei din Nürnberg,

⁹ *The Jewish people of Arad. Life and history*, M.Lachmann Ltd, Haifa, 2000, p. 35.

de o rară frumusețe arhitectonică. Încă din primii ani ai rabinatului, a fost ales în mai toate conducerile organizațiilor de binefacere din Oradea. La începutul secolului al XX-lea, Episcopia din București l-a invitat să țină o prelegere în catedrală, cu un subiect preferat. Era pentru prima oară, la 5 decembrie 1903, când un rabin apărea la amvonul unei biserici creștine, ținând un discurs: *Marea epocă a profeției*. Esența acestei predici a fost ideea că la baza tuturor credințelor trebuie să stea morala profeților, morala binelui în lume.

István Vajda (1939-1944), ultimul rabin neolog pe care l-a avut orașul, a pierit la Auschwitz împreună cu restul comunității sale. Comunitatea neologă a întreținut o casă de bătrâni, un orfelinat pentru 25 de băieți, un spital, o școală elementară și, după 1920, un liceu profilat pe științe exacte. Membrii comunității ocupau poziții de frunte în oraș (medicșef orășenesc, fondatori de întreprinderi și instituții, un spital oftalmologic cu tratament gratuit). Din bugetul anual de 6 milioane lei, 710.000 lei erau alocați în scopuri filantropice și 2.520.000 lei culturii¹⁰.

În **Făgăraș**, în 1890 a fost ales rabin neolog dr. Sandor Jordan Zangwill, după care a fost ales la comunitatea *statu quo* din Satu Mare. A publicat cercetări talmudice în revista *Oel Ithak* (care apărea în Satu Mare), o monografie în limba germană (care a apărut la Budapesta), fiind un membru activ în organizația sionistă¹¹.

În **Brașov**, primele familii de evrei s-au stabilit în 1870, cu consimțământul autorităților locale. Numărul evreilor a crescut de la 67 în 1850 la 1.250 în 1900, ajungând la 2.519 în 1930 și la 2.760 în 1940. Prima

¹⁰ FCER, *Contribuția evreilor*, p. 562.

¹¹ Baruch Tercatin, *Prezențe rabinice*, p.310.

sinagogă s-a ridicat în 1862, iar în 1864 s-a deschis o școală evreiască, cu doi învățători. După Congresul Evreiesc din 1868-1869, comunitatea s-a divizat în două ramuri: ortodoxă și neologă, fiecare cu propriul rabin, sinagogă și cimitir. Rabini ai comunității ortodoxe au fost, pe rând, Ben-Zion Wesel (1889-1900), Benjamin Fuchs (1901-1905), Zev Zvi Klein (1905-1911), Joel Dohány (1912-1914) și David Sperber (1925-1950).

Astfel, între 1877 și 1949 cele două comunități au coexistat, fiecare cu propriile sinagogi și cimitire. După 1877, evreii ortodocși își vor organiza propria sinagogă și o *mikva* (baie rituală). Între 1925-1929 s-a construit un templu de mari proporții, lăcaș de cult supranumit Sinagoga Albastră, datorită vitraliilor în care predomina această culoare. Complexul acestei sinagogi cuprindea: birouri, locuințe pentru angajații comunității și officianții de cult, un *heder*, o baie rituală și un abator de tăiat păsări¹².

În 1920, comunitățile neologă și ortodoxă au creat împreună o școală elementară, cu trei învățători. În aceeași perioadă, comunitatea neologă cuprindea 311 familii, cu un total de 1.280 de suflete¹³. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, viața lor a fost una relativ sigură, raportându-ne la ceea ce au trăit evreii din nordul României. Cu toate acestea, au fost excluși din viața comercială, copiii lor au fost îndepărtați din școli, iar sinagoga a fost distrusă în 1941.

Profesorul Ion Ianoși scria în cartea *Secolul nostru cel de toate zilele*, despre evreimea locală brașoveană că era împărțită în două obști distincte: ortodocși (de rit vechi) și neologi (de rit nou).

¹² Carmen Manate, Sami Fiul, Viorica Oprea, *Comunitatea Evreilor din Brașov, secolul XIX - XX*, Editura Transilvania Expres, Brașov, 2007, pp.136-137.

¹³ F.C.E.R., *Contribuția evreilor*, p.554.

Hobotnicii erau îmbrăcați în caftan, aveau perciuni lungi și ondulați, purtau pălării negre cu boruri largi; erau de obicei familii numeroase, ocupând maghernițele câtorva ulițe sărăcăcioase. Ceilalți, burghezii liberali sau intelectuali, se abăteau doar rareori și numai de formă la cealaltă sinagogă, destinată lor¹⁴.

Între rabinii neologi îi menționăm pe Lajos Papp (1893-1918), care a inaugurat sinagoga din strada Poarta Șchei. A scris o carte despre *Tanah* și a publicat un studiu despre istoria evreilor din Brașov, în anuarul *Sinai* din București, editat de rabinul M.A. Halevy¹⁵.

Un alt pastor al comunității a fost Ernő Deutsch (1927-1950). Rabinul Deutsch a slujit comunitatea până la plecarea în Israel. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, el s-a împotrivit interdicțiilor impuse de guvern în probleme de ordin religios, luptând pentru păstrarea tradiției și a pregătirii de azimă, îndeplinindu-și datoria cu devotament¹⁶. În 1949, cele două comunități se vor unifica și numărul enoriașilor va scădea.

În Statele Unite ale Americii

De la începutul secolului (și până azi) mulți rabini și credincioși neologi au sosit în Statele Unite, iar câteva grupuri dintre ele au format comunități vorbitoare de limba maghiară (în cazul neologilor, maghiara este folosită și în cadrul slujbelor, pe lângă cea ebraică și în loc de idiş). Marea majoritate a lor s-a asimilat totuși din cauza faptului că în SUA nu există nicio biserică sau organizație neologă (neologia fiind un curent specific maghiar), iar comunitățile neologe s-au alăturat ori la curentul conservativ ori la cel de reformă, al iudaismului american.

¹⁴ Ion Ianos, *Secolul nostru cel de toate zilele*, Editura Cartea Românească, 1980, p.25.

¹⁵ Baruch Tercatin, p. 427.

¹⁶ Idem, Baruch Tercatin, p.129.

În mod neobișnuit, unii dintre ortodocșii din SUA, originari în mare parte de la Satu Mare și Sighetul Marmației (credincioși și lideri ai hasidismului sătmărean), au o identitate maghiarofonă. Această comunitate (a doua ca mărime dintre comunitățile hasidice din lume), încă din timpul prim-rabinului și primului *rebbe* Joel Teitelbaum, este antisionistă, refuză folosirea limbii ebraice și nu recunoaște statul contemporan Israel (considerând că statul Israel trebuie reînființat doar după venirea lui *Mesia*). Ca urmare, ei vorbesc doar limba idiș și cea maghiară între ei (în slujbă numai idiș și ebraica veche). O mare parte dintre ei se declară ca fiind maghiari sau de origine maghiară. Cea mai mare pondere a maghiaro-americanilor este în orașul hasidic sătmărean Kiryas Joel.

După alegerea ca prim-rabin și *rebbe* al prim-rabinului sighetean Moses Teitelbaum, curente hasidice sătmărene și sighetene s-au unit, el fiind urmașul tatălui său în scaunul de *Rebbe* al Sighetului. Din cauza testamentului său echivoc s-a produs o schismă în hasidismul sătmărean: azi doi dintre fiii lui se consideră *satmarer rebbe* și, ca urmare, azi sunt două comunități separate sătmărene în SUA (având sinagogi și în Canada, Anglia, Israel și Budapesta), una cu reședința la Kiryas Joel, al cărei *rebbe* este *rav* Aaron Teitelbaum, și cealaltă cu reședința în Brooklyn, al cărei *rebbe* este *rav* Zalman Leib Teitelbaum. Prim-rabinii de azi folosesc denumirea de *satmar rebbe* (*satmarer rebbe* în idiș, *szatmári rebbe* în maghiară) deși au moștenit și titlul de *sigeter rebbe* (*rebbe* de la Sighet). Toți sunt descendenții prim-rabinului *rav* Teitelbaum Mózes (numit și Yismach Moshe) de la Sátorajújhely, făcând parte din Dinastia rabinică Teitelbaum.

*Capitol din teza de doctorat: **Fundamentele etice ale iudaismului modern (secolele VIII-XXI)**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Vasile Morar**, Facultatea de Filosofie, Universitatea București.*

DYNAMICS OF IDENTITY CONSTRUCTION – JEWS AND CHRISTIANS IN LATE ANTIQUITY

ANA-MARIA BĂRBULESCU

If we search into a contemporary dictionary for terms such as Christian and Jew, we will find two definitions that acknowledge the existence of two distinct and non-congruent groups: a Jew is an individual belonging to *continuation through descent* or conversion to the ancient Jewish people, one whose religion is Judaism; a Christian is defined as one who professes the belief in Jesus Christ. However, despite of today's clear-cut conceptual discrimination, things were not so obvious in the beginning. It was a time when Jewishness could not be reached through conversion, biological descent followed the line of the father (and not, as nowadays, that of the mother), the followers of Christ described themselves as *Yehudim* (Jews) and the word *Christianos* (Christian) was not invented yet.

Acknowledging these facts, I focused on the process of identity construction specific to both Judaism and Christianity in the first six centuries of the Common Era, looking with equal interest to the way how the image attributed to the Other was part of this process, as well as to the element against which the image of self would be built.

The entire research was circumscribed to the phenomenological paradigm, initiated by Schultz and developed by Berger through his sociology of knowledge. Moreover, the approach was a systemic one, which means that the analysis of the two groups (Jews and Christians) depends on the social, political and religious environment which incorporates them, in the same time, being interested in the dynamic of the analyzed social

phenomenon.

Having these goals in mind and using the theoretical apparatus sketched above, I propose a set of two hypotheses:

- I. ***Context hypothesis:*** Any transformation of the identity pattern is determined by a socio-historical change, a change that will equally transform the in-group and out-group ascribed images. The in-out delimitations are artificial borders, but these constructed borders become functional only if they overlap a real schism existent on the social level. Between the initial cause of the schism and its consequent rationalization, there is no overlapping relation.
- II. ***Utilitarian hypothesis:*** In general terms, the subject who constructs collective identity and the reasons behind this construction determine the symbolic content of the identity model, the group(s) that hinder(s) the fulfillment of these goals being expelled outside the symbolic borders.

Starting from here, I was interested in recovering the way followed by both groups from the period of their complete overlapping to the period of their complete separation. I tried to recover the continuous reconstruction of the identity patterns, used by both groups in order to legitimate their position in different social contexts.

Having this goal, I started our discussion in the first century of the Common Era in a space known today as Israel. A place where, at the time, we have found several competing religious groups, proof of an existent religious diversity. All those groups were heirs of the Biblical tradition and, as a consequence, they have commonly accepted several items as the core of

their tradition: the belief in the God of Israel, the elected status of the same Israel, and the Law as the human part in the covenant made between God and his people.

It was in this space that, starting with the first century of the Common Era, we witnessed the development of two religious groups' forerunners of what we call today Judaism and Christianity. Both traditions sprung from the same root as both were heirs of Biblical and, more so, Second Temple Judaism. However, despite their common origins and after a period of several centuries, they ended up proclaiming their legitimacy from different and mutual exclusive positions.

Considering these, I was interested to recover the double symbolic construction that:

1. It allowed to a former small Galilean religious group to gain supremacy as the true people of God in a completely non-Jewish world. In other words, what I was interested in was the recovering of the continuous "Christian" reformulation of the answer to the question: *who are we?*, a recovering that enabled us to see the thread that links a Jesus sending his disciples to the lost sheep of Israel and not to the Gentile nations¹, to a Father of the Church that speaking in the name of the same Jesus, decreed: *I [the Church] am what you [the Synagogue] have not been able to be*².
2. It allowed to a small group of Torah teachers to self-institutionalise as Israel's religious leaders and, by doing this, to recreate the

¹ Matthew 10:5-8.

² Pseudo-Augustine, "Concerning the Dispute Between the Church and the Synagogue – A Dialogue" apud Lukin Williams, *Adversus Judaeos – A Bird's Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, p. 327.

belongingness to the same Israel in a way that will support their religious construction.

In other words, what I was looking for was to recover the process of identity construction developed by both Jews and Christians before and after their final split, being equally interested in the content of this continuous reconstruction and in the way how the social environment determined and explains the on-going identity reconstruction performed by both groups. The terminus point of my analysis was the sixth century C. E. as, in this moment, both Rabbinic Judaism and Christianity are well-defined entities no longer in need for a self-ascribed legitimacy.

As I have already stated, from an explanatory perspective, my research was circumscribed to the paradigm of sociology of knowledge developed by Peter Berger, the main concept of my analysis (identity) being understood in the broader context of reality construction, expressed in the legitimacy of new or renewed symbolic universes. To reiterate, Berger's definition asserts that:

A symbolic universe consists of bodies of theoretical tradition that integrate different provinces of meaning and encompass the institutional order in a symbolic totality³.

More important, through their construction/ renewal:

Whole worlds are (re)created as the entire historic society and the entire biography of the individual are seen as events taken place within them⁴.

³ Peter Berger, Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, 1975, p. 114.

⁴ Idem.

Applying this theoretical approach to the process of identity construction specific to both Jews and Christians, in the first centuries of the Common Era, and looking for the continuity/discontinuity within the identity patterns developed in Second Temple Judaism, my research unveiled the existence of four patterns of identity construction: three of them heirs of the Biblical and/or Second Temple developments, while the fourth, specific to Gentile Christianity, departs in a major way from older methods of developing Israel's identity.

1) The Gentile is out, he belongs neither of God's plans nor to his covenant.

The recovered pattern could be found only in the synoptic tradition (alongside with two non-consonant models). The border between Israel and the Gentile world follows the genealogical line as it is constructed in the Bible and those who are not heirs of that line, not only that they have no place in the relationship between the divinity and his people, but they are also excluded from any salvation scenario.

2) The Gentile is one step closer; he does not belong to God's covenant but he is part of God's plan.

The recovered pattern is found in James (both in his epistle and in Luke's Acts). Faced with the success of the movement among the nations, James goes one step further and offers a development of the model described above. Israel is still defined following only the genealogical line, but the Gentiles could gain salvation if they follow what will come to be known as the Noachic laws. Within this model, the main taxonomical categories of the Jewish symbolic universe remain in place, as the world is still divided between the Jews and the Gentile nations.

3) *The border opens toward the Gentile world; a Gentile could gain belongingness to God's covenant.*

The recovered model is found in Paul, John, Luke, the Pharisees from Luke and the rabbinical reconstruction of Israel. All these construction are heirs of the Second Temple development which emphasized Israel's cultural definition (against the genealogical one) and described Jewish distinctiveness in terms of covenantal nomism. Consequently, belongingness to Israel is granted by the obedience to the Law and, as a result of this approach, a Gentile could become a Jew if he chooses to obey the Law of God⁵, becoming in this way part of the covenant. If we return to our first century and post-first century identity patterns gathered under this unique category, we'll need to emphasize the fact that, although they are quite similar in diminishing the importance of Israel's genealogical definition, they developed so differently from this common root, that they will need to be discussed separately. As being the earliest among the sources mentioned above, I will start my discussion with Paul. All over his writings, Paul fights to prove the continuity with the Jewish tradition he sprung from. However, despite of his quest for continuity, he breaks the traditional pattern and the natural taxonomy of the Jewish world by merging the Jews and the Greeks in the same religious community. He names this community "Israel of God" and declares it a unitary entity thorough their belief in Christ. Within this model, the Law in its Sinaitic configuration has no role, while the biologic Israel is simply disinherited in the absence of the faith in Christ, a faith materialized through the acceptance of his Law. Luke takes

⁵ Judith 14:10, II Maccabees 9:4-17.

over the model developed by Paul, but he applies it in a different social environment and he will get different results. By preaching it in a mixed environment and for a mixed audience (Jews and Gentiles), Paul struggled to prove to the Jewish ears the legitimacy of this mixing of kinds and, through his struggle, he constructed an ideal non-differentiated community bounded by their belief in Christ. Luke, however, tells the story of a time when Paul's ideal community gained reality at social level. However, on a social level, Paul's construction never merged older identity categories into a new one, but created a new religious group which developed alongside with those bearing these ancient identity criteria. To be more clear, the Pauline theoretical community (united through their faith in Christ and named "Israel of God") developed alongside with the Jews and Greeks, and not by merging Jews and the Greeks into a unitary religious community. Facing these particularities, Luke is not anymore interested in finding, in his construction, a place for the Law and, moreover, due to the fact that his community is distinct both from Jews and from Greeks, its members will, for the first time in the surviving sources, receive a name, *Christians*. Unlike Paul, Luke does not have to fight for the merging of traditionally unmixed kinds, but given the nature of his community, he has to fight for the legitimacy of an already distinct community, that has no "natural" place, neither in the Jewish nor in the Gentile world. Facing these difficulties, we find at Luke the development in an inchoate form of the superseding theology fully developed in the Church Fathers. Going further, toward the end of the first century C. E. we find John, a complex construction that despite his strong Jewish roots was, quite ironically, the New Testament's author, whose Christ became the Christ of the future Church. Interesting

enough, John is similar with James as he acknowledges the natural taxonomy of the Jewish symbolic universe. However, for the Gentile, unlike James, but similar with Paul, he grants belongingness to the covenant through his faith in Christ. To be more precise, by following a different path, John arrives in the same point as Paul: the latter fights for non-discrimination, but, in reality, he will construct a community that, due to its characteristics, it will develop alongside the Jews and Greeks, while John accepts the natural taxonomy of the Jewish world, he names his community Israel, but, by granting belongingness through the recognition of the Johannine Christ, he created in his turn a religious community defined as deviant by the Synagogue and expelled outside the borders of the Jewish community. Unlike Paul, John's community is, from the Jewish perspective, outside Israel's borders so John struggles to find a legitimate place for his disinherited religious group. As a result, themselves alone are Israel, while all other native-born Jews that chose not to acknowledge his Christ just became the 'synagogue of Satan'⁶. Ironically enough, the *tannaim* and *amoraim* Rabbis fell under the same generic category. They) granted belongingness to the Gentiles into the covenant with God if – and here we depart from the models sketched above – they follow the Law of God (as the Rabbis understood it). Within this model and according to the matrilineal principle, a Jew is one born from a Jewish mother⁷. However, despite of this constructed biologic descendance, a Gentile could be accepted within the covenant, in other words within Israel's community, if he accepts the Torah of God. Up to this moment, the identity pattern

⁶ Revelation 2:9, 3:9.

⁷ M. Qiddushin 3:12.

developed by the *tannaim* and *amoraim* Rabbis is quite the same, both models recognize the natural taxonomy of the Jewish world and both of them accept the Gentile only as long as he accepts the yoke of the covenant (the Law). However, despite these similarities, several important differences need to be emphasized. For the *tannaim*, while the biological trait remains fundamental (as they are the ‘fathers’ of the matrilineal principle), the acceptance of the Law as they defined it is, in its turn, a fundamental element in establishing who belongs to Israel’s community and who doesn’t. As a result of this approach, the concept of *minuth* / *min* (heresy / heretic) was born, a construction specific to the *tannaitic* texts and one that enables the rabbis to expel outside the religious border those native-born Jews that did not acknowledge their method of interpretations and, as a result, their authority. A Sadducee, a Gnostic or a native-born Jew follower of Christ would fall under this category and, although he would be a Jew according to the matrilineal principle, he would be labeled as heretic according to the *tannaitic* definition of reality and thus expelled outside the borders of the Jewish religious community. From a strictly theoretical perspective, the pattern is very similar with the one found in John, only that this time, instead of the belief in Christ, we have the acceptance of the Law as the rabbis understood it, so their identity construction is a bear witness of the struggle for authority in which they were involved. By turning to the *amoraic* texts, we find an identity construction that returns to the pre-eminence of the biological trait, although it never gives up the cultural definition of Israel. What is most interesting, it is the fact) that they symbolically reconstruct the genealogy of the Gentile proselyte, in order to allow his full admission into Israel’s ethnic community. In this once more

constructed reality, he is not only a witness to the Sinaitic revelation (as it happened in the *tannaitic* texts⁸), but he also becomes the biologic heir of Abraham just discovered as the father of many nations⁹. Moreover, the natural taxonomy is once more reinforced through the elimination of the schism from within the Jewish world. The *min*, an invention from the *tannaitic* times, has no place in the *amoraic* world as the term becomes equivalent with the generic Gentile, the everlasting Other of the Jewish symbolic construction. In the symbolic construction of both *tannaitic* and *amoraic* rabbis, the ethnical core of Israel identity is saved (through the matrilineal principle) and the cultural definition is reinforced (through the institutionalization of conversion), with the amendment that the proselyte received full acceptance within Israel's borders through its symbolic inclusion within Israel's genealogical community.

All these identity models (with the exception of Luke, who just took over the Pauline construction) are heirs of the identity pattern developed in Second Temple times, a pattern that, emphasizing the importance of the Law in the definition of Israel, allowed the inclusion of the Gentile (under different conditions) within the ranks of the community. However, as we have seen, the fact that these authors were all heirs of Second Temple developments does not tell us the entire story, as the same theoretical model (the emphasis put upon the Law in defining Israel) applied in different social contexts (the Pauline, Johannine or Lukan communities or the social world of the *tannaitic* or *amoraic* rabbis) led to very different outcomes. All of them were talking about Israel, but the content of the category varies

⁸ T. Sotah 7:5.

⁹ P. Bikkurim 1:4, 64a.

greatly.

4) *Israel was sent outside the border – the superseding model;*

The recovered model is found in the early texts of Ephesians and Barnabas, being fully institutionalized in the Patristic Literature. This time, Israel is reconstructed outside the ethnical borders of the Biblical Israel, as our authors are not fighting anymore to prove, for Jewish ears, the continuity with the same Jewish tradition, but they are struggling to find a place for their new religious community, a place that would be legitimate in the ears of the non-Christian residents of the Roman Empire. What they needed was to prove their antiquity, because, as A. J. Drodge has shown, for the Christians of the time, the assertion of ‘modern’ origins was equivalent to the assertion of historical insignificance¹⁰. As a result, the physical Israel is not anymore the heir of the Biblical tradition; the elected people, of whom the same Bible speaks about, is now the Church. Moreover, with the help of the imperial legislation, the disinheritance theorized by the Church Fathers becomes a phenomenon visible in the social world. The final step was, in this way, made for its transformation in taken for granted knowledge and its perpetuation as tradition.

Thus, within the Christian symbolic construction recovered through our analysis, three stages could be distinguished. In the first one, we witness a consistent definition of Israel within the ethnical borders (Jesus from Matthew 10:5-8 and 15:21-24 and James); in the second, we witness a fight for continuity with the Jewish tradition (Paul, John, Luke), while in the

¹⁰ A.J. Drodge, “Self-Definition vis-à-vis the Greaco-Roman World” in Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, *The Cambridge History of Christianity, vol. I: Origins to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 232.

third, the struggle becomes one for gaining of legitimacy in a heathen environment (Ephesians, Barnabas, the Church Fathers). As a result, the identity model envisaged by James is not similar with the one constructed by Paul or John and all three bear fundamental differences from the one constructed by the Church Fathers: in the first of our models, the border to the Gentile world remains closed, in the second, Israel is constructed by adding the Gentile believer in Christ to the physical Israel, while in the third, the true Israel (now meaning the Church) is constructed outside the borders of the same physical Israel.

Turning now upon the Jewish (and non-Christian) world, we have defined the destruction from the year 70 C.E. as the event that, due to its consequences, determined the reconstruction of the Jewish symbolic universe on new pillars, a transformation which determined the rise of Rabbinic Judaism. As James, Paul or John, the Rabbis were heirs of the same Second Temple Judaism, but, emerging in a different social context and struggling for different goals, the identity model that finally resulted was quite different from the one built by the formers. Within the rabbinical process of identity construction, we have recovered two stages: in the first one we witness the struggle for authority, that the *tannaim* rabbis were involved in, and the consequences of this struggle upon the identity model they have built; in the second, when the fight for authority was already won, we have found the recovery of the deviant Jew within the ranks of the religious community.

According to everything written above, we may conclude that the symbolic constructions that we have recovered, although initially stemming from the same root, were continuously transformed in order to meet the

needs of new social contexts (context hypothesis), the symbolic content of each recovered identity model was determined by each individual or generic subject, constructing the model and the reasons that stood behind it (utilitarian hypothesis):

1. While the movement of Jesus was circumscribed to a traditional environment which constructed Israel's identity following the Biblical model, the Gentile was kept outside Israel's borders, both in regarding his religious affiliation and his salvation.

2. James made a step further as, under the pressure of Paul's missionary activities, he was forced to find a compromise, that will be accepted both by the traditionalist Jerusalem Church and by the practical needs of Paul's missionary activities.

3. When Paul, a former Pharisee, was faced with the need to legitimize (mostly for Jewish ears) the theoretical community that he constructed, he tried to prove the continuity with the Jewish tradition, but generated an identity model that, instead of merging old identity criteria, it developed alongside them.

4. Luke, the only Evangelist of non-Jewish origins, calls the members of this new religious community *Christians* and, as the social context changed once more (the community for whom Luke speaks is no longer in need to be legitimised for Jewish ears), we are already witnessing in inchoate form the replacement theology fully developed by the Church Fathers.

5. As Paul, John was fighting for continuity with the Jewish tradition. However, unlike the former, he is not interested in legitimising the mixed character of his group, but their expulsion from the Jewish community. As a

result, only his community could claim the title *Israel*, while all other native-born Jews are equated with the *synagogue of Satan*.

6. Flourishing from the same tradition developed during Second Temple times, that emphasized the covenantal character of Israel distinctiveness, and being involved in a struggle for authority, the *tannaitic* rabbis will accept the biological descent as legitimate in establishing one's Jewishness, but they will, in the same time, condition belongingness by the acceptance of their authority (through the acceptance of their specific model of interpreting the Law). As a result, the religious category of the heretic was born and all native-born Jews that did not accept the rabbinic definition of reality were just sent outside Israel's borders.

7. Going further and getting into *amoraic* times, a time when this struggle for authority was already won, the identity model is once more reformulated in an ethnical form: the *min* (former heretic) now means Gentile and the proselyte (former Gentile) is granted with the status of Abraham's heir through the symbolic construction of a biological descendant.

8. The Gentile Christianity, in need to legitimate their community according to the standards of the Gentile world, will reconstruct their identity following the natural logic of the Roman world while, due to their origins, they will be bound to use the symbolic categories belonging to the Jewish symbolic construction. As a result, the Jews are sent outside Israel borders, while Israel, as a concept, has just become a symbol for the Gentile Church.

In the end of our quest and dwelling shortly upon the final stage of this symbolic remodelling, we need not to forget that these identity

constructions were contemporaneous and parallel processes. Consequently, while the Church Fathers were building a symbolic universe that will legitimate the Christian movement within the broader Roman Empire, the Rabbis were reconstructing the traditional Jewish symbolic universe in order to make possible the survival of the fundamental myth of Israel, after the destruction of the year 70 C. E, fighting in the same time to legitimate their movement as Israel's religious elite. Both parties were talking in the name of the one God of the Bible and both parts constructed their communities as Israel. Moreover, sometimes, they were even using the same metaphors to prove the truthfulness of their position. Relying on the same Genesis 25:23, the Rabbis interpreted Jacob as Israel and Esau, the one hated by God, stands for the Roman Empire¹¹, while the Church Fathers interpreted Israel to mean the Church and Esau as pointing to Israel, the disinherited primogeniture¹². Returning to Berger and his definition of the symbolic universe, we have learnt that it also orders history, locating:

All collective events in a cohesive unity that includes past, present and future. With regard to the past, it establishes a memory that is shared by all the individuals socialized within the masses. With regards to the future, it establishes a common frame of reference for the projection of an individual actions¹³.

In the memory constructed by Rabbinic Judaism, the proselytes witnessed the Sinaitic revelation and Moses taught the Law following the method developed by the Rabbis, while, for the Church Fathers, the

¹¹ Genesis Rabbah LXIII:VIII.

¹² See for example, Tertullian, "Against the Jews" in *Tertullian*, Geoffrey D. Dunn (ed.), Routledge, 2004, pp. 69-70.

¹³ Peter Berger, Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, 1975, p. 120.

patriarchs worshiped God after the model instituted by Christ and the Christians preceded the Jews on the historical stage, becoming in this way the oldest among all other peoples. To gain salvation, one has, according to the rabbinical reconstruction, to obey the Law. A Law that, although is equated to the Sinaitic revelation, is, in fact, just an interpretation of it; as for the Church Fathers, redemption was granted by Christ (as the Fathers understood it) and one now has to obey his Law (Christ's), a Law that equates in the construction of the Fathers, the Law of the Bible. Both the Church Fathers and the Rabbis were involved in a work of reality construction and both of them constructed a symbolic universe that will fit their goals. Moreover, both parts were returning to the same sacred source (the Bible) and, as a consequence, what resulted were two symbolic constructions that were legitimating two kindred, but mutually exclusive religious communities.

*Capitol din teza de doctorat: **Dynamics of Identity Construction: Jews and Christians in Late Antiquity.** Conducător științific: **prof. univ. dr. Dumitru Sandu,** Facultatea de Sociologie, Universitatea București*

STRUCTURA INSTITUȚIONALĂ A COMUNITĂȚII EVREIEȘTI DIN COMITATUL ȘI ORAȘUL SATU MARE

ERIKA ORSOLYA BUCS

Există puține informații despre începuturile vieții comunitare în zona Satu Mare și în nord-vestul Transilvaniei, în mod special. Cea mai complexă sursă arhivistică, referitoare la stabilirea și dezvoltarea comunității în primele decenii ale sale, rămâne în continuare arhiva familiei Károlyi, care poate fi cercetată la Arhivele Naționale Maghiare din Budapesta. Aici găsim mai ales informații cu privire la comunitățile de pe domeniile Károlyi, cum ar fi Carei (Nagykároly), Foieni (Fény) sau Moftinu Mare (Nagymajtény). Din păcate, arhivele celorlalte comunități au dispărut în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, odată cu comunitățile în sine. Astfel, formarea comunităților din alte localități, precum Chinghir, Mátészalka, Seini, Gebe, Medieșul Aurit, este incertă.

În ceea ce privește formarea comunităților din Satu Mare, respectiv orașele de munte Baia Mare sau Baia Sprie, din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, avem mai multe informații, deși și în aceste cazuri ne confruntăm cu lipsa surselor arhivistice comunitare. Sunt cunoscute cele mai importante momente ale noilor comunități urbane, formarea instituțională a acestora, însă nu avem detalii referitoare la viața internă a acestor comunități. Chiar dacă este cunoscut faptul că în orașele comitatului Satu Mare funcționau instituțiile evreiești tradiționale (sinagogi, rabini, *Hevra Kadisha*, diferite societăți, spitale sau școli), specificul lor nu este însă cunoscut în detaliu. Ceea ce ne îngreunează și mai mult cercetarea este faptul că, potrivit președintelui Décsei, care se află în fruntea actualei

comunități din Satu Mare, arhivele comunității evreiești au fost arse în anul 1944, ca urmare a Holocaustului din nordul Transilvaniei. De la începutul secolului al XX-lea au supraviețuit câteva documente interne ale comunităților din Carei, Satu Mare și, respectiv, Baia Mare, care ne oferă o posibilitate de a cunoaște istoria acestor comunități de dinaintea celui de al Doilea Război Mondial. Aceste documente pot fi cercetate în Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Satu Mare, precum și la Budapesta, în Biblioteca Széchényi. Din lucrările de specialitate putem aminti, ca surse, cărțile lui Mór Stern, care se referă la comunitatea *statu quo ante* din Satu Mare, precum și lucrarea foarte exigentă a lui Cvi Moskovits, referitoare la acele *yeshivot* de pe teritoriul Ungariei, de dinaintea anului 1945. Importante documente ce privesc istoria acestor comunități au fost prelucrate și publicate în *Magyar Zsidó oklevéltár/Monumenta Hungariae Judaica* și în colecția *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*. În cercetările mele am folosit și cărțile memoriale (*yizkor*) ale comunităților evreiești din Satu Mare. Acestea prezintă istoria comunității evreiești din Satu Mare și, în marea lor majoritate, au fost realizate de *landsmanshaftn*, imigranți originari din orașul a cărei istorie este prezentată. Pentru orașul Satu Mare, cartea memorială a fost redactată de Hárav Naftali Stern și a fost publicată în anul 1984, cu titlul *Emlékezz Szatmárra! A szatmári zsidóság emlékkönyve (Cartea memorială a evreilor din Satu Mare)*, în limbile ebraică și maghiară. Din puținele date care ne stau la dispoziție, ce pot fi cercetate și se găsesc în diferitele arhive din Ungaria și România, am încercat să prezint în următoarele viața instituțională a comunității evreiești din orașul Satu Mare, particularitățile care o deosebeau de comunitățile evreiești din comitatele înconjurătoare.

Existența evreilor în orașul Satu Mare nu a fost o noutate¹ și, totuși, despre o prezență constantă și din ce în ce mai puternică putem vorbi abia din deceniul al treilea al secolului al XVIII-lea. Rezervele umane ale Ungariei au fost secătuite de evenimentele secolului al XVII-lea, de ocupația turcă, de numeroasele războaie și de răscoala lui Francisc Rákóczi II, de la începutul secolului al XVIII-lea. Ca urmare, în Ungaria, autoritățile au inițiat un amplu proces de colonizare, aducând în țară germani, sârbi, croați etc. Ritmul și amploarea imigrării se reflectă în creșterea demografică a populației regatului, între 1720 și 1787 populația Ungariei triplându-se; în cifre absolute, populația a crescut de la 2,5 milioane de suflete la 8 milioane².

Alături de politica centrală imperială de colonizare a șvabilor de religie catolică, în paralel și nobilimea ungară a inițiat un proces de colonizare. Scopul lor a fost relansarea economiei domeniilor personale și, astfel, și a economiei țării. Asemenea colonizări au avut loc pe domeniile principelui Eszterházy, precum și pe cele ale conților Batthyány (Kanizsa, Rohonc), ale contelui Cziráky (Lovasberény), ale contelui Zichy (Óbuda) sau în teritoriile estice ale regatului, pe domeniile contelui Schönborn și Károlyi³. Cu ocazia acestor colonizări, au fost înființate cele mai importante comunități evreiești din regiunile nordice și estice ale regatului. În colonizarea comitatului Satu Mare, un rol important l-a avut contele Alexandru Károlyi. Cu scopul de a relansa activitatea economică și

¹ Conform conșcripției împăratului habsburgic Leopold I, în anul 1698 în Comitatul Satu Mare trăiau patru familii evreiești. De asemenea, evreii din acest comitat au fost semnați și în oastea lui Francisc Rákóczi II, apud Weinberger, *op. cit.*

² Ernő Marton, *A magyar zsidóság családfája. Vázlat a magyarországi zsidó településtörténethez*, Editura Fraternitas, Cluj-Napoca, 1941, p. 42.

³ Péter Újvári, *Zsidó lexikon/ Magyar zsidó lexikon*, Budapesta, 1929, p. 1003.

comercială a comitatului, contele a colonizat evrei, începând cu anul 1720, mai ales în orașul Carei și în împrejurimile acestuia⁴. Evreii au semnat un contract cu contele Károlyi, prin care le erau stabilite drepturile și obligațiile, contract ce reprezintă punctul de plecare în cercetarea evoluției demografice a comunității evreiești din această regiune. Așezarea evreilor în comitatul Satu Mare a fost continuată și de alți nobili ai comitatului. De exemplu, sunt consemnate comunități evreiești pe domeniile contelui Teleki, în comuna Csenger, pe domeniile familiilor nobiliare Eördögh și Ibrányi, în Hodász, sau pe domeniile contelui Korniss și ale baronului Vécsey, în Seini, Apa sau în Felsőfalu.

Condițiile așezării evreilor, structura instituțională a comunităților, drepturile și obligațiile lor au fost stabilite de nobil printr-un contract. Contractul a fost obținut de un grup de evrei care s-a stabilit pe teritoriile desemnate ca și congregație. Contractul, stabilea în primul rând calitatea de protector al nobilului, precum și, în multe cazuri, numărul familiilor admise. Protecția acordată se extindea și la ocupațiile exercitate de evrei, în contracte fiind stabilite activitățile economice pe care evreii le puteau practica: erau enumerate meșteșugurile permise, precum și mărfurile cu care evreii puteau întreprinde activități comerciale.

Contractele se refereau și la problemele de ordin judecătoresc. În conformitate cu tradițiile evreiești, procesele dintre evrei au fost judecate în fața propriului scaun de judecată (*beth-din*), iar procesele dintre evrei și creștini erau judecate de nobili. Contractele, în majoritatea lor formulate

⁴ *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România* (în continuare *IMER*), I ed. Victor Eskenasy, București 1986, p. 42-44.

după același tipar, conțineau obligațiile fiscale ale evreilor, pe care le datorau față de nobil în schimbul protecției acestuia⁵.

Aceste contracte încheiate cu evreii erau profitabile pentru ambele părți. Evreii excluși din orașele libere regale au obținut securitate politică și economică, iar viața internă a comunităților a dobândit o autonomie considerabilă. În ceea ce îi privește pe nobili, beneficiile acestora au fost de ordin economic, activitățile comerciale ale evreilor, legăturile lor facilitând vânzarea produselor de pe diferitele domenii și în părțile mai îndepărtate ale țării.

Cea mai importantă sursă privind înființarea comunității evreiești din comitatul Satu Mare este un astfel de contract încheiat în anul 1723, între contele Károlyi și un grup de evrei, format din capi de familie, din care unul a fost o femeie⁶. Probabil contractul stabilea în formă scrisă drepturi și obligații care erau deja puse în practică de mai multă vreme, dat fiind faptul că în conscripția din anul 1721 sunt menționați șase capi de familie. Prin acest contract, contele le-a dat în folosință evreilor zece case, permițându-le să își desfășoare viața religioasă în conformitate cu prescripțiile halahice. Este de subliniat faptul că aceste case construite de conte pe domeniile lui pentru evreii așezați erau din cărămidă arsă și aveau geamuri.

Evreii stabiliți au primit dreptul de a angaja un tăietor ritual (*shohet*), de a avea o măcelărie *kasher* – în schimbul căreia au fost obligați să ducă partea posterioară a animalelor tăiate, pe care ei nu o foloseau, în curtea nobilului – și să comercializeze băuturi alcoolice *kasher*. Contractul le-a oferit posibilitatea de a înființa o școală pentru copiii evrei și a desemnat

⁵ Zoltán Ács, *Nemzetiségek a történelmi Magyarországon*, Budapesta, 1996, p. 132.

⁶ *Magyar zsidó oklevéltár/Monumenta Hungariae Judaica* (în continuare *MZSO*), vol VIII, Budapesta, 1965, pp. 456-457.

spațiul necesar cimitirului evreiesc (cea mai veche piatră tombală datează din anul 1744), a acordat dreptul de a întreține o școală pentru copiii evrei în schimbul a maximum 300 de florini renani. În continuare, le-a permis evreilor judecarea pricinilor dintre membrii comunității în fața propriului lor scaun de judecată, apelul la această decizie fiind apoi judecat în fața scaunului nobiliar. Contractul se referă și la dreptul evreilor de a construi case noi și la posibilitatea așezării nou-veniților, pentru fiecare casă nou-construită comunitatea urmând să plătească 15 florini renani. Contractul încheiat în 1723 a fost reformulat în anul 1724, an în care contele le-a trimis evreilor din Carei un rabin din Bratislava⁷, atunci când au fost reafirmate drepturile comunității. Conform istoricului și arhivistului familiei Károlyi, Gábor Éble⁸, contele, într-o scrisoare din data de 17 iunie 1724, adresată lui Mátyás Pollereczky, vorbește despre un rabin pe care l-a trimis din

⁷ Éble Gábor, *Gróf Károlyi Ferenc és kora, 1705-1758*, Budapesta, 1893, pp. 88-89: *...Az sidóság is csak elhizem jó néven s örömmel fogadta az le küldött Rabbít. Immár csak szaporodgyanak, én nem ellenzem...* – în traducere: *Evreii se bucură de Rabinul pe care l-am trimis. Să se înmulțească după voie, eu nu sunt împotriva.*

⁸ Éble Gábor s-a născut în data de 25 martie 1843 și a murit în 1923. A învățat la Facultatea de Drept din Budapesta între anii 1863-1864 și începând cu anul 1870 a fost angajat de contele Gheorghe Károlyi, din anul 1875 și până 1901 devenind trezorierul și arhivistul familiei Károlyi. Cele mai importante lucrări istorice ale sale se leagă de istoria familiei pentru care a lucrat și sunt următoarele: Juhász Máté, nagykárolyi gróf Károlyi Sándor tábornagy temetése alkalmával 1744. június 22-én Nagy-Károlyban részint elénekelt, részint elmondott verses búcsúztató (Poezia comemorativă, în parte cântată, în parte recitată, a lui Máté Juhász, cu ocazia înmormântării contelui Alexandru Károlyi din 22 iunie 1744), 1888; Károlyi Ferenc gróf és kora 1705-1758 (Contele Francisc Károlyi și epoca lui 1705-1758), Budapesta, 1893; A Harrucken és Károlyi család (Familiiile Harrucken și Károlyi), Budapesta, 1895; A Károlyi grófok nagykárolyi várkastélya és pesti palotája (Castelul conților Károlyi din Carei și palatul din Pesta), 1897; A nagy-károlyi gróf Károlyi család összes jószágainak birtoklási története (Istoria averii familiei conților Károlyi din Carei), I-II. Budapesta, 1911; A nagykárolyi gróf Károlyi család leszármazása a leányági ivadékok feltüntetésével (Genealogia familiei conților Károlyi din Carei, cu indicarea liniei feminine), Budapesta, 1913.

Bratislava, fără însă să fie menționat numele acestuia, și-și exprimă acordul pentru înmulțirea liberă a comunității.

Contractul inițial a fost înnoit în 1731, din cauza sporirii demografice a comunității evreiești, reafirmând dreptul lor de a angaja un rabin și un învățător, probabil datorită faptului că rabinul trimis în 1724 nu mai era în fruntea comunității – care la momentul respectiv nu mai avea rabin. Din 1736 este menționat un prim-jude, ales de conte, în persoana lui Lazar Josephovics. Acesta a primit inițial funcția pentru o perioadă de 2 ani și era obligat la plata unei taxe de 50 de florini renani la care se adăuga și un anumit onorariu (bani sau produse) plătit de întreaga comunitate⁹. El a deținut această funcție până în anul 1740, când în locul său a fost ales Iacob Herschl.

O conscripție a evreilor din Carei, din anul 1740¹⁰, vorbește de o comunitate mult mai complexă. În această conscripție este menționată pentru prima oară sinagoga din Carei, precum și faptul că în fruntea comunității se află un prim-jude, în persoana lui Iacob Herschl, și un jude mai mic, Bareh Ruben, fiind menționat și un *shohet*, Alexandru Heras. Ceea ce dovedește că rabinul adus de conte în 1724 nu mai era în fruntea comunității, este faptul că în conscripție este menționată văduva rabinului în calitate de cap de familie, iar în casa rabinului trăiau doi evrei veniți din satul Berea, fără însă a fi menționat vreun rabin.

Despre consolidarea comunității vorbește și un document din 1741, care conține condițiile de stabilire a doi frați evrei, veniți din Timișoara, Samson Frenkli și Samson Isac. Frații sosiți din Banat au luat în arendă o

⁹ *IMER*, II, doc. 94.

¹⁰ *MZSO*, vol. VIII, p. 471-475.

casă în Carei, precum și moara din Moftinu Mare. Ei au primit dreptul de a produce săpun și de a deschide o brutărie. Cei doi au fost obligați, conform contractului, să plătească comunității evreiești din Carei suma de 15 florini anual, primind dreptul la a folosi măcelăria și cârciuma *kasher* a comunității; de asemenea, contractul stabilea dreptul lor de a avea locuri respectabile în sinagogă. Acest contract este cel de-al doilea document care ne oferă informații despre sinagoga din Carei.

Alte două documente care datează din anul 1741 confirmă consolidarea comunității. Un prim contract, încheiat la începutul lunii iunie, le oferă evreilor dreptul de a prepara băuturi alcoolice, de a practica comerțul liber, de a folosi liber moara și de a arenda vămile domeniului împreună cu creștinii¹¹. Totodată, cu ocazia acestui nou contract, aflăm că, în urma unui incendiu, cele 10 case construite cu prilejul stabilirii evreilor în oraș au ars, iar contele își asuma sarcina de a reconstrui casele distruse și de a construi încă alte 20 de case noi, care erau necesare datorită sporirii comunității. În cel de-al doilea contract, contele le acordă dreptul de a-și organiza oficial instituțiile obștești și de cult și de a-și asigura hrana rituală¹².

Colaborarea dintre conte și comunitate continuă, precum și relația apropiată, care este subliniată și prin urarea de bun venit, formulată de comunitate la venirea noului conte, Antal Károlyi, care preia locul tatălui său, după moartea acestuia în anul 1763. Documentul, de fapt o rugăciune, a fost scris în limbile maghiară și germană și a supraviețuit secolelor în arhivele familiei Károlyi. În același an, contele a reînnoit contractul evreilor,

¹¹ *MZSO*, vol. XI, p. 479-481.

¹² *Idem*, vol XI, p. 488-491.

acordându-i comunității aceleași drepturi și libertăți de care au beneficiat în timpul tatălui său. Urmașul contelui care a așezat evrei pentru prima dată în județul din nordul Transilvaniei de astăzi i-a oferit în continuare comunității libertatea de a practica comerțul, de a exercita diferite meșteșuguri, precum și dreptul la libertate religioasă. În fruntea comunității a consolidat instituția scaunului de judecată evreiesc și a permis alegerea judeului de către comunitate. Documentul datează din 6 ianuarie 1763 și consolidează structura instituțională a comunității evreiești de pe teritoriul orașului Carei, pentru cea de-a doua parte a secolului al XVIII-lea.

Organizarea instituțională a comunităților evreiești din comitatul Satu Mare în secolul al XVIII-lea a prezentat multe asemănări cu cea a comunităților evreiești din Moravia, de unde, de altfel, au sosit mulți imigranți evrei care au adus cu ei tradițiile și obiceiurile formate pe parcursul secolelor. Evreii așezați formau o comunitate, regulile de funcționare ale acestor comunități fiind stabilite în scris, pe baza legilor talmudice și a prescripțiilor rabinice. Regulile se refereau la fiecare aspect al vieții comunitare, la obligațiile fiecărei persoane care era membră a acestei comunități, la conducerea comunității și la relațiile cu lumea exterioară. Cum comunitățile au luat ființă sub protecția unui nobil, organizarea instituțională era atent supravegheată de acesta. Pentru nobili era importantă buna organizare a comunităților, mai ales stabilirea conducerii, deoarece cei din fruntea congregației jucau un rol însemnat în colectarea diferitelor taxe datorate. Conducerea comunităților era asigurată, de obicei, de un grup de persoane, numărul lor variind între trei și zece. Alegerea acestora era strict reglementată: alegătorii, de exemplu, nu puteau fi rudele aleșilor. Cel care urma să fie ales făcea parte din elita comunității evreiești și trebuia să aibă o

viață exemplară. La luarea deciziilor privind viața comunitară luau parte și evreii din așa-numita clasă de mijloc, adică acei capi de familie care erau independenți financiar. Slujitorii, zilierii, cerșetorii nu dețineau niciun fel de drept în ceea ce privește deciziile comunitare; de fapt, comunitatea răspundea de bunăstarea lor și pentru ei în fața autorităților locale.

Una din cele mai importante obligații ale evreilor a fost reprezentată de diferitele taxe pe care ei au fost obligați să le plătească protectorului lor pentru dreptul de așezare, pentru libertatea religioasă și economică. Taxele nu au fost stabilite individual pentru fiecare membru al comunității în parte, ci pentru întreaga comunitate, sarcina de a le repartiza revenindu-i conducerii. Importanța taxelor de protecție este evidentă, pentru că, dacă nu ne-au rămas documente în ceea ce privește viața comunitară a evreilor din secolul al XVIII-lea, din comitatul Satu Mare, arhivele ne oferă un vast material despre cuantumul taxelor și comunitățile care le plăteau. Începând cu a doua parte a secolului al XVIII-lea, aproape anual au fost realizate conscrieri privind comunitățile evreiești care plăteau taxe de toleranță în comitatul Satu Mare. Din păcate, aceste conscripții nu oferă decât indicii despre existența diferitelor comunități, fără însă a vorbi de viața comunitară, fără să menționeze activitatea rabinilor din fruntea acestor comunități sau existența sinagogilor, școlilor, cimitirelor sau a instituțiilor caritabile. Evreii din Carei au plătit această taxă de protecție în valoare de aproximativ 900 de florini până în anul 1848. Prima conscripție de acest gen datează din 1759¹³ și se referă la distribuirea și colectarea taxei de toleranță de la evreii din Carei, precum și la restanțele pe care ei le au față de nobil sau comitat.

¹³ Arhivele Guberniului Transilvaniei (în continuare ANM), *Acta Iudeorum*, C 29, Lad. A, Fasc. 21, doc. nr. 1, anul 1759.

Următoarele conscripții din 1760, 1763 și 1769 oferă informații despre întregul comitat Satu Mare¹⁴.

Prima conscripție care menționează diferitele localități din care comunitățile evreiești plătesc taxă de protecție datează din 1774. Această conscripție conține numele capilor de familie, numărul membrilor de familie și numărul servitorilor. Pe lângă aceasta, este menționată averea deținută de familii (animale domestice), ocupația capilor de familie (comercianți, meșteșugari, arendași), precum și sumele plătite și cele restante¹⁵.

Comunități evreiești au fost menționate în plasa Carei (Nyiri Járás) în localitățile Carei (Nagy-Károly), Kántor-Jánosi, Mátészalka, Curtuișeni (Körtvélyes) și Csenger. În plasa Cărășeu (Krassó), comunitatea evreiască menționată era din localitatea Jank, un oraș de câmpie, în timp ce în plasa Baia Mare singura comunitate menționată era din localitatea Medieșu Aurit. Conscrierile din 1774 dovedesc existența a două comunități mai importante, din Csenger, unde este conșcris un rabin și un servitor de sinagogă (Josufus Abraham și Abraham Laib), și, respectiv, din localitatea Cărășeu, unde este menționat rabinul Samuel Rabi. Pe lângă conscripțiile fiscale, arhivele au mai păstrat și câteva scrisori semnate de comunitățile evreiești, prin care acestea solicitau forurilor comitatense reducerea cuantumului taxei de toleranță. Astfel de scrisori au fost semnate de comunitatea din Carei în anul 1772 și, respectiv, 1774¹⁶, precum și de comunitatea din Szenicze, în anul 1772¹⁷.

¹⁴ ANM, *Acta Iudeorum*, C 29, Lad. B, Fasc. 2, doc. nr. 2, anul 1760; Lad. B, Fasc. 5, doc. nr. 3, anul 1763; Lad. B, Fasc. 13, doc. nr. 13, anul 1769.

¹⁵ ANM, *Acta Iudeorum*, C 29, Lad. B, Fasc. 19, doc. nr. 9, legătura 7; Fasc. 13, doc. nr. 3, legătura 8; microfilmul nr. 40795, doc. nr. 142/2.

¹⁶ ANM, *Acta Iudeorum*, microfilmul nr. 40793, doc. nr. 140-141; microfilmul nr. 40794, doc. nr. 142/I.

Domnia împăratului Iosif al II-lea ne oferă încă o sursă privind instituțiile comunitare evreiești. Conscripția din 1785, pe lângă numele capilor de familie, ocupația lor, numărul membrilor de familie, menționează, de asemenea, și existența sinagogilor. Populația evreiască din comitatul Satu Mare a numărat în acel moment 6.943 de suflete și a deținut 13 sinagogi¹⁸. Aceasta este prima sursă care menționează numărul sinagogilor din acest comitat. Sinagogi au fost consemnate în localitățile Carei, Mátészalka, Dobos, Gebe, Nyír-Megyes, Chinghir, Craidorolț, Cărășeu, Cseke, Medieșu Aurit, Sieni și Livada Mică. Conscripția menționează și activitatea unui învățător în localitatea Semlyén, chiar dacă știm din alte surse că între anii 1784-1786 un învățător din Carei a avut 16 elevi¹⁹.

Conform acestor date, comunitatea evreiască din comitatul Satu Mare a cunoscut, în secolul al XVIII-lea, o dezvoltare a structurilor instituționale; dacă în 1741 avem documente care atestă existența unei singure sinagogi, în 1785 comunitatea are deja 13 lăcașe de cult. Pe lângă aceste sinagogi probabil că funcționa, în fiecare localitate, și o școală, existau probabil cimitire și alte măcelării *kasher* pe lângă cele din Carei, precum cea din Moftinu Mare (Majtény), care a fost arendată pentru o perioadă de trei ani de evreul Áron Lébel, între 1740-1743, pentru suma de 250 de florini renani anual, sau cea din Botiz. Dovezile atestă complexitatea

¹⁷ ANM, *Acta Iudeorum*, C 29, microfilmul nr. 40793, doc. nr. 144-145; aceasta este singura dovadă despre existența comunității, din conscripțiile ulterioare disparând chiar și numele localității.

¹⁸ Elek Fényes, *Magyar országnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geographiai tekintetben*, vol. 4, Pesta, 1839, p. 266-268.

¹⁹ Bernát Mandl, *A magyarországi zsidók tanügye II. József alatt*, p. 177-178. Datele prelucrate în această lucrare referitoare la școala națională evreiască din Carei intră în contradicție cu documentele arhivistice cercetate de mine la Serviciul Județean Cluj al Arhivelor Naționale. Datele găsite de mine urmează să fie prelucrate în capitolul referitor la viața culturală și de cult.

la care a ajuns comunitatea evreilor din acest comitat la sfârșitul secolului al XVIII-lea și care își va cunoaște punctul maxim de dezvoltare în a doua parte a secolului al XIX-lea.

Organizarea instituțională a evreilor din prima parte a secolului al XIX-lea nu cunoaște schimbări radicale, comunitatea cea mai numeroasă se află în continuare în Carei, pe lângă care apar alte noi comunități care aduc o contribuție importantă în viața evreilor din comitatul Satu Mare. Importanța comunității din Carei este subliniată și de faptul că aici funcționează primul spital evreiesc din comitatul Satu Mare. La mijlocul secolului al XIX-lea este consemnată activitatea medicului Grünhut Eduard, medic venit de la Budapesta, dar și activitatea mai multor moașe evreice. Tot în această perioadă este menționată și activitatea a doi învățători evrei²⁰. Existența și activitatea Asociației Femeilor Israelite este atestată cu ocazia revoluției din 1848, când aceasta i-a donat comitatului 50 de perechi de încălțăminte și 50 de pantaloni pentru armata revoluționară²¹.

La mijlocul secolului al XIX-lea, în fruntea comunității se afla șef-rabinul Perls Mayer, deținând această funcție timp de 60 de ani, fiind susținut de doi ajutori de rabini și de un cantor. Conform lexiconului lui Péter Újvári, Perls Mayer a fost rabin din anul 1820, ocupând această funcție de la vârsta de 19 ani pentru următorii 59 de ani, fiind urmat de Francisc Fürth. Pe lângă ei, este menționată activitatea unui prim-jude, Abraham Berger, a unui jude mai mic, Abraham Polatsek, care era, de asemenea, și trezorier (în deceniul al patrulea el a devenit prim-judele

²⁰ Eugen Glück, „Az erdélyi zsidó oktatás történetéből”, în *Magyar Egyháztörténeti vázlatok*, 3-4/1994.

²¹ Bernstein Béla, *Az 1848/49-iki magyar szabadságharc és a zsidók*, Budapesta, 1898,1931, p. 90.

comunității)²². Sub activitatea rabinului Perls Mayer a fost înființată prima *yeshiva*²³ din comitatul Satu Mare, care reprezenta orientarea *statu quo ante*, caracteristică doar pentru comunitățile evreiești din Ungaria și Transilvania, și a fost reconstruită și sinagoga din Carei, în jurul anului 1870. Sinagoga de pe strada Progresului, restaurată în anul 1890, este dovada vie a existenței unei comunități evreiești prospere în Carei. După Congresul Reprezentanților evreilor din Ungaria și Transilvania, din februarie 1869, comunitatea din Carei s-a alăturat comunităților *statu quo ante*, adică acelor comunități care au păstrat statutul legislativ de dinaintea Congresului și nu s-au alăturat nici comunităților neologe, dar nici celor ortodoxe. Cu trecerea anilor, comunitatea, dezvoltată nu numai din punct de vedere demografic, ci și din punct de vedere social și cultural, a suferit o ruptură: aproximativ 60 de familii s-au separat de comunitatea mamă, formând noua comunitate de orientare ortodoxă. Această comunitate ajuns la 1.600 de suflete în anul 1930. Comunitatea mamă, de orientare *statu quo ante*, și-a menținut orientarea până în anul 1922, când a devenit și ea de orientare ortodoxă, prezentând mici deosebiri față de cealaltă comunitate ortodoxă.

Totuși, în continuare, viața internă a acestor comunități este învăluită în ceață, fiind foarte puține date cunoscute. Confuziile cresc când analizăm puținele surse istorice care ne-au rămas din această perioadă. Dacă, pentru sfârșitul secolului al XVIII-lea, istoricul Elek Fényes, în statistica sa, care prelucra datele provenite din recensământul iosefin din anul 1785, menționa

²² Eugen Glück, „The Jewish population of Satmar around 1848”, în *Studia Judaica*, 1996, V, p. 40.

²³ Învățământul evreiesc tradițional cunoștea din vremuri antice două niveluri: primul, numit *heder*, fiind destinat băieților, unde copiii au învățat scrisul, cititul și s-au familiarizat și cu cele mai importante pasaje biblice; cel de-al doilea nivel (*yeshiva*) era destinat bărbatilor, aici pregătindu-se viitorii rabini și ceilalți lideri spirituali.

existența a 13 sinagogi în comitatul Satu Mare, o altă statistică, realizată de această dată de Ludovicus Nagy, ne oferă alte informații. Conform autorului, un recensământ din 1827 atestă existența a numai 9 sinagogi. Sinagogile pe care le enumeră Nagy se găseau în localitățile Craidorolț, Măriuş, Sieni, Tăuții de Jos, Tăuții Măgheruș, Cărășeu, Medieșu Aurit, Chinghir și Carei²⁴.

Neconcordanța dintre cele două statistici se datorează și metodelor folosite cu ocazia diferitelor recensăminte sau inexactității acestora. Sinagogile amintite în Măriuş, Tăuții de Jos sau Tăuții Măgheruș pot fi sinagogi construite în primele decenii ale secolului al XIX-lea și pot fi dovada că în comitatul Satu Mare s-au format noi comunități evreiești, care aveau o situație financiară destul de bună, încât puteau să-și permită întreținerea sinagogilor. Din păcate, nimic nu ne oferă explicații despre sinagogile care apar în conscripția din 1785, dar nu sunt enumerate în recensământul din 1827. Lucrarea lui Péter Újvári, *Magyar Zsidó Lexikon (Lexiconul Evreiesc)*, ne oferă câteva informații referitoare la alte două comunități evreiești și, respectiv, la comunitatea din Mátészalka și Ardud²⁵. Comunitatea evreiască din Ardud s-a format la începutul secolului al XIX-lea, chiar dacă încă din secolul al XVIII-lea avem dovezi despre arendași evrei pe domeniile de aici ale contelui Károlyi. Inițial, comunitatea i-a aparținut rabinatului din Rătești (Szakasz – localitate așezată în partea sudică a comitatului), mai târziu formându-se comunitatea independentă, în frunte cu rabinul Mihai Klein care a înființat și prima școală *Talmud Torah* (școală tradițională evreiască). Din păcate, niciun document original

²⁴ Nagy Ludovicus, *Notitiae politico-geographico statisticae incltyi regni Hungariae, Partiumque eidem adnexarum*, p. 360.

²⁵ Újvári, *op. cit.*, p. 236, p. 625.

referitor la această comunitate nu a supraviețuit; dar, din lexiconul lui Újvári, știm că la începutul secolului al XX-lea îi aparțineau aproximativ 31 de comunități mai mici, în care funcționau aproximativ 10 temple, mai mici sau mai mari²⁶. După Primul Război Mondial, președintele comunității a fost Leopold Jakobovits, iar rabinul a fost Joel Katz. Cealaltă comunitate despre care se face menționare în *Lexicon* s-a format la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iar în anul 1828, în Mátészalka, funcționa deja o sinagogă, o casă de rugăciune sefardă, o școală, o *mikva* și, datorită creșterii demografice a comunității, în 1857 sinagoga a fost reconstruită.

O altă comunitate evreiască din comitat, a cărei instituționalizare este atestată în sursele arhivistice, este cea din Csenger. Încă din primii ani de așezare a evreilor în comitatul Satu Mare, prezența evreilor este o constantă, ei așezându-se ca arendași ai familiei nobiliare Teleki. Primul rabin al comunității, precum și primul servitor sinagogal (ceauș) a fost amintit la sfârșitul secolului al XVIII-lea, dar registrele de stare civilă, realizate de comunitățile religioase în cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, atestă instituționalizarea acestei comunități. Microfilmul A3529 pentru anii 1886-1895 atestă activitatea rabinului Abraham Jungreis, a cantorului Menyhárt Rosenfeld, a învățătorilor Zakariás Lebovits, Náthán Stern, Boreck Weisz, Izidor Herman, Eliás Epsterin, Iacob Katz, a unor *shohtim* precum Altek Apel, Aron Klein, Iosif Mendl, Israel Klein, ca și prezența măcelarilor rituali Jónás Berger și Iosif Leichter²⁷.

A doua parte a secolului al XIX-lea reprezintă perioada marilor schimbări atât pentru comunitățile evreiești din întreaga Ungarie, cât și

²⁶ *Ibidem*, p. 236.

²⁷ ANM, Fondul Registre Matrimoniale Bisericești, microfilmul A3529, A3530.

pentru comunitățile din comitatul Satu Mare, chiar dacă structurile interioare tradiționale rămân neschimbate. Anul 1867 a reprezentat un punct de cotitură. În decembrie 1867 a fost adoptată legea emancipării evreilor din Imperiul Austro-Ungar, fapt ce a dus la discuții aprinse în sânul comunităților. Pentru aplicarea legii s-a hotărât convocarea unui Congres al reprezentanților evreilor din Ungaria și Transilvania. Congresul și-a desfășurat activitatea între decembrie 1868 și februarie 1869, la Pesta. Cu această ocazie a fost adoptat un nou statut privind organizarea comunităților evreiești din Ungaria în spirit neolog-reformist, sprijinind curentul asimilaționist. Cum era de așteptat, această hotărâre a fost respinsă de comunitățile ortodoxe care, în urma protestelor vehemente, au obținut în 1871 dreptul de a înființa comunități proprii, separate de cele reformiste²⁸. Începând cu acest an, în Ungaria și Transilvania au luat ființă trei tipuri de comunități religioase: comunități *statu quo*, organizate în spiritul statutului adoptat la Congres, comunități ortodoxe și comunități *statu quo ante*, care mențineau organizarea comunitară anterioară Congresului. Efectele acestor schimbări s-au făcut simțite și în viața comunităților din comitatul Satu Mare, chiar dacă orientările neolog și *statu quo ante* nu au câștigat teren.

În literatura de specialitate am găsit o singură sursă care a atestat instituționalizarea continuă a celorlalte comunități evreiești din comitatul Satu Mare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Această lucrare, apărută în 1999, îi aparține autorului Cvi Moskovits, membru al grupului de cercetători din Academia Ungară, care se ocupă cu structurile de învățământ tradiționale evreiești. Conform datelor prezentate de autor, în cea de-a doua

²⁸ Alan Unterman, *Zsidó hagyományok Lexikona*, Editura Helikon, 1999, p. 5; Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării 1790-1864/The Jews of Transylvania in the Age of Emancipation*, București, Editura Enciclopedica, 2000, p. 97.

parte a secolului au fost înființate trei noi *yeshivot* pe lângă cea existentă în Carei, probabil singura *yeshiva statu quo* din comitat. Prima a fost înființată la Chinghir de rabinii Jungreis(z) și a fost frecventată și de elevi din Marele Principat al Transilvaniei. Cei mai importanți rabini care se aflau în fruntea acestei instituții au fost Áser Jungreis (1806-1873), Abraham Jungreis (în *yeshiva* 1874-1904), Áser Jungreis (în *yeshiva*: 1907-1944). Cea de-a doua a fost înființată la Fehérgyarmat, tot de un rabin din familia Jungreis, Nathan Jungreis. Printre rabinii care au servit comunitatea din Fehérgyarmat îl putem aminti și pe Samuel Jungreis, pe învățătorii Josif Jungreis (1863-1886), care a predat *Talmudul*, Iacob Langsner, Herman Balustein, Ignác Mayer sau Adolf Weinstock. Din păcate, din această perioadă nu există documente despre activitatea acestei școli. Sámuel Dávid ha-Lév Gúnzler (1837-1894) este rabinul (1868-1893) sub activitatea căruia numărul elevilor a ajuns la 200²⁹. Cea mai importantă *yeshiva* a fost înființată la Satu Mare, despre care o să vorbesc într-un capitol următor, când voi dezbate istoria comunității evreiești înființate în acest oraș.

Acest studiu despre *yeshiva* din comitatul Satu Mare atestă faptul că aici au existat comunități cu un grad înalt de instituționalizare. Datele sunt mult mai exacte în cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, după ce a fost înființată comunitatea evreiască din Satu Mare; însă, în continuare, lipsesc informațiile despre celelalte comunități evreiești din comitat și se împuținează și cele referitoare la comunitatea evreiască din Carei, această comunitate pierzându-și rolul și importanța deținute în secolul al XVIII-lea, centrul de putere mutându-se la Satu Mare.

²⁹ Alan Unterman, *op. cit.*, p. 5; Ladislau Gyémánt, *op. cit.*, p. 98.

În ceea ce privește comunitatea din orașul Satu Mare, aceasta a fost înființată la mijlocul secolului al XIX-lea. Istoria comunității, în opinia istoricului Mór Stern, poate fi împărțită în patru etape care marchează evoluția acesteia comunități. Prima etapă cuprinde perioada dintre anii 1842-1897 și îl are ca figură centrală pe șef-rabinul Benjamin Wolf Mandelbaum, reprezentant al orientării ortodoxe. Această perioadă este urmată de cea marcată de activitatea șef-rabinului Juda Grünwald (1897-1920). A treia etapă se desfășoară oarecum paralel cu cea de-a doua, în anul 1898 înființându-se comunitatea *statu quo ante* din Satu Mare. Cea de-a patra etapă din istoria evreilor din acest oraș este marcată de prezența rabinului Lázár Grünwald și cuprinde anii 1920-1928. Istoricul contemporan Csaba Csirák preia periodizarea lui Mór Stern și mai adaugă două etape, prima fiind cea dintre anii 1934-1944, când în fruntea comunității se afla șef-rabinul Joel Teitelbaum, iar cea de-a doua fiind perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial și până în prezent³⁰.

Comunitatea evreiască din orașul Satu Mare s-a dezvoltat destul de târziu, abia pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Consiliul orașenesc a profitat de statutul de oraș liber regesc și, timp de mai bine de un secol, a interzis stabilirea evreilor în incinta orașului. Chiar dacă, conform conscripției din 1735³¹, aici trăiau 17 evrei, recensămintele ulterioare, ca cel din 1785, dovedesc că în oraș, pe parcursul secolului al XVIII-lea, nu au trăit evrei, iar consiliul orașenesc a împiedicat și în anul 1793 stabilirea lor în acest loc³². Împotrivirea față de stabilirea evreilor în oraș este dovedită și

³⁰ Csaba Csirák, *Szatmári zsidó emlékek*, Satu-Mare, 2001, pp. 166-167.

³¹ *IMER*, II/1, doc. 91, p. 72-73, doc. 96, pp. 76-79.

³² György Jeney, *Egy szatmári civis emlékiratai. Korrajz Szatmár-Németi város múltjából. 1790-1820*, p. 31.

prin respingerea cererii de așezare a comerciantului Markovics Mátyás, din Botiz, pe motivul că aici nu se obișnuiește acordarea dreptului de stabilire pentru evrei.

Situația se va schimba abia după anul 1818, când vederile liberale câștigă teren în mijlocul consilierilor. Primul evreu care a primit permis de stabilire, pe o perioadă determinată de timp, a fost Salamon Iacob. După această dată, numărul evreilor este în continuă creștere, în 1841 au deja măcelar ritual, pentru ca în anul 1842 să fie înființată oficial comunitatea evreiască³³.

Istoria comunității ortodoxe din Satu Mare poate fi împărțită în patru epoci, fiecare marcată de personalitatea rabinului pe care l-a avut în frunte, teorie susținută de istoricii comunității, dr. Mór Stern și respectiv Csaba Csirák. Primul rabin al comunității a fost Benjamin Zeev Mandelbaum (1842-1897), tradiționalismul și ortodoxismul lui punând amprenta pe evoluția noii comunități. El a fost urmat de rabinul Juda Grünwald (1898-1920), iar din 1820 și până în anul 1928 funcția a fost îndeplinită de Eliezer Dávid Grünwald (1920-1928). Ultimul rabin în fruntea comunității ortodoxe, înainte de Holocaust, a fost rabinul Joel Teitelbaum, între anii 1934 și 1944, adeptul hasidismului. În continuare, încerc să prezint structura instituțională a comunității ortodoxe din Satu Mare, urmărind evoluția sub diferiții rabini, accentuând influența lor asupra dezvoltării comunității, până la moartea rabinului Eliezer David Grünwald, adică anul 1928.

Despre evoluția comunității din primii zece ani n-au rămas documente scrise. Știm doar că, încă din anul 1842, evreii au primit dreptul

³³ Există teorii conform cărora comunitatea evreiască ar fi fost înființată deja în anul 1806, imposibilitatea acestui an fiind subliniată și de datele prezentate mai sus.

de a alege din rândul lor un jude care avea sarcina de a rezolva problemele interne ale comunității. Primul jude a fost Josif Leichtmann, cârciumar. În 1847, în fruntea comunității se afla deja un alt jude în persoana lui Rooz Ezekiel³⁴. În acest moment comunitatea încă nu avea nici sinagogă, nici cimitir. Morții erau îngropați în cimitirele evreiești aflate în vecinătatea orașului, în Carei sau Botiz³⁵.

Prima instituție comunitară despre care avem cunoștință este *Hevra Kadisha*, al cărui prim statut a fost formulat în anul 1846. Acesta a suferit ulterior modificări, în 1895 Ministerul de Interne fiind cel care a promulgat noul statut prin actul numărul 40821/v.b. Conținutul acestui statut nu este în întregime cunoscut, dar lucrarea lui Háráv Náftáli Stern, precum și statutul adoptat de *Hevra Kadisha* în 1941 (ultimul din istoria instituției comunitare *Hevra Kadisha* din Satu Mare și în care este menționat că această instituție are un trecut de 95 de ani) ne permit să ne formăm o imagine despre rolul și importanța sa. Membri ai acestei instituții puteau deveni doar acei membri ai comunității evreiești din Satu Mare care duceau o viață exemplară. *Hevra Kadisha* se ocupa cu ajutorarea bolnavilor, organizarea înmormântărilor, întreținerea cimitirelor, ajutorarea bolnavilor săraci cu medicamente, înființarea și întreținerea spitalelor. Statutul dispunea că evreii care doreau să se roage conform ritului sefard sau hasid aveau dreptul să întrețină case de rugăciuni pe cheltuiala proprie, dar nu puteau spera la niciun fel de subvenție din partea comunității mamă. Veniturile instituției proveneau din

³⁴ *Szamos*, 21 noiembrie 1913, nr. 268.

³⁵ Despre acest cimitir sau această comunitate nu am găsit alte documente; probabil era o comunitate destul de importantă, dat fiind faptul că, mai târziu, rabinul din Botiz a fost chemat la Satu Mare pentru a ocupa această funcție.

taxele de înscriere, taxele de membru, cotizația pentru locurile din cimitir și diferitele donații³⁶.

Încetul cu încetul s-a dezvoltat viața comunitară a evreilor din Satu Mare. În această perioadă ei se rugau în case de rugăciuni particulare, adică în casele unor membri ai comunității, unde se adunau pentru a oficia diferitele sărbători religioase sub conducerea rabinului Wolf Mandelbaum, venit din Botiz. În acest moment ei nu aveau nici autonomie internă deplină, fruntașii comunității fiind aleși încă de autoritățile locale. În iunie 1852, prim-jude a fost numit Simon Teitelbaum, trezorier Salamon Schwarz și ceilalți juzi: Abraham Freund, Salamon Kesztenbaum, Emil Markovits, Leopold Benedikt, Lebi Hersko, Moise Weisz, Aron Kraszner, Móric Kranczhor.

Din anul 1850, comunitatea evreilor din Satu Mare a fost obligată de consiliul local să întocmească procese verbale cu ocazia diferitelor ședințe și să țină registre matrimoniale, de deces și de nașteri. Aceste registre, care și în prezent se află în Arhivele Statului din Satu Mare, ne permit urmărirea evoluției istoriei comunității evreiești din oraș. Ele reprezintă și o importantă sursă privind activitatea moașelor evreice din Satu Mare, cu mult înainte de a se fi înființat spitalul evreiesc din oraș. Dintre moașe amintim pe doamnele Fogel, Tomcsányi, Turai, Novák, Kovács, precum și pe Juli Duna, Rozi Bihari, Levi Weisz.

Instituționalizarea comunității nou-formate este dovedită de construirea sinagogii, înființarea școlilor, a cimitirului, precum și a *mikvei*. Sinagoga ocupa un loc central în viața comunităților evreiești, fiind locul de

³⁶Hárav Naftali Stern, *Emlékezz Szatmárra! A szatmári zsidóság emlékkönyve*, 1984, Bne Brak, Israel, p. 25.

întâlnire a membrilor comunității, locul de oficiere a cultului și de menținere a tradițiilor, fiind cea mai importantă instituție comunitară pentru evreii din diaspora. Fiecare comunitate nou formată, ca și cea din Satu Mare, a considerat construirea sinagogii o problemă fundamentală. Comunitatea din Satu Mare, la abia 14 ani după înființarea sa oficială, a hotărât ca necesară construirea sinagogii, motiv pentru care s-a deschis un fond pentru donațiile acordate realizării proiectului. Pe un teren cumpărat de la familia Vécsey, pe strada Decebal (fosta stradă Várdomb), comunitatea și-a ridicat prima sinagogă pe care a dat-o în folosință în anul 1858. Ea a fost construită în mare parte din donațiile membrilor comunității. Această sinagogă astăzi nu mai există; după 33 de ani de folosință, pe locul acesteia a fost construită noua sinagogă, mai încăpătoare pentru comunitatea sporită la număr.

Decizia referitoare la construirea unei noi sinagogi a fost luată în anul 1890 și, în acest scop, s-a cumpărat, pentru suma de 16.000 de forinți, terenul Szuhányi. Noua sinagogă ortodoxă a fost terminată în anul 1892 și este opera arhitectului Bach Nándor, același arhitect care a proiectat și sinagoga din Oradea, terminată în 1890³⁷. Sinagoga, construită la sfârșitul secolului al XIX-lea, este în stil maur, eclectic, cu influențe orientale, tavanul sinagogii fiind pictat cu figuri geometrice și ornamente vegetale. Pentru a servi nevoilor comunității crescute, are 846 de locuri, este alcătuită dintr-un parter și un etaj, femeile fiind așezate la etaj, iar primele rânduri de la parter fiindu-le rezervate liderilor comunității. Construcția celor două sinagogi ortodoxe se leagă de numele primului rabin al comunității evreiești din Satu Mare, Benjamin Zeev Mandelbaum, venit din Botiz. Rabinul Zeev Mandelbaum s-a născut în localitatea Bonyhád din comitatul Tolna și a

³⁷ Tereza Mozes, *Evreii din Oradea*, Editura Hasefer, București, 1997, p. 94.

terminat studiile rabinice la Bratislava; a fost stabilit în orașul Carei, ca prieten al rabinului Mayer Perls. După căsătoria cu fiica arendașului din Botiz, Hollender, Mandelbaum a devenit rabinul comunității din Botiz, de unde a fost invitat la Satu Mare. Activitatea acestui rabin a marcat profund evoluția comunității, el fiind unul dintre cei mai aprigi apărători al orientării ortodoxe. Noua comunitate la care a venit a fost la început așa de mică și de săracă, încât rabinul, timp de 15 ani, nu a primit salariu, fiind întreținut de socrul său din Botiz³⁸. El a participat la Congresul Rabinic din Nagymihály (Michalovce), unde s-a alăturat orientării ortodoxe tradiționaliste și, începând din 1871, Statutul comunității poartă amprenta ortodoxismului. Conform rabinului, aceasta era singura cale posibilă în vederea menținerii cultului și tradiției evreiești. El s-a împotrivit predicilor ținute în alte limbi decât ebraica, dar și celorlalte reforme adoptate de orientările neolog și *statu quo ante*, precum așezării *bimei* (podium) în alt loc decât mijlocul sinagogii, rugăciunea comună cu corul etc. Influența rabinului Mandelbaum reiese și din registrele matrimoniale și de căsătorie. În cei aproape 60 de ani cât timp a ocupat funcția de șef-rabin al comunității, Benjamin Mandelbaum a oficiat căsătoriile din localitățile din apropierea orașului și, după cum reiese din registre, de multe ori el a fost cel care a asistat la nașterea băieților, îndeplinind unul dintre cele mai vechi ritualuri evreiești, circumcizia³⁹. Tot conform registrelor, el a fost liderul spiritual al comunităților din Amați, Agriș, Botiz, Berindan, Bercu, Cărășeu, Culciu Mare, Livada Mică, Mărtinești, Mikola și Petin. După moartea rabinului Mandelbaum, în fruntea

³⁸ Hárav Náftáli, *op.cit.*, p. 40.

³⁹ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale (D.J.A.N.) Satu Mare, Registrul de Stare Civilă – căsătorii, 1851-1885; Registrul de Stare Civilă – nașteri, 1851-1885; Registrul de Stare Civilă – decese, 1851-1885.

comunității ortodoxe din Satu Mare a fost ales rabinul Juda Grünwald, adept al hasidismului, care a deținut această funcție până în anul 1920⁴⁰.

Tot de numele marelui rabin Benjamin Mandelbaum se leagă și înființarea mai multor case de rugăciuni din Satu Mare. Prima casă de rugăciune, *Talmud Torah*, a fost ridicată la începutul anilor '50, pentru ca în următorii o sută de ani să fie ridicate încă 24 de lăcașe de cult. O altă casă de rugăciune, care le-a supraviețuit regimurilor dictatoriale (nazist și comunist) și care și în prezent este în funcțiune, a fost construită în vecinătatea sinagogii de pe strada Decebal, după cartea memorială a lui Hárav Náftáli, în anul 1892.

Un loc important în viața comunitară ocupă și instituția băii rituale (*mikva*). Conform legilor din *Talmud*, baia rituală era obligatorie înaintea Sabbatului și a celorlalte sărbători evreiești, iar pentru femei și după ciclul lunar, la sfârșitul perioadei *niddoh*⁴¹. Construirea băii rituale era posibilă doar sub îndrumarea atentă a rabinului. Comunitatea din Satu Mare a ridicat prima baie rituală în anul 1863, iar în anul 1894 a ridicat cea de-a doua baie rituală, pe strada Decebal, lângă sinagoga cea mare. Clădirea acestei *mikva* se poate vedea și astăzi, la numărul 45. O altă etapă în instituționalizarea comunității a fost deschiderea cimitirului pe un teren cumpărat de la oraș. Cimitirul – denumit eufemistic în ebraică *bet haim* (casa vieții) – reprezintă astăzi una dintre cele mai importante surse despre istoria și evoluția comunității evreiești din Satu Mare. După înființarea comunității, membrii

⁴⁰ *Szatmár*, 11 iunie 1898, nr. 24.

⁴¹ *Niddoh* reprezintă perioada ciclului lunar la femei, în care ele au fost considerate necurate, când erau interzise relațiile sexuale dintre soți, femeia trebuind să poarte aceleași haine. La sfârșitul acestei perioade, baia rituală era obligatorie, după care femeia putea să îmbrace haine curate albe.

acesteia și-au îngropat morții în localitățile din apropiere, care aveau cimitir evreiesc, așa cum am menționat mai sus, ori în Carei, ori în Botiz. În Satu Mare, ca și în cazul multor alte cimitire, nu știm anul fondării acestuia. Istoricii spun că acesta a fost deschis în timpul prim-judelui Abraham Steinberger, care a îndeplinit această funcție între anii 1852-1856. De întreținerea cimitirului, de stabilirea locului de veci, precum și de ritualurile înmormântării se ocupa *Hevra Kadisha*. Statutul Confreriei *Sacre* interzicea înmormântările pompoase, iar pietrele tombale, înainte să fie așezate, trebuiau să primească acordul președintelui instituției. Pe aceste pietre tombale găsim multe dintre cele mai vechi simboluri evreiești (steaua lui David, mâna care binecuvântează, *menorah* – candelabru cu șapte brațe); dar, pe lângă acestea, găsim și simboluri preluate de la creștini (coroniță de flori, carte etc.), mai ales pe mormintele de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Cimitirul ortodox a fost primul cimitir din orașul Satu Mare, după care, la începutul secolului următor, a fost înființat și cimitirul comunității *statu quo ante*. Cimitirul ortodox este îngrijit astăzi de comunitatea evreiască din oraș, mormintele rabinilor fiind loc de pelerinaj pentru credincioși.

Ca urmare a activității intense a liderilor comunității, a influenței rabinului Benjamin Zeev Mandelbaum, este înființată și prima școală evreiască din oraș. Învățământul, încă din cele mai vechi timpuri, ocupa un loc central în viața comunităților, așa că nu este de mirare dorința noii comunități de a asigura educația necesară membrilor săi. Învățământul evreiesc tradițional avea două niveluri, cel primar, *heder* și *Talmud Torah*, și cel superior, *yeshiva*. Primul le era destinat băieților și familiariza copiii cu fundamentele religiei iudaice. Astfel de instituții existau în fiecare

comunitate care avea sinagogă, majoritatea lor fiind situată în apropierea acesteia. Educarea copiilor a fost, în cele mai multe cazuri, sarcina rabinului sau a învățătorului în comunitățile mai bogate, care își puteau permite întreținerea acestuia. În Satu Mare, prima școală a fost înființată în anul 1864, al cărei sediu a fost mutat în anul 1867 pe strada Petőfi⁴². Conform istoricului, dacă școala a fost întreținută inițial de comunitate, începând cu anul 1869 consiliul orășenesc a subvenționat funcționarea școlii cu suma de 400 de forinți anual și, începând cu anul 1873, și salariile învățătorilor au fost plătite de oraș. Școala le era destinată atât băieților, cât și fetelor, în clasa întâi fiind predată citirea în limbă ebraică, în clasa a doua traducerea biblică, iar în clasa a treia gramatica ebraică. Primul director al acestei școli a fost Benedikt Leopold, venit din Nikolsburg. Ca și celelalte școli confesionale, și aceasta se întreținea din donațiile comunității, iar mai târziu din fondurile primite de la consiliul orășenesc și de la Fondul Național pentru Învățământul Israelit (*Országos Izraelita Iskolaalap*). Din 1880, fetele au fost obligate să frecventeze școala catolică de fete din oraș, însă aici nu beneficiau de educație religioasă. Din acest motiv, în anul 1892 a fost deschisă noua școală de fete⁴³, unde au fost angajate patru învățătoare⁴⁴. Ca urmare a deciziei Ministerului Religiei și Învățământului, din 1890, școlile confesionale au fost naționalizate și, după 40 de ani de funcționare, începând cu data de 1 septembrie 1902, școala confesională evreiască și-a închis porțile. Singura lucrare de referință, referitoare la comunitatea evreiască din orașul Satu Mare, conține și numele învățătorilor care au

⁴² Stern, *op. cit.*, Satu-Mare, 1931, pp. 60-61.

⁴³ Szamos, 5 octombrie 1892, nr 39; Ladislau Gyémánt, „Învățământul evreiesc din Transilvania. Tradiție istorică”, în *Lingua*, I, 2002, pp. 129-140 (articol în revistă).

⁴⁴ Samu Borovszky (szerk.), *Magyarország vármegyéi és városai: Szatmár vármegye, Országos Monográfia Társaság*, 1908, p. 77.

predat la școala evreiască. Astfel, cunoaștem numele a 17 învățători, după cum urmează: Ignác Dancziger (1864-1895), Emanuel Grosz (1864-1869), Z. Neuländer (1864-1878), Márton Wollner (1864-1871), Henrik Schleissner (1871-1872), Lipót Pauker (1872-1873), Lipót Rosenberg (1873-1902), Mór Halász (1878-1902), Miksa Kramer (1883-1885), Lipót Kurzweil (1885-1888), Alajos Sággh (1888-1902), Márton Farkas (1895-1902), Törökné Ullmann Gizella (1892-1902), Róza Czigler (1892-1902), Vajdáné Friedmann Gizella (189-□1902), Judit Stern (1896-1902), Sarolta Kövesdi (1897-1902) și Janka Barta (1892-1902). În ultimul an de funcționare, numărul elevilor evrei a ajuns la 604, dintre care 332 au fost fete⁴⁵.

Instituționalizarea comunității evreiești din Satu Mare, la sfârșitul secolului al XIX-lea, este dovada cea mai elocventă că respectiva comunitate era una sporită numeric și avea o situație financiară stabilă. Prima instituție de întrajutorare (*Szatmári Izraelita Beteg Önsegélyező Egyesület*) a fost înființată în anul 1881. Fondurile asociației au fost strânse din cotizațiile membrilor, dar și din taxele de intrare, luate cu ocazia diferitelor baluri organizate de asociație. Primul președinte al asociației a fost Herman Teitelbaum, vicepreședintele a fost Ezekiel Freud, iar secretar, Benő Markovits⁴⁶. O altă instituție care și-a propus ajutorarea nevoiașilor a fost Asociația Femeilor Israelite din Satu Mare (*Szatmári Izraelita Nők Egyesülete*), despre începuturile căreia nu avem documente. Fondurile acestei asociații proveneau din cotizația de membru, petreceri caritabile, precum și din donații. Succesul ei este dovedit și de faptul că, în anul 1892,

⁴⁵ Stern, *op. cit.*, p. 65-66.

⁴⁶ *Szatmár*, 26 ianuarie 1884, nr. 4; Hárav Náftáli, *op. cit.*

a deschis Cantina Săracilor pe strada Kölcsey, unde puteau primi mâncare și nevoiașii altor confesiuni religioase. Mai târziu, în primele decenii ale secolului al XX-lea, Asociația Femeilor a deschis și un orfelinat pentru copiii evrei⁴⁷.

Comunitatea evreiască din Satu Mare era în continuă creștere, iar în prima jumătate a secolului al XX-lea a dus la bun sfârșit unul dintre cele mai îndrăznețe proiecte, și anume deschiderea spitalului evreiesc și înființarea unei case de bătrâni. După moartea rabinului Benjamin Zeev Mandelbaum, în anul 1897, comunitatea se afla într-unul dintre cele mai importante momente ale sale. Alegerea noului rabin, întotdeauna punct de cotitură în viața comunităților, a dus la discuții aprinse în sânul comunității, între membri de orientare tradiționalistă și cei care acceptau reformele epocii. Datorită faptului că noul rabin ales în 1898, rabinul Juda Grünwald⁴⁸, a sprijinit în continuare orientarea ortodoxă, un grup de 120 de evrei s-au rupt de comunitatea ortodoxă și, în frunte cu Mayer Csengery, au înființat comunitatea *statu quo ante*.

Rabinul Grünwald a stat în fruntea comunității ortodoxe timp de 21 de ani, perioadă în care a fost rabinul ortodox ideal, modelul omului credincios. El s-a născut la Berzova, în anul 1849, și, înaintea ocupării scaunului rabinic din Satu Mare, a îndeplinit funcția de rabin în fruntea comunităților din Szobotist, Surány (localități din comitatul Nyitra) și Bonyhád (localitate din comitatul Tolna). Sub conducerea lui a fost reconstruită baia rituală, terminată în anii 1910-1911, a fost reorganizată școala *Talmud Torah* și a fost consolidată *yeshiva* sătmăreană, unde au venit

⁴⁷ Szamos, 18 noiembrie 1892, nr. 44.

⁴⁸ Újvári, *op. cit.*, p. 326

elevi de pe întreg teritoriul Transilvaniei. Sub egida lui au fost deschise noi case de rugăciuni, iar clădirea fostei școli elementare a fost transformată în locuințe pentru angajații comunitari, precum cantorii, *shohtim* și alți funcționari comunitari. Tot sub îndrumarea lui au fost înființate cele mai importante asociații bisericești din Satu Mare – Chevra Misnajoth și Machzike Tora⁴⁹. Rabinul templului Machzike Tora, dar și daiantul comunității, în această perioadă, a fost Avrohom Chanoch Friedman, ruda rabinului. El a fost un învățător respectat, care a îndeplinit un rol important în cadrul conducerii din *yeshiva* sătmăreană, precum și ca rabin al templului amintit mai sus, de pe strada Bem. Asociațiile religioase au întreținut importante case de rugăciuni și au dus o activitate religioasă și culturală intensă, rolul lor în viața comunitară fiind de o pondere însemnată.

Una dintre cele mai importante dispoziții ale rabinului a fost regula introdusă privind deschiderea măcelăriei *kasher*. El a dispus ca măcelăria să aibă două chei, una fiind păstrată de *shohtet*, iar cealaltă de supraveghetorul ritual. Unul fără celălalt nu puteau deschide măcelăria, scopul rabinului fiind ca aceștia să lucreze împreună și să se ajute reciproc⁵⁰. Rabinul, Juda Grünwald, a dus o viață religioasă contemplativă exemplară; cele mai importante lucrări ale sale au fost *Sevet Mijehuda*, *Saálosz u-Tesuvosz*, *Chaszdé Óvosz*. Moartea lui a însemnat o pierdere mare pentru comunitatea evreiască din Satu Mare, dar și pentru evreii de pe întreg teritoriul Ungariei.

Moartea rabinului Juda Grünwald a ridicat din nou problema alegerii unui rabin în fruntea comunității ortodoxe; și, dacă în anul 1898 adepții orientării reformiste au fost cei care și-au făcut auzită vocea, acum

⁴⁹ Stern, *op. cit.*, p. 88-91.

⁵⁰ Hárav Náftáli, *op. cit.*, p. 43.

tradiționaliștii de orientare hasidică au fost cei care au încercat să influențeze alegerile. O parte a comunității a susținut alegerea rabinului Joel Teitelbaum, rabinul din Irsava, localitate din comitatul Bereg, aflată astăzi pe teritoriul Ucrainei. Rabinul Joel Teitelbaum s-a născut în anul 1887, în Sighetul Marmației, ca fiul cel mai mic al *tzadik*⁵¹-ului Hananjah Jom Tov Lipa Teitelbaum, din dinastia hasidică Teitelbaum. Renumele lui, dar și originea au jucat un rol important în faptul că liderii comunității din Satu Mare l-au invitat pentru ocuparea scaunului rabinic. Însă, după lungi dezbateri, comunitatea l-a ales totuși, în data de 17 octombrie 1920, pe Lázár Dávid Grünwald, rabin al comunității ortodoxe.

Rabinul Eliezer Dávid Grünwald⁵² s-a născut în localitatea Csorna, în anul 1868, ca fiul cel mic al rabinului Amram Grünwald și fratele renumitului *gaon* (rabin învățat) din Hust, rabinul Mose Grünwald. A învățat la *yeshiva* fratelui său din Hust și mai târziu la *yeshiva* din Matersdorf. După terminarea studiilor, a devenit daian în localitatea Dunaszerdahely (localitate aflată astăzi pe teritoriul Slovaciei), iar din anul 1897 a fost numit rabinul comunității din Vișeu de Sus. Ca urmare a alegerii lui ca rabin al comunității ortodoxe din Satu Mare, a ocupat această funcție începând cu data de 10 martie 1921, pe o perioadă de opt ani. Sub îndrumarea lui, viața religioasă și culturală a comunității a cunoscut o însemnată dezvoltare. A construit un nou sediu pentru comunitate, precum și o nouă școală. În munca lui a fost sprijinit de președintele și vicepreședintele comunității, dr. Mór Reiter și, respectiv, Haim Freund. După sosirea lui în Satu Mare, scopul său primordial a fost fondarea unei

⁵¹ *Tzadik* = lider în comunitatea hasidică.

⁵² Újvári, *op. cit.*, p. 326.

yeshiva, care foarte repede a devenit una dintre cele mai importante, având aproximativ 400-450 de elevi. După cum reiese din lucrările lui Mór Stern și Háráv Náftáli Stern, posibilitatea de a învăța în *yeshiva* sătmăreană a fost considerată de un mare prestigiu. Rabinul, de asemenea, a pus mare accent pe educarea copiilor și a considerat necesar ca instruirea lor să aibă loc în școli tradiționale religioase israelite, în *heder*, în scopul menținerii tradiției și conștiinței evreiești.

După moartea rabinului, în data de 20 mai 1928, a fost ales rabinul Joel Teitelbaum în fruntea comunității ortodoxe din Satu Mare, mai ales în urma influenței lui Chaim Freund, membru al conducerii comunității. Descendentul celei mai importante dinastii hasidice din Maramureș foarte repede și-a făcut simțită prezența în fața comunității. Înaintea instalării lui în scaunul rabinic, comunitatea din Satu Mare era deja considerată un centru hasidic important, dar, în urma influenței rabinului, baza hasidică a fost lărgită și consolidată. Foarte mulți hasizi au venit începând cu această dată în oraș, atât pentru a sărbători Sabbath-ul împreună cu rabinul Teitelbaum, cât și pentru a asculta explicațiile sale rabinice. Instalat *de facto* în anul 1934 ca rabin al comunității ortodoxe din Satu Mare, a îndeplinit această funcție timp de 10 ani, până în anul 1944. În urma controversatei înțelegeri realizate în anul 1944 între Rudolph Kasztner și naziști, rabinul Teitelbaum, împreună cu alte peste 1.600 de persoane (membrii din elita rabinică a regimului), a putut emigra în Elveția. La sfârșitul războiului, rabinul mai întâi a emigrat în Israel, iar apoi la New York, unde a adunat în jurul lui hasizi sătmăreni, supraviețuitori ai Holocaustului, și a format o dinastie puternică, cunoscută și sub numele de Hasizi sătmăreni (*Satmarer Hasidim*), ducând mai departe spiritul sătmărean.

Cele aproape două secole din istoria comunităților evreiești din comitatul Satu Mare, dezvoltarea comunității din orașul Satu Mare de la sfârșitul secolului al XIX-lea precum și apariția hasidismului și a sionismului în rândul evreilor sătmăreni, dezvoltarea comunității *statu quo ante* atestă că aceste comunități au cunoscut un înalt grad de instituționalizare și le-a oferit membrilor săi un cadru religios, cultural și social adecvat. O analiză amănunțită a acestor comunități poate dezvălui istoria lor, evoluția lor culturală și socială, influența lor asupra mediului înconjurător, dar și gradul de asimilare în societatea maghiară înconjurătoare.

*Capitol din teza de doctorat: **Evreii din Comitatul Satu Mare în secolele VIII-XX**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Ladislau Gyémánt**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.*

PARTICULARITĂȚI ALE ARTEI FUNERARE EVREIEȘTI ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC: SIMBOLISTICA PIETRELOR TOMBALE

GABRIELA VASILIU

Respectul față de morți a fost una din primele manifestări ale ritualului religios, atât în rândul nomazilor, cât și al popoarelor înrădăcinate în acele teritorii de mii de ani¹. În ebraică, cimitirul este numit *Bet Kvarot*² – casa mormintelor (*Cum să nu fie tristă fața mea, când cetatea, casa mormintelor părinților mei, este pustiită și porțile ei arse de foc!*³); *Bet Olam*⁴ – casa veșniciei (*Așa încât acest pământ care este mai de cinste înaintea ta, decât toate celelate, să primească, vrednici locuitori, pe fiii lui Dumnezeu*⁵); *Bet moed le-kol hai*⁶ – casa destinată celor vii (*Știu foarte bine că Tu mă duci spre moarte și la locul de întâlnire al tuturor muritorilor*⁷) sau, eufemistic, *Bet haim*⁸ – casa vieții.

Prima piatră tombală menționată în Biblie este *matzevah* (piatră de mormânt), pe care Iacob a așezat-o la mormântul Rahelei: *Iacob a ridicat un stâlp de piatră pe mormântul ei, și acest stâlp de pe mormântul Rahelei este până în ziua de astăzi*⁹.

¹ *Encyclopedia Judaica Jerusalem XV*, p. 1215.

² *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, București, 2001, p. 158.

³ Neemia 2:3.

⁴ *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 158.

⁵ *Eclesiastul* 12:7.

⁶ *Encyclopedia Judaica Jerusalem V*, p. 272.

⁷ *Iov* 30:23.

⁸ *Encyclopedia Judaica Jerusalem V*, p. 272.

⁹ *Geneza* 35:20.

O tendință spre originalitate, combinată cu un accent tradiționalist, caracterizează pietrele tombale din cimitirele evreiești. Aici, meșterul anonim evreu urmează poate o sumedenie de stiluri artistice pentru a ajunge în final la unul bine individualizat. Există, cu siguranță, câteva stiluri artistice evreiești, dintre care se evidențiază o bogată ornamentație și o varietate de simboluri ce pot fi observate și pe pietrele tombale. Astfel, un studiu al pietrelor tombale reprezintă întâi de toate o sursă fertilă în ceea ce privește evoluția artei evreiești, din Antichitate până în zilele noastre. În evoluția artei evreiești trebuie să ținem cont de doi factori: dorința artistului ca opera să dăinuiască în timp; și dezvoltarea pe mai multe ramuri a artei plastice în ceea ce privește creația. Dar adevărata valoare a artei pietrelor tombale nu constă numai în simbolistica pietrei și a tehnicii de sculptare, ci și a epitafurilor ce însoțesc imaginea.

Cele mai vechi morminte au fost descoperite în Israel. În această zonă, forma primară a cimitirelor, care consta dintr-un cavou în stâncă, s-a păstrat până în zilele noastre. Așa-numitele *morminte ale Sanhedrinului* din Ierusalim, din perioada primului și celui de-al doilea Templu, sunt remarcabile, în special prin ornamentația sculptată la intrarea în cavou¹⁰. Ornamente similare pot fi văzute și în camera mortuară a Mormântului Regilor. În aceeași perioadă au început să apară, sub influență greacă și romană, un nou tip de pietre tombale, verticale. În Galileea, necropola *Bet Shearim* e decorată cu modele iudaice sau mitologice. În catacombele romane ale perioadei clasice, mormintele evreiești au fost recunoscute după simboluri precum *shofar*-ul (instrument de suflat) sau *menorah* (candelabru)

¹⁰ *Encyclopedia Judaica Jerusalem V*, p. 1.223.

cu șapte brațe). La Vigna Randanini, simbolurile iudaice găsite pe câteva sarcofage romane au fost ușor modificate și combinate cu motive păgâne.

Evul Mediu aduce în prim-plan elementele decorative, însoțite de caractere ebraice. În multe cazuri, inscripțiile au fost gravate de meșteri neprofesioniști, astfel explicându-se tendința ca la *sefardim* pietrele tombale să fie dispuse pe orizontală, sub forma unor morminte altare¹¹.

O formă mult mai elaborată a pietrelor tombale a devenit cunoscută în Renaștere. În timp ce în Africa de Nord și în Orient continuă să domine simplitatea, în câteva comunități sefarde din Europa de Est s-a dezvoltat o artă funerară elaboarată. Pietrele tombale verticale erau uneori zugrăvite chiar și cu scene biblice, care aveau legătură cu numele defunctului (sacrificiul lui Isaac sau chemarea lui Samuel), în timp ce în Curacao pe pietre erau înfățișate ultimele clipe din viața decedatului¹².

Pe de altă parte, pe pietrele verticale ale evreilor *ashkenazim* pot fi văzute simboluri care ilustrează statutul religios al defunctului, virtuțile sau originea lui. Reprezentările de figuri umane nu sunt cunoscute la *ashkenazim*, iar figurile alegorice au fost rar descoperite. Astfel, în Spania medievală, evreii *ashkenazim* din Boemia și unele părți ale Poloniei foloseau pietre de mormânt orizontale și verticale, pentru a forma un sarcofag.¹³ Aceste sarcofage erau întotdeauna folosite numai pentru persoane cu un statut special în sânul comunității. Alte morminte interesante în formă de *ohel* (cort) au fost descoperite în cimitirele poloneze, acestea fiind utilizate fie pentru un *tzadik* (lider în comunitatea hasidică), fie pentru învățători ai legii. Aceste corturi nu conțin în general motive ornamentale

¹¹ Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, Ierusalim, 1993, p. 79.

¹² *Encyclopedia Judaica Jerusalem V*, p. 1.224.

¹³ *Ibidem*, p. 1.225.

sau artistice, fiind construite sub forma unei simple colibe sau a unei case din lemn, sprijinită de patru stâlpi. Uneori mormântul era împrejmuit cu un gard din lemn, iar în comunitățile mici, sărace, au fost descoperite chiar pietre funerare din lemn¹⁴.

Începând din secolul al XVI-lea, pietrele de mormânt încep să aibă decorații complexe și elaborate, cu ornamente ce încercuiesc epitaful¹⁵. E o perioadă în care motivele vegetale încep să se extindă, iar frumoasele litere ale epitafului să atragă din ce în ce mai mult atenția. Influența post-renascentistă e vizibilă atât în ceea ce privește forma, cât și decorarea pietrelor tombale. Ornamentul și maniera în care a fost așezată piatra arată o clară tendință înspre baroc, combinată cu caracteristicile artei tradiționale evreiești din Europa de Est și Polonia. Decorarea pietrelor reprezintă, de fapt, o reminiscență în maniera de tratare a subiectului și execuției picturii murale a sinagogilor din lemn, care de fapt au fost construite pentru prima dată cam în aceeași perioadă. După masacrul din Polonia, din 1648-1649, densitatea motivelor de pe pietrele de mormânt a crescut foarte mult¹⁶. Acestea au fost îmbinate cu descrieri onorifice ale decedatului, preluate din Biblie ori din *Talmud*, și adăugate epitafurilor. Motivele vegetale care încercuiesc textul sunt prezente și în această perioadă.

Sculptorul ocazional doar a decorat sau incizat piatra tombală, uneori vopsind-o în culori din cele mai diverse. Artistul anonim care a lucrat în comunitățile evreiești a fost un excelent meșter, uneori această meserie transmițându-se din generație în generație¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*, p. 1.226.

¹⁵ Israel Abrahams, *op. cit.*, p. 80.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 80.

¹⁷ *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, p. 1.226.

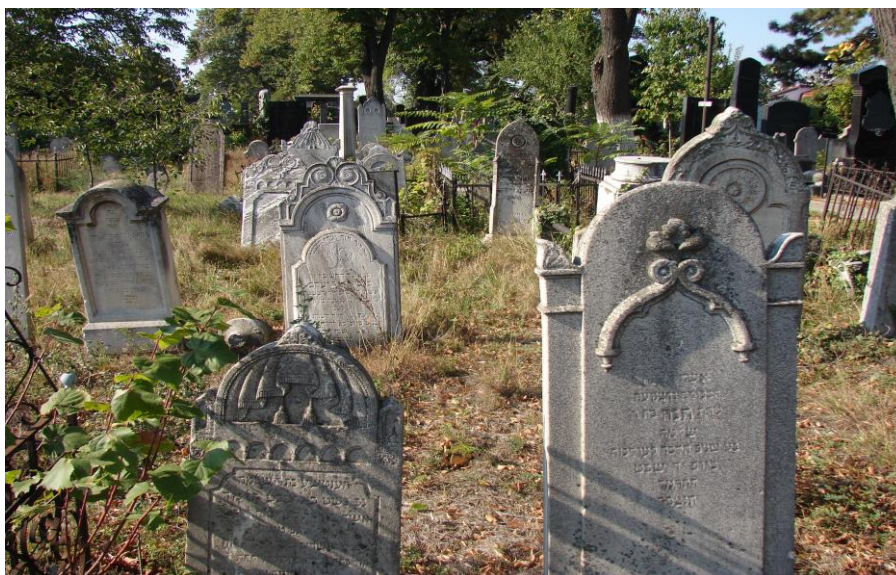
Ideile religioase și filozofice despre moarte, fenomenul morții în sine, relația eternității cu Dumnezeu au fost immortalizate pe pietrele tombale, căpătând valențe artistice deosebite, în funcție de epocă și context. Simbolurile s-au împletit plener cu epitafurile, dând astfel naștere unei compoziții artistice deosebite, care continuă să surprindă prin originalitate și profunzime.

Monumentele funerare și epitafurile ocupă un loc distinct între sursele cu însemnătate majoră, privind reconstituirea istoriei unor comunități evreiești din întreaga lume. Valoarea documentară a complexelor funerare, în ansamblu, a fost de multă vreme remarcată, cei mai mulți dintre autorii de monografii ale unor obști publicând adeseori inscripții, îndeosebi cele mai vechi, ca argumente pentru data de început a obștii, de pe monumentele funerare ale unor rabini sau personalități care au condus comunitatea¹⁸.

În România, studiul pietrelor tombale a devenit o adevărată știință în ultimele secole, deoarece reprezintă un izvor documentar important pentru reconstituirea istoriei, în general. O întreagă lume de credințe, mituri și legende se află săpată în piatra mormintelor evreiești, iar cercetarea lor aduce în prim plan istoria milenară a comunităților acelor zone.

Pietrele tombale (*matzevot*) au fost studiate de cercetători atât prin prisma simbolurilor diferite, gravate pe ele, cât și a inscripțiilor inserate, care de cele mai multe ori sunt în strânsă legătură cu imaginea reprezentată.

¹⁸ Raoul Siniol, *Portrete și schițe sefarde*, Ierusalim, 1981, pp. 122-128; Lya Benjamin (ed.), *Evreii din România în texte istoriografice*, București, 2002, pp. 52-53; Pincu Pascal, *Obștea evreiască din Roman*, București, 2001, pp. 55-59; I. Kara, *Obștea evreiască din Bacău*, București, 1995, pp. 95-96; I. Kara, *Obștea evreiască din Podul Iloaiei*, București, 1990, pp.160-166.



Monumente funerare în cimitirul Filantropia din București

Din punct de vedere al formei, pietrele tombale amintesc de moștenirea sumeriană, prin faptul că piatra stă în picioare, cu un disc în formă de semicerc, acoperit cu o coroană¹⁹. S-a observat și o influență a artei romane: stâlpul răsucit care înconjoară scrisul²⁰. La evreii *sefardim*, pietrele tombale sunt dispuse vertical, în timp ce pietrele evreilor germani și polonezi sunt în poziție orizontală²¹.

În Antichitate, pietrele tombale erau scrise în cele două limbi de circulație de la acea vreme: ebraică și greacă. După secolul al IX-lea, ebraica rămâne pentru aproape un mileniu limba pietrelor tombale iudaice, într-o mare parte a Europei²². Scunde la început, pietrele de mormânt cresc în secolul al XVIII-lea și mai ales al XIX-lea, la 2-2,5 metri, din care circa 1/3 era îngropată în pământ, iar restul de 2/3 era cioplită²³. Dacă inițial se folosea un sortiment unic de piatră, mai târziu, îndeosebi spre sfârșitul

¹⁹ Erdelyi Lajos, *Regi zsidó temetők muveszele*, Bukarest, 1980, p. 19.

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

²¹ *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România (IMER) III/2 p. 374.*

²² Silviu Sanie, *Dănuire prin piatră*, București, 2000, p. 236.

²³ Mircea Moldovan, *Monumente de arhitectură și artă evreiască în România*, articol dactilografiat, s.l., s.a., p. 9.

secolului al XIX-lea, s-a observat utilizarea unor materiale prețioase, cum ar fi marmura sau granitul, precum și o mare preocupare pentru decorație²⁴.

Din Evul Mediu, o lege evreiască stipulează ca săracii și bogații să fie înmormântați unul lângă celălalt. Tot de atunci e menționat și numele societății *Hevra Kadisha*, care avea rolul de a se îngriji de defunct conform normelor și legii evreiești. O mențiune specială scoate în evidență faptul că membrii societății *Hevra Kadisha* se ocupau și de salarizarea meșterilor pietrelor tombale²⁵.

Cimitirul vechi evreiesc este asociat unei anumite egalități în fața morții. Până acum un secol, mărimea și decorarea pietrelor erau similare, prescripțiile prevedeau îngroparea în ordinea deceselor²⁶. Singura diferențiere se aplica rabinilor, ale căror pietre tombale erau personalizate și ale căror morminte erau grupate în rânduri separate. Dacă cineva era îngropat pe același șir cu ei, însemna că se bucură de o mare cinste²⁷. Mărimea pietrelor era aceeași, indiferent dacă erai sau nu rabin, deși uneori depindea și de posibilitățile de transport, dar și de cea mai apropiată sursă de materiale. Au existat și cazuri în care s-au folosit și pietre șlefuite, rămase din vechile cimitire demolate²⁸.

Există cimitire evreiești celebre în Europa, cum e cel din Praga sau cel al evreilor *sefardim* din Olanda, în care predomină opere de artă majore, lucrate cu precizia și minuția pietarilor de înaltă școală apuseană. Elementul de unicitate și farmecul cimitirelor evreiești, în special al celor

²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁵ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ Mircea Moldovan, *Monumente de arhitectură și artă evreiască din România*, articol dactilografiat, s.l., s.a., p. 7.

²⁷ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 9.

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

din Moldova, derivă din geniul artei populare, cu neregularitățile sale pline de savoare și uneori încărcate cu poezia producțiilor artistice populare²⁹.

În zona Moldovei și a Bucovinei apare un element de o frumusețe aparte în cimitirele evreiești: culoarea³⁰. În urmă cu 100-150 de ani, pietrele de morminte au fost vopsite în diverse culori: roșu, albastru, auriu, argintiu. Dar, dincolo de coloritul unic al pietrei, procedeul vopsirii avea și un alt scop, acela de a ascunde neregularitățile pietrei și de a o proteja de factorii de mediu³¹.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, precizia pietrarilor din școlile apusene și germane reflectă o expresie plenară a decorativului baroc³². În Est, în cimitirele evreilor *ashkenazim* ia ființă o școală a făuritorilor de piatră tombală, astfel că locuitorii evrei din această zonă sunt creatorii unei arte proprii, în care se îmbină toate cele patru mari stiluri: gotic, renașcentist, baroc și rococo, dar mai ales baroc. Cum a luat ființă această școală? În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, din ghetourile poloneze a pornit acea mișcare istorico-religioasă, numită hasidism³³. Aceasta a reprezentat, pentru viața evreiască plină de norme dure, o nouă cale ce promova frumusețile vieții și iubirea, redescoperind legătura dintre om și natură și spărgând zidul care exista între știutorii și neștiutorii de legi. Mai apoi, pe tărâmul Bistriței, ritualul hasidic s-a îmbogățit cu influențe ale dansurilor și cântecelor ciobanilor și ale țăranilor moldoveni.

²⁹ Paul Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, 6-7, p. 125.

³⁰ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 17.

³¹ *Ibidem*, p. 18.

³² *Ibidem*, p. 19.

³³ *Ibidem*, p. 20.

Astăzi nu există în cimitirele din România niciun semn funerar din lemn, deși se pare că în trecut au fost destul de numeroase³⁴. Două exemplare de acest gen, cioplite din lemn de stejar, mai sunt păstrate în muzeele comunității evreiești românești. De observat că meșterii acestor opere de artă nu și-au semnat creațiile. Cele mai vechi pietre tombale sunt fără artificii, adică nu sunt înfrumusețate în niciun fel. Doar numele defunctului era încadrat într-un oval³⁵. Câteva decoruri stilizate au fost întâlnite pe pietrele tombale sefarde. Interesant este modul în care meșterul a reușit să folosească litera ebraică cvadrată ca un element de decorație. E impresionant că meșterii din cele mai îndepărtate sate au reușit să realizeze pietre tombale deosebite. Totuși, nici meșterul ardelean, nici cel moldovean nu au avut posibilitatea să viziteze cimitirele din vest, pentru a fi influențați de o anumită artă a sculptării literelor. El a învățat și a copiat literele având ca model doar scrierile sfinte ale rabinilor³⁶. Cu toate acestea, există o anumită deosebire de stil și manieră de tratare între pietrele funerare din sudul și centrul Moldovei și cele din nordul ei³⁷. În sudul și centrul Moldovei s-a observat predilecția pentru o tratare clasică, cu un desen riguros efectuat, ce dă o oarecare forță imaginilor. În nord predomină un model vegetal, floral, ale cărui vrejuri se înlanțuie într-un desen complicat, plin de delicatețe, etajat uneori pe două sau chiar trei registre. Între cele două mari zone se plasează una de tranziție, care, pe lângă trăsături clasice, mai conține câteva

³⁴ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, p. 125.

³⁵ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 20.

³⁷ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, p. 126.

elemente ce fac legătura cu barocul³⁸. Se poate spune astfel că cei mai buni sculptori de pietre tombale sunt cei din zona balcanică, în vest, unde existau mai puțini meșteri evrei, iar literele au cunoscut mai puține variații. Se constată evoluția de la pietrele cele mai vechi, lipsite de ornamente, unde expresivitatea decurge din grafism, astfel că decorativul este marcat de interpretări locale. Ulterior se observă stilizarea scrierii, combinarea echilibrată a textului cu decorația favorizată de diversificarea tehnicii de cioplire și dominația finală a ornamentului, care impune atât o diferențiere, cât și o ierarhizare a morților³⁹. La mormintele rabinilor s-a păstrat stilul sobru, diferențierea decurgând din grosimea mai mare a pietrei și, uneori, din cornișe ce protejau textul.

După asimilarea elementului baroc, s-a observat, în ceea ce privește stilul de lucru al meșterului, că acesta a stabilit un echilibru între cuvinte și formele decorative variate⁴⁰. Se remarcă faptul că, în semicercul aflat deasupra scrisului, decorațiile se dublează, uneori chiar triplându-se. Piatra devine tot mai mare, iar treptat formele decorative se complică și pierd legătura cu scrisul. Istoricii au explicat acest element de noutate prin faptul că în centrul atenției nu mai este persoana decedatului⁴¹, iar piatra devine mai mare, pentru a oferi posibilitatea scrierii unor citate biblice, iar mai apoi a creațiilor literare care au legătură cu cel mort.

Pietrele tombale din cimitirele evreiești românești continuă să suscite atenția istoricilor și cercetătorilor. Asociate, textele și imaginile monumentelor funerare contribuie la realizarea unor reconstituiri generale a

³⁸ *Ibidem*, p. 125.

³⁹ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁰ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, p. 127.

⁴¹ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 21.

artei evreiești, care poate conduce către o viziune mai apropiată de realitățile istorice ale acelor timpuri.

Simbolistica monumentelor funerare

*Să nu-ți faci ție chip cioplit și nicio altă asemănare cu cele ce sunt în cer, sus, pe pământ, jos, sau în apele de sub pământ!*⁴². Acest comandament biblic poate rezuma un mesaj central în arta evreiască funerară.

Din perioada antică și romano-bizantină în Țara Sfântă datează primele sculpturi ale unor lei și vulturi, descoperite în sinagogile din Galileea⁴³. Semnificativă este descoperirea, pe pereții interiori ai sinagogii de la Dura Europos, a unor ornamentații cu picturi reprezentând în cele mai multe cazuri teme biblice. Unii cercetători ai artei iudaice au considerat că pictura nu ar încălca comandamentul biblic. Au existat însă și opinii conform cărora reprezentările de la Dura Europos aparțin unor evrei apostatați, că au fost făcute concesii pentru câștigarea bunăvoinței unor împărați romani și că, în sfârșit, nici arta sinagogală nu s-a putut sustrage unei puternice influențe romane și elenistice⁴⁴.

Cele mai vechi pietre tombale oferă imagini ale unui decor simplu, concentrat, în care este inclus și repertoriul geometric al artei populare locale: romburi încrucișate, formând chenare, frânghii răsucite, S-uri înlănțuite, triplă funie împletită, cercuri alăturate, X-uri etc.⁴⁵. În același timp apar și motive comune, cum ar fi arborele vieții, semnele solare de

⁴² Exod 20:4.

⁴³ Silviu Sanie, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁴ Silviu Sanie, „Inscriptions and Images on Tombstones as Historiographic Sources”, în *SAHIR VII*, Cluj Napoca, 1998, p. 118.

⁴⁵ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, p.127.

tipul rozetelor și vârtejurilor, glastra cu flori, pasărea, peștii, dar și colonete și torsade⁴⁶.



Menorah – simbol pe o piatră funerară din cimitirul Filantropia din București

Simbolurile ilustrează în primul rând o anume concordanță în funcție de epocă. De la modestia pietrelor funerare din secolele IX-XI, cu minime însemnări și rare reprezentări, stelele devin treptat mai bogate, pe măsură ce condițiile istorice, sociale și culturale sunt angrenate într-un ritm tot mai rapid al schimbărilor⁴⁷. *Ashkenazim*, de exemplu, au optat pentru stela funerară, lespeda rectangulară, plantată în poziție verticală, spre deosebire de *sefardim*, care au preferat monumentele orizontale. Dar chiar existența

⁴⁶ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁷ Silviu Sanie, „Inscriptions and Images on Tombstones as Historiographic Sources”, în *SAHIR VII*, p. 119.

cimitirelor care aveau monumente de piatră ilustrează un statut deosebit al populației, un progres în calea dobândirii unor drepturi⁴⁸.

Pe pietrele vechi, din sudul și centrul Moldovei, imaginile simbolice ale leului, vulturului, minorei, ceainicului leviților, mâinilor, ale frunzelor de palmier și florii înmugurinde, ale ciorchinilor de struguri, porumbelului, glastrei cu flori, ale coroanei și peștelui sunt sculptate în contururi puternice, desemnând forme simple, pregnante. Chenarele evoluează de la cele geometrice la cele vegetale, aceeași tendință producându-se în arta populară românească, în ansamblul ei⁴⁹.

Apariția, pe pietrele de mormânt, a unor embleme și date legate de fondarea unor societăți de ajutor mutual, marcate uneori și de evenimente memorabile ale vieții din epocă (așa cum ar fi apariția căilor ferate, întruchipată prin imaginea unei locomotive și datată 1888), au fost descoperite în cimitirul evreiesc din Bacău⁵⁰.

Trebuie precizat că simbolurile de pe stelele funerare apar într-o extraordinară varietate de posturi și de asociații, în contexte dintre cele mai diferite. Astfel, în cimitirul evreiesc de la Siret, cercetat de dr. Silviu Sanie⁵¹, imaginea leului apare de cele mai multe ori pe monumente, dar s-a constatat marea varietate de situații și contexte cu care poate fi asociată această reprezentare⁵².

⁴⁸ Silviu Sanie, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁹ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, p. 127.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 127.

⁵¹ Silviu Sanie, *op. cit.*, pp. 255-294.

⁵² Silviu Sanie, „Inscriptions and Images on Tombstones as Historiographic Sources”, în *SAHIR VII*, p. 121.



Binecuvântarea *cohanim*-ilor: imagine pe o piatră tombală din Cimitirul Filantropia din București

Simbolurile de pe pietrele tombale din cimitirele evreiești pot fi clasificate astfel⁵³: *animale* (urs, leu, căprioară, cerb, cal, pește, șarpe), *păsări* (păun, porumbel, barză, vultur), *animale fantastice* (grifon, unicorn), *simboluri iudaice* (Scutul lui David, Binecuvântarea *Cohanim*-ilor, *Menorah*, Pentateuh, Spălare rituală, *Torah*, Psalmi), *elemente arhitectonice* (profiluri de temple, coloană, capiteluri, bază de coloană, boltă, fereastră, acrotere), *obiecte* (vază, sfeșnic, coroană, dulap cu cărți, panglică, altar) și

⁵³ Silviu Sanie, „Cercetarea Cimitirului evreiesc de la Siret I. Unele considerații metodologice”, în *SAHIR II*, București, 1997, pp. 18-19.

motive vegetale (frunză, floare, ramură, fructe, copac, vrej de viță de vie, struguri).

O sumedenie de alte simboluri, cum ar fi, de exemplu, stupul, oaia, berbecul, cocoșul, găina, coșul cu flori, frunzele înmugurite, apar în Evul Mediu pe mormintele evreilor din Germania⁵⁴. Istoricii au concluzionat că pe monumentele funerare în care apar reprezentări ale unor animale domestice se poate să fie vorba de meseriile practicate de defuncți în timpul vieții, dar că, în același timp, e posibil ca meșterul evreu să fi redat o parte din *realitățile vieții*⁵⁵. La Praga, o foarfecă împodobește mormântul unui croitor, o violă și o harpă pe cele al unor muzicieni, făcând aluzie la devotamentul cu care și-au exercitat meseria. Imaginea frunzei de palmier poate fi întâlnită pe multe din stelele funerare medievale. S-a observat că aceasta e diferită de frunza care apare pe monedele tradiționale evreiești; astfel, s-a sugerat că o asemenea emblemă florală e tipică pentru martirii Evului Mediu. O altă interpretare a simbolului a fost aceea că frunza de palmier e amintită de psalmist care se referă la ea cu multă onorație. Nu au lipsit nici vocile care să susțină că e vorba de o reprezentare preluată din creștinism, iar apariția ei pe stelele funerare ar reprezenta, de fapt, un semn al biruinței și al victoriei⁵⁶.

La Frankfurt, simbolurile includ figuri de dragoni, lei, urși, stele. Se disting mormintele *cohanim*-ilor (preoților) cu cele două mâini unite într-o rugăciune, în timp ce pe ale leviților apar urși care trag la un jug⁵⁷.

⁵⁴ Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, Ierusalim, 1993, pp. 80-81.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 83.

În cimitirele medievale din Europa, simbolurile care apar frecvent pe pietrele funerare sunt leul, ursul, șarpele, cerbul, vulturi, grifonul, porumbelul, păunul, o serie de motive iudaice și vegetale. Numeroasele semnificații și larga paletă ornamentală, precum și plasarea motivelor în contexte dintre cele mai diferite, climatul istoric și social converg spre ideea că lumea simbolurilor este una de o complexitate covârșitoare, care nu se va opri niciodată la o interpretare concisă.

Animalul care apare cu cea mai mare frecvență în cimitirele medievale românești este leul. Bogăția semnificațiilor simbolice, faptul că leul era emblema tribului lui Iehuda e doar una dintre interpretările pentru care imaginea leului apare pe stele funerare. Leul apare în poziții diferite: singur, în picioare sau culcat, cu capul întors la dreapta sau la stânga, păzind arborele vieții, din care se dezvoltă brațele minorei, păzind *Torah* sau o inscripție sacră, ținând cana leviților, survolat de doi grifoni sau surmontat de doi cerbi ori apropiat pierdut în vrejurile decorului vegetal, ori, în sfârșit, formând centrul unei efigii a Societății „Unirea”, cioplită ca o ștampilă rotundă a oficialității⁵⁸.

În cimitirul medieval de la Siret, leul apare de optzeci de ori pe monumentele funerare⁵⁹. Singur apare culcat pe labe, orientat, în cele mai multe cazuri, spre dreapta. În lumea antică și medievală, dar și în mediul iudaic, există un întreg simbolism al dreptei. Rareori leul apare orientat spre stânga, iar alteori e înfățișat alături de porumbei, coroană sau de pomul vieții. Imaginea leului, *regele animalelor*, are, între principalele semnificații

⁵⁸ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, 282-283, pp. 127-128.

⁵⁹ S. Sanie, *op. cit.*, p.259.

simbolice, puterea nobilă, lumina, aristocrația, dreptatea etc.⁶⁰ Leii mai pot fi remarcați la tronul regelui Solomon, în sinagogile antice, păzitori ai inscripțiilor și ai Chivotului Torei (*Aron Hakodesh*), la monumentele funerare⁶¹. În arta funerară iudaică, leul e o expresie a speranței în viața de după moarte, a puterii lui Dumnezeu și îndeosebi a Torei. Pot fi remarcate asocieri clare, precum prezența imaginii leului pe stelele unor defuncți care s-au numit Arie (Leib-Arie) sau Iehuda – în primul caz ilustrând numele, în cel de-al doilea, motivat de faptul că leul era animalul emblemă al tribului Iehuda⁶².

Șarpele. În Orient, șarpele apare ca: simbol al protecției (*uraeus*), al fertilității, al continuității vieții (schimbarea periodică a pielii), simbol falic, dar și al răului. El are dublu caracter, asociat zeului vegetației, deci benefic, dar uneori este și amenințător⁶³. În vechime, șarpele a fost nu doar cel mai viclean dintre animale, dar și cel mai frumos, după cum arată legendele islamice. Înainte de a fi condamnat (după ce a ispitit-o pe Eva) de Creator, era un patruped asemenea dragonului. Avea și aripi, ca șerpii înaripați cunoscuți de evreii antici sub numele de *sefardim*⁶⁴.

Șarpele este unul dintre simbolurile cu cele mai multe valențe. El este principiul primordial care se găsește la începutul cosmogoniilor, înainte ca religiile de spirit să-l detroneze. Tot șarpele este simbolul fecundității;

⁶⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. II, București, 1995, pp. 214-215.

⁶¹ S. Sanie, "Inscriptions and Images on Tombstones as Historiographic Sources", în *SAHIR VII*, p. 121.

⁶² S. Sanie, „Cercetarea cimitirului evreisc de la Siret. Unele considerații metodologice”, în *SAHIR II*, p. 11.

⁶³ S. Sanie, „Contribuții la cunoașterea morfologiei stelelor și simbolismului funerar iudaic în Estul României”, în *SAHIR VIII*, București, 2003, p. 14.

⁶⁴ Jean Paul Clebert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, București, 1995, p. 268.

medic și divin, e însăși medicina, încât conducătorii confreriilor inițiatice sunt un fel de terapeuți ai sufletului⁶⁵. Șarpele, cu atât de multe atribute în cultele păgâne, apare în iudaism ca un dușman al omului, simbol biblic al înșelătoriei. Dobândind nemurirea din acele fructe ale vieții, șarpele devine viața însăși. Chiar numele lui îl arată ca cel care trăiește. În limbile semitice, *heve* sau *hava* înseamnă în același timp șarpe și viață. Din *hava*, care înseamnă a trăi, latinii au derivat totodată *avus* „strămoș” și *ave* care este o urare de sănătate. *Al-hayyah* înseamnă în arabă „șarpe”, iar *al-hayat* „viață”⁶⁶.

Episodul „șarpelui de aramă”, la care s-a apelat în timpul peregrinărilor prin deșert, mărturie a influenței idolatriei egiptene (*Iar Domnul a zis către Moise: Fă-ți un șarpe de aramă și-l pune pe un stâlp...*)⁶⁷, și apoi distrugerea șarpelui de aramă (*Și a stricat șarpele cel de aramă pe care-l făcuse Moise...*)⁶⁸, în care iconoclasmul apare în luptă împotriva idolatriei, sunt momente notabile.

Un urs în două picioare ține un ciorchine între labe. Astfel de reprezentări s-au descoperit atât în cimitirele din Moldova, cât și în numeroase zone ale diasporei evreiești⁶⁹. Ciorchinele de struguri amintește de o poveste care spune că Moise, înainte să ajungă în Țara Făgăduinței, a trimis spioni să cerceteze acest ținut. Ei s-au întors cu ciorchini uriași de struguri, care demonstau bogăția acelu loc⁷⁰. Piatra tombală cu decorația ursului, descoperită și în cimitirile din Moldova, pe care e inscripționat și

⁶⁵ I. Glodariu, V. Moga, „Tezaurul dacic de la Lupu”, în *Ephemeris Napocensis* IV/1994, p. 43.

⁶⁶ Jean Paul Clebert, *op. cit.*, p. 271.

⁶⁷ Numerii 31:4-9.

⁶⁸ II Regi 18:4.

⁶⁹ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 22.

numele *Ber* (în ebraică *Dov*), simbolizează pe bărbatul *Bar* care a adus poporului său bogăția sufletească. Ursul, un animal iubit, este frecvent în antroponomia popoarelor indo-europene, ca și la cele orientale, între ele și poporul evreu⁷¹.

În tradiția iudaică, cerbul simbolizează pacea familială, de unde denotă că reprezentarea sa pe stele funerare poate avea legătură cu faptul că defunctul era adept al unei vieți liniștite⁷². Cerbul e ilustrat în maniere diferite, cu numeroase detalii anatomice, iar uneori schematizat, stilizat. A fost deseori asemuit arborelui vieții, din cauza coarnelor lui rămuroase, care se reînnoiesc periodic. La vechii evrei, cuvântul cerb, *ayyall*, deriva din *ayyl*, care înseamnă berbec⁷³. Majoritatea stelelor cu doi cerbi au fundalul cu decor vegetal. Cele două animale au uneori capetele apropiate, alteori întoarse spre exterior. În partea superioară a câmpului reliefului apar animale fantastice, precum licornii sau grifonii, și obiecte ca menore, sfeșnice sau vase⁷⁴. Fiindu-i atribuite numeroase calități, cerbul poate fi întâlnit în cultele și în credințele multor popoare antice. În contextul simbolismului funerar iudaic, cerbul poate simboliza reînnoirea sugerată de schimbarea anuală a coarnelor. Totuși, pe o epigrafă, numelui *Naftali* îi este asociat *Hirț*, care înseamnă cerb în limba idiș și care este un simbol al tribului Naftali. *Hirț* mai este asociat cu *Ṭvi*, cuvântul ebraic pentru cerb.⁷⁵

Vulturul încununează simbolismul general al păsărilor, care este acela al stărilor generale superioare⁷⁶. Vulturul apare pe numeroase pietre

⁷¹ S. Sanie, *op. cit.*, p. 195.

⁷² Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 22.

⁷³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, vol. I., pp. 290-294.

⁷⁴ S. Sanie, *op. cit.*, p. 260.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 209.

⁷⁶ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. III, p. 477.

tombale romane, singur sau în luptă cu șarpele, reprezentare considerată a sugera triumful stăpânului sferei cerești asupra forțelor chtonice⁷⁷. Dar într-un grup de plăcuțe pereche, descoperite la Lupu, vulturul apare reprezentat cu șarpele în gheare, ambii având o atitudine nedușmănoasă⁷⁸. J. Flavius vorbește despre prezența vulturului de aur așezat de Herodes, deasupra porții mari a Templului, *căci era o mare nelegiuire să se așeze în templu statui, reprezentări de animale sau alte lucruri având înfățișarea unor oameni în viață*⁷⁹. Vulturul, imaginea lui Zeus, simbol al Romei, este întâlnit și pe monumentele cu dedicații către Theos Hypsistos, zeul aflat în cerul cel mai înalt, nume tradus în unele lucrări și Dumnezeu iudaic⁸⁰. Imaginea lui pe stelele funerare a fost interpretată ca simbol al sufletului în zborul lui către Dumnezeu⁸¹.

Fantastica făptură ce îmbină caracterele leului cu cele ale vulturului, grifonul, străveche imagine orientală, e întâlnită și în arta populară românească și în reprezentările de pe pietrele tombale din Transilvania, dar și din Moldova și Dobrogea⁸². În textele unor istorici antici și medievali există descrieri ample ale grifonului: capul este când de vultur, când de pasăre de curte, când de om, posedă urechi ascuțite, aripi, penaj efilat, coadă lungă, ce se termină cu cap de șarpe, gheare puternice și lungi de animal de pradă⁸³. Grifonii sunt asemănați cu monștrii care păzesc comorile din Țara

⁷⁷ S. Sanie, „Contribuții la cunoașterea morfologiei stelelor și simbolismului funerar iudaic în Estul României”, în *SAHIR VIII*, p. 12.

⁷⁸ I. Glodariu, V. Moga, „Tezaurul dacic de la Lupu” în *Ephemeris Napocensis IV*, p. 43.

⁷⁹ Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, București, 1997, p. 131.

⁸⁰ S. Sanie, „Elemente iudaice sau iudaizante în interferența etno-culturală din Dacia și Moesia Inferior”, în *SAHIR I*, București, 1996, p. 5-7.

⁸¹ S. Sanie, *op. cit.*, p. 265.

⁸² P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, p. 128.

⁸³ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 539.

hiperboreenilor, fiind frecvent ilustrați pe sarcofage, astfel că grifonul devine expresia securității decedatului⁸⁴.

Porumbeii sunt păsările a căror imagine apare frecvent pe stele funerare. În marea majoritate a cazurilor, porumbelul apare ca simbol pe mormintele unor femei, deoarece *conform prescripțiilor religiei mozaice, femeile, prin binecuvântarea lumânărilor de Șabat, au cinstea de a primi în case marea sărbătoare*⁸⁵.

Dintre simbolurile iudaice, *menorah* și binecuvântarea *cohanim*-ilor apar cel mai des în reprezentările de pe monumentele funerare. *Menorah* împodobește numeroase pietre funerare, cel mai adesea fiind reprezentată pe mormintele femeilor, varietatea decorului și a asociațiilor cu mâinile, lei, vulturul, porumbeii, coroana fiind foarte mare⁸⁶. Aceasta mai poate simboliza și apartenența la Israel⁸⁷. Binecuvântarea *cohanim*-ilor încoronează cel mai adesea compoziții complexe, apărând minorele, *Torah* sau coroana.

În afara unor simboluri exclusiv iudaice, există un grup numeros de simboluri larg răspândite în lumea mediteraneană, unele dintre ele chiar și în spații mai îndepărtate. Relativ numeroase sunt reprezentările fațadelor de templu, care fac parte din bogata imagistică privitoare la mesianism. Arborele vieții, un simbol larg răspândit și în lumea iudaică, apare și pe unele monumente funerare. Simbol al dezvoltării unei familii, cetăți, seminții sau, mai mult decât atât, a puterii crescânde a unui rege, arborele

⁸⁴ S. Sanie, *op. cit.*, p. 265.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 263.

⁸⁶ P. Petrescu, „Istorie și simbolistică în arta populară a evreilor din România”, în *Secolul 20*, p. 128.

⁸⁷ Erdelyi Lajos, *op. cit.*, p. 26.

vieții își poate schimba brusc polaritatea, devenind arbore al morții⁸⁸. Cunoaștem cazul lui Nabucodonsor, pradă viselor sale, și interpretarea lui Daniel⁸⁹, precum și cazul faraonului comparat cu un cedru din Liban⁹⁰.

O mare parte din interpreții rabini, dar și alți istorici de artă, consideră că imaginile de pe pietrele tombale au prezentă și o altă funcție, dacă nu integral, cel puțin preponderent decorativă⁹¹. De aceea interpretarea simbolurilor nu poate fi efectuată fără a ține cont de valoarea simbolului, în general, și de cea a artei iudaice, în particular.

*Capitol din teza de doctorat: **Dimensiunea etică a rugăciunii și a morții în iudaism**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Vasile Morar**, Facultatea de Filosofie, Universitatea București*

⁸⁸ A. Gheerbrant, J. Chevalier, *op. cit.*, vol. I, pp. 124-132.

⁸⁹ Daniel 4:2-22.

⁹⁰ Ezechiel 31:2-10.

⁹¹ S. Sanie, *op. cit.*, p. 267.

PRINCIPALELE OCUPĂȚII ȘI MEȘTEȘUGURI ALE EVREILOR MARAMUREȘENI

MIHAELA MARIA DĂNCUȘ

Dacă ne referim la Maramureș, nu putem să excludem faptul că zona este situată foarte central în contextul geografic european, chiar în centrul acestuia¹, iar în ceea ce privește teritoriul național, se situează în nord-vestul României. Această poziționare geografică, raportată la contextul istoric european, ne indică dintotdeauna puternici factori de influență dinspre est și vest, respectiv dinspre imensul spațiu slav, cu o cultură și o civilizație specifice, cu suprapuneri ale bisericii creștine slavo-bizantine, respectiv ortodoxe, la răsărit, și vestul european, cu civilizația și cultura sa, puternic marcate de catolicism și reformă, ca religii creștine și nu numai. Nu putem omite, pentru ultimele secole, contextul geopolitic al celor două mari imperii, respectiv cel țarist la răsărit și cel austro-ungar la apus, care se interferau, se atingeau în această zonă. Desigur, acest lucru a facilitat puternice influențe și interferențe culturale.

Majoritatea evreilor sosesc în Maramureș dinspre Rusia țaristă și Galiția, de unde sunt alungați în urma pogromurilor. Aici fiind acceptați, ei s-au stabilit la sate și la orașe, stabilirea lor fiind interzisă pe domeniile regale (adică două treimi din teritoriul județului și în localitățile miniere).

¹ Mihai Dăncuș, *Muzeul Etnografic al Maramureșului. Valori ale culturii populare maramureșene*, Sighetul Marmației, 2000, p.7 – Aici unde la circa 20 km de Sighetul Marmației, orașul de reședință al Maramureșului istoric, o bornă plantată pe malul drept al Tisei (în Ucraina) marchează echidistanța între coastele arctice ale Norvegiei în nord, litoralul insulei Creta în sud și coasta irlandeză în vest (spre Atlantic n.n.) și crestele Munților Urali în est.

Despre existența comunităților evreiești în Maramureș se poate vorbi încă din secolul al XIII-lea. Evreii sunt atestați în Maramureș cu înditruiri speciale (schimbarea banilor și cu încasarea impozitelor și a veniturilor erariale) date de regele Andrei al II-lea al Ungariei².

La începutul secolului al XIX-lea și pe parcursul acestuia, populația evreiască din zona Maramureșului crește mult. Aceasta impune evreilor locali să-și diversifice ocupațiile pentru a găsi noi surse de existență.

Fenomen rar întâlnit, apar în Maramureș evrei agricultori (țărani), evrei „butinari” (lucrători la pădure), evrei vizitii (căruțași) și chiar evrei „păcurari” (păștori sau ciobani). Acest fenomen indică o populație de păstori și agricultori, așa cum rar s-a întâlnit printre evreii din Europa, deoarece în puține regiuni ei au primit pământ.

Este interesant să consemnăm că, în general, evreii s-au adaptat la specificul locului, dar au venit cu contribuții foarte importante prin care s-au impus în cadrul comunităților locale.

Distingem, la evreii din Maramureș, faptul că s-au integrat și au practicat, ca și românii, agricultura și creșterea animalelor, dar și lucrul la pădure sau „butinăritul”, cărușia și, în mod deosebit, au practicat micile meșteșuguri, ei fiind croitori, pantofari, frizeri, măcelari, rotari și chiar fierari. O preocupare specială, în care au excelat, au avut-o evreii în comerț, prin aceasta contribuind esențial la dezvoltarea civilizației satelor Maramureșului.

Astfel, cei mai săraci lucrau în agricultură, arau, săpau, cultivau plante cerealiere; dar și cositul, uscatul și strânsul fânului, în vederea furajării animalelor peste iarnă, se regăseau printre ocupațiile lor. În practica

² Alexandru Filipașcu, *Istoria Maramureșului*, București, 1940, p.169.

agriculturii colaborau foarte bine cu localnicii români, în sensul că-și asigurau brațe de muncă la căratul gunoiului pe ogoare, la strânsul fânului, transportul sării. Evreii agricultori țineau multe animale (oi, vaci, bivoli, cai) și multe păsări (gâște, rațe, găini), atât pentru hrana familiei, cât și pentru a le valorifica la târguri sau prin măcelării. Pentru penele de gâscă și rață organizau clăci de „scălmânat” penele, din puful cărora confecționau plăpumi, perne, „dune” pentru acoperit.

Se ocupau mult cu căraușia. Transportau marfă de la Sighet pentru prăvăliile sătești sau transportau lemne. Au avut cai la „butin”, adică la exploatările forestiere, unde lucrau pentru scosul lemnului din pădure spre căile de acces. De multe ori angajau la cai „butinari” români, respectiv lucrători la pădure, care efectuau muncile cu caii lor. Desigur că erau retribuiți pentru aceasta.

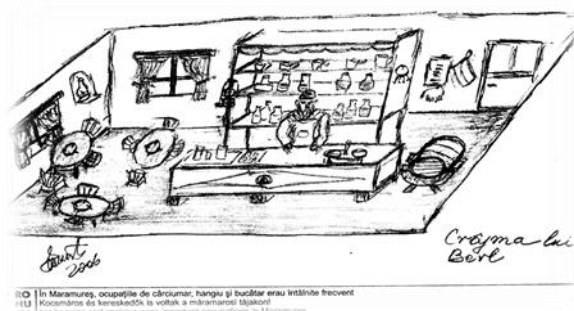
Fig. nr. 1 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: căraușia, ocupație des întâlnită pe drumurile grele forestiere



Evreii comercianți, așa cum am văzut, aveau în casele lor de la satele prăvălii la stradă, „la drum”, adică cu acces direct. Așa erau și cârciumile. În „bolduri” aveau o mare varietate de mărfuri: petrol lampant, unsoare pentru osia carului, unelte agricole (coase, furci, seceri, ciocane), produse alimentare de bază (zahăr, orez, făină de grâu, macaroane, piper, sare etc.).

Produsele principale (industriale, dar și alimentare) erau valorificate la țărani și de către comercianții ambulanti (mai săraci, care nu aveau prăvălie).

Fig. nr. 2 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: evrei cârciumari

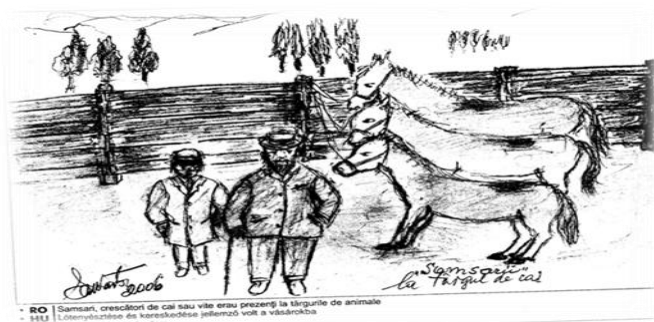


O îndeletnicire specială era cea care privea sacrificarea animalelor și valorificarea direct prin „mnisărniță” – mici măcelării sătești. Acestea erau organizate într-o încăpere a casei, o mică încăpere adosată, sau în construcții speciale. În general, aceste spații/construcții erau din lemn. Existau și măcelării construite din zid de piatră (ultima a dăinuit, până nu demult, la Bârsana, pe Valea Izei).

Pentru consumul evreilor, animalele erau tăiate de către *shohet* (tăietor ritual). În general, exista în fiecare localitate un *shohet*. Dacă nu era, venea din altă parte. Acesta avea instrumentar propriu: cuțițe speciale etc. *Shohet*-ul verifica cu mare atenție carnea, să nu rămână sânge. O așeza pe un fund de lemn, în poziție oblică, să se scurgă tot sângele, o presăra cu sare, pentru a absorbi eventual restul de sânge. *Kasher* era numai carnea din față – pieptul animalului: bovine, viței, oi și capre, păsări, dar nu porci. În fiecare sat erau cel puțin două măcelării din zid de piatră, dar cele mai multe erau construite din lemn.

Mulți evrei se ocupau cu comerțul cu animale, zona fiind foarte bogată în această privință. Animalele erau una din sursele de bază, de existență ale țăranilor. Alții *târguiau grădinile cu pomi*, adică recolta de fructe. Târgurile se făceau de toamna, suportând mari riscuri, dar ofereau prețuri mai mici, sau primăvara, când înfloreau pomii. Astfel, evreul era mulțumit că avea ce vinde convenabil la piață sau la angroșiști și mulțumit era și țăranul că și-a valorificat produsele de fructe.

Fig. nr. 3 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: evrei crescători de animale



În marginea satului Văleni, la locul numit „La Feredeana” erau băi vestite pentru calitățile curative ale izvoarelor minerale. Foarte interesant este faptul că în exploatarea acestora s-au angajat un evreu și un preot creștin. Băile erau amenajate cu barăci în care erau 24 de căzi din lemn și dispuneau de un cazan de 1.500 de litri de apă caldă. Sursele de existență ale evreilor erau inepuizabile:

- *Un evreu bătrân, Herst, se ocupa cu legatul în sârmă al oalelor de lut sau sparte;*
- *În grădina lui Cotălă era o moară de măcinat cu motor cu aburi: s-au asociat un evreu din Văleni cu unul din Bârsana și câștigau bani buni;*

- Jâzii cumpărau pământ, apoi îl vindeau pe animale (boi sau juncani) pentru comerț. Dădeau câte 25-30 de ari de pământ arabil pe o pereche de boi buni³;
- Gantz avea o fată, Minde, care a avut și bold și crâșmă;
- David era comerciant ambulant;
- Un evreu numit Ceapă vindea numai zahăr și petrol pe la țărani;
- Un alt jâd cu numele Iscu se ocupa cu legatul cărților. Umbla prin sate și orașe și lega cărți la evrei, dar și la creștini;
- La noi în sat – Văleni – la Ianță în Dâmb, la Hinda, o fost și bold și crâșmă; la Gantz zis și Puțală era bold și avea și „treior” (mașină mecanică de ales, sortat grâul)⁴.

Fig. nr. 4 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: librar ambulant



În sfârșit, relatăm o întâmplare semnificativă:

Când eram copil de 9 ani, m-am dus cu mama la Bârsana, la cumpărături, la bold, la Idălă – de unde cumpăram noi. Jâdul stătea pe un scăunel în fața boldului. Când am ajuns, m-am uitat și am văzut că trece un om pă drum în plină zi de vară, pe la orele nouă. Zice jâdu câtă om: «Pă (Petre, prescurtare specifică graiului maramureșean), unde meri pă vremea asta când tăta lumea-i la lucru în câmp, tu îmbli pă drum?!! Du-te și

³ Informații orale primite de la Ioan Godja-Ou, 91 de ani, Văleni, 2010.

⁴ Idem.

lucră!» Jădanul știa că dacă țăranul lucră câștigă și are clienți la bold, are cu cine face comerț⁵.

Iată o judecată de valoare excepțională și care nu mai are nevoie de niciun fel de comentarii.

Ne vom ocupa în continuare de evreii păcurari sau ciobani. Dacă crâșmăritul și comerțul ambulant erau cu predilecție ocupațiile evreilor de la sate, iată că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, evreii mai bogați încep să acapareze munții, exploatându-i fie direct, fie arendându-i pe timpul verii populației băstinașe, de la care au reușit să-i ia în stăpânire. Cam pe la 1870, evreii încep să aibă terenuri de pășune la munte, pe care fie le cumpără, fie le primesc în schimbul datoriilor de la populația românească⁶.

Fig. nr. 5 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: evrei ciobani



Trecerea treptată a munților în proprietatea evreilor s-a făcut datorită sistemului de proprietate „composesoral” (proprietatea colectivă, de grup), locuitorii proprietari ai uneia sau mai multor părți, fără a fi depășită clar proprietatea individuală.

⁵ Idem.

⁶Tiberiu Morariu, *Viața pastorală în munții Rodnei*, Societatea regală română de Geografie, București, 1937, p.193; vezi mai detaliat la același autor *Noi contribuții la păstoritul evreilor maramureșeni*, Sibiu, 1934; vezi și *Câteva contribuții la oieritul evreilor maramureșeni*, în *Lucrările Institutului de Geografie al Universității din Cluj*, vol.IV, p.185.

În aceste condiții, din marea suprafață de pădure, comuna putea vinde, pentru propriile-i necesități de buget, succesiv și rațional, câte un ‘parchet’, arborii urmând a fi tăiați, fasonați și transportați de către cumpărător, regenerarea pădurii constituind apanajul ocolului silvic de stat. Din această suprafață se aprobă și lemnul de case pentru noile construcții pentru consăteni, inclusiv pentru evrei, la prețuri simbolice [...] ⁷.

Profesorul clujean Tiberiu Morariu, care s-a ocupat special de problema păstoritului (vezi notele), constată, pentru viața păstorească a evreilor, două sisteme preferate de aceștia: *Schweizerei*-urile și „stânele pe fonți” (font – unitatea de măsură pentru greutatea, echivalentă cu 0,5 kg).

Schweizerei-urile sunt organizate pentru vaci (30-60) cu lapte, duse la vârat în munți, majoritatea preluate de la țăranii români din sate. Pentru a stabili contribuțiile și drepturile, se măsoară cantitatea de lapte pe zi, ce o dă prima vacă, iar în raport cu aceasta se plătește proprietarilor de vaci. Tehnica de preparare presupune centrifugarea laptelui, smântânirea, închegarea laptelui și prepararea cașului numit *Magerkase* ⁸.

Schweizerei-urile s-au răspândit mult, fiind o bună sursă de câștig (spre exemplificare, la Borșa erau la un moment dat 9-10 asemenea stâne de vaci). Personalul unui *schweizerei* implică obligatoriu „cușerarul” ⁹ evreu, care singur prepară produsele lactate și care are în subordine câteva fete care mulg vacile, aduc lemne și întrețin coliba baciului „cușerar”.

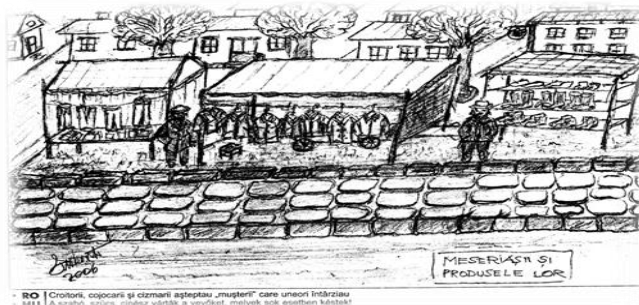
⁷ George Petrescu, *Consătenii mei, români și evrei*, Asociația maramureșenilor din Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, 2006, p.56.

⁸ Tiberiu Morariu, „Noi contribuții la păstoritul evreilor maramureșeni”, în *Stâna*, an I, nr. 9 -10, Sibiu, 1934, pp.6-10.

⁹ Derivă de la cuvântul *kasher*.

Stânele pe fonți¹⁰ sunt mai vechi decât *schweizerei*-urile. Stânele acestea sunt formate din oi luate pe vară de la creștini. Drepturile în produse lactate se dau după cantitatea de lapte măsurată cu kilogramul sau „fontul”, și nu prin sistemul tradițional al „carambului” ca instrument de măsurare.

Fig.nr.6 – Ocupații și obiceiuri ale evreilor maramureșeni: evrei croitori, cojocari, cizmari



În orașele zonei, în special la Sighet, evreii dețineau monopolul comerțului pe toate produsele, dar practicau și alte diferite meșteșuguri. Orașul Sighet avea două componente principale: partea orașului ce cuprindea zona comercială și meșteșugărească și partea agricolă a orașului. Populația orașului se regăsea în ambele părți, cu preponderență în zona comercială.

Ca și în secolele anterioare, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în structura ocupațională a evreilor dominau negustorii care erau adeseori și producătorii mărfurilor pe care le vindeau, așa că e greu de delimitat categoria negustorilor de cea a meseriașilor.

Pe de altă parte, existau și negustori specializați în vânzarea anumitor produse, ceea ce presupune și calificare: argintari, basmangii, lânări, sticlari, precupeți, băcani etc. Se poate vorbi chiar de un comerț evreiesc, *bazat pe o tehnică proprie, care era garanția de succes a*

¹⁰ *Ibidem*, pp.10-15.

afacerilor evreiești, negustorii evrei reușind să ocupe locurile vacante, create în condițiile liberalizării economiei, comerț care în ochii tradiționaliștilor putea să pară șarlatanie. Negustorul evreu nu recunoștea nicio tradiție: el refuza o viață de liniște ori de petrecere, pentru el comerțul era totul, iar clientela – aducătoare de câștig – era ridicată deasupra tuturor categoriilor vieții și ale lumii¹¹.

În scopul satisfacerii nevoilor clientelei, evreii au extins comerțul ambulant, precupeția și, nu în ultimul rând, au scăzut prețurile, ușurând astfel accesul, la produsele lor, unei pătri largi a populației. Prin calitatea și varietatea produselor au trezit și rafinat gusturile populației autohtone, în primul rând ale celor din familiile nobiliare.

Câteva concluzii: consemnăm acomodarea evreilor din Maramureș la ocupațiile specifice zonei, menționând deocamdată prezența acestora ca: evrei care se ocupau cu cărăușia, evrei care lucrau la exploatarea pădurilor, adică „butinari” etc.

Evreii de la sate erau implicați în special în comerț: aveau cârciumi în centrele localităților, dar și „bolduri”, respectiv mici magazine cu caracter universal în privința produselor. Tot evreii aveau și măcelariile satelor, unde își prezervau carnea *kasher*, iar restul cărnii îl vindea creștinilor.

În ceea ce privește meșteșugurile, aproape toate erau practicate de evrei: frizeri, pantofari, croitori etc.

Foarte interesante și valoroase sunt cercetările privind forța și puterea de adaptabilitate a evreilor. Observăm că fără a părăsi mai vechile ocupații ale negustorului și meșteșugăritului, evreii maramureșeni au fost

¹¹ Gheorghe Zane, *Economia de schimb în principatele române*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010.

stăpâni pe pământurile cumpărate în munți, au reînvățat oieritul de la români, cei ce aveau tradiții străvechi în acest domeniu. Nemaîîntâlnit la scara Europei, aspectul intră în istorie ca o particularitate.

Ca un specific al Maramureșului, remarcăm că evreii de la sate se considerau evrei români și vorbeau limba română (în timpul Imperiului Austro-Ungar), iar cei de la orașe (Sighet în special) se considerau evrei maghiari, însușindu-și limba și cultura maghiară.

*Capitol din teza de doctorat: **Istoria comunității evreilor din Maramureș. Analiză și prezentare muzeală. Proiect tematic de valorificare culturală.** Conducător științific: **prof. univ. dr. Ioan Opriș**, Facultatea de Istorie, Universitatea Valahia, Târgoviște.*

EMIGRAREA EVREILOR DIN ROMÂNIA (1866-1914)

IULIANA DELIA BĂLĂICAN

La 30 iunie/12 iulie 1866, Carol I a depus jurământ pe Constituția adoptată, care a fost promulgată în ziua următoare¹. Odată cu promulgarea noii Constituții din 1866, problematica evreiască s-a oficializat în România. Prin revizuirea articolului 7 din Constituție a fost instituită regula naturalizării individuale. Inițial, articolul 7 al Constituției stipula faptul că *Numai străinii de rituri creștine pot dobândi împământenirea*².

Populația evreiască din România s-a orientat spre câteva opțiuni, în căutarea unui mod de viață mulțumitor. Soluția optimă a fost **emigrarea**. Între 1899-1904, din România au emigrat 50.000 de evrei. Până în 1914 au emigrat aproximativ 90.000 de persoane, reprezentând o treime din întreaga populație evreiască din România, un procent important, având în vedere că la recensământul din anul 1899, 4,5% din populația României era de religie mozaică³. Cifrele privind numărul evreilor emigrați nu au concordat întotdeauna, însă fenomenul nu a trecut neobservat.

Diminuarea numărului evreilor din România a fost reflectată și de informațiile din recensămintele din 1899 și 1912. Datele au atestat că emigrările s-au produs mai ales în Moldova (mai puțini cu 29.162) și oarecum în Dobrogea (minus 110). Numărul evreilor s-a mărit în Oltenia (cu

¹ Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VII, tom I, Editura Enciclopedică, București, 2003, p. 560.

² Constituția României, Imprimeria Statului, București, 1866, p. 18.

³ Academia Română, *op. cit.*, vol. VII, tom II, p. 73; Federația Comunităților Evreiești din România, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Ediția a II-a revăzută, coordonare generală: acad. Nicolae Cajal, dr. Hary Kuller, Editura Hasefer, București, 2004, p. 96.

156) și în Muntenia (cu 2.420). Decalajul era de 26.685 de evrei mai puțini, de la 266.652 la 239.967⁴. Numărul rezultat provenea din diferența naturală dintre nașteri și decese, din migrația internă către orașele mai dezvoltate economic, precum și din emigrări⁵. Emigrările, începute pe fondul crizei economice din 1899, au continuat cu intensitate până în anul 1908⁶. Conform datelor Direcției Siguranței Generale, în această perioadă numărul evreilor care au emigrat din România a fost stabilit astfel: între anii 1899-1904 = 42.968; 1905 = 3.406; 1906 = 3.186; 1907 = 2.294; 1908 = 531, iar în 1909 = 654⁷.

Dr. Adolphe Stern caracteriza perioada de emigrare a evreilor români drept *clipele cele mai triste din istoria evreilor din țară*⁸. Autorul a apreciat că *negustorii și meseriașii suferă mai mult și, prin urmare, cea mai mare parte a evreilor, având în vedere meseriile practicate de aceștia. Evreii care, pentru o bucată de pâine, au răbdat toate împilările și toate obijduirile*, a continuat autorul evocarea acelor momente, *văzându-se lipsiți și de aceasta, s-au ridicat în masă și vor să-și ia lumea în cap. Lozinca este emigrarea; emigrarea, cu orice preț, fără mijloace, fără călăuză, pripită, o nebunie*⁹.

Cauzele emigrării

Pentru perioada avută în vedere în acest caz, se pot enumera cauze politice, economice și sociale. Situația evreilor era înăspriată prin legile care

⁴ L. Colesco, *La population de religion mosaïque en Roumanie – Etude statistique*, Imprimeries „Independența, București, Victoriei 56, Academiei 17, 1915, p. 14.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Dr. Adolphe Stern, *Din viața unui evreu român*, vol. II, Editura Hasefer, București, 2001, p. 129.

⁹ *Ibidem*.

le restrângeau mijloacele și îndeletnicirile pentru agonisirea traiului. *Cine să cumițească pe acești disperați care caută pâinea zilnică și libertatea?* întreba Adolphe Stern în cartea sa autobiografică¹⁰.

În articolul „Emigrările în America”, din *Curierul Israelit* din 8 noiembrie 1913, se considera că motivele emigrării trebuie căutate în lipsa de speranță a miilor de muncitori evrei din țară într-o îmbunătățire a soartei lor¹¹.

Criza economică declanșată pe fondul unei recolte agricole slabe din anul 1899 a favorizat emigrarea evreilor de la noi din țară¹².

Restricțiile impuse evreilor – chiar când aceștia nu erau direct menționați în cuprinsul actelor care le impuneau – și-au găsit expresia în mai mult de 200 de legi și dispoziții, aparținând unor diverse domenii (economic, școlar, militar, juridic ș.a.)¹³

Unele meserii legate de activități economice tradiționale au fost parțial interzise. Astfel, interdicția vânzării, de către evrei, a băuturilor spirtoase, ridicată în 1878, a fost reintrodusă în 1880, ea fiind extinsă și la micile orașe, într-o vreme când acest comerț era în plină înflorire¹⁴. Legea burselor și a comerțului din 4/16 iulie 1881 a interzis evreilor practicarea activităților de agenți de schimb și de bursă, iar legea comerțului ambulant

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Curierul Israelit*, Anul VII, nr. 42 (337), 8 noiembrie 1913, p. 4.

¹² Arhiva Diplomatică a Ministerului de Externe (A.M.A.E.), Fondul Central M.A.E., *Problema 33 (Chestiuni privitoare la evrei, din perioada 1900-1948)*, volumul II bis, fila 122.

¹³ Carol Iancu, *Evreii din România (1866-1919) de la excludere la emancipare*, Editura Hasefer, București, 1996, p. 22.

¹⁴ Federația Comunităților Evreiești din România, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Ediția a II-a revăzută, coordonare generală: acad. Nicolae Cajal, dr. Hary Kuller, Editura Hasefer, București, 2004, p. 96.

dată la 17/29 martie 1884 a interzis evreilor activitatea din acest domeniu¹⁵. Alte legi, precum aceea a Camerelor de comerț și industrie din mai 1886, i-au exclus pe evrei de la luarea de decizii în probleme comerciale și industriale sau dintr-o serie de servicii publice, prin legea serviciilor vamale din 1882 sau a vămilor generale din 1905, din serviciile căilor ferate prin legea serviciului căilor ferate din februarie 1899¹⁶. Prin legea loteriei din 1883, evreii erau eliminați din acest domeniu, ca și cel vizat de legea comerțului cu produse de drogherie, din 1886. Legea monopolului tutunului, din 28 februarie 1887, îi excludea pe evrei din comerțul cu tutun și din activitățile monopolului¹⁷.

Guvernul român a dat asigurări, în 1902, că articolul 4 al legii de organizare a meseriilor nu-i viza și pe evreii indigeni, căci aplicarea acestuia ar fi împins mii de meseriași evrei într-o situație disperată; articolul respectiv prevedea, fără altă precizare, că străinii care intenționau să practice o meserie în România trebuiau să ateste că în țările de origine se acordau și românilor drepturi echivalente¹⁸. Legea pentru încurajarea industriei, din 1887, prevedea că la 5 ani după deschiderea fabricii exista obligativitatea ca două treimi din angajați să fie români¹⁹. Prin noua lege a organizării meseriilor din 27 ianuarie 1912 s-a prevăzut expres că străinii care nu se bucurau de nicio protecție erau exceptați de la prevederile articolului 4²⁰.

Mai multe măsuri și legi au vizat ocupațiile liber profesionale, din care, de asemenea, evreii erau excluși sau obligați să-și reducă prezența.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Monitorul Oficial, Direcția Monitorului și Imprimeriei Statului, Bulevardul Independenței, București, nr. 32, 12 (24) mai 1887, pp. 1-2.

²⁰ Monitorul Oficial, nr. 249, 14 (27) februarie 1912, pp. 11.467-11.469.

Astfel, legea sindicatului ziariștilor din aprilie 1900 îi excludea din rândurile acestui sindicat²¹. Articolul 2 al legii din 1884, privind exercitarea ocupației de avocat, interzicea evreilor nenaturalizați practicarea acestei profesii în toate instanțele de judecată²².

Evreii nenaturalizați au fost excluși de la practicarea medicinei de orice fel. Atât legea sanitară din 3 aprilie 1885, cu modificările ulterioare, cât și legea sanitară din 20 decembrie 1910 închideau toate posibilitățile de angajare a evreilor nenaturalizați ca medici, agenți sanitari, moașe, agenți veterinari, infirmiere, farmaciști, chimiști, în diferite genuri de servicii publice și chiar private, exceptând doar cazurile în care lipseau alte persoane, numai pe bază de contract și temporar²³.

Și legislația militară a inclus prevederi care creau discriminări pentru evreii necetățeni. O lege mai veche, din 11 iunie 1868, prevăzuse înrolarea militară ca datorie atât a românilor, cât și a străinilor fără cetățenie. Deși s-a recunoscut participarea meritorie a evreilor pământeni la campania din 1877-1878, legislația militară ulterioară a evoluat însă într-o direcție discriminatorie. Până în 1882 s-a încercat excluderea evreilor din armată, iar după aceea, restabilindu-se obligația serviciului militar și pentru ei, se prevedea că datoria respectivă decurgea din calitatea lor de *locuitori ai țării*, calitate pe care nu o aveau ceilalți străini, fiind supuși ai altor state. Această prevedere a supraviețuit și ea modificărilor legii militare, până la primul război mondial, păstrând, de asemenea, prevederea ce oprea accesul evreilor la gradele militare de orice fel²⁴. Măsurile de expulzare sub acuzația de

²¹ Federația Comunităților Evreiești din România, *op.cit.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

vagabondaj au atras și ele atenția, încă din 1879, dar mai ales după intrarea în vigoare a legii asupra străinilor, din 6/18 aprilie 1881. Între 1880 și 1894 se estimează că au fost expulzate 859 de persoane, dintre care 163 erau evrei, iar între 1894 și 1904, 6.529 persoane, dintre care 1.177 evrei. Expulzările din zonele rurale au continuat și ele și chiar s-au intensificat spre sfârșitul secolului al XIX-lea²⁵.

Acest cumul de cauze a dus la alegerea emigrării ca o soluție spre o viață mai bună, pentru o parte a evreilor români de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Locurile de unde plecau evreii români

Dosarele Ministerului Afacerilor Străine al României reflectă această stare de fapt, petrecută cu precădere **în județele Moldovei**, însă cu problema emigrării evreilor s-au confruntat mai toate prefecturile Vechiului Regat: Covurlui²⁶, Roman²⁷, Dorohoi²⁸, Bacău²⁹, Brăila³⁰, Neamț³¹, Putna³², Tutova³³, Vaslui³⁴, Botoșani³⁵, Râmnicu Sărat³⁶, Prahova³⁷, Tecuci³⁸, Iași³⁹, Romanai⁴⁰, Constanța⁴¹, Prefectura Poliției Orașului Craiova⁴², Argeș⁴³.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.

²⁶ A.M.A.E., Fondul Central M.A.E., *Problema 33*, volumul I, fila 8.

²⁷ *Ibidem*, fila 20.

²⁸ *Ibidem*, filele 25, 44.

²⁹ *Ibidem*, filele 35, 255, 256, 260.

³⁰ *Ibidem*, filele 39, 262.

³¹ *Ibidem*, fila 42.

³² *Ibidem*, fila 45.

³³ *Ibidem*, fila 46.

³⁴ *Ibidem*, filele 48, 267.

³⁵ *Ibidem*, fila 54.

³⁶ *Ibidem*, fila 59.

³⁷ *Ibidem*, fila 65.

³⁸ *Ibidem*, fila 83.

³⁹ *Ibidem*, fila 97.

⁴⁰ *Ibidem*, fila 166.

⁴¹ *Ibidem*, fila 178.

Destinația de emigrare

Destinația dorită de cei care solicitau pașapoarte **de emigrare** era: America⁴⁴, pentru cele mai multe dintre cazuri, dar și Anglia⁴⁵, Egipt⁴⁶, Palestina⁴⁷, Austro-Ungaria⁴⁸, Bulgaria, Ecuador, Germania, Olanda, Rusia, Turcia⁴⁹.

Transportatorii s-au adaptat acestui fenomen social și au răspuns cu ofertele lor. Reclamele din presa vremii certifică acest fapt:

S. Haifler /Iași/ Nr. 33, Str. Stefan cel Mare. Cea mai veche agenție de vapoare, reputație ireproșabilă de peste 20 ani existență, aduce la cunoștință celor ce vor să plece în America, că le pune la dispoziție voiajul din orice parte a României pâna la New York pentru suma de 230 lei. Voiajorii pot fi siguri că vor fi pe deplin multumiți de modul de transport aranjat de cunoscuta Haifler-Iași⁵⁰; sau:

Nordeutscher Lloyd-Bremen. Reprezentanța generală pentru România și țările vecine; Calea Victoriei, nr. 68. (sub Hotel Continental). L. de Rin & Co București. Bilete directe pentru Statele Unite ale Americii de Nord (New-York, Baltimore, Galveston), Canada, Brazilia, Argentina (Buenos Aires), Australia, China, Japonia etc. Bilete directe pentru orice localitate din interiorul Americii. Singurii corespondenți pentru România ai cunoscutului birou internațional de voiagiu Thos, Cook & Son⁵¹.

⁴² *Ibidem*, fila 170.

⁴³ *Ibidem*, fila 251.

⁴⁴ *Ibidem*, filele 13, 14, 100.

⁴⁵ *Ibidem*, fila 2.

⁴⁶ *Ibidem*, fila 9, 10.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, volumul II.

⁴⁹ *Ibidem*, volumul II bis.

⁵⁰ *Curierul Israelit*, Anul I, nr. 37, 5 Octombrie 1907, p. 3.

⁵¹ *Ibidem*, p. 4.

Condiția socială a emigranților

Condiția socială a celor care voiau să emigreze era de cele mai multe ori **modestă**, aceștia fiind de meserie muncitori, ceasornicari, tâmplari, curelari, bărbieri, vopsitori, croitori, amploiați⁵². **Vârsta** lor era cuprinsă între 17 și 30 de ani, în general⁵³, însă putea ajunge și până la 40 de ani⁵⁴ sau chiar mai mult.

Problemele ce derivau din aceste plecări erau complexe, mai ales când cei care plecau erau capi de familie⁵⁵.

Modalități de emigrare

Evreii care se hotărau să emigreze formau de multe ori adevărate **grupuri de emigrare**, iar pentru ducerea la capăt a deciziei lor, uneori plecau chiar pe jos. Adeseori se aflau într-o situație limită, cum a fost cazul Grupului *Speranța* din Brăila, compus din 61 de tineri evrei care, hotărându-se să părăsească țara din cauza lipsei de mijloace pentru trai, au vândut tot avutul cu scopul de a procura actele necesare drumului, după cum reiese din telegrama adresată Ministrului de Externe, Alexandru Marghiloman, căruia i se cerea ajutorul pentru eliberarea de pașapoarte. În numele acestora a semnat Marcus Rothstein. Telegrama a fost înregistrată la Ministerul Afacerilor Străine, la Secretariatul General, pe 17 iulie 1900⁵⁶. A doua zi, prefectul de Brăila răspundea Ministerului că nu s-a refuzat eliberarea pașapoartelor pentru ducere și întoarcere, însă persoanele respective

⁵²A.M.A.E., Fondul Central M.A.E., *Problema 33*, volumul I, fila 39 (Raport al Prefecturii Brăila, nr. 1220/2 martie 1900).

⁵³ *Ibidem*, filele 7, 9, 13, 32, 34, 39.

⁵⁴ *Ibidem*, fila 170 (Raportul Prefecturii Orașului Craiova, nr. 26107/ 5 iulie 1900).

⁵⁵ *Ibidem*, fila 315.

⁵⁶ *Ibidem*, fila 262.

solicitaseră pașapoarte gratuite și speciale pentru emigrare, în acel caz explicându-li-se că era nevoie să prezinte certificate de sărăcie⁵⁷.

Grupul de emigrare pe jos, al meseriașilor din București

Era alcătuit din 120 de meseriași din mai multe bresle. Președintele grupului, Emanoil Schwartz⁵⁸, îi scria lui Adolphe Stern: *Suntem siliți a părăsi țara unde ne-am născut și am crescut, din cauza Mizeriei; nu găsim de lucru și unde găsim suntem respinși pentru că suntem evrei. Ce putem noi face? Cu ce să ne susținem familiile*⁵⁹?

*Lucrătorii zugravi și vopsitori din București. Apelul lor era: Cu toții suntem fii ai Țării Românești și astăzi, când mizeria ne copleșește, cu durere trebuie să ne despărțim de iubiții noștri frați și să mergem pe alte plaiuri necunoscute nouă, spre a căuta pâinea de toate zilele... noi credem că astfel nu aducem niciun rău țării în care ne-am născut și în care trăim*⁶⁰.

Emigranții pedestri aveau și o gazetă cu numele *Pietonii*. În numărul I, probabil și cel din urmă, al gazetei, se citea pe prima pagină *strigătul de durere către frații noștri evrei. Apelăm din adâncul inimii, în numele lui Dumnezeu și al umanității, la voi, frați de religie și de inimă, la toți oamenii care pun umanitatea peste religie*⁶¹.

Alte grupuri de emigranți au plecat din Bârlad pe jos, la 19 aprilie 1900, după publicarea unui manifest intitulat *Trăiască România*⁶². Din Galați a plecat un grup de 100 de tineri⁶³. Tot la Galați s-au constituit mai mulți israeliți în înțelegere cu V. Poenaru, prefectul județului, într-un

⁵⁷ *Ibidem*, fila 263.

⁵⁸ Dr. Adolphe Stern, *op. cit.*, p.130.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

Comitet de binefacere, pentru a strânge mijloacele necesare, cu care să vină în ajutorul coreligionarilor lor nevoiași, pentru a le înlesni emigrarea. Comitetul era compus din: I. Chatiner, președinte, I. B. Brociner și R. Flachs, vicepreședinți, M. Zilberman, casier, I. Pineles, secretar; Membri: E. Dinermann, W. Löventon, H. Sternberg, N. Insler, I. Roth. Se spunea în știre că s-a raportat aceasta ministrului de Interne, arătându-i scopul urmărit și că membrii respectivului Comitet și-au luat angajamentul să cumpere o casă în care să poată locui expulzații din timpul sosirii lor și până la cea dintâi cursă pe vapor. Se adăuga despre acțiunea Comitetului care expediase deja un număr de evrei și parte nou-sosiți, pentru Alexandria, cărora le plătise transportul și cheltuielile necesare pentru drum⁶⁴.

La Bacău s-a înființat o Societate de emigrare, deoarece erau mulți evrei care umblau fără nicio ocupație și nu aveau deloc perspective de lucru în țară⁶⁵.

Presa anunța plecări ale evreilor și din Roșiori. Se dădea exemplul familiei Bănica Hornstein, care voia să plece spre America. Scurtul articol descria cum la gară fuseseră conduși de mai multe familii româno-creștine. De asemenea, se mai scria despre faptul că toți cei 4 copii ai respectivei familii *vorbeau numai românește*⁶⁶.

La 26 iulie 1891, ziarul *Egalitatea* consemna despre emigrarea spre America a 20 de familii, peste 120 de suflete, din Craiova, toate de meșteșugari evrei. Se spunea că șicanele îndurate de la meșterii creștini și chiar de la autoritățile locale sunt cauzele emigrărilor *și în acest punct al*

⁶⁴ *Egalitatea*, București, Anul II, nr. 23, 14 iunie 1891, p. 183.

⁶⁵ *Ibidem*, Anul II, nr. 29, 26 iunie 1891, p. 230.

⁶⁶ *Ibidem*, Anul II, nr.4, 13 decembrie 1891, p. 346.

țării, unde evreii nu sunt numeroși și unde traiul nu e altminterea așa greu⁶⁷.

Chestiunea pașapoartelor de emigrare

Chestiunea pașapoartelor de emigrare era una din fețele problemei israelite în România. Aceasta solicita atenția politicianilor, ziariștilor, dar mai ales a celor care cereau astfel de pașapoarte, în speță a evreilor care hotărau să plece din România.

Ion Al. Lahovary redacta, în 1903, o *Notiță asupra chestiunii pașapoartelor de emigrare*. Ion Al. Lahovary ocupa, în anul 1903, postul de atașat la Legația română din Constantinopole, Turcia, trimis de guvernul condus de Dimitrie A. Sturdza⁶⁸. Contextul în care fusese scris raportul era marcat de protestul înaintat de Legația Austro-Ungară contra unei măsuri luate de Ministerul Român de Interne, de interzicere, într-un mod absolut, a reintrării în țară a celor care nu aveau în posesia lor decât pașapoarte purtând mențiunea *Bun pentru ducere*, numite și pașapoarte de emigrare. Protestând contra deciziei, Legația adăuga că Ministerul Austro-Ungar se văzuse silit să interzică accesul pe teritoriul ungar și chiar trecerea prin acel teritoriu a emigranților din România, care aveau astfel de pașapoarte de emigrare⁶⁹.

Prin articolul 7 al Constituției se menținuse în România o categorie numeroasă de oameni care, deși nu erau supuși străini și nu mai beneficiau de nicio protecție străină, nu erau cetățeni români. Acei oameni însă, prin faptul că îndeplineau față de Statul Român unele obligații, precum plata

⁶⁷*Ibidem*, Anul II, nr. 29, 26 iunie 1891, p. 230.

⁶⁸*Anuarul Național al României, al Comerciului, Industriei și Administrațiunii*, întocmit de Emile Melbert, 1903, București, Institutul de Arte Grafice „Eminescu”, p. 15.

⁶⁹ A.M.A.E., Fondul Central M.A.E., *Problema* 33, volumul I, fila 282.

impozitelor și serviciul militar, se bucurau și ei într-o oarecare măsură de protecția legilor române, în privința persoanei și averii lor. Astfel se putea considera că *dacă nu sunt pe deplin cetățeni români, sunt cu toate acestea supuși de fapt ai României*⁷⁰.

Diplomatul menționa că acea stare de lucruri excepțională a căpătat și mai multă importanță de când s-a suprimat la noi clasa protejaților străini (surprinsă în schimbarea de declarații din mai 1887, dintre România și Austro-Ungaria). Ion Al. Lahovary credea că ar fi fost greu de susținut că protecția legilor românești asupra străinilor nu mergea cel puțin până la acordarea unui pașaport⁷¹.

Se amintea în Raportul Lahovary, din anul 1903, despre deciziile luate în privința chestiunii pașapoartelor de către Consiliul de Miniștri, printr-un **jurnal din 28 iunie 1884**. Referatul prezentat la acea dată de către Ministrul Afacerilor Străine (nr. 10.570 din 28 iunie 1884) conținea expuse pe larg toate principiile din care Consiliul de Miniștri s-a inspirat. Începea prin a defini pașaportul:

Un document administrativ ce se eliberează supusului unui stat ca să fie apărut și asistat de către autoritățile statelor din afară în timpul călătoriei sale. El însă este un act care nu acordă posesorului decât o prezumțiune de naționalitate și cât de îndelungată ar fi posesiunea lui... întocmai un drept de cetățenie față cu țara de i l-a eliberat, cetățenia fiind un drept public statornicit decât după anume legi.

Foarte interesant era de observat că în definiție se recunoștea că pașaportul, chiar acordat unui național, nu era un document suficient pentru

⁷⁰ *Ibidem*, fila 283.

⁷¹ *Ibidem*.

a aproba apartenența individului, ci numai o prezumție de naționalitate până la o probă contrarie⁷².

Referatul din 1884 încerca să fixeze îndatoririle pe care o țară le avea față de cel căruia pașaportul i-a fost acordat și față de guvernele străine: Statul promitea să protejeze persoana și averea posesorului; se obliga să-l primească în caz de expulzare ori de crime vădite și își lua răspunderea de a urmări îndeplinirea prin justiție a reclamațiilor aduse împotriva⁷³.

Autorul împărțea în patru categorii persoanele cărora statul Român trebuia să le acorde pașapoarte:

- a) cei născuți din părinți români sau străini naturalizați, care prezentau actul de naștere sau documentele legale, stabilind filiațiunea lor; erau cuprinși și fiii celor care dobândiseră mica împământenire, după vechile legiuri;
- b) cei naturalizați prezentau actul public de naturalizare;
- c) cei care ,conform articolului 8 al Codului Civil, deși născuți în România din părinți străini, nu au fost supuși niciunei protecții străine și au optat pentru naționalitate română, înaintea revizuirii articolului 7 din Constituție;
- d) locuitorii Dobrogei, care dovedeau că, în timpul luării în posesie a provinciei, se bucurau de protecția otomană⁷⁴.

Încercând să clarifice într-un fel problematica, Lahovary relua în *Notița* sa o parte din *Raportul* din 1884, deciziile Consiliului de Miniștri din

⁷² *Ibidem*, fila 284.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, fila 285.

28 iunie 1884, prin care s-a recunoscut dreptul supușilor români de a avea pașapoarte românești:

Pe viitor se vor acorda pașapoarte române nu numai cetățenilor care vor proba această calitate a lor conform regulilor statornicite prin legi și însemnate la rubricile a, b, c și d din referat, ci și tuturor acelor care locuind în țară fără vreo protecție străină plătesc toate impozitele ca și românii, fac sau au făcut serviciul militar în armata permanentă, sunt înscriși în reserve, au obținut mai înainte mica împământenire, sau acum stăruiesc întru căpătarea naturalizării de la Corpurile Legiuitoare, în fine, cei ce sunt legați de pământul țării prin drepturi câștigate de proprietate, prin afaceri, prin interese agricole sau industriale⁷⁵.

Comisia pentru acordarea pașapoartelor, numită de Consiliul de Miniștri de la 1884, nu a existat niciodată, dar s-a păstrat dreptul recunoscut aproape tuturor evreilor din România, care erau supuși de fapt ai României, fără de a fi cetățeni, de a obține *fără nicio deosebire cu supuși români, pașapoarte românești*⁷⁶.

Ion Al. Lahovary constata că **în ședința Consiliului de Miniștri de la 12 august 1891 s-a luat decizia de creare a pașapoartelor de emigrare: să se elibereze pașapoarte gratuite emigranților israeliți din toată țara, în care să se noteze că dâșșii nu se mai pot întoarce în țară.** Pașapoartele aveau înscrisă mențiunea: *bun pentru ducere*, fără să se afirme că purtătorul nu putea reîntra în țară, documentele erau numite *pașapoarte de emigrare*; mențiunea se făcea pentru întâia oară într-un mod oficial⁷⁷.

⁷⁵ *Ibidem*, fila 286.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, fila 288.

A urmat apoi **Circulara Ministerului Afacerilor Străine către Prefecturi, de la 5 septembrie 1891**, care completa Circulara nr. 14.166 din 24 august 1891, comunicându-se prefecturilor decizia Consiliului de Miniștri și autorizând prefecturile să elibereze pașapoarte naționale, supușilor români, fără a avea calitatea de cetățeni, în următoarele condiții:

1. acelor stabiliți în țară de mai mult de 10 ani, care nu se bucurau de nicio protecție străină și care posedau acte că nu erau supuși străini, dovedeau în același timp că au adresat deja Corpurilor Legiuitoare cererea lor de naturalizare;
2. cei care au îndeplinit serviciul militar în țara noastră;
3. cei născuți în țară, de peste 35 de ani și nu au servit în armata noastră, dar care nu se bucurau de nicio protecție străină, posedau imobile în comune urbane, erau arendași sau făceau vreun comerț însemnat, plătind toate dările către stat, județ și comune;
4. tinerilor născuți în țară, până în 21 de ani, neaflându-se sub urmărirea legii de recrutare, ai căror părinți dovedeau că plăteau dările și nu se bucurau de nicio protecție străină.

Pașapoartele eliberate acestor categorii de locuitori ai țării urmau să poarte, în afară de semnalmentele și de semnătura purtătorului, mențiunea de *suspens român și precizarea bun pentru dus și întoarcere*. Pentru orîșice alte cazuri neprevăzute decât cele menționate, se cerea mai întîi avizul prefecturii și un interogatoriu model (ca cele pentru recrutare), luat reclamantului. La acea circulară s-a referit întotdeauna Ministerul Afacerilor Străine, de câte ori o prefectură i-a cerut explicații sau reguli în privința acordării sau refuzului unui pașaport⁷⁸.

⁷⁸ *Ibidem*, fila 291.

Astfel, în 1891 emigrarea evreilor, care existase întotdeauna în mod latent, a luat deodată o amploare considerabilă. S-a constatat, la un moment dat, că guvernul român era pus în fața unei mulțimi de oameni care voiau să emigreze și cereau pașapoarte în acel scop⁷⁹.

Autorul articolului își punea în acest caz întrebarea, încercând să găsească și un răspuns: *cărei categorii de indivizi erau destinate pașapoartele de emigrare? (...) Ei erau în cea mai mare parte oameni veniți în țară de puțin timp, care nu erau legați de ea întru nimic, care erau încă supușii Austriei sau Rusiei, care negăsind în România cu ce trăi tocmai pentru că în prea mare număr veniseră; se gândeau să meargă aiurea pentru a-și încerca încă o dată norocul și pentru a-și schimba poate a doua sau a treia oară naționalitatea.*

Acestor oameni, care în realitate nu se bucuraseră niciodată de protecția legilor române, putea oare România să le dea pașapoarte românești? (...) Desigur nu se putea, evalua A. Lahovary⁸⁰. Opinia acestuia era că:

România putea, pe de altă parte, să țină la dreptul său strict, să le refuze orice fel de pașaport și prin urmare să îi împiedice într-un mod absolut de a părăsi țara. Dar nici aceasta nu se putea. Căci dacă este un drept pe care nimeni nu-l poate refuza, un drept fără de care libertatea individuală nu mai este decât un cuvânt, este desigur acela ce-l are un om de a părăsi țara în care nu-și poate găsi subsistența. Acest drept de emigrare, acest drept de a te lepăda de țara care nu te poate nutri, toate legislațiile și toți autorii îl recunosc naționalilor tuturor țărilor; cum deci, puteam noi

⁷⁹ *Ibidem*, fila 292.

⁸⁰ *Ibidem*.

să-l refuzăm evreilor din țara noastră? S-ar fi găsit oameni care să ne acuze cu ocazia emigrării evreilor de tot felul de persecuții, ce s-ar fi spus însă într-adevăr, dacă noi am fi condamnat să stea în țara noastră niște oameni care sunt legați de ea printr-o legătură mult mai slabă decât naționalitatea, printr-o legătură care, cum am arătat, este de multe ori aproape nulă.

Iată contradicția în fața căreia se găsea Statul Român.

El credea că o va putea rezolva prin crearea pașapoartelor de emigrare. El credea că prin aceste mijloace el își va putea salvarda drepturile și interesele fără a vătăma pentru aceasta drepturile sau interesele nimănui, închipuindu-și că numai acei ce vor cere și primi acele pașapoarte de emigrare care aveau într-adevăr intenția de a părăsi țara pentru totdeauna și de a rupe orice legătură cu dânsa⁸¹.

Cumpănind în continuare problema, diplomatul se întreaba dacă: *s-a înșelat oare România în aplicarea acestui principiu? A trecut ea de drepturile sale când s-a considerat dezlegată de orice obligație față de cei care ieșiseră din țară cu pașapoarte de emigrare? Se poate susține că ea este obligată să primească înapoi pe acei oameni care ar vrea să intre iarăși în țară?*⁸².

Poziția acestuia a devenit tranșantă, afirmând că: *supusul de fapt al României, care putând obține un pașaport românesc, a cerut însă, de bună voie, un pașaport de emigrare, s-a făcut prin acest fapt absolut străin țării și nu mai poate pretinde de la ea nici o protecție*⁸³.

Politicianul Lahovary era conștient că acest fenomen nu putea rămâne fără urmări, tocmai de aceea încerca să privească retrospectiv

⁸¹ *Ibidem*, fila 293.

⁸² *Ibidem*, fila 294.

⁸³ *Ibidem*.

problema și din tot mai multe unghiuri de vedere. *Notița* sa continua comentariile legate de subiectul în cauză: *cu toate că dreptul de emigrare este recunoscut tuturor, credeam că niciodată și în nicio legislație emigrarea nu a fost considerată ca un fapt suficient în sine, ca să facă pe un om să-și piardă naționalitatea*⁸⁴.

Ion A. Lahovary amintea modul în care Legea română trata pierderea naționalității, citând articolul 17 din Codul Civil:

- a. prin naturalizarea dobândită în țară străină;
- b. prin primirea fără autorizația guvernului român a vreunei funcții publice de la vreun guvern străin;
- c. prin supunerea pentru oricât de puțin timp la vreo protecțiune străină⁸⁵.

Revenind la chestiunea pașapoartelor, consemna: *Evreii sunt niște supuși de fapt ai României și nu sunt cetățenii săi de drept. (...) Vom putea prin urmare zice, că din ziua când un suspus român de fapt a cerut și a obținut un pașaport de emigrare, el a devenit prin faptul acesta completamente străin țării noastre. România va putea aplica unui astfel de individ, când vrea să se întoarcă în țară, regulile ce le aplică străinilor*⁸⁶.

În concluzie, I. A. Lahovary afirma: *Răsfoind dosarele Ministerului Afacerilor Străine, găsim într-adevăr că de câte ori Austro-Ungaria a reclamat în favoarea unui evreu care vrea să intre din nou în țară, el a fost în definitiv admis. De mai multe ori chiar tot în urma reclamațiilor Austro-Ungariei s-au dat ordine generale autorităților noastre polițienești de la fruntarii pentru a lăsa liberă trecerea purtătorilor de pașapoarte de*

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem*, fila 296.

⁸⁶ *Ibidem*, fila 299.

emigrare (a se vedea de exemplu Nota Ministerului Afacerilor Străine cu nr. 3739 din 1901).

Ion A. Lahovary încheia *Notița* sa din 1903, în fapt un Raport al M.A.S. în privința chestiunii pașapoartelor de emigrare, considerând că România trebuia să mențină un echilibru la graniță, deoarece nu ar fi putut face față unui aflux de populație⁸⁷.

Presa evreiască din România surprindea și ea acest aspect, făcând publice deciziile politice în problema emigrării.

În ziarul *Curierul Israelit* din 6 aprilie 1912, se scria despre faptul că la **1 aprilie 1912** a intrat în vigoare un nou ***Regulament pentru eliberarea pașapoartelor***, care viza în mod direct populația israelită. Se reluau articolele din *Regulament* cu precizările aferente, accentuându-se, în articolul 8, că pașapoartele de emigrare se elibereau numai de Ministerul de Interne și erau scutite de taxe⁸⁸. Cei care cereau asemenea pașapoarte erau datori să justifice că aveau mijloace pentru transport până în țara unde voiau să emigreze și că îndeplineau condițiile cerute de legile acelei țări. Ministerul însă putea refuza eliberarea pașapoartelor de emigrare atunci când ar fi socotit că emigrarea era în acel moment vătămătoare intereselor țării⁸⁹.

Un alt articol din ziarul *Curierul Israelit* considera că **Regulamentul pașapoartelor îi împărțea pe cei care aveau dreptul de a călători în două categorii: în cetățeni români și în străini supuși români.**

Cei dintâi căpătau pașaportul de la prefectură, ceilalți, pe care regulamentul îi împărțea în 4 categorii, trebuiau să facă cerere la Ministerul

⁸⁷ *Ibidem*, fila 301.

⁸⁸ *Curierul Israelit*, Anul VI, nr. 15 (260), 6 aprilie 1912, p. 3.

⁸⁹ *Ibidem*.

de Interne. În prima categorie erau incluși cei care satisfăcuseră serviciul militar și renunțaseră la protecția străină, o condiție contradictorie, deoarece se înțelegea de la sine că cei care satisfăcuseră serviciul militar renunțaseră la a mai fi supuși străini. A doua categorie îi cuprindea pe cei care aveau imobile urbane sau exercitau un comerț ori o industrie însemnată. Altă categorie îi includea pe cei care erau stabiliți de 10 ani în țară, nu se bucurau de protecție străină și solicitaseră împământenirea de la Corpurile Legiuitoare. În toate cazurile li se cerea solicitanților să probeze faptul că nu aveau protecție străină. Întrebarea lansată de redactorii ziarului era cum să se facă această dovadă, dacă nici libretul de armată nu era suficient, apreciind că legea aducea celor ce plecau în străinătate o facilitate, însă dădea prilej autorităților române să facă probleme supușilor români, printre care se numărau și evreii⁹⁰.

Dr. A. Stern, președintele Uniunii Evreilor Pământeni, a fost în audiență la ministrul de Interne C.C. Arion, căruia i-a înaintat un memoriu referitor la articolele 5 și 6 din Regulamentul acordării pașapoartelor, susținând că vor isca în practică multe neajunsuri. De exemplu, la categoriile a, b și c din articolul 5 nu se avusese în vedere niciun criteriu în clasificarea întregii populații iudeo-române. Se făcea referință la evreii pământeni, adică cei care nu se bucurau de vreo protecție străină, însă nu intrau în categoriile prevăzute de regulament. În al doilea rând, regulamentul cerea acte care nu puteau fi obținute decât foarte greu; în al treilea rând, pentru numeroasele cazuri urgente care se puteau ivi în viața de toate zilele, precum nevoia de a pleca imediat în străinătate pentru căutarea sănătății sau pentru afaceri, care nu sufereau întârziere, regulamentul prevedea un termen

⁹⁰ Idem, Anul VI, nr. 16 (2610), 13 aprilie 1912, p. 4.

prea lung (ancheta în timp de 15 zile a prefecturilor) pentru eliberarea pașapoartelor.

Regulamentul acorda numai locuitorilor români din localitățile situate la cel mult 15 km de linia frontierei, bilete de trecere a frontierei. Existau însă mulți evrei pământeni care locuiau lângă frontieră și care până atunci treacheră hotarul cu aceeași ușurință ca și locuitorii români. Alexandru Marghiloman, într-un discurs în Camera Deputaților, precizase că biletele de trecere erau considerate un fel de pașapoarte mai expeditiv, înmânate locuitorilor de la graniță sau din vecinătatea ei, iar străinii din zona graniței trebuiau să posede pașaport, căci autoritățile române nu le puteau da acele bilete de identitate. Politicianul stabilea două categorii distincte: locuitorii de la graniță și străinii propriu-ziși care veneau în țară cu pașapoartele lor.

În *Petiția* către ministru se amintea că prevederile *Regulamentului* asupra legii pașapoartelor menționau eliberarea pașapoartelor cetățenilor români, la cerere, în timp ce străinii aveau pașapoarte, nefiind vizați, iar dezavantajele erau resimțite de evrei cărora li se cereau dovezi și acte care se obțineau cu dificultate, timp pierdut și cheltuială.

Acestea fiind condițiile, pentru a nu expune populația evreo-română la arbitrar, la cererea de eliberare a pașapoartelor, se solicita ministrului să ia măsuri care să simplifice formalitățile, să lase la latitudinea autorităților locale stabilirea statutului cetățenesc, scurtarea termenului pentru eliberarea pașapoartelor, care să fie eliberate de către prefecturi, și nu de Ministerul de Interne. Se mai cerea să se emită dispoziția ca locuitorii evrei pământeni de la graniță să se poată bucura și ei de biletele de liberă trecere. Ministrul

Arion a dat asigurările de rigoare, *Regulamentul* urmând să se elibereze într-un spirit cât mai larg, fără a fi vorba de jignirea populației evreiești⁹¹.

Legătura Ministerului Afacerilor Străine cu Consulatele, Agențiile și Legațiile sale din străinătate, privind emigrarea evreilor români

Ministerul Afacerilor Străine a avut relații cu reprezentanți din Austro-Ungaria, Germania, Rusia, Bulgaria, Imperiul Otoman, Regatul Țărilor de Jos, Anglia și Ecuador.

Diplomații români trimiși în străinătate aveau de făcut față unor situații complicate în cazul emigranților evreo-români. Starea emigranților era îngreunată uneori de bâlbâiala birocratică, de condițiile impuse pentru obținerea pașapoartelor, dar mai ales de tipul de pașaport ce le era eliberat: de exemplu, dacă posedau un *pașaport bun numai pentru ducere*, cu siguranță problemele apăreau. În general, autoritățile române considerau această chestiune una de ordin intern, a cărei rezolvare le aparținea exclusiv, legată de problema cetățeniei evreilor din România, dincolo de considerații economice, religioase.

Când se întâmpla ca în publicațiile din străinătate să apară știri negative la adresa României, diplomații considerau că aveau o datorie de onoare să facă eforturi pentru a îmbunătăți imaginea, a convinge politicienii sau ziaristii străini despre o realitate românească ce nu se conforma cu criticile exprimate în exterior. Autoritățile române erau destul de atente la perceperea în exterior a chestiunilor românești, în general, și a chestiunii evreiești, în mod special. Firesc, politica era ca defăimările din presa străină la adresa României să fie ajustate.

⁹¹ *Ibidem.*

Ministerul de Interne, prin Direcția Administrației Generale a Personalului și Poliției de Siguranță, se confrunta cu diverse situații în administrarea problemei evreiești, în cazul de față, în etapa de emigrare, trebuind să colaboreze îndeaproape atât cu Ministerul Afacerilor Străine, cât și cu prefecturile și să găsească soluții diverselor probleme apărute.

Un aspect constatat de autoritățile din zonele de graniță era acela că unele persoane (evrei) care obțineau pașapoarte de emigrare (bune pentru ducere), în loc să fi părăsit țara, nu făceau decât să-și schimbe reședința. Pentru reglementarea situației s-a propus ca prefectura să pretindă solicitanților pașapoartelor să precizeze ziua când urmau să părăsească țara, punctul de frontieră prin care voiau să iasă din țară, luând în același timp măsurile necesare ca, la timpul fixat, pașaportul solicitat să se afle deja depus la autoritatea punctului de frontieră și să se înmâneze titularului în momentul îmbarcării pentru străinătate⁹².

Un alt caz cu care s-au confruntat autoritățile, semnalat în Județul Bacău, era că mai mulți evrei, care declaraseră ieșirea din țară prin punctul de frontieră Mihăileni, au intervenit pentru a-l înlocui cu Orșova⁹³. Prin Nota de răspuns, M.A.S. preciza Prefecturii Bacău să nu se modifice pașapoartele de emigrare deja eliberate, iar pe viitor pașapoartele de emigrare gratuite nu se mai eliberau, ci urmau să fie plătite, timbrate cu 20 lei, conform dreptului comun, măsură care ulterior a fost modificată de mai multe ori⁹⁴.

⁹²A.M.A.E., Fondul Central M.A.E., *Problema 33* volumul I, fila 249 (nr. 4013 din 14 februarie 1900, Ministerul de Interne către M.A.S.)

⁹³*Ibidem*, fila 260 (nr. 4.538 din 10 iulie 1900, Prefectura Județului Bacău către M.A.S.)

⁹⁴*Ibidem*, fila 261 (nr. 13.524 din 15 iulie 1900).

Ministerul de Interne, la 8 martie 1901, prin Direcțiunea Administrației Generale a Personalului și Poliției de Siguranță, îl informa pe Ministrul Afacerilor Străine despre un alt aspect al fenomenului emigrării evreilor, consemnat de Prefectura Poliției Iași, în raportul nr. 3.024, conform căruia mulți dintre tinerii evrei, recrutați în acel an pentru formarea contingentului clasei 1901 și repartizați diferitelor corpuri de armată, se prezentau la acea prefectură și cereau să li se elibereze pașapoarte de emigrare sau pașapoarte cu taxă. Se cerea avizul pentru situația cererilor de eliberare a pașapoartelor în scopul emigrării, pentru evreii ce urmau să fie chemați sub drapel, înainte ca Ministerul de Interne să ia vreo măsură⁹⁵.

Pentru evitarea unor cazuri similare, Ministerul Afacerilor Străine a cerut Ministerului de Interne o statistică a israeliților, care să cuprindă: numele, numărul membrilor fiecărei familii, locul, vârsta, ocupația, situația față de legea recrutării, precizarea faptului dacă într-adevăr au părăsit țara, dacă prefecturile le-au eliberat pașapoarte de emigrare, iar prefecturile să nu mai trimită ca până atunci situații fără informații militare⁹⁶. Răspunsul de la Ministerul de Interne, Direcțiunea Administrației Generale a Personalului și Poliției de Siguranță, confirma primirea unei statistici de acel fel, dându-se ordin circular prefecturilor ca, pe viitor, în acele tablouri să se consemneze și poziția acelor evrei emigranți față de legea recrutării⁹⁷.

Prefectura Județului Argeș, Serviciul Administrativ, cerea lămuriri Ministerului Afacerilor Străine în legătură cu gratuitatea pașapoartelor eliberate israeliților emigranți, odată cu intrarea în vigoare, de la 1 martie

⁹⁵ *Ibidem*, fila 248 (nr. 6.137 din 8 martie 1900, M.I. către M.A.S.)

⁹⁶ *Ibidem*, fila 264 (nr. 13.415 din 17/30 iulie 1900, M.A.S. către M.I.)

⁹⁷ *Ibidem*, fila 265 (nr. 18.563 din 22 iulie 1900, M.I. către M.A.S.)

1900, a legii timbrului⁹⁸. Ca răspuns la solicitarea Prefecturii Argeș se preciza că legea timbrului nu schimba cu nimic decizia Consiliului Miniștrilor din jurnalul nr. 4 de la 12 august 1891, pașapoartele urmând să se elibereze în continuare în mod gratuit israeliților care emigrau și erau săraci⁹⁹. După puțin timp însă, la 29 septembrie 1900, Ministerul de Externe informa Prefectura Suceava: *conform instrucțiunilor ce veți fi primit de la Ministerul de Interne, eliberarea pașapoartelor gratuite de emigrare s-a interzis*¹⁰⁰.

Situațiile intervenite erau dintre cele mai diverse: Ministrul de Externe primea la 20 octombrie 1903 o cerere a unei femei din Iași, care solicita ca bărbatul ei, Sigmund Sfartz, de profesie cizmar, cu serviciul militar satisfăcut la Școala de Ofițeri de la București, să fie lăsat să se întoarcă acasă de la Brașov. Soțul Sofiei Sfartz plecase în urmă cu cinci luni spre America, lăsând-o cu trei copii și însărcinată. Femeia, în imposibilitate de a-și câștiga hrana, i-a scris soțului să se întoarcă acasă. După o vreme a primit de la el o carte poștală prin intermediul căreia îi mărturisea că nu îi era permisă întoarcerea¹⁰¹.

La Prefectura Județului Bacău au fost adresate cereri de eliberare a pașapoartelor de către oameni de diferite naționalități, iar instrucțiunile din 1891 arătau că de pașapoarte gratuite puteau beneficia numai emigranții israeliți.

Fenomenul emigrării a luat amploare. La situația apărută, răspunsul Ministerului Afacerilor Străine, din 27 mai 1900, a fost ferm: pașapoartele

⁹⁸ *Ibidem*, fila 251.

⁹⁹ *Ibidem*, fila 252.

¹⁰⁰ *Ibidem*, fila 278.

¹⁰¹ *Ibidem*, fila 267.

de emigrare nu se puteau elibera decât israeliților; prin urmare, eliberarea unor asemenea pașapoarte altor naționalități se refuza¹⁰².

*Capitol din teza de doctorat: **Evreii din România la sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea.** Conducător științific: acad. Dinu C. Giurescu, Facultatea de Istorie, Universitatea București.*

¹⁰² *Ibidem*, fila 256.

STRUCTURA INTELECTUALITĂȚII INTERBELICE DIN NORDUL MOLDOVEI

ANCA FILIPOVICI

Subiectul analizat în rândurile ce urmează este parte a tezei de doctorat intitulată *Intelectualitatea interbelică din nordul Moldovei*, lucrare cu caracter monografic ce reconstituie, pe baza surselor arhivistice și istoriografice, o categorie socială cu o contribuție importantă la modernizarea prin cultură a județelor nord-moldovenești¹. Încercarea de a oferi o perspectivă cât mai amplă asupra intelectualității interbelice din zona cercetată a fost marcată adesea de dificultăți generate tocmai de paleta bogată de abordări teoretice, care conferă acestui grup definiții și funcții diverse. Pentru perioada dintre cele două războaie, în spațiul românesc, am considerat că intelectualitatea poate fi transpusă în imaginea unor cercuri concentrice, în care primul cerc conține masa mare de absolvenți de studii secundare, din care se recrutează viitorii profesioniști intelectuali (al doilea cerc), din rândul cărora, elementele de vârf vor alcătui nucleul activ, producător sau distribuitor de valori culturale (ultimul cerc).

Într-o primă parte a tezei, am argumentat că învățământul secundar interbelic, având ca obiectiv transmiterea către tineri a unei culturi generale solide și a unei educații morale, a reprezentat sursa primară a formării

¹ Din punct de vedere geografic, aria cercetată cuprinde județele interbelice din zona de nord a Moldovei: cele aparținând Vechiului Regat – județele Botoșani și Dorohoi, împreună cu orașul Fălticeni din județul Baia – și cele din zona Bucovinei: județele Suceava, Rădăuți, Câmpulung Moldovenesc. Transpunând în organizarea teritorial-administrativă de astăzi, ne referim la județele Botoșani și Suceava.

viitoare intelectualități. Următorul pas în creionarea profilului acestui grup îl constituie determinarea ponderii acelor tineri care își desăvârșesc formarea în învățământul universitar și activează apoi în cadrul diferitelor profesii intelectuale. Conform metodologiei de cercetare utilizate, considerăm că intelectualitatea modernă se consolidează ca grup în deceniile interbelice, aflându-se, prin intermediul educației, într-o relație profesională cu cultura². Profesioniștii intelectuali vor aparține diferitelor categorii intelectuale conturate încă din secolul trecut: juriști, profesori, medici, scriitori, artiști ș.a.

La acest nivel de analiză, avem încă în vedere intelectualitatea în sens larg, reprezentând acea categorie de indivizi cu studii aprofundate, desfășurând activități ce implică munca intelectuală. Dacă studiul s-ar opri aici, am obține o imagine superficială asupra intelectualității, căci noțiunea generică de *elită cultivată* nu este suficientă pentru a desemna ansamblul intelectualilor. Pentru a discuta însă despre acel nucleu activ, despre intelectualitatea propriu-zisă, mediatoare și creatoare de cultură, implicată în mod direct în problemele polis-ului, este necesară analiza mediilor de formare și recrutare. Pe aceste baze pot fi apreciate apoi funcțiile și rolul intelectualității aparținând unei epoci, precum și măsura în care acest grup contribuie la un moment dat la progresul cultural al societății care îl include.

În spațiul românesc, așa cum arată cercetătoarea Elena Siupiur în studiile sale, primele generații de intelectuali moderni apar în **a doua jumătate a secolului al XIX-lea**, odată cu instituționalizarea culturii și cu încheierea primelor profesii intelectuale: ziaristică, magistratură, avocatură,

² Elena Siupiur, „The Training of Intellectuals in South-East Europe during the 19th Century. The Romanian Model”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie ‘A. D. Xenopol’*, XXIII, Iași, 1986, p. 472.

arhitectură, inginerie, filologie, etc.³ Chiar dacă intelectualii epocii moderne desfășoară succesiv sau simultan diferite activități intelectuale, practicând un adevărat „enciclopedism” în materie, perioadei îi corespund trei ramuri profesional-intelectuale de bază: socio-umană, artistică și tehnică⁴. În perioada interbelică se va păstra aceeași structură, dar se va înregistra, la nivel general, o creștere a numărului intelectualilor, în strânsă legătură cu dezvoltarea instituțiilor superioare de învățământ din țară. Apoi, după 1918, se observă dezvoltarea interesului pentru domeniile tehnice, dar și o tendință de autonomizare a profesiilor intelectuale, mai ales în mediul urban⁵.

Conștientizarea apartenenței la diferitele grupuri profesionale intelectuale determină organizarea intelectualilor în asociații care să le promoveze drepturile și interesele. În 1933, astfel de asociații vor forma Confederația Asociațiunilor de Profesioniști Intelectuali, incluzând categorii de specialiști precum: ingineri, farmaciști, avocați, profesori secundari și universitari, artiști, arhitecți, scriitori. Importanța laturii profesionale în determinarea profilului intelectualului interbelic este relevată și de definiția consacrată acestei categorii în cadrul Congresului anual al Confederațiilor Internaționale ale Muncitorilor Intelectuali din 1927. Astfel, pornind de la criteriul muncii desfășurate, profesionistul intelectual este *acela care își trage mijloacele de existență dintr-o muncă în care efortul spiritului, cu ceea ce comportă ca inițiativă și personalitate, predomină în mod obișnuit asupra efortului fizic*⁶. În privința acestei definiții generice se va reveni în

³Elena Siupiur, „Viața intelectuală la români în secolul XIX”, în Ștefan Berceanu (coord.), *Cartea interferențelor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 232.

⁴*Ibidem*, p. 235.

⁵ Laureana Urse, *Intelectualitatea română*, București, Expert, 2000, p. 63.

⁶ Confederația Asociațiunilor de Profesioniști Intelectuali, *Buletin informativ*, 1, București, Tip. Cultura, 1935.

1938, în contextul adoptării noii Constituții în România. În noua abordare, se va avea în vedere atât latura socială, cât și cea profesională. Așadar, sunt considerați intelectuali, *toți liber profesioniștii, cu o cultură academică sau de specialitate, obținută prin studii în școlile respective, dar și toți salariații publici, ale căror funcții sunt de ordine sau îndeletnicire intelectuală*⁷.

Pornind de la aceste considerații, vom schița în continuare, structura profesiilor intelectuale din zona investigată, cu accent pe centrele urbane⁸. Cercetările întreprinse până la această dată ne-au indicat, pentru județele nord-moldovenești din Vechiul Regat, o cifră de aproximativ 3.500 absolvenți de liceu, iar pentru județele bucovinene, numărul se ridică la aproximativ 2.200 de absolvenți. Informațiile care să evidențieze soarta elevilor după absolvire și până la accesarea într-o profesie sunt deocamdată insuficiente. Cu siguranță însă, putem afirma că cei mai mulți dintre acești tineri nu au urmat studii universitare, ținând cont și de datele conferite de Recensământul populației de la 1930. Tabelul de mai jos este relevant pentru situația din nordul Moldovei, chiar dacă ia în calcul absolvenți din toate generațiile, nu doar pe cei ce au studiat după 1918.

Tabel 1. Absolvenți de studii universitare la 1930

Județ	Total ștutori carte		Instrucție secundară		Instrucție universitară	
	Masculin	feminin	masculin	feminin	masculin	feminin
Botoșani	55.901	35.013	2.791	2.648	467	237
Oraș Fălticeni (Baia)	4.773	3.730	701	610	153	71
Dorohoi	50.393	27.185	2.570	1.629	392	123

⁷ Idem, *Buletin informativ*, 2-4, 1938.

⁸ Nu vom insista asupra intelectualității rurale, ai cărei exponenți sunt clerul și învățătorii.

Câmpulung Mold.	28.237	26.337	1.917	1.667	384	55
Rădăuți	43.469	38.787	2.797	2.489	471	65
Suceava	34.150	30.088	2.275	1.837	456	90
				total	2.323	641
					2.964	

Sursa: date extrase din *Recensământul general al populației României*, 1930.

Din totalul celor instruiți, doar 1% au studii superioare. Procentual, rezultatele sunt conforme cu situația la nivelul întregii țări, unde din 57,1% persoane știutoare de carte, 8,6% au instrucție secundară, și doar 1,1% sunt absolvente de universitate. Apoi, dacă la nivel de învățământ secundar remarcasem un echilibru în ceea ce privește absolvenții de sex masculin, în raport cu reprezentantele sexului feminin, situația se schimbă în învățământul universitar: doar 22% absolvente de facultate, raportat la cei 78% absolvenți de sex masculin.

Continuând analiza pe aceste coordonate, Recensământul din 1930 ne poate oferi rezultate concludente și din altă perspectivă. Repartizarea în ansamblu a profesiilor pe domenii, la nivel național, arată că intelectualii – majoritatea liber profesioniști – sunt concentrați exclusiv în trei categorii: „instituții publice” (44%)⁹, „diverse” (53%)¹⁰ și „construcții” (3%). Tabelul următor evidențiază ponderea celor cu studii secundare și superioare din primele două domenii, în provincia cercetată.

⁹ Conform Recensământului, *Instituțiile publice* includ: justiția, ordinea publică, învățământ, administrație publică, regii autonome comerciale, instituții locale, instituții culturale, armata, biserica, alte confesiuni, alte religii.

¹⁰ Categoria *Diverse* include: litere, muzică, arte plastice, sport, teatru, operă, cinema, sănătate publică, salubritate, igienă, servicii domestice, persoane ce trăiesc din propriul venit, temporari, asistați sociali și întreținuți.

Tabel 2. Instrucția profesioniștilor din instituții publice și alte domenii

Județ	Instituții publice			Diverse		
	Total știutori carte	Instrucție secundară	Instrucție universitară	Total știutori carte	Instrucție secundară	Instrucție universitară
Botoșani	7.018	1.833	329	5.029	829	141
Oraș Fălticeni (Baia)	1.942	444	112	1.192	225	40
Dorohoi	5.258	1.513	290	2.544	492	65
Câmpulung	3.011	852	242	5.523	499	82
Rădăuți	4.263	1.437	335	4.406	938	104
Suceava	3.712	1.136	331	3.214	690	103
TOTAL	25.204	7.215	1.639	21.908	3.673	535

Sursa: date extrase din *Recensământul general al populației României*, 1930.

Transpunând în procente, observăm că, în instituțiile publice, ponderea celor cu studii superioare este de 7%, față de absolvenții de liceu, 29% ,sau învățământ primar, 64%. Și în categoria „diverse”, absolvenții de universitate constituie o minoritate: 2%, față de 17% cu studii secundare și 81% persoane cu instrucție primară. Deci, dacă definim pătura intelectuală pe criterii de educație, putem afirma că ponderea acesteia este extrem de redusă. Concentrarea celor cu studii superioare, în regiunea cercetată, se înregistrează în instituții publice. Județul Rădăuți apare ca zona cu cel mai mare număr de deținători de diplome superioare (335), în timp ce, la polul opus, se află județul Dorohoi (65)¹¹. Pe de altă parte, comparând județele nord-moldovenești din Vechiul Regat cu cele bucovinene, remarcăm că

¹¹ Nu putem stabili ca limită minimă cifra de 40 absolvenți, aferentă orașului Fălticeni. Relevant ar fi fost numărul indicat pentru întreg județul Baia, dar, fiindcă în împărțirea administrativă interbelică, doar orașul Fălticeni aparține nordului Moldovei, am ales să luăm în calcul numai datele pentru acest oraș.

media celor cu instrucție superioară din Câmpulung, Rădăuți și Suceava – 200 – depășește media celor din Botoșani, Dorohoi și Fălticeni – 163.

Toate aceste considerații demonstrează, în lipsa unor statistici nominale concrete, că, din ponderea absolvenților de liceu, doar o mică parte își continuă studiile și ajung să profeseze în specialități intelectuale care solicită deținerea unei diplome universitare.

Nu deținem date care să evidențieze evoluția, în ultimele secole, a profesiilor intelectuale în zona de nord a Moldovei. În schimb, cifrele oferite de cercetătoarea Elena Siupiur pentru întreaga regiune moldovenească, raportate la celelalte provincii, sunt totuși un punct de reper. Astfel, în secolul al XVII-lea, intelectualitatea moldovenească și cea basarabeană dețineau cea mai ridicată pondere, de 40%, față de procentul de 36,4% corespunzător Țării Românești și 11,2% aferent Transilvaniei și Bucovinei. Secolul al XVIII-lea aduce evoluția fulminantă a intelectualității transilvănene la un procent de 49,7%. Această poziție fruntașă va fi păstrată de transilvăneni și bucovineni și în secolul al XIX-lea, când ponderea intelectualilor moldoveni ocupă ultimul loc, înregistrând 17,4%¹². Ilustrând astfel rolul precumpănit al intelectualității transilvănene, cercetătoarea menționează însă că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, evoluția profesiilor intelectuale se datorează procesului de modernizare și europenizare ce luase avânt în Principate¹³. Firește, raportat la întreaga societate, pătura intelectuală este însă una subțire. Spre exemplu, în Transilvania, intelectualii români reprezentau sub 1% din totalul populației

¹² Siupiur, *op. cit.*, 1985, p. 238.

¹³ *Ibidem*, p. 239.

românești la 1839, iar după șapte decenii, la 1910, crescuse la numai 1,45%¹⁴.

Primele semne de modernizare se întrezăresc în această perioadă și în nordul Moldovei. Pentru târgul Botoșanilor, zonă predominantă de meșteșugari și negustori, în care o pondere importantă o dețineau evreii emigrați din Galiția și Rusia, autorul unei monografii evidențiază pătura intelectuală în formare, cu o participare activă la viața culturală. Astfel, pentru anul 1891, sursele sale au indicat prezența a 45 de profesori, 27 de institutori, 28 de preoți, 5 medici chirurgi, 18 doctori în medicină, 5 ingineri, 3 arhitecți, 5 medici veterinari, 37 de avocați, 4 farmaciști¹⁵. Totalizând, este vorba deci de o pătură socială subțire, de 177 de intelectuali, reprezentând 0,55% din populația totală a orașului de la 1890. Oricum, în rândul acestui strat social, se disting în mod detașat profesorii și avocații.

Câteva date, în evidențierea tendințelor de până la 1918, deținem și pentru localitățile bucovinene din nordul Moldovei. Sursa o constituie notele statistice întocmite de I.E. Torouțiu privind compoziția socială din Bucovina, în primul deceniu al secolului al XX-lea. Într-o structură piramidală alcătuită din cinci clase, intelectualitatea este poziționată de Torouțiu în vârful ierarhiei și aparține următoarelor ramuri: justiție, administrație, magistratură, banca țării, școli, comunicații și sănătate¹⁶. Extrăgând din această statistică datele pentru localitățile din partea de sud a

¹⁴Ladislau Gyémánt, „Elita intelectuală românească din Transilvania. Evoluție comparativă. 1848-1918”, în *Anuarul Institutului de Istorie Cluj*, XXXII, 1993, Cluj-Napoca, Editura Academiei Române, p. 144.

¹⁵ Ștefan Ciubotaru, *Monografia orașului Botoșani*, Botoșani, Axa, 1997, p. 111.

¹⁶ I.E. Torouțiu, *Românii și clasa intelectuală din Bucovina. Notițe statistice*, Cernăuți, Editura Societății Academice Junimea, 1911, p. 6.

Bucovinei, remarcăm din nou cele două clase intelectuale reprezentative pentru întreaga zonă de nord a Moldovei: avocații și profesorii¹⁷.

Tabel 3. Intelectualii din sudul Bucovinei la 1911

Oraș	Avocatură	Administrație	Învățământ secundar
Suceava	80	12	33
Dorna	10	–	–
Gura Humorului	11	5	–
Câmpulung Mold.	27	8	12
Rădăuți	34	12	21
Siret	20	7	17
TOTAL	182	44	83

Sursa: date extrase din I.E. Torouțiu, *op. cit.*

Pentru a stabili ponderea intelectualității în ansamblul societății nord-moldovenești în deceniile interbelice, dar și pentru a determina dacă avocații și dascălii sunt reprezentativi și pentru această perioadă, vom apela la Recensământul populației din 1930. Din cele două domenii, unde am menționat anterior că sunt concentrați profesioniștii intelectuali, vom selecta acele ramuri care sunt relevante pentru analiza noastră. Apoi, personalul aferent specializărilor va fi defalcat pe două coloane – liber profesioniști și salariați – menționând, firește, că nu toți salariații au studii sau funcții intelectuale. De asemenea, avem în vedere intelectualitatea din principalele centre urbane.

Tabel 4. Structura intelectuală în centrele urbane din nordul Moldovei la 1930

Oraș	Justiție		Învățământ		Adminis. ¹⁸		Armată		Biserică		Arte ¹⁹		Sănătate	
	L*	S**	L	S	L	S	L	S	L	S	L	S	L	S
Fălticeni	31	42	-	116	-	143	-	111	-	14	3	10	14	18

¹⁷ Pentru celelalte categorii intelectuale, datele nu sunt defalcate pe localități, referindu-se la întreaga provincie Bucovina.

¹⁸ În domeniul *Administrație* am inclus și instituțiile locale și cele culturale.

¹⁹ *Artele* includ: litere, muzică, arte plastice, teatru, operă, cinema.

Botoșani	65	62	-	280	-	352	-	258	-	46	4	62	43	51
Dorohoi	37	48	-	148	-	174	-	119	-	16	2	23	19	14
Câmpu- lung	26	57	-	73	-	54	-	16	-	9	-	16	15	20
Gura Humorului	9	19	-	37	-	36	-	-	-	3	-	10	11	5
Vatra Dornei	13	19	-	40	-	49	-	1	-	8	1	9	10	3
Rădăuți	48	77	-	173	-	176	-	51	-	8	2	32	36	30
Siret	17	33	-	65	-	37	-	-	-	6	2	3	15	6
Suceava	63	96	-	170	-	143	-	65	-	20	2	17	37	20
TOTAL	309	453	-	1.102	-	1.164	-	621	-	130	16	182	200	167
	762			1.102		1.164		621		130		198		367

* = liber profesioniști

** = salariați

Sursa: date extrase din *Recensământul general al populației României, 1930*

În analiza pe verticală a coloanelor din tabelul 4 remarcăm preponderența funcționarilor din administrație (27%). Totuși, nu considerăm că această categorie se află în fruntea păturii intelectuale nord-moldovenești. Așa cum au fost inserate în recensământ, datele nu permit diferențierea personalului din administrație în funcție de studii²⁰. Și pentru că tot personalul din acest domeniu este salariat (liber profesioniștii fiind în general deținătorii de diplome universitare), iar o analiză anterioară indica preponderența celor cu studii primare în instituțiile publice, apreciem că totuși categoria dascălilor se situează pe prima poziție (25%). Învățământul este urmat de domeniul justiției (18%), specializare ce cuprinde cei mai mulți liber profesioniști. Iată deci că profesorii și juriștii apar și în deceniile interbelice ca ramuri reprezentative pentru pătura intelectuală. Și armata se

²⁰ Reamintim că *administrația* apare în Recensământ ca un subdomeniu al categoriei *instituții publice*.

înscrisă cu un procent important, de 14%, dar nu putem afirma cu certitudine că, în cadrul acestei ramuri, ofițerii cu studii superioare constituie majoritatea. O pondere de 8% o deține personalul medical, în cadrul căreia medicii liber profesioniști sunt numeroși. Artiștii constituie o categorie redusă (5%), în care liber profesioniștii ce își câștigă existența de pe urma creației sunt foarte puțini. Observăm totuși că orașul Botoșani conferă zonei cel mai ridicat număr de artiști. În fine, remarcăm procentul de doar 3% atribuit reprezentanților bisericii, ce reflectă gradul avansat de laicizare a societății românești în epoca contemporană. Pentru intelectualitatea ecleziastică s-au avut în vedere doar practicanții religiei ortodoxe. Din acest motiv, în orașele bucovinene, caracterizate de o mai mare varietate etnică și religioasă, numărul fețelor bisericești ortodoxe este mai redus.

Totalizând, ar fi vorba de 4.344 de profesioniști intelectuali. Cifra implică însă un anumit grad de relativitate, întrucât nu toți acești indivizi se încadrează în criteriile noastre de analiză. Pe de altă parte, dacă am fi luat în calcul doar liber profesioniștii, rezultatele foarte scăzute ar fi distorsionat mult mai mult imaginea intelectualității în ansamblu.

În ceea ce privește ponderea acestei pătri în cadrul populației active nord-moldovenești, tabelul 5 oferă date relevante. În orașele nord-moldovenești din Vechiul Regat, pătura intelectuală poate fi estimată la o medie de 7% din rândul populației active. O pondere destul de mică, dar cu o evoluție remarcabilă, dacă luăm în considerare, de exemplu, ponderea de 0,55% pe care o ocupa intelectualitatea în Botoșani la sfârșitul secolului al XIX-lea. În schimb, în orașele bucovinene cercetate, media intelectualității se apropie doar de procentul de 5%. Rădăuți și Suceava sunt centrele urbane reprezentative ale zonei, conferind cea mai mare masă de intelectuali.

Diferența procentuală dintre cele două regiuni poate fi explicată de condițiile istorice diferite de dezvoltare, căci trebuie să ținem cont de faptul că, în perioada de ocupație austriacă a Bucovinei, accesul românilor la școlile secundare și superioare a fost destul de redus, iar populația cuprinsă în aceste cifre include și români ce și-au finalizat studiile înainte de 1918.

Tabel 5. Ponderea profesiilor intelectuale în cadrul populației active

Oraș	Populație activă	Profesii intelectuale	Procentual (%)
Fălticeni	6.878	502	7
Botoșani	14.669	1.223	8
Dorohoi	6.905	600	8
Câmpulung	5.007	286	5
Gura Humorului	2.682	129	4
Vatra Dornei	5.141	153	2
Rădăuți	7.747	630	8
Siret	5.203	184	3
Suceava	8.749	633	7

Sursa: date extrase din *Recensământul general al populației României, 1930*

Pe lângă Recensământul din 1930, și alte instrumente de lucru au oferit statistici relevante pentru anumite profesii. Avem în vedere, în primul rând, una din categoriile reprezentative: avocații și magistrații. Științele juridice au exercitat o atracție deosebită pentru tinerii absolvenți de liceu, astfel că facultățile de drept din țară au fost, de multe ori, neîncăpătoare pentru generațiile interbelice de studenți. Pe de altă parte, în sistemul juridic au activat numeroși profesioniști de confesiune mozaică, ceea ce a stârnit nenumărate dispute și măsuri discriminatorii, culminând cu excluderea evreilor din profesie. La nivelul baroului Suceava, în perioada 1868-1873,

toți cei 30 de avocați înscriși erau români²¹. În schimb, în primul deceniu al secolului al XX-lea, prezența juriștilor de altă etnie începe să se facă simțită în întreaga Bucovina. În statistica sa, I.E. Torouțiu indica, la 1911, pentru orașele nord-moldovenești din Bucovina, prezența a 43 de avocați români, 54 de avocați evrei și 85 de avocați aparținând altor minorități. În comentariile sale împânzite de remarci și clișee antisemite, autorul deplânge numărul scăzut al profesioniștilor români, apreciind totodată că avocatura este *starea socială [...] cea mai aptă pentru caracterul rasei ovreiești, [...] pe lângă că e o profesiune liberă, ea totodată are avantajul că la ea nu există avansament*²². Și în magistratură situația este similară. La 1914, în judecătoriile subordonate Tribunalului Suceava, activau 32 de judecători români și 51 de judecători străini. După reorganizarea sistemului judecătoresc, în 1928, proporțiile nu se modifică, înregistrând 42% judecători români și 53% străini²³. În schimb, o analiză a magistraților pe baza listelor nominale, la 1924, din tribunalele Botoșani, Dorohoi și Fălticeni, indică 44 de practicanți, între care doar două nume au sonoritate străină²⁴.

Structura din domeniul sanitar a stârnit violente reacții antievreiești. Prima statistică pe criterii etnice a profesioniștilor înscriși în Colegiul Medicilor din România, realizată în 1938, indica următoarele cifre: la nivelul județelor Baia, Botoșani și Dorohoi, din 218 medici, 86 erau români, 123 evrei și 9 aparțineau altor etnii. În județele Câmpulung, Rădăuți

²¹ Direcția Județeană a Arhivelor Naționale (D.J.A.N.) Iași, Fond *Baroul Avocaților Iași (1865-1914)*, dosar 6/1868.

²² Torouțiu, *op. cit.*, p. 11.

²³ Iorgu G. Toma, „Justiția în Bucovina”, în Ion I. Nistor, *Zece ani de la unire*, Cernăuți, Tiparul Glasul Bucovinei, 1928, pp. 134, 146.

²⁴ Ministerul Justiției. Direcțiunea generală a personalului și administrației justiției, *Anuarul Magistraturii*, București, Tip. Curierul judiciar, 1925.

și Suceava, profesau, în total, 40 de medici români, 86 evrei și 15 medici de altă etnie²⁵. Depășind proporția de 50%, prezența medicilor evrei a stârnit nemulțumirea elementelor naționaliste autohtone, care au solicitat insistent autorităților românizarea ramurii medicale. Pe de altă parte, remarcăm totuși numărul total redus de medici repartizați la populația unui întreg județ: 34 de medici la nivelul județului Suceava sau 64 de medici la nivelul județului Botoșani, cu siguranță nu reușeau să satisfacă nevoile unei populații de peste 120.000 locuitori, respectiv peste 210.000. Medicii, alături de avocați și profesori, au fost însă categoriile intelectuale cele mai implicate în viața culturală a orașelor nord-moldovenești, contribuind activ la progresul cultural al zonei. Profesorii nu s-au mărginit doar la pregătirea generațiilor de viitori intelectuali și la crearea de manuale didactice, ci au apărut și în postura de scriitori și publiciști, întreținând atmosfera literară din zonă.

Arta a fost cultivată în spații publice destinate manifestărilor culturale și în cadrul diferitelor societăți muzicale. Chiar dacă ramura intelectuală a artiștilor a fost destul de restrânsă, câteva nume au rezonat în pictură, sculptură sau muzică. Mai mult, artiștii instrumentiști nord-moldoveni s-au asociat în sindicate în anii '30. Astfel, în cadrul filialei Iași funcționa secția Piatra Neamț - Botoșani, cu 163 de membri, iar filiala Cernăuți includea secțiile Hotin, Suceava, Câmpulung Moldovenesc, Dorohoi, Rădăuți, cu 261 de membri activi²⁶. Comparativ cu județele din alte zone ale țării, cifrele sunt destul de scăzute, dar trebuie să ținem cont și de faptul că în sindicate nu erau înscriși toți instrumentiștii activi. Scriitorii de profesie nu au constituit o categorie prea numeroasă, dacă avem în

²⁵ Confederația..., *Buletin informativ*, 2-4, 1938, pp. 90-92.

²⁶ Conform P. Nițulescu, *Muzica românească de azi. Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România*, București, Institutul de Arte Grafice Marvan S.A.R., 1930.

vedere că la nivel național, în cadrul Societății Scriitorilor Români, activau la finele anilor '30 aproximativ 240 de scriitori. În ceea ce privește ziaristii, fără a deține deocamdată statistici relevante, istoriografia menționează gruparea acestora în asociații regionale sau în cadrul unei Federații Generale a Presei din Provincie, care includea și Sindicatul ziaristilor din Dorohoi²⁷. În orice caz, cel puțin la nivelul orașului Botoșani, cele 184 de titluri și cele 19 tipografii ce au funcționat în perioada 1866-1944²⁸ sunt un motiv suficient să considerăm că presa a constituit un motor cultural al zonei.

Unul din segmentele intelectuale care se dezvoltă în deceniile interbelice este format din ingineri, absolvenți ai școlilor tehnice din țară sau străinătate. Corpul tehnic era reglementat prin lege încă de la 1894, dar consolidarea acestei tagme se remarcă după 1918. Un raport deosebit în evoluția profesiilor ingierești îl aduce crearea, în 1919, a Asociațiunii Generale a Inginerilor din România (A.G.I.R.) ce promovează dezvoltarea învățământului tehnic superior și implicarea inginerului în viața politică a statului, ca deținător al metodelor științifice și moderne de examinare a problemelor²⁹. Intelectualitatea tehnică este însă una dedicată aproape în exclusivitate specializării, de multe ori, tocmai în detrimentul politicului sau socialului. Totuși, economistul Mihail Manoilescu, ce îi plasa pe intelectuali în postura de pseudo-burghezi, avertiza, la începutul anilor '40, că inginerii vor deveni *ambasadorii cei mai autentici ai societății de mâine*³⁰. Nu întâmplător, în puținele analize dedicate intelectualității (definite oricum pe

²⁷ Marian Petcu, *Jurnalist în România. Istoria unei profesii*, București, Comunicare.ro, 2005, p. 90.

²⁸ Ciubotaru, *op. cit.*, p. 254.

²⁹ ***, *Buletinul Asociațiunii Generale a Inginerilor din România (A.G.I.R.)*, An. I, nr. 1-2, 1919, p. 10.

³⁰ Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, București, Athena, 1997, pp. 492-495.

alte criterii), care s-au întreprins în regimul comunist, specializările intelectuale tehnice se află în vârf de piramidă³¹. Ponderea redusă a inginerilor în pătura intelectuală din provincia cercetată este relevată însă de statisticile publicate de A.G.I.R. În Buletinul anului 1923, dintr-o listă nominală de 1.306 membri ai Asociației, doar 23 de ingineri își desfășoară activitatea în nordul Moldovei (10 ingineri în județele Vechiului Regat și 13 ingineri în județele bucovinene). Menținerea acestei ponderi scăzute este exemplificată și printr-o statistică a meseriilor, întocmită la 1938, indicând pentru întreg județul Rădăuți doar 6 ingineri, spre deosebire de sectorul medical ce cuprindea 36 de medici³². Oricum, cei peste 1.000 de ingineri, majoritatea din București sau din alte mari centre urbane, nu formau încă o cifră suficientă pentru nevoile de dezvoltare postbelică a României. Pe de altă parte, cifra redusă a inginerilor din provincie ne determină să considerăm că această categorie nu este una reprezentativă în pătura intelectuală nord-moldovenească.

După 1918 iau amploare și profesiile de economiști, ofițeri de carieră³³, arhitecți. Activitatea desfășurată vizează și în cazul acestora mai ales Capitala și marile orașe. În ceea ce îi privește pe economiști, sunt relevante revistele publicate, începând cu 1930, de către Asociația Licențiaților Academiei Comerciale și Industriale (A.L.A.C.I.) Listele

³¹ Septimiu Krausz, *Intelectualitatea tehnică*, teză de doctorat, Cluj, 1973, p. 40.

³² D.J.A.N. Suceava, Fond *Prefectura județului Rădăuți*, dosar 19/1938, fila 3.

³³ În 1932, personalul tehnic militar se organizează într-un corp profesional distinct, alcătuit din ofițeri cu diplome de ingineri, doctori sau licențiați în tehnică sau absolvenți de școală superioară tehnică militară, conform Dimitrie Gusti, *Enciclopedia României, vol. 1: Statul*, București, Imprimeria Națională, 1938.

nominale de economiști, publicate abia din 1938, indică doar sporadic profesioniști din județele cercetate³⁴.

În fine, unul din obiectivele învățământului secundar interbelic a fost pregătirea unei viitoare pături de funcționari care să asigure bunul mers al aparatului administrativ de stat. Între deținătorii de titluri universitare vom întâlni astfel și înalți funcționari, asociați adesea păturii intelectuale, ocupând poziții de șefi de serviciu, subdirectori și directori de ministere sau inspectori³⁵. Un registru al primăriei din județul Botoșani menționează, la 1930, prezența a doar 8 funcționari, dintre care cinci cu studii superioare³⁶.

Trasată în linii generale, structura intelectualității, definită la acest nivel din perspectivă socio-profesională, a constituit o etapă necesară în identificarea acestui grup în ansamblul societății interbelice nord-moldovenești. Pentru această zonă, statistica arată că profesorii și juriștii sunt categoriile reprezentative care contribuie la culturalizarea și progresul provinciei. Pe de altă parte, ponderea intelectualității este destul de redusă, înregistrând însă o evoluție remarcabilă în ultimele decenii. Cealaltă fațetă a evoluției numerice a intelectualilor, plasată în noul context socio-economic de după unirea provinciilor, a dus însă la conflicte între autohtoni și celelalte etnii, în toate ramurile intelectuale, culminând, la finele anilor '30, cu procese generalizate de românizare. În fine, creșterea numărului de intelectuali a vizat, ca și în secolul trecut, centrele urbane și ramurile social-umaniste, accentuând, pe de o parte, diferențele culturale uriașe dintre sat și oraș, iar pe de altă parte, dezechilibrele în paleta de profesii intelectuale.

³⁴ ***, *A.L.A.C.I.: revista economico-financiară. Organul Asociației Licențiaților Academiiilor Comerciale și Industriale*, 9, 1938.

³⁵ Manoilescu, *op. cit.*, p. 507.

³⁶ D.J.A.N. Botoșani, Fond *Primăria Botoșani*, dosar 7/1930.

Ținând cont de toate aceste aspecte, nu putem însă ignora faptul că deceniile interbelice sunt un moment de referință în progresul cultural al țării și, implicit, al zonei nord-moldovenești.

*Capitol din teza de doctorat: **Intelectualitatea interbelică din nordul Moldovei**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Ladislau Gyémánt**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai.*

ÎNTRE MIT ȘI REALITATE – EVREUL CA NEGUSTOR DE HAINE VECHI

ANCA CIUCIU

Cum rămâne cu legenda că evreul nu este decât cămătar, zaraf, bancher, vânzător de mărunțișuri și altele? Ca și multe legende, și aceasta trebuie să cadă... (Alexandru Macedonski, Evreii ca meseriași, 1909).



Marchands de vieux habits (Negustor de haine vechi)
(F. Damé, *Bucarest en 1906*, București, f.e., 1907, p. 26)

Locuire evreiască – extindere teritorială, profesională în București

Evoluția / involuția comunității evreiești din București este influențată de evenimentele istorice ce implică orașul: momente de criză precum războaiele, revoluțiile sau ocupațiile militare. De la primele atestări ale evreilor în București, încă din secolul al XVI-lea¹, marcate în documente prin relația cu autoritățile în general binevoitoare față de meseriași (tinichigii, sticlari, tăbăcari, argintari etc.), apar și perioade de hiatus² și nu putem vorbi de o comunitate puternică până la mijlocul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, odată cu recunoașterea oficială a comunității evreilor *sefardim*³ și mai târziu prin aportul numeric major al evreilor *ashkenazim*⁴. Primele localizări aproape de zona de comerț centrală și locuirea compactă a corelegionarilor sunt o formă de protecție față de politica inconsecventă a autorităților⁵ și o strategie comercială, care duce în timp la formarea unor străzi specializate pe anumite meșteșuguri⁶.

¹ Irina Heinic, „Comunitatea evreilor din București la începutul secolului al XIX-lea”, în *Revista Culturii Mozaic*, nr. 255 / 15 iunie 1971, p. 5.

² Momentul de tensiune maximă se înregistrează în 1593, când Mihai Viteazul dispune lichidarea creditorilor evrei din București (și nu numai), ceea ce duce la diminuarea comunității și chiar plecarea negustorilor evrei și turci pentru o vreme.

³ 1730.

⁴ Începând din perioada domnitorului Matei Basarab (1632-1654), comunitatea se recompune cu ajutorul refugiaților din Polonia și Ucraina și se organizează pe sistemul polonez, alcătuind o corporațiune autonomă în frunte cu un staroste ales și confirmat de autorități. În timpul lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) se trece la sistemul breslelor, ca protecție pentru negustori, meșteri și străini.

⁵ După relatarea lui Anton Maria del Chiaro, domnitorul Ștefan Cantacuzino (1714-1715) poruncește dărâmarea sinagogii evreilor (*sefardim*) din București în 1714 *măcar că se afla într-un loc îndepărtat, poruncind cu strâșnicie ca aceștia să nu se mai adune împreună pentru a-și face rugăciunile. Călători străini despre Țările Române*, vol. VIII, redactor responsabil Maria Holban, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 391, reeditat în *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România (IMER) II/1*, ed. Mihai Spielmann, București, Hasefer, 1988, doc. 33, p. 23.

Comunitatea sefardă rămâne la o dimensiune redusă și, din cauza numeroaselor diferențe și divergențe comunitare, se enclavizează în mahalaua Popescului (zona Jigniței), unde era și *jitnița sau magazia de pâine a domniei, tot aici și-au avut și primele așezări evreii cei dintâi, spanioli, făcându-și sinagoga*⁷. Sunt percepuți pozitiv în special prin educație superioară, statut social mai înalt și relații comerciale în întregul Orient și chiar și prin idiomul cu rădăcini spaniole pe care îl folosesc⁸.

Evreii *ashkenazim* (proveniți din Galiția, Polonia și Ucraina, vorbitori de idiș, imigranți îmbrăcați în port tradițional) se transformă, în imaginarul bucureștean, în evreii reconoscibili și care nu pot fi asimilați, care au accent și trăsături caracteristice, de condiție mai modestă, cu familii numeroase și o reprezentare vestimentară mai puțin impozantă.

Nemulțumirile comerciale și religioase duc la incidente, precum cel din anul 1793 în mahalaua Răzvanului, unde se afla o sinagogă (localizată de arhitectul Neculai Ionescu-Ghinea ca fiind Sinagoga *Bet Hamidrash* vechi din Calea Moșilor nr. 74⁹) și prăvălii închiriate de evrei în hanul Niculescului¹⁰. Cu pretextul unei altercații între trei evrei și preotul bisericii Răzvan, care se termină cu pedepsirea vinovaților, în plângerea locuitorilor

⁶ Cum este cazul pentru fosta Fundătură Sticlari și Fundătura Mămulari (negustori ambulanti de mărunțișuri) din mahalaua Popescului, prezente pe harta Papazoglu din 1871.

⁷ C.C. Giurescu, *Istoria Bucureștilor din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 358.

⁸ Mai multe detalii despre percepția celor două comunități în Dr. Iulius Barasch, „Evreii din Moldova și Valachia. Studiu istorico-social”. Tradus de dr. El. Schwartzfeld, în *Anuarul pentru Israeliți*, IV, 1881, pp. 1-29, reeditat în *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie*, ed. Lya Benjamin, Editura Hasefer, București, 2002, pp. 32-48.

⁹ Lucia Stoica, Neculai Ionescu-Ghinea, Dan D. Ionescu, Cecilia Luminea, Petre Iliescu, Minerva Georgescu, *Atlas ghid. Istoria și arhitectura lăcașurilor de cult din București din cele mai vechi timpuri până astăzi, vol. I. Tabele și Planuri*, București, Editura Ergorom 79, p. 83.

¹⁰ În special în perioada 1788-1791, apud George Potra, *Istoricul hanurilor bucureștene*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 44.

mahalalei către domnitorul Alexandru Moruzi, din 1 noiembrie 1794, se arăta:

că acea mahala s-a umplut toată de ovrei, dând pe prăvălii îndoit preț de chirie ... dintre care cei mai mulți sunt sudiți (supuși străini) și au făcut acolo han și sinagogă pentru rugăciunea ce au, după legea lor ... și face cerere, ca sinagoga ce o au acolo să se strice, cum și evreii să se ridice de acolo și să se împartă de obște și prin alte mahalale¹¹.

Dincolo de supărarea mahalagiilor, vecinătatea religioasă a evreilor era deranjantă pentru însuși Efreim, Patriarhul Ierusalimului, care intervine în acest sens, căci în apropiere se afla un palat de ședere pentru patriarhi când veneau în București.¹² Alte agitații populare apar cu o serie de acuzații de omor ritual, la începutul secolului al XIX-lea (în 1801, 1804, 1808)¹³. Evreul imaginar este legat prin resorturi medievale de acuzațiile religioase și reprezentarea grafică a evreilor religioși (preluată și în artă), care devin exoticele negative și respingătoare¹⁴.

Extinderea comercială este uneori diferită de zona de rezidență, după cum apare și în catagrafia din 1838¹⁵, unde majoritatea negustorilor evrei lipscani (care se vor grupa în timp pe strada cu același nume) locuiau în

¹¹ George Potra, *op. cit.*; Integral în *IMER* II/2, ed. Lya Benjamin, Mihai Spielmann, Sergiu Stanciu, București, Hasefer, 1990, doc. 271, pp. 394-396.

¹² Apud G. Ionescu Gion, vezi *IMER* II/2, p. 396.

¹³ Dr. M.A. Halevy, „Comunitățile evreiești din Iași și București până la zaveră (1821)”, în *Sinai*, Anuar de Studii iudaice, Vol. III, București, Institutul de istorie evreo-român, 1931, pp. 11-108, reeditat în *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie*, ed. Lya Benjamin, Editura Hasefer, București, 2004, v. pp. 455-456.

¹⁴ V. Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos*, București, Nemira, 1997 și Avram Rotenberg, *Evreul rătăcitor. Istoria și manipularea unui mit*, București, Hasefer, 2002.

¹⁵ Selecția locuitorilor evrei publicată integral în *IMER* III/2, Coord. Ladislau Gyémánt, Lya Benjamin, București, Hasefer, 1999, pp. 185-221.

mahalaua Sfânta Vineri și mahalaua Popescului. Gh. Leahu¹⁶ remarcă cele două categorii de negustori, existente din secolul al XVII-lea și până în secolul al XIX-lea: *călători* (care își vindeau marfa prin hanuri și erau categoria cea mai numeroasă) și *așezați* (cu prăvălie).

*Două hanuri, care se aflau la capetele străzii Lipscani: Sf. Gheorghe și Zlătari, marcau granițele întregii activități comerciale și financiare ale acelor timpuri [1840]. La hanul Sf. Gheorghe, negustori aduceau mărfuri din Constantinopole, mărfuri franțuzești sau englezești, dar în special (stofe) din Lipsca (Leipzig), pentru târgurile anuale. Hanul Zlătari era centrul financiar al acelor timpuri, unde se făceau schimburi și împrumuturi și astfel se explică de ce Jacob Marmorosch a ales să își așeze operațiunile între Sf. Gheorghe și Zlătari.*¹⁷

Analiza datelor relevate de catagrafia menționată¹⁸ arată că mahalalele cele mai însemnate ca locuire evreiască sunt mahalaua Popescului (vatra cartierului evreiesc și centrul spiritual prin prezența a două sinagogi încă din 1760¹⁹), mahalaua Stelea și Răzvanului (unde prezența meșteșugarilor evrei este documentată încă din secolul al XVIII-lea²⁰), mahalaua Sf. Vineri (cartier negustoresc prin excelență), mahalaua Curtea Veche sau mahalaua Sf. Ioan Nou.

¹⁶ Gheorghe Leahu, *Lipscani. Centrul istoric al Bucureștilor*, București, Editura Arta Grafică, pp. 38-39.

¹⁷ Ioan Boambă, *Banca Marmorosch Blank & Co: societate anonimă: 1848-1923*, București, Editura Națională, 1924, p. 8.

¹⁸ Vezi anexa.

¹⁹ Dr. M.A. Halevy, *op.cit.*, p. 451.

²⁰ La 1793 se aflau aici și doi croitori evrei: Iancu și Herșcu. Vezi Manașcu Cotter, „Meșteșugari și neguțători evrei din Bucureștiul de altădată” în *Revista Cultului Mozaic*, 1 mai 1973, p. 5.

În ciuda oportunităților comerciale există și zone interzise și un rol important spre direcționarea rezidenței în zone apropiate, spre sud-est (Văcărești-Dudești) îl are marele foc din 1847.

Să se fi spus cu 60 sau 70 de ani în urmă, că va veni o vreme când Evreii vor locui în Tabaci (Calea Văcărești) în direcția spre Sf. Nicolae, fără de a mai vorbi de locurile mai îndepărtate ca Dobroteasa, etc. Oricine ar fi respuns că aceasta se va întâmpla numai în zilele sosirii lui Mesia. Dacă un evreu avea treabă prin acele locuri pe la tăbăcari, era silit să se îmbrace turcește și să-și ascunză barba sau perciunii spre a nu fi recunoscut; dar mai departe decât până la biserica Sf. Nicolai Popescu n-a îndrăznit să meargă nici un evreu, fiindcă nu mai era sigur de viață.²¹



Strada Lazăr, spre Calea Văcărești (H. Stahl, 1910, p. 155)

²¹Michel Asiel, „Amintiri privitoare la Muntenia și în special București”, în *Analele Societății Istorice Iuliu Barasch*, 1888, p. 188.

În acest spațiu mitic al periferiei dinspre strada Lazăr spre Calea Văcărești-Dudești, a apărut, spre mijlocul secolului al XIX-lea, legenda evreului vânzător de haine vechi...

Prima mențiune documentară despre categoria negustorilor telali o găsim în catagrafia din 1838. Se specifică locul unde trăiesc, care de multe ori este și locul în care lucrează (pe modelul prăvăliei de la stradă cu locuință în spatele acesteia), iar din 19 negustori evrei²²: 6 locuiesc în mahalaua Sf. Gheorghe, 4 în mahalaua Sf. Vineri, 3 în mahalaua Curtea Veche, 2 în mahalaua Sf. Ioan Nou, 2 în mahalaua Popescului, 1 în mahalaua Sf. Dumitru, 1 în mahalaua Colței. Arie cunoscute fac legătura dintre comerțul cu stofe din centrul istoric (în special strada Lipsani) și cel al comerțului cu haine vechi, care se va concentra în secolul viitor în zona Bărăției, strada Patria, strada Lazăr, Calea Văcărești.

Folosind comparația categoriilor profesionale prezente în două catagrafii ale Bucureștiului, din 1820 și respectiv 1838, în anexa VIII a volumului IMER III/1²³, reiese dezvoltarea unor profesii diverse, care vorbesc despre schimbarea iminentă a modelelor:

croitori (de la 1 la 122),

zarafi (de la 10 la 54),

²² **Mahalaua Colței:** Rubinul Popereu, 50 de ani, căsătorit, sudit (supus străin); **Mahalaua Sfanta Vineri:** Samoil Orăncăin, 50, căsătorit; *Moisi sin Avram, căsătorit, sudit austriac*; Marcu sin Avram, 23, altoit, sudit, căsătorit; *Slava (teleloaică)*, 48, văduvă; **Mahalaua Curtea Veche:** Erșco Albăn, 55, sudit austriac; Moisi Erși, 36 ; Șaia Popic, 40, sudit austriac, căsătorit; **Mahalaua Sf. Ioan Nou:** Beineh sin Bura, 35, căsătorit; Naftulă Bercu, 40, sudit austriac, căsătorit; **Mahalaua Sf. Vineri:** *Estera (teleloaică)*, 30, văduvă; *Leia (teleloaică)*, 48, văduvă; **Mahalaua Sf. Gheorghe Vechi:** Mihel, 32 ; Avram sin Mănași, 26; Isac sin Maer, 36, sudit austriac; David sin Iosif, 28; Nanaș Samoil, 27; Naftulea sin Husen, sudit austriac; **Mahalaua Sf. Dumitru:** Zalman sin Leibu, 60, sudit prus, căsătorit. *IMER III/2*, pp. 185, 191, 205, 207, 212-215, 218.

²³ Idem, pp. 156-157.

cizmari (de la 2 la 33),
slugi (de la 2 la 31),
bocceagii (de la 7 la 30),
tâmplari (de la 1 la 30),
tinichigii (de la 4 la 29),
sticlari (de la 3 la 23),
ceaprazari (de la 2 la 14),
negustori lipscani (de la 3 la 13),
cârciumari (de la 1 la 12),
mămulari (de la 5 la 7),
giuvaergii (de la 2 la 6),
pecetari (de la 1 la 6),
argintari (de la 3 la 5),
neguțători (4, în ambele catagrafii)

disparația unora (prezente doar în 1820):

cuami (1), ciumgiu (1), memelegiu (2), povarnagiu (2),

sau apariția / atestarea unor noi profesii / categorii în 1838, precum:

calfe (62), negustor samsar²⁴ (48), ucenici (40), muncitori (23),
zugravi (20), bucătari (19), dascăli (19), **telali** (19), șepcari (16), **bogasieri**
(12), ceași²⁵ (11), măcelari (7), alămari (5), **lânari** (5), văcsari (4), vătari
(4), fișiceii (4), legători de cărți (3), **mărgelari** (3)²⁶, precupeți (3), zidari (3),
frangelari (2), băcani (2), brutari (2), lăptari (2), lotari (2), slujbași (2),

²⁴ Intermediar.

²⁵ Servitor la sinagogă.

²⁶ În Mahalaua Sf. Gheorghe: Maier sin Isac, 75 de ani, văduv, negustor mărgelar; Nahman Solomon, 34 de ani, negustor mărgelar, sudit elvețian, și Volf, 24 de ani, căsătorit, negustor mărgelar. *IMER* III/2, p. 185.

strângători de piei (2), tutungii (2), arhitect²⁷ (1), basmangiu (1), berar²⁸ (1), **boiangiu** (1), cafegiu²⁹ (1), cioplitor (1), comediant (1), **corsetar** (1), covaci (1), curelar (1), meșter decan (1), doftor (1), epitrop (1), pantofar (1), **postăvar** (1), plăcintar (1), scăunar (1), strungar (1), tapițer (1), vopsitor (1).

După cum se vede în subliniere, există cel puțin 11 specializări legate de producerea și comercializarea stofelor (croitor, bocceagiu³⁰, ceaprazar³¹, lipscan³², telal³³, bogasier³⁴, lănar, mărgelar, boiangiu³⁵, corsetar, postăvar³⁶), ceea ce sugerează un adevărat lanț comercial și diversitatea specializărilor evreilor în acest domeniu. Analiza locurilor unde își desfășoară deverul acești comercianți arată o apropiere și chiar interdependența între meserii.

Inițial exista o mare apropiere între negustori și meseriași, întrucât majoritatea își vindeau propriile produse. Foarte puternici erau, de exemplu, croitorii, care în 1847 au breasla lor proprie. În 1836 aveau deja o casă de rugăciune din lemn, apoi între 1848-1850 construiesc un Templu al croitorilor, Templul Unirea Sfântă din strada Mămulari, numărul 3³⁷, urmat

²⁷ În Mahalaua Scaunelor: Iuzi David, „arhitecton”, de 42 de ani, unde locuia împreună cu soția și doi băieți. *Ibidem*, p. 189.

²⁸ În Mahalaua Popescului: Iacov Cuferti, negustor berar, sudit austriac, deține 2 cai și doi boi. Căsătorit, trei copii. *Ibidem*, p. 194.

²⁹ Costache Hristienache din Mahalaua Colței de 60 de ani, necăsătorit, creștinat „din ovrei”. *Ibidem*, p. 185.

³⁰ Negustor ambulant de pânză, ace și ață.

³¹ Vinde sau face ceaprazuri, coase galoane și trese, face chipiuri și alte mici lucruri de echipament militar.

³² Negustor de stoffe din Lipsca/Leipzig.

³³ Vânzător ambulant de haine vechi.

³⁴ Negustor de manufactură, pânzeturi fine, în special pentru căptușeli de haine.

³⁵ Vopsitor de textile.

³⁶ Fabricant sau comerciant de postavuri.

³⁷ Actualmente Muzeul de Istorie al Evreilor Români „Șef-rabin Dr. Moses Rosen”.

de Templul Fraterna³⁸, al croitorilor de damă, pe aceeași stradă, la numărul 10, construit în 1887. Ca o ilustrare a evoluției profesionale, în 1898 apare, pe strada Olteni 72 (apoi numărul 84), Templul Unirea Fraternală, al croitorilor patroni de confecții gata. Ca importanță numerică urmau ambulanții. Si alte bresle construiesc sinagogi. În 1863 apare Sinagoga Cismarilor³⁹ pe strada Labirint la numerele 6-8 sau Sinagoga Păstrarea Credinței⁴⁰, a lucrătorilor tinichigii.

Această specializare, formare a unor bresle și strategii comerciale comune, se suprapune peste perioada formării statului național, care duce până la idei legate de românizarea comerțului (dominat de greci, turci, armeni, evrei, nemți etc.) Imaginea deformată apare chiar în manualele pentru uzul învățătorilor din secolul al XIX-lea, unde naționalismul înseamnă respingerea celui străin, deoarece *comerțul mai tot este în mâna străinilor care profită de absența comercianților români*⁴¹, iar *străinismul în România, este reprezentat în mod covârșitor și mai vătămător, prin Evreii (jidanii), cari prin ignoranța și viciositatea viețuirii lor, se țin cu totul despărțiți de Români, așa cât nu numai că nu avem nici un folos de conviețuirea lor*⁴².

O categorie incriminată în mod special este negustorul ambulant, pentru eliminarea căruia se adoptă *Legea comerțului ambulant* în 1883. Ca urmare, *în București, în stradele în care ambulanții staționau cu coșuri,*

³⁸ Demolat în 1985.

³⁹ *Al Kiduș Hașem*; demolată în 1985.

⁴⁰ Demolată în 1986.

⁴¹ *Învățătorul copiilor*, 1871, p. 5, apud Mirela Luminița Murgescu, *Între 'bunul creștin' și 'bravul român'. Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831 – 1878)*, Iași, A"92, 1999, p. 206.

⁴² G.R. Melidon, *Manualul învățătorului sau elemente*, 1874, p. 120, apud Mirela Luminița Murgescu, *op.cit.*, p. 219.

alișverișul negustorilor scăzu în mod însemnat: ear negustorii din alte uliți nu constatară vr'un spor. Numeroși angroșiști și detailiști ce erau furnisorii ambulanților fură reu sguđuiți... Lozinca ce domnia la votarea legii ambulanților era 'asigurarea comerciului stabil', totuși nici într'acest an nu înceta sistema de a lovi în comerciantul stabil evreu ⁴³.

Toate aceste șicane economice și legale nu fac decât să selecteze negustorii, cu costul unor drame familiale. În ultima jumătate a secolului trecut evreii practicau toate meseriile manuale din oraș și evoluează spre profesioni intelectuale care se impun datorită sistemului de școlarizare dezvoltat la toate nivelurile. Se adaptează ușor la cererea pieței și se reorientează profesional. Se trece de la croitorie simplă la croitorie de lux, de la tinichigerie la nichelaj, de la voiajori comerciali la „agenți prospectori ai pieței”, de la zarafi la bancheri ș.a.m.d.

Într-o inițiativă rară în presa românească, în 1909 Alexandru Macedonski subliniază talentul lor în articolul „Evreii ca meseriași”, în special legat de croitorie, dar și de alte meserii⁴⁴.

Numărul croitoriilor evreiești crește între 1916 și 1929 de la 378 la 580, reprezentând un procent de 59% și respectiv 55% din croitoriile din București⁴⁵.

Haine echi!

⁴³ Primul pasaj din *Fraternitatea*, 1883, p. 172 apud M. Schwartzfeld, „Situția evreilor din România. Privire retrospectivă asupra anului 1884”, în *Anuar pentru Israeliti*, anul VIII, 1885-1886, pp. 116. Continuarea din *Ibidem*, p. 117.

⁴⁴ *Biruința*, anul IV, nr. 166, 23 august 1909, republicat în *Mărturii. Chestiunea evreiască*, Antologie și introducere de Dumitru Hîncu, prefață de Cristian Popișteanu, București, Hasefer, 1996, pp. 93-94.

⁴⁵ Dr. Avram Rosen, *Participarea evreilor la dezvoltarea industrială a Bucureștiului din a doua jumătate a sec. XIX până în anul 1938*, București, Editura Hasefer, 1995, p. 88.

Adrian-Silvan Ionescu⁴⁶ observa că, în înscrisele oficiale, numărul prăvăliilor de haine vechi este de 51 în 1890 și scade inexplicabil în 1893 la 7, pentru ca în 1900 să nu mai apară deloc. Firmele și hainele erau acolo, doar că acest comerț devine marginal și compromițător pentru lumea bună sau pentru a i se face publicitate.

Primele manifestări ale consumului de haine vechi i-au avut ca promotori pe locuitorii provinciei și ai Capitalei deopotrivă, în general studenți săraci, locuitori ai periferiei, cei trecuți de tinerețe, care la început erau reticenți la ideea de a purta hainele „altcuiva“ și atenți la ce ar putea spune vecinul. Timpurile moderne duc spre democrația vestimentară (*Haina îl face pe om!* Nu mai există reguli stricte legate de vestimentația permisă unei clase sociale). A-ți da haina (cea care îți este aproape de piele) este ca și cum a-i împrumuta din propria ta reprezentare socială. Hainele ajung să străbată toate treptele societății, prin degradări succesive.

Dacă în Strada Patria se vând hainele vechi de lux și cumpără acolo mai ales țiganii lăutari, ahtiați după îmbrăcăminte neagră boierească, ghete de lac, redingote și smokinguri luate ieftin de la vreun ofticos, în Strada Lazăr cumpără ghete rupte gata, zdrențe noroioase de țî-e scârbă să le atingi cu bățul, țiganii salahori, meșterii lăcătuși, cerșetorii și cei mai nenorociți oameni din câți suferă de foame și de frig în Bucureștii ăștia mari, cu atâta paradă de lux, străbătuți de atât de multe automobile scumpe, răscolitoare de uri⁴⁷.

⁴⁶ Adrian-Silvan Ionescu, *Modă și societate urbană în România modernă*, Editura Paideia, București, 2006, p. 484.

⁴⁷ H.Stahl, *Bucureștii ce se duc*, Tip. Neamul Românesc, Vălenii de munte, 1910, pp. 153-154.

O altă conotație negativă legată de negustorul de haine vechi este teama de contaminare, activată de frica de hainele nedezinfectate și răspândirea la periferie a unor boli precum tifosul. Aceste amenințări preocupă autoritățile care îi supraveghează și îi controlează pe acești negustori și chiar este motivul care duce, în secolul al XX-lea, la dispariția acestui comerț în zona centrală.

În străzile Patria și Taica Lazăr sunt în permanență agenți de poliție, cari supraveghează pe cei care vin să cumpere haine. Și de multe ori au pus mâna acolo pe câte un hoț... sosit cu vreun palton ... De două ori pe lună, de obicei la 1 și la 15, magazinele din strada Taica Lazăr se închid 36 de ore, serviciul de desinfectare al primăriei pulverizând formol în toate încăperile în cari sunt haine. Magazinele stau astfel închise ermetic ...Negustorii din strada Taica Lazăr sunt conștiincioși: ei țin să lămurească lumea nevoiașă, care face parte din clientela lor și ne roagă să îndemnăm publicul, ca nimeni să nu cumpere haine vechi ce nu poartă pe căptușeașă stampila serviciului sanitar, doveditoare că s-a efectuat dezinfectarea⁴⁸.

Schimbarea rapidă a modelelor duce la un exces de haine vechi, care nu mai sunt moștenite doar în familie sau de servitori și capătă chiar o valoare comercială prin intermediul țigăncilor care cutreieră mahalalele și le schimbă pe veselă nouă (își iau „pe jumătate în ironie, pe jumătate în serios, [numele de] *madam Rosenthal*”⁴⁹, după celebra firmă de porțelanuri). O întreagă industrie de reparații specializate pe străzile acestui comerț aparține, redă obiectelor o nouă viață și îmbie clientela cu chilipiruri.

⁴⁸ Mihail F. Alex, „Un cartier care dispare. Cum se face negoțul de haine vechi. Hainele furate. Bucureștii aprovizionează provincia. Ce devin hainele tuberculoșilor?”, în *Dimineața*, nr. 9572, 22 august 1933, p. 1.

⁴⁹ Mihail F. Alex, *art.cit.*

Există și o serie de sloganuri care străbat aceste străduțe destul de inerte pe timpul zilelor de lucru și animate special seara și duminica:

Doi bani bucată, domnilor, ocasiune, domnilor, de la faliment, domnilor, doi bani batistă!...Intrați, vă rog, în magazin, de toți avem!⁵⁰

Doriți un costum aproape nou?⁵¹

Domnule, la mine găsești pantaloni de fantezie faini!... Domnul, avem o pălărie nou-nouță pentru D-ta!⁵²

Replicile amuzante își au un antecedent în Moise Cilibi (1812-1870), negustor ambulant de mărunțișuri, recunoscut ca primul scriitor popular evreu de limbă română și care își făcea reclamă că vinde ***Marfă ruptă gata pe un sfaț bucată! O gheată pe bani și una de pomană!***⁵³

O altă categorie sunt hainele vechi folosite în costumațiile pentru balul de Purim. Achiziția hainelor care aparținuseră sau tind spre o clasă superioară este și un semn de posesie aspirațională, atât de vizibilă la balurile mascate. În special pentru perioada sărbătoririi Purimului, în mahalalele evreiești cele mai sărace sunt folosite costumele unor eroi precum conți și prințese, așa cum nu aveau să devină niciodată. Dar pentru o seară este permis să visezi...

⁵⁰ H.Stahl, *op.cit.*, p. 149.

⁵¹ Cristian V., „Prin regatul lui taica Lazăr. Asociația vânzătorilor de haine vechi”, în *Vestea*, 18 august 1934, p. 3.

⁵² Rex, „Primăvara la Taica Lazăr”, în *Ilustrațiunea română*, 11 aprilie 1934, p. 8.

⁵³ *Practica și apropourile lui Cilibi Moise. Vestitul din Țara Românească. Adunate și aranjate după materii și precedate de biografia autorului*, Editura Librăriei Universala, Biblioteca pentru toți, București, 1936, p. 5.

HAINA

Thaler N. & Iuster M. „Steaua Verde”, Barănești 18 fost 26
 „Voaleta” propr. Martin Rogan, Lipsani 21 fost 3 și 53 fost 71

HAINA DE DAME (magazine):
 „Jeanne d'Arc”, Victoriei 28 fost 38 și Paris 1
 „Au Printemps de Bucarest” S. A. R., Lipsani 55 fost 41
 Auer Solomon & Co. (en gros), Văcărești 51 fost 95

SOLOMON AUER & Co.
 Confeccțiuni pentru Dame
 EN GROS
 Calea Văcărești 51 fost 95
 BUCUREȘTI

„Aux Galeries Lafayette de Paris”, Victoriei 82 fost 92
 Eisenberg Heinrich, Lipsani 65 fost 51
 Golden Reisel & Mendel „La Regina Elisabeta”, Lipsani 34 f. 24 bis
 Șmilovici Leon „La Principesa Elisabeta”, Lipsani 32 fost 24
 Șmilovici Mieu „La Milton”, Lipsani 45 f. 29

HAINA NAȚIONALE:
 Bărbulescu-Mărăciune St., Carol 35
 Constantinescu N-lac, Rahovei 120
 Vezi și — voir aussi — siehe auch Abagi.

HAINA DE OCAZIE:
 Abramovici Leon, Patria 3
 Feibis I. Cojocaru, Patria 4
 Feuerstein B. H., Patria 2
 Goldbrand Berca, Patria 3
 Leibusor Herman, Patria 2
 Locker Bernard, str. Lăzăr 2 și 3
 Marcus Leibu, Patria 2
 Nussen H., Patria 12
 Riessenberg Solomon, Patria 3
 Santman Clara, Lăzăr 2
 Santman Samuel, Patria 4
 Schwartz Nissim, Patria 1
 Ungureanu & Abramovici I., Patria 13
 Zalman Lupu, Patria 3
 Zaltzman Bernhard, Patria 5

HAINA PREOTEȘTI:
 Popescu Dumitru, Șerban Vodă 23
 „Cricea” S. A. R., Buzzești 5

HALA:
 Hala Amzei, Piața Amzei
 Hala Basarab, Bariera Grivița
 Hala Bibescu-Vodă, B-dul Maria 17
 Hala Centrală „Ghica-Vodă”, Splaiul Halilor
 Hala Filantropiei, B-dul Col. M. Ghica 42 bis
 Hala de Flori, Piața S-tu Anton
 Hala de Fructe, str. Halilor
 Hala „Grivița”, Piața Dr. Botescu
 Hala Ober, Șos. Colentina

HARTIE

337

Hala de Păsări, str. Halilor 37
 Hala de Pește, B-dul Maria 15
 Hala Pușor, str. Pușor
 Hala Traian, Căldăreșilor 139
HALVA (Fabrici de):
 „Adria” S. A. R., Labirint 117

„ADRIA”
 Societate Anonimă Industrială
 Naive, Tahán și Susan curățat
 Fabrici sistematice
 București, Strada Labirint No. 117
 zi (Ve anuinciul special rubr. Bomboane fabr.)

Antoniu Anton & Xinos N-lac, „Cuza Vodă”, str. Cuza Vodă 41 depozite: Șepcari și Hala de Păsări Comp. 10—11
 Arghiropol Panait, Popa Nan 85
 „Cărbuș” Parusiade Gh. & Co., str. Pericle Gheorghiu 7
 Chiciuchian Agop, „Veronik”, Câmpul Moșilor 2
 Holliotti Pavel, Bd. Pache Protopopescu 103

HARNAȘAMENTE (fabrici):
 „Echipamentul” S. A. R., Aicea Tonolla 2—1
 „Harnașamentul” Soc. Cooperativă, Șos. Mihai Bravu 50
 Soc. Anon. pentru Confeccțiuni și Echipamente, Isvor 98
 Soc. Anonimă pentru Furnituri Militare, Spătarul Preda 1—3

HARNAȘAMENTE (magazine):
 Fackler Fritz & Heinrich, Biserica Ducei 9
 Gärler I. Bertha, Lipsani 95 fost 87
 Rosen M. A., Moșilor 68
 Vezi și — voir aussi — siehe auch — Carăkiri (steliere)

HARTIE (fabrici de):
 „Bușteni” C. & S. Scheel S-sori S. A. R., sediul social București, strada Matei Millo 7 (fabr. în Bușteni Jud. Prahova)
 „Câmpu-Lungul” S. A. R. sed. social București, Pas. Macea Se G. (fabr. în C-Lung Jud. Mureș)
 Fabrica de Hartie „Petrișaliu” S. A. R. Sediul social str. Paris 4, Palatul Băneși Marmorosch, Blank & Co., (fabrica în comuna Petrișaliu, Județul Sibiu)
 Fabrica de Hartie și Mucava „Piatra Neamț” S. A. R. sediul social str. Paris 4, Palatul Băneși Marmorosch, Blank & Co. (fabr. în Piatra Neamț)
 Fabrica de Celuloză și Hartie „Zărnești” S. A. R., Zărnești, sediul social Brașov, reprezentant în București Carol Krebs, Zorilor 2 (fabrica în comuna Zărnești, Județul Făgăraș)
 Industria de Hartie din Bărgău S. A. R., reprezentanța București, str. Sfinților 69 (fabr. în com. Borgo-Prund Jud. Bistr. Nasăud)
 „Letea” Prima Soc. Română pentru fabricarea de Hartie S. A. R. sediul București, str. Matei Millo 7 (fabr. în com. Letea Noua Jud. Bacău)

WICKELS METALLPAPIER-WERKE, G. m. b. H. Fürth i. Bayern
 Reprezentant General NENITROVSKY, București, Strada Calomfirescu 5-a

Strada popular cunoscută ca Taica Lazăr (astăzi strada Baia de fier), devine chiar sinonim pentru comerțul *haine de ocazie* și se vorbește de un personaj care ar fi dat numele străzii și ar fi fost un fel de staroste al afacerii. A existat el cu adevărat?

Citând un reportaj al *Realității ilustrate* din 1929, un articol recent din *Jurnalul Național* prelua o serie de concluzii: *Regele negustorilor de vechituri, taica Lazăr, avea "centrul de afaceri" la "Păduchele de aur", așa cum botezaseră mahalagiii răi de gura bazarul de pe lângă Bărăție. La începutul secolului trecut, afacerile îi mergeau atât de bine, încât și-a extins hala de vechituri pe mai multe străduțe. Una dintre ele a purtat mult timp numele evreului care domnea peste comerțul cu lucruri vechi – Strada Lazăr.*⁵⁶ O poveste comercială cu adevărat...

Adevărul este departe de mitologia locului: găsim pe harta Papazoglu, în 1871, strada Lazăr, în fața Templului Coral și lângă gimnaziul Lazăr. E puțin plauzibil ca un ambulant, care nu avea drept de proprietate asupra pământului la începutul secolului al XIX-lea, să dea numele unei străzi care se numea, în general, după reperatele mari arhitecturale sau numele marilor proprietari.

Pe acest motiv a existat scurtă vreme strada Davicion Bally⁵⁷ sau pentru o perioadă strada Marmorosch-Blank (temporar în locul străzii Doamnei, observa revoltat H. Stahl⁵⁸).

⁵⁶Carmen Pleșa, „Taica Lazăr”, în *Jurnalul național*, 10 aprilie 2005, <http://www.jurnalul.ro/jurnalul-national/taica-lazar-47261.htm>, accesat pe 16 februarie 2011.

⁵⁷*Astfel, la 1850 își lichidă afacerile și ca un om onest, pentru a-și achita datoriile își vându toate casele sale ce avea pe strada ce purta în onoare-i numele de strada Davicion (azi strada Palestina). Joseph Kaufmann și Joseph Berkovitz, Evreii în revoluția română din 1848, CSIER, Colecția Caiete nr. 3, ed. Lya Benjamin, București, f.e., f.a., p. 20.*

Niciuna din aceste străzi nu a rezistat pentru mult timp, dar amintirea lui Taica Lazăr, ca personaj de poveste, și cea a fostului târg de vechituri încă persistă în legendele orașului. Se pare că acest târg se ține pe stradă și în perioada comunistă⁵⁹.

Vânzătorul de haine vechi, carismatic sau nu, este doar o verigă a comerțului cu stofe și marker al modernizării vestimentare și al accelerării schimbării unor mentalități.

Imaginea comerțului periferic nu este reprezentativă pentru întreaga comunitate, așa cum se încearcă în anumite reprezentări de la începutul secolului al XX-lea (v. H. Stahl, *Bucureștii ce se duc*, 1910), ci este doar unul din exemplele de adaptabilitate comercială și o prelungire sau chiar reciclare a comerțului cu stofe din zona centrală a orașului.

După 1989 se constată o revigorare a comerțului de haine vechi comune sau second hand, cu distincția că așa numitul comerț vintage de lux are un public diferit. Hainele vechi sunt acum nu numai o afacere pentru cei care nu își permit lucruri scumpe, dar și pentru tinerii care își doresc să se îndepărteze de producția de serie a marilor magazine, care transformă trendurile în adevărate uniforme. Deși sunt peste tot în oraș, nicio astfel de prăvălie nu își are locul pe fosta strada Lazăr, care a devenit prea centrală

⁵⁸ H. Stahl, „Botezarea și războtezarea străzilor capitalei”, în A. Pippidi, București – istorie și urbanism, Iași, DominoR, 2002, p. 71.

⁵⁹ *Dintre ele se cunoștea mai cu seamă târgul numit Taica Lazăr (foarte vechi vad de talcioc). ...Aici își vindeau îndată după război "marfa", pentru a putea trăi, fel și chip de cucoane de toate vârstele, catalogate de autoritățile comuniste drept boieroaice, ciocoaice din rândul "capitaliștilor și moșierilor îmbuibăți" ca să folosim calificativele de atunci, aici veneau pur și simplu ascunzându-și fața sub năframe, de rușine, pentru a vinde cu teama o broșă, o eșarfă, un manșon, pantofi, cizmulițe, mănuși, ori piese din garderoba soților ascunși sau azvârliți în închisorile oficialităților, dar și diverși negustori de ocazie, majoritatea de îmbrăcăminte nouă sau uzată.* Constantin Olariu, „Prin târgurile bucureștene”, www.memoria.ro, accesat pe 10 ianuarie 2010.

sau prea mică. Există însă în București o firmă cu numele *Taica Lazăr SRL*, care se ocupă cu comerț de haine vechi promovate pe internet și care se află situată, în mod ironic, pe strada Viitorului.

*Capitol din teza de doctorat: **Imagine și imaginar în Bucureștiul evreiesc.** Conducător științific: **prof. univ. dr. Vasile Morar**, Facultatea de Filosofie, Universitatea București.*

**BETWEEN MARGINAL REBELS AND MAINSTREAM
CRITICS:
JEWISH ROMANIAN INTELLECTUALS DURING THE
INTERWAR PERIOD**

CAMELIA CRĂCIUN

The current analysis represents a case study concerning the larger process of interaction between ethnic groups and the state, in which conflict and integration function as key concepts. Basically, my dissertation aimed at investigating the long-belated process of inclusion of the Jewish identity within Romanian culture during the first decades of the 20th century, by analyzing social mechanisms such as marginalization, conflict and integration, and by focusing on cultural descriptions of identity construction and inclusion strategies. Within this framework, the process of identity construction, the significance with which it was invested, as well as the discursive structure of identity, in connection with the majority's position, became crucial for the communication and relations established between groups.

In more specific terms, my dissertation aimed at analyzing the group of Jewish intellectuals acculturated to the Romanian milieu, actively present in Romanian culture from slightly before WWI and during the interwar period, until the anti-Jewish legislation of 1938 imposed their silence. Born in the last years of the 19th century and the early 20th, these intellectuals preserved a solid Jewish identity, but also used Romanian language for writing their works both before and after Emancipation which was granted

in 1923. Thus, their initial significant social and cultural exclusion was followed by a legal symbolical inclusion in the body of the nation following the Emancipation moment. Being the first generation of Jewish intellectuals growing up within Romanian culture, as the result of a process of profound acculturation, the group manifested a strong identity crisis, demonstrated within their works and public discourse, when facing marginalization and exclusion, which they eventually overcame through the adoption of different identity models and inclusion strategies.

Going deeper, the main problems which my dissertation tried to answer were: why this group of intellectuals chose some specific identity models, who they were and how they articulated their public discourse in connection with their Jewish identity and the Romanian cultural canon. While integration could be the result of relative identification with the other group, through adherence or adoption of similar sets of values, conflict is the outcome of incompatible identity constructs and the sets of values supporting them. In order to analyze the process of conflict and inclusion, a description of the self-defining strategies was necessary, followed by an analysis of the identity development in relation with other groups and a deconstruction of the mechanisms of conflict and integration, eventually determining the process of shaping the identity strategy for the individual and for the group. My research focused first on the socio-cultural and political context determining their options and shaping their later discourse; it then moved to a socio-cultural analysis of their intellectual and private individual paths; and, finally, it analyzed their works in terms of identity discourse and integrative approach. Thus, my dissertation analyzed the mechanisms determining the cultural and identity options, following further

the individual profiles with their specific characteristics. It furthermore examined the strategies of socio-intellectual inclusion and cultural integration that the writers employed in the newly generated context, before and after the creation of Greater Romania and Emancipation a few years later. Especially the way how the intellectuals negotiated their Jewish identity representation, in the intellectual and literary milieu of Romanian language, represented a key element for the analysis.

My dissertation attempted to recuperate, from the perspective of the Eastern European Jewish intellectual history, a whole group of intellectuals assimilated as Romanian writers by the post-1945 communist Romanian culture, ignoring the ethnic element that was essential for their public discourse. Developing rapidly after the 1989 Revolution, the historiography of the Jewish community in Romania started to rediscover the works and profiles of these writers, but it stagnated into an exclusively ethno-historical approach. Meanwhile, Romanian cultural historiography was hardly receptive to integrating this newly developed research area. Due to their intermediary position between Romanian and Jewish culture, the group of Romanian-language Jewish intellectuals functioned as a bridge of communication, and thus has a great relevance for both areas of research. As a result, the task of my dissertation was to connect Jewish history and Romanian culture into an integrative comprehensive approach able to clarify, explain and reintegrate these ignored or deliberately *forgotten* episodes of Romanian cultural history. Eventually, for the interwar period, my dissertation opened up the discussion on the importance of Jewish identity within Romanian culture, for a long time ignored by the national

literary canon, as well as the debate on the cultural impact of the experience of Jewish life in Romania.

Although the group was large and demonstrated fluctuating borders, the selection of the analyzed intellectuals followed the criteria of visibility within the Romanian literary and cultural canon, as my research focused on the best-known Romanian Jewish intellectuals active within Romanian cultural life during the interwar period. Chronologically, I followed their activity from slightly before WWI, during the interwar period, before and after the long-belated Emancipation, until anti-Jewish legislation in late 1930s. The research started with the emergence of the first Jewish acculturated intellectuals within the avant-garde in mid-1910s. The examination of their careers and works continued through the period of Emancipation and the publication of the first collections of stories inspired by Jewish life from the early 1920s to the mid-1930s, presenting the best works of *Jewish literature in Romanian* and ending with the failure of the double identity model and of the integrative efforts in late 1930s. Marked by these signposts, the period of roughly two decades analyzed here represented the length of activity of these intellectuals before the outbreak of WWII and anti-Jewish legislation.

In the beginning, my dissertation aimed at identifying and analyzing the factors responsible for shaping certain identity options among the group of Jewish acculturated intellectuals. More precisely, the main question my work planned to answer concerned the mechanisms of articulation of identity options and intellectual models among the group of Jewish acculturated intellectuals. In order to answer this question, the analysis focused not only on the specificity of the Romanian context in connection

with the Jewish community in terms of legal treatment, socio-political attitude and cultural discourse, but also on the characteristics of the Romanian Jewry with its distinct origins, structure, socio-economic and cultural evolution. After presenting the Romanian and Jewish context from which the Jewish acculturated intellectuals emerged with their specific cultural traits, an analysis of the possible identity models and intellectual paths shaped by this context attempted to answer why acculturated Jewish intellectuals chose a certain direction of cultural discourse. Therefore, my investigation followed a double path, focusing first on the factors determining the context of the emergence of the Jewish acculturated intellectuals on the eve of WWI, and secondly, concentrating on the articulation of the intellectual discourse with its variants.

Therefore, the analysis undertaken revealed the tension between advanced acculturation and persistent marginalization and exclusion which set the background for a strong conflict explainable through Robert Merton's theory on *anomic stress*¹. Acquiring a solid Romanian education, the young intellectuals were justifiably acting as insiders of the local culture, but due to the legal and social context they remained social outsiders, generating a high amount of individual frustration. This frustration materialized in the emergence of a rebellious group, which found in the marginal yet non-canonic modernist and avant-gardist trends the most suitable option reflecting their outsider position and saving them from a national cultural repertoire incompatible and unable to accommodate to their

¹ Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, 1957. Paul Mendes-Flohr was the first to apply Merton's theory on the case of Jewish intellectuals in modernity in *Divided passions: Jewish intellectuals and the experience of modernity*, Detroit: Wayne State University Press, 1991.

values. In this context, the long belated Emancipation finally legally secured a space for the assertion of Jewish identity within the Romanian space, manifested through the emergence of a *Jewish literature* in the Romanian language focusing mainly on social criticism. The construction of the *Jewish literature* in Romanian language represented the belated cultural reflection of a multicultural social reality, which was neglected for a long time by the Romanian conservative culture. The emergence of the *Jewish literature* in Romanian language also represented a spin-off replica of a nation-wide intellectual debate searching for the essence of *Romanian identity*; thus, this cultural and literary reaction succeeded to construct a *minority's culture* within the Romanian language. While analyzing the identity representation within their works, a constant integrative position was adopted by all, despite their affiliation to rebellious avant-garde or to *Jewish literature*, aiming at a transformation of the cultural canon in order to include the new reality of multi-cultural Romanian society within its borders.

Undertaking a socio-cultural analysis of the biographical trajectories of the writers, I adopted a collective generational approach while researching the personal trajectories of the Jewish acculturated intellectuals. My investigation aimed at offering a missing link between the previous section, which focused on the analysis of mechanisms determining the option for certain identity patterns and politics of cultural discourse, and the following section of my analysis, which was dedicated to methods and strategies of articulating identity in their writings. Focusing on the investigation of private biographical details able to emphasize certain common patterns in terms of origin, formation, education or socialization, this investigation eventually detailed in each individual case the identity

options in order to shed more light on the collective processes within the group.

Thus, the analysis of the complex profile of the Romanian-language Jewish intellectuals emerging during interwar culture highlighted the specificity of certain social and cultural mechanisms able to explain the identity options analyzed earlier, as well as the cultural discourse developed in their works. The early 20th century Romanian Jewish intellectuals came from recently acculturated families, sometimes bilingual (Romanian and Yiddish), or already using Romanian as a mother tongue. Originally coming from compact communities and semi-modernized families with religiously observant grandparents and parents, the young intellectuals preserved a strong relation with the Jewish community and with Judaism. Therefore, instead of adopting the Romanian national canon and of producing replicas of assimilationist discourse, most of the writers preferred to rebel and reject anything resembling it while demonstrating a strong private attachment to Judaism. The strong Western European, mainly French, influence and education abroad, as a result of legal restrictions at home or of family ambitions, favored the attraction of the young intellectuals to the avant-garde and international debates. The intense process of acculturation and education in the Romanian language and culture supported the strong integrative direction within their later discourse, despite the socio-political context discouraging it. The focus on careers in the liberal professions, with the evident purpose of acquiring a higher social status while continuing a long-term process of turning the Jewish Romanian elite into a bourgeois group, secured the continuity with the social project of the previous generation. Nevertheless, the central position of journalism as a largely

practiced occupation offered the perfect professional solution and artistic outlet, securing a working space as well as a communication area. In this context, the image of a dynamic, highly modernized group emerged. Preserving Jewish identity despite advanced cultural integration, the young intellectuals promoted a clear integrative project within the Romanian as well as international milieu.

After analyzing the socio-political and cultural context and the intellectual profiles of these intellectuals, I continued to analyze the identity representation within the work of three groups of intellectuals; my work researched the avant-gardist and partially modernist group, the authors involved into the process of emergence of the *Jewish writer* and *Jewish literature of Romanian language*, while eventually I also discussed the case of the writers in whose works the problem of *double identity* and identity model articulation was central.

I focused initially on the group of Jewish Romanian intellectuals opposing the established traditional cultural canon and social structures. For all of them, the interest in modernism and avant-garde coexisted. The avant-garde's ideological rejection of collectivist affiliations such as ethnicity, nationality and religion, as well as its reevaluation of certain modernist movements, such as Symbolism, corresponded well with the young Jewish intellectual outlook on culture and politics. Even more, ideologically speaking, the avant-garde was deliberately ignoring representations of ethnicity and nationality, but placed the intellectual in a generic *minority culture*, which resonated with the socio-political status of the Jewish intellectuals. The number of Romanian-language Jewish intellectuals involved in the avant-garde and modernist movements was remarkable;

names such as Max Blecher, Tristan Tzara, Beniamin Fundoianu, Ilarie Voronca, Sașa Pană, Claude Sernet (Mihail Cosma), F. Brunea-Fox, became synonymous with modernism and avant-garde itself. My approach analyzed the manner in which Jewish identity was represented in three case studies of modernist and avant-garde poets, namely Beniamin Fundoianu, Ilarie Voronca, and Max Blecher.

The works of these intellectuals contained a significant representation of Jewish identity, despite the modernist doctrine ignoring issues such as ethnicity and religion. The Jewish presence occupied a significant space, although usually it was relegated to the area of private writings (memoirs, correspondence, and diaries, as in Sașa Pană's case), marginalized to the external strata of their works in metaphors, symbols and encrypted parables (M. Blecher), or else deposited into a secondary discourse directed towards acculturated Jewish readership promoted in Jewish Romanian publications (Fundoianu). At the same time, the set of Romanian cultural references, background and experience represented in their works had the same peripheral and contextual function. Due to their profound acculturation and to a certain conformism with the official artistic discourse able to integrate the authors to the cultural canon of the moment (the Symbolist influence, the folkloric and even Christian Orthodox inspiration of some of Voronca's and Fundoianu's poetry); their creations assimilated certain traditional linguistic and artistic registers. This double peripheralization of the ethnic and religious element in the works of the modernists and avant-gardists confirms the adoption of the modernist cultural doctrines which displayed a lack of interest in this area; nevertheless, this fact also demonstrates the conventionality of the

Romanian cultural references employed. On the other hand, the Jewish identity, strongly present in the profile and destiny of all these recently acculturated intellectual groups, was cautiously and selectively represented in their public work. This specific approach to identity issues emphasizes the profound integrative character of the modernist and avant-gardist works of the Jewish intellectuals; although contesting norms, they preferred to do it from within Romanian language and culture, and, although adopting the cosmopolitan doctrine of modernism, they tended to preserve both Romanian cultural references, as a sign of profound acculturation, and Jewish identity representation, due to the strong community connection.

Some of these intellectuals took their rebellious gesture to the end, rejecting the general state of affairs and migrated to the West, starting fascinating artistic careers abroad, commuting and maintaining the connections and networks back in Romania, as in the case of Fundoianu, Voronca, Brauner, Tzara and many others. Once abroad, their modernist discourse started to reevaluate their Jewish roots and cultural background as symbols of the human fate and creation. Voronca and Fundoianu revived their relation with Judaism and Jewish identity. The others developed their discourse further and totally assimilated their intellectual identity to a symbol of human existence. Questioned during the politically radicalized period on his Jewish / Romanian identity, one of the writers declared being *neither one, nor the other; but a Parnassian*. In his terms, modernist ideology and avant-garde became a way of life, a form of protest and rejection of a certain social organization and cultural normativity to which intellectuals belonged through language and cultural background, but from which they felt deeply excluded.

The analysis on how *Jewish literature in Romanian language* was articulated focused on the literary strategies of inclusion, as well as on the self-representation within Romanian culture on one hand, and on the discourse on Jewish life and identity in Romania on the other. The corpus of texts investigated consisted of the literary works of three of the most representative writers: Ion Călugaru, Isac Peltz and Ury Benador. The process of *de-territorialisation / re-territorialisation* of an artistic language and culture by a minority group struggling to find its position was very well analyzed in the theoretical demonstration of Gilles Deleuze and Felix Guattari in their work *Kafka: Toward a Minor Literature*. For my case study, the literature with Jewish topics in Romanian language became part of the cultural canon due to its adaptation, constant negotiation and employment of specific tropes, motifs and genres from the *majority culture* in order to penetrate it; thus, for my analysis, a reversed version of the concept proved useful, namely *re-territorialisation*, as the Jewish intellectuals had as a larger goal the project of integrating the perspective on the world introduced by Jewish community within Romanian culture.

Functioning as a bridge of rapprochement between the Jewish and Romanian societies, the literature inspired by Jewish life was articulated on common grounds, able to facilitate access for the Romanian readership, as well as contact with the Jewish acculturated masses. Thus, this corpus of texts mixed description of Jewish traditions and life with Romanian literary motifs, topics and cultural models able to include these literary works in the larger cultural debates and literary canon. In this context, the creation of a *Jewish literature in Romanian*, or at least the emergence of a literature in Romanian with Jewish topics, simultaneously had to address two fields,

audiences and cultural codes. Addressing the Jewish acculturated public, the writers articulated a severe criticism of the Jewish society facing modernization and compromising its identity markers, traditions and religious values. While for the larger Romanian-speaking public, the cultural translation of codes, as well as the employment of certain timely *literary recipes* (the *literature of the periphery*, the drama of the intellectual, *childhood recollections* model, etc.) and the adaptation to Romanian literary registers, secured the penetration and inclusion of the Jewish experience into the national cultural canon. Dominated to a large extent by this integrative project which aimed to address a larger readership and penetrate the Romanian cultural canon on one hand, while also to reinvent Jewish tradition in Romanian culture on the other, the work of Peltz and Călugaru fell short of being largely considered a real construct of *Jewish literature of Romanian language*, according to Zionist approaches. Nevertheless, they succeeded in penetrating the Romanian literary canon as a testimony of the Jewish social presence and experience on the Romanian lands. Renouncing the most specific aspects of cultural authenticity, this form of literature merged into the mainstream of Romanian literature during the interwar period and enjoyed popularity decades after WWII, even being republished in massive print runs (also due to the post-war careers of Călugaru, Benador and Peltz). Finally, the significance of this literary process of the emergence of a literature with Jewish topics must be perceived as a specific response to the challenge of articulating Jewish distinctiveness in the framework of participation in a modernizing and relatively liberal society. In this new context, the Jewish community had to reinterpret its tradition in order to face modern challenges, to translate its culture, to make it accessible and

less *threatening* for the still-ignorant Gentile society, and finally to create a *minority culture* within the local milieu, in the sense of Deleuze and Guattari's theory developed on Kafka's work². Preserving significant parts of traditional Jewish cultural, social and religious heritage, interwar intellectuals enabled the new identity construct to be integrated into the framework of a modernizing Gentile culture and also promoted its new image as a unifying factor for a future social identity.

After analyzing all the elements, namely the context, the socio-intellectual profiles of the intellectuals and their artistic discourses covering the socio-political and cultural spheres of life, the conclusions of the investigation were crystallized through a more profound discussion of the grounds of articulating Jewish and Romanian identity through the debates on the *double identity* construct. The *double identity* model started to be discussed, theorized and debated during the interwar period, as an alternative to the assimilationist *versus* nationalist directions of identity construction within the group of Jewish acculturated intellectuals. But the *double identity* model was actually based on the premises of a successful acculturation, which would have involved a simultaneous intellectual, social and cultural inclusion, without abandoning Jewish identity, an ideal state of things possible in a modern, democratic and civic type of society. Starting from these observations, the final chapter of my dissertation analyzes the impact of the *double identity* model as an intellectual project theorized by Benador's articles on both the Romanian and Jewish milieus, by focusing on two significant episodes. First, a survey carried out by the *Facla* journal

² Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Kafka: toward a minor literature*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1986.

prompted intellectuals of Jewish origin and Romanian language to define their identity in 1935. The answers led to a remarkable debate, offering a great source for research. Second, the novel *De două mii de ani...* (1934) (*For two thousand years...*) by Mihail Sebastian showed in narrative fictional form an illustration of the *double rooting* project, by presenting the drama of the Jewish acculturated intellectual during interwar period. Followed by a long and aggressive debate, the novel succeeded in revealing, just as the *Facla* survey did, certain patterns of thinking and identity models perceived as acceptable or contestable. Eventually, despite the differences between the *Facla* inquiry with its subsequent debate and the polemic around *De două mii de ani...*, the two case-studies shared similar socio-cultural and intellectual mechanisms of articulating individual as well as collective identity models, which obviously conflicted on opposing political grounds.

Both case studies analyzed in the *double identity* section stressed the conflict generated while defining the concept of Jewish Romanian intellectual; in both cases heated polemics followed and targeted the *hyphenation* process or the *double rooting*, or simply the hierarchization involving the inclusion of both cultural and social affiliations. The radical contestation came from nationalist directions, be they Romanian or Jewish, arguing against trespassing any collective identity borders. Eventually, the two analyzed episodes suggested the existence of a coherent model of thinking on identity, collective and acculturation in interwar Romania. While constructing their identity in radically different manners, Jewish acculturated intellectuals and Romanian intellectuals also created different *horizons of expectation*. Most of the Jewish intellectuals adopted a rational

theory of the *double identity* as a political model for modernity, based on civic values and liberalism, following the French pattern of association of individuals freely adhering to the body of the nation on democratic principles. On the other hand, Romanian intellectuals to a large extent favored an ethnicist identity similar to a German *Volksnation* model, while engaged in a furious search for the *ethnic specificity* of the Romanian nation. Despite the intense process of negotiating identity through acculturation and integrative cultural efforts, the confrontation between contrasting social and political views took place most visibly on cultural grounds, through the debates around Sebastian's book and the *Facla* survey. The confrontation between two political paradigms became prominent and created a context where the ideal model of *double identity* and the variation models based on integration and inclusion were tested and confronted with the limited options existing in real life, often censored by a radicalizing society.

Emerging as a powerful cultural presence starting with the period around WWI and increasingly after Emancipation granted in 1919/1923, the Romanian - language Jewish intellectuals coming to maturity on the eve of WWI were subjected to a profound conflict between their advanced acculturation and acquisition of local cultural codes and persistent exclusion from the Romanian society. Unlike previous generations evolving on a *double path* from a cultural and social perspective, the interwar intellectual group being born within both cultures experienced a deep identity crisis due to the limitations of their integration, a fact which separated and even opposed their discourse against their cultural ancestry and against the political discourse of their predecessors. This identity crisis connecting the

aesthetic ideological mechanisms behind their works manifested as a consequence of a series of social, political and cultural factors which shaped the creation, formation and evolution of the intellectuals. Also, the crisis found several forms of expression and resolution within their artistic and public discourse, placed between the avant-garde, rejecting the traditionalist culture, and the emergence of a Jewish identity within Romanian culture. Manifested culturally through the massive presence within the avant-garde and modernist trend, the intellectuals embraced revolt and rejection of ossified structures and traditional society. Following Emancipation and legal inclusion into the Romanian nation, the emergence of a *Jewish literature in Romanian language* expressed culturally the acknowledgment of a social reality through the emergence of a *minority culture* within the Romanian language. Articulating a commonality of integrative discourses towards the Romanian milieu, both the avant-garde and the *Jewish literature* options reflected the profound desire of integration and an active search for alternatives able to overcome the shortcomings of a conservative canon through innovative cultural strategies. The *double identity* model represented an ideal solution, but it eventually failed due to the basic incompatibility between identity definitions and political paradigms of thinking concerning the relation between the collective and the individual. Evolving from *marginal rebels* (the modernists and avant-gardists) to *mainstream critics* (the authors of *Jewish literature*), the intellectuals proposed a *double identity* model as an ideal solution for the fundamental tension between acculturation to Romanian milieu and marginalization of Jewish identity. The essential incompatibility between civic-liberal and ethnic-organic identity models revealed the major conflict between two

paradigms of thinking about the individual in connection with the collectivity and eventually determined the failure of this project. Eventually, the case of the first acculturated generation included in Romanian culture represents a success story, which accomplished the integration of individual works and intellectual profiles, but largely failed in imposing Jewish Romanian identity within Romanian culture.

*Capitol din teza de doctorat: **Between Marginal Rebels and Mainstream Critics: Jewish Romanian Intellectuals during Interwar Romania.** Conducători științifici: **Prof. Andras Kovacs**, Central European University, Budapesta, și **Dr. Leon Volovici**, Universitatea Ebraică, Ierusalim.*

**REPREZENTAREA UNEI TRAGEDII: HOLOCAUSTUL
ÎN ROMÂNIA, ÎNTRE ISTORIE ȘI MEMORIE
(concepte și direcții interpretative)**

COSMINA GUȘU

Modul în care problematica Holocaustului se reflectă în discursul public românesc, prin intermediul relației permanente dintre istorie și memorie, se înscrie în ansamblul mult mai larg al lucrărilor care au supus examinării critice principalele perspective teoretice, determinate de emergența memoriei în dezbaterile istoriografice, în situația în care interpretarea genocidului evreilor europeni a impus reevaluarea condiției istoricului și introducerea, în domeniul cercetării istorice, a unor noi categorii de surse.

Omniprezența ceremoniilor comemorative din spațiul public actual, amploarea inițiativelor privind construcția unor ansambluri muzeale, intensificarea dezbaterilor istoriografice, depășind adesea domeniul strict al disciplinei istorice, provocate de evenimentele tragice ce caracterizează trecutul recent, orientarea demersului istoric înspre analiza critică a dinamicii acestor manifestări, toate aceste acțiuni converg spre evidențierea interesului sporit de care se bucură astăzi conceptul de *memorie*. Situațiile în care se recurge la folosirea acestui termen au devenit atât de frecvente, încât adesea este utilizat ca sinonim pentru noțiunea de *istorie*. Preferința pentru utilizarea acestui termen nu este justificată adesea de necesitatea impunerii unor delimitări conceptuale, ci mai degrabă de asigurarea unei diversități stilistice, substituție care totuși nu este lipsită de o anumită semnificație:

cum noțiunea de *memorie* apare ca o istorie mai puțin aridă, este preferată pentru a „umaniza” discursul și a-l face mult mai accesibil¹.

Această emergență a memoriei în sfera publică actuală reflectă importante modificări politice, economice, sociale și morale, determinate de noua conjunctură demografică și psihologică: pe de o parte, trecerea unui interval de timp de la producerea evenimentului traumatic a făcut posibil ca experiențele recente, a căror rememorare publică a fost mult timp împiedicată sau pur și simplu nu a trezit interesul, să devină subiect de film, expoziții sau dezbateri; pe de altă parte, apariția pe scena publică a unei generații care nu participase la comiterea atrocităților, dar care era dornică să cunoască trecutul recent a impus o modificare a raportului generațional, acționând implicit asupra procesului de transmitere a memoriei. În plus, prăbușirea regimurilor comuniste din Europa Centrală și de Răsărit a avut ca efect reapariția unor memorii până atunci reprimite, ceea ce a determinat adesea nașterea unor conflicte între memorii².

Afirmată pentru prima dată la începutul secolului al XX-lea de Maurice Halbwachs, această dihotomie între istorie și memorie va fi subiectul unei ample cercetări academice, începând cu anii '80 ai secolului trecut, două lucrări de referință marcând momentul de început al acestei deplasări a interesului științific: Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (1982), și introducerea semnată de Pierre Nora, „Entre Mémoire et Histoire” (1984), la monumentală lucrare coordonată de acesta, *Lieux de mémoire*.

¹ Kerwin Lee Klein, „On the Emergence of Memory in Historical Discourse”, în *Representations*, nr. 69/2000, p. 129.

² Krzysztof Pomian, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 264-266.

În cadrul analizei sale privind memoria și istoria evreiască, Yerushalmi demonstrează cum interesul pentru studiul trecutului apare într-o perioadă care marchează, pe de o parte, un moment de ruptură brutală în continuitatea vieții evreiești, iar pe de altă parte, coincide cu accelerarea pierderii memoriei grupului³. În cadrul unei comunități religioase (cum este cea evreiască de până la momentul emancipării), imaginea trecutului este conturată de o memorie ritualizată, care fixează termenii identitari și modalitățile de autoreprezentare în rândul membrilor. Cum emanciparea marchează descompunerea vechii organizări sociale, istoria evreiască, înscriindu-se odată cu începutul secolului al XIX-lea în delimitările temporale consacrate de disciplina istorică, stabilește prin aceasta un moment de ruptură față de memorie.

În opinia lui Pierre Nora, cele două noțiuni nu sunt sinonime, întrucât totul le opune: condiționată de dialectica amintirii și amneziei, memoria este vulnerabilă în fața utilizărilor și manipulărilor; istoria, operație intelectuală și laicizantă, este o reprezentare problematică și incompletă a trecutului prin intermediul analizei și discursului critic; în timp ce memoria are o vocație singulară, determinată de subiectivitatea indivizilor și a grupurilor, istoria are o vocație universală⁴. Astfel, în opinia lui Pierre Nora, relația între memorie și istorie este privită dintr-o singură perspectivă, și anume cea a interpretării și reconstituirii memoriei prin intermediul metodelor specifice științelor sociale din care face parte și istoria. De aici și inițiativa sa de a coordona un impresionant proiect vizând recompunerea

³ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1991, p. 103.

⁴ Pierre Nora, „Entre Mémoire et Histoire”, în Pierre Nora (coord.), *Les Lieux de mémoire*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, pp. 24-25.

istoriei naționale prin intermediul locurilor memoriei (*les lieux de mémoire*), de la monumente și evenimente comemorative, până la dicționare, muzee și arhivele naționale.

Pe de altă parte, din momentul nașterii sale și mult timp după aceea, istoria păstrează o strânsă legătură cu memoria, atât în privința organizării sale interne, cât și în ceea ce privește modul de transmitere⁵. Abia odată cu secolul al XIX-lea asistăm la o modificare a raporturilor între acele noțiuni. Schimbările intervenite acum în statutul epistemologic al istoriei au avut ca efect confirmarea preeminenței surselor de arhivă asupra mărturiilor orale. În ultimii ani, reconsiderarea de către istorici a rolului memoriei în reconstituirea trecutului a impus însă o reevaluare critică a practicilor tradiționale de cercetare ale istoricului. Schimbările introduse de noile tehnologii de înregistrare vizuală și sonoră au determinat atât o extindere a noțiunii de arhivă, cât și o adaptare a instrumentelor de analiză critică, rezervate până atunci interpretării textelor scrise⁶. Modificările operate în domeniul surselor, în special în a doua jumătate a secolului al XX-lea, i-au determinat pe unii cercetători să vorbească despre *o veritabilă revoluție a memoriei*⁷. Mai mult, memoria devine obiect de studiu al istoriei, supusă tehnicilor de analiză specifice acesteia.

Includerea surselor orale printre instrumentele de lucru ale istoricului determină, pe de altă parte, o regândire a raportului dintre cele două noțiuni, altfel spus analizarea modalității în care acestea se influențează reciproc. Dacă istoricul nu lucrează într-un turn de fildeș, cu alte cuvinte nu poate scăpa influenței contextului social, cultural și național în care trăiește, tot

⁵ Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 295.

⁶ *Ibidem*, p. 341.

⁷ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 163.

atât de adevărat este că acesta acționează la rândul său asupra memoriei, contribuind la formarea unei conștiințe istorice, deci a unei *memorii colective*⁸. Altfel spus, memoria este influențată și de paradigmele savante ale reprezentării trecutului⁹.

Analiza conexiunii dintre cei doi termeni a fost amplificată de noile dezbateri istoriografice generate de interpretarea regimului național-socialist și a Holocaustului. Complexitatea evenimentelor supuse analizei, ca și apariția în plan istoriografic a unei figuri reprezentative – cea a martorului – au scos în evidență limitele practicilor tradiționale de lucru ale istoricului, obligându-l pe acesta la o reconsiderare a importanței memoriei în reconstituirea trecutului. În aceste condiții, martorul poate contribui la dezvăluirea și înțelegerea universului concentraționar și a sistemului de exterminare nazist, cu atât mai mult cu cât informațiile furnizate de acesta se dovedesc în unele cazuri indispensabile, contribuind la înțelegerea unor fenomene care nu pot fi supuse analizei prin intermediul altor surse.

Interpretarea relației complexe dintre istorie și memorie, din perspectiva aspectelor ridicate de regimul nazist și exterminarea evreilor europeni, ridică problema coexistenței unor temporalități istorice și memoriale diferite, care adesea se suprapun, fără ca prin aceasta să coincidă. Din această perspectivă relațională se ridică întrebarea în ce măsură istoriografia urmează același parcurs cu cel al memoriei? Istoriografia impune o separare, chiar *o ruptură* cu trecutul, acestei puneri în perspectivă istorică a trecutului corespunzându-i acumularea unor premise materiale ale cercetării, și anume, în primul rând, constituirea și deschiderea arhivelor

⁸ Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, La Fabrique éditions, 2005, p. 39.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

publice și private. La rândul ei, memoria presupune parcurgerea mai multor etape. Putem astfel distinge între un moment marcant, adesea un traumatism, urmat de o fază de respingere, apoi un moment de anamneză care se poate transforma uneori în obsesie memorială¹⁰.

Istoriografia a urmat, în linii mari, același parcurs cu cel al memoriei, de aici și relația privilegiată dintre emergența memoriei în cadrul dezbaterilor științifice și amploarea producției istoriografice, fără ca prin aceasta să se poată vorbi de un raport direct de tip cauză-efect, această legătură conturându-se în cele mai diferite contexte. Este cazul lucrării monumentale a lui Raul Hilberg, *The Destruction of European Jews*, care a avut un impact limitat în momentul apariției primei ediții, în 1960, și care devine, începând cu anii 1980, o lucrare de referință¹¹.

Pe de altă parte, nu poate fi trecută cu vederea coexistența unor temporalități diferite, altfel spus a unei discordanțe între analiza istorică și memoria colectivă. Unul dintre cele mai relevante exemple în acest sens este cel al lucrării semnate de Hannah Arendt privind procesul lui Eichmann la Ierusalim. În momentul în care întreaga lume devenea conștientă de amploarea crimelor comise împotriva evreilor europeni, Hannah Arendt își concentrează studiul său asupra unui reprezentant tipic al birocrăției naziste, care încarna, în opinia sa, *banalitatea răului*. Spre deosebire de opinia publică contemporană, care și-a focalizat interesul asupra mărturiilor victimelor, Arendt își îndreaptă atenția asupra celor care au contribuit la punerea în practică a planului criminal, oameni obișnuiți, și nu monștri dominați de ură și fanatism¹².

¹⁰ Henry Rousso, *Le syndrome de Vichy*, Éditions du Seuil, 1990.

¹¹ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹² *Ibidem*, pp. 45-47.

Având în vedere abundența mărturiilor victimelor Holocaustului, precum și varietatea ceremoniilor comemorative legate de acest eveniment extrem din spațiul public actual, dezinteresul față de genocidul evreilor, ce caracterizează sfera preocupărilor publice în perioada imediat următoare sfârșitului conflagrației mondiale, poate părea surprinzător. La baza fundamentării acestei realități postbelice stau mai mulți factori. În condițiile în care, după război, având în vedere necesitatea menținerii coeziunii naționale, ia naștere mitul rezistenței întregii națiuni în fața agresorului extern, ocultarea unor complicități locale a fost încurajată și în spațiul vest-european, iar toată responsabilitatea pentru crimele comise le-a revenit germanilor¹³. Dincolo de această uitare încurajată la nivel statal, nu pot fi ignorați și factorii de ordin personal, care țin mai degrabă de nevoia umană de a uita perioada grea a războiului și de a se concentra asupra problemelor vieții curente. De asemenea, imediat după război, autoritățile vest-europene au operat prea puține distincții între diferitele categorii de deportați (pe criterii rasiale, politice, prizonieri de război), aspect de natură a evidenția prea puțin specificitatea genocidului evreilor¹⁴.

Prin urmare, departe de a avea o evoluție lineară, construcția memoriei Holocaustului se articulează de-a lungul unui interval de timp care poate fi împărțit în patru secvențe temporale¹⁵. Prima coincide cu perioada

¹³ Tony Judt, „Trecutul este o altă țară: Mit și memorie în Europa postbelică”, în István Deák, Jan T. Gross, Tony Judt, *Procese în Europa. Al doilea război mondial și consecințele lui*, București, Editura Curtea Veche, 2003, pp. 376-377.

¹⁴ Annette Wieviorka, „Deportation and Memory: Official History and the Rewriting of World War II”, în Alvin H. Rosenfeld (ed.), *Thinking about the Holocaust after Half a Century*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

¹⁵ Relevante în acest sens sunt lucrările semnate de Annette Wieviorka, „From survivor to witness: voices from the Shoah”, în Jay Winter, Emmanuel Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Zoë Waxman, „Testimony and Representation”, în Dan Stone (ed.), *The Historiography of*

războiului. Urmează o a doua perioadă scurtă, imediat după descoperirea universului concentraționar, când sunt date publicității primele mărturii ale victimelor. Al treilea interval de timp, marcat pe plan internațional de izbucnirea Războiului Rece, coincide, pe de o parte, cu un reflux al aparițiilor editoriale, iar pe de altă parte, cu stabilirea noilor mijloace (în 1953, spre exemplu, se pune piatra de temelie la Paris a Mormântului martirului evreu necunoscut, iar în Israel este votată legea prin care se înființează institutul Yad Vashem) prin care se asigură înscrierea evenimentului în memoria colectivă. Un moment semnificativ, care marchează o adevărată turnură în construcția memoriei genocidului evreilor, îl constituie procesul lui Eichman la Ierusalim. Însă abia odată cu sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70, numărul memoriilor publicate atinge un nivel considerabil. Ultima etapă, cea actuală, caracterizată printr-un aflux al mărturiilor victimelor, poate fi cel mai bine descrisă prin ceea ce Annette Wieviorka numește *l'ère du témoin*¹⁶.

Astăzi, problematica Holocaustului ocupă un loc central în identitatea și memoria lumii occidentale. Exterminarea evreilor europeni în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, precum și aspectele noi pe care interpretarea acestui fenomen le-a ridicat constituie subiectul a numeroase dezbateri intelectuale, controverse istoriografice, expoziții sau filme.

Importanța crescândă acordată martorului, precum și conștientizarea rolului pe care informațiile furnizate de acesta îl joacă în dezvoltarea

the Holocaust, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004; Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Hachette, 1992; *Idem*, „La construction de la mémoire du génocide en France”, în *Le Monde Juif. Revue d'Histoire de la Shoah*, nr. 149, septembrie-decembrie 1993; Damien Mannarino, „La mémoire déportée”, în *Le Monde Juif. Revue d'Histoire de la Shoah*, nr. 162, ianuarie-aprilie 1998.

¹⁶ Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Hachette, 1998.

analizei istorice, i-au determinat pe mulți cercetători să dezvolte programe de înregistrare a acestor mărturii. Este cazul, spre exemplu, al cercetătorilor de la Universitatea Yale (*Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies*), care au inițiat un amplu proces de arhivare video a mărturiilor supraviețuitorilor evrei din Statele Unite și din câteva state de pe glob (Franța, Belgia, Germania, Israel, Argentina, Serbia, Polonia, Belarus și Ucraina), proiect care, până la mijlocul anilor '90, număra peste 3.500 de interviuri. Demersul acestor cercetători nu avea să rămână unul singular; dimpotrivă, numeroase institute de cercetare, muzee, memoriale, asociații ale supraviețuitorilor au dezvoltat proiecte paralele. Cu toate acestea, două alte importante inițiative trebuie avute în vedere. Amploarea acestor proiecte, precum și rolul considerabil pe care acestea l-au avut în procesul de translație a unui eveniment marcant din locul în care acesta s-a produs – continentul european – în Statele Unite, au făcut să se vorbească despre „americanizarea Holocaustului”¹⁷. Departe de a fi o apreciere peiorativă, expresia surprinde centralitatea actuală a problematicii Holocaustului în cadrul istoriografiei americane. Este vorba mai întâi de înființarea, în 1994, a *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, la inițiativa regizorului american Steven Spielberg care își propunea ca obiectiv interviuarea tuturor supraviețuitorilor dispuși să depună mărturie. Cea de-a doua inițiativă privește inaugurarea *Holocaust Memorial Museum* din Washington, care a întreprins o amplă acțiune de microfilmare a tuturor documentelor privind problematica Holocaustului atât din țările Europei

¹⁷ Alvin H. Rosenfeld, „The Americanization of the Holocaust”, în Alvin H. Rosenfeld (coord.), *Thinking about the Holocaust after half a century*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Occidentale, cât și din noile arhive devenite accesibile după prăbușirea regimurilor comuniste din țările Europei Centrale și de Răsărit.

Centralitatea problematicii Holocaustului în cadrul istoriografiei occidentale – am în vedere atât Europa Occidentală, cât și Statele Unite – a avut ca efect în ultimii ani, pe de o parte, înființarea a zeci de cursuri universitare, având ca tematică studierea genocidului evreilor europeni, iar pe de altă parte, apariția unei impresionante producții istoriografice privind principalele provocări teoretice și metodologice cu care se confruntă istoricul în condițiile emergenței unei memorii colective a acestui eveniment extrem.

Dacă, pentru Europa Occidentală, Holocaustul ocupă un loc identitar central, până acolo încât în literatura de specialitate au fost exprimate păreri conform cărora cei care vor să devină cetățeni europeni trebuie să-și asume o nouă moștenire – potrivit lui Tony Judt, *pentru contemporani, biletul de intrare în Europa este recunoașterea Holocaustului*¹⁸ –, altfel au stat lucrurile în Europa Centrală și de Răsărit.

Spre deosebire de ce se întâmplă în Europa Occidentală, în această parte a continentului european putem vorbi de mai multe episoade traumatice *ale unei istorii construite pornind de la mai multe fracturi ale memoriei*: pe de o parte, perioada celui de al Doilea Război Mondial și a aspectelor legate de aceasta, ocultate de puterea comunistă; de cealaltă parte, tăcerile legate de represiunea comunistă¹⁹.

¹⁸ Tony Judt, *Epoca postbelică. O istorie a Europei de după 1945*, Iași, 2008, Editura Polirom, p. 731.

¹⁹ Smaranda Vultur, „Discursurile memoriei în România post-comunistă: cu privire la o arhivă de istorie orală”, în Colegiul Noua Europă, *Istoria recentă în Europa: obiecte de studiu, surse, metode*, București, Colegiul Noua Europă, 2002, p. 212.

Autoritățile comuniste au urmărit ștergerea oricărei amintiri din memoria colectivă privind crimele comise împotriva evreilor. Negând orice complicitate locală în punerea în practică a măsurilor discriminatorii și exterminatorii, autoritățile postbelice din estul și centrul Europei au urmărit, pe de altă parte, construirea unei memorii noi, *une mémoire manipulée*²⁰. Dacă măsurile luate de autoritățile comuniste au împiedicat emergența unei memorii colective a Holocaustului, nu mai puțin eficiente s-au dovedit a fi acțiunile vizând uniformizarea disciplinei istorice, supuse la rândul ei influenței factorilor politici și ideologici. Prăbușirea regimurilor comuniste a creat, astfel, pe de o parte, premisele reevaluării și interpretării trecutului recent, iar, pe de altă parte, a făcut posibilă manifestarea unor memorii mult timp menținute sub influența ideologiei și istoriei oficiale. Întrebarea care se ridică în acest caz era care dintre aceste amintiri dureroase avea prioritate în atenția posteriorității?²¹ De aici și emergența unor memorii adesea conflictuale – *des mémoires disputées*²².

Și în ceea ce privește cazul particular românesc, înlăturarea regimului comunist după 1989 a permis cercetarea unor episoade până nu demult îndelung ocolite, respectiv revizuirea critică a producției istoriografice privind problematica Holocaustului. Au fost astfel publicate studii și articole documentate, care analizează modul în care a fost cercetată până acum istoria Holocaustului din România, compunând o radiografie a

²⁰ Alain Brossat, Sonia Combe, Jean-Yves Potel, Jean-Charles Szurek, *A l'Est la mémoire retrouvée*, Paris, Éditions la Découverte, 1990, p. 35.

²¹ Tony Judt, *Epoca postbelică. O istorie a Europei de după 1945*, p. 750.

²² Alain Brossat, Sonia Combe, Jean-Yves Potel, Jean-Charles Szurek, *op. cit.*, p. 35.

principalelor dezbateri istoriografice și a celor mai importante aspecte privind perspectivele teoretice și metodologice²³.

În acest context pot fi incluse și acele lucrări de cuprindere mai amplă, care au supus analizei critice cele mai importante direcții de cercetare, dezvoltate de istoriografia românească în interpretarea trecutului recent²⁴.

De asemenea, au fost dezvoltate numeroase proiecte care urmăreau inițierea unui dialog între cercetătorii preocupați de studiul celor două regimuri totalitare ce au caracterizat istoria recentă a României, pe de o parte, și reconcilierea unor memorii diferite, pe de alta. Aceste demersuri au scos în evidență faptul că studiul acțiunilor genocidare nu mai este demult apanajul istoricilor, problematica fiind abordată din perspective cât mai diverse de politologi, sociologi, psihologi sau juriști, ceea ce a impus reconsiderarea relației dintre istorie și alte discipline, precum și reevaluarea perspectivelor metodologice pe care le impune o cercetare interdisciplinară.

Se remarcă în acest sens articolele publicate în revistele *Observatorul Cultural*²⁵ și *Dilema*²⁶. De asemenea, trebuie menționat

²³ Studii care analizau reprezentarea problematicii Holocaustului în istoriografia comunistă apar și înainte de 1989, e adevărat, cu precădere în literatura de specialitate occidentală. Este cazul articolului semnat de Bela Vago, „The Destruction of Romanian Jewry in Romanian Historiography” (Bela Vago, „The Destruction of Romanian Jewry in Romanian Historiography”, in Yisrael Gutman, Gideon Greif (coord.), *The Historiography of the Holocaust Period*, Ierusalim, Yad Vashem, 1988). Deși fundamentat, studiul se confruntă cu aspectele ce caracterizează analiza fenomenului istoric în epocă, accesul la sursele de arhivă fiind limitat de restricțiile impuse de regimul comunist.

²⁴ Vezi lucrarea lui Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească* (București, Editura Humanitas, 1997). Parcurgând evoluția societății românești în ultimele două secole, Lucian Boia prezintă o analiză critică a modului în care principalele coordonate ale discursului istoric românesc, prinse în structurile unei mitologii naționale, s-au racordat cu gama ideologiilor și proiectelor de tot felul.

²⁵ Caius Dobrescu, „Holocaust și Gulag”, în *Observatorul Cultural*, nr. 243, 19 octombrie 2004.

numărul 13 din revista *Caietele Echinox*²⁷, care are meritul de a grupa, pentru prima dată în spațiul științific românesc, într-un volum cuprinzător studii care tratează din perspectivă comparativă mecanismele celor două sisteme totalitare ce au caracterizat secolul al XX-lea.

O altă categorie este reprezentată de lucrările centrate pe analiza cu precădere a producțiilor istoriografice propriu-zise. Poate fi amintit în acest caz articolul semnat de Victor Eskenasy – „The Holocaust and Romanian Historiography: Communist and Neo-Communist Revisionism”²⁸ – ce analizează modalitatea în care istoria Holocaustului a fost distorsionată și/sau ocultată în perioada comunistă, precum și interpretările revizioniste ce devin dominante în perioada imediat următoare căderii regimului comunist.

În același sens merită amintită lucrarea semnată de Michael Shafir care, deși dedică o parte din studiul său rolului jucat de ideologia comunistă în interpretarea atrocităților comise de naziști și/sau aliații lor locali, evidențiind în același timp impactul ei asupra studiilor recente, își centrează interpretarea din perspectivă comparată pe fenomenul negării Holocaustului și trivializării prin comparație în țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est²⁹.

²⁶ Revista *Dilema* nr. 519, din 7-13 martie 2003, a dedicat un număr întreg comparației dintre Gulag și Holocaust, sub titlul „Prezentul tragediilor istorice – martiraj competitiv”.

²⁷ Centrul de Cercetare a Imaginarului, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Institutul de Investigare a Crimelor Comunismului în România, *Caietele Echinox. Gulag și Holocaust în conștiința românească*, vol. 13, Cluj, 2007.

²⁸ Victor Eskenasy, „The Holocaust and Romanian Historiography: Communist and Neo-Communist Revisionism”, în Randolph Braham (ed.), *The Tragedy of Romanian Jewry*, New York, The Rosenthal Institute for Holocaust Studies, Columbia University Press, 1994.

²⁹ Michael Shafir, *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului în țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est*, Iași, Editura Polirom, 2002.

În articolul „Problema Holocaustului în România și Transnistria – Dezbateri istoriografice”, Constantin Iordachi prezintă principalele perspective de cercetare privind capitolul românesc din istoria Holocaustului³⁰. Dacă în prima parte a studiului trece în revistă cele mai importante controverse istoriografice din literatura occidentală privind istoria generală a Holocaustului, în partea a doua autorul oferă o sinteză a polemicilor privind particularitatea cazului românesc prin prisma dezbaterilor care au marcat istoriografia universală – disputa dintre autorii intenționaliști și cei funcționaliști. În finalul analizei sale, Constantin Iordachi identifică o evoluție de la paradigma funcționalistă, care pune accentul pe factorii externi și conjuncturali în explicarea exterminării evreilor români, la o combinație între perspectiva funcționalistă și cea intenționalistă, aceasta din urmă subliniind în primul rând considerentele de politică internă. Cercetarea lui Constantin Iordachi se bazează însă cu precădere pe lucrări apărute după 1989.

Pe de altă parte, Irina Livezeanu, în articolul „Reflecții pe marginea noii istoriografii despre Holocaustul din România”³¹, pune accentul asupra principalelor perspective teoretice și metodologice cu care se confruntă literatura privind Holocaustul din România, optând pentru sincronizarea cu domeniul internațional al cercetărilor despre Holocaust.

De asemenea, *Raportul final* realizat de membrii Comisiei Internaționale pentru Studierea Holocaustului în România analizează,

³⁰ Constantin Iordachi, „Problema Holocaustului în România și Transnistria – Dezbateri istoriografice”, în Viorel Achim, Constantin Iordachi (coord.), *România și Transnistria: problema Holocaustului*, București, Editura Curtea Veche, 2004.

³¹ Irina Livezeanu, „Reflecții pe marginea noii istoriografii despre Holocaustul din România”, în Viorel Achim, Constantin Iordachi (coord.), *op. cit.*

într-un capitol distinct, diferitele forme ale distorsionării, negării și minimalizării Holocaustului în România postbelică³².

În articolul „A Historiographical Controversy: the Jews of Romania During the Second World War”³³, Lucian Boia prezintă principalele aspecte pe care interpretarea problematicii Holocaustului le-a ridicat în plan istoriografic și în ceea ce privește emergența unei/unor memorii colective atât în perioada comunistă, cât și în cea imediat următoare prăbușirii regimului.

Dincolo de contribuția indiscutabilă pe care aceste lucrări au avut-o în domeniul cercetării problematicii Holocaustului – această scurtă trecere în revistă neavând pretenția de a epuiza sfera mult mai largă a lucrărilor privind această temă –, extinderea sferelor de analiză a scos în evidență aspecte inedite ce se constituie în tot atâtea posibile noi direcții interpretative.

Un prim aspect vizează intervalul de timp de-a lungul căruia se articulează construcția memoriei Holocaustului în România. Pornind de la considerațiile teoretice privind interpretarea memoriei fenomenului generic european, putem distinge în ceea ce privește cazul particular românesc între patru secvențe temporale: a) perioada celui de al Doilea Război Mondial, ce presupune reconstruirea cadrelor memoriei Holocaustului așa cum sunt acestea constituite încă din momentul săvârșirii faptelor, din perspectiva surprinderii dinamicii acestui proces; b) perioada imediat postbelică (1944-

³² Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România, *Raport final*, Iași, Editura Polirom, 2005.

³³ Lucian Boia, „A Historiographical Controversy: The Jews of Romania During the Second World War”, în Manuela Dobre (coord.), *Istorie și ideologie*, București, Editura Universității din București, 2002.

1947); este vorba despre o scurtă perioadă în care asistăm la adoptarea unor măsuri cum ar fi abrogarea legislației discriminatorii, redobândirea proprietăților confiscate, reintegrarea în vechile structuri profesionale sau judecarea criminalilor de război; în paralel cu adoptarea acestor măsuri, se constată tot mai dese tentative ale forțelor comuniste de a-i înlătura pe adversarii politici și de a acapara întregul spectru al vieții politice; c) intervalul cuprins între 1948-1989 în care discursul istoric se supune simplificărilor și denaturărilor ce caracterizează propaganda comunistă; d) perioada de după 1989, când apar premisele asumării și reevaluării trecutului recent al României.

De asemenea, orice demers interpretativ, vizând reprezentarea problematicii Holocaustului în discursul public românesc, trebuie să facă distincția între cazul generic european – măsurile discriminatorii și exterminatorii inițiate și puse în practică de Germania nazistă, aliații și colaboratorii săi – și particularitatea cazului românesc: deportarea și exterminarea de către autoritățile române a evreilor din Basarabia și Bucovina, precum și a unor evrei din alte zone ale României în Transnistria; exproprierea bunurilor, concedierea de la locurile de muncă, utilizarea evreilor la muncă forțată; execuțiile masive din timpul pogromurilor, îndeosebi cele din București și Iași; deportarea, în lagărele morții, a evreilor din nordul Transilvaniei de către autoritățile maghiare și germane.

Astfel, particularitatea cazului românesc ridică, pe de o parte, problema disjungerii între memorii diferite, iar pe de altă parte, face necesară sublinierea momentului de reconciliere a unor memorii divergente. Altfel spus, în acest caz putem distinge între două paliere de interpretare: 1) construcția unei memorii a Holocaustului în societatea românească,

îndeosebi după al Doilea Război Mondial; 2) emergența unei memorii colective a Holocaustului în cadrul comunității evreiești din România. În primul caz se pune problema în ce măsură societatea românească ia act de soarta excepțională a comunității evreiești și cum se articulează acele practici sociale care contribuie la înscrierea memoriei genocidului împotriva victimelor evreiești în conștiința națională (ceremonii, comemorări, monumente, muzee, cu alte cuvinte acele *lieux de mémoire* despre care vorbește Pierre Nora). În ceea ce privește cel de-al doilea palier de interpretare, acesta vizează explorarea impactului pe care genocidul îl are asupra comunității evreiești din România. Profund afectată de aplicarea măsurilor discriminatorii și exterminatorii, comunitatea evreiască din România de după al Doilea Război Mondial rămâne totuși una dintre cele mai mari din Europa. Din această perspectivă se pune problema provocărilor cu care se confruntă aceasta (refacerea structurilor comunitare și problema legislației reparatorii, proclamarea statului Israel, precum și modificările sociale impuse de instalarea regimului comunist) și, mai ales, în ce măsură acestea afectează modalitatea în care diferitele cercuri evreiești (Uniunea Evreilor Români, grupările sioniste, Comitetul Democratic Evreiesc) se raportează la comunitatea națională.

Dată fiind amploarea procesului emigraționist ce caracterizează cea mai mare parte a comunității evreiești din România după război, se ridică problema prezentării cadrelor memoriei genocidului așa cum sunt acestea constituite de cei care optează pentru soluția emigraționistă. Având în vedere amploarea materialului documentar pe care o asemenea direcție de cercetare îl presupune, se impune o limitare a analizei în sensul interpretării modalității în care această memorie colectivă pătrunde în conștiința istorică

românească. Altfel spus, pot fi supuse cercetării doar acele mărturii care sunt într-un fel sau altul recuperate și influențează procesul de construire a unei memorii a Holocaustului în societatea românească.³⁴ În ceea ce privește documentele de istorie orală care se găsesc în arhivele unor instituții de cercetare străine – vezi, spre exemplu, Institutul Yad Vashem –, acestea dau mărturie despre o realitate diferită de cea a societății românești. Altfel spus, deși aceste mărturii vorbesc despre evenimente care s-au petrecut pe parcursul celui de-al Doilea Război Mondial pe teritoriul României sau în zone aflate sub administrație românească, sunt factori diferiți care determină, pe de o parte, diferitele centre de cercetare să organizeze astfel de arhive orale, iar pe de altă parte, influențează decizia martorilor și supraviețuitorilor acestor evenimente de a depune mărturie.

Diversitatea direcțiilor de cercetare în ceea ce privește reprezentarea problematicii Holocaustului apare astfel ca evidentă. Am încercat să surprind doar câteva aspecte pe care interpretarea producției istoriografice și recuperarea memoriei Holocaustului după 1989 le-au scos în evidență în condițiile unei interogări permanente asupra noilor perspective teoretice și metodologice de analiză a fenomenului, a diversificării și descoperirii altor surse documentare, pe de o parte, și a emergenței unor memorii *concurrente*, pe de altă parte.

*Capitol din teza de doctorat: **Reprezentarea unei tragedii: Holocaustul în România, între istorie și memorie.** Conducător științific: **prof. univ. dr. Lucian Boia, Facultatea de Istorie, Universitatea București.***

³⁴ Este cazul, spre exemplu, al lucrării semnate de Serge Moscovici, *Cronica anilor risipiți. Povestire autobiografică*, Iași, Editura Polirom, 1999, apărută pentru prima dată sub titlu *Chronique des années égarées: récit autobiographique*, Stock, 1997.

GERMANS IN WORLD WAR II ROMANIA AND THEIR ECONOMIC EXPANSION EFFORTS DURING THE PROCESS OF ROMANIANIZATION*

ȘTEFAN IONESCU

According to the 1930 census, there were 745,421 ethnic Germans in Romania. The majority were located in the former Habsburg provinces of Transylvania, Banat, and Bucovina. These local ethnic Germans' lives changed significantly in 1940. After the territorial shifts that summer – when Romania lost Bessarabia, Northern Bukovina, Northern Transylvania, and Southern Dobrudja – only 370,460 still lived in Romania (according to the 1941 census)¹. Then too, many ethnic German men departed to Nazi Germany during the World War II to serve in the Waffen SS units, which created tensions with Ion Antonescu, the Romanian dictator. The number of Germans diminished further in the fall of 1940, as a result of the Romanian-German convention from October 22, 1940: while few ethnic Germans from

* This article belongs to a larger study on the “Germans’ Role in the Aryanization of Economy in World War II Romania.” The study is a part of my dissertation project that explores the Romanianization of the Economy in World War II Romania, conducted at Strassler Center for Holocaust and Genocide Studies, History Department, Clark University, Worcester, Massachusetts, USA. The writing of this article was supported by the Conference on Jewish Material Claims against Germany through a Saul Kagan Claims Conference Academic Fellowship in Advanced Shoah Studies.

¹ See *Recensământul general al României din 1941 – 6 aprilie: date sumare provizorii*, București: Institutul Central de Statistică, 1944, p. XI.

Banat and Transylvania were “repatriated” to the Reich, some 76,500 from Southern Bucovina and Dobrogea were repatriated to Germany².

The Romanian state received the ethnic Germans’ real estate in exchange for compensation paid to the Reich. Antonescu decided to Romanianize these properties in favor of ethnic Romanian refugees from Bulgaria³. Thus, the ethnic Germans’ former lands and houses were transferred to the Under-Secretariat for Romanianization, Colonization and Inventory (SSRCI), the institution charged with the distribution of Romanianized properties to needy and deserving ethnic Romanians.

Germans and Italians living in Romania, tied by ethnicity to the major Axis partners, benefited from a special status among ethnic minorities and had been spared from Romanianization legal and economic measures that targeted other minorities. Not everybody agreed on this point; sometimes, ordinary ethnic Romanians demanded the exclusion of domestic foreigners, including Germans, from the economy. But the government

² The formalities of “voluntary repatriation” of local ethnic Germans from Romania – identification of people, assessment of properties and transportation – had been conducted by a special office of the German Legation in Romania, called DAS. For an overall perspective on Romania’s exchange population policy during World War II, see Viorel Achim, “Proiectul guvernului de la București vizând schimbul de populație româno-ruso-ucrainean – 1943,” *Revista Istorică*, XI, no. 5-6, 2000, pp. 395-421; Dorel Bancoș, *Social și Național în Politica Guvernului Ion Antonescu*, București: Eminescu, 2000; Viorel Achim, “The Romanian Population Exchange Project Elaborated by Sabin Manuilă in October 1941,” *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXVII, 2001, pp. 593-617; Dumitru Șandru, *Mișcări de populație în România 1940-1944*, București: Editura Enciclopedică, 2003; Vladimr Solonari, *Purifying the Nation: Population Exchange and Ethnic Cleansing in Nazi-Allied Romania*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

³ These former German properties were for the most part distributed to ethnic Romanian refugees from Bulgaria who could not be accommodated with the properties of ethnic Bulgarians expelled from Romania after the Bulgarian-Romanian population exchange agreement. See Solonari, *Purifying the Nation*, pp. 110-111; Șandru, *Mișcări de populație*, pp. 84-87, 102-111; Bancoș, *Social și Național*, pp. 107-117; 189-214.

generally refused such requests⁴. Others asked that gentile ethnic minorities should be excluded from the profits of Romanianization. While Germans and Italians were spared business authorization restrictions and job losses, they were not allowed as replacements or doubles for Jewish personnel. These positions were reserved for ethnic Romanians⁵. The official stand on Romanianization and the role of non-Jewish ‘foreigners’, as articulated by the Ministry of National Economy (MEN) in one of its internal memos, was that:

The issue of restricting the participation of other ethnic minorities [besides the Jews] in the country’s economy will represent an interest in the future, because for some of them - Germans and Hungarians - the Romanian state already assumed certain obligations through the Vienna Agreement, while for the others (Greeks, Armenians, Bulgarians, Russians, etc), the problem can be postponed until it can be resolved by extending the application of some of the current legal provisions⁶.

The memo was written in 1941 and the changing geopolitical circumstances thereafter prevented the Antonescu regime from finding an opportune moment to extend most Romanianization laws to non-Jewish ethnic minorities. Nevertheless, certain administrative restrictions against ethnic minority entrepreneurs were imposed, including MEN’s secret order

⁴ Arhivele Municipiului București (AMB), Legiunea de Jandarmi București (LJB) 14/1936, p. 24; ANR, Președinția Consiliului de Miniștri – Serviciul Special de Informații (PCM-SSI), 10/1939, pp. 35-36, 40-42.

⁵ See articles 9 and 10 from the Decree Law for the Romanianization of (Private) Companies’ Personnel. Constantin Gr. C. Zotta (ed.), *Decretul-lege pentru româizarea personalului din întreprinderi - publicat în Monitorul Oficial no. 270 din 16 Noiembrie 1940*, București: Cugetarea - Georgescu Delafraș, 1940, pp. 6 -7.

⁶ Ministerul Economiei Naționale – Direcția Organizării Profesionale și Comerț Interior (MEN-DOPCI), f 86/1941, pp. 27-28.

to the Registry of Commerce to refuse registration and other legal operations – for example changing the company’s object of activity or increasing the authorized capital – for all ethnic minority businessmen, except Germans and Italians, until 1944⁷.

The Romanian economy enjoyed an aggressive influx of German capital during the war years, both from local ethnic Germans and from Nazi Germany. The economic penetration of Germans into Romania started in late 1930s, and the close political and military ties between the two countries, which developed even more strongly after September 1940 when General Ion Antonescu and the Iron Guard fascist party came to power, supported that trajectory. Particularly interested in the oil industry and agriculture, German companies targeted other fields as well, such as banking, insurance, and heavy industry⁸.

Germans also attempted to participate in the Romanianization process, which they referred to as the Aryanization, of Jewish properties and businesses. For them, it was one aspect of their move towards economic expansion in Romania.⁹ In practical terms, this Aryanization usually

⁷ MEN’s secret directive no. 149381/1941 adopted restrictions against all ethnic minority entrepreneurs except Germans and Italians. Initially valid until December 1941, they were extended gradually to the end of 1944. ANR, MEN-Direcția Organizării Profesionale Serviciul Firme (DOPSF) f 1/1940, p. 318; MEN-Direcția Secretariat (DS), 66/1941, pp. 13-14; MEN-DOP (Direcția Organizării Profesionale), 1/1940, p. 328;

⁸ See Andreas Hillgruber, *Hitler, Regele Carol și Mareșalul Antonescu: Relațiile Româno-Germane 1938-1944*, București: Humanitas, 1994; Florian Banu, *Asalt asupra economiei României: De la Solagra la Sovrom 1936-1956*, București: Nemira, 2004; Tudor Savin, *Economia românească sub jugul imperialismului german*, București: Editura Scânteia 1946; Arhivele Naționale ale României (ANR), Subsecretariatul de Stat al României, Colonizării și Inventarului (SSRCI-DC), 23/1942, 24/1942.

⁹ According to the testimony of N. D. Stănescu, a member of the Romanian intelligence service (SSI), this institution also noticed the German attempts to penetrate Romanian economy by Germanizing Jewish companies, under the pretext of “Romanianization.” They documented this activity and informed the Antonescu government. See N. D. Stănescu,

consisted of German entrepreneurs' purchases of various assets from local Jews, who were fearful of growing antisemitism and possible expropriations, and who wished to emigrate from of the Nazi realm.

German businessmen bought well established Jewish businesses and startup companies, and often competed directly with Jewish entrepreneurs. Benefiting from political advantages, such as the support of Nazi officials and big businesses, German entrepreneurs managed to eliminate many Jewish competitors. This was the situation especially in the field of commerce, as illustrated by the case of several Germans from Bucharest who petitioned MEN in favor of their newly established company to distribute the products of two German firms: "until now, a Jewish company represented the interests of both German companies... but in order to avoid disrupting the service provided to their clients, they chose us as their new representatives in Romania"¹⁰.

Many German individuals and companies wanted to do business in Romania, particularly in Bucharest, during World War II. As companies usually had greater leverage with local authorities in negotiating their entrance into the markets, individual German entrepreneurs had to use persuasion in order to plead their case with Romanian officials. Thus, WM, an ethnic German from Bucovina, "repatriated" to the Reich in the fall of 1940 after the Soviet-German population agreement. At that time, he renounced Romanian citizenship and became a German citizen. In the spring of 1941, however, WM decided, allegedly prompted by patriotism ("having such strong connections with Romania"), to move to Bucharest.

Întâmplări și oameni din Servicul Secret, București: Editura Enciclopedică, 2002, pp. 10-11.

¹⁰ ANR, MEN-Direcția Comerțului Interior (DCI), 83/1940, p. 33.

WM wanted to open a bookstore, a business he previously conducted in Czernowitz. In Bucharest, WM applied for privileges awarded to ethnic Romanian refugees who wanted to re-start their businesses in Romania, thus contributing to the Romanianization of the economy. His application was rejected because he could prove neither his refugee status nor his Romanian citizenship¹¹. WM remained in Czernowitz during the Soviet occupation of Northern Bucovina in the summer of 1940, until his repatriation to Germany. In his appeal of MEN's decision, he tried to justify his actions by emphasizing his loyalty to the Romanian state and his support for the Romanianization project, without hiding his attachment to German (citizen) status:

I was not able to take refuge in due time [in Romania].... I believe that the national economy, which deserves to be in the hands of ethnic Romanians, will not suffer if a modest bookstore is the hands of a German citizen, who was a peaceful and loyal Romanian citizen until yesterday.... PS: I declare that I cannot renounce my German citizenship because the repatriation [to Germany] brought me material benefits that I cannot give up¹².

WM's argument fell on deaf ears. The Bucharest Chamber of Commerce and Industry (CCIB) decided to reevaluate his request only after he provided new evidence that he had applied for Romanian citizenship¹³.

From a strict legal perspective, the efforts of the German Ethnic Group (GEG) to bypass existing Romanianization legislation and attain the same status as ethnic Romanians, thus benefiting from the exclusion of Jews from the economy, could itself be interpreted as an indirect attempt to

¹¹ ANR, MEN-DOPCI, 48/1941, pp. 5-6.

¹² ANR, MEN-DOPCI, 48/1941, pp. 5-6.

¹³ ANR, MEN-DOPCI, 48/1941, p. 8.

sabotage Romanianization. Local Germans and German diplomats expressed dissatisfaction with the Romanian state's policy of preventing access to "Aryanization," and they complained about the wide-spread problems affecting the process: ambiguous and confusing legislation; incompetent and corrupt bureaucrats; simulated Romanianization of businesses under puppet ethnic Romanians (especially civil servants, former militaries, and prominent Romanians); and reluctance to fire Jewish specialists¹⁴.

While German aspirations to attain equality with ethnic Romanians and benefit from the exclusion of Jews from the economy may or may not have been a form of indirect sabotage of Romanianization, resentful ethnic German clearly engaged in obvious attempts to sabotage the process. For example, in the summer of 1942, ethnic Germans from Sibiu, frustrated that they were not allowed to buy a successful Jewish store that operated in their house, decided to get rid of their Jewish tenant, MS. To achieve this goal, the owners went to the local court and tried to obtain the eviction of MS and his business. This sabotage of potential Romanianization by local ethnic Germans outraged the Sibiu Chamber of Commerce and Industry (CCIS). It summarized the German behavior as "acting in this way... in order to avoid the occupation by ethnic Romanians, who could Romanianize... Once MS is evicted, there will be no incentive for Romanianization"¹⁵. This episode compelled MEN to request a change in the landlord-tenant laws, to prevent similar situations from occurring in other parts of the country. "When a

¹⁴ See Ottmar Trască, Dennis Deletant (eds.), *Al III-lea Reich și Holocaustul din România: Documente din Arhivele Germane*, București: Editura INSHR, 2007, pp. 385-387. See also Cristian Scarlat (ed.), *Diplomați Germani la București 1937-1944: Din memoriile dr. Rolf Pusch și Gerhard Stelzer*, București: ALL, 2001.

¹⁵ ANR, MEN-DOP, 1/1940, p. 176.

Jewish store is deemed necessary for Romanianization, the eviction [of the shop] cannot take place if the company is under consideration for Romanianization, except in the case when Romanianization does not take place within three months of the owner's eviction notification"¹⁶. Bureaucrats sought to facilitate Romanianization by avoiding evictions by domestic foreigners.

German entrepreneurs also engaged in wide-spread sabotage of Romanianization through camouflage. Ignoring, defying, or manipulating official Romanianization processes, many gentile Romanians, including ethnic Germans, created their own forms of Romanianization by collaborating with their Jewish countrymen in order to bypass the official goals of Romanianization. Seeking financial profits, these Germans adopted local bribery practices and concluded fictitious transactions with Jewish businessmen, formally Aryanizing various companies, and obtaining orders from the German Army¹⁷.

While camouflage was a popular practice among Romanians, not all ethnic Germans agreed to do business with the Jews. This issue sometimes created tensions within the German community. Ordinary Germans were often eager to engage in profitable commerce with local Jews, but some community leaders, influenced by Nazi ideology, resented this collaboration. One such case happened in the town of Oravița, where Antonescu's eviction of all the Jews from the countryside to the counties'

¹⁶ ANR, MEN-DOP, 1/1940, pp. 176- 179.

¹⁷ See Matei Gall, *Eclipsa*, București: Du Style, 1997, pp. 268-269; see also Carol Iancu (ed.), *Shoah în România: Evreii în timpul regimului Antonescu. Documente diplomatice franceze inedite*, Iași: Polirom, 2001, pp. 153, 166, 168-169; Dumitru Hâncu, *Confidențial: București Berna - Rapoartele diplomatice ale lui René de Weck*, București: Hasefer, 2002, pp. 34-35, 39.

capitals triggered the hostility of the GEG's leaders. They threatened the Germans who rented to desperate incoming Jews, compelling them to terminate their contracts or suffer exclusion from the German community¹⁸. Then too, some Romanian Jews disagreed with their coreligionists' economic collaboration with the Germans. For example, Matei Gall, a survivor from Transnistria who lived in hiding in the first half of 1944, criticized several cases of German-Jewish economic sabotage in small companies which were producing items for the German army¹⁹.

After Aryanizing Jewish businesses, the ethnic Germans were willing to defend them at any cost, especially since the process of acquiring them had proven so difficult and fiercely competitive. Particularly in the second part of the war, when the prospects of a German victory decreased, successful Aryanizers started to worry that an Axis defeat would endanger their acquisitions. The more they had profited from Aryanization, the more reason there was for them to worry about losing what they had gained. A spy travelling in Southern Transylvania in August 1943 reported on the attitudes of ethnic minorities concerning a potential British-American landing in the Balkans, and noticed that "the wealthy ethnic German industrialists and tradesmen worry about the goods they seized from the Jews during Romanianization... . It seems that this issue concerns them to the highest degree"²⁰.

While many ethnic Germans tried to profit from the Romanianization process, some of them opposed Aryanization for ethical or practical reasons and spoke out against expropriations of Jewish jobs and

¹⁸ ANR, MEN-DS, 65/1941, p. 103.

¹⁹ Gall, *Eclipsa*, pp. 268-269.

²⁰ ANR, PCM-SSI, 6/1940, p. 207.

properties. One such (limited) protest took place in March 1941. After reading a newly published law, Ioan Gross, an ethnic German from the village of Diciosânmartin, petitioned Antonescu against Romanianization. Convinced that the majority of [ethnic] Romanian intellectuals shared his point of view, Gross framed his objections as “observations” based on his life experience. Arguing that such measures were unjust and had dangerous political and social implications, and invoking Nazi Germany as a model for milder anti-Jewish measures, Gross requested that at the very least civil servants and poor Jews – those owning only one house – should be exempted from the expropriation:

In Germany... - in order to avoid creating Bolsheviks - they did not fire Jewish civil servants hastily...and did not take away their right to work, because they knew that hunger is the worst adviser.... In our country where we lack specialist civil servants, the Jewish public employees – such as doctors and engineers – have been laid off suddenly, and, even today, their place is not yet occupied. Where will this lead us? ...These civil servants worked for this country just like any other civil servant.... No matter how great the difference between the Jews and us might be, we should make the distinction between rich and poor Jews...between those who have only a small house to live in, and those who have several houses.... I think that I have convinced you of the injustice of this law for that category of Jews....Please change this law²¹.

While pursuing the Aryanization of Jewish companies, the Germans realized during the first year that rapid Romanianization caused serious

²¹ ANR, Ministerul Justiției- Direcția Judiciară (MJ-DJ), 127/1941, pp. 46-47.

problems²². Thus, in August 1941, the economic councilor of the German Embassy noticed that the combination of Aryanization and the major role of Jewish entrepreneurs in the Romanian economy “endangered trade relations between Romania and Germany,” because Jewish businessmen were not allowed to pick up merchandise made in Germany from customs. As a result, in an ironic twist of history, the German diplomat advised Romanian officials “that the removal of Jews from the economy should take place in a slow and systematic way”²³.

There was no consensus among the different Nazi institutions about Antonescu’s Jewish policy (including Romanianization). In parallel with the ideas of persuading Romanians to slow down Aryanization, certain Nazi leaders questioned the Romanians’ real intentions towards the Jews and the Aryanization process²⁴. This suspicion was illustrated by an incident from August 1941. At that time, Reinhard Heydrich informed the German Foreign Affairs department that he considered it neither acceptable nor necessary to return Gustav Richter, the SS expert in Aryanization and Jewish problems, to Bucharest, where he had worked previously. “As I have witnessed myself... the behavior of Romanians in the recently occupied Eastern territories again emphasizes their profound philosemitic attitude”²⁵.

²² See Hillgruber, *Hitler, Regele Carol și Mareșalul Antonescu*, p. 280.

²³ See the secret cable sent to the German Foreign Affairs Ministry, in August 1941, by Manfred von Killinger (German Ambassador in Bucharest) and Hermann Neubacher (the special appointee for economic problems in Romania), Trașcă, Deletant (eds.), *Al III-lea Reich*, pp. 249-250.

²⁴ See Hillgruber, *Hitler, Regele Carol și Mareșalul Antonescu*, p. 280.

²⁵ See Reinhard Heydrich’s letter of 23 August 1941 to Martin Luther in Trașcă, Deletant (eds.), *Al III-lea Reich*, pp. 276-278.

Heydrich was wrong, however. Romanian officials were not at all philosemitic, but rather were opportunistic allies, who wanted to seize Jewish properties and jobs in the interest of ethnic Romanians, not Germans.

*Capitol din teza de doctorat: **Romanianization: Ideology, Opportunism and Opposition in World War II Bucharest.** Conducător științific: **Prof. Deborah Dwork**, Strassler Center for Holocaust and Genocide Studies, Department of History, Clark University, Worcester, MA, USA.*

**CONVERTIREA EVREILOR LA CATOLICISM ÎN
PARTEA DE SUD A EPISCOPIEI DE ALBA IULIA, ÎN
PERIOADA 1940-1945**

IZABELLA ADY PÉTER

Episcopul Márton Áron este singurul dintre cei 25.000 de oameni distinși de Yad Vashem cu titlul de *Drepti între popoare*, care a primit acest titlu nu pentru acțiunile sale, ci pentru că a avut curajul să vorbească deschis împotriva urii răspândite de naziști și împotriva deportărilor. Faptul că a îndrăznit să vorbească atunci când nimeni nu a vrut să-și ridice vocea în interesul evreilor și când această îndrăzneală putea să-l coste viața a devenit cunoscut în toată lumea. Prin discursul său din ziua de 18 mai 1944, din biserica Sfântul Mihai din Cluj, a arătat lumii întregi că Biserica Catolică ar trebui să ia atitudine împotriva deportărilor evreilor. În scrisorile sale către Döme Sztójai, prim-ministrul Ungariei, și către Andor Jaross, ministrul de Interne și organizatorul deportării evreilor din Ungaria, acesta cerea încetarea deportărilor.

Premisa mea de cercetare în această lucrare a fost că Márton Áron, fiind clericul de cea mai mare autoritate din zona Transilvaniei, de care depindea permiterea sau refuzul convertirilor, a avut o influență importantă asupra modului în care au fost priviți evreii care doreau să treacă la catolicism. Am vrut astfel să observ reacția acestuia la cererile de botez – și dacă exista vreo diferență între opinia lui și punctul de vedere al Bisericii Catolice, reprezentat de Roma.

În secolul al XX-lea, episcopia romano-catolică din Transilvania a suferit mai multe schimbări radicale. După terminarea Primului Război Mondial, prin Tratatul de la Trianon, Transilvania a intrat în componența statului român¹ care, deși la 9 decembrie 1919 a semnat tratatul minorităților, încă nu avea un cadru legal care să reglementeze situația nouă în care a dobândit minorități naționale și religioase semnificative. Statutul episcopilor romano-catolice din teritoriul Ardealului va fi stabilit numai după semnarea și ratificarea unui Concordat cu Sfântul Scaun. Până atunci însă, soarta lor era dezmembrarea. Fosta Dieceză a Transilvaniei, însumând circa 375.000 de suflete, i-a revenit în întregime României. De asemenea, reședința episcopală a Diecezei de Cenad și părțile aferente, cu 452.000 credincioși, cât și mai multe parohii din diecezele de Satu Mare și de Oradea au devenit parte a României².

Fosta Dieceză romano-catolică din Transilvania a întâmpinat mai multe tentative de a fi subordonată arhiepiscopiei romano-catolice din București³. Pentru prevenirea acestei posibilități tratativele erau duse de Sfântul Scaun, care a înființat o Nunțiatură Apostolică la București, în 1920. Până la urmă a fost încheiat un Concordat la Roma, la data de 10 mai 1927, care însă a fost ratificat numai în 1929 și a intrat în vigoare în 1930.

Potrivit Concordatului, cele patru dieceze romano-catolice au fost unite cu reședința la București sub autoritatea arhiepiscopului Alexandru Cisar, fost episcop de Iași. Numele episcopiei (de Transilvania) a fost

¹ Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papcostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Editura Corint, București, 2005, p. 345.

² Marton József, *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900-1990)*, Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 21-22.

³ Deși Episcopia din Transilvania avea un trecut de 900 de ani și cca. 375.000 de credincioși, a fost impusă dorința guvernului român de a fi subordonat episcopiei din București, care avea numai 70.000 de credincioși. Márton, *op. cit.*, p. 60.

schimbat în 1932 în *Episcopia de Alba Iulia*. Înțelegerea garanta credincioșilor catolici exprimarea libertății religioase și recunoștea dreptul Bisericii Catolice de a converti necreștini.

Anul 1940 însă a adus o nouă dezmembrare a episcopiei. Prin Dictatul de la Viena, din 30 august, dieceza a fost împărțită în două. Partea de sud a episcopiei cu reședința la Alba Iulia a rămas pe teritoriul României, în timp ce o mare parte a parohiilor au revenit din nou sub dominație maghiară. Sub autoritatea episcopului Márton Áron, 86 de parohii și 86.000 de credincioși au rămas în România, iar pentru cele 163 de parohii cu 341.000 de suflete din Transilvania de Nord, a fost înființat Ordinariatul de la Cluj, în frunte cu vicarul Imre Sándor⁴.

Apartenența unor părți ale diecezei la un stat sau altul va fi fundalul care va determina normele și legile ce vor avea influență asupra politicii de botez a diecezei. Normele primare ale botezării adulților sunt cele fixate de Sfântul Scaun în *Ordo initiationis christianae adultorum*⁵. Normele, care sunt și astăzi în vigoare aproape neschimbate, prevăd un an de pregătire teoretică și practică – numită catecumenat –, precum și dovedirea sincerității candidatului și a nevoii sale interne de a fi convertit.

În afară de aceste norme bisericești, fiecare episcop se orienta după legile statului în care se afla dieceza. Acest lucru este important, deoarece cele două state – România și Ungaria – aveau o atitudine diferită față de convertirea evreilor. Dar aceste norme depindeau nu numai de legislația din statul respectiv, ci se deosebeau și în funcție de regiunile aceluiași stat. De

⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁵ Al doilea Conciliu de la Vatican reînvie instituția catecumenatului și prevede un an de pregătire pentru candidații pentru botez. Astfel, a apărut în 1972 *Ordo initiationis christianae adultorum*, ale cărui norme sunt valabile până astăzi.

exemplu, în timp ce la Budapesta termenul de așteptare impus pentru convertiți era de numai 3 luni⁶, la Cluj se cerea un an de pregătire prealabilă, înainte ca preotul să poată cere autorizația episcopului pentru botezarea unui evreu⁷. Punctul de plecare al analizei politicii botezului, în perioada 1940-1945, este decizia nr. 376/1939 a episcopului Márton Áron, care a apărut în Circulara episcopală nr. 1 din 1939.

Ca urmare a expansiunii nazismului de la sfârșitul anilor '30 și a pericolului purtat de acesta pentru evrei, numărul celor care vroiau să se convertească a crescut brusc. Atunci când în Ungaria și România au apărut primele legi antisemite, criteriul definirii evreității era criteriul religios⁸. Mulți evrei maghiari, deja asimilați, considerau că trecerea la creștinism va fi ultimul pas necesar pentru a-și putea păstra drepturile, iar mai târziu convertirea va apărea ca ultima speranță (de multe ori deșartă) de a-și păstra viața.

Bisericile creștine erau conștiente de acest fapt, însă înainte de începerea celui de al Doilea Război Mondial pericolul nazismului nu părea atât de iminent încât să merite acceptarea unor convertiri fără convingere⁹.

⁶ Informație apărută în seria XIII, nr. 165, p. 3611 al cotidianului *Magyar Lapok* din data de 26 iulie 1944, la care face referire preotul de la Bistrița într-un caz care se referă la botezarea unor evrei care sunt în detașamente de muncă. Arhiva Arhiepiscopiei de la Alba Iulia (în continuare: Arh. AI.), Ordinariat (în continuare: O). Gr. 25, 2040/ 28 iulie 1944.

⁷ Vezi dispoziția nr. 376/1939 a Episcopului Márton Áron, în *Circulara episcopală nr. I/1939*, Arh. AI, Fond VII. Colecții, 1/a.

⁸ Randolph L. Braham, *A magyar Holokauszt*, Editura Gondolat, Budapeșt, – Blackburn International Incorporation, Wilmington (1988), pp. 104-107.

⁹ Este important faptul că istoria a demonstrat deja în cazul evreilor convertiți cu forța din Spania secolelor XIV-XV (*conversos* sau *marranos*), că, cei care s-au convertit pentru a-și salva viața, în realitate au rămas evrei și respectau în continuare legile religioase evreiești. Deși taina botezului nu poate fi anulată, *nou-creștinii* nu au devenit creștini adevărați. *Evreul secret* din Spania este prototipul evreului care se convertește din interes. De aceea, invidia și furia populației creștine a culminat de mai multe ori în răscoale antievreiești (de

Bisericile creștine din Ungaria au votat cea de-a doua lege antisemită (Legea 4/1939). Datorită intervenției lor, însă, criteriul principal al definerii evreității a rămas religia¹⁰. De aceea, imediat după prezentarea proiectului de lege a început un val imens de convertire a evreilor. Problema a fost dezbătută la Conferința episcopilor catolici din 13 ianuarie 1939, care a adăugat măsuri ce îngreunau convertirea: pentru a se convinge de *sinceritatea intenției* celor care vor să se convertească, s-a condiționat trecerea la creștinism prin introducerea unei perioade de pregătire și educație creștină.

Astfel, episcopul a dat indicațiile necesare pentru tratarea cazurilor de convertire a evreilor. El a subliniat: *Din semne regretabile am văzut că mișcarea de convertire a evreilor a ajuns și la noi*. Ca urmare, a prevăzut un an de pregătire teoretică și practică – adică o jumătate de an de învățare a doctrinelor catolice și o jumătate de an în care doritorul urma să demonstreze că decizia lui de a se converti provine dintr-o necesitate și convingere internă. Pregătirea înseamna minimum o oră pe săptămână inițiere teoretică și introducere în liturghie. În afară de aceasta, existau și alte condiții de îndeplinit, prevăzute de legile civile în vigoare, iar evreii veniți din alte dieceze¹¹ nu puteau fi botezați, nici dacă întruneau condițiile legale din țara lor de origine, iar cei a căror căsătorie nu putea fi legalizată conform legilor Bisericii (în sensul că trăiau în căsătorie civilă cu cineva

ex: 1391, 1449). Vezi: Paul Johnson, *A zsidók története*, Editura Európa, Budapesta, 2005, pp. 273-280.

¹⁰ Erau scutiți de sub regulile legii cei care s-au născut creștini, cei care s-au convertit înainte de a împlini șapte ani și cei ai căror părinți s-au convertit înainte de data de 1 august 1919.

¹¹ Vezi: Cazul botezării evreilor din Bistrița, Arh. AI., O. Gr. 25, 2040/28 iulie 1944, și O. Gr. 25, 58/12 ianuarie 1944.

care era deja divorțat, iar conform legilor Bisericii divorțul nu era recunoscut) nu primeau autorizație¹².

Pe scurt, aceasta era dispoziția normativă în aprecierea fiecărui caz de convertire din 1939 până în 1945.

Partea de sud a Episcopiei

În perioada interbelică și în timpul regimului Ion Antonescu¹³ au fost introduse o serie de legi ce se încadrau în tipul de legislație fascistă rasistă și care corespundeau tipului clasic de legi antisemite de la Nürnberg. Ele urmăreau îngrădirea posibilităților de trai ale evreilor și erau foarte eficiente în acest sens. Treptat, evreii au fost scoși din toate domeniile vieții publice.

Decretul-Lege nr. 2.650 din 8 august 1940, privind starea juridică a locuitorilor evrei din România, îi degradează pe evrei, devenind astfel cetățeni de rang secund. Deși proiectul susține că libertatea de conștiință rămâne sub protecția legii constituționale, noțiunea de evreu va fi stabilită pe criteriul ritului – *criteriu mai restrictiv decât criteriul pur biologic, unit însă cu criteriul sângelui*¹⁴.

Ministrul justiției, Ion V. Gruia, care a redactat proiectul, argumenta necesitatea unor astfel de criterii cu faptul că naționalitatea evreilor, în

¹² Dispoziția nr. 376/1939, pct. 6.b. Vezi și: Cazul Abri Dezsőné, Lichteneger Hermina, Arh. AI., O. Gr. 25, 2272/29 august 1944.

¹³ Din perioada 4-14 septembrie 1940; 14 septembrie 1940 - 26 ianuarie 1941; 27 ianuarie 1941 - 1 ianuarie 1943, și după remanieri 1 ianuarie 1943 - 23 august 1944, vezi: Lya Benjamin (ed.) *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri* – În continuare: *Problema evreiască* – Editura Hasefer, București, 1996, pp. 589-595.

¹⁴ Lya Benjamin (ed.), *Evreii din România între anii 1940-1944. Legislația antievreiască*, Editura Hasefer, București, 1993, p. 38. Este important de menționat că, prin aplicarea acestor criterii, foarte mulți oameni care nu mai aveau nicio legătură cu comunitatea evreiască erau clasificați drept evrei. Astfel, nu mai erau parte a societății românești, dar prin botez se rupseseră și de comunitatea evreiască, devenind apatrizi și renegați după considerentele ambelor comunități.

general, se confundă cu credința lor mozaică¹⁵ – situație folosită de evrei pentru a-și ascunde originea lor prin convertire. Totodată a subliniat că, inițial, multe legi nu se refereau la evreii creștinați, ei putându-și păstra slujbele. De aceea, situația trebuia schimbată: *cei ce fac parte, la publicarea decretului, din comunitățile evreiești sunt socotiți de religie mozaică*¹⁶. Astfel, convertirea după publicarea decretului nu a mai fost recunoscută de lege – deci nu schimba calitatea de evreu, iar dacă părinții nu erau botezați înainte de efectuarea convertirii, botezul era considerat *un act de oportunitate din punct de vedere politic*¹⁷.

Cu acest Decret-Lege a început îngrădirea posibilităților evreilor de a se converti, deși trecerea la creștinism încă nu era percepută ca un delict. A apărut însă pedeapsa pentru cei care, prin ascunderea originii lor, se angajează în serviciul diferitelor instituții: amendă și închisoare corecțională de la șase luni până la un an! La data de 4 martie 1941, la întrunirea Consiliului de Miniștri, Ion Antonescu își exprima punctul de vedere asupra convertirii evreilor la catolicism: *Noi trebuie să avem o garanție că nu va crește numărul evreilor trecuți la catolicism, căci cu sistemul acesta vor reintra iarăși evreii în posturile de conducere a Neamului Românesc*¹⁸.

Drept urmare a acestei somații, a apărut Decretul-Lege nr. 711 pentru modificarea regimului general al cultelor, prin care evreilor de religie mozaică li s-a interzis trecerea la un alt cult. Astfel, la intervenția

¹⁵ *Ibidem*, p. 270.

¹⁶ *Legislația antievreiască*, p. 41.

¹⁷ Lya Benjamin, „Dreptul la convertire și statutul evreilor convertiți în perioada regimului antonescian”, în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, vol. III, Editura Hasefer, București, 1998, p. 253.

¹⁸ Extras din stenograma ședinței Consiliului de Miniștri, privind dispozițiile mareșalului Ion Antonescu pentru împiedicarea trecerii în masă a evreilor la catolicism, din 4 martie 1941. Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului în România: *Documente*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 159.

mareșalului, la finele articolului 44 din Legea pentru regimul general al cultelor, din 22 aprilie 1928, se adaugă următorul alineat: *Nu beneficiază de dispozițiunile cuprinse în acest articol persoanele aparținând cultului mozaic*¹⁹ – aceasta însemnând *expressis verbis* interzicerea convertirii evreilor.

Decretul-Lege era, de fapt, în contradicție cu Constituția României²⁰, în care libertatea de conștiință era garantată. Totodată era contrar și prevederilor Concordatului din 1927, prin care Biserica Catolică *beneficia de libertatea de a sprijini trecerea la catholicism a tuturor solicitanților*²¹. De altfel, Biserica Catolică nu putea accepta interzicerea convertirii și botezării, care era o încălcare a drepturilor sale. De aceea, în Circulara episcopală nr. IV din 1941, episcopul Márton Áron a comunicat următoarele:

Dispozițiile necesare despre botezarea evreilor le-am dat sub nr. 376/1939. Deoarece însă Decretul-Lege nr. 711, apărut în nr. 68 al Monitorului Oficial (din 21 martie 1941), a introdus o restricție la articolul nr. 44 al legii cultelor, și a interzis explicit trecerea evreilor la alte religii recepte, convertirea evreilor a încetat.

Cu toate acestea, cu respectarea dispoziției nr. 376/1939, evreii puteau fi botezați, deși trecerea lor nu era luată în considerare de către

¹⁹ *Documente*, p. 161.

²⁰ Constituția României din 1938, art. 10: *Românii se bucură de libertatea conștiinței, de libertatea muncii, de libertatea învățământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociație și de toate libertățile din care decurg drepturi în condițiunile statornicite prin legi.*

²¹ Georgeta Pană, *Antisemitismul religios din perspectiva Holocaustului – analiză comparativă: Polonia, Ungaria, România* – teză de doctorat, p. 203. Articolul 18 al Concordatului: *Biserica catolică are dreptul și puterea asistenței religioase de orice fel.* Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* a. 1929 și 1932 și colecțiile de concordate ale lui Mercatti, Perugini, Restrepo. 25. România (București), 11. III. 1940, p. 13.

registru stării civile. După botezul lor însă, Biserica Catolică îi considera catolici²².

Pentru impunerea dreptului la convertire a evreilor, Andrea Cassulo a asaltat Ministerul Afacerilor Străine al României cu memorii. Aceste plângeri au fost însă respinse. Punctul de vedere al guvernului era că *Decretul-Lege din data de 18 martie 1941 nu aduce nicio atingere drepturilor cuvenite Bisericii Catolice din România*. Memoriile Nunțului continuă. Guvernul însă găsește o modalitate de a respinge solicitările lui: atunci când se plângea că *această dispozițiune este contrară atât literei, cât și spiritului Concordatului*²³, răspunsul ministrului de Externe este că trebuie examinat Concordatul, dacă într-adevăr Biserica Catolică poate pretinde un tratament excepțional, altul decât celelalte culte istorice din România. În continuare se recunoștea, de asemenea, că *evident, libertatea de conștiință a evreilor suferă o îngrădire, dar aceasta se justifică prin marile interese naționale*. Pentru a avea efectul dorit, s-a introdus delictul de *convertire ilegală*, care era sancționat prin articolul 309 din Codul penal. Acesta se referea la pedepsirea conducătorilor de cult care acceptau convertiți fără formalitățile îndeplinite²⁴. Sancțiunile puteau merge chiar până la dizolvarea cultului!²⁵ Și această amenințare a fost folosită destul de des.

Atât Biserica Catolică, cât și Biserica Greco-Catolică – spre deosebire de Biserica Ortodoxă – nu s-au lăsat intimidat: convertirile

²² Circulara episcopală nr. IV din 1941 – dispoziția nr. 1077-1941 – despre botezarea evreilor, Arh. AI, Fond VII. Colecții, 1/a. p. 15.

²³ Procesul verbal al ședinței Consiliului Superior Juridic al Statului din data de 11 iulie 1941, *Problema evreiască*, p. 269, ed. Lya Benjamin.

²⁴ Potrivit articolului 45 al Legii pentru regimul general al cultelor.

²⁵ *Ibidem*, p. 272.

evreilor au continuat. Speranțele că prin botez vor putea scăpa de pierderea bunurilor și de deportare – care constituiau cele mai importante motive de convertire – nu s-au adeverit: evreii botezați fiind considerați mai *periculoși* pentru națiune, ei au fost trimiși la Bug:

*Domnul Mareșal – fiind informat că un preot reformat a botezat în cursul unui an 39 de evrei în religia reformată – a ordonat ca: evreii botezați să fie trimiși la Bug, imediat, cu cei din restul țării*²⁶.

Însă deportările evreilor catolicizați reprezentau o problemă, deoarece puteau constitui motivul unui conflict cu Vaticanul. Drept urmare, la data de 30 aprilie 1942, s-au întrunit secretarii generali ai ministerelor Justiției, Afacerilor Interne și ai Culturii Naționale și Cultelor pentru a decide împiedicarea convertirii evreilor la catolicism și la celelalte culte istorice. Aici s-a recunoscut că ascunderea originii evreilor prin botez este o *problemă de stat*, iar pentru a preveni convertirea lor, trebuiau sancționați disciplinar și penal preoții care îndrăzneau să-i boteze pe evrei, în ciuda dispozițiilor Decretului-Lege 711/1941.

Punctul de vedere, însă, asupra acestei probleme s-a schimbat și personal mareșalul Ion Antonescu a pus rezoluția pe această notă: *represalii nu se vor aplica, din considerente politice, în contra acelor care convertesc, ci în contra convertirilor*²⁷. De fapt, trebuiau deportați numai evreii trecuți la religia reformată sau unitariană, *cei catolizați vor fi lăsați încă pe loc, pentru motivul de oportunitate politică. Dacă catolicizarea se continuă, vom trece la represalii și în contra acestora*²⁸.

²⁶ *Ibidem*, l.cit.

²⁷ *Ibidem*, l. cit.

²⁸ *Ibidem*, l. cit.

Se pare că totuși intervențiile Nunțiului Apostolic nu erau atât de nereușite cum păreau la prima vedere și în România statutul de convertit catolic era unul mai respectat decât cel al evreilor trecuți la alte religii.

Despre monitorizarea numărului celor trecuți la catolicism găsim mai multe documente în Arhiva Arhiepiscopiei de la Alba Iulia. Adresele – destul de multe la număr – urmează una după alta fără niciun sistem, una revocând dispozițiile celeilalte sau solicitând aceleași informații de mai multe ori. De exemplu, adresa din data de 7 iunie 1942²⁹ cerea *un tablou nominal cu evreii trecuți la catolicism*³⁰.

Pe baza rapoartelor primite la episcopie, Márton Áron a trimis un tabel final, în care se aflau datele a 70 de evrei convertiți la catolicism. Mai târziu, el a adăugat încă trei nume din rapoartele ajunse prea târziu. Trebuie să luăm, însă, în considerare faptul că cei din această listă au fost botezați în intervalul 1920 - 7 iunie 1942 și numai 28 dintre cei 73 au fost botezați în intervalul dintre anii 1939-1942. Acest lucru înseamnă un procent de 38,35%.

Nevoia de verificare a guvernului apare de mai multe ori în adrese asemănătoare. De exemplu, la 9 ianuarie 1943, Ministerul Cultelor cere *numele tuturor evreilor botezați de slujitorii aparținând cultului respectiv de la data de 21 martie 1941 până în prezent*³¹.

În urma totalizării răspunsurilor sosite la solicitarea episcopului, la data de 31 ianuarie, acesta a trimis un tabel conținând 7 nume ale unor evrei care au fost botezați în acest interval. Tot în cursul lunii ianuarie 1943 (la 29

²⁹ Arh. AI., E. Gr. 28, 1.342/ 7 iunie 1942.

³⁰ Cu nr. de înregistrare 27.524/1942 al Subsecretarului de stat al Cultelor și Artelor.

³¹ Adresa Secretarului general al Cultelor și Artelor, din data de 9 ianuarie 1943, nr. 38/1943, Arh. AI., E. Gr. 35, 152/9 ianuarie 1943.

ianuarie, la numai 20 de zile după adresa susmenționată), Secretarul General al Ministerului Cultelor și Artelor, prof. Alexandru Popa, a trimis o adresă amenințătoare³². El a susținut că Bisericile care continuau să-i boteze pe evrei, în ciuda Decretului-Lege nr. 711/1943, erau de fapt inamicii națiunii. După comunicarea noii rezoluții a mareșalului Antonescu (*Să se treacă la represiuni în contra evreilor. Toți să fie trimiși în Transnistria*³³), reprezentanții Bisericii erau somați să respecte prevederile Decretului-Lege nr. 711/1941. Această amenințare a invocat aplicarea unei pedepse colective nu numai preoților care au îndrăznit să boteze evrei, ci și întregii Biserici Catolice, dacă va continua o asemenea politică.

Ca urmare a multiplelor intervenții ale lui Andrea Cassulo, la data de 4 februarie 1943, Mihai Antonescu convoacă ședința Consiliului de Miniștri³⁴. Procesul verbal al ședinței reflectă modul în care guvernul antonescian, căutând modul de ieșire din război, încerca concilierea dintre interesele externe și dorința de a scăpa de evrei.³⁵ Grija ca relațiile cu Sfântul Scaun să nu fie perturbate de problema botezării evreilor l-au determinat pe Mihai Antonescu să intervină pentru a salva aparențele în această problemă.

³² Arh. AI., E. Gr. 28, 461/ 8 februarie 1943.

³³ Adresa nr. 16.133 c.c./23 Decembrie 1942 către Subsecretariatul de Stat al Cultelor și Artelor, Direcțiunea Cultelor.

³⁴ Procesul verbal al ședinței Consiliului de Miniștri din data de 4 februarie 1943. *Problema evreiască*, p. 481. Mihai Antonescu susține: *eu am pus chestiunea aceasta la ordinea zilei și iată de ce: am avut în ultima vreme o serie de plângeri din partea Nunțiului Papal.*

³⁵ După pierderea bătăliei de la Stalingrad (2 februarie 1943) – considerat și punctul de cotitură al celui de al Doilea Război Mondial – devenea din ce în ce mai clar că România va trebui să iasă din război. Primele încercări de a căuta intermediari cu puterile anglo-saxone au fost făcute de Mihai Antonescu, care în iunie 1943 efectua o vizită în Italia, în vederea unei ieșiri comune din Axă, și a fost primit și de Papă. Vezi: Lya Benjamin (ed.), *op. cit.*, p. 252.

Ministrul Cultelor, Ion Petrovici, a deplâns faptul că, în temeiul Concordatului și al legilor bisericești, dacă există o mie de credincioși se poate întemeia o parohie, iar trecerea evreilor la religiile creștine va duce la extensiunea celorlalte culte în dauna Bisericii Ortodoxe. Modul de rezolvare a acestei probleme este însă dat încă din 1941: nerecunoașterea schimbării stării civile a celui convertit³⁶: *toate aceste botezuri nu creează drepturi*³⁷.

Este interesantă concluzia, deoarece timp de doi ani aceasta a fost politica aplicată de statul român – împreună cu deportarea evreilor botezați la Bug – convertirile nu erau recunoscute pe plan civil, ci numai de Biserica Catolică. Acest lucru a fost accentuat și în adresa din 13 februarie 1943, în care s-a precizat: *adresa Ministerului Cultelor nr. 38/1943, care avea ca obiect interzicerea trecerii evreilor la Cultele istorice, este retrasă și recunoaște dreptul Bisericii romano-catolice de a boteza evrei, fără ca bineînțeles această schimbare a religiei să aibă vreun efect asupra stării civile a celui botezat*³⁸.

Deși se spera că acest act de *compromis* va fi acceptat de Biserica Catolică, era clar că refuzul legalizării botezului a fost nerecunoașterea dreptului Bisericilor la convertire. Biserica Catolică însă nu tolera știrbirea drepturilor sale. De aceea, ea a continuat botezurile, iar atunci când Ministerul Culturii Naționale și Ministerul Afacerilor Externe au cerut verificarea documentelor legate de convertire, Biserica Romano- și Greco-Catolică au respins această imixtiune. Biserica Catolică a declarat că este

³⁶ Vezi, de exemplu, scrisoarea nr. 33.059 a Ministerului Regal al Afacerilor Străine din data de 9 mai 1941. Circulara episcopală nr. IV din 1941 – dispoziția nr. 1077-1941 – despre botezarea evreilor p. 15.

³⁷ *Problema evreiască*, p. 485.

³⁸ Arh. AI., E. Gr. 28, 591/13 februarie 1943.

gata să comunice listele evreilor trecuți la catolicism, dacă se renunță la cercetări directe în registrele bisericilor³⁹.

Într-o altă telegramă trimisă la data de 29 iulie 1943 s-a cerut: *să luați măsuri să ni se trimită de urgență un tablou al evreilor botezați în cuprinsul acelei eparhii de la ianuarie 1943 până în prezent*. În răspunsul său din data de 7 august 1943, episcopul a precizat: *în anul 1943 a fost botezat un singur evreu*⁴⁰.

Schimbări în punctul de vedere al guvernului, referitor la această problemă, au survenit la sfârșitul anului 1943. Legea 800 din 6 decembrie 1943 a modificat articolul 450 al Codului Penal:

Preotul din orice cult recunoscut de Stat, care celebrează un botez⁴¹ sau o cununie, înainte de îndeplinirea actelor și formelor cerute de legile civile, comite delictul de neregulară celebrare a botezului și a cununiei și se pedepsește cu închisoare corecțională de la 1 lună la 6 luni și amendă de la 10.000-25.000 lei.

Această modificare a articolului 450 este foarte importantă, deoarece astfel s-a închis porțița de scăpare care era folosită în cazul convertirii evreilor. Nu degeaba este subliniat cuvântul botez în adresă. Până atunci erau în vigoare dispozițiile Consiliului de Miniștri din ședința din 4 februarie 1943, adică era recunoscut dreptul Bisericii Catolice de a boteza evreii, chiar dacă formal nu era posibilă trecerea lor la religia catolică. După această modificare, fără îndeplinirea formalităților nu putea fi botezat

³⁹ Jean Ancel (ed.), *Documents Concerning the Fate of the Romanian Jewry During the Holocaust*, Beate Klarsfeld Foundation, Ierusalim, 1986, vol. 10, doc. 291, p. 695.

⁴⁰ De fapt, cercetările noastre au confirmat că, în anul 1943, pe teritoriul Episcopiei de Alba Iulia au fost botezați 8 evrei, dintre care 7 s-au convertit în perioada septembrie-decembrie 1943.

⁴¹ Subliniat de către semnatarul scrisorii.

nimeni. Este clar că această parte a legii avea influențe nefaste asupra evreilor: dacă botezul nu putea avea loc fără îndeplinirea formalităților – așa cum se obișnuia până atunci – nu mai exista niciun mod de a se converti la religiile recepte. Adresa susmenționată a anulat toate compromisurile la care s-a ajuns.

Este interesant faptul că presupusa atenuare a politicii antievreiești după pierderea bătăliei de la Stalingrad nu este chiar atât de evidentă – cel puțin nu în politica statului român, referitoare la convertirea evreilor. Se știe că bătălia de la Stalingrad a fost punctul de turnură de la care chiar și regimul Antonescu și-a dat seama că Germania va pierde războiul și a încercat o delimitare de politicile antievreiești. Încercarea de ieșire din război a adus o politică de conciliere față de Vatican, ceea ce a determinat o stare fragilă de stabilitate în raporturile diplomatice. Reiterarea interdicției de botezare a evreilor a însemnat răsturnarea situației de echilibru relativ.

Se pare că Biserica Catolică nu s-a lăsat abătută de la principiile sale: convertirile se acceptau, dacă legile Bisericii erau respectate, iar intervenția Statului în problemele Bisericii nu era binevenită. Astfel, erau botezați evrei cu acordul episcopului în ciuda interdicției.

Ultimul document oficial, referitor la legislația privind botezarea evreilor, datează din 22 ianuarie 1945⁴² și anunță abrogarea legii referitoare la interzicerea convertirii evreilor.

Fidel principiilor Bisericii, în continuare normele botezării evreilor vor fi cele prevăzute de către Episcopul Márton Áron în Dispoziția sa nr. 376/1939.

⁴² *Ibidem*, l. cit.

Disputele dintre Nunțiatuara Apostolică din București și Episcopia de Alba Iulia, pe de o parte, și Ministerul Afacerilor Externe, pe de altă parte, privind convertirea evreilor la religia catolică alcătuiesc numai o parte a problemei cercetate. Pe fundalul acestor dispute de principiu era vorba, de fapt, despre averea și viața multor oameni care sperau că, prin botez, vor reuși să-și consolideze statutul. Însă speranțele lor s-au dovedit de multe ori deșarte, dat fiind faptul că, în general, evreii convertiți erau priviți cu suspiciune, fiind considerați spioni. Este însă adevărat că Biserica Catolică, fiind mult mai bine organizată prin centrul de la Vatican și cu o reprezentare diplomatică eficientă, de cele mai multe ori a intervenit cu succes în interesul evreilor catolicizați. Interesele de politică externă au restrâns posibilitățile României de deportare a catolicilor de origine evreiască. Evreii convertiți la protestantism au fost însă mult mai expuși la represalii⁴³, de cele mai multe ori fiind deportați în Transnistria.

Evreii însă, neștiind aceste lucruri, încercau să se salveze prin convertire. Dar *mişcarea de convertire* îngrijorătoare despre care vorbea episcopul Márton Áron în dispoziția sa nr. 376/1939 nu era de o amploare atât de mare. Pe tot parcursul perioadei cercetate – 1940-1945 –, pe partea sudică a Episcopiei de Alba Iulia, aparținătoare de teritoriul României, au fost botezați în total 49 de evrei. Raportând această cifră la numărul credincioșilor catolici din partea de Sud a diecezei, 86.000 de suflete⁴⁴, sau la numărul evreilor din aceste teritorii, 40.937⁴⁵ de evrei, constatăm că acest număr este infim. Numărul era relativ mare în comparație cu anii precedenți, dar nicidecum îngrijorător.

⁴³ Pană, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁴ Márton, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁵ Potrivit datelor recensământului general din 6 aprilie 1941.

Este însă adevărat că secretarul episcopal Nagy Jenő, relatând despre drumul său la București și întâlnirea cu arhiepiscopul Cisar, în raportul din data de 23 decembrie 1941 a scris: *activitatea principală a preoților din capitală este educarea și botezarea noilor veniți* – dar acest lucru s-a întâmplat în București și numai după apariția Decretului-Lege nr. 711/1941 și a zvonurilor că evreii vor fi deportați în Transnistria. În anii precedenți, numărul celor doritori de convertire era foarte mic.

Din raportul secretarului către Episcopie aflăm că, potrivit unor zvonuri, *toți evreii vor primi loc pentru așezare la Bug. Excepție fiind creștinii și cei ai căror strămoși sunt cetățeni români de mai mult timp*⁴⁶.

Dacă încercăm să analizăm cauza speranței evreilor cu privire la urmările benefice ale botezului, aceste zvonuri despre posibilitatea ca evreii creștinați să nu fie deportați sunt destule pentru a explica faptul de ce se *înghesuiau evreii* la convertire.

Însă poziția arhiepiscopului Cisar era cu totul deosebită de cea de la Alba Iulia. Potrivit acesteia, după o pregătire de două-trei zile, a permis botezarea oricărui evreu, fără a lua în considerare motivele sau interesele sale. Latura credincioasă a demersului rămânea a fi rezolvată de către evreul respectiv cu Dumnezeu. Deși arhiepiscopul propunea ca evreii astfel botezați să urmeze după convertire o *practică religioasă supravegheată* de 3 luni, era conștient de faptul că de foarte multe ori convertirea era numai formală. Chiar dacă nu apare în mod explicit în această scrisoare, se pare că arhiepiscopul Cisar era conștient de faptul că aceste convertiri puteau constitui ultima posibilitate de salvare pentru foarte mulți oameni și pentru

⁴⁶ Arh. AI., E. Gr. 25, 1077/23 decembrie 1941.

aceasta era dispus să nu ia în considerare cel mai important lucru de care nu puteau face abstracție la Alba Iulia:

*Sinceritatea intenției și nevoia internă de convertire. Poate de aceea este o diferență semnificativă între numărul de convertiți în această perioadă în parohiile aparținătoare de Alba Iulia și de București. Până acum au fost botezați aproximativ **600 de oameni** și activitatea principală a preoților din capitală este educarea și botezarea noilor veniți⁴⁷ – a afirmat arhiepiscopul Cisar.*

Trebuie să luăm în considerare faptul că raportul a fost scris în decembrie 1941, iar în această perioadă la Alba Iulia existau numai câteva cazuri de botez ale evreilor și nici mai târziu acest număr nu a crescut semnificativ. Deși știm că și la Budapesta s-au introdus înlesniri în ceea ce privește condițiile botezării evreilor – perioada de pregătire s-a redus la 3 luni în loc de un an! – la Alba Iulia nu s-au făcut compromisuri. Episcopul a persistat în ideea că perioada de practică nu poate fi prescurtată decât în cazuri bine justificate.

De aceea, se pare că singura cale prin care un evreu putea fi botezat înainte de termen era să fie bolnav incurabil sau ca preotul lui să fi avut curajul să-l boteze fără permisiunea episcopului. Deși faptul implica riscuri imense – știm că legea prevedea și închisoare pentru delictul de *convertire ilegală* – existau și astfel de cazuri. Sancțiunile primite de preoți nu sunt trecute în aceste documente.

Analizând politica de botez a Episcopiei de la Alba Iulia, am ajuns la următoarele concluzii: Biserica Romano-Catolică a rămas întotdeauna fidelă principiilor sale și a urmărit întotdeauna convertirea. Însă scopul principal al

⁴⁷ *Ibidem*, l. cit.

Bisericii nu era creșterea numărului statistic al credincioșilor, căutând ca cei botezați să se convertească din nevoie spirituală, și nu din motive laice sau din interes.

Astfel, putem spune că în partea de sud a Episcopiei – partea rămasă pe teritoriul românesc – unii evrei au beneficiat de posibilitatea ca, după un an de pregătire, să fie botezați și preluați în Biserica Catolică, lucru ce le-a oferit o anumită siguranță și un statut diferit de cel al convertiților la alte confesiuni creștine. Trebuie, de asemenea, menționat faptul că numărul evreilor convertiți la catolicism a fost foarte mic.

*Capitol din teza de doctorat: **Biserica romano-catolică din Transilvania în perioada Holocaustului**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Ladislau Gyémánt**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.*

CONSIDERATIONS ON THE HOLOCAUST: BETWEEN MEMORY AND HISTORY

RALUCA MOLDOVAN

This paper dealing with the relationship between the history and the memory of the Holocaust starts by discussing an issue pertaining to the way in which the meaning of this term has expanded to designate a symbol of universal evil¹ (the “Holocaust”) residing in the so-called “cosmopolitan memory”. This shift marks the relevance that it continues to have in the present day and age.

Cosmopolitan memory is a type of memory that transcends “ethnic and national boundaries”; in the particular case of the Holocaust, it is the “shared memories [of this event]” that provide the basis for this cosmopolitan memory². The question that Levy and Sznajder try to address is whether an event such as the Holocaust can be remembered outside the ethnic and national boundaries of its victims and perpetrators by people who have no direct connection to it. By providing an affirmative answer to their premise, they claim that “memories of the Holocaust facilitate the formation of transnational memory cultures, which in turn have the potential to become the cultural foundation for global human rights politics”³. The

¹ See also Bauer’s statement on p. 1 about the transformation of the Holocaust into a universal symbol of evil.

² Daniel Levy, Nathan Sznajder, “Memory Unbound: The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory” in *European Journal of Social Theory*, 5 (1), New Delhi and London: Sage Publications, 2002, p. 88.

³ *Ibidem, loc. cit.*

emergence of such a cosmopolitan memory would be impossible in any other historical age but that of globalisation, simply because the vehicle for its appearance is specific to a collective memory forged by the means of mass culture (cinema, television, Internet).

The two authors begin their discussion by taking up Maurice Halbwachs's distinction between social memory and historical memory:⁴

Social memory is the memory of things that one has experienced personally and that the group which one is a part of has experienced. [...] To take the Holocaust as an example, the social memory of it is limited to the generation that lived through the war. Historical memory, on the other hand, is memory that has been mediated, by films and books and schools and holidays⁵.

According to them, one crucial aspect in the formation of the historical memory of the Holocaust is the need for a "moral touchstone" in an age marked by uncertainty. The meaning of the Holocaust acquires different dimensions in different countries, but, despite this fact, the Holocaust becomes universalised through a transnational solidarity, based on a cosmopolitanised memory, formed in three crucial time periods⁶. They analyse the transformation of the meaning of the Holocaust in the immediate post-war years, when it was characterised by a widespread silence about the extermination of the Jews in the public discourse in all the countries analysed (namely, Germany, Israel and the USA): in Germany, the emphasis fell on the commemoration of the Germans themselves as victims of Soviet brutality and Allied attacks; in Israel, the memories of Jewish victimhood

⁴ Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York: Harper & Row, 1980.

⁵ Levy, Sznajder, *op. cit.*, p. 91.

⁶ *Ibidem*, p. 93.

were minimised, while in the USA, the focus was on a universalising perspective of atrocity in which the victims of the concentration camps were presented mostly as political prisoners. Moreover, the term “Holocaust” was not even used, being replaced by “genocide” or simply “killing”.

It was only during the 1960s through the 1980s that the foundations for the “iconographic status” of the Holocaust were laid⁷. There were several turning points in the reception and memorialisation of the Holocaust: first of all, the impact of the Eichmann trial, especially in Israel (where it took place) and in the USA, where the people could read daily reports of the trial proceedings; second, the Auschwitz trial taking place in Frankfurt in 1963; third, media representations (especially in film and television) that reached millions of viewers on both sides of the Atlantic. Levy and Sznajder argue that this period was marked by three focal changes:

(1) A generational transition from social to historical memories. The war generation, whose experience was based on autobiographic memories, was gradually replaced by post-war generations whose understanding of the Holocaust was based on symbolic representations; and (2) a growing historicisation of the event. [...] And (3) with the broadcast of the TV series Holocaust at the end of the 1970s, a major turning point in the media representation and ‘Americanisation’ of the Holocaust was accomplished⁸.

Another significant idea developed in this period as well: a “dual” character of Holocaust significance that regarded the event as unique for the past (i.e.,

⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁸ *Ibidem*, p. 96.

something that could happen only to the Jews) and universal for the future (i.e., it might happen to anyone, regardless of race or nationality).

This duality became most evident in the post-Cold War period, as it increasingly acquired the status of an unequivocal moral value that virtually everyone could agree on. In a sense, the Holocaust became a “global icon” whose dissemination was facilitated especially through mass mediated events such as films, museums and memorials⁹.

This shift was quite noticeable in all the three countries analysed in the study: in the USA, the universalistic dimension, according to which the Holocaust is the greatest of all crimes against the idea of human rights, has become predominant; in Israel, the Holocaust is seen as the embodiment of particularism, in the sense that no understanding of the Holocaust is possible or accurate in the absence of the ethnic dimension; Germany, on the other hand, is situated somewhere between these two extremes. Ultimately, the point that the authors are trying to make is that this “dual process of particularisation and universalisation produced a shared symbol that nowadays is the core of a cosmopolitan memory”,¹⁰ the shaping of which is primarily done through rituals and performative memory.

⁹ A good example of this is to be found in the Kosovo conflict, during which the mass media constantly drew up parallels between the genocide in the former Yugoslav territories and the Holocaust, even to the point where the term “Kosovocaust” was coined: “Kosovo was a globally televised morality play. [...] This transposition of Holocaust memory onto contemporary sensibilities about genocide provided the foundation for emerging cosmopolitan memories”. (*Ibidem*, pp. 97, 99).

¹⁰ Massimo Rosati, “Review”, *European Journal of Social Theory*, 11 (1), New Delhi and London: Sage Publications, 2008, p. 137. See also Daniel Levy, Nathan Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Philadelphia: Temple University Press, 2006: “Holocaust memories have taken on a cosmopolitan scope because they enable diverse oppressed groups to recognize themselves in the role of Jewish victims. It is for this reason that the Holocaust – or, specifically, the equating of current victims with the Jewish victims – plays a major role in the cosmopolitanism of the Second Modernity.” (p. 45).

Levy and Sznajder identify four ways in which the Holocaust can be universalized, their observations being based on the final declaration of the Intergovernmental Conference on the Holocaust, which took place in Stockholm in 2000 (also known as the Stockholm Forum): two as far as the victims and the perpetrators are concerned in the past (i.e., was it only the Jews who suffered, or other ethnic groups as well? Were the Nazis uniquely evil, or were they quite the same as any mass murderers in history?), a third one regarding the potential victims of the future (which could belong to any people, any ethnic group) and the fourth concerning the subjects of the present, i.e., the ones who remember the event and would have the right to pronounce themselves on the subject¹¹.

Similar points are made by sociologist Jeffrey C. Alexander, in a book-length detailed article published by the *European Journal of Social Theory*:

[The Holocaust is nowadays a] generalised symbol of human suffering and moral evil, a universalised symbol whose very existence has created historically unprecedented opportunities for ethnic, racial, and religious justice, for mutual recognition, and for global conflicts to become regulated in a more civil way¹².

Alexander begins his argument with a history of Holocaust awareness in the USA, beginning with the first articles published in *New*

¹¹ See Levy, Sznajder, "Memory Unbound", pp. 101, 102: "[...] the Holocaust future (and not the past) is now considered in absolutely universal terms: it can happen to anyone, at anytime, and everyone is responsible. This future-oriented dimension is a defining feature of cosmopolitan memory. [...] The Holocaust is turned into a holocaust and becomes a de-contextualised symbol".

¹² Jeffrey C. Alexander, "On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama", in *European Journal of Social Theory*, 5 (1), New Delhi and London: Sage Publications, p. 5.

York Times and *Washington Post*, claiming that what was needed in order for the Holocaust to acquire meaning was an encoding of the trauma in an accessible narrative, considering the fact that “in and of itself, Auschwitz has no appropriate narrative, only a set of statistics. Becoming evil is a matter, first and foremost, of representation”¹³. He then goes on to explain how socially constructed representations of evil transformed the Holocaust into the ‘Holocaust’, (primarily in the USA) by means of a “progressive narrative frame” which placed America in the group of the “moral forces of the world”¹⁴. Whereas the focus, in the first two post-war decades, was not necessarily on the evil of the Nazis’ extermination of the Jews, but rather on the trauma of the victims (regardless of nationality) and on the courage of the victors, beginning with the mid-1960s,

*the mass killings entered into universal history, becoming a ‘world historical’ event in Hegel’s original sense, an event whose emergence onto the world stage threatened, or promised, to change the fundamental course of the world*¹⁵.

The Holocaust thus emerged as a form of sacred evil, a trauma whose very enormity set it apart from all other ordinary evils, becoming mysterious and inexplicable, so much so that, to this day, the Holocaust is often referred to as an “inexplicable” event. In this sense, it should be no wonder that the Holocaust has been transformed into an archetype, providing the basis for psychological identification on a massive scale,¹⁶ an

¹³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 17-26.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ See *Ibidem*, pp. 29-30.

identification mediated through catharsis¹⁷ which functions in a double sense: both with the victims and the perpetrators.

This transformation could not have taken place in the absence of representations that depicted the Holocaust as a tragedy whose essence is the trauma once experienced by the Jews that could be experienced again by all humankind, anytime, anywhere. The construction of this tragic narrative was facilitated primarily by films, plays and television shows¹⁸. Many of these were initially addressed to an American audience, but soon enough they were distributed worldwide, reaching millions of people who responded to such dramatisations that personalised the trauma and the characters, thus inviting identification: *The Diary of Anne Frank* (both the 1955 Broadway play and the 1959 Hollywood production) and the 1978 mini-series *Holocaust* broadcast by NBC are perhaps the best-known examples in this respect¹⁹.

¹⁷ The role of catharsis is explained by Alexander as clarifying “feeling and emotion by forcing the audience to identify with the story’s characters, compelling them to experience their suffering with them and to learn, as often they did not, the true causes of their death. That we remain forever prostrate – this allows the possibility of catharsis, that strange combination of cleansing and relief, that humbling feeling of having been exposed to the dark and sinister forces that lay just beneath the surface of human life, and of having survived. We seek catharsis because our identification with the tragic narrative compels us to experience dark and sinister forces that are also inside of ourselves, not only inside others.” (*Ibidem*, p. 31).

¹⁸ *Ibidem*, pp. 33-34.

¹⁹ *The Diary of Anne Frank* (both the play and the film) was constructed in such a way as to downplay Anne’s and her family’s Jewishness precisely in order to facilitate such identification on a massive scale: “During their early adolescent years, many American girls view her story [Anne’s story] as their story, her fate somehow bound up with their fate”. (Alvin Rosenfeld, “The Americanisation of the Holocaust”, *Commentary*, 90 (6), 1995, p. 37). As far as *Holocaust* was concerned, the nine-and-a-half hour drama was seen by nearly 100 million Americans in 1978 and enjoyed record-breaking audiences in West Germany, where it was broadcast a year later with remarkable effects: “They [German social scientists] discovered that the resulting shift in public opinion had put a stop to a burgeoning ‘Hitler revival’ and quelled long-standing partisan demands for ‘balance’ in the presentation of the Jewish mass murder. In the wake of the drama, neutralizing terms like

If identification with the victims was chronologically first, the possibility of identification with the perpetrators emerged soon afterwards: the first major step in this direction was Adolf Eichmann's trial in Jerusalem in 1961, an event that received extraordinary press coverage in the USA. Although justice was being called upon to deliver a verdict in a case that had a specific ethnic dimension (i.e., the extermination of the Jews and not any other people), paradoxically, the trial brought about a grand-scale universalisation of Nazi evil, since Eichmann came to be known, owing to Hannah Arendt, as the embodiment of the "banality of evil": therefore, since there was nothing extraordinary about him, Eichmann could be "everyman". A confirmation of this troubling fact was given in the same period by Stanley Milgram, whose experiment regarding reaction to authority and obedience demonstrated that well-educated college students were perfectly willing to follow orders coming from what they perceived to be a source of authority even to the point of putting the lives of innocent people at great risk²⁰. Historians like Christopher Browning and Daniel Goldhagen published in the 1990s two influential books that mainly focused on the everyday actions of people who, despite being neither members of the SS or the professional army nor possessed by an organic hatred of the Jews, participated in the murderous cleansing of the Jews²¹.

„the final solution' gave way in German popular and academic discussion to the English term, Holocaust; and the German Reichstag removed the statute of limitations on Nazis who had participated in what were now defined, not as war crimes, but as crimes against humanity". (Alexander, *op. cit.*, p. 37).

²⁰ For a detailed analysis of the Milgram experiment, see Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 2003, chapter 6: "The Ethics of Obedience: Reading Milgram".

²¹ See Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, Harper Collins, 1992 and Goldhagen, *op. cit.*

The universalisation of the moral questions raised by the mass extermination of the Jews and the detachment of the issues concerning systematic violence against particular groups from any specific time, place or nationality reference were thus facilitated by a series of cultural transformations affecting collective memory, the result of which is what Alexander terms an “engorgement of evil”.²² The direct consequence of this dramatic enlargement of the way in which the evil emanating from the Holocaust seemed to permeate everything it came into contact with, was the emergence of analogies in which the extermination of the Jews has always formed one term of the comparison. Historically speaking, the effects of such analogies are visible throughout the post-war history of the USA: in the 1960s and 1970, they contributed to a

*fundamental revision in moral understandings of the historical treatment of minorities inside the United States. [...] In the 1980s, the engorged, free-floating Holocaust symbol became analogically associated with the movement against nuclear power and nuclear testing, and, more generally, with the ecological movements that emerged during that time. [...] In the 1990s, the evil that seeped from the engorged metaphor provided the most compelling analogical framework for framing the Balkan events*²³.

At the heart of the transformation of the Holocaust into a “universal, engorged evil” lies however a dilemma: that of its uniqueness. The Holocaust could not function as an archetypal tragedy unless it was

²² “Symbolic extension and emotional identification are both necessary if the audience for a trauma and its social relevance are to be dramatically enlarged”. (Alexander, *op. cit.*, p. 44).

²³ *Ibidem*, pp. 46-47. For a detailed discussion on the analogies between the Kosovo conflict and the Holocaust, see *ibidem*, pp. 46-48.

regarded, to begin with, as something radically, ontologically different from any other evil in history; ultimately, it was this very status of a unique event that enabled the Holocaust to become de-contextualised and generalised. Many voices were raised against this bridging process on the grounds that it deprived the Holocaust of its very significance;²⁴ however, by calling on analogies with the Holocaust to measure the evil of events is, as Alexander argues, “nothing more, and nothing less, than to employ a powerful bridging metaphor to make sense of social life”²⁵.

If the emergence of the Holocaust as a cornerstone of cosmopolitan memory through its representation as a symbol of universal evil is a relatively recent phenomenon, the relationship between the history and the memory of the Holocaust takes us back in time to a few decades ago; their opposition has fuelled academic debates and has given birth to a rich bibliography. It was only recently, with the publication of a number of influential works on this topic, that the relationship between the two has been reconsidered in the light of some insightful theoretical perspectives that place the two not in conflict, but regards them as two main axes that encompass concepts of ethics, witness and testimony²⁶.

One of the main advocates of the opposition between history and memory is the French historian Pierre Nora, the author of a ground-breaking

²⁴ See, for example, Peter Novick, “Holocaust and Memory in America”, in James E. Young (ed.), *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, Munich: Prestel-Verlag, 1994: “[the Holocaust] is invoked as reference point in discussions of everything from AIDS to abortion” (p. 159).

²⁵ Alexander, *op. cit.*, p. 51.

²⁶ One of the most influential publications in this field is the journal *History and Memory*, published by Indiana University Press, the historian Saul Friedlander being one of the prominent members of its editorial board.

work on the “lieux de memoire” (realms of memory or memory sites)²⁷. He argues that:

*Memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution. [...] History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past*²⁸.

The point I shall try to make in the present section of the paper is that, far from being in fundamental opposition, as Nora argues, history and memory, while not being synonymous either, are in a sense intertwined: one cannot refer to history without referring to memory as well, for it is memory that, along with documents and other types of “hard” historical evidence, forms the fabric that history is made of. This intertwining of history and memory is a fortunate one, because it gives one a more complete sense of the past: history deals mostly with facts and dates and figures, while memory enables one to ‘feel’ or relate to a particular event, to develop a connection to the events of the historical narrative, to bring those events, to use Nora’s term, into the “eternal present”.

This link to the eternal present is the starting point of the argument that Dominick LaCapra develops in his *History and Memory after Auschwitz*²⁹. He is correct in observing that ideally, history should critically

²⁷ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 1984, English version *Realms of Memory*, trans. Arthur Goldhammer, New York: Columbia University Press, 1996.

²⁸ Idem, “Between History and Memory: les lieux de mémoire”, in *Representations* 26 (Spring 1989), pp. 12-13.

²⁹ LaCapra, *op. cit.*

test memory and should prepare the ground for working through the past. LaCapra sees the role of memory as crucial for two reasons: first, the centrality of trauma to the memory of the Holocaust³⁰ and second, the growing interest in the *lieux de la memoire* (memory sites), as well as in the *non-lieux de la memoire* (trauma sites). More often than not, particularly in the case of the Holocaust, memory sites are also sites of trauma, their significance being reinforced by survivor testimonies. LaCapra regards these testimonies as a crucial source for history, albeit one that poses special challenges to history, as it transforms the historian into a secondary witness “who undergoes a transference relation and must work out an acceptable subject-position with respect to the witness and his or her testimony”³¹. LaCapra also discusses the way several historians addressed the issue of memory and its relation to history, warning against the danger of becoming fixed on memory alone³². He shows that the opposition between history and memory is equally problematic, as it leads to the view that history is a dry and sober matter of fact and analysis, while memory is inherently uncritical, presupposing a somewhat mythical dimension: “memory not only plays tricks, it is purportedly constituted by tricks, which make it intrinsically

³⁰ LaCapra explored the issue of trauma and its implications through the perspective of Freudian psychoanalysis in his earlier work, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca: Cornell University Press, 1994. His analysis repeatedly employs the concepts of “acting-out”, “working-through” and “transference” to explain the traumatic dimension of the Holocaust and the relationship between history and theory. A discussion of his argument will be presented in the following section of this thesis.

³¹ LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, p. 11. He understands transference as “the tendency to become emotionally implicated in the witness and his or her testimony with the inclination to act out an affective response to them”.

³² His analysis refers to works such as Eric Conan, Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris: Fayard, 1994 and Charles Maier, “A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial”, in *History and Memory*, 5 (1993).

unreliable as a historical source”³³. One exponent of this view is the historian Arno Mayer³⁴, who authored an influential work entitled *Why Did the Heavens Not Darken? The ‘Final Solution’ in History*, in which he often valorises history over memory, as the introduction to his book shows:

Compared to the Muse of memory, the Muse of history is sworn to certain ideas and rules for recording and interpreting the past. Since the Enlightenment, historians have shared certain commonsense notions of causality and accuracy. They have also presumed the past to be accessible by virtue of being profane, not providential. In addition, rather than give free reign to their subjectivity, they are supposed to master it. At a minimum, historians are expected to avow their own prejudices and to probe those of their sources. No less important, they invite critics, both friendly and hostile, to verify the authenticity and reliability of their evidence as well as to debate the logic of their constructions

³³ LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, p. 16. James E. Young also makes a point about the unreliability of memory: “Remembrance as a vital human activity shapes our links to the past, and the ways we remember define us in the present... however, we know how slippery and unreliable personal memory can be, always affected by forgetting and denial, repression and trauma, and, more often than not, serving the need to rationalize and to maintain power. But a society’s collective memory is no less contingent, no less unstable, its shape by no means permanent and always subject to subtle and no too subtle reconstruction”. (*The Texture of Memory – Holocaust Memorials and Meaning*, Boston: Yale University Press, 1993, p. 9).

³⁴ Besides Pierre Nora and Mayer, other historians have argued that history and memory are incompatible on some level, although they do admit that the common ground between them is necessary for the writing of history: Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press, 1982; he claims that, in Jewish history, the moral imperative to “remember” can be found in the oldest biblical texts (for example, Deuteronomy, “Remember the days of old”; Exodus, “Inscribe this as a memory, blot out the name of Amalek” and the ever-present warning, “remember that you were slaves in Egypt”); Jacques Le Goff, *History and Memory*, trans. S. Rendall and E. Claman, New York: Columbia University Press, 1992: “Memory is the raw material of history, whether mental, oral, or written, it is the living source from which historians draw” (p. xi).

*and the coherence of their explanations. Historians must also develop a lateral and wide-angled vision, for they are enjoined to probe for linkages between events that were unclear or unknown to contemporaries*³⁵.

It is undoubtedly more constructive to regard history as a critical test for memory and to highlight the elements that are empirically accurate or those things that appear differently, but could still have a significant status. In this respect, as LaCapra observes, history could assume two functions: “the adjudication of truth-claims and the transmission of critically tested memory”³⁶. LaCapra puts forward a pertinent distinction between primary and secondary memory: according to him, primary memory occurs in the case of someone who lived through the events and has a first-hand experience of what occurred, while the latter, the result of critical engagement with the former, occurs in the case of a secondary witness such as the historian, who tries to convey to others the experience of events that they had not lived through³⁷. In other words,

the difference between memory and history is not so much its content, but its perspective: what distinguishes memory from its historical analogue is its first-person character. If the goal of

³⁵ Arno Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The ‘Final Solution’ in History*, New York: Pantheon, 1988, p. 17.

³⁶ LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, p. 20. His arguments show his conviction that history and memory should be in a relationship of mutually questioning interaction: “Memory is both more and less than history, and vice-versa. History may never capture certain elements of memory: the feel of an experience, the intensity of joy and suffering, the quality of an occurrence. Yet history also includes elements that are not exhausted by memory, such as demographic, ecological and economic factors.”

³⁷ *Ibidem*, pp. 20-21. In more recent studies, secondary memory occurs under the name of “postmemory”, an issue that will be discussed below.

*history is to be written in the third person, memory is always written in the first person*³⁸.

The role of memory is two-fold, both epistemological and normative: not simply to provide cognitive access to the past, but also to be a means through which responsibility for past actions and events is transmitted into the present, so that the past becomes a presence in our moral and emotional life³⁹. Although many historians still argue that documents are more trustworthy than memory, that written evidence is more reliable than verbal testimonies, a number of significant works discuss the importance of memory and testimony and the way in which these contribute to a better understanding of the history of the Holocaust. One of these is Lawrence Langer's *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*⁴⁰. Two assumptions form the basis of this remarkable work which was born after the careful analysis by the author of the testimonies preserved in the Fortunoff Video Archives for Holocaust Testimonies at Yale University: the first is that memory makes the facts of the Holocaust belong uniquely to that event and not to any other conceivable historical event, that no other

³⁸ Ross Poole, "Memory, History and the Claims of the Past", in *Memory Studies*, vol. 1 (2), New Delhi and London: Sage Publications, p. 159.

³⁹ An illustration of this claim is the famous "historians' debate" (*Historikerstreit*) that took place in Germany in the mid-1980s, sparked off by historian Ernst Nolte, who argued that it was time to reconsider the place of the Holocaust in German history and collective memory in the light of the fact that it represented but one instance of genocide in a century marked by extreme violence. For further details on the *Historikerstreit*, see Ernst Nolte, "Die Vergangenheit, die nicht vergehen will", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, June 6, 1986; Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, trans. S. W. Nicholson, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989; Martin Broszat and Saul Friedlander, "A Controversy about the Historicization of National Socialism", in *New German Critique*, Spring/Summer 1988, pp. 85-126; Bartov, *op. cit.*, pp. 119-122; LaCapra, *Representing the Holocaust*, pp. 43-68.

⁴⁰ Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven and London: Yale University Press, 1991.

historical source can replace these “ruins of memory”; the second is the awareness of the fact that these recollections prove that the Holocaust lacked all coherence, that it left a complete, utter void in the history of mankind. The various chapters of the book are constructed in such a way as to reinforce these ideas through several types of memory that Langer identifies as occurring in the survivors’ recollections: “deep memory” is related to the sense of disconnection between the memory of the experience and the knowledge that it was actually experienced by the same person who remembers it in the present;⁴¹ “anguished memory” attempts to delve deeper into the problem of the “divided self”, the difficulty of grasping the reality of memory as a reality, as survivors often claim that they themselves are not able to believe their own stories⁴²; “humiliated memory” tends to “dispute the claim still advanced by many commentators that the invincible human spirit provided an armour invulnerable to Nazi assaults against the self”⁴³; this issue is further explored by means of what Langer calls “tainted memory”, the disruption the survivors feel between the impulse to stay alive throughout the ordeal through whatever means necessary and the memories of their previous, dignified life before the war which needs to continue in the present.⁴⁴ The last chapter of the book tries to shatter the mythology developed around human behaviour in the Holocaust: “the pretense that from the wreckage of mass murder we can salvage a tribute to the victory of

⁴¹ *Ibidem*, pp. 1-39.

⁴² *Ibidem*, pp. 40-77.

⁴³ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 122-162.

the human spirit is a version of Holocaust reality more necessary than true”⁴⁵.

The discussion about the various types of Holocaust memory is expanded by Ernst van Alphen, who brings forth a new type, that of traumatic memory, which is “the memory of experiences which resist integration in existing meaning schemes, stored differently and not available for retrieval under ordinary conditions”⁴⁶; moreover, this kind of memory, unlike narrative memory, which is retrospective, does not manifest any distance from the event. A pertinent exemplification of this point is found by Van Alphen in the writings of the French Holocaust survivor Charlotte Delbo: her works convey very deeply this feeling that is still immersed inside the event she relates⁴⁷. In her essays, the French writer distinguishes between “common memory” and “deep memory”, a distinction comparable to Janet’s one between narrative memory and traumatic memory. Common memory is capable of situating Auschwitz within a chronological ordering of events, which would imply for a survivor the possibility of a redemption from the terrible event, of placing a distance between himself and the past to which Auschwitz belongs, whereas deep memory is not capable of placing it

⁴⁵ *Ibidem*, p. 165. This may be one valid explanation why many representations of the Holocaust on film tend to highlight this heroic dimension.

⁴⁶ Ernst van Alphen, “Caught by Images: On the Role of Visual Imprints in Holocaust Testimonies”, in *Journal of Visual Culture*, 1 (2002), New Delhi and London: Sage Publications, p. 210. Van Alphen draws on the distinctions made by the French psychiatrist Pierre Janet among habit memory (“the automatic integration of new information without much conscious attention to what is happening”), narrative memory (“a uniquely human capacity which consists of mental constructs which people use to make sense out of experience”) and traumatic memory.

⁴⁷ Charlotte Delbo, *Auschwitz and After*, trans. Rosette C. Lamont, with an introduction by Lawrence Langer, New Haven: Yale University Press, 1995: “People believe that memories grow vague, are erased by time, since nothing endures against the passage of time. That’s the difference; time does not pass over me, over us. It doesn’t undo it. I am not alive. I died in Auschwitz but no one knows it”. (p. 267).

in the past; Auschwitz will thus for ever haunt the present. Delbo reprises this distinction and further explains it by introducing a further separation between “external memory”, equated with common memory, and “sense memory”, equivalent to “deep memory”; the emotional and physical memory of Auschwitz can only be approached by means of sense memory: “The memory is not narrated; rather, it makes itself felt”⁴⁸.

The attempt of the survivors to tell their tales in the present is constantly undermined by the memory of the past: “two clocks dominate the landscape of Holocaust testimonies, a time clock (ticking from then to now) and a space clock (ticking from there to here)”⁴⁹.

The connection of the present to the past through memory in the case of the Holocaust is also emphasised by Berel Lang, who argues in favour of an interconnection of history and memory: memory, like history,

*insists on the present as a means to the past; without that basis, if memory did not originate in the active voice of the present – ‘I [now] remember’, it would not be memory that was disclosed, but an imaginary or hypothetical set of events, the beginning of fiction*⁵⁰.

Lang’s argument is that history as a mode of representation carries more weight than history as a method of research into the past; as such, the issue of how to present the events of the Holocaust is a deeply moral one because of the unique dimension of this historical event. Since the Final

⁴⁸ Ernst van Alphen, “Caught by Images: Visual Imprints in Holocaust Testimonies”, in Florence Jacobowitz, Shelley Hornstein, *Image and Remembrance. Representation and the Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 104.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁰ Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. xiii.

Solution could only have occurred if definitions of Jews as a collective entity were accepted by the majority of the German population, the problem of history is primarily a problem of language: according to Lang, the single most important task of the historian is to “establish a bare chronicle of the event”⁵¹. This does not mean, however, that there are no constraints that the writer of history is subjected to; there should be a “moral correlative” between the constraints of writing history and the nature of the subject itself. Historical accuracy – correctly presenting what actually happened – surpasses all other considerations in whatever genre of writing they occur (historical narrative, narrative fiction, memoir, diary, poetry), which makes Lang conclude that “documentary and historical writings about the genocide have been more adequate and more compelling – in sum, more *valuable* – than the imaginative writings about the subject”⁵². The author identifies three reasons to support his argument: first, imaginative writing, in contrast to historical writing, “establishes a literary field of space between the writer and his writing” by use of literary devices and figures of speech; second, imaginative writing tends to draw attention away from the object represented and focuses it instead on the aesthetic nature of the description; third, by drawing the reader’s attention to the mode of representation, the reader is also distracted from the context of the events⁵³. Therefore, historical writing is the most valuable kind of writing about the Holocaust because it does not add anything to the events narrated and it does not diminish its subject with literary devices.

⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

⁵² *Ibidem*, p. 140. This idea is reprised by Lang in more detail in his later work, *Representing the Holocaust. Art within the Limits of History and Ethics*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, published in 2000.

⁵³ *Ibidem*, pp. 142-143.

Lang's argument, compelling as it may be, also presents a number of problems, because it presupposes a rather monolithic view of both victims and perpetrators, but numerous survivor memoirs show us that the situation was hardly ever black and white;⁵⁴ moreover, while historical writing is inevitably reductive, since it has to compress the events into a somewhat "dry" narrative, imaginative writing may better convey the "features" of the genocide: a book of history hardly ever invites empathy from the reader, whereas a novel or a memoir will, more often than not, entail some level of identification between the reader and the characters in the story. Ultimately, I do not consider that historical writing and imaginative writing should be in a relationship of hierarchy, because no language is completely adequate to the task of relating the sheer enormity of the event. Lang's final point is that "history should find a way to represent the enormity of the Holocaust that is responsible both to the events of the past and that provides us in the present with a sense of its enormity"⁵⁵ – so, in his view, what is needed is a kind of historical writing that leaves the facts "bare", completely unaltered (which, however, is virtually impossible to achieve, since the historian's personal bias is a subjective feature that human nature finds very hard to surpass).

In contrast to Lang's views, Hayden White's groundbreaking conception of history as narrative brings new insights into this debate. The question that White was trying to address was whether there are any limits to the kind of story that can be responsibly told about the Holocaust⁵⁶:

⁵⁴ See, for instance, Primo Levi's discussion about "the gray zone" blurring the distinction between victim and perpetrator. (*The Drowned and the Saved*, London: Abacus, 1988).

⁵⁵ Lang, *Act and Idea*, p. 156.

⁵⁶ Hayden White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", in Friedlander, *op. cit.*, pp. 37-53.

Can these events be responsibly emplotted in any of the modes, symbols, plot types and genres our culture provides for 'making sense' of such extreme events in our past? Or do Nazism and the Final Solution belong to a special class of events, such that, unlike even the French Revolution, the American Civil War, the Russian Revolution or the Chinese Great Leap Forward, they must be viewed as manifesting only one story, as being emplottable in only one way and as signifying only one kind of meaning⁵⁷?

The answer that White gives to the last question is a resounding “no”; any mode of emplotment produces competing narratives that cannot be analysed according to a hierarchy of appropriateness. However, Hayden White’s argument somewhat overlooks the fact that such a view does not allow legitimate historians to disprove Holocaust deniers, for example;⁵⁸ moreover, as Friedlander argues, there are two kinds of questions that might arise in connection to historical emplotment: epistemological questions raised by the existence of “competing narratives” about the Nazi period and ethical questions raised by the emergence of “representations of Nazism” based on what used to be regarded as unacceptable modes of emplotment⁵⁹. White contends that the differences between competing narratives are simply the differences between the various modes of emplotment that predominate in these narratives⁶⁰ and that the most effective historical

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵⁸ This observation was made by Carlo Ginzburg, quoted in White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, p. 77.

⁵⁹ *Idem*, “Historical Emplotment”, p. 39.

⁶⁰ “We can confidently presume that the facts of the matter set limits on the kinds of stories that can be properly (in the sense that both veraciously and appropriately) told about them

writing is what he terms “intransitive writing” which “denies the distances among the writer, the text and [...] the reader; they all converge upon a single point” – the impossibility of the reader to put himself in the place of the historical actor.

Whereas the disagreement between Lang and White occurs over what is commonly known as the “aesthetisation” of the Holocaust⁶¹, over whether some genres are better than others at representing the Holocaust, ultimately it may be possible that both argue in favour of the same point: there are aspects of the Holocaust that may be simply unwritable.

The history of the Holocaust is made up of a number of elements that historians and writers alike refer to: first, the material leavings, such as the concentration and extermination camps; second, the documents and other written records left behind that tell us something about the logic of the Final Solution (for example, the Nuremberg Laws); third, the testimonies forged from memory by victims, perpetrators and bystanders. It is these testimonies of those who were there that some historians regard as unreliable, because memory is fallible over time, whereas the traumatic nature of the Holocaust may mean that some details have been erased completely from memory by the human mind’s protective mechanisms. A

only if we believe that the events themselves possess a “story” kind of form and a “plot” kind of meaning. We may then dismiss a ‘comic’ or ‘pastoral’ story with an ‘upbeat’ tone and a humorous ‘point of view’ from the ranks of competing narratives as manifestly false to the facts – or at least to the facts that matter – about the Nazi era. [...] But what if a story of this kind (comic or pastoral about the Third Reich) had been set forth in a pointedly ironic way and in the interest of making a metacritical comment, not so much on the facts as on the versions of the facts emplotted in a comic or pastoral way? Surely it would be beside the point to dismiss this kind of narrative from the competition on the basis of its infidelity to the facts.” (*Ibidem*, pp. 39-40).

⁶¹ See Lang, *Act and Idea*: “imaginative representation would personalize even events that are impersonal and corporate; it would dehistoricize and generalize even events that occur specifically and contingently” (p. 144).

common understanding of the relation between history and memory sees it as a link between what one knows it happened in the past and what can be recalled of the same event by people who witnessed the events directly. Jewish philosopher Amos Funkenstein argues that memory as retrieval, as a recuperation of past events in the present, becomes “insinuated in the fabric of history, in the language and symbolic system of a culture that any individual takes for granted”⁶². In fact, he regards memory as being made up of two distinct types, *mneme* (memory as a conscious remembrance) and *anamnesis* (memory as an almost involuntary flash of something that was deemed lost)⁶³: from this point of view, he equates *mneme* with collective memory and *anamnesis* with individual memory. The relation between the two is mediated by historical consciousness: the work of the historian critically examines collective memory, but by means of constructing, not recollecting a narrative. Therefore, the aim of the historian is to make visible something that lies at the bottom of memory and to transmit to the reader the effect it produced to the one remembering it⁶⁴.

Realistically speaking, the latter may not be possible (i.e., no historian, no writer can control what effect of his or her writing will have

⁶² Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley: University of California Press, 1993, p. 5.

⁶³ This distinction first appears in Yerushalmi’s *Zakhor*: he explains the difference by seeing memory as something which is, “for all purposes, that which is essentially unbroken, continuous” and anamnesis as “the recollection of that which has been forgotten.” (p. 107). As Michael Bernard-Donals explains, “mneme can be seen as cultural memory, that which is seen important for the transmission of cultural knowledge or the survival of a people and its traditions, what is continuous and unbroken. Anamnesis can be seen as the intrusion of those elements of a culture of events that have occurred either to individual members of a culture or to groups or the entire culture itself that have lurked at the edges of the continuum and that break into that continuum in often unexpected (and often destructive) ways.” (*Forgetful Memory. Representation and Remembrance in the Wake of the Holocaust*, Albany: State University of New York Press, 2009, p. 162).

⁶⁴ Funkenstein, *op. cit.*, pp. 68-69.

upon the reader; moreover, the effect of memory on a Holocaust survivor remembering it will never be the same as the effect memory will have on someone who hears it or reads it, but did not live through those events); but Holocaust writing (historical or imaginative) and representation should be governed by two imperatives:

*First, to produce knowledge of the event so that something like it not recur; second, to produce in the reader an effect that forces him or her not simply to recognize the event but to confront it. The first imperative is founded on the assumption that mimesis is not only possible but that there is a direct correspondence between aesthetic object and the object of representation. The second imperative is founded on the assumption that the knowledge produced in the relation with a work translates into universal ethical action*⁶⁵.

When we speak of remembrance, one question springs to mind: “who remembers?” And, more importantly, how does one remember an event not experienced? How does the post-Holocaust generation respond to its legacy, in light of this moral imperative to remember? The vehicle that

⁶⁵Michael Bernard-Donals, Richard Glejzer, *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 12. The ethical dimension expressed both in the duty to remember the suffering of the victims and in the imperative of “never again Auschwitz” was emphasised by Jürgen Habermas during the numerous interventions he had in the *Historikerstreit*: he argued that the Germans have the obligation to “keep alive the memory of the suffering of those murdered at the hands of Germans. [...] These dead have above all a claim to the weak anamnestic power of a solidarity which those born later can now only practice through the medium of the memory which is always being renewed, which may often be desperate, but which is at any rate active and circulating. [...] Our own life is linked inwardly, and not just by accidental circumstances, with that context of life in which Auschwitz was possible”. (“Concerning the Public Use of History”, in *New German Critique*, special issue on the *Historikerstreit*, 44 (1988), pp. 40-50).

allows one to engage in this act of remembrance is *postmemory*. Marianne Hirsch argues that

*[...] postmemory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connections. Postmemory is a powerful and very particular form of memory precisely because its connection to its object or source is mediated not through recollection but through an imaginative investment and creation. This is not to say that memory itself is unmediated, but that it is more directly connected to the past. Postmemory characterises the experience of those who grew up dominated by narratives that preceded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generation shaped by traumatic events that can be neither understood nor recreated*⁶⁶.

Although Robert Eaglestone regards postmemory as describing “the experiences of people with an intense relationship to the traumatic past”⁶⁷, I would argue that this is not necessarily so: postmemory may be experienced even by those people who have no connection to the Holocaust (i.e., they are not children or relatives of survivors), because postmemory is essentially a mediated experience: mass media, especially television and film, play a crucial role in creating postmemory through a representation that the viewers respond to by virtue of their own sense of empathy. The past thus becomes mediated through narratives based on the memory of those who

⁶⁶ Marianne Hirsch, *Family Frames: Photographs, Narrative and Postmemory*, London: Harvard University Press, 1997, p. 22. See also Robert Eaglestone, *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford: Oxford University Press, 2004, ch. 3.

⁶⁷ Eaglestone, *op. cit.*, p. 95.

experienced the event first-hand and the Holocaust passes into what we might call the “afterlife” of memory.

*Capitol din teza de doctorat: **The Representation of the Holocaust on Film**. Conducător științific: **prof. univ. dr. Ladislau Gyémánt**, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.*

VALURILE DE EMIGRARE A EVREILOR DIN ROMÂNIA, ÎN PERIOADA 1958-1965

NATALIA LAZĂR

După masivul val de *alia*¹ dintre anii 1948-1952, când a avut loc prima emigrare în masă, care a transpus în nou-creatul stat Israel peste o treime din evreimea României postbelice (circa 120.000 oameni)², autoritățile române au început să micșoreze ritmul emigrărilor. Amploarea fenomenului de emigrare surprinsese într-un mod neplăcut conducerea Partidului, care se temea că, prin plecarea evreilor, statul român își va crea o imagine negativă pe plan extern. Se ajunsese, în cele din urmă, la concluzia că evreii trebuie să rămână în România, pentru a ajuta la *construirea socialismului*. Un alt factor important în sistarea ulterioară a plecărilor l-a constituit și efectul pe care emigrarea în masă a evreilor îl putea genera asupra economiei românești. Nu trebuie omis nici contextul internațional, dominat de Războiul Rece, declanșat între Statele Unite și U.R.S.S.³ În aceste condiții, începând din anul 1952 vom asista la o blocare aproape completă a emigrărilor în statul Israel, fapt ce se va menține până în anul 1958.

Deși Stalin moare la 5 martie 1953, plecarea evreilor în Israel continua să fie interzisă. Se prefigura o perioadă sumbră a emigrărilor din Europa de Est către statul Israel. Între ianuarie și aprilie 1956, doar 82 de

¹*Alia*: în ebraică = *urcare, înălțare*; aici termenul este folosit cu sensul de *emigrarea evreilor în Palestina și, mai târziu, după 14 mai 1948, în statul Israel*.

² Carol Bines, *Din istoria imigrărilor în Israel*, Editura Hasefer, București, 1998, p. 94.

³ Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă: 1944-1965*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 103.

evrei fac *alia* din Europa Răsăriteană: 23 din Ungaria, 15 din Uniunea Sovietică, 14 din Bulgaria, 5 din Cehoslovacia și 25 din România. Israelul, prin trimiși diplomatici în România, continua să facă presiuni asupra guvernului român pentru a mări ritmul emigrărilor. Discuțiile bilaterale pe această temă se încheiau de cele mai multe ori cu negocieri economice sau comerciale⁴. Ministrul de Externe al Israelului din acea perioadă, Golda Meir, l-a convocat la 4 iunie 1956 pe însărcinatul român cu afaceri la Tel Aviv, Gheorghe Chitic, ca să discute pe tema emigrării. În cuvinte alese cu multă atenție, aceasta a prezentat, în cadrul întâlnirii, situația multor familii despărțite de mult timp, o parte fiind în Israel, iar o altă parte în România. Golda Meir a ținut să arate că ridică această problemă nu ca pe o chestiune politică, ci ca pe o chestiune umanitară⁵.

Un an mai târziu, la 24 noiembrie 1957, prim-ministrul israelian David Ben-Gurion adresează o scrisoare președintelui Consiliului de Miniștri al Republicii Populare Române, Chivu Stoica, cu privire la problema familiilor despărțite:

Dintr-o atitudine profund umanitară s-a permis multora, care au dorit-o, să-și refacă pe pământul Israelului viața distrusă. Ca urmare a acestei atitudini generoase, s-a permis multora să plece din România și să ajungă în Israel. Aceasta a durat până în 1951. Întreruperea subită a acestei proceduri a creat problema pentru a cărei soluționare mă adresez Excelenței Voastre. Mii de familii care, fără vina lor, nu au apucat să plece

⁴ Radu Ioanid, *Răscumpărarea evreilor: istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 99.

⁵Arhiva Diplomatică a Ministerului Afacerilor Externe (A.M.A.E.), Fond Israel, Problema 212/1955. Notă a Legației române din Tel Aviv, din 4 iunie 1956.

*împreună cu ai lor și care nu știau, firește, că va surveni o întrerupere, au fost astfel dezmembrate*⁶.

Autoritățile comuniste românești nu au recunoscut niciodată emigrările ca fenomen general, această linie oficială fiind exprimată cu claritate în decembrie 1957 de către Chivu Stoica, în mesajul de răspuns pentru premierul Ben-Gurion:

Problema reîntregirii familiilor din R.P.R. în Israel și din Israel în R.P.R. a fost și este privită cu toată bunăvoința. Guvernul R.P.R. a considerat și consideră reîntregirea familiilor ca o problemă umanitară, care se bucură de toată atenția. Guvernul R.P.R. a permis și permite plecarea în Israel în cadrul reîntregirii familiilor persoanelor care își manifestă această dorință și care se încadrează în criteriile stabilite. Este vorba de plecările de soț la soție, copii minori la părinți, părinți bătrâni la copii, adică de rudele de gradul I⁷.

În toamna anului 1957 se observă o oarecare receptivitate a autorităților române privind problema emigrării:

Dacă înainte, evreii care căutau să facă cerere pentru emigrare erau alungați, amenințați sau tratați ca trădători sau dezertori, acum, autoritățile par a accepta ideea că aceștia au dreptul de a cere să emigreze și chiar să-l obțină; un birou oficial a fost creat ad-hoc, unde evreii pot veni pentru interviu.

Declarații ocazionale sau sugestii privind emigrarea erau făcute de către oficiali ai guvernului la unele întruniri din cartierul evreiesc: *aceștia*

⁶ *Ibidem*, Problema 220/1957-1958. Scrisoarea premierului israelian, Ben-Gurion, către președintele Consiliului de Miniștri al R.P.R., Chivu Stoica, din 24 noiembrie 1957.

⁷ *Ibidem*. Scrisoare a premierului român, Chivu Stoica, către omologul său israelian, David Ben-Gurion.

au spus, indirect, că evreilor care doresc să părăsească țara, le-ar fi permis să o facă. Guvernul român părea interesat de emigrare, în situația în care era o oportunitate pentru a scăpa de șomeri, pentru a ameliora lipsa serioasă de locuințe și pentru a aduce dolari în România⁸. Într-un raport confidențial, un intelectual evreu din București prezenta chestiunea în discuție astfel:

Nu este de mirare că în aceste condiții, dorința de emigrare a evreilor din România a crescut din nou, rapid. Circulă zvonuri despre o iminentă deschidere a porților pentru o astfel de mișcare. Logica unor asemenea speculații constă în următoarele:

1. Numărul ridicat de șomeri printre evrei, joacă un rol destul de important, este o îngrijorare mare pentru guvern. Această presiune ar slăbi în mod substanțial, dacă evreilor fără locuri de muncă li s-ar permite să părăsească țara.

2. Este posibil ca mulți evrei care sunt totuși angajați, să prefere să emigreze. Ei pot fi în acest caz înlocuiți la locul de muncă de către șomeri români.

3. O astfel de emigrare ar ușura situația bugetară și un însemnat număr de case ar rămâne liber, mai ales în situația în care, activitatea în construcții a încetat.

4. De vreme ce multe persoane se confruntă cu șomajul, doar pentru că sunt de origine evreiască, ar fi potrivit să fie lăsați să plece într-o țară în care să nu se confrunte cu probleme de asemenea natură.

5. Redeschiderea emigrării evreiești ar constitui o impresie bună în Occident, iar interesele României în străinătate ar fi benefice.

⁸ Archives of the YIVO Institute (YIVO), Record Group (RG) 347.7.1, Foreign Affairs Department (FAD) 1, BOX 94. Memorandum of American Jewish Committee (AJC) concerning Emigration of Jews from Romania, October 31, 1957.

6. Demiterea lui Iosif Chișinevschi și Miron Constantinescu, par să faciliteze reconsiderarea în problema emigrării.

7. Evreii comuniști care controlează activitățile comunității evreiești pentru Partid, precum Bercu Feldman, par să fie înspăimântați de consecințele politicii de 'proportionalitate etnică', iar ostilitatea lor în privința emigrării, pare să fi scăzut în intensitate. Unii dintre ei au început să se gândească la emigrare ca la o soluție a problemelor personale. Bercu Feldman a discutat cu Nahum Goldman posibilitatea unei reafilierii a Congresului Mondial Evreiesc⁹.

Într-un memorandum al *American Jewish Committee* din 31 octombrie 1957, ce avea ca subiect „Emigrarea evreilor din România”, este menționată campania inițiată de Agenția Evreiască, cu scopul de a determina guvernul român să permită emigrarea, făcând astfel posibilă reunirea familiilor separate. Raportul mai prezintă situația economică dificilă din România acelor vremuri, dizolvarea mai multor ministere și contopirea cu altele, lucru ce generase creșterea șomajului. Un număr mare de tehnicieni, doctori și profesori fuseseră forțați să iasă la pensie, iar alții nevoiți să se reangajeze ca simpli muncitori sau mecanici. Menționăm aceste considerente, deoarece unul dintre principalele argumente pe care guvernul român îl invocase împotriva emigrării era acela că România are nevoie de tehnicieni și experți¹⁰.

⁹ *Ibidem*. The situation of the Jews in Romania. A confidential report by a Jewish intellectual in Bucharest. The prospects of Jewish Emigration.

¹⁰ *Ibidem*. Memorandum of AJC concerning Emigration of Jews from Romania, October 31, 1957.

Condiția evreilor din România era cu atât mai grea, cu cât guvernul practica un soi de *numerus clausus*¹¹ în toate câmpurile de activitate. La începutul anului 1957 fusese luată o măsură internă bazată pe *principiul proporției etnice printre angajați*, conform căreia primii concediați într-un număr mare trebuiau să fie evreii¹². Același memorandum al *American Jewish Committee* consemnează mai multe exemple cu privire la aplicarea acestei politici. Trebuie menționat faptul că multe exemple din acest memorandum erau culese din zvonuri, care probabil uneori nu erau reale, însă cu siguranță ele surprindeau starea de spirit a populației evreiești din acea perioadă. Astfel, unui istoric de origine evreiască, ce pregătise o lucrare despre România sub jugul turcesc, i s-a cerut să găsească un coautor la cartea sa, aducându-i-se la cunoștință că *Partidul cere proporții etnice*. Un alt exemplu este cazul unui veteran comunist, care își riscase capul spionând pentru guvernul român în cercurile radio din Paris și Marea Britanie. Acesta a fost înlăturat din postul său de la Ministerul Educației, spunându-i-se că: *dacă este un bun comunist, trebuie să accepte proporțiile etnice, iar la el în departament erau prea mulți evrei*. Directorul General al Muzeului Național București, un *bun comunist*, după cum e caracterizat în document, afirma că *antisemitismul domnește în cercurile artistice și că un evreu nu poate fi ales în niciun post al Uniunii Artiștilor*.

Directorul unei cooperative declara, de asemenea, că *evreii care candidează pentru alegeri în cadrul cooperativei, întâlnesc mari dificultăți și cel mai adesea sunt înfrânți, chiar dacă au fost propuși de către Partidul*

¹¹ *numerus clausus* = restricție care limita drepturile evreilor de a ocupa anumite funcții publice sau de a avea acces în școli de anumite grade.

¹² YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 94. Memorandum of AJC concerning the Situation of Jews in Romania and the Recent Reopening of Emigration from that country, October 21, 1958.

Comunist. Evreii erau îndepărtați din toate funcțiile cu responsabilitate¹³. Eficacitatea acestei politici adoptată de guvernul autointitulat *antifascist* va fi consolidată de Decretul nr. 272, elaborat în aceeași perioadă și care prevedea reducerea legală a vârstei de pensionare de la 65 ani la 55 ani. În sfârșit, pe principiul *originii sociale*, care stipula că 75% dintre studenți trebuie să fie descendenți din muncitori și țărani, majoritatea tinerilor evrei care nu făceau parte din aceste categorii sociale erau împiedicați să obțină o educație înaltă¹⁴.

Deteriorarea economiei producea o stare de spirit generală, încărcată de ostilitate împotriva evreilor. De asemenea, agravarea situației evreilor din România era creată și de faptul că majoritatea informațiilor cu privire la statul Israel, care erau publicate în presa românească, survineau din surse arabe. Acest lucru contribuia la creșterea antisemitismului în țară. Silviu Brucan, ambasador al României la Washington în acea perioadă, spunea că *antisemitismul și șomajul sunt principalele condiții care justifică emigrarea, în orice țară*¹⁵.

În conformitate cu raportul *American Jewish Committee*, amintit anterior, au existat o serie de factori favorabili ce au determinat guvernul român să-și schimbe politica cu privire la emigrare, printre care excluderea lui Iosif Chișinevschi și a lui Miron Constantinescu din posturile de lideri ai Biroului Politic, amândoi fiind oponenți înverșunați ai emigrării evreiești.

¹³ *Ibidem*. Memorandum of *AJC* concerning Emigration of Jews from Romania, October 31, 1957.

¹⁴ *Ibidem*. Memorandum of *AJC* concerning the Situation of Jews in Romania and the Recent Reopening of Emigration from that country, October 21, 1958.

¹⁵ *Ibidem*.

Rata ridicată a șomajului în rândul populației evreiești a jucat și ea un rol important¹⁶.

La începutul anului 1958, cele mai multe cereri pentru emigrare erau ale cetățenilor care doreau să ajungă în statul Israel, urmate la distanță mare de cele pentru emigrare în R.F. Germania. Astfel, din numărul total de cereri, 26.302 erau pentru plecare definitivă în Israel și 8.426 în R.F. Germania, iar 2.088 pentru Austria, S.U.A., Canada, Franța și alte state. Între 1 ianuarie și 30 aprilie 1958 s-au rezolvat favorabil 1.010 cereri pentru plecare definitivă, dintre care 555 în R.F.G., 55 în Austria și 321 în Israel. Deoarece numărul celor care primiseră răspuns la cereri era mic, comparativ cu numărul celor care așteptau rezolvarea solicitărilor scrise, au existat nemulțumiri în rândurile acestora. Organele de partid și de stat au primit mii de memorii și reclamații din partea solicitanților¹⁷. Din analiza cererilor nerezolvate, rezultă că o parte dintre solicitanți intenționau să plece pentru reîntregirea familiilor. Au existat, de asemenea, mulți care cereau plecarea în Israel, la rude apropiate sau îndepărtate, pe motiv că sunt bolnavi, bătrâni sau fără ocupație bine stabilită și că ar putea să-și asigure acolo condiții mai bune de existență.

Guvernul român vroia ca problema plecărilor definitive din R.P.R. să fie soluționată diferit pentru R.F.G. și alte state, pe de o parte, și statul Israel, pe de altă parte; și în acest sens hotărăște să fie rezolvate favorabil cererile de emigrare pentru R.F.G. și alte state, iar pentru Israel, doar

¹⁶ *Ibidem*. Memorandum of AJC concerning Emigration of Jews from Romania, October 31, 1957.

¹⁷ Arhivele Naționale ale României (A.N.), Comitetul Central al Partidului Comunist Român, Cancelarie (Fond C.C. al P.C.R., Canc.), d. 15/1958. Notă cu privire la cererile de plecare definitivă în străinătate a unor cetățeni ai R.P.R. și la cererile de repatriere, din 9 mai 1958.

cererile în vederea reîntregirii familiilor, precum și cele ale cetățenilor bătrâni, bolnavi sau fără ocupație, care solicitau să plece la rudele lor, indiferent de gradul de rudenie, în afară de cazurile când, prin aceasta, s-ar fi putut aduce prejudicii securității statului¹⁸. Rezolvarea cererilor trebuia făcută treptat, pentru a nu îmbrăca aspectul de campanie, iar plecările trebuiau făcute eşalonat, în timp, pe regiuni și localități. Cei care urma să plece trebuiau să prezinte un act legalizat prin care renunțau la cetățenia română și un act, de asemenea legalizat, din care să reiasă că nu au pretenție față de statul român asupra bunurilor pe care le aveau în R.P.R. Nu li se eliberau pașapoarte R.P.R., ci certificate de călătorie valabile numai pentru plecarea în țara de destinație¹⁹. În același timp însă, statul român dorea ca, prin organele de partid, sfaturile populare, sindicatele și toate celelalte organizații obștești, să se ia măsuri de intensificare a muncii de lămurire în rândul cetățenilor aparținând naționalităților conlocuitoare, pentru a-i convinge să renunțe, în cazurile când plecarea nu era strict legată de reîntregirea familiei.

Anul 1958 a produs o schimbare a politicii românești pe plan extern, o orientare autonomă, odată cu retragerea trupelor sovietice din România. Din mai 1958, emigrarea își redeschide porțile, înregistrându-se la Miliție 130.000 de cereri. Surprinderea autorităților române a fost la fel de mare ca în anul 1950, când a avut loc primul val de *alia*. În aceeași perioadă, după cum reiese din memoriile lui Moses Rosen, într-o discuție dintre acesta și Ion Gheorghe Maurer, liderul comunist exprima consternarea guvernului român în fața numărului mare de cereri, declarându-i șef-rabinului:

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

Nu am știut câți evrei vor să emigreze. Ne-am așteptat la zece, douăzeci de mii! Dar am primit 130.000 de cereri [...] Ce rău am făcut noi poporului evreu, pentru ca atât de mulți să vrea să plece? V-am salvat viețile, v-am acordat drepturi egale. De ce acest val de plecări, mai rău decât pe vremea fasciștilor?

Răspunsul venit din partea șef-rabinului cultului mozaic la aceste întrebări a fost: *Pe vremea aceea nu aveam o țară. Acum avem*²⁰.

Relaxarea restricțiilor privind emigrarea era legată și de faptul că R.P.R. spera să dezvolte relațiile economice cu lumea occidentală. În tot acest timp, evreii se grăbeau să-și folosească șansa de a face *alia* în Israel. Sub acest aspect, Moses Rosen zugrăvește un moment relevant:

*În 1958, de Yom Kippur*²¹, *când evreii români au aflat că se puteau înscrie pentru a emigra în Israel, efectul veștii a fost electrizant. Sentimentul de bucurie, emoție și de ușurare a fost atât de puternic, încât până și evreii ultraortodocși din Satu Mare și-au dat jos șalul tallith*²², *au lăsat deoparte cărțile de rugăciune, au ieșit din sinagogi și s-au așezat la coadă în fața sediilor Miliției pentru permisele de ieșire. Astfel de scene dramatice puteau fi întâlnite în întreaga țară. În fiecare zi, mii de evrei se adunau în București în fața sediului central al Miliției. Cozile se întindeau pe kilometri întregi*²³.

Dacă poziția Israelului era de a aminti cu orice ocazie problema emigrației evreilor, partea română va nega în permanență că există *emigrare*

²⁰ Moses Rosen, *Primejdii, încercări, miracole. Povestea vieții șef-rabinului dr. Moses Rosen*, Editura Hasefer, București, 1991, p. 217.

²¹ *Yom Kippur: Ziua Iertării*. Este cea mai solemnă zi din calendarul religios evreiesc, numită și Marea Iertare. Se ține un post strict, care durează 24 de ore, de la apusul soarelui, în ajunul sărbătorii, până a doua zi la căderea nopții, iar evreii evlavioși nu părăsesc sinagoga, rugându-se tot timpul.

²² *tallith*: în religia iudaică, șal cu franjuri de culoare albă, cu dungi negre sau albastre, în care evreul evlavios se înfășoară în timpul rugăciunii.

²³ Moses Rosen, *op. cit.*, p. 103.

din România. Astfel, această operațiune se va desfășura sub numele de *reîntregirea familiilor*, o formulă preferată de liderii comuniști, având o rezonanță romantică și umanitară și fiind folosită de-a lungul întregii perioade comuniste. Această nerecunoaștere a exodului masiv și permanent al evreilor români era în primul rând de ordin ideologic. Statul comunist nu putea să recunoască realitatea eșecului politicii sale în problema națională. Era o contradicție între întreaga propagandă comunistă și această masivă părăsire a *raiului comunist* în favoarea *iadului capitalist*. Existau însă și motive pragmatice, în sensul că această emigrare trezea nemulțumire noilor aliați ai lagărului comunist, statele arabe²⁴.

În primăvara anului 1958, Ministerul de Interne, prin Miliție, avea sarcina de a rezolva favorabil cererile de reîntregire a familiilor, *indiferent de gradul de rudenie*, în afară de cazurile când acest lucru ar fi putut periclita securitatea statului. Se stabilise ca rezolvarea acestor cereri să se facă treptat, pentru a nu se lăsa impresia unei campanii de emigrare în masă. În cursul lunii septembrie, când se observă o schimbare pozitivă de atitudine a guvernului R.P.R. în problema reîntregirii familiilor, autoritățile israeliene iau măsuri de a nu se publica în presă nimic în legătură cu acest lucru. Motivarea unor astfel de măsuri a fost aceea că *nu vroiau să pună guvernul R.P.R. într-o situație neplăcută față de R.A.U. (Republica Arabă Unită)*²⁵. Această stare de fapt însă nu a putut fi menținută mult timp. Treptat, presa israeliană a început să publice știri despre *numărul tot mai mare* de evrei

²⁴ Liviu Rotman, *op. cit.*, p. 110.

²⁵ La 1 februarie 1958, Siria și Egiptul au format Republica Arabă Unită (R.A.U.), căreia din 9 martie 1958 i s-a alăturat Yemenul, ca membru asociat. La 21 februarie 1958, G.A. Nasser a devenit președinte. În decembrie 1961, Yemenul a ieșit din R.A.U. La 28 septembrie 1961, Siria s-a retras din R.A.U. și s-a proclamat independentă sub numele de Republica Arabă Siria. La 17 aprilie 1963 a fost creat statul federal R.A.U. (cu capitala la Cairo) și regiunile: egipteană, siriană și irakiană.

care veneau din Europa de Est, despre semnele unei *alia* dintr-o anumită țară din *Răsăritul Europei* etc. În sfârșit, la 16 octombrie, cotidianul israelian *Maariv* rupe așa-numita tăcere și publică pe prima pagină cu litere mari: *România a permis aliaua și au și sosit mii de olimi (emigranți)*²⁶. Deși aproape toate ziarele publicau articole despre emigrare, totuși, în conținutul știrilor, ele arătau că este vorba de *reîntregirea familiilor*, căutând să evite folosirea cuvântului *alia*, fără ca totuși să renunțe la el. Așadar, era întrebuițat termenul de *alia* în cadrul *reîntregirii familiilor*.

În lucrarea *Orizonturi Roșii*²⁷, Mihai Pacepa face referire la problema emigrării evreilor și la plățile pe care le făcea statul Israel pentru a accelera procesul de *alia*. Pacepa susține că, în perioada lui Gheorghiu-Dej, plata făcută regimului din România consta în produse: ferme de animale, mică tehnologie imposibil de produs în România la acea vreme etc. Conform aceleiași surse, principalul beneficiar era, în fapt, chiar Securitatea, în al cărei patrimoniu intrau aceste ferme evreiești de producție²⁸. Cumpărarea dreptului de emigrare se pare că a început în 1958. În același an, Gheorghe Gheorghiu-Dej a discutat cu Nikita Hrușcirov despre acest export de oameni, liderul sovietic sfătuindu-l pe liderul român să primească în schimbul emigranților doar produse, nu și bani, astfel încât, în cazul unei scurgeri de informații despre operațiune, dezvăluirile să nu aducă atingere imaginii României. Schimbul s-a desfășurat în produse în perioada 1959-1965, statul Israel plătind cu: abatoare automatizate, depozite frigorifice, linii de ambalare moderne, camioane frigorifice etc. Deși până astăzi nu a apărut vreun document oficial care să ateste această vânzare, informațiile lui

²⁶ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport special din 19 decembrie 1958.

²⁷ Ion Mihai Pacepa, *Orizonturi roșii*, Editura Venus, București, 1992.

²⁸ *Ibidem*, p. 89.

Ion Mihai Pacepa sunt preluate de Radu Ioanid și dezbătute pe larg în lucrarea sa, *Răscumpărarea evreilor: istoria acordurilor secrete dintre România și Israel*²⁹.

Referitor la *gestul* R.P.R. de a permite venirea evreilor în cadrul *reîntregirii familiilor*, menționăm unele aprecieri din presa vremii. Astfel, făcându-se ecoul evreilor originari din România, ziarul *Lumea noastră* scria la 19 octombrie 1958:

*Sosirile aproape regulate de olimi din R.P.R., în cadrul reîntregirii familiilor, au creat în toată țara o atmosferă de simpatie pentru R.P.R. Ceea ce ani de zile nu a putut să facă Liga de Prietenie Israelo-Română, a reușit să creeze primul pas pentru repararea unei nedreptăți ce a durat prea mult. Cu fiecare transport se pune capăt la sute de drame omenești [...] Această spontană simpatie ... dovedește că ceea ce ne despărțea de R.P.R., ceea ce stătea ca o prăpastie în calea prieteniei adevărate între Israel și această țară, era numai problema reunificării familiilor dezmembrate*³⁰.

Venirea evreilor din R.P.R. era considerată ca rezolvare a unei probleme umane. Chiar și cei mai reticenți în această privință salutau decizia pe care statul român o luase:

*Apreciem hotărârea guvernului român, care mai întâi prin declarații în R.P.R. și în străinătate, apoi prin inițiative și fapte, a dat curs aceluia act umanitar de întregire a familiilor [...] Atât noi care îi primim, cât și nou-veniții, vom fi cei mai buni propagandiști ai unor mai strânse, mai prietenoase și mai sincere relații între R.P.R. și Israel*³¹.

²⁹ Radu Ioanid, *op. cit.*, p. 110.

³⁰ *Lumea noastră*, 19 octombrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

³¹ *Ibidem*, 12 noiembrie 1958. Declarațiile lui Idov Cohen cu ocazia ședinței plene a Consiliului Superior al Alialei Române.

Haaretz din 7 noiembrie 1958 comunica:

*Conform primei statistici, cei care vin prezintă următoarea componență socială: 19% au titluri academice, 27% tehnicieni, mecanici și meseriași, 21% funcționari, 20% muncitori, 13% necalificați, mici negustori, scriitori și învățători. Majoritatea lor sunt în vârstă de peste 40 ani*³².

În acest sens, Secretarul Partidului *Mapai*³³ din Haifa, Natan Lav, declara că: *Materialul omenesc al noilor olimi din România ne este cunoscut ca unul dintre cele excelente*³⁴. În schimb, nu aceeași părere exista în privința zestrei. Partea negativă consta în faptul că evreii care plecau din România nu aveau *dreptul* de a-și lua cu ei toate bunurile. Cu un an înainte, emigranții polonezi veniseră în Israel, printre nenumărate alte lucruri, cu mașini *Pobeda*. Un fapt asemănător se întâmplase și în cazul evreilor din Iugoslavia, cărora guvernul le pusese la dispoziție o navă, contra cost, pentru a-și transporta bunurile ce le aparțineau³⁵. Făcând referire la emigranții din R.P.R., ministrul israelian al Muncii, M. Namir, declara: *Olimii care vin azi sunt lipsiți de mijloace, majoritatea din ei aducând cu sine un bagaj de 25-30 kg*³⁶.

³²*Haaretz*, 7 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport al ministrului Petru Manu adresat M.A.E., cu privire la venirea în Israel a evreilor din România 28 noiembrie 1958.

³³ *Mapai* = Abrevierea de la *Miflegat Poale Eretz-Israel*. Partid socialist de orientare europeană.

³⁴ *Lumea noastră*, 16 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1958.

³⁵ American Jewish Joint Distribution Committee-New York Archives (*JDC*-New York Archives), Collection 1945-1954, file #826. Memorandum of *JDC* regarding Emigration from Romania, November 3, 1948.

³⁶ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport privind venirea în Israel a evreilor din R.P.R. în cadrul *reîntregirii familiilor*, din 19 decembrie 1958.

Deși statul Israel promulgase în 1958 o lege care interzicea publicarea de informații cu privire la emigrare, în presa israeliană continuau să apară articole pe această temă. Astfel, ziarul independent *Haaretz* din 7 noiembrie 1958 scria:

Când Agenția Evreiască din Ierusalim a primit de la Legația israeliană din București telegrama acum două luni, că un anumit număr de olimi urmează să plece cu adevărat, cei de la Ierusalim nu s-au grăbit deloc să dea crezare că în cele din urmă s-au deschis porțile plecării. [...] Secțiile de colonizare nu știu câți vor veni, nici în ce măsură vor veni și nici nu cunosc cifra generală a celor ce vor veni. [...] Desigur că Israelul ar prefera o alia planificată, știind de la început care este numărul celor care vin și data plecării lor³⁷.

Ziarele, precum și persoanele cu oarecare răspundere în viața publică, își puneau deja unele semne de întrebare:

Ne găsim în fața unei rezolvări într-un termen scurt a problemei reîntregirii familiilor sau ne găsim în fața unei emigrări masive? Câți vor veni și cât timp vor veni? Acest lucru ar fi necesar de știut, ca să știm ce măsuri avem de luat etc.

Aceste întrebări erau ridicate în cadrul conferințelor de presă, al întrunirilor publice și declarațiilor făcute de către reprezentanții guvernului, *Sohnut*³⁸-ului, H.O.R.³⁹ etc.⁴⁰ *Hatzofe*, oficiul Partidului Național Religios, scria la 12 noiembrie: *Nu se știe mai dinainte numărul olim-ilor*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Sohnut* = Agenția Evreiască.

³⁹ H.O.R. = *Histadrut Olei Romania B'Israel* – organizație ce susținea și promova interesele de ordin economic, social, cultural și de emigrare ale evreilor originari din România, stabiliți în Israel.

⁴⁰ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport privind venirea în Israel a evreilor din R.P.R. în cadrul *reîntregirii familiilor*, din 19 decembrie 1958.

care pleacă din România dat fiind că guvernul român nu comunică numărul pașapoartelor pe care le eliberează⁴¹. Iar ziarul *Lumea Noastră* din 7 noiembrie 1958 scria: *Nimeni nu poate prevedea proporțiile ce vor fi luate de alia în viitoarele luni. Un lucru este însă cert, trebuie să fim pregătiți pentru o alia mare*⁴².

În sfârșit, Idov Cohen, deputat israelian, originar din România, declara în ședința Consiliului Superior al *Alia*-lei Române:

*Nu știm ce alia ne vine. Ne folosim numai de zvonuri, presupuneri și știri căpătate pe căi particulare, individuale. Nu cunoaștem volumul, ritmul și compoziția alia-lei în ceea ce privește vârsta și profesiunea. Nu se știe exact spre ce domenii trebuie să ne îndreptăm pregătirile, shikun⁴³, ulpanim⁴⁴ sau locuri de muncă? Toate acestea ridică grave probleme financiare, care pot să zdruncine bunul mers al treburilor statului*⁴⁵.

Aceeași stare de nesiguranță și supoziții exista și în Organizația Mondială Sionistă, precum și printre conducătorii *Sohnut*-ului. Astfel, Executiva Mondială Sionistă, care își ținea sesiunea la Ierusalim, convocată în special în legătură cu această problemă, aducea la cunoștință următoarele:

*În viitoarele 6 luni vor sosi probabil în țară 30.000 noi emigranți. Pentru acest motiv s-a decis lansarea unui apel către iudaismul mondial pentru intensificarea colectărilor de fonduri, care să-i permită Israelului să cliteze*⁴⁶*masele de noi emigranți*⁴⁷.

⁴¹ *Hatzofe*, 12 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

⁴² *Lumea noastră*, 7 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

⁴³ *Shikun*: teren destinat locuințelor.

⁴⁴ *Ulpan*: școală în Israel, unde nou-veniții studiază ebraica.

⁴⁵ *Lumea noastră*, 7 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

⁴⁶ *A clita*: în ebraică = a absorbi.

⁴⁷ *Lumea noastră*, 7 noiembrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

În privința posibilităților existente de a absorbi pe cei care veneau, cităm ziarul *Mântuirea* din 23 octombrie 1958:

... această alia ca și cele anterioare găsește forurile noastre nepregătite a face față. Ne pregătim în permanență pentru alia, batem în toate porțile ca să se permită ieșirea evreilor din țări anumite și în clipa când această ieșire așteptată are loc, forurile noastre sunt surprinse și se începe cu peticirea⁴⁸.

Deși finanțarea absorbirii nou-veniților constituia una dintre problemele serioase cu care se confruntau atât guvernul, cât și Agenția Evreiască din Israel, *Sohnut-ul*, nu de aceeași părere era Petru Manu, ministrul Legației române la Tel Aviv, care într-un raport din 19 decembrie 1958 consemna: *Nu s-ar spune că guvernul israelian nu ar avea bani. El are bani, dar aceștia sunt necesari pentru înarmare. Aceeași atitudine față de situația dată o întâlnim și într-o discuție dintre Petru Manu și secretarul Partidului Comunist din Israel, Samuel Mikunis, care își exprima iritarea pentru emigrare; după părerea acestuia, imigrația din R.P.R. ajută foarte mult premierul Ben-Gurion în planurile sale de război ea fiind nefavorabilă nu numai Republicii Populare Române, ci întregului lagăr socialist, S. Mikunis argumentând prin următoarele:*

1. Venirea evreilor din țările socialiste, după un regim socialist de 14-15 ani, constituie o dovadă vie că rezolvarea problemelor evreiești se poate realiza numai în Israel și nu prin socialism; 2. Prin venirea elementelor tinere din R.P.R. se întărește forța militară a lui David Ben-Gurion; 3. Se dă posibilitatea lui Ben-Gurion să subjuge și mai mult populația din această țară prin lansarea împrumutului. În același timp se

⁴⁸ *Mântuirea*, 23 octombrie 1958, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958.

*crează guvernului un ‘alibi’ pentru a aduna din nou bani în scopurile sale de înarmare*⁴⁹.

La 24 noiembrie 1958 a avut loc la Ierusalim prima reuniune pentru împrumutul emigrării, de care statul Israel avea nevoie pentru absorbirea nou-veniților. Cu această ocazie, David Ben-Gurion a pronunțat un discurs în care a adus diferite *argumente* pentru susținerea împrumutului. Așadar, între altele el a spus:

*Raportul populației israeliene față de acela al adversarilor săi, este astăzi de 1 la 20, față de 1 la 40, cât era la nașterea statului. Imigrația nu este necesară numai pentru viitorul statului, ci, de asemenea, pentru masele evreiești care nu pot rămâne în țările în care se găsesc. [...] Adevărul este că inamicii noștri nu au renunțat la scopurile lor ... că numai 15% din poporul evreu se află în Israel și că numai o treime din teritoriul țării noastre este pus în valoare*⁵⁰.

United Jewish Appeal a demarat o astfel de acțiune, cu scopul de a strânge 100 milioane dolari, în vederea construirii de locuințe pentru emigranții din România. Cu cooperarea Agenției Evreiești, la 15 februarie 1959 are loc la New York o conferință fără precedent, destinată să mobilizeze comunitatea evreiască americană. Au participat 19 organizații evreiești, ai căror lideri, adunați laolaltă, încercau să găsească soluții pentru evreii din România. Irving M. Engel, președintele *American Jewish Committee*, prezent la întrunire, declara:

Ca recunoaștere a profunde implicări umanitare în această mișcare, AJC a făcut neobișnuitul pas de a se alătura acestei conferințe. Cu

⁴⁹ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport privind *reîntregirea familiilor*.

⁵⁰ *Ibidem*.

o ocazie similară, acum 12 ani, ne-am alăturat Agenției Evreiești și organizațiilor evreiești americane, ca să susținem întemeierea statului Israel și să oferim astfel o nouă viață sutelor de mii de victime ale persecuției naziste.

În timpul aceleiași conferințe, Irving Engel a adăugat: *aceasta este o acțiune neobișnuită din partea AJC [...] este un răspuns la o situație specială și nu ar trebui să fie considerată un precedent*⁵¹.

Atât înainte, cât și după conferința din 15 februarie 1959, *American Jewish Committee* a avut numeroase întâlniri cu oficialii israelieni pentru a dezbate problemele existente și a găsi modalități de asistență și cooperare. De fiecare dată, s-a subliniat în mod constant că situația României nu trebuie discutată public. În timp ce *AJC* păstra tăcerea, oficiali de marcă israelieni făceau declarații în presă sau la diferite întruniri pentru colectarea de fonduri. Publicarea unor astfel de declarații puneau *AJC* într-o postură ingrată:

Simțeam că suntem incapabili să îndeplinim niște funcții de bază, deoarece garantasem că o să păstrăm tăcerea pentru a nu pune în pericol cursul emigrației din România, iar liderii israelieni, prin declarațiile lor, aduceau atingere situației evreilor din România.

Așadar, conform unor rapoarte din presa israeliană, *emigranților ar fi trebuit să le fie permis să intre în Israel fără fanfară*⁵².

Cât privește sarcina încadrării nou-veniților, aceasta revenea guvernului și *Sohnut*-ului. Fiecare dintre aceste instituții își avea atribuțiile

⁵¹ YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 95. Statement by Irving M. Engel, the President of *AJC*, at the Special Conference of Jewish Organizations to discuss the Romanian situation, February 15, 1959.

⁵² *Ibidem*.

bine stabilite, precum și prevederile bugetare corespunzătoare numărului aproximativ al celor care ar fi urmat să emigreze în Israel în anul financiar respectiv. Astfel, sarcinile guvernului constau în a construi 2/3 din numărul locuințelor, în a crea industria necesară pentru absorbirea *olim*-ilor în câmpul muncii și în a întemeia noi așezări agricole în regiunile de dezvoltare. Aceste sarcini erau duse la îndeplinire de către Ministerul Muncii (pentru construirea de locuințe), Ministerul Dezvoltării (pentru crearea de industrii în regiunile de dezvoltare), de Ministerul Finanțelor (care avea prevăzut suma necesară în buget), de Ministerul Agriculturii, Industriei și Comerțului⁵³. *Sohnut*-ul suporta cheltuielile de transport ale emigranților, acorda primele ajutoare bănești (sub formă de împrumut) necesare nou-venitului pentru traiul din primele zile, construia 1/3 din locuințe și subvenționa o parte din crearea noilor așezări agricole, precum și *alia* de tineret. Tot *Sohnut*-ul era acela care dirija repartizarea nou-veniților în Israel în diferite locuri, în funcție de planurile pe care le aveau și de posibilitățile existente⁵⁴.

Deși inițial presa israeliană și-a exprimat satisfacția cu privire la venirea evreilor din R.P.R., ulterior aceasta încearcă să găsească *cauzele* care au determinat autoritățile române să aprobe emigrarea acelor persoane de naționalitate evreiască ce și-au exprimat dorința de a se uni cu restul familiilor lor din Israel. În acest sens, erau invocate o serie de motive:

– *Intenția de a-i înlocui pe evrei din funcțiile de răspundere pe care le dețin, cu cadre tinere din noua generație, care sprijină comunismul și de a le lua locuințele;*

⁵³ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1957-1958. Raport privind posibilitățile de cazare, de construire a locuințelor și situația financiară.

⁵⁴ *Ibidem*.

– ‘Problema evreiască’ nu a putut fi rezolvată. Conducătorii R.P.R. au ajuns la concluzia că evreii vor rămâne întotdeauna un element pe care nu se poate conta și care se va împotrivi la contopirea cu societatea comunistă;

– Din cauza antisemitismului existent în R.P.R.;

– Guvernul român a vrut să-și îmbunătățească relațiile sale externe și a dat curs numeroaselor insistențe ale organizațiilor evreiești internaționale, care au cerut unificarea familiilor despărțite⁵⁵.

Reprezentanți ai cercurilor israeliene merg pe aceeași linie și nu ezită a face unele declarații. Însuși David Ben-Gurion afirma deschis: *aliaua este o necesitate imperioasă a regimului și a atmosferei determinate de forma de regim din țara respectivă, continuând prin a declara că R.P.R. vrea să se descotorosească de evrei*⁵⁶. De asemenea, primarul Ierusalimului, Gerson Agron, afirma în luna februarie a aceluiași an, la Washington, unde se afla în vederea strângerii unor fonduri, că *situația evreilor din România, așa cum se prezintă acum, dă un aspect de izgonire*⁵⁷; iar Moshe Sharett, în acel moment deputat mapaist, declara într-o adunare publică, la Ierusalim, în aceeași lună, că: *Din cauza unor desfășurări politice și social-economice de ordin intern, a fost nevoie să se debaraseze de evrei*⁵⁸. Însă reprezentanții români considerau că emigrarea din România crea mari probleme economice Israelului, fapt pentru care astfel de aserțiuni erau făcute în ideea de a se îngreuna procesul de *alia*.

⁵⁵ *Ibidem*. Raport de presă pe perioada 1 ianuarie-30 iunie 1959.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Kol Haam*, 20 februarie 1959, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1959.

⁵⁸ *Davar*, 22 februarie 1959, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 220/1959.

Surpriza cea mare s-a produs însă atunci când postul de radio israelian *Kol Israel* a atacat cu vehemență autoritățile române. În replică, la 25 februarie 1959, printr-o declarație AGERPRES, ziarul *Scânteia* publica pe prima pagină un virulent comunicat antisionist. Ulterior, guvernul român a anunțat suspendarea emigrării în Israel. Mii de vize deja acordate au fost anulate peste noapte, lăsând multe familii în stradă, după ce își părăsiseră locurile de muncă și își vânduseră toate bunurile⁵⁹. Într-o întâlnire cu Moses Rosen, Ion Gheorghe Maurer explica furios:

Am deschis porțile ca să nu mai fim descriși în presa internațională ca niște bandiți. Am observat, însă că nu s-a produs nicio schimbare în atitudinea față de noi. Suntem în continuare atacați și incriminați ca bandiți. Deci, dacă suntem bandiți și cu porțile închise și cu porțile deschise, atunci le ținem mai degrabă închise, evitând măcar problemele pe care le avem cu arabii și cu alte țări prietene⁶⁰.

Noua politică de emigrare crease o serie de probleme și în relațiile dintre R.P.R. și statele arabe, în urma a numeroase declarații făcute de către purtători de cuvânt israelieni:

Politica României semnifică începutul unui exod în masă a evreilor din această țară, estimat la 100.000 de persoane; în plus, vor avea loc plecări în masă a evreilor din estul Europei, incluzând chiar și Uniunea Sovietică.

Reacțiile arabilor și sovieticilor la aceste afirmații au fost violente. După ce un număr de 16.500 de evrei emigraseră în Israel, guvernul român

⁵⁹ Moses Rosen, *op. cit.*, p. 216.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 217.

sisteză plecările, declarând că *de acum încolo vor încerca să schimbe părerea evreilor de a părăsi țara*⁶¹.

Știrea declarării *persoană non grata* a lui A. Keren, atașat al Legației israeliene la București, învinuit pentru activitate contrarie uzanțelor diplomatice, a determinat statul Israel să-și exprime dezavuarea. Nu numai cercurile oficiale, dar și opinia publică era contrariată. Gestul a fost socotit ca o măsură intenționată de a înrăutății relațiile R.P.R. cu statul Israel, spre a satisface țările arabe. În același context, în presa israeliană se vorbea despre *blocada din jurul Legației Israelului*⁶². Cu acest prilej, ziarul *Hatzofe* cerea la 12 martie, în articolul său de fond, să se adopte față de Legația română în Israel măsuri similare celor aplicate față de Legația israeliană la București⁶³.

Deși emigrarea din România era complet oprită, un proiect de lege privind ridicarea unui împrumut obligatoriu la 40 de milioane de lire israeliene pentru a ajuta imigranții români, a trecut de *Knesset*⁶⁴. Proiectul de lege a fost respins de către partidele de opoziție și chiar de către *Histadrut*⁶⁵, fiindcă creditul ar fi fost perceput în primul rând pe veniturile salariale și ar fi produs în acest fel mari dificultăți forței de muncă. Și importatorii de bunuri s-au opus, din cauza taxelor vamale suplimentare pe care proiectul de lege le impunea. Nici Partidul Național Religios nu a fost de acord cu acest proiect, care *propunea să se colecteze taxe pentru o emigrare inexistentă*. Însă, în ciuda împotrivirii opoziției, guvernul a

⁶¹ YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 94. Report of *AJC* regarding the Situation of Jews in Romania, October 9, 1959.

⁶² A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1959. Raport de presă pe perioada 1 ianuarie-30 iunie 1959.

⁶³ *Ibidem*. *Hatzofe*, 12 martie 1959.

⁶⁴ *Knesset* = Parlamentul israelian.

⁶⁵ *Histadrut* – Prescurtare de la *Histadrut Haovdim* (Uniunea Muncitorilor), fondată în 1920. Cel mai puternic grup sindical din Israel.

susținut proiectul de lege, în ideea că suspendarea emigrării din R.P.R. este de scurtă durată și că aceasta va fi reluată curând⁶⁶.

Începând din prima jumătate a lunii martie, apar tot mai insistent *speranțe*, fie ale ziarelor israeliene, fie ale autorităților, că *întreruperea emigrării este doar temporară*. Chiar și David Ben-Gurion și-a exprimat o astfel de speranță. La 7 mai 1959, presa publică știrea că autoritățile române au permis emigrarea a 150 de familii de neevrei. Deși nu toate ziarele au spus-o direct, intenția publicării acestei știri a fost de a se arăta că se face *discriminare* față de evreii candidați la emigrare. Unele ziare au scris deschis că *guvernul român discriminează pe evrei*. Golda Meir și-a adus și ea aportul la acest punct de vedere, într-o declarație publică din 9 mai: *Noi nu înțelegem și nu vrem să înțelegem, de ce se răpește milioanele de evrei din U.R.S.S. și R.P.R. dreptul de a veni în Israel?*⁶⁷

Autoritățile israeliene nu au întreprins în mod public și cu zgomot acțiuni în legătură cu problema reîntregirii familiilor, însă au lăsat mână liberă altor factori, semioficiali, să acționeze în acest sens, pe lângă diferite organe internaționale. După cum a scris ziarul *Adevărul* din 15 mai 1959, Comitetul pentru Reîntregirea Familiilor din Israel s-a adresat Conferinței Miniștrilor Afacerilor Externe de la Geneva, cerându-le să folosească bunele oficii pentru a se ajunge la reunirea familiilor despărțite⁶⁸. Ziarele *Haaretz* și *Lumea noastră*, din 21 mai 1959, scriau că deputatul israelian de origine română, Idov Cohen, a făcut o propunere la sesiunea Asociației Mondiale Interparlamentare, care s-a desfășurat la Roma, tot în luna mai, ca problema

⁶⁶ YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 95. Romanian Jews Emigration. Jewish Newsletter, May 18, 1959.

⁶⁷ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1959. Raport de presă pe perioada 1 ianuarie-30 iunie 1959.

⁶⁸ *Adevărul*, 14 mai 1959, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1959.

reîntregirii familiilor să fie soluționată în cadrul Comitetului O.N.U. pentru drepturile omului⁶⁹.

În schimbul deciziei de a permite din nou emigrarea, Ion Gheorghe Maurer cerea ca presa israeliană să prezinte România mai favorabil și să nu se mai scrie despre *alia*. Autoritățile israeliene au căzut de acord. La 7 iunie 1959, guvernul Ben-Gurion a declarat *alia* drept *Secret de stat*, încadrând-o în prevederile *Legii securității statului*, măsură ce limita în mod serios libertatea presei, sub amenințarea cu închisoarea – 15 ani sau pe viață. Cu excepția ziarului *Haaretz*, presa s-a conformat, autocenzurându-se, pentru a evita un scandal care să întrerupă emigrarea⁷⁰. Câteva luni mai târziu, emigrarea evreilor români spre Israel a fost reluată. *American Jewish Committee, FAD (Foreign Affairs Department)*, prezintă într-un memorandum din 30 martie 1960 dificultățile pe care evreii le întâmpinau la plecarea din România și sursa de venit pentru statul român, pe care o reprezenta procesul de emigrare. Astfel, ca să obțină banii necesari pentru taxe, emigranții erau nevoiți să-și vândă bunurile la prețuri derizorii, cumpărătorii profitând de pe urma acestei situații. Chiar și cei care aveau suficiente fonduri pentru taxe, nu-și puteau lua o mare parte din bunuri cu ei, fiind astfel obligați să le vândă. În condițiile date, o canapea în stare bună, care în magazin costa în jur de 3.000 lei, era vândută la aproximativ 700-800 lei, iar pe un covor persan de 4 m², care valora în mod normal 3.000 lei, se puteau obține 500-600 lei. Bijuteriile puteau fii vândute doar statului, achiziționarea lor de către persoanele fizice fiind interzisă și periculoasă. Pentru o brățară de aur cu pietre prețioase, cântărind 70 grame,

⁶⁹ *Haaretz* și *Lumea noastră*, 21 mai 1959, în A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1959.

⁷⁰ A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1959. Raport de presă pe perioada 1 ianuarie-30 iunie 1959.

se putea obține în jur de 1.600 lei, față de 6.500-8.000 lei, cât valora în realitate. Vânzarea tablourilor și a cărților era în schimb imposibilă, persoanele private neavând suficienți bani ca să investească în astfel de bunuri, iar muzeele și librăriile nu dispuneau de fonduri pentru achiziționarea lor. În general, cărțile erau vândute la preț de hârtie. Electrocasnicele și automobilele se puteau obține la 25% din valoarea lor. Prin lichidarea acestor bunuri, o familie de emigranți, compusă din soț, soție și copil, cu greu se descurca să-și achite taxele necesare pentru plecare⁷¹.

Tensiunile care au apărut în problema emigrării au fost generate de protestele țărilor arabe și de reacțiile presei internaționale, ale cărei opinii oscilau între a saluta umanitarismul guvernului român sau a protesta împotriva alungării evreilor din România cu câteva zeci de kg în valize. În acest sens, ziarul elvețian *Israelitisches wochenblatt Zurich* a publicat la 14 septembrie 1962, sub titlul *Raportul unui emigrant*, următorul articol:

În toate institutele superioare de învățământ din România domnește practic pentru evrei un numerus clausus. O serie întregă din aceste institute nu admit deloc studenți evrei. Guvernul permite cetățenilor evrei cu titluri academice să emigreze cu scopul de a obține locuri libere pentru noua generație a membrilor de partid. Guvernul dorește să-și formeze cadre de muncitori calificați și absolvenți ai institutelor superioare de învățământ din rândurile muncitorilor români pentru a nu mai fi nevoit să depindă de aceia ai căror părinți aparțin clasei burgheze. La universități sunt admiși numai 1-2% evrei și aceștia numai în cazul când părinții lor au aparținut clasei muncitoare. Dacă părinții s-au înscris pentru plecare în Israel sau în

⁷¹ YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 94. Memorandum of AJC regarding the Difficulties of Jews Leaving Romania, March 30, 1960.

*America, atunci copiii lor sunt exmatriculați imediat din universități. Cine se hotărăște să emigreze este înlăturat imediat din câmpul muncii. Evreii care au obținut titluri academice în trecut sunt trimiși în regiuni mai izolate*⁷².

În timp ce emigrarea din România continua, o mare presiune apăsa economia israeliană. Problemele economice, tehnice și educaționale deveniseră enorme. Pentru 100.000 emigranți, costurile erau estimate la 2.500 dolari de persoană. Astfel, pentru transport și locuințe temporare, acordate tuturor emigranților, suma totală era cutremurătoare, aceasta ridicându-se la 250 milioane dolari⁷³.

Valurile cvasicontinue de *alia* aveau să deranjeze pe o mare parte dintre liderii Partidului, ce vor vedea în acest fenomen o abdicare de la principiile comuniste. Un episod relevant se petrece la începutul anului 1960, când Gheorghe Stoica, el însuși evreu, se plângea de aprobarea masivă a plecărilor. El sugera oprirea acestora și analizarea problemelor specifice ale populației evreiești:

*Ce o să creadă alții despre țara noastră că de la noi pleacă oamenii [...] noi trebuie să luptăm contra acestora (plecărilor), să ducem muncă de propagandă, de lămurire, să refuzăm plecarea lor, să avem mână forte*⁷⁴.

Reacția lui Gheorghiu-Dej și a celorlalți lideri a fost foarte dură, răspunzându-i-se violent: *Nu-i putem ține cu forța [...] Să plece! Cum adică să le studiem problemele, le-am dat tot ce-și puteau dori*⁷⁵.

⁷² A.M.A.E., Fond Israel, Problema 200/1962.

⁷³ YIVO, RG 347.7.1, FAD 1, BOX 95.

⁷⁴ A.N., Fond C.C. al P.C.R., Canc., d. 10/1960. Notă de la ședința B.P. al C.C. al P.M.R., din 10 februarie 1960.

⁷⁵ Liviu Rotman, *op. cit.*, p. 105.

În anul 1965, politica *reîntregirii familiilor* își trăia ultimii pași. *Alia* reușise să aducă în statul Israel aproximativ 230.000 de evrei din R.P.R. Ulterior, problema emigrării evreilor din România va pierde din actualitate, iar plecările se vor desfășura în liniște, fără întreruperi traumatizante, după parametri stabiliți de ambele state, cu mijlocirea importantă a organizației *Joint Distribution Committee*⁷⁶.

*Capitol din teza de doctorat: **Problema emigrării evreilor din România în perioada comunistă: 1948-1965.** Conducător științific: prof. univ. dr. Gheorghe Onișoru, Facultatea de Istorie, Universitatea Ștefan cel Mare, Suceava.*

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106.

LINKING PRIVATE LIVES AND PUBLIC STANDARDS: THE HEBREW LANGUAGE VEHICLE

ADINA BABEŞ*

This paper focuses on the emigration of Romanian Jews and their integration in /assimilation by the Israeli society. It is a qualitative research paper, which looks at the role of Hebrew language in the process of integration of Romanian immigrants as they were assimilated by the Israeli society. It answers to the conclusions of mainstream literature and brings in an insight concerning the aspects of their integration in connection with the learning process and the use of Hebrew language in activities of their social and professional lives.

It also looks at how different ideologies of immigration or the reasons for immigration affect attitudes towards assimilation, which was reflected in the manner they talk about learning Hebrew. I also discuss about their family members, with a specific focus on their children in acquiring their Hebrew language skill.

The research is based on nine interviews conducted with Romanian Jews who immigrated to Israel at different periods. This paper is made up of several parts: the first part is a theoretical one focused on language and its role in the process of integration/assimilation of immigrants. This part is a review of the literature that guided me during the interviews.

* Beneficiary of the project *Doctoral scholarships for the development of the knowledge-based society*, co-funded by the European Union through the European Social Fund, Sectorial Operational Programme Human Resources Development 2007-2013.

The second part focuses on the methodological aspects of the research, so general insights of the background of the interviews are discussed also as I refer to technical aspects involved in this research. The third part of this paper is the largest one; it introduces and discusses the results of my research.

The last part refers to the concluding remarks, in addition to critiques.

Language and its role in immigrant's integration/assimilation

Immigration is a fascinating subject, because it is a phenomenon which occurs daily. Leaving your country of origin and settling in another one involves a long and difficult process of integration/ assimilation. The research conducted on this process in the case of the immigrants of Hispanic origins in America concludes on four primary benchmarks of the process of assimilation, like: socioeconomic status implying educational attainment, occupational specialization and parity in earning; spatial concentration discusses the dissimilarity in spatial distribution and of suburbanization; language is defined in terms of English language ability and loss of mother language; intermarriage is defined by race or Hispanic origin and only occasionally by ethnicity and generation. (Waters, Mary C. and Thomás R Jiménez, 2005:108)

In their article *Assessing immigrant assimilation: New empirical and theoretical challenges*, Mary C. Waters and Thomás R. Jiménez review the current literature on assimilation research and elaborate on the above-mentioned benchmarks. Socioeconomic status is understood as the capacity of the new immigrants to reach the economic status of the native population. The education attainment study takes into consideration the second and the

third generation of immigrants. The residential patterns discuss the intentions of ethnic groups as they disperse into the host society and the manner how the socioeconomic status might influence this.

Linguistics abilities are very important in showing the assimilation levels of immigrants, as well as assimilation of the second and third generations. Intermarriage is seen as the ultimate proof of assimilation. (Waters, Mary C. and Thomás R Jiménez, 2005:107-111).

Out of all these four benchmarks, this paper focuses specifically on the language aspect as an important indicator of assimilation in the country of immigration.

Both sociologists and economists had studied the immigrant's language proficiency. If sociologists focused on the immigrants' exposure to language and to social opportunities for language learning, economists stressed the immigrants' self-selection and the difficulty in learning the language. (Van Tubergen, Frank and Matthijs Kalmijn, 2005: 1413).

In their paper, *Destination-Language Proficiency in Cross-National Perspective: A Study of Immigrant Groups in Nine Western Countries*, Frank van Tubergen and Matthijs Kalmijn summarize on the various theoretical notions like *exposure*, *efficiency* and *incentives* (Chiswick R., and Miller P., 2001). The immigrants' proficiency in the language of the destination country is influenced by the exposure to that language: hear, study and use (Stevens, 1999).

The language skills of the people with whom they interact complements this. Their efficiency in learning a new language is another important factor, and it depends on the immigrants' 'talent' for foreign

languages, as well as on the distance between the language of the host country and their native language.

Going deeper into the theoretical aspects of mastering the language of the destination country by the immigrants, one can suggest the English language acquisition among the immigrants in the United States.

The book of Alberto Davila and Marie T. Mora, *English Fluency of Recent Hispanic Immigrants to the United States in 1980 and 1990*, introduces their empirical findings by using research based on the 1980-1990 US census, focusing only on Hispanic immigrants due to their prominence in US demographic profiles. Their work's results show that Hispanic immigrants in US, from 1985-1990, possess significantly higher English language fluency than the levels reported in 1980, in the case of the 1975-1980 immigrants. One answer to this may be that the Hispanic immigrants responded rationally to this challenge by investing in their English skills, prior to or immediately following their migration. There is an important relation between English language acquisition and the labor market, so that investments in English proficiency actually enhance earnings. Another important implication of their results involves the perception of the nation's linguistic identity. The *English-only* legislation shows the preoccupation of some policy makers to integrate the population into a common language. Although the mastering of English showed differences between the two different groups, both of them had invested time and energy in the acquisition and use of English.

Another important consideration concerns immigrant children in the US schools. There is a controversy about bilingual education schools being the best means to instruct children. One may also expect that immigrant

parents with good English language skills would transfer these skills to their children, and reduce the need for bilingual programs over time.

The last implication of their research refers to the *quality* of immigrants. Connected with English language acquisition, one can say that the growth of English language incentives particularly among those less educated may bring some insight into the rationality, capability and earnings potentials of immigrants in this country.

An intermediate conclusion would mention that language is one of the four benchmarks of immigrants' integration in/assimilation by the host society. As the main researches conducted on the immigrants of Hispanic origins in America show, the acquisition of the host society's language, in this case English plays an important role in immigrants' new life. It facilitates their professional and their social integration by improving their abilities in understanding the social rules.

Language skills are also important regarding ones economic situation, for the immigrants are expected to involve themselves in learning a new language immediately after they arrive. However, this is influenced by the expected cost as well as by benefits in terms of employment, opportunities and earnings. Furthermore, the longer the immigrants stay in a country, the better their chances are in learning a language; moreover, the language proficiency is determined by the exposure to it in the family as well as by the existence of a partner.

Hebrew and its role in immigrants' integration/assimilation

Among the of a national identity markers, language has often played a dominant role. In nineteenth century Europe the quest for political independence was based, more than anything else, on the pre-political existence of a common

language. After the end of World War I, the language was the major criterion for the application of the principle of national self-determination, as articulated in Woodrow Wilson's 'Fourteen Points' to the successor states in the wake of the collapse of the Austro-Hungarian, Russian and Ottoman Empires. (Safran, William, 2005:43-44).

In the case of Jewish people, language has not been the only marker of their identity. Yiddish and Ladino dominated the geographical areas where the greatest number of Jews in the Diaspora lived. Their traditions and customs based on religion have been the most important identity marker. Moreover, with the development of modern Zionism, and other social movements in the Diaspora countries, secularization was becoming obvious. In the 19th and, more precisely, in the 20th century, religion lost most of its attributes as an identity-driven force; however, Hebrew as a precondition for Jewish nation-building started to play a central role among Zionist leaders.

In 1879, the very same year when the Yiddish-speaking and anti-Zionist Bund was founded, the first international Zionist Congress took place in Basel. There was a Jewish flag, which became the flag of the State of Israel, as well as a Zionist anthem *Hatikva* (The Hope), which is the Israeli anthem.

There were present also a few delegates that spoke Hebrew. Although the language of the Congress was High German with several selected Hebrew expressions, there was a growing sentiment among the Zionists attending for reviving the Hebrew language. (Safran, William, 2005:47-48).

Therefore, Hebrew and its revival served two main important aspects of nation building: as the main communication link, and as a means to restore the cultural connection with Palestine.

Zvi Gitelman, in his book *Becoming Israelis*, stresses this by talking about the Hebrew language in Israel not only as a practical matter but also as an ideological goal. Therefore, when discussing this he talks about a so-called *kulturkampf* among East European Jews in connection to which Yiddish or Hebrew language is to be regarded as the authentic language of the Jews. The discussions went even further as Hebrew was also part of the political debates that considered the way it could serve as an ideological political mechanism. Communists considered Yiddish as the language of proletariat masses, while Hebrew was the language of the elite, or in their parlance *the class enemy*.

Deborah Golden's paper *Belonging Through Time. Nurturing national identity among newcomers to Israel from the former Soviet Union* argues that what Israelis refer to as 'social absorption' (*klitah hevratit*), is a *purposeful activity designed to inculcate among the newcomers deeply felt, sentimental attachments towards their new home*. (Golden, Deborah, 2002: 6-7), this implying a *(re-) making of the self* (Paine, Robert, 1993:222). This project consists in linking the lives of the newcomers to the Israeli nation-state by persuading them to abandon their present circumstances in favor of a 'shared vision of social time, past and future'. (Lewis, Arnold, 1985:113).

All this is subject to an imagined community, yet not characterized by a "deep, horizontal comradeship" (Anderson, Benedict, 1983:16), but by

deep, vertical comradeship, ordered through time. To test this, she analyzed two Ulpan classes.

Even if Ulpan refers to a Hebrew language-learning class, this was the environment where the professor brought the students to live in a mode comparable to childhood, as a means of instruction based on the forming periods of the state of Israeli-Jewish collective. The second Ulpan was for the advanced level, and the major aspects of it referred to the teacher's purposeful initiatives connected to numerous religious and national holidays. The two Ulpans were structured on two important aspects of Israeli society formation *principles on which the Israeli state was founded: civic citizenship and ethno-national peoplehood*. (Handelman, Don, 1994: 280).

The importance of native language acquisition in an immigrant's life is based on some specific coordinates: social integration in/assimilation by the new country and society, integration of the professional life, etc.

Rachel M. Friedberg's paper, *You Can't Take It with You? Immigrant Assimilation and the Portability of Human Capital*, stresses the immigrants' assimilation by the country of immigration by introducing the distinction between the human capital acquired abroad and the human capital acquired domestically. Here it is important to emphasize the role of language in the process of human capital acquisition in the country of immigration. She shows that the foreign human capital receives a lower return than the domestic one, and this explains the residual earnings disadvantages of immigrants. Her research is based on the Census in Israel conducted in 1972 and 1983. The tabulation shows that in 1983, 14,65% of the population originated in Morocco, 14,29 % in Romania while 12,88%

came from the Soviet Union. She presents data on immigrants from the West, from the Eastern Europe, from Russia and from Asia or Africa. This paper refers only to immigrants from Eastern Europe.

According to her data, the average years of school they completed in Israel is 3.6; 42,7% completed their education in Israel 18,1% graduated their undergraduate education in Israel while 6,5% also acquired their graduate degree.

The average age of migration to Israel among those originating in Eastern Europe was, according to the data, 19.8 while when the census was completed (in 1983), their average age was 49.8. The years of professional experience were 32.3, years of working abroad an average of 6.4 and of working in Israel 25.9. Some of her results show that the human capital gained abroad is less valuable than the human capital gained in Israel. Those who were born in Israel received a higher return compared to immigrants, because, according to the author, their higher Hebrew proficiency that enabled them to get more money from their education than the immigrants. Generally, an immigrant receives one-quarter less than a native person does, while having a similar level of skills.

A way to benefit of their previous education and experience is to continue their studies in Israel. As a rule, schooling in Israel brings an increase in the average return although some differences between the mentioned groups do exist, yet the return to them for a year of schooling in the host country is less than the return for a native. What needs to be mentioned here is that schooling in Israel takes place in Hebrew language; therefore, the immigrants who continue their studies and acquire a different profession must have a very good command of Hebrew language for

humanities and social studies, while for sciences, the master of some Hebrew can suffice.

Hebrew is the language to be learned, yet English is also an important language especially among professional immigrants. Aziza Khazzoom, in her article *The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management and Ethnic Exclusion in Israel* and later on, in her book *Shifting Ethnic Boundaries and Inequality in Israel. Or, How the Polish Peddler became a German Intellectual* develops an argument which can further stress on the importance of English. Khazzoom's argument is that the Ashkenazim who immigrated to Israel used the experience in Europe east/west dichotomy to construct the ethnicity boundaries in an Israeli society in which heterogeneity was simply divided by two. The Zionist ideology tried to place the European Jews on the western side of the east/west dichotomy, as Ahad Ha'am stated: *What Herzl understood is that only by leaving Germany and settling in the Jewish State could the Jew finally become a real German* (Khazzoom Aziza, 2003:500). Although little research was conducted in the area of language as identity trait, this model can be understood and used in research; English can be understood as an element of Westernization.

In their work, *English as a central component of success in the professional and social integration of scientists from the former Soviet Union in Israel* (Nina Kheimets and Alek D. Epstein, 2001), Nina Kheimets and Alek D. Epstein analyze certain factors which influence those immigrants with higher education in their integration in the society and academic community of Israel, with special attention paid to multilingual identity.

English is considered as an important status symbol and boundary marker. The authors focused their research on the scientists and highly-educated immigrants from Russia since 1988, and although their main center of attention was on speaking English, other languages like German and French were also examined. Their results show that English is a crucial factor, which affects and shapes the immigrant scientists' adaptation to the Israeli society; English also influences the feeling of personal self-actualization.

Speaking English was also important in considering the lower possibility of losing the job, than speaking German or French.

One can conclude by saying that Hebrew language skills are important as well as professional skills for immigrants. They are important in the process of professional integration, as well as in the process of upgrading ones professional skills by educational retraining. Yet, the language complements occupational skills, and influences the type of occupation and indirectly, the earning. Moreover, mastering skills for other languages, like English or French should also be considered.

Linked to this theoretical background, my interest in this paper is to identify which elements of integration in / assimilation by the Israeli society, the Romanian olim considered to be influenced by their Hebrew language proficiency. More precisely, I try to identify those specific aspects of personal, social and professional life in Israel whose success is influenced by the Hebrew language acquisition by a new immigrant. A correlation between these results and the theoretical background is also made in order to see how their integration in / assimilation by the Israeli society responds to the mainstream literature on assimilation existing today.

Research methodological background

My research is based on nine interviews conducted during the past years. A general, social portrait of the persons interviewed² showed them as middle aged. They have an educational and professional background from Romania, yet many of them had to undergo professional retraining in Israel, by adapting their profession and going back to school, mainly to universities.

Most of them had come to Israel since the formation of the State of Israel, and the reasons for coming differed from family reunification, for those coming in the 1950s or 1960s, to a terrible political and economic situation in communist Romania, for those arriving in the late 1980s.

The people I interviewed made *aliyah* in their adulthood, more precisely in their 30s. I interviewed both women and men; yet although I interviewed more women I did not include in my research a gender approach for I thought it would be too much. Their educational background, as well as their professional background is mixed (humanities, social studies, sciences, etc.), and they hold at least a BA from Romania and have a few years of professional practice in their country of origin.

As I have mentioned already, this paper will focus on aspects concerning Hebrew language as a vehicle in the process of their integration in / assimilation by the Israeli society.

Research results & discussions

² I consider not showing their identity to be vital. Therefore, each interviewed person received a cover name. More, their family members' names have been replaced by the common term used to designate the family relationship (wife, daughter, son, etc). The name of their working place is not mentioned and as a rule, every element that might reveal their identity has been removed, replaced or covered. The only thing I kept is the gender.

It is a very difficult period, first because immigration in a place where you don't know the language is difficult. It is difficult mostly because of the language, especially if you have children, with medical problems, you don't know where to go, you don't know what to say and you always hope to find someone originating from Romania, or from France, or from a country whose language you speak. So, we went immediately to Ulpan. We went as two children in their first grade, to Aleph-Bet, beginners, beginners. (Simon).

This is how Simon³ starts the interview. He talks about language, Hebrew language being the first obstacle in making daily contact with the society of migration, Israeli society, in mastering the social and cultural rules. Moreover, he mentions the importance of second or third language skills as being important in daily life as a new immigrant. In addition, what is very interesting is that he mentions about going to Ulpan classes like two children, who go to school for their first time.

If the first citation mentions the necessity of speaking and learning the language for basic contacts, like medical problems, another interviewed person mentions the difficulties of not speaking Hebrew as a first experience in Israel, a few days after arrival, which was a dramatic one.

The first shock in Israel was huge; it started with a car crash. Some friends of ours insisted on taking us at the end of our first week in Israel for a walk. We were in their car when someone smashed into it. My husband was unconscious and he was taken to the hospital. My child was all full of blood, and I also went with him to the hospital. I didn't know what he might have, his

³ Simon emigrated in early 1980s.

face was full of blood; I thought to myself it might be an eye injury. And they took him to see what it has wrong, and I said 'Let me with him, I am his mother.' They wouldn't understand me. They pushed me out. I couldn't say anything. My husband was in a bad situation; my child was hurt by the broken pieces of the car windows. Then someone who knew and understood Romanian, there in the hospital, came and helped me. She translated for me and said who I am, and why I was there. She helped me. (Ifat).

This dramatic event is very important in emphasizing the difficulties the immigrants might encounter. These difficulties can be accidentally but they are also connected with leaving Romania and coming to Israel. One of these difficulties on which Ifat⁴ specifically stresses is *the integration with the language*. She was aware that immigration is not easy and more, that the integration won't be easy too, especially because of the language.

Coming here was very hard, leaving everything behind, the rapidity of getting all the emigration papers, and border checkpoint and here the integration with the language. The language is not easy, not easy, yet you need to be very ambitious. Leaving was very hard psychologically speaking. And, I, I knew I would be an illiterate here, I didn't know the language, I had to study very hard and I also had a family and a child. It was not easy at all. (Ifat).

All of those I interviewed knew that they had to learn Hebrew. Learning Hebrew was a 'must', maybe the first one. And they knew that

⁴ Ifat emigrated in early 1970s.

Hebrew is not an easy language, and that it implies a certain distance from Romanian language.

Stressing on this is another quote from Gadi⁵ who started mentioning the importance of mastering a second language, which can constitute an advantage, yet he makes a connection with the importance of mastering the Hebrew language and he concludes that a second language proficiency might be helpful only after speaking Hebrew.

And I would say to everyone: 'The first thing you do in Israel, when you come, is to go and learn Hebrew.' And they would say 'But I know English.', and I told them 'First you need to know Hebrew, and then if you know English is an advantage for you, but if you don't know Hebrew and you know only English then you have no advantages at all. (Gadi).

Moshe emigrated in the 1960s for deep ideological reasons. He has a certain approach towards learning and using the language, especially in the private space. He goes even deeper explaining how they learned Hebrew as well as the importance of having good teachers and the importance of being surrounded by people who speak the language.

For me, learning Hebrew was very special, as I was very interested in speaking Hebrew as much as possible. In the kibbutz, there were people who came from Romania and South America, but I went there having a little notebook. In the morning, I would work in the kibbutz, fieldwork or at the farms, and in the afternoon I would go to classes. During those years, as you know, they started teaching Hebrew by Hebrew, the minimum of expressions, and they would explain to you what and how. And I was lucky

⁵ Gadi emigrated in early 1970s.

because I had very good teachers and the first family with whom I lived while in the kibbutz. In addition, my relatives in Israel were helpful; I would spend my time with them at the end of the week, and that helped me. I progressed very fast. (Moshe⁶).

All those with whom I talked mentioned the ability to speak a language. Moshe continues further by stressing on the importance of having a partner with whom to speak. This brings about another reason. After having a child, the importance of raising him in the Hebrew language gave also impetus to learning.

We were talking in Hebrew between us two; we wanted to be good in speaking Hebrew and to be in the reality. It was very difficult, you could not hide the accent, or very, very hard, but this until the first child come and we were very good in stories and poems for children, only in Hebrew. It was an effort, yet it opened a new horizon to us [...] We had these stories and songs on CDs or on the radio and we listened to them until you couldn't anymore. Anyway, we were the only ones among our friends to raise this way our child. (Moshe).

Another reason for Hebrew language acquisition is interconnected with an aspect in connection to which foreign language acquisition is measured beyond speaking, this being reading. Reading and reading the newspaper can be understood as a desire to integrate in the social-political-economical realities of the society of migration, as Simon emphasizes.

We got the Hebrew language very fast, but not at its superior level, but at the level of working with it, to read in Hebrew. I wanted as much as possible to quit the local newspapers in

⁶ Moshe emigrated in early 1960s.

Romanian language, and to buy newspapers first in English and after that, I passed to Hebrew. And I got used to it, even if at the very beginning it was hard to get used to the newspapers style.
(Simon).

Going further with the *techniques* of learning Hebrew, one interviewed person mentioned about her educational background in linguistics, to which she relied while attending Hebrew classes in Ulpan. She also mentioned the fact of speaking foreign languages, although she did not stress too much on this issue. Talking about ways of acquiring the language brings into discussion the reasons for learning it. For Liz⁷, speaking Hebrew was very important for the upcoming classes at the University, which were conducted in Hebrew. She also stresses on the importance of being able to speak and to read.

When we arrived, my father sent my mother and I to Hebrew class. It was my mother and I, and a friend of my father. And all the students were my parents' age. I was the youngest and I spoke a foreign language and I kept asking my professor about a word's etymology, as I was interested in the word's origins in the language. This was in March, April, May and June, and the Ulpan finished and I had to go to the University. I could write in Hebrew, but I couldn't speak or read. Well, I could speak, but I was speaking with mistakes, and, I, obsessed with my languages, I wouldn't say anything until I would be sure of my perfect spoken Hebrew. So, during the summer my parents sent me to take extra-intensive Ulpan classes, which were not customary, somewhere near Tel-Aviv. (Liz).

⁷ Liz emigrated in late 1950s.

Going to Ulpan classes was available to all the interviewed persons and almost all of them admired and appreciated the capacities of Ulpan teachers. Naama mentions about their abilities in bringing all the children in the Ulpan *to something common, the Hebrew language, very soon.*

And when we were enough in number, they opened the Hebrew classes. And all the children were taken there to learn Hebrew, and I was very surprised to see that there were no problems that children from Russia who were talking Russian, and children from Gruzia who were talking Gruzeen and my child who was talking Romanian be brought to something common, the Hebrew language very soon. [...]. There we all learned Hebrew, in mercaz (a.n. 'mercaz klita' in English means 'center of absorption'). (Naama⁸).

Liz goes deeper into this matter by considering the foreign language. A graduate of foreign languages in Romania, she thought of continuing on the same line at the University in Israel. She sees the fact of speaking French to be the savior, and many others in her situation believed that too.

I didn't have any degree (a.n. acquiring a BA in Romania implied four years of study and she made aliyah before graduating college) yet I had my school transcript. And I took it to the University and they recognized the academic years I had passed and sent me to the language department. One of the professors there asked me to step by his office. I couldn't speak Hebrew. He could but I couldn't understand him, so he asked me to translate a text from the language I studied in Romania into Hebrew. And I noticed that I could not do anything there, so I asked myself "What can I do with the little Hebrew I know? I wanted to study sociology. Everything was in Hebrew. I wanted to study psychology, but I needed to pass

⁸ Naama emigrated in middle 1960s.

an exam. So, because I speak French, and there were many people in my situation, we all went to study French at the department for Latin languages, and there were also Italian and Spanish persons. (Liz).

Work is another aspect connected with Hebrew that was brought into discussion by almost all the Romanian olim I interviewed. For Ifat, finding the first job was connected with the good command of many foreign languages, including a good command of Hebrew. Yet, she stresses more on the importance of speaking French and German for getting the job than the command of Hebrew. She also stresses on the importance of having a degree issued in Israel, for post-graduate studies and she indirectly relates this with her acceptance.

I was very busy with school and with the Ulpan and then I had to find a job, and I passed an exam at the University. There were several persons running for the same job and I was the one chosen; I worked there until I retired [...] I was a college graduate, I graduated post-graduate studies in Romania, and I attended also post-graduate studies (MA studies) at the Hebrew University, here in Israel, so I had also studied in Israel. They wanted someone who would know as many foreign languages as possible. And I speak English, French, German, Russian and Romanian, including the foreign language they wanted as an admission requirement, and I also speak Hebrew. (Ifat).

Simon connected the good command of the language with the profession one is involved at a more theoretical level.

If you have a profession, you are a doctor or an engineer, you will find very soon something to work, no matter whether you know the language or not. In my situation (a.n. he is a graduate of

humanities studies), it was far more difficult; one doesn't know with what to start and what to look for. (Simon).

He admits the importance of speaking the language in the professional area, yet he also mentions the level of mastering the language considering the work in which you are involved.

And I was working in Hebrew. And I was doing mistakes, yet I am not the one who had to master the language very, very well but the people I was talking with needed to speak very good Hebrew. (Simon).

Learning Hebrew was not seen only as an individual experience, but also as a family experience, connected with spouse and children. In the case of those who came to Israel with children, the situation is different of those who came to Israel alone.

Talking about her toddler-related experience in Israel, one of the interviewed persons mentions not only about her toddler's difficulties in the process of mastering the language but also the family involvement in the school activities connected to the Hebrew language.

He was very little, school age and it was not easy for him, because children have a tendency of rejecting what is alien to them. And he didn't speak the language, so he was isolated of the rest of the collectivity. [...] He didn't speak the language and it was very, very hard for him. Then it was difficult with the Tanah, at school. We didn't know, he didn't know and I would sit with the Tanah and he with his book in Hebrew and I would translate the paragraph for him to understand, for, you know, Hebrew is a special language. (Ifat).

For May, learning Hebrew can also be connected with the parents' ability to master the language. Moreover, keeping the language is connected

(as in a previous case) to the children activities. She also mentions the *desire to assimilate*, more if you are new or a very young newcomer.

My parents speak Hebrew, yet my mother never read a novel in Hebrew. She watched the television; she talked with the children, but no more than that. Children's school, their preoccupation, their friends, everything was in Hebrew. This is how it was to be. And also your desire to assimilate the place you live in. I came here when I was a young woman, I had no roots, I was simply in the air. (May⁹).

Learning Hebrew not only helped the olim to attend University classes or find a job, but also to integrate better into the Israeli society although at the very beginning it was not easy.

David indirectly talked about how one can learn the language (e.g. you hear Hebrew only when you go to the Ulpan), and stresses on the fact that the time spent in the absorption place kept him away from fully integrating in the society.

And you say integration, assimilation, well there is no integration because you do not have the chance to live in this place, to have a house, this is a ghetto. (Q: You don't have contact with the Israeli society ...) Yes, this is like a ghetto for immigrants, you hear Hebrew only when you go to Ulpan, you just talk with your neighbors, you look for other Romanians, because it is much easier for you, or French or English people, but you have no contact with the Israeli society. That's why they continuously changed the system to help you integrate better. (David¹⁰).

⁹ May made *aliyah* in the 1970s.

¹⁰ David made *aliyah* in the 1980s.

The desire to integrate in the Israeli society was very high, yet all of them faced the difficulties connected to this as young Israelis do, and most important, because of the little command of the Hebrew language.

It happened, yet it was normal, because we weren't accepted in the young Israeli society. We didn't speak Hebrew. And we were different, culturally speaking and with the language, the economic situation. We couldn't be together. (Liz).

If all of them struggled to learn and speak Hebrew, which was seen as the first and most important step for integrating in the Israeli society, yet they did not abandon the Romanian language.

One of interviews I conducted was with an important promoter and supporter of Romanian culture in Israel, Professor Leon Volovici, PhD.

The discussion he had kindly accepted to have with me, focused only on the aspects of keeping the contact with Romanian culture. I conducted this interview because I wanted to have a better understanding on the Romanian language loss and use in Israeli society, by the Romanian olim.

When I came here, I looked very fast for the Romanian society. This was my cultural space. I found an association of Jewish writers in Romanian. This association would be very interesting for you to study, as a sociological phenomenon. We decided to put the basis of the Romanian cultural center for maintaining the cultural contact with Romania. Here we have a big community of Jews originating in Romania. This cultural center operates for 15 years now. We want to keep the dialogue with the Romanian culture. We give priority to

writers and to the cinema artists coming from Romania; we offer them a space where they can talk¹¹.

Another interviewed person speaks about the importance of the Romanian cultural center and she mentions some ways of keeping a connection with Romania and the Romanian culture, including her own ways of maintaining the connection with her country of birth.

The Center was very important in keeping the contact with the Romanian intellectuals, and a contact with the Romanian culture. Yet, it is not a center that would play a big role in the major Israeli culture. We don't have, for example, TV shows as the Russians have, and more. It is also the B'nei Brith center. I kept the contact with the language through the activities I am involved in Romania, and of which I care a lot, and I would be very sorry to lose them. I kept the contact with my parents before they came here, but I think that the seminars kept me connected with Romania; otherwise, the relation would have been much weaker. (Moran).

Conclusions & discussion

The first talks about Hebrew language with olim originating in Romania focused on the need and the interest to learn the language. This was seen as a critical element when they were new olim. They mentioned not only the importance of learning this language, but also the reasons to do this that were connected mostly, at the very beginning, to their social life, and later on to their professional life.

The olim talked about how they learned the language and they mentioned about not limiting themselves to the Ulpan classes but also

¹¹ Personal interview with Prof. Leon Volovici, PhD., February-March, 2009.

listening, talking to their partners and / or friends in Hebrew and trying to abandon the English newspapers.

This relates with Frank van Tubergen and Matthijs Kalmijn book's ideas about the immigrants' proficiency related to the exposure to language. The results also connect to Alberto Davila and Marie T. Mora's work about the Hispanics in USA and their rational response towards learning English as soon as they arrived.

Most of the olim I interviewed studied also in Israel, some BA programs, while others MA programs. These programs were all in Hebrew therefore the importance of mastering a good Hebrew increased. The concern of studying in Hebrew can be seen as a way of integration in the society: learning to speak better the language, making friends, building a social and professional network which follow the ideas in Davila & Mora's paper. More, studying and speaking Hebrew is also part of the human capital idea found in Rachel M. Friedberg's work.

The Hebrew language acquisition is, in the case of Romanians, as it is also in that of Russians, an indicator of the professional and economic returns, while speaking English or French can bring a contribution to these returns but they do not substitute the importance of mastering the Hebrew, as Nina Kheimets and Alek D. Epstein suggest in their work.

The immigrants from Romania saw the learning of Hebrew as crucial for their social and professional integration, yet Hebrew language did not play a significant role when it came to their private life but only in a few cases. More, Romanian language was important to maintain connections with their country of origin and especially, after the 1990s.

The friends group composed mostly of Romanians helped keeping a good command of Romanian language together with the cultural events organized by different Romanian cultural associations, which broadened significantly among the years.

Yet, when it comes to children, the approach is less emotional and more rational. People learned Hebrew for they knew it was the language their children will grow speaking; therefore, they had to speak it. And if in their case Romanian was the language one uses to keep the contact with the country of origin, their children speaking Romanian could be an opportunity connected mostly with professional life and less to their identity. Children's identity is Israeli and it is defined by the native knowledge of Hebrew language.

I think that, as conclusion to my work, I can say that Hebrew language was vital when it came to Romanian olim integration in Israel. Yet, this integration was seen first as a professional one and only subsequently as a social one. The Romanian identity was maintained by using Romanian language when talking to friends and family, and by building different networks of culture and language-related products sharing. Romanian olim became Israelis only by going from the Romanian language to the Hebrew language. Yet, they stressed and they were aware of the importance that their children have an Israeli identity, of speaking Hebrew and sometimes speaking only Hebrew. In addition, if regrets exist, they are related only to the fact that they encounter a limitation of opportunities due to not speaking the Romanian language.

*Capitol din teza de doctorat: **Being a citizen – using your capabilities in exercising social and political rights (a study case: olim of Romanian***

origins in Israel). Conducător științific: prof. univ. dr. Cezar Bîrzea, Facultatea de Științe Politice, Școala Națională pentru Studii Politice și Administrative.

LISTA CONTRIBUTORILOR

Ady Péter, Izabella. Doctor. Profesor de istorie la Grupul Școlar Economic Joannes Kajoni, Miercurea Ciuc. MA în studii iudaice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. BA în istorie, Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Babeș, Adina. Doctorand. Cadru didactic asociat, Școala Națională pentru Studii Politice și Administrative (SNSPA). Asistent de cercetare, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”. MA în studii de naționalism, Central European University, Budapesta, istorie evreiască, Centrul pentru Studii Ebraice Goldstein-Goren, Universitatea din București și științe sociale, Universitatea Ebraică din Ierusalim, Israel.

Bălăican, Iuliana Delia. Doctor. Bibliograf, Biblioteca Academiei Române.

Bărbulescu, Ana-Maria. Doctor. Cercetător, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”. Lector, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Secția de Studii Iudaice, Universitatea București. MA în studii iudaice, Centrul de Studii Ebraice Goldstein-Goren, Universitatea București.

Bucs Orsolya, Erika. Doctor.

Ciuciu, Anca. Doctor. Cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România. Lector asociat, Centrul de Studii Ebraice Goldstein-Goren, Universitatea București. Coordonator programe educaționale Centropa – România (Central Europe Center for Research and Documentation – Viena). Premiul *Rudich* pentru cercetare (2008),

Universitatea Ebraică din Ierusalim. MA și BA în istorie, Universitatea București.

Costiuc Radosav, Augusta. Doctorand. Asistent, Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. Bibliotecar la Biblioteca de Studii Iudaice, Cluj-Napoca, filială a BCU „Lucian Blaga”. MA în istorie, cu specializări în istoria culturii, Institut für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen, studii europene, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, idiș și ebraică, The Hebrew University of Jerusalem și Tel Aviv University.

Crăciun, Camelia. Doctor. Cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România. Lector asociat, Centrul de Studii Ebraice Goldstein-Goren, Facultatea de Litere și Departamentul de Studii Iudaice, Facultatea de Limbi Străine, Universitatea București. MA în studii iudaice, Central European University, Budapesta și Universitatea Oxford, Marea Britanie. BA în literatură comparată, Facultatea de Litere, Universitatea Transilvania, Brașov.

Dăncuș, Mihaela Maria. Doctor. MA în Administrarea Resurselor Instituțiilor Culturale, Universitatea București. BA la Facultatea de Administrație Publică, Universitatea București.

Filipovici, Anca. Doctorand.

Galeru, Ildiko. Doctorand. MA în studii iudaice, Centrul de Studii Ebraice Goldstein-Goren, Universitatea București. BA în științe juridice, Facultatea de Drept, Universitatea București.

Gușu, Cosmina. Doctorand. Cercetător, Institutul Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”. MA în istorie,

Facultatea de Istorie, București. BA în științe juridice, Facultatea de Drept, Universitatea București.

Ionescu, Ștefan. Doctorand. MA în studii iudaice, Centrul de Studii Ebraice Goldstein-Goren, Universitatea București. BA în științe juridice, Facultatea de Drept, Universitatea București.

Lazăr, Natalia. Doctorand. Cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România. MA, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. BA în științe juridice, Facultatea de Drept, Academia de Poliție Alexandru Ioan Cuza, București.

Moldovan, Raluca. Doctor. Lector, Departamentul de Studii Americane, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. Distinsă cu premiul *Leon Volovici* de către Asociația Culturală DIALLOG.

Paul, Cosmina. Doctor. Bursă postdoctorală, Școala Națională pentru Studii Politice și Administrative. Lector asociat la Facultatea de Științe Politice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. MA în studii iudaice și BA în sociologie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Vasiliu, Gabriela. Doctor. Cercetător, Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România. MA și BA în studii iudaice, Facultatea de Istorie și Filosofie, Secția Istorie-Studii Iudaice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

