

**BISERICĂ ȘI STAT,
RELIGIE, CULTURĂ, IDEOLOGII**

IOSIF ȘI ASINETHA – INTERPRETĂRI ALE CONVERTIRII*

Oana Tinca**

Abstract: *The text "Joseph and Aseneth", written in late antiquity by an unknown author, has been translated in many European languages due to the fact that it has been perceived as Christian. The young Egyptian's exemplary conversion to monotheism comprises a dense network of symbols that today allow plural interpretations.*

Keywords: translation, literature, Christianity, Aseneth, Joseph

Traduceri în context creștin

Povestea convertirii Asinethei la religia lui Iosif, bărbatul pe care îl iubește, urmată de apariția miraculoasă a unui înger, a fost tradusă în limba română la mijlocul secolului al XVIII-lea. Dosoftei îi vede pe cei doi ca pe o pereche model, binecuvântată¹. Dacă la început textul a fost considerat creștin², ulterior studii din ce în ce mai elaborate l-au apropiat de mediul evreiesc din diaspora³.

La Canterbury, versiunea în limba latină – *Liber de Aseneth* – este primită cu entuziasm, pe de o parte pentru că oferă un model de convertire autentică, pe de altă parte pentru că reînnoadă legătura cu motivul convertirilor din cronicile monastice și din *chansons de geste*⁴. Contextul lumii medievale anglo-normande nu este unul în care comunitatea evreiască să se bucure de privilegiu (de altfel, în 1290 începe exilul permanent al evreilor din Anglia⁵). Convertirile la creștinism descrise în creștomahiile

* Publicarea acestei lucrări a fost posibilă cu suport financiar oferit în cadrul proiectului „Educație antreprenorială și consiliere profesională pentru doctoranzi și cercetători postdoctorali în vederea organizării transferului de cunoaștere din domeniul științelor socio-umaniste către piața muncii (ATRIUM)”: POCU/380/6/13/123343, cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Capital Uman 2014-2020.

** Doctorand, Universitatea București; e-mail: oana.tinca@drd.unibuc.ro.

¹ Dosoftei, *Viețile Sfinților*, via N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, *Epoca influenței grecești*, cuv. înainte de Dan Zamfirescu, postfață de Mihai Moraru, ed. îngrijită de Alexandru Chiriacescu, București, Edit. Enciclopedică Română, 1974, p. 74.

² Pierre Batiffol, *Studia Patristica*, Paris, Ernest Leroux, 1889.

³ Christoph Burchardt, *Joseph and Aseneth*, în vol. James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, New York, Doubleday & Company, 1985; Ross Kraemer, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife Reconsidered*, Oxford New York, Oxford, University Press, 1998.

⁴ Ruth Nisse, „Your Name Will No Longer Be Aseneth: Apocrypha, Anti-martyrdom, and Jewish Conversion in Thirteenth-Century England”, *Speculum*, nr. 81 (3), 2006, p. 750.

⁵ *Ibidem*, p. 751.

„Anuarul Institutului de Istorie «George Barițiu» din Cluj-Napoca. Series Historica”, LIX, 2020, Supliment, 2, *Lucrările conferinței internaționale online „ROMANIA-ITALIA-EUROPA. Evoluții istorice - Dinamici culturale - Relații internaționale”, 16-18 septembrie 2020*, p. 295-301.

vremii sunt privite cu neîncredere: „În ciuda botezului, <<subiectul>> evreu rămâne un evreu în interior, *a Jew at heart*. Procesul convertirii ca întreg devine, așadar, ilizibil”, iar convertirea, „o problemă mai degrabă de performanță decât de transformare spirituală”⁶, de unde ostilitatea creștinilor. *Liber de Aseneth* contrastează cu perspectiva asupra evreilor dominantă în vremea sa pentru că așază în prim-plan o transformare mistică, în afara oricărei suspiciuni de falsificare. Metamorfoza interioară a Asinethei se răsfrânge în transformările corporale, iar episodul renunțării deznădăjduite la orice podoabă și la vestimentația potrivită unei fiice a marelui preot este urmat de momentul în care chipul ei capătă o frumusețe radiantă.

În spațiul nostru, legenda ar fi putut fi citită în cheia simbolismului creștin, construită și pe semnificația hristică a lui Iosif. Emblemă medievală a frumuseții, așa cum ne reamintește Ernst Robert Curtius⁷, Iosif este figura veterotestamentară care anticipează patimile lui Hristos și Învierea, prin povestea sa sinuoasă: vândut de frați, ajunge mâna dreaptă a unuia dintre marii nobili egipteni și este întemnițat după episodul calomnios înscenat de soția lui Putifar.

În cultura tradițională românească persistă până la finalul Evului Mediu „logica magică”⁸, prezentă în special în mediul rural, care transformă evreul într-o figură demonică. Andrei Oișteanu inventariază mai multe ocurențe ale „jidovului” vinovat de răstignirea lui Hristos și condamnat la muncile Iadului, inclusiv în apocrifele românești veterotestamentare: în *Călătoria Maicii Domnului la iad* apar „jidovii necredincioși” condamnați nu pentru păcate lumești, ci pentru că nu aparțin confesiunii ortodoxe, iar în *Viața Sfântului Vasile cel Nou* sunt judecați diferențiat „jidovii care au trăit mai înainte de Hristos” (așadar în afara normei ortodoxe) și cei „închinători la idoli”⁹. Rădăcina acestei imagini etnice se găsește, arată Andrei Oișteanu, în „anti-iudaica *Evanghelie după Ioan*”¹⁰, unde evreii sunt demonizați pentru că nu cred în natura divină a lui Iisus. Referințele la evreul demonic sunt răspândite și în paremiologie, însă din lista de proverbe citate de autor, doar unul apare în spațiul românesc: „Evreii sunt sfredelul Diavolului” (proverb întâlnit și în spațiul maghiar). Celelalte proverbe sunt șvabe, austriece, germane, poloneze.

Până la începutul secolului al XIX-lea, autorul inventariază în Moldova și în Țara Românească doar trei versiuni ale legendei *Jidovului rătăcitor*: *O istorie a lui Ahashverus* (ms. B.A.R. 2313), *Evreul călător: Așabec* (ms. 1119 B.A.R.) și o versiune cultă anonimă. Evreul rătăcitor este, însă, o imagine legată mai puțin de intoleranța religioasă și întreținută mai degrabă de realitățile socio-economice (emigrarea evreilor săraci din Galiția în Moldova, în sec. al XIX-lea¹¹). În schimb,

⁶ *Ibidem*, p. 748.

⁷ „Frumusețea fizică nu poate lipsi niciodată, și ea e preluată și de Evul Mediu, figurile exemplare biblice putând să ia locul celor antice: David pentru forță, Iosif pentru frumusețe, Solomon pentru înțelepciune”, în Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu Latin*, traducere de Adolf Armbruster, București, Edit. Univers, 1970, p. 214.

⁸ Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în contextul est-central european*, ediția a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, București, Edit. Humanitas, 2001, p. 295.

⁹ *Ibidem*, p. 296.

¹⁰ *Ibidem*, p. 303.

¹¹ *Ibidem*, p. 332.

dansurile de după cununie (*Hora ovreiască* sau *Jidovească* sau *Jidăncuța*), au conotații pozitive și marchează o întâlnire benefică între etnii. În perioada traducerii textului, evreii din Țările Române nu sunt, așadar, priviți nici exclusiv negativ, nici exclusiv pozitiv; e posibil ca aura demonică cu care îi investeste cultura populară să vizeze mai degrabă evreul „imaginar”, arhetipul; sursele culte sunt în număr redus, iar în forma versificată a legendei *Jidovului rătăcitor* discursul aparține unui personaj pedepsit pentru păcatul pe care creștinii îl atribuiau evreilor, acela de a-l fi crucificat pe Iisus Hristos:

„Veacuri ca zile trec și iertare
Nici pân’acuma n-am câștigat,
Ca și pedeapsa, vina-mi fu mare,
Căci fără milă m-am arătat.

.....
Pân’la sfârșitul zilelor toate,
N-o să am repaos, călătoresc,
Soarta să-mi schimbe nimeni nu poate,
Nimeni nu știe cât pățimesc

Nimeni nu știe câtă povară
Este viața veacuri trăind,
Nimeni nu știe cât de amară
Mi-este osânda tot rătăcind.”¹²

Chiar dacă religia îmbrățișată de Asinetha nu are cum să fie creștinismul, traducerea în limba română apare într-un manuscris păstrat în mediul monahal. În însemnările marginale, copiiștii văd în protagoniști modele umane, definite prin nădejde, înțelepciune și blândețe:

„Vedeți că peste atîta mulțime de norod, preste împărați și boiari, slujitori și satrapi, preste toți era biruitoriu, căci că pre idoli pre alte lucruri reale pre toate le-au lăsat, numai ce au nădăjduit întru unul Dumnezeu. Vedeți înțelepția dreptului, că din multe și mari doamne și jupînease să alease Asinetha pentru întoarcerea ei și pentru mulțumita ce-a trimitea lui Dumnezeu. Pentru aceea, văzîndu-i Dumnezeu, cu atîtea blîndețe i-au mărit aicea cu împărăția pămîntească și în ceaea lume cu împărăția ceriurească. Amin”¹³.

Valorile umane recunoscute de omul mijlocului de secol al XVIII-lea amintesc de modelul princiar al *Învățăturilor lui Neagoe Basarab*: cinstirea de Dumnezeu este

¹² *Evreul călător: Așabec*, din *Fondul Moses Gaster*, păstrat în Ms. 1119 B.A.R., datat 1800, apud Andrei Oișteanu, *op. cit.*, p. 332-333.

¹³ *** *Iosif și Asinetha*, manuscris consultat de noi în original la Biblioteca Academiei Române București, cota: Ms. rom. B.A.R. 2338.

~~unul dintre principalele repere ale conduitei unui monarh. Iosif are credința în adevărul~~ unui singur Dumnezeu și înțelepciunea de a-și alege o soție care va avea un statut special printre credincioși, iar divinitatea le oferă binecuvântarea; omul Vechiului Testament e recompensat după merit. „Judecata” (expresie a „rațiunii dominante” despre care vorbește Virgil Cândea în contextul umanismului românesc), este cea mai importantă facultate prin care monarhul internalizează modelul divin: „Dreptu' aceia să cade împăratului și domnului să aibă judecată direaptă și nefățarnică, dinpreună și alte bunătați toate, că <<cinstea împărătească și domnească judecata iubéște>>, cum iaste zis; că împărații cei adeveriți nimica nu fac fără' de judecată, că cu judecata suntu îndreptători și puternici. Tu, Doamne, ca un Dumnezeu ai gătit dreptatea ta și o ai dat-o împăraților și domnilor, iar adevărînța o ai împărțitu tuturor oamenilor”¹⁴.

Convertirea Asinethei: alimentație, ritual, semnificații

Alimentele au un rol important în plasarea personajelor în interiorul uneia sau alteia dintre comunități. Herodot scrie despre interdicția egiptenilor de a lua masa cu străinii (greci, evrei), probabil din cauză că diferențele culturale erau resimțite ca fiind de profunzime¹⁵. Ca egiptean, Iosif stă la masă cu frații săi fără ca ei să-l recunoască – prima situație în care el încalcă regula separării între egipteni și evrei. A doua situație apare în *Iosif și Asinetha*, când personajul acceptă masa oferită de preotul egiptean, dar stă separat, pentru a nu încălca regulile evreiești. În Antichitatea târzie, comportamentul său este înțeles ca o încercare de a nu leza regulile niciuneia dintre cele două comunități¹⁶. Spre deosebire de Iosif, Asinetha este la început mândră. Ea refuză să ia masa alături de un „fecior de păstori din Canaan”, încalcând astfel regulile de comportament feminin din comunitatea egiptenilor¹⁷. După convertirea la monoteism, mânia și aroganța vor dispărea, înlocuite de virtutea numită *philantropia* (milă), care e o formă de curaj¹⁸.

Încercând să cerceteze raportul apocrifului cu elementele de ritual bine delimitate (din iudaism și din cultele de misterii), Randall D. Chesnutt stabilește o listă de praguri care ar putea jalona, formal, un parcurs religios. Acestea sunt invocarea divinității, respingerea idolatriei, asceza însoțită de rugăciune, vestea de a-i fi fost scris numele în Cartea Vieții, abluțiunea, schimbarea numelui într-unul cu „rol prototipic și matriarhal”¹⁹, invocarea de către înger a hranei cerești. Totuși, etapele inițierii nu

^{14***} *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moisil și Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, repere istorico-literare de Andrei Rusu, București, Edit. Minerva, 1984.

¹⁵ Eberhard Bons, *Manger ou ne pas manger avec les étrangers? Quelques observations concernant Genèse 43 et le roman "Joseph et Aséneth"*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses”, tom 93, nr. 1, 2013, p. 96.

¹⁶ Philon, *De Josepho*, apud. Eberhard Bons, art. cit., p. 101.

¹⁷ Ari Mermelstein, *Emotion, Gender, and Greco-Roman Virtue in "Joseph and Aseneth"*, „Journal for the Study of Judaism”, nr. 48, 2017, p. 336.

¹⁸ *Ibidem*, p. 356.

¹⁹ Randall D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*, „Journal for the Study of Pseudepigrapha”, Supplement Series 16, Sheffield Academic Press, 1995, p. 127.

corespund în totalitate vreunui ritual cunoscut de convertire la iudaism, așa încât cercetătorul vede în ele formele uzuale ale vieții evreiești, în contrapunct cu modul de viață al străinilor. Pentru autor, semnificația episodului este strâns legată de comuniune: evreitatea înseamnă consumarea hranei divine (chiar dacă scena nu este una de comensualitate), prin care individul devine nemuritor, asemenea îngerilor. Succesiunea evenimentelor, care poate sau nu să se ordoneze într-o logică rituală, este mai puțin importantă decât momentul epifanic, în care se produce și transformarea fizică a protagonistei: „Și s-au adus aminte Asinetha de cuvintele vătafului, căci i-au zisă că i-au scăzut fața, și suspină Asinetha și zise: <<Vedea-mă-va Iosif și mă va ocări>> Și zise Asinetha slujnicilor ei: <<Aduceți-mi apă curată de la fântână ca să-m spăl obrazul>>. Și deaca i-au adus apă, ea s-au căutat în apă și-ș văzu fața ei că era ca soarele.” Acest moment lipsește în legendele canonice legate de convertire, ceea ce accentuează finalitatea ceremonialului.

Semnificația convertirii Asinethei poate fi înțeleasă și printr-o lectură antropologică, ținând seama de structura riturilor de inițiere despre care vorbește A. van Gennep în *Riturile de trecere* (Chicago, 1960): separarea, tranziția și agregarea (aceste momente putând fi, la rândul lor, segmentate în câte trei etape). Structura tripartită a convertirii din acest apocrif, identică cu a riturilor de inițiere, a fost discutată de Rees Conrad Douglas²⁰. Prima parte a convertirii (stadiul preliminar) este reprezentat de retragerea Asinethei în turn și penitența sa; tranziția (sau liminalitatea) este marcată prin solilocviile și rugăciunile rostite de ea cu sentimentul pierderii și al deznădejdiei; agregarea sau integrarea (stadiul postliminal) începe prin vizita îngerului, care o umple de uimire, și continuă prin gesturile simbolice care îi însoțesc intrarea în comunitatea credincioșilor, inclusiv schimbarea numelui în „Cetate de scăpare”. Faza postliminală are o semnificație cosmică. Perspectiva antropologică pune în evidență modul în care comunitatea în care a fost scris textul își conține granițele: identitatea evreiască nu trebuie să fie amenințată, însă persoanele care doresc să se alătore sunt binevenite²¹.

Apocriful reflectă mentalitatea unui mediu pentru care evreitatea nu se definește în mod tradițional, prin rudenie de sânge sau prin mărci corporale. De altfel, nu există o poziție unitară față de prozeliti: atitudinea negatoare, de respingere, motivată prin teama de dezintegrare a comunității tradiționale, coexistă cu atitudinea expansivă, care în forme extreme merge până la prozelitism²². Absența elementelor formalizate de tip ritual se poate explica și printr-o atitudine mai permisivă decât a altor religii, organizată în jurul unei concepții conform căreia „înțelepții lumii întregi au dreptul la lumea viitoare”²³, ceea ce înseamnă, din perspectiva favorabilă convertirilor, și acceptarea unor legături mai slabe cu sinagoga, întrucât mântuirea se poate realiza și în afara oficiului religios. Pentru John J. Collins, problema raportului dintre elementele iudaice și cele creștine se poate discuta mult mai profitabil ținând seama de resorturile

²⁰ Rees Conrad Douglas, *Liminality and Conversion in "Joseph and Aseneth"*, "Journal for the Study of the Pseudepigrapha", 1998, 2, 31, p. 31.

²¹ *Ibidem*, p. 39.

²² *Prosélitisme juif*, în Françoise Armengaud, Michel Garel, Roland Goetschel et al., *Dictionnaire du Judaïsme*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 1998, p. 620.

²³ *Ibidem*.

~~mistice ale episodului, construite în jurul alimentelor cu semnificații enigmatice. În interpretările tradiționale, mierea apărută miraculos în camera tinerei convertite este un echivalent al manei și însumează, prin natura sa divină, dimensiunea simbolică a alimentelor cotidiene (pâinea, vinul și uleiul)²⁴.~~

Tot într-o lectură simbolică, Asinetha poate fi asimilată Înțelepciunii, regăsită metaforic în apocrifele veterotestamentare drept hrană a înțelepților, „mai dulce decât mierea”²⁵. Deși atrage atenția asupra faptului că figura Sophiei se difuzează în imaginarul gnostic prin *Proverbe*, Marc Philonenko o citește numai raportată la sectele religioase ale Antichității târzii, construind în jurul ei o interpretare în sensul gnozei valentinienne: *Soter* o salvează pe Sophia căzută în materie și se unește cu ea „într-o nuntă eternă”²⁶. Perspectiva cercetătorului francez este pe cât de elaborată simbolic, pe atât de bine circumscrisă imaginarului religios din secolul al II-lea. Punctul de pornire este episodul în care Asinetha primește binecuvântarea îngerului împreună cu promisiunea că cele șapte fecioare vor reprezenta „cei șapte stâlpi ai Cetății de scăpare”²⁷. Interpretarea în sens gnostic a fost infirmată de majoritatea cercetărilor ulterioare tocmai pentru că mizează pe corespondențele simbolice ancorate într-un singur sistem referențial (cel cultic), ignorând larga răspândire a Înțelepciunii în textele evreiești, fie ele canonice sau apocrife. Referința la Înțelepciune a fost discutată, de fapt, ca un corelativ obligatoriu al Metanoiei despre care se vorbește în versiunile grecești ale apocrifului²⁸:

Fecioară din cale-afară de frumoasă este Pocăința,
și pură, și sfântă, și blândă,
Dumnezeu Cel Preaînalt o iubește pe dânsa,
iar îngerii, cu toții, o preacinstesc.²⁹

Dacă cititorii creștini au apreciat în confesiunea Asinethei autenticitatea, interpretările ancorate în textul Vechiului Testament arată că, după convertire, personajul va face parte din familia Înțelepciunii biblice.

²⁴ John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2000, p. 235.

²⁵ *Ibidem*, p. 236.

²⁶ Marc Philonenko (ed.), *Joseph et Aseneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, EJ Brill, 1968 p. 84.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Edith M. Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, 2000, p. 70.

²⁹ *Iosif și Aseneth*, traducere în limba română de Cristian Bădiliță după versiunea publicată de Marc Philonenko, în vol. *Trei apocrife ale Vechiului Testament. Iosif și Aseneth, Testamentul lui Iov, Testamentul lui Avraam*, traducere, note și prezentări de Cristian Bădiliță, Iași, Edit. Polirom, 2000, p. 45.

