

## EU, EL, NOI – VOCI ÎN GRĂDINA CUNOAȘTERII. UN COMENTARIU DESPRE *FACEREA*, 2, 1 – 3, 24\*

SILVIU LUPAȘCU

Universitatea Dunărea de Jos, Galați  
*slupascu@yahoo.com*

**Summary:** The hidden realm of the Garden, the paradisiacal reality surrounded by a fence, is the place where the human being sins in order to acquire knowledge or receives the divine gift of truthful knowledge. The different narrative orchestrations of this myth testify about its privileged position in judaism, gnosticism and islam, about its continuous need to reelaborate, rememorate, meditate and amplify, within the framework of the Abrahamic religious traditions, the founding story concerning the fall into sinfulness and knowledge, as well as the theandric ideal of rising through knowledge. The stratum of the initial narratives included in the Written Laws (*Torah*, *Khirbet Qumran Library*, *Qur'an*) is followed and completed by the exegetical stratum included in the Oral Laws (*Talmud*, *Abadiths*), and by the stratum of mystical theology, included in the mystical books (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawi*).

**Key-words:** *Genesis*, 2, 1 – 3, 24; *Zend-Avesta*; *pari-daeza*; *paridaida*; *Khirbet Qumran Library*; *Nag Hammadi Library*; *Talmud Bavlî*; *Sefer ha-Zohar*; *Qur'an*; *Al-Abadiths*; Jalâl-ud-dîn Rûmî; *Mathnawi*.

În Iranul antic, al mezilor aflați sub domnia lui Cyaxares sau Uvaxștra și perșilor din perioada Ahemenizilor (sec. VII – IV î. H.), două cuvinte erau întrebuințate pentru „paradis”: *pari-daeza* în medă și *paridaida* în persana veche. Cel dintâi a fost adoptat ulterior de babilonieni (*pardesu*), evrei (*prdes*) și greci (*paradeisos*), iar cel de al doilea a fost transferat în elamită (*partetas*), utilizată ca limbă de cancelarie în Persepolis până în jurul anului 460 î. H. *Pari-daeza* înseamnă ‘incintă’, ‘împrejmuire’, ‘loc închis’ sau ‘loc îngădit’, sens implicat de *pari* ‘în jurul’ și *daeza* ‘zid’. Concomitent cu înțelesul religios de ‘grădină a zeilor’ sau ‘grădină a lui Dumnezeu’, *pari-daeza*, *paridaida* și variantele tardive au o multitudine de înțelesuri profane, legate de noțiunea de spațiu vegetal privilegiat: livadă; vie; depozit de grâne; parc care conține mulți copaci, alei pentru plimbare, pavilioane și surse de apă; parc regal sau parc imperial, aflat în imediata vecinătate a palatului monarhului; parc destinat acțiunilor cinegetice săvârșite de monarh și curteni, unde copacii coexistă cu animalele sălbatice, iar experiența vânătorii este trăită ca simulacru al războiului; grădină cu pavilioane și locuri umbroase, menită plăcerilor erotice’. *Pari-daeza* a supraviețuit până în epoca târzie a stabilirii textului din

---

\* *I, he, us – voices in the garden of knowledge. A commentary on Genesis, 2, 1 – 3, 24.*

*Zend-Avesta* (sec. IV d. H.), forma medă este menționată în *Videvdad*, 3, 18 (Bremmer 1999: 1-20).

În *Vechiul Testament, Fac.*, 2, 10-14, focalizează imagologia paradisiacă asupra Edenului, grădinii și râului primordial, care se ramifică în alte patru râuri:

„Și din Eden ieșea un râu, care uda raiul, iar de acolo se împărțea în patru brațe. Numele unuia era Fison. Acesta înconjură toată țara Havila, în care se află aur. (...) Numele râului al doilea este Gihon. Acesta înconjură toată țara Cuș. Numele râului al treilea este Tigru. Acesta curge prin fața Asiriei. Iar râul al patrulea este Eufratul”.

În opinia lui Ed Noort, scribul biblic care a redactat descrierea paradisiului a folosit argumente geografice pentru a reconstrui la nivel textual realitatea necunoscută, mitologică, a paradisiului. Edenul, grădina raiului și râul primordial se situează în planul realității reale sau realității nevăzute a paradisiului. Fison și Gihon, primele două ramificații ale râului primordial, aparțin unui spațiu nedeterminat, aflat la frontiera dintre împărăția văzutei și împărăția nevăzutei, aparent localizabil, totuși imposibil de localizat: Armenia sau Arabia, Egipt sau Palestina, Golful Persic sau India (Noort 1999: 21-36). Cele două prezențe acvatice intermediare realizează coeziunea planului narativ care sub-tinde continuitatea imagologiei biblice între Eden și materialitatea geografică a Tigrului și Eufratului, între lumea văzută a creației și lumea nevăzută a împărăției lui Dumnezeu. Profetul, misticul sau sfântul care vede și parcurge calea spirituală dintre *gan Eden* și apele Tigrului-Eufratului este înzestrat cu puterea și harul de a înțelege continuitatea dintre lumea nevăzutei și lumea văzutei. Cititorul nedesăvârșit al textului biblic pornește de la certitudinea geografică a Tigrului-Eufratului și își imaginează nevăzutul, fără a trăi experiența realității reale, atunci când calea sa se sfârșește dinaintea zidurilor care împrejmuesc „spațiul închis”.

În universul religios al tradițiilor abrahamice, există multiple ipostaze ale relației dintre „om”, „cunoaștere”, „Dumnezeu”. Fragmentul narativ din *Fac.* despre căderea adamică în păcat acordă o poziție de prim-plan pomului cunoașterii binelui și răului, care se află în mijlocul grădinii din Eden, împreună cu pomul vieții. Însușirea cunoașterii de către ființele omenesti reprezintă o transgresiune a limitelor umanității, a măsurii viului omenesc, așa cum au fost acestea fixate de voința divină în momentul creației omului din „țărână din pământ” și „suflare de viață”. Prin cuvinte misterioase, vocea lui Dumnezeu pedepsește, în *gan Eden*, noua identitate adamică, rezultată din alterarea, remodelarea sau reconfigurarea creației inițiale, „după chipul și după asemănarea Noastră”, în urma apropierei necuvenite a cunoașterii binelui și răului: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul (*Fac.*, 1, 26 – 3, 22)”.

Prin urmare, deși omul fusese creat „după chipul și după asemănarea Noastră”, el nu devine „ca unul dintre Noi” decât după ce își însușește în mod abuziv cunoașterea binelui și răului, după căderea în păcat. Cunoașterea binelui și răului nu este damnabilă în sine. În calitate de atribut divin, ea organizează economia teocratică a creației. Transferată în planul umanității edenice, ea determină căderea în păcat. Menționarea pomului cunoașterii binelui și răului în mijlocul grădinii raiului presupune originea și existența râului, în cadrul creației sau în afara creației, fără a le explica, fără a le elucida. Cu alte cuvinte, dacă neantul abhoră cunoașterea, atunci cunoașterea presupune

existența obiectului cunoașterii, iar cunoașterea binelui și răului presupune existența binelui și răului. În acest paradox aparent al textului biblic rezidă deosebirea dintre cele două feluri de cunoaștere definitorii pentru viața omenească, pentru destinul pecabil sau destinul redemptor al ființelor omenești: cunoașterea omenească a binelui și răului ca înțelegere de sine și revelație a nudității trupești, ca tentativă prea-omenească de a anula raportul de inferioritate care separă ființa adamică plămădită din țărână și duh de Ființa Divină creatoare; cunoașterea Dumnezeului de către om, cunoașterea de Dumnezeu a omului, ca efort prin care omul se leapădă de sine, de umanitate, de lume, în încercarea de a anihila cunoașterea omenească a binelui și răului, de a se reîntoarce în Eden și a se îndumnezei prin *unio mystica*, de a realiza metamorfoza ființei omenești în ființă teandrică. Un *tanna* din perioada inter-testamentară ar fi rezolvat, poate, coliziunea hermeneutică dintre *Fac.* 1, 26 și 3, 22 prin invocarea versetului 2, 3 din *1 Reg.*, un fragment din *Cântarea Anei*: „Domnul este Dumnezeul a toată cunoștința”.

În două dintre textele de la Khirbet Qumran, care sunt parafraze sau rescrieri succinte ale narațiunii biblice despre Eden și creația-căderea lui Adam, s-a păstrat o altă versiune despre dobândirea cunoașterii de către părintele familiei omenești: cunoașterea nu este însușită de om prin cădere în păcat, ci îi este dăruită omului de Dumnezeu (Tigchelaar 1999: 52-54). Nu este vorba despre rodul pomului cunoașterii binelui și răului, care nu este menționat în rescrierile qumranice, ci despre o cunoaștere insuflată sau octroiată asupra ființei adamice de către Ființa Divină. Dobândirea acestei cunoașteri nu este un păcat, ci o expresie a supunerii omului față de voința lui Dumnezeu. 4Q305 sau *4QMeditație asupra creației C*, col. ii, conține în linia a doua o propoziție despre El (Dumnezeu), Adam și cunoaștere: „El (Dumnezeu) a dat lui Adam cunoaștere (DJD 1997, vol. XX, p. 156-157, pl. XIII)”. Totodată, 4Q504 sau *4QDibre Hamme'orot, Cuvinte ale luminătorilor (a)*, frag. 8 recto, se referă în liniile 4-5 la insuflarea cunoașterii asupra lui Adam, împreună cu „suflarea de viață” prin care Dumnezeu a preschimbat țărâna în ființă omenească: „Pe Adam, tatăl nostru, Tu l-ai plămădit după imaginea gloriei Tale. (...) Suflarea de viață Tu ai suflat în nara sa și înțelegere și cunoaștere (DJD 1982, vol. VII, p. 137-168, pl. XLIX-LIII)”.

În *Biblioteca de la Nag Hammadi* sau *Nag Hammadi Codex*, în *Apocryphon-ul lui Ioan* (19, 15 – 24, 16), se află o rescriere gnostică a fragmentului vetero-testamentar despre Adam, Eva, pomul vieții, pomul cunoașterii binelui și răului, dataată, cu aproximație, la jumătatea secolului al II-lea d. H.. Proporțiile bine-rău sunt răsturnate spectaculos, în cheia modului gnostic de explicare a originii și prezenței răului în univers: creatorul lui Adam este *Ialdabaoth*, Demiurgul cel rău și stăpânul arhonților. În scena suflării de viață, duhul suflat este bun, deoarece provine de la mama celestă, *Barbelo*, deși este suflat de Demiurgul cel rău. Acest paradox al facerii omului în creuzetul binelui și răului sau al răului limitat de puterea binelui, are drept rezultat crearea omului ca ființă care aparține, la nivel ideal, sferei binelui, dar care este totodată întemnițată în sfera răului și trebuie, prin urmare, să înfrunte și să învingă puterile răului, cu ajutorul Dumnezeului bun și îndepărtat, pentru a se putea salva și a accede în spațiul pur al binelui celest. Deși *Ialdabaoth* dorește să facă o ființă asemenea sieși, binele divin îl învăluie pe om sub protecția sa, „trupul s-a mișcat și a câștigat putere și era luminos”.

Dumnezeul cel bun, numit „Cel binecuvântat” sau „Viață”, îi trimite în ajutor lui Adam „luminoasa *Epinoia*, înțelegere”, care emană din Dumnezeu și devine deopotrivă esența ascunsă a ființei omenești și esența pomului cunoașterii binelui și răului. În această calitate, *Epinoia* asistă tribulațiile lui *Adam* și îl învață misterul coborârii seminței sale din binele divin, precum și calea ascensiunii sale în împărăția celestă, o cale unică, a coborârii inițiale și urcării mântuitoare. În mijlocul paradisului guvernat de *Ialdabaoth* și arhonți, pomul vieții este o întruchipare a răului cosmic și a viului celest rău, care-i animă pe arhonți, este un simbol al morții, întunericii, desfrânării și lepădării de Dumnezeu cel bun, iar pomul cunoașterii binelui și răului este o întrupare a „luminoasei *Epinoia*”, pe care arhonții nu o percep. Prin urmare, atunci când Adam și Eva mănâncă din fructul pomului cunoașterii binelui și răului, ei se revoltă împotriva tiraniei arhonților și a lui *Ialdabaoth*, sunt treziți de chemarea adevăratei cunoașteri și înțelegeri de sine, activează „luminoasa *Epinoia*” ascunsă în propriul sine, care reîntră astfel în comuniune cu „luminoasa *Epinoia*” din pomul cunoașterii și din Ființa Dumnezeului bun: „Și prin ea, ei au gustat Cunoașterea desăvârșită. Am apărut sub forma unui vultur pe pomul cunoașterii, care este *Epinoia* dintru preștiința luminii pure, pentru ca să-i învăț și să-i trezesc din adâncimea somnului”. Drept pedeapsă, Demiurgul cel rău îi alungă pe oameni din paradis și îi constrânge să procreeze, pentru ca semințele de lumină căzute pradă împărăției întunericii să fie împărțite în trupurile descendenților lor, iar readucerea lor în împărăția luminii pure să fie mai greu de realizat (NHC 1988, II, 1, III, 1, IV, 1, BG 8502, 2, p. 116-118; Rudolph 1987: 102-106).

Printr-un comentariu spectaculos, *Talmud Bavli, Sanhedrin*, 38 b, situează *Fac.*, 1, 26, în contextul dialogului dintre Dumnezeu și ierarhiile angelice. După ce a hotărât crearea lui Adam, însă înainte de a-l crea, Dumnezeu creează un grup de îngeri slujitori, pe care îi consultă cu privire la facerea omului: „Sunteți de părere să facem om după chipul și asemănarea Noastră?”. Îngerii răspund printr-o întrebare: „Suveran al lumii, care vor fi acțiunile omului?”. „Omul va săvârși lucrurile acestea și lucrurile acestea”, le răspunde Cel Sfânt. Atunci îngerii citează *Ps. 8*, 4: „Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?”. Nemulțumit, *Elohyim* îndreaptă spre îngeri degetul cel mic și îi arde. Lucrurile se repetă cu al doilea grup de îngeri slujitori, iar îngerii din al treilea grup declară cu supunere și resemnare: „Suveran al lumii, oare ce au obținut primii îngeri care au vorbit dinaintea ta? Lumea întreagă este a Ta: prin urmare, fă tot ceea ce dorești în lumea Ta”. Mai târziu, în vremea generației Potopului și în epoca Turnului Babel, când oamenii săvârșeau multe acțiuni păcătoase, îngerii s-au adresat lui Dumnezeu: „Suveran al lumii, oare primii îngeri nu au avut dreptate?”. Drept răspuns, *Elohyim* citează *Isaia*, 46, 4: „Până la bătrânețea voastră, Eu sunt același, până la adâncile voastre căruntețe, Eu vă voi ocroti (*Ein Yaakov* 1982, p. 1029-1030)”.

Fragmentul talmudic are drept fundal înglobarea întregului creației și a destinului adamic în Prezența atotcunoscătoare a Ființei Divine. Dumnezeu cunoaște căderea lui Adam în păcat și păcatele seminței omenești, înainte ca omul să fi fost creat. În *gan Eden*, Adam se bucura de privilegiul intimității cu Prezența Divină, dar prin însușirea cunoașterii binelui și răului, prin cădere în păcat, a încercat să se înalțe până la Ființa

Divină și a fost alungat din grădina paradisiacă a Prezenței, a pierdut fericirea și libertatea primordială de a fi viu după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Atotcunoașterea lui Dumnezeu nu anulează liberul arbitru adamic, de vreme ce Dumnezeu cunoaște din eternitate cum va acționa Adam, cum vor acționa oamenii, atunci când își vor folosi liberul arbitru, pentru a se defini și a se redefini pe sine, în diferite circumstanțe pământești. Îngerii cunosc, la rândul lor, conduita peccabilă a omului, înainte de contopirea țărâni și duhului. Nu Dumnezeu îl oprește pe om să păcătuiască, ci voința omenească însăși, dacă este îndreptată spre nepăcățuire, deși Prezența atotcunoscătoare a Ființei Divine știe dinainte de facerea omului dacă omul va păcătui sau nu va păcătui. Prin dinamica liberului arbitru, voința omenească desăvârșită tinde asimptotic spre voința divină. În punctele de proximitate și neîntâlnire a traiectoriei voliționale omenești și traiectoriei voliționale dumnezeiești, omul se bucură de harul înțelegerii omenești a lui Dumnezeu, de harul cunoașterii omenești a lui Dumnezeu, o cunoaștere adevărată și pură, care nu este însușirea necuvenită a cunoașterii binelui și răului, ci un dar divin, pe care Dumnezeu îl încredințează omului.

În continuarea straturilor exegetice conținute în textele de la Khirbet Qumran și în *Talmudul babilonian*, *Sefer ha-Zohar* construiește o perspectivă sefirotică de abordare a versetului biblic despre pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului (*Fac.*, 2, 9), în cadrul Kabellei primare. *Zohar* III, 239 a – 239 b, denumește *Binah* drept „locul de sus” sau „lumea ce va să vină”, din care crește *Tiferet* sau pomul vieții, care este prețuit și onorat mai mult decât toți ceilalți copaci din grădina arborelui sefirotic, deoarece în el rezidă misterul credinței, de care depinde caracterul unitar și coeziunea structurii sefirotice a creației. În această accepțiune, pomul vieții este totodată pom al *Torei* și este întotdeauna îngrijit de Dumnezeu, iar apele care îi udă rădăcinile nu seacă niciodată. Dacă *Elohyim* (*Gevurah*) a făcut pomul vieții (*Binah*), *ha-Elohyim* (*Binah*) a făcut un alt copac, care este pomul cunoașterii, *Malkhut*, așezat sub cel dintâi. Dacă *Tiferet* reprezintă fundamentul misterului divinității, *Malkhut* este poarta prin care căutătorul de Dumnezeu intră în misterul divinității. Decretele judecății divine îi resping și pedepsesc pe cei care încearcă să intre fără a fi vrednici să intre. Copacul de sus hrănește copacul de jos, iar „paznicul” sau „ușierul” îngăduie sau blochează trecerea, astfel încât locuitorii lumii să se teamă de El, să nu se apropie de El, cu excepția celor care sunt cu adevărat vrednici de harul proximității divine. Pomul vieții (*Tiferet*) se află în mijlocul grădinii și adună sub rădăcinile sale toate apele creației, care se separă din nou sub el și curg în diferite direcții pentru a uda toate locurile grădinii (*Malkhut*), deoarece râul (*Yesod*) care izvorăște din Eden înconjoară grădina și intră în ea, iar pomul cunoașterii binelui și răului nu se află în mijloc, ci se hrănește din două extreme (*Hesed* și *Gevurah*), își extrage seva din ape dulci și din ape amare, din bine și rău, iar în jurul său se adună „cedrii Libanului” (*Psalmul 103*, 18; cele șase *sefirot* dintre *Hesed* și *Yesod*), care sunt cele șase zile cerești, cele șase zile ale creației (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 35 a și III, 239 a – 239 b, vol. I, p. 356-359).

*Zohar Hadash*, *Beresbit*, 10 a, *Midrash ha-Ne'elam*, comentează *Fac.* 3, 22, printr-un discurs rostit de Dumnezeu către Adam:

„Te-am făcut o ființă de rang înalt și te-am încoronat rege peste creaturi și ți-am dat putere de la îngerii și putere de la cei ce slujesc în cele de sus și puterea adâncului și puterea pământului și ți-am dat un intelect pur (*neshamah*), dăltuit din tronul Meu, iar cu toate acestea tu păcătuiești încă dinaintea Mea”.

După enunțul lui Rabbi Isaac, Dumnezeu a vrut să-l facă pe om superior față de toate creaturile Sale, pentru ca el să fie unic în lume, după cum El este unic în împărățiile de sus. Atunci când omul a păcătuit, Dumnezeu a spus: „Iată, omul a fost ca unul dintre Noi. Intenția mea a fost să-l fac ca unul dintre Noi”. Însă după căderea în păcat, omul și-a compromis statutul elevat și a fost îndepărtat de pomul vieții (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, *Zohar Hadash, Bereshit*, 10 a, *Midrash ha-Ne'elam*, vol. II, p. 777-778).

*Zohar* I, 49 a–49 b, reconfigurează scena căderii în păcat din perspectiva sexualității lubrice: înfruptarea femeii și bărbatului din fructul pomului cunoașterii binelui și răului (*Fac.*, 3, 6) înseamnă împărtășire păcătoasă din plăcerile vinovate ale desfrâului trupesc, sub imperiul înclinațiilor rele. Dar evenimentele dintre oameni sunt modelate după evenimente care se desfășoară în „lumea de sus” a arborelui sefirotic, iar Rabbi Eleazar se întreabă cum este cu puțință ca în „lumea de sus” să existe o înclinație rea care ia în stăpânire femeia? Răspunsul statuează că înclinația bună și înclinația rea există atât în lumile de sus, cât și în lumile de jos, cea dintâi în partea dreaptă, iar cea de a doua în partea stângă. Partea stângă din lumea de sus pune stăpânire pe femeie atunci când mușcă din rodul pomului cunoașterii, ori de câte ori își dăruiește trupul deșertăciunii incandescente a acuplărilor sexuale (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 49 a – 49 b, vol. III, p. 1388-1390).

„Ți-am dat putere de la îngerii” rememorează, în *Sefer ha-Zohar*, dialogul talmudic și dialogul Qur'anic dintre Dumnezeu și îngerii cu privire la facerea omului, contextul talmudic anunță sau amintește contextul Qur'anic al aducerii lui Adam în ființă. În *Qur'an*, *Sura II – Vaca*, v. 28-31, Dumnezeu îi avertizează pe îngerii că va așeza „un vicerege pe pământ”. Îngerii se miră că *Allah* a hotărât să încredințeze acest rang înalt unei ființe care „va lucra corupție” și „va vărsa sânge”, în timp ce ierarhiile angelice laudă neîncetat pe Dumnezeu, dar vocea divină le răspunde tranșant: „Cu siguranță, Eu știu că voi nu știți”. Superioritatea lui Adam față de îngerii rezidă în puterea „numelor”, pe care Dumnezeu nu le-a revelat cunoașterii angelice: „Glorie Ție! Noi nu știm decât ceea ce Tu ne-ai învățat. Cu siguranță, Tu ești atoatecunoscător, atoateînțelept”. *Allah* îl învață pe Adam numele și îi poruncește: „Adam, spune-le numele!”. Adam rostește numele îngerilor, iar *Allah* le reamintește atotputerea cunoașterii divine asupra lucrurilor nevăzute din cer și de pe pământ: „Nu v-am spus oare că Eu cunosc lucrurile nevăzute ale cerului și ale pământului? Și Eu știu care sunt lucrurile pe care voi le dezvăluți și care sunt lucrurile pe care voi le ascundeți (*Qur'an* 1991, p. 5)”. Acest fragment Qur'anic statuează că, înainte de așezarea omului în grădină, Adam a primit în dar cunoașterea numelor din partea lui Dumnezeu.

La fel ca în *Qur'an*, *Sura II – Vaca*, v. 32, în *Qur'an*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 9-17, Dumnezeu le poruncește îngerilor să se închine dinaintea lui Adam, iar îngerii se supun poruncii și se închină, mai puțin *Iblis*, care inițiază o revoltă anti-teocratică și este aruncat în *Gebenna*:

„Noi v-am creat, apoi Noi v-am dat formă, apoi Noi am grăit către îngeri: Închinați-vă lui Adam! Astfel încât ei s-au închinat, în afară de *Iblis* – el nu a fost dintre cei care s-au închinat. Grăit-a El: Ce anume te-a împiedicat să te închini, atunci când Eu ți-am poruncit să o faci? Spuse el: Eu sunt mai de preț decât el; creatu-m-ai Tu pe mine din foc, iar pe el creatu-l-ai Tu din țărână. Grăit-a El: Coboară-te de aici în afară; nu îți este cuvenit să crești mândru aici, așa că pleacă departe; cu siguranță, te numeri printre cei umiliți. (...) Grăit-a El: Pleacă departe de aici, înjosit și exilat. Cât despre cei ce te vor urma – cu siguranță, voi umple *Gebenna* cu voi toți (*Qur'an* 1991, p. 5, p. 143-144)”.

*Qur'an*-ul situează astfel căderea angelică și căderea umană în registrul textual al continuității narative a revelației divine, în timp ce textul vetero-testamentar istorisește aceleași evenimente în două *aggadot* distincte, redactate de sursele J și E, în *Fac.*, 3, 1-24 și *Fac.*, 6, 1-4.

Atât spațiul narativ talmudic, cât și spațiul narativ qur'anic fixează drept fundal al facerii omului un dialog tensionat între Dumnezeu și îngeri. Dincolo de deosebiri de detaliu și de țesătura diferită a cuvintelor sacre, cele două texte sunt aproape identice ca structură și conținut. Scenariul acestui episod traumatic-celest, care însoțește împreunarea teocratică a țărâni și suflării de viață, conține consultarea îngerilor de către Dumnezeu sau schimbul de replici generat de dăruirea puterii numelor, scepticismul îngerilor cu privire la planul divin de aducere a omului în ființă sau certitudinea angelică despre viitoarele acțiuni păcătoase pe care omul le va săvârși pe pământ, porunca divină a închinării îngerilor dinaintea lui Adam sau revolta anti-teocratică declanșată de *Iblis*, arderea îngerilor prea puțin entuziasmați cu degetul mic al lui Dumnezeu sau exilarea lui *Iblis* și a îngerilor rebeli în *Gebenna*, supunerea necondiționată a îngerilor față de voința divină.

În *Qur'an*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 18-24, scena revoltei angelice este urmată de scena căderii omului în păcat și de alungarea din „grădină”. Textul qur'anic focalizează simbolismul religios al grădinii asupra unui singur copac, fără a menționa denumirile biblice „pom al cunoașterii binelui și răului” sau „pom al vieții”: „O, Adam, moștenește tu și soția ta grădina și mâncați de unde doriți, dar să nu vă apropiați de acest copac, pentru ca să nu vă numărați printre răufăcători”. Revelația ascunderii și dezgolirii trupului este cauzată de actul de a mânca fructul oprit și de șoaptele lui *Satan*, care locuiește în grădină, neipostaziat ca șarpe, deși *Iblis* fusese aruncat în *Gebenna*: „Domnul vostru v-a interzis numai acest copac, pentru ca să nu deveniți îngeri sau să nu deveniți nemuritori. (...) Și când ei au gustat din pom, le-au fost arătate părțile rușinoase ale trupurilor lor, iar ei au început să se acopere cu frunze din grădină”. *Allah* pedepsește păcatul originar prin interzicerea prezenței omenești în grădină, prin imersiunea ființelor omenești în durată, dușmănie reciprocă și moarte, dar anunță totodată bucuria efemeră a traiului pământesc și continuitatea inefabilă a vieții adamice dincolo de pragul tanatic: „Coborâți de aici, fiecare dintre voi un dușman pentru fiecare dintre voi. Pe pământ veți sălășlui și vă veți bucura pentru o vreme. (...) Acolo veți trăi și acolo veți muri și de acolo veți fi duși mai departe (*Qur'an* 1991, p. 144-145)”.

Textul qur'anic nu echivalează căderea în păcat cu dobândirea cunoașterii binelui și răului, ci mai curând cu apropierea necuvenită a naturii angelice sau a nemuririi, cu

toate acestea, îngurgitarea fructului oprit are drept efect trezirea conștiinței de sine și revelarea părților rușinoase ale trupului. În concepția musulmană, copacul din centrul grădinii pare să fie rezultatul hibridizării narrative dintre pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului. În *Qur'an, Sura XX – Ta Ha*, v. 18, acest copac este numit „copac al veșniciei”, iar imaginea sa este corelată cu „împărăția care nu cade în ruină”. *Qur'an, Sura II – Vaca*, v. 35-37 și *Sura XX – Ta Ha*, v. 121-124 (*Qur'an* 1991, p. 6, p. 320) amintesc că Adam va fi salvat de tribulațiile rătăcirii spațiale-temporale în afara grădinii, grație călăuzirii pe care o va primi din partea lui Dumnezeu, prin mesajele comunicate neamului omenesc de către mesagerii trimiși de Dumnezeu. Darul călăuzirii divine este un alt dar al cunoașterii divine. Un ciclu al cunoașterii nepăcătoase, dăruită de Dumnezeu omului, pare să se înnoiască și să se reînnoiască în *Qur'an*, din timpuri imemorabile, o dată cu trecerea fiecărei vârste.

Într-un *hadith* transmis de Al-Tirmizi și Imām Malek, intitulat *Despre crearea lui Adam*, se amintește că atunci când Dumnezeu l-a creat pe Adam și i-a insuflat sufletul, Adam a strănutat și a spus: „Lăudat fie Dumnezeu!”. Dumnezeu i-a răspuns și i-a îngăduit să-I înalțe laude. Adam schimbă cu îngerii formule de salut, iar Dumnezeu îi așază dinainte cele două mâini ale Sale, cu pumnii strânși, și îi poruncește să aleagă una dintre ele. Adam alege mâna dreaptă a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu o deschide și îi arată, în căușul palmei, pe însuși Adam și posteritatea sa: „Ei sunt, răspunde Dumnezeu, posteritatea ta, iar durata de viață a fiecăruia dintre ei este înscrisă între ochi”. Între oamenii din palma lui *Allāh*, unul iese în evidență prin strălucirea chipului: „El este, răspunde Dumnezeu, fiul tău, David. Am fixat durata vieții lui la patruzeci de ani”. Adam adresează lui Dumnezeu rugămintea de a spori numărul zilelor lui David și îi oferă șaizeci de ani din propria sa viață, menită să se întindă pe durata a o mie de ani. *Hadith*-ul menționează că Dumnezeu i-a îngăduit lui Adam să locuiască în paradis atât cât a dorit, iar apoi l-a făcut să coboare. Adam își număra zilele vieții, când îngerul morții îl vizitează și îi declară că i-a venit sorocul. „Te-ai grăbit, îi spune Adam, mi s-a fixat o longevitate de o mie de ani”. „Desigur, răspunde îngerul, dar ai cedat șaizeci de ani fiului tău, David”. Adam neagă și posteritatea sa va nega de asemenea, Adam uită și posteritatea sa va uita de asemenea. În consecință, Profetul a instituit prezența scribilor și martorilor la încheierea contractelor (*Al-Abadith al-quoudoussias* 1995, X, 32, p. 38/84).

În cadrul sufismului, cunoașterea omenească a fost considerată un obstacol pe calea dintre om și Dumnezeu. În cadrul sistemului *Sūfī* elaborat de Niffarī (m. în a doua jumătate a secolului al IV-lea d. H. / *X Anno Hegirae*), în *Mawāqif* și *Muhātabāt*, lepădarea de știință și gnoză, *‘ilm* și *ma’rifā*, reprezintă preludiul necesar pentru realizarea „opririi” dinaintea lui Dumnezeu, *waqfa*, stadiu mistic superior, simbolizat prin imaginea omului care „stă în picioare” dinaintea lui Dumnezeu. Niffarī a afirmat că omul științei este străin față de el însuși și față de propria sa știință, deoarece știința pe care a asimilat-o în anii de ucenicie nu este „a sa” cu adevărat, ci mai curînd „a celorlalți”. *‘ilm* este știința lucrurilor permise și lucrurilor interzise, care locuiește în mediul cărturarilor, situat în afara împărăției lui Dumnezeu. Pentru Niffarī, depășirea științei, în cadrul pelerinajului ascensional care îl poartă pe om spre Dumnezeu, este o

intrare în *ğabl*, ignoranță. Paradoxul științei și ignoranței nu poate fi înțeles decât din perspectiva unei duble științe:

„(...) vei ști grație unei științe care nu are contrariu: este știința seniorială; și vei avea o ignoranță care nu are contrariu: este certitudinea veridică. Și El mi-a spus: dacă știi printr-o știință care nu are contrariu și dacă ignori printr-o ignoranță care nu are contrariu, nu mai ești nici terestru, nici celest”.

Pentru a ajunge la Dumnezeu, misticul *Sūfi* trebuie să-și aducă sufletul în starea vidului absolut, *farāğ*, iar acest lucru se realizează prin intrarea în ignoranță, *ğabl*, care reprezintă intrarea în noaptea sufletului:

„El m-a așezat în noapte și apoi mi-a spus: când noaptea vine la tine, stai dinaintea Mea și țină în mână ignoranța, pentru ca să alungi prin ea știința cerurilor și a pământului. După ce o vei fi alungat, vei vedea coborârea Mea (Nwyia 1991: 348-373)”.

*Waqfa*, adevărul omului oprit dinaintea lui Dumnezeu, începe dincolo de gnoză. Vidul negativ, al ignoranței, se revelează ca vid pozitiv, ca dar al plenitudinii prezenței divine. Gnoza, *ma'rifā*, a fost ultimul refugiu pe care „omul oprit”, *waqif*, a trebuit să-l părăsească, pentru a se elibera de idolatria gnozei. Niffarī a descris în cuvinte memorabile lipsa de sens a gnozei, din perspectiva apropierii omului de Dumnezeu:

„Gnosticul nu este vrednic să vină în prezența Mea. Deoarece conștiința sa construiește cetăți, grație gnozei, iar el, asemenea unui rege, nu dorește să-și părăsească regatul. (...) *Waqfa* se află dincolo de îndepărtare și de proximitate. Gnoza se află în proximitatea care este dincolo de îndepărtare. Iar știința se află în îndepărtarea care își este propria sa limită”.

Dialogul dintre om și Dumnezeu, în calitate de „dialog al celor două esențe”, are drept deznodământ fericit constituirea realității teandrice: omul îndumnezeit vorbește limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit (Nwyia 1991: 376-407).

Deosebirea dintre „cunoașterea convențională” și „cunoașterea adevărată” este menționată de Jalāl-ud-dīn Rūmī (604 d. H. / 1207 A. H. – 672 d. H. / 1273 A. H.), în paginile *Mathnawī* -ului. Prima este o gnoză destinată vânzării și cumpărării în piața cetății terestre, iar cea de a doua este gnoza teandrică, a dialogului dintre om și Dumnezeu:

„Cunoașterea convențională este de vânzare (servește pentru a bate toba sinelui în piață): când găsește un cumpărător, strălucește de plăcere. Cumpărătorul cunoașterii adevărate (cunoaștere încercată prin experiență mistică) este Dumnezeu: piața sa este întotdeauna o splendoare. El (stăpânul cunoașterii adevărate) și-a închis buzele și este răpit în comerțul său: cumpărătorii sunt fără număr, deoarece Dumnezeu a cumpărat”.

Gnosticul înzestrat cu cunoaștere adevărată contemplă râul gândirii, a cărui apă poartă, la suprafață, cojile fructelor din „Grădina invizibilă”, dar caută sâmburii din

interiorul cojilor nu în apă, ci în Grădină, pentru că apa vine din Grădină în albia fluviului:

„Cuvântul este asemenea cuibului, iar înțelesul este asemenea păsării: trupul este albia râului, iar spiritul este apa curgătoare. (...) Când acest curent a devenit extrem de rapid în curgerea sa, nici o grijă nu mai persistă în mințile gnosticilor. Din moment ce este plin și iute peste măsură, nu mai este loc înlăuntrul său pentru altceva decât apa”.

Membrii comunității profeților și sfinților și-au spălat inimile de toate felurile de cunoaștere exoterică, de vreme ce această cunoaștere nu cunoaște Calea:

„Pentru a păși pe Cale, cineva are nevoie de o cunoaștere ale cărei rădăcini se află Dincolo, după cum fiecare ramură este o călăuză spre rădăcină. Cum ar putea să zboare oricare aripă peste întinderea Mării? Numai cunoașterea esoterică te va purta spre Prezența lui Dumnezeu (Rūmī 1990, *Mathnawī*, II, v. 3265-3267, v. 3292-3302 și III, v. 1121-1125, vol. II, p. 391-393 și vol. IV, p. 64)”.

Spațiul închis al Grădinii, realitatea paradisiacă împrejmuțată cu zid, este locul unde omul păcătuiește întru cunoaștere sau primește darul divin al cunoașterii adevărate. Diferitele orchestrații narative ale acestui mit mărturisesc despre poziția sa privilegiată în iudaism, gnosticism și islam, despre nevoia continuă de a reelabora, rememora, medita și amplifica, în cadrul tradițiilor religioase abrahamice, povestirea întemeietoare despre căderea în păcat și cunoaștere, despre idealul teandric al înălțării prin cunoaștere. Stratul istorisirii inițiale din Legile Scrise (*Torah*, *Biblioteca de la Khirbet Qumran*, *Qur'an*) este urmat de stratul exegetic din Legile Orale (*Talmud*, *Abadiths*) și de stratul semnificațiilor complexe din cărțile mistice (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawī*). De fiecare dată, aceleași voci, în același decor, configurează în mod diferit continuitatea narativă a pierderii inocenței omenești prin cunoaștere și salvării prin darul divin al cunoașterii. În urma facerii din țărână și duh, Adam este *el* față de Creatorul său, iar Dumnezeu este *El* față de omul creat. Revelarea lui Dumnezeu ca *Noi* rămâne un mister insondabil, *Elohyim* este într-adevăr un singular care derivă dintr-un plural, lucru demonstrat de sufixul *yim*. Prin cunoaștere teandrică, *eu* este absorbit în *Eu*, numai *Eu* există cu adevărat. Însușirea de către om a cunoașterii binelui și răului este, poate, începutul singurătății și contemplației omenești. O contemplație a Grădinii din afara hotarelor ei, o rătăcire a privirii de-a lungul zidurilor spațiului închis, o metamorfoză a nostalgiei și suferinței exilului în construire spirituală a reînținerii. Cumpărătorul cunoașterii adevărate nu mai contemplă goliciunea trupului omenesc, ci absența sinelui adamic și realitatea minunată a ființei teandrice.

## Bibliografie

### A. Surse primare:

*Al-Abadiths* 1995 = *Al-Abadiths al-quoudoussias. Les hadiths divins*, Fawzi Chaaban (trad.), Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1995.

- DJD 1982, vol. VII = M. Baillet (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. VII, p. 137-168, pl. XLIX-LIII, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- DJD 1997, vol. XX = Timothy Lim (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. XX, p. 156-157, pl. XIII, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Ein Yaakov* 1982 = *Ein Yaakov. Aggadot du Talmud de Babylone*, Arlette Elkaïm-Sartre (trad.), Paris, Verdier, 1982.
- Qur'ân* 1991 = Arthur J. Arberry (trad.), *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Nag Hammadi Codex* (NHC) 1988 = *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1988.
- Rūmī 1990 = Jalāl-ud-dīn Rūmī, *The Mathnawī of Jalāl-ud-dīn Rūmī*, Reynold A. Nicholson (trad.), I-VI, Cambridge, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990.
- Sefer ha-Zohar* 1989-1991 = Isaiah Tishby (trad.), *The Wisdom of the Zohar*, vol. I-III, Oxford, Oxford University Press, 1989-1991.

## B. Literatură secundară:

- Bremmer 1999: Jan N. Bremmer, “Paradise: From Persia, via Greece, into the *Septuagint*”, în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.
- Noort 1999: Ed Noort, “*Gan-Eden* in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible”, în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.
- Nwyia 1991: Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar El-Machreq, 1991.
- Rudolph 1987: Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987.
- Tigchelaar 1999: E. J. C. Tigchelaar, “Eden and Paradise: The Garden Motif in some Early Jewish Texts (*1 Enoch* and Other Texts found at Qumran)”, în Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.