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

SILVIU LUPAŞCU
Universitatea Dunărea de Jos, Galaţi
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'ān*) is followed and completed by the exegetical stratum included in the Oral Laws (*Talmud*, *Ahadiths*), and by the stratum of mystical theology, included in the mystical books (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawī*).
Key-words: *Genesis*, 2, 1 – 3, 24; *Zend-Avesta*; *pari-daeza*; *paridaida*; *Khirbet Qumran Library*; *Nag Hammadi Library*; *Talmud Bavli*; *Sefer ha-Zohar*; *Qur'ān*; *Al-Ahadiths*; Jalāl-ud-dīn Rūmī; *Mathnawī*.

În Iranul antic, al mezilor aflaţi sub domnia lui Cyaxares sau Uvaxštra şi perşilor din perioada Ahemenizilor (sec. VII – IV î. H.), două cuvinte erau întrebuinţate pentru „paradis": *pari-daeza* în medă şi *paridaida* în persana veche. Cel dintâi a fost adoptat ulterior de babilonieni (*pardesu*), evrei (*prdes*) şi 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 îngrădit', sens implicat de *pari* 'în jurul' şi *daeza* 'zid'. Concomitent cu înţelesul religios de 'grădină a zeilor' sau 'grădină a lui Dumnezeu', *pari-daeza*, *paridaida* şi variantele tardive au o multitudine de înţelesuri profane, legate de noţiunea de spaţiu vegetal privilegiat: 'livadă; vie; depozit de grâne; parc care conţine mulţi copaci, alei pentru plimbare, pavilioane şi surse de apă; parc regal sau parc imperial, aflat în imediata vecinătate a palatului monarhului; parc destinat acţiunilor cinegetice săvârşite de monarh şi curteni, unde copacii coexistă cu animalele sălbatice, iar experienţa vânătorii este trăită ca simulacru al războiului; grădină cu pavilioane şi locuri umbroase, menită plăcerilor erotice'. *Pari-daeza* a supravieţuit 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.*

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

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

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

> „Şi din Eden ieşea un râu, care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe. Numele unuia era Fison. Acesta înconjură toată ţara Havila, în care se află aur. (...) Numele râului al doilea este Gihon. Acesta înconjură toată ţara Cuş. Numele râului al treilea este Tigru. Acesta curge prin faţa Asiriei. Iar râul al patrulea este Eufratul".

În opinia lui Ed Noort, scribul biblic care a redactat descrierea paradisului a folosit argumente geografice pentru a reconstrui la nivel textual realitatea necunoscută, mitologică, a paradisului. Edenul, grădina raiului şi râul primordial se situează în planul realităţii reale sau realităţii nevăzute a paradisului. Fison şi Gihon, primele două ramificaţii ale râului primordial, aparţin unui spaţiu nedeterminat, aflat la frontiera dintre împărăţia văzutelor şi împărăţia nevăzutului, aparent localizabil, totuşi imposibil de localizat: Armenia sau Arabia, Egipt sau Palestina, Golful Persic sau India (Noort 1999: 21-36). Cele două prezenţe acvatice intermediare realizează coeziunea planului narativ care sub-tinde continuitatea imagologiei biblice între Eden şi materialitatea geografică a Tigrului şi Eufratului, între lumea văzută a creaţiei şi lumea nevăzută a împărăţiei lui Dumnezeu. Profetul, misticul sau sfântul care vede şi parcurge calea spirituală dintre *gan Eden* şi apele Tigrului-Eufratului este înzestrat cu puterea şi harul de a înţelege continuitatea dintre lumea nevăzutelor şi lumea văzutelor. Cititorul nedesăvârşit al textului biblic porneşte de la certitudinea geografică a Tigrului-Eufratului şi îşi imaginează nevăzutul, fără a trăi experienţa realităţii reale, atunci când calea sa se sfârşeşte dinaintea zidurilor care împrejmuiesc „spaţiul închis".

În universul religios al tradiţiilor abrahamice, există multiple ipostaze ale relaţiei dintre „om", „cunoaştere", „Dumnezeu". Fragmentul narativ din *Fac.* despre căderea adamică în păcat acordă o poziţie de prim-plan pomului cunoaşterii binelui şi răului, care se află în mijlocul grădinii din Eden, împreună cu pomul vieţii. Însuşirea cunoaşterii de către fiinţele omeneşti reprezintă o transgresiune a limitelor umanităţii, a măsurii viului omenesc, aşa cum au fost acestea fixate de voinţa divină în momentul creaţiei omului din „ţărână din pământ" şi „suflare de viaţă". Prin cuvinte misterioase, vocea lui Dumnezeu pedepseşte, în *gan Eden*, noua identitate adamică, rezultată din alterarea, remodelarea sau reconfigurarea creaţiei iniţiale, „după chipul şi după asemănarea Noastră", în urma aproprierii necuvenite a cunoaşterii binelui şi răului: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul (*Fac.*, 1, 26 – 3, 22)".

Prin urmare, deşi omul fusese creat „după chipul şi după asemănarea Noastră", el nu devine „ca unul dintre Noi" decât după ce îşi însuşeşte în mod abuziv cunoaşterea binelui şi răului, după căderea în păcat. Cunoaşterea binelui şi răului nu este damnabilă în sine. În calitate de atribut divin, ea organizează economia teocratică a creaţiei. Transferată în planul umanităţii edenice, ea determină căderea în păcat. Menţionarea pomului cunoaşterii binelui şi răului în mijlocul grădinii raiului presupune originea şi existenţa răului, în cadrul creaţiei sau în afara creaţiei, fără a le explica, fără a le elucida. Cu alte cuvinte, dacă neantul abhoră cunoaşterea, atunci cunoaşterea presupune

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

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, datată, 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".

BDD-A25910 © 2016 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

Dumnezeul cel bun, numit „Cel binecuvântat" sau „Viaţă", îi trimite în ajutor lui Adam „luminoasa *Epinoia*, înţelegere", care emană din Dumnezeu şi devine deopotrivă esenţa ascunsă a fiinţei omeneşti şi esenţa pomului cunoaşterii binelui şi răului. În această calitate, *Epinoia* asistă tribulaţiile lui *Adam* şi îl învaţă misterul coborârii seminţei sale din binele divin, precum şi calea ascensiunii sale în împărăţia celestă, o cale unică, a coborârii iniţiale şi urcării mântuitoare. În mijlocul paradisului guvernat de *Ialdabaoth* şi arhonţi, pomul vieţii este o întruchipare a răului cosmic şi a viului celest rău, care-i animă pe arhonţi, este un simbol al morţii, întunericului, desfrânării şi lepădării de Dumnezeul cel bun, iar pomul cunoaşterii binelui şi răului este o întrupare a „luminoasei *Epinoia*", pe care arhonţii nu o percep. Prin urmare, atunci cînd Adam şi Eva mănâncă din fructul pomului cunoaşterii binelui şi răului, ei se revoltă împotriva tiraniei arhonţilor şi a lui *Ialdabaoth*, sunt treziţi de chemarea adevăratei cunoaşteri şi înţelegeri de sine, activează „luminoasa *Epinoia*" ascunsă în propriul sine, care reintră astfel în comuniune cu „luminoasa *Epinoia*" din pomul cunoaşterii şi din Fiinţa Dumnezeului bun: „Şi prin ea, ei au gustat Cunoaşterea desăvârşită. Am apărut sub forma unui vultur pe pomul cunoaşterii, care este *Epinoia* dintru preştiinţa luminii pure, pentru ca să-i învăţ şi să-i trezesc din adâncimea somnului". Drept pedeapsă, Demiurgul cel rău îi alungă pe oameni din paradis şi îi constrânge să procreeze, pentru ca seminţele de lumină căzute pradă împărăţiei întunericului să fie împărţite în trupurile descendenţilor lor, iar readucerea lor în împărăţia 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 şi 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: „Sunteţi de părere să facem om după chipul şi asemănarea Noastră?". Îngerii răspund printr-o întrebare: „Suveran al lumii, care vor fi acţiunile omului?". „Omul va săvârşi lucrurile acestea şi lucrurile acestea", le răspunde Cel Sfânt. Atunci îngerii citează *Ps. 8*, 4: „Ce este omul că-Ţi aminteşti de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?". Nemulţumit, *Elohyim* îndreaptă spre îngeri degetul cel mic şi îi arde. Lucrurile se repetă cu al doilea grup de îngeri slujitori, iar îngerii din al treilea grup declară cu supunere şi resemnare: „Suveran al lumii, oare ce au obţinut primii îngeri care au vorbit dinaintea ta? Lumea întreagă este a Ta: prin urmare, fă tot ceea ce doreşti în lumea Ta". Mai târziu, în vremea generaţiei Potopului şi în epoca Turnului Babel, când oamenii săvârşeau multe acţiuni 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 bătrâneţea voastră, Eu sunt acelaşi, până la adâncile voastre căruntеţe, Eu vă voi ocroti (*'Ein Yaakov* 1982, p. 1029-1030)".

Fragmentul talmudic are drept fundal înglobarea întregului creaţiei şi a destinului adamic în Prezenţa atotcunoscătoare a Fiinţei Divine. Dumnezeu cunoaşte căderea lui Adam în păcat şi păcatele seminţiei omeneşti, înainte ca omul să fi fost creat. În *gan Eden*, Adam se bucura de privilegiul intimităţii cu Prezenţa Divină, dar prin însuşirea cunoaşterii binelui şi răului, prin cădere în păcat, a încercat să se înalţe până la Fiinţa

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

Divină şi a fost alungat din grădina paradisiacă a Prezenţei, a pierdut fericirea şi libertatea primordială de a fi viu după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Atotcunoaşterea lui Dumnezeu nu anulează liberul arbitru adamic, de vreme ce Dumnezeu cunoaşte din eternitate cum va acţiona Adam, cum vor acţiona oamenii, atunci când îşi vor folosi liberul arbitru, pentru a se defini şi a se redefini pe sine, în diferite circumstanţe pământeşti. Îngerii cunosc, la rândul lor, conduita peccabilă a omului, înainte de contopirea ţărânii şi duhului. Nu Dumnezeu îl opreşte pe om să păcătuiască, ci voinţa omenească însăşi, dacă este îndreptată spre nepăcătuire, deşi Prezenţa atotcunoscătoare a Fiinţei Divine ştie dinainte de facerea omului dacă omul va păcătui sau nu va păcătui. Prin dinamica liberului arbitru, voinţa omenească desăvârşită tinde asimptotic spre voinţa divină. În punctele de proximitate şi neîntâlnire a traiectoriei voliţionale omeneşti şi traiectoriei voliţionale dumnezeieşti, omul se bucură de harul înţelegerii omeneşti a lui Dumnezeu, de harul cunoaşterii omeneşti a lui Dumnezeu, o cunoaştere adevărată şi pură, care nu este însuşirea necuvenită a cunoaşterii binelui şi răului, ci un dar divin, pe care Dumnezeu îl încredinţează omului.

În continuarea straturilor exegetice conţinute în textele de la Khirbet Qumran şi în *Talmudul babilonian*, *Sefer ha-Zohar* construieşte o perspectivă sefirotică de abordare a versetului biblic despre pomul vieţii şi pomul cunoaşterii binelui şi răului (*Fac.*, 2, 9), în cadrul Kaballei primare. *Zohar* III, 239 a – 239 b, denumeşte *Binah* drept „locul de sus" sau „lumea ce va să vină", din care creşte *Tiferet* sau pomul vieţii, care este preţuit şi onorat mai mult decît toţi ceilalţi copaci din grădina arborelui sefirotic, deoarece în el rezidă misterul credinţei, de care depinde caracterul unitar şi coeziunea structurii sefirotice a creaţiei. În această accepţiune, pomul vieţii este totodată pom al *Torei* şi este întotdeauna îngrijit de Dumnezeu, iar apele care îi udă rădăcinile nu seacă niciodată. Dacă *Elohyim* (*Gevurah*) a făcut pomul vieţii (*Binah*), *ha-Elohyim* (*Binah*) a făcut un alt copac, care este pomul cunoaşterii, *Malkhut*, aşezat sub cel dintâi. Dacă *Tiferet* reprezintă fundamentul misterului divinităţii, *Malkhut* este poarta prin care căutătorul de Dumnezeu intră în misterul divinităţii. Decretele judecăţii divine îi resping şi pedepsesc pe cei care încearcă să intre fără a fi vrednici să intre. Copacul de sus hrăneşte copacul de jos, iar „paznicul" sau „uşierul" îngăduie sau blochează trecerea, astfel încât locuitorii lumii să se teamă de El, să nu se apropie de El, cu excepţia celor care sunt cu adevărat vrednici de harul proximităţii divine. Pomul vieţii (*Tiferet*) se află în mijlocul grădinii şi adună sub rădăcinile sale toate apele creaţiei, care se separă din nou sub el şi curg în diferite direcţii pentru a uda toate locurile grădinii (*Malkhut*), deoarece râul (*Yesod*) care izvorăşte din Eden înconjoară grădina şi intră în ea, iar pomul cunoaşterii binelui şi răului nu se află în mijloc, ci se hrăneşte din două extreme (*Hesed* şi *Gevurah*), îşi extrage seva din ape dulci şi din ape amare, din bine şi rău, iar în jurul său se adună „cedrii Libanului" (*Psalmul 103*, 18; cele şase *sefirot* dintre *Hesed* şi *Yesod*), care sunt cele şase zile cereşti, cele şase zile ale creaţiei (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 35 a şi III, 239 a – 239 b, vol. I, p. 356-359).

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

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

„Te-am făcut o ființă de rang înalt şi te-am încoronat rege peste creaturi şi ţi-am dat putere de la îngeri şi putere de la cei ce slujesc în cele de sus şi puterea adâncului şi puterea pământului şi ţi-am dat un intelect pur (*neshamah*), dăltuit din tronul Meu, iar cu toate acestea tu păcătuieşti 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 împărăţiile de sus. Atunci când omul a păcătuit, Dumnezeu a spus: „Iată, omul a fost ca unul dintre Noi. Intenţia mea a fost să-l fac ca unul dintre Noi". Însă după căderea în păcat, omul şi-a compromis statutul elevat şi 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 şi bărbatului din fructul pomului cunoaşterii binelui şi răului (*Fac.*, 3, 6) înseamnă împărtăşire păcătoasă din plăcerile vinovate ale desfrâului trupesc, sub imperiul înclinațiilor rele. Dar evenimentele dintre oameni sunt modelate după evenimente care se desfăşoară în „lumea de sus" a arborelui sefirotic, iar Rabbi Eleazar se întreabă cum este cu putinţă ca în „lumea de sus" să existe o înclinaţie rea care ia în stăpânire femeia? Răspunsul statuează că înclinaţia bună şi înclinaţia rea există atât în lumile de sus, cât şi 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 muşcă din rodul pomului cunoaşterii, ori de câte ori îşi dăruieşte trupul deşertăciunii incandescente a acuplărilor sexuale (*Sefer ha-Zohar* 1989-1991, I, 49 a – 49 b, vol. III, p. 1388-1390).

„Ţi-am dat putere de la îngeri" rememorează, în *Sefer ha-Zohar*, dialogul talmudic şi dialogul qur'ānic dintre Dumnezeu şi îngeri cu privire la facerea omului, contextul talmudic anunţă sau aminteşte contextul qur'ānic al aducerii lui Adam în ființă. În *Qur'ān*, *Sura II – Vaca*, v. 28-31, Dumnezeu îi avertizează pe îngeri că va aşeza „un vicerege pe pământ". Îngerii se miră că *Allāh* a hotărât să încredinţeze acest rang înalt unei ființe care „va lucra corupţie" şi „va vărsa sânge", în timp ce ierarhiile angelice laudă neîncetat pe Dumnezeu, dar vocea divină le răspunde tranşant: „Cu siguranţă, Eu ştiu că voi nu ştiți". Superioritatea lui Adam față de îngeri rezidă în puterea „numelor", pe care Dumnezeu nu le-a revelat cunoaşterii angelice: „Glorie Ţie! Noi nu ştim decît ceea ce Tu ne-ai învăţat. Cu siguranţă, Tu eşti atoatecunoscător, atoateînţelept". *Allāh* îl învaţă pe Adam numele şi îi porunceşte: „Adam, spune-le numele!". Adam rosteşte numele îngerilor, iar *Allāh* le reaminteşte atotputerea cunoaşterii divine asupra lucrurilor nevăzute din cer şi de pe pământ: „Nu v-am spus oare că Eu cunosc lucrurile nevăzute ale cerului şi ale pământului? Şi Eu ştiu care sunt lucrurile pe care voi le dezvăluiţi şi care sunt lucrurile pe care voi le ascundeţi (*Qur'ān* 1991, p. 5)". Acest fragment qur'ānic statuează că, înainte de aşezarea omului în grădină, Adam a primit în dar cunoaşterea numelor din partea lui Dumnezeu.

La fel ca în *Qur'ān*, *Sura II – Vaca*, v. 32, în *Qur'ān*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 9-17, Dumnezeu le porunceşte îngerilor să se închine dinaintea lui Adam, iar îngerii se supun poruncii şi se închină, mai puţin *Iblīs*, care iniţiază o revoltă anti-teocratică şi este aruncat în *Gehenna*:

BDD-A25910 © 2016 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

„Noi v-am creat, apoi Noi v-am dat formă, apoi Noi am grăit către îngeri: Închinaţi-vă lui Adam! Astfel încît ei s-au închinat, în afară de *Iblīs* – el nu a fost dintre cei care s-au închinat. Grăit-a El: Ce anume te-a împiedicat să te închini, atunci cînd Eu ţi-am poruncit să o faci? Spuse el: Eu sunt mai de preţ decât el; creatu-m-ai Tu pe mine din foc, iar pe el creatu-l-ai Tu din ţărână. Grăit-a El: Coboară-te de aici în afară; nu îţi este cuvenit să creşti mândru aici, aşa că pleacă departe; cu siguranţă, te numeri printre cei umiliţi. (...) Grăit-a El: Pleacă departe de aici, înjosit şi exilat. Cât despre cei ce te vor urma – cu siguranţă, voi umple *Gehenna* cu voi toţi (*Qur'ān* 1991, p. 5, p. 143-144)".

Qur'ān-ul situează astfel căderea angelică şi căderea umană în registrul textual al continuităţii narative a revelaţiei divine, în timp ce textul vetero-testamentar istoriseşte aceleaşi evenimente în două *aggadoth* distincte, redactate de sursele J şi E, în *Fac.*, 3, 1-24 şi *Fac.*, 6, 1-4.

Atât spaţiul narativ talmudic, cât şi spaţiul narativ qur'ānic fixează drept fundal al facerii omului un dialog tensionat între Dumnezeu şi îngeri. Dincolo de deosebiri de detaliu şi de ţesătura diferită a cuvintelor sacre, cele două texte sunt aproape identice ca structură şi conţinut. Scenariul acestui episod traumatic-celest, care însoţeşte împreunarea teocratică a ţărânii şi suflării de viaţă, conţine 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 fiinţă sau certitudinea angelică despre viitoarele acţiuni păcătoase pe care omul le va săvârşi pe pământ, porunca divină a închinării îngerilor dinaintea lui Adam sau revolta anti-teocratică declanşată de *Iblīs*, arderea îngerilor prea puţin entuziasmaţi cu degetul mic al lui Dumnezeu sau exilarea lui *Iblīs* şi a îngerilor rebeli în *Gehenna*, supunerea necondiţionată a îngerilor faţă de voinţa divină.

În *Qur'ān*, *Sura VII – Crenelurile*, v. 18-24, scena revoltei angelice este urmată de scena căderii omului în păcat şi de alungarea din „grădină". Textul qur'ānic focalizează simbolismul religios al grădinii asupra unui singur copac, fără a menţiona denumirile biblice „pom al cunoştinţei binelui şi răului" sau „pom al vieţii": „O, Adam, moşteneşte tu şi soţia ta grădina şi mâncaţi de unde doriţi, dar să nu vă apropiaţi de acest copac, pentru ca să nu vă număraţi printre răufăcători". Revelaţia ascunderii şi dezgolirii trupului este cauzată de actul de a mânca fructul oprit şi de şoaptele lui *Satan*, care locuieşte în grădină, neipostaziat ca şarpe, deşi *Iblīs* fusese aruncat în *Gehenna*: „Domnul vostru v-a interzis numai acest copac, pentru ca să nu deveniţi îngeri sau să nu deveniţi nemuritori. (...) Şi când ei au gustat din pom, le-au fost arătate părţile ruşinoase ale trupurilor lor, iar ei au început să se acopere cu frunze din grădină". *Allāh* pedepseşte păcatul originar prin interzicerea prezenţei omeneşti în grădină, prin imersiunea fiinţelor omeneşti în durată, duşmănie reciprocă şi moarte, dar anunţă totodată bucuria efemeră a traiului pământesc şi continuitatea inefabilă a vieţii adamice dincolo de pragul tanatic: „Coborâţi de aici, fiecare dintre voi un duşman pentru fiecare dintre voi. Pe pământ veţi sălăşlui şi vă veţi bucura pentru o vreme. (...) Acolo veţi trăi şi acolo veţi muri şi de acolo veţi fi duşi mai departe (*Qur'ān* 1991, p. 144-145)".

Textul qur'ānic nu echivalează căderea în păcat cu dobândirea cunoaşterii binelui şi răului, ci mai curând cu aproprierea necuvenită a naturii angelice sau a nemuririi, cu

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

toate acestea, îngurgitarea fructului oprit are drept efect trezirea conştiinţei de sine şi revelarea părţilor ruşinoase ale trupului. În concepţia musulmană, copacul din centrul grădinii pare să fie rezultatul hibridizării narative dintre pomul vieţii şi pomul cunoaşterii binelui şi răului. În *Qur'ān*, *Sura XX – Ta Ha*, v. 18, acest copac este numit „copac al veşniciei", iar imaginea sa este corelată cu „împărăţia care nu cade în ruină". *Qur'ān*, *Sura II – Vaca*, v. 35-37 şi *Sura XX – Ta Ha*, v. 121-124 (*Qur'ān* 1991, p. 6, p. 320) amintesc că Adam va fi salvat de tribulaţiile rătăcirii spaţiale-temporale în afara grădinii, graţie călăuzirii pe care o va primi din partea lui Dumnezeu, prin mesajele comunicate neamului omenesc de către mesagerii trimişi de Dumnezeu. Darul călăuzirii divine este un alt dar al cunoaşterii divine. Un ciclu al cunoaşterii nepăcătoase, dăruită de Dumnezeu omului, pare să se înnoiască şi să se reînnoiască în *Qur'ān*, din timpuri imemoriale, o dată cu trecerea fiecărei vârste.

Într-un *hadīth* transmis de Al-Tirmizi şi Imām Malek, intitulat *Despre crearea lui Adam*, se aminteşte că atunci când Dumnezeu l-a creat pe Adam şi i-a insuflat sufletul, Adam a strănutat şi a spus: „Lăudat fie Dumnezeu!". Dumnezeu i-a răspuns şi i-a îngăduit să-I înalţe laude. Adam schimbă cu îngerii formule de salut, iar Dumnezeu îi aşază dinainte cele două mâini ale Sale, cu pumnii strânşi, şi îi porunceşte să aleagă una dintre ele. Adam alege mâna dreaptă a lui Dumnezeu, iar Dumnezeu o deschide şi îi arată, în căuşul palmei, pe însuşi Adam şi posteritatea sa: „Ei sunt, răspunde Dumnezeu, posteritatea ta, iar durata de viaţă a fiecăruia dintre ei este înscrisă între ochi". Între oamenii din palma lui *Allāh*, unul iese în evidenţă prin strălucirea chipului: „El este, răspunde Dumnezeu, fiul tău, David. Am fixat durata vieţii lui la patruzeci de ani". Adam adresează lui Dumnezeu rugămintea de a spori numărul zilelor lui David şi îi oferă şaizeci de ani din propria sa viaţă, menită să se întindă pe durata a o mie de ani. *Hadīth*-ul menţionează că Dumnezeu i-a îngăduit lui Adam să locuiască în paradis atât cât a dorit, iar apoi l-a făcut să coboare. Adam îşi număra zilele vieţii, când îngerul morţii îl vizitează şi 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, răspunse îngerul, dar ai cedat şaizeci de ani fiului tău, David". Adam neagă şi posteritatea sa va nega de asemenea, Adam uită şi posteritatea sa va uita de asemenea. În consecinţă, Profetul a instituit prezenţa scribilor şi martorilor la încheierea contractelor (*Al-Ahadīths al-quoudoussias* 1995, X, 32, p. 38/84).

În cadrul sufismului, cunoaşterea omenească a fost considerată un obstacol pe calea dintre om şi 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* şi *Muhātabāt*, lepădarea de ştiinţă şi gnoză, *'ilm* şi *ma'rifa*, 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 ştiinţei este străin faţă de el însuşi şi faţă de propria sa ştiinţă, deoarece ştiinţa pe care a asimilat-o în anii de ucenicie nu este „a sa" cu adevărat, ci mai curînd „a celorlalţi". *'Ilm* este ştiinţa lucrurilor permise şi lucrurilor interzise, care locuieşte în mediul cărturarilor, situat în afara împărăţiei lui Dumnezeu. Pentru Niffarī, depăşirea ştiinţei, în cadrul pelerinajului ascensional care îl poartă pe om spre Dumnezeu, este o

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

intrare în *ğahl*, ignoranță. Paradoxul ştiinţei şi ignoranţei nu poate fi înţeles decât din perspectiva unei duble ştiințe:

> „(...) vei şti graţie unei ştiințe care nu are contrariu: este ştiinţa seniorială; şi vei avea o ignoranţă care nu are contrariu: este certitudinea veridică. Şi El mi-a spus: dacă ştii printr-o ştiinţă care nu are contrariu şi dacă ignori printr-o ignoranţă care nu are contrariu, nu mai eşti nici terestru, nici celest".

Pentru a ajunge la Dumnezeu, misticul *Sūfī* trebuie să-şi aducă sufletul în starea vidului absolut, *farāġ*, iar acest lucru se realizează prin intrarea în ignoranță, *ğahl*, care reprezintă intrarea în noaptea sufletului:

> „El m-a aşezat în noapte şi apoi mi-a spus: când noaptea vine la tine, stai dinaintea Mea şi ţine în mână ignoranţa, pentru ca să alungi prin ea ştiinţa cerurilor şi 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 ignoranţei, se revelează ca vid pozitiv, ca dar al plenitudinii prezenţei divine. Gnoza, *ma'rifa*, a fost ultimul refugiu pe care „omul oprit", *wāqif*, 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 prezenţa Mea. Deoarece conştiinţa sa construieşte cetăţi, graţie gnozei, iar el, asemenea unui rege, nu doreşte să-şi părăsească regatul. (...) *Waqfa* se află dincolo de îndepărtare şi de proximitate. Gnoza se află în proximitatea care este dincolo de îndepărtare. Iar ştiinţa se află în îndepărtarea care îşi este propria sa limită".

Dialogul dintre om şi Dumnezeu, în calitate de „dialog al celor două esenţe", are drept deznodământ fericit constituirea realităţii teandrice: omul îndumnezeit vorbeşte limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbeşte limbajul omului îndumnezeit (Nwyia 1991: 376-407).

Deosebirea dintre „cunoaşterea convenţională" şi „cunoaşterea adevărată" este menţionată 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 şi cumpărării în piaţa cetăţii terestre, iar cea de a doua este gnoza teandrică, a dialogului dintre om şi Dumnezeu:

> „Cunoaşterea convenţională este de vânzare (serveşte pentru a bate toba sinelui în piaţă): când găseşte un cumpărător, străluceşte de plăcere. Cumpărătorul cunoaşterii adevărate (cunoaştere încercată prin experienţă mistică) este Dumnezeu: piaţa sa este întotdeauna o splendoare. El (stăpânul cunoaşterii adevărate) şi-a închis buzele şi este răpit în comerţul său: cumpărătorii sunt fără număr, deoarece Dumnezeu a cumpărat".

Gnosticul înzestrat cu cunoaştere adevărată contemplă râul gândirii, a cărui apă poartă, la suprafaţă, cojile fructelor din „Grădina invizibilă", dar caută sâmburii din

BDD-A25910 © 2016 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

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

> „Cuvântul este asemenea cuibului, iar înţelesul 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 minţile gnosticilor. Din moment ce este plin şi iute peste măsură, nu mai este loc înlăuntrul său pentru altceva decît apa".

Membrii comunităţii profeţilor şi sfinţilor şi-au spălat inimile de toate felurile de cunoaştere exotericǎ, de vreme ce această cunoaştere nu cunoaşte Calea:

> „Pentru a păşi pe Cale, cineva are nevoie de o cunoaştere 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 cunoaşterea esotericǎ te va purta spre Prezenţa lui Dumnezeu (Rūmī 1990, *Mathnawī*, II, v. 3265-3267, v. 3292-3302 şi III, v. 1121-1125, vol. II, p. 391-393 şi vol. IV, p. 64)".

Spaţiul închis al Grădinii, realitatea paradisiacă împrejmuită cu zid, este locul unde omul păcătuieşte întru cunoaştere sau primeşte darul divin al cunoaşterii adevărate. Diferitele orchestraţii narative ale acestui mit mărturisesc despre poziţia sa privilegiată în iudaism, gnosticism şi islam, despre nevoia continuă de a reelabora, rememora, medita şi amplifica, în cadrul tradiţiilor religioase abrahamice, povestirea întemeietoare despre căderea în păcat şi cunoaştere, despre idealul teandric al înălţării prin cunoaştere. Stratul istorisirii iniţiale din Legile Scrise (*Torah*, *Biblioteca de la Khirbet Qumran*, *Qur'ān*) este urmat de stratul exegetic din Legile Orale (*Talmud*, *Ahadīths*) şi de stratul resemnificărilor complexe din cărţile mistice (*Nag Hammadi Codex*, *Sefer ha-Zohar*, *Mathnawī*). De fiecare dată, aceleaşi voci, în acelaşi decor, configurează în mod diferit continuitatea narativă a pierderii inocenţei omeneşti prin cunoaştere şi salvării prin darul divin al cunoaşterii. În urma facerii din ţărână şi duh, Adam este *el* faţă de Creatorul său, iar Dumnezeu este *El* faţă 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 cunoaştere teandrică, *eu* este absorbit în *Eu*, numai *Eu* există cu adevărat. Însuşirea de către om a cunoaşterii binelui şi răului este, poate, începutul singurătăţii şi contemplaţiei omeneşti. O contemplaţie a Grădinii din afara hotarelor ei, o rătăcire a privirii de-a lungul zidurilor spaţiului închis, o metamorfoză a nostalgiei şi suferinţei exilului în construire spirituală a reîntoarcerii. Cumpărătorul cunoaşterii adevărate nu mai contemplă goliciunea trupului omenesc, ci absenţa sinelui adamic şi realitatea minunată a fiinţei teandrice.

Bibliografie

A. Surse primare:

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

BDD-A25910 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)

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. Aggadoth du Talmud de Babylone*, Arlette Elkaïm-Sartre (trad.), Paris, Verdier, 1982.

Qur'ān 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. Luttikhuizen (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. Luttikhuizen (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. Luttikhuizen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 1999.

BDD-A25910 © 2016 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:07:41 UTC)