Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda, Cornel Sigmirean (Editors)
MEDIATING GLOBALIZATION: Identities in Dialogue
Arhipelag XXI Press, 2018

'TRADITUM' AND 'TRADITIO' IN THE TRANSLATION OF GENESIS 2,4b - 3,24

Constantin Răchită

Research Assistant, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: An important branch of current biblical research aims at identifying the original meaning of the texts and understanding how religious traditions have been shaped by their multiple interpretations. From this last perspective, translations into vernacular languages are a final stage in the transmission of biblical texts, more or less directly dependent on understanding the meanings of the inherited tradition. In a situation like that of Genesis 2-3, where the narrative message is subject to different understandings over time, the majority of the modern translations have dealt not only with lexical and grammatical features of text, but also with a plethora of standardized interpretations, which function as indicators in determining the meanings. This paper aims to reveal some possible meanings, inevitably neglected in translations, which do not find a suitableexplanation in a commonly accepted exegesis of the biblical narrative.

Keywords: biblical translations, LXX Genesis, context, transmission, exegesis, semantics

Până să ajungă în forma de astăzi, textele biblice au trecut timp de mai bine de 2500 de ani prin mai multe stadii de evoluție: 1. O primă etapă, puțin cunoscută, constă în transmiterea pe cale orală a unor tradiții multiple cristalizate în zona Mesopotamiei. 2. Un al doilea stadiu este considerat cel al compilării de narațiuni, ziceri, legi, scrisori, arhive etc., reordonate, transformate și fixate în scris. 3. O a treia etapă constă în canonizarea unei părți a acestor scrieri, concretizate în ceea ce numim astăzi Vechiul Testament în limba ebraică (și parțial, aramaică). 4. Al patrulea stadiu poate fi considerat cel al multiplicării textelor biblice prin copiere, traducere, rescriere și revizuire. Toate stadiile, cu excepția transmisiei orale, unde lipsesc dovezile materiale, sunt marcate de modificări ale textului în puncte esențiale, de suprimări și adaosuri de text, menite să reflecte idei canonice din diferite epoci.

Pentru a se înțelege mai clar ce presupun stadiile de evoluție a textelor biblice, pe care le moștenim și noi astăzi, amintesc de o dihotmoie propusă de Michael Fishbane într-o lucrare devenită clasică în studiile biblice, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford, 1985). Referindu-se în special la textele ebraice, Fishbane susține că fixarea și canonizarea Vechiului Testament este efectul tensiunii permanente dintre *traditum* („tradiție") și *traditio* („transmitere")[1]. În practică, această dihotomie se traduce prin faptul că timp de un mileniu și jumătate israeliții antici și-au format un patrimoniu cultural propriu, printr-un vast proces de

[1]Fishbane 1985: 6-7.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

sincretism al tradițiilor din Orientul Apropiat[2]. Textele rezultate de aici sunt efectul modului în care transmiterea (*traditio*) a prevalat în fața tradiției moștenite (*traditum*), într-un proces de revizuire permanentă, ce presupune deopotrivă atât tramsmiterea unor texte, cât și a unui *corpus* vast de interpretări, de care textul biblic nu a fost niciodată separat[3].

Traducerile biblice antice sunt parte a acestui proces de transmitere, ce implică, în definitv, prelucrarea tradiției pe baza interpretării. În Antichitate au existat numeroase traduceri ale textelor biblice, grecești și latinești, efectuate de regulă de anonimi sau de persoane despre a căror existență istorică nu putem cunoaște foarte multe lucruri. Pentru faptul că majoritatea acestor traduceri nu realizează traducerea direct din original, ci se folosesc de texte traduse anterior, ele sunt numite de regulă „revizuiri". În limba greacă s-au păstrat fragmentar texte din revizuirile lui Theodotion, Aquila, Symmachus, Lucian al Antiohiei, Hesychius și mulți alți traducători anonimi, despre care ni s-au păstrat informații sumare, adesea inexacte și incomplete.

Tradiția creștină moștenește textele *Septuagintei*, cea mai veche traducere grecească, efectuată într-un interval de cel puțin 150 de ani de către evrei elenizați din diaspora Alexandriei. Prima traducere grecească a textelor ebraice intră la rândul ei sub incidența dihotomiei *traditum-traditio*, deoarece textul ebraic pe care îl traduc alexandrinii este supus contextului socio-cultural aferent epocii[4]. Din perspectiva traducerii, în vechea LXX coexistă metode de traducere extrem de diferite: de la cel mai strict literalism, ce presupune redarea mecanică a fiecărui cuvânt în parte, în ordinea în care se află cuvintele în original, la parafraze ce urmăresc fie redarea idiomurilor ebraice, fie adăugarea de elemente ce influențează interpretarea[5]. Din acest motiv calitatea traducerii este dificil de cuantificat. În general, traducătorii antici preferă literalismul, pentru că, de cele mai multe ori, ei cunoșteau sensul de bază al termenilor și relațiile semantice ce se stabileau între termeni aflați în contexte biblice diferite, fiind avizați în privința tradițiilor exegetice ale vremii. Opțiunea pentru o traducere preponderent formală, ce a lăsat stabilirea sensului în sarcina cititorului, deschide poarta interpretărilor diverse din epocile următoare.

În general, traducerile moderne împrumută din traducerile antice predilecția către forma textului. Problema ce apare inevitabil, tocmai din cauza literalismului, este una de natură semantică, pentru că stabilirea sensurilor în traducerile moderne depinde într-o măsură covârșitoare de succesul traducătorilor alexandrini în a transpune cu maximă fidelitate o limbă semitică într-o limbă indo-europeană. Și aceasta nu este singura problemă; o alta, la fel de importantă, apare acolo unde cunoaștem că transferul semantic din limba greacă în limbi vernaculare este determinat de interpretări ulterioare ale textelor biblice în diferite tradiții. Traducătorii textelor biblice, în general, confruntă textul moștenit cu o serie de cunoștințe pe care le au deja despre sensul global al textului, fapt ce influențează mai mult sau mai puțin conștient

[2]Saebo 1996: 34.

[3]Relația dintre *traditum* și *traditio* este explicată de Fishbane (1985: 10) prin conceptul de „exegeză biblică internă" (*inner-biblical exegesis*), atât de bine reflectat și în studiile dedicate textelor religioase descoperite la Qumran (*e.g.* J. Maier, *Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature*, în Saebo 1996: 108-129).

[4] Majoritatea lucrărilor generale dedicate *Septuagintei* indică numărul relativ redus de studii ce au în vedere influența elenismului asupra traducerii grecești, deși o astfel de cercetare este prezentată constant ca un deziderat pentru cercetarea viitoare.

[5] Diferențele dintre textele ebraice și cele grecești ale Vechiului Testament nu se mai explică astăzi doar pe baza prezumției că traducerea alexandrină a folosit un text sursă diferit de cel al Textului Masoretic păstrat. Studii aplicate au demonstrat că numeroase diferențe dintre cele două texte se explică prin variate „strategii de traducere" folosite de antici, în încercarea lor de a depăși bariere lingvistice și culturale (*e.g.* A. Aejmelaeus 1993).

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

opțiunea semantică. Din această perspectivă, orice traducere a textelor biblice implică interpretare și devine parte a lui *traditio*.

Acest lucru este ilustrat de una dintre cele mai dificile probleme pe care le ridică interpretarea biblică, anume textele din capitolele 2 și 3 din cartea *Genezei*[6], referitoare la interdicția divină de a mânca din „pomul cunoașterii binelui și răului". De înțelegerea expresiei „cunoașterea binelui și răului", ce apare în acest context narativ de patru ori, depind, în opinia mea, alte opțiuni semantice ale traducerii. Redau textele grecești ale LXX din ediția Rahlfs-Hanhart 2006:

> Gn 2, 8-9: Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν. Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον εἰς ὅρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.
>
> Gn 2, 17: Ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν, οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ· ᾗ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ᾽ αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε.
>
> Gn 3, 4-5: Καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε· ᾔδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ᾽ αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.
>
> Gn 3, 22: Καὶ εἶπεν ὁ θεός ᾽Ιδοὺ Αδαμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν.

În decursul vremii, textele au fost interpretate în diferite moduri, pentru că din narațiunea biblică nu reiese clar ce li se interzice primilor oameni. Dacă interpretarea potrivit căreia pedeapsa divină este consecința neascultării unei porunci este certă, semnificația „pomului cunoașterii binelui și răului" are trei interpretări:

1. Prima interpretare îi conferă narațiunii o semnificație morală. Mâncând din pomul cunoașterii, oamenii aleg să distingă singuri între bine și rău, pe baza propriului raționament, fără a mai accepta porunci din partea lui Dumnezeu. Oamenii ar fi vinovați pentru că, deși cunosc porunca divină, o încalcă intenționat. Semnificația morală a pomului cunoașterii este o teologie născută din îmbinarea a două interpretări antice, perfecționate ulterior. Este vorba despre cea a lui Teofil al Antiohiei din *Ad Autolicum* II, 25 și cea a lui Irineu de Lyon din *Adversus Haeresis* IV, 38-39 și *Epideixis* 15[7]. Teofil al Antiohiei spune că pomul cunoașterii binelui și răului desemnează cunoașterea la care omul trebuie să ajungă treptat[8]. Interdicția cunoașterii nu este altceva decât un test de supunere[9]. Ca și Teofil, Irineu de Lyon consideră că interdicția de a

[6] Contrar opiniilor tradiționale, potrivit cărora textele biblice constituie o unitate, am urmat în acest studiu împărțirea pe secvențe narative a lui Westermann 1992: 86-87, unde ni se prezintă și argumentele pentru care textul de la Gn 2, 4b-3, 24 poate fi considerat o narațiune de sine stătătoare.

[7] *Cf.* Steenberg 2005:723-741.

[8] PG 6, 1092A-B.

[9] PG 6, 1092B: Ἔτιμὴνκαὶἐβούλετοδοκιμάσαιαὐτόν, εἰὑπήκοογίνεταιτῇἐντολῇαὐτοῦ. Ἄμαδὲκαὶἐπὶπλείοναχρόνονἐβούλετοάπλοῦνκαὶἀκέραιονδιαμεῖναιτὸνἄνθρωπονννηπιάζοντα.Τοῦτογὰρὅσιόνἐστινοὐμ

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

mânca din copacul cunoașterii este o lucrare divină, menită să formeze caracterul omului[10]. Pentru Irineu, planul lui Dumnezeu urmărește creșterea treptată a inteligenței și rațiunii omului, deoarece cunoașterea ar fi fost ultilizată în scopuri rele dacă ar fi fost obținută deodată. Cunoașterea are nevoie de maturitate pentru a nu deriva în *hybris*[11]. Interpretările de natură morală sau gnoseologică sunt mult mai diverse în exegeza scriitorilor antici. Au fost formulate și câteva contrargumente pentru interpretarea expresiei „cunoașterea binelui și răului"în sensul moral de a discerne între bine și rău: 1. Omul are capacitatea de a discerne între bine și rău, deoarece optează să nu se supună poruncii divine, interpretare pe care o întâlnim la Augustin în teoria sa privind liberul arbitru[12]. 2. Actul de nesupunere este susținut de text (Gn 3, 17), dar accentul cade mai mult pe faptul că fructul acelui pom este rău pentru om[13]. Narațiunea Genezei nu conține o terminologie specifică pentru păcat și nici nu susține că primul om ar fi fost nemuritor înainte de păcat[14]. Din narațiune lipsește lexicul revoltei și al catastrofei, iar Dumnezeu nu-l pedepsește pe Adam cu moartea, ci îl trimite la muncă, lăsând impresia, în mod paradoxal pentru interpretările ulterioare, că șarpele a avut dreptate[15]. Sunt multe alte obiecții ce se pot aduce interpretării morale și gnoseologice a copacului cunoașterii; majoritatea rezervelor față de interpretările tradiționale au ca punct de plecare scoaterea din context a narațiunii biblice. Nu este exclus ca interpretarea morală să derive din *Charmides* (174c-d) al lui Platon, care susține în câteva pasaje că singura cunoaștere ce poate aduce fericire oamenilor este cunoașterea binelui și a răului, cu alte cuvinte discernământul moral, ridicat la rangul de știință[16].

2. A doua interpretare a expresiei biblice mizează pe faptul că Dumnezeu interzice cunoașterea absolută. Ipoteza pornește de la ideea că expresia „binele și răul"este de fapt o figură de stil, anume un merism. Prin asocierea cu termenul „cunoaștere" s-ar indica de fapt omnisciența. În acest caz, păcatul ar fi tot o formă de *hybris* antic[17], o depășire a limitelor impuse între lumea umană și cea divină și o încercare de a cunoaște ceea ce numai lui Dumenzeu îi este permis (*cf*. Gn 3, 5 și Gn 3, 22). Deși există în textele Bibliei câteva merisme construite la fel ca cel din Geneză (Dt 32, 36; Dt 29, 19), ce ar putea susține ipoteza, obiecția majoră ce i se aduce

---

όνονπαρὰΘεῷ, ἀλλὰκαὶπαρὰἀνθρώποιςτὸἐνάπλότητικαὶἀκακίᾳὑποτάσσεσθαιτοῖςγονεῦσιν. Ἔτιδὲχρὴτὰτέκνατοῖςγονεῦσινὑποτάσσεσθαι. Εἰδὲχρὴτὰτέκνατοῖςγονεῦσινὑποτάσσεσθαι, πόσῳμᾶλλοντῷΘεῷκαὶΠατρὶτῶνὅλων; („Dar [Dumnezeu] mai voia să-l și testeze, [să vadă] dacă se supune poruncii Lui. Totodată, voia ca omul să rămână pentru mult timp sincer și inocent, asemenea unui copil. Căci acest lucru este o datorie nu doar față de Dumnezeu, ci și față de oameni, ca [cineva] să se supună părinților în mod sincer și fără răutate. Copiii trebuie să se supună părinților. Iar dacă ei trebuie să se supună părinților, cu atât mai mult trebuie să se supună lui Dumnezeu, Tatăl Universului!" – tr.n.).

[10] PG 7, 1105A – 1110B.

[11] Irineu de Lyon, *Epideixis* 15: „But, lest man should conceive thoughts too high, and be exalted and uplifted, as though he had no lord, because of the authority and freedom granted to him, and so should transgress against his maker God, overpassing his measure, and entertain selfish imaginings of pride in opposition to God [...]" (traducere din armeană de J. Armitage Robinson în Irenaeus 1920: 83).

[12] *E.g*. Augustin, *De civitate Dei* XIII, 14 (PL 41, 386). O părere modernă, bazată pe aceeași idee a liberului arbitru ce presupune discernământ și cunoaștere, se întâlnește la Stern 1958: 408.

[13] V. Stern 1958: 407. Pentru o discuție detaliată a problemelor pe care le ridică relația dintre textul narațiunii biblice și interpretările ulterioare, se poate consulta Moberly 2008: 22-40.

[14] James Barr *apud* Moberly 2008: 25.

[15] *Ibidem*.

[16] Expresia folosită de Platon este ἡ ἐπιστήμη ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ.

[17] La această concluzie ajunge și Williams 1991: 240.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

este textul de la Geneză 2, 19-20, unde Adam oferă nume tuturor viețuitoarelor[18]. În Orientul antic a numi este un act echivalent cu creația, cu existența, idee ce reiese clar și din primul vers al epopeei babiloniene *Enûma Eliš*: „Când în înalt cerul nu fusese încă numit,/ Iar jos pământul nu primise încă un nume [...]”[19]. O analogie se poate face cu textul de la Isaia 40, 26, unde creația universului este însoțită de indicarea numelor. Așadar, nu există nicio dovadă că lui Adam i-ar lipsi cunoașterea sau ar avea-o limitată înainte de a mânca din pomul oprit. Dimpotrivă, lexicul Genezei atribuit lui Adam oferă posibilitatea interpretărilor ulterioare, ce îl descriu pe acesta în postura de înțelept și rege al creației.

3. O a treia interpretare consideră că expresia „cunoașterea binelui și răului”ar viza sexualitatea[20]. Ipoteza pornește de la faptul că verbul ebraic *yada* (יָדַע), „a cunoaște”, este un eufemism universal pentru relațiile sexuale, conotații pe care le are și akkadianul *lamâdu* (sau *idû*), grecescul γινώσκειν și latinescul *cognoscere*. Verbul ebraic apare de mai multe ori în Geneză (4, 1; 19, 5; 24, 16), dar poate fi interpretat identic și în alte contexte de la Dt 1, 39 sau 2Regi 19, 36. Un text descoperit la Qumran (1QSa 1,9-11,9) indică faptul că un bărbat nu poate avea relații sexuale cu o femeie până ce nu împlinește vârsta de 20 de ani, atunci când „cunoaște binele și răul”[21]. De asemenea, narațiunea de la Geneză 2-3 cuprinde câteva simboluri sexuale antice: șerpii sunt în Orient asociați cu reînnoirea vieții, cu fertilitatea și cu înțelepciunea; primii oameni sunt goi, dar după nesupunere se acoperă cu frunze de smochin, un element asociat în antichitate cu orgiile sexuale. Obiecțiile majore ale acestei ipoteze constau în faptul că sexualitatea nu este interzisă de Dumnezeu în capitolele 1 și 2 ale Genezei (Gn 1, 28; Gn 2, 18; 2, 23-24). Dimpotrivă, porunca „creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul” apare de mai multe ori în textele biblice, pentru că israeliții antici considerau că procreerea este unul dintre țelurile fundamentale ale vieții. De asemenea, un alt impediment al acestei ipoteze îl constituie textul de la Gn 3, 22, ce ar presupune că divinitatea are o natură sexuală.

Am rezumat cele trei interpretări pentru a demonstra că o traducere literală este obligată să opteze pentru un singur sens al narațiunii, atunci când decide să traducă formal acest text. Evident, majoritatea traducătorilor în limbi moderne preferă sensurile morale ale textului, dar este cât se poate de clar că atât textul ebraic, cât și cel al traducerii grecești spun ceva mai mult. De-a lungul timpului, studiile au remarcat că stilul narațiunilor Genezei este poetic, încărcat de metafore și jocuri de cuvinte, pe care nici textul grecesc nu reușește de fiecare dată să le surprindă în traducere[22]. De pildă, în ebraică există un joc de cuvinte între adjectivul *arum* (עָרוּם - „șiret” sau „înțelept”; tr. φρονιμώτατος) cu care este descris șarpele (Gn 3, 1) și adjectivul *erom* (עֵרֹם - „gol”; tr. γυμνός) cu care sunt descriși oamenii după nesupunere (Gn 3, 7). De asemenea, tot o pierdere inevitabilă în traducere grecească, și implicit modernă, este jocul de cuvinte între rădăcinile ebraice ale cuvintelor „auda”, „goliciune”, „a izvorî” și „piele”. În traducerea LXX există o tensiune permanentă între numele propriu *Adam* și substantivul *adamah*, ce lasă impresia că numele propriu ar putea substitui oricând numele comun. Traducerea grecească decide uneori să-l traducă prin nume propriu, chiar și atunci când manuscrisele demonstrează faptul că substantivul este însoțit de articol, deși în textul original nu este clar dacă el apare vreodată ca

[18] Gordis 1957: 125.
[19] Heidel 1951: 18.
[20] Gordis 1957: 130.
[21] *Ibidem*, 137.
[22] V. Ausloos 2017: 10 și 13.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

nume propriu în primele trei capitole ale Genezei[23]. Dacă principala preocupare a traducătorilor elenofoni pare cea de a individualiza personajele acțiunii și de a scoate narațiunea din sfera vagă a alegoriei mitologice[24], traducătorii moderni par obligați să estompeze sensurile necanonice ale lexicului narațiunii (în cel mai fericit caz, pentru că nu sunt confirmate explicit de textele biblice de mai târziu) și să le indice opțional în note și comentarii. În orice caz, pe lângă simboluri senzuale, precum „șarpele" (ὁ ὄφις; Gn 3, 1; 3, 4), „grădina plăcerii" (παράδεισος τῆς τρυφῆς; Gn 3, 23), „frunzele de smochin" (τά φύλλα συκῆς; Gn 3, 7), „hainele din piele" (χιτῶνας δερματίνους; Gn 3, 21), lexicul grecesc folosit în capitolele 2 și 3 ale Genezei are mai curând conotații senzuale decât morale. În Gn 2, 9 adjectivul ὡραῖος traduce participiul verbului *chamad* (חָמַד - „a dori", „a râvni", „a afla plăcere în"; „plăcere rezultată în urma idolatriei" la Is 1, 29)[25]. Deși LSJ indică printre sensurile adjectivului și pe cel de „frumos" sau „grațios", dominant în greaca veche este sensul de„matur", cum reiese din expresia grecească ὡραῖος γάμος („căsătorie la timpul potrivit, la maturitate"), sau „copt", mai ales când adjectivul este aplicat fructelor, indicând roadele coapte, culese la maturitate și aduse ca ofrandă divinității[26]. Verbul προσκολλάω de la Gn 2, 24, unde ni se spune că „va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup" nu indică, cel puțin în intenția traducătorului LXX, o instituire anacronică a căsătoriei, ci mai degrabă ideea platonistă a refacerii unității androginiei primordiale. Chiar dacă această ipoteză nu este acceptată *in corpore* de cercetători, există argumente în favoarea ei. În primul rând, faptul că traducătorul înțelege astfel textul este demonstrat de terminologia împrumutată din *Banchetul* (189d-193b) lui Platon de la Gn 1, 27 unde ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς trimite direct la mitul androginului, regăsit mai târziu și în iudaism[27]; în al doilea rând, într-o societate patriarhală precum cea a iudaismului antic este greu de presupus că intenția autorului biblic ar fi cea de indica în acest context ideea de căsătorie[28]. În Gn 3, 3 femeia reformulează puțin diferit interdicția divină: „Nu mâncați și nici nu vă atingeți de el, ca să nu muriți" (Οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἅψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε). Deși verbul ἅπτω are de cele mai multe ori în textele biblice sensul de „a atinge" altarele păgâne sau în general ceva impur (Ex 29, 37; Lv 7, 9; 7, 11; 11, 8; 11, 24-27; Lv 15, 5; 15, 10-27), nu este mai puțin adevărat că în Gn 20, 4 și 20, 6 el are conotații sexuale. În ambele cazuri ni se spune că Abimelec, regele Gherarei, nu a avut relații sexuale cu Sara, soția lui Avraam: Αβιμελεχ δὲ οὐχ ἥψατο αὐτῆς („Dar Abimelec nu *s-a atins* de ea"). Un alt verb cu conotații sexuale, ce primește sensul moral de „a înșela", „a amăgi" în majoritatea traducerilor, este ἀπατάω din Gn 3, 13. Aici femeia îi răspunde lui Dumnezeu: „Șarpele *m-a amăgit* și am mâncat". Sensurile verbului pot fi morale, dar dacă analizăm câteva contexte biblice înțelegem că aici ar putea fi vorba și despre seducție. De pildă, în Exod 22, 15 (16) citim textul unei legi, unde verbul înseamnă mai curând

[23] Brayford 2007: 230.
[24] Nu este singurul caz în care traducătorii alexandrini traduc în conformitate cu ideile religioase acceptate în epoca lor. Cele mai cunoscute modificări sunt cele legate de numele lui Dumnezeu, de evitarea antropomorfismelor și a antropopatismelor din textul sursă, dar mai există și alte intervenții ce țin de o oarecare demitologizare a textelor prin intermediul traducerii (*e.g.* Dt 32, 24, unde numele propriu Reșef (רֶשֶׁף), zeitatea canaanită ce personifica plăgile și bolile, este tradus printr-un substantiv comun, ce eludează probabil un sens mai vechi al textului).
[25] DBD, *s.v.* חָמַד.
[26] LSJ, *s.v.* ὡραῖος.
[27] *Genesis Rabbah* VIII, 1: „R. Jeremiah b. Leazar said: When the Holy One, blessed be He, created Adam, He created him an hermaphrodite [bi-sexual], for it is said, *Male and female created He them and called their name Adam*" (traducere de H. Freedman în *Midrash Rabbah:Genesis* 1939, vol I: 54).
[28] Brayford 2007: 235.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

„a seduce": „Dacă *va amăgi* cineva o fată nelogodită şi se va culca cu ea, să îi dea zestre şi să o ia de soţie" (᾽Εὰν δὲ ἀπατήσῃ τις παρθένον ἀμνήστευτον καὶ κοιμηθῇ μετ᾽ αὐτῆς, φερνῇ φερνιεῖ αὐτὴν αὐτῷ γυναῖκα). La fel, în Judecători 14, 15 verbul tradus „a ademeni" are din nou sensul de a seduce: „Şi i-au zis femeii lui Samson: «*Ademeneşte* pe bărbatul tău să dezlege ghicitoarea [...]» (Καὶ εἶπαν τῇ γυναικὶ Σαμψων ᾽Απάτησον δὴ τὸν ἄνδρα σου [...]). Inclusiv în Noul Testament, într-un context în care apostolul Pavel se referă la fecioria spirituală și face aluzie la contextul Genezei (II Corinteni 11, 2-3), verbului i se conferă metaforic conotații sexuale: „[...] pentru că v-am logodit cu un singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită. Dar mă tem ca nu cumva, precum şarpele *a amăgit* pe Eva în viclenia lui, tot aşa *să se corupă* şi gândurile voastre de la *cinstea*[29] şi neprihănirea cea în Hristos". ([...] ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ· φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησενΕὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος [καὶ τῆς ἁγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν). Inclusiv pedeapsa femeii pentru încălcarea poruncii divine din Gn 3, 16 conține în ebraică un hapax, *teşuqah* (תְּשׁוּקָה - „dorință", „poftă", „apetit"), pe care autorii lexicoanelor ebraice nu știu cum să-l explice și spun doar că prezența lui în Textul Masoretic este neobișnuită și frapantă[30]. Textul LXX îl traduce prin termenul ἡ ἀποστροφή („întoarcere", „revenire"), pentru că, foarte probabil, traducătorul elenofon înțelege textul în cheia mitului platonist al androginului și e firesc ca el să facă o legătură logică între creația omului, interdicția de a mânca din pom și pedeapsa primită. La Platon prin acest mit este explicată probabil atracția sexuală, la traducătorii alexandrini rămânem totuși pe terenul speculației. Alte traduceri grecești sunt mai explicite aici: Aquila îl traduce prin συνάφεια („unire", probabil sexuală), iar Symmachus îl traduce prin termenul stoic ὁρμή („dorință", „poftă")[31].

În concluzie, pe baza unor sensuri latente, identificabile numai în limba ebraică biblică și parțial în limba greacă veche, este posibil ca narațiunea din capitolele 2 și 3 ale Genezei să fi avut într-o anumită etapă de evoluție a textului o interpretare cu totul diferită de cele actuale. Înțelegerea expresiei „cunoașterea binelui și răului" în termenii discernământului moral influențează opțiunile traducătorilor antici și moderni pentru sensurile legitimate de interpretările ulterioare ale întregii narațiuni. Canonizarea în Antichitate impune nu doar modificări ale textului pe alocuri, ci și un anumit tip de traducere literală, ce exilează sensurile neconvenabile ale lexicului narațiunii în imaginația scrierilor apocrife sau mistice. Privite uneori drept cópii fidele ale originalelor, dacă nu chiar originalele, traducerile biblice presupun la rândul lor opțiuni semantice și sunt inevitabil subsumate unor tradiții de interpretare consolidate în timp. Selecția semantică bazată pe interpretare în cadrul fiecărei tradiții are la bază același *modus operandi*: ignorarea încadrării textului într-un gen literar, generalizarea sau particularizarea sensurilor, opțiunea pentru sensul figurat în detrimentul celui literal sau, invers, preferința pentru literă în locul metaforei ș.a.m.d. Oricum, în traducerea unui text atât de vechi precum cel al Genezei 2,4b - 3,24, ce își află ecouri îndepărtate în textele despre Dilmun (*e.g.Enki şi Ninḫursaĝa*), paradisul terestru al anticului Sumer, astăzi a devenit mai prudentă și mai comodă acceptarea unor sensuri consacrate și legitimate de tradițiile religioase, în condițiile în care este imposibil să cunoaștem

[29] Merită menționat faptul că sensul verbului φθαρῇ (<φθείρω) din acest context este mai degrabă cel de „a corupe moral", „a ispiti" și chiar „a seduce", dacă avem în vedere că τῆς ἁπλότητος (<ἡ ἁπλότης) nu înseamnă doar „cinste" sau „onestitate", ci și „celibat", „feciorie" (v. LSJ, *s.v.* ἁπλότης).
[30] DBD, *s.v.***תְּשׁוּקָה**
[31]Field 1875, t. I: 16.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

cu precizie etapele de transmitere a ceea ce pare mai curând un palimpsest, căruia i se citește numai textul de suprafață.

BIBLIOGRAPHY

Dicționare:

DBD = *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907.
LSJ = Liddle, H.G.& Scot, R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Surse:

LXX = *Septuaginta. Editio altera* (eds. A. Rahlfs; R. Hanhart), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.
TM = *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (eds. K. Elliger; W. Rudolph), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1967/1977.
Field, Frederick (1875), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*,t. I, Oxonii e Typographeo Clarendoniano.
Irenaeus (1920), *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, translation, introduction and notes by J. Armitage Robinson, Macmillan, London.
Midrash Rabbah:Genesis (1939), translation by H. Freedman and Maurice Simon, vol. 1, Soncino Press, London.

Lucrări de referință:

Aejmelaeus, Anneli (1993), *On the Trail of the Septuagint Translators*, Kok Pharos, Kampen.
Ausloos, H. (2017), "'Garden in Eden' or 'Paradise of Delight'? The Septuagint's Rendering of עדן in the Book of Genesis", *Acta Theologica*, Vol. 37, No. 1, 6-17.
Brayford, Susan (2007), *Genesis*, Septuagint Commentary Series, Brill, Leiden/Boston.
Fishbane, Michael (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford.
Gordis, Robert (1957), „The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 76, No. 2, 123-138.
Heidel, Alexander (1951), *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, 2nd Edition, The University of Chicago Press, Chicago.
Moberly, R.W.L. (2008), „Did the Interpreters get it Right? Genesis 2-3 Reconsidered", *The Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 59, No. 1, 22-40.
Saebo, Magne (1996), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Vol. I, Part I. *Antiquity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Steenberg, Matthew C. (2005), „To test or preserve? The prohibition of Gen 2.16-17 in the thought of two second-century exegetes", *Gregorianum*, Vol. 86, No. 4, 723-741.
Stern, Herold S. (1958), „The Knowledge of Good and Evil", *Vetus Testamentum*, Vol. 8, Fasc. 4, 405-418.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)

Westermann, Claus (1992), *Genesis: An Introduction*, translated by John J. Scullion, Fortress Press, Minneapolis.
Williams, C. J. F. (1991), „Knowing Good and Evil", *Philosophy*, Vol. 66, No. 256, 235-240.

BDD-V4629 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.25 (2026-11-07 16:04:18 UTC)