

NARAȚIUNEA POTOPULUI ÎN *GENEZA*: ÎNTRE MIT ȘI PROZĂ NARATIVĂ

Teodor-Adrian SIMIRAS*

<https://doi.org/10.52744/AUCSFLSA.2026.01.28>

Rezumat

Articolul analizează aplicabilitatea noțiunii de „mit” narațiunii potopului din Geneza 6-9, dintr-o perspectivă filologică și comparativ-literară. Pornind de la definițiile propuse de Eliade și Ricoeur, studiul întreprinde o analiză comparativă a tradițiilor mesopotamiene ale potopului și a narațiunii biblice. Identificând paralele structurale substanțiale, articolul argumentează că textul biblic transformă tiparul mitic printr-o rescriere polemică, monoteism etic și integrare într-un cadru narativ liniar. Termenul „mit” rămâne un descriptor filologic legitim, cu condiția să fie delimitat conceptual cu rigoare.

Cuvinte-cheie: narațiune biblică, filologie comparativă, potop, Geneza, gen literar, mit

Abstract

This article examines the applicability of the concept of “myth” to the biblical Flood narrative (Genesis 6-9) from a philological and comparative-literary perspective. Drawing on definitions proposed by Eliade and Ricoeur, the study undertakes a comparative analysis of Mesopotamian flood traditions and the Genesis account. While identifying substantial structural parallels, the article argues that the biblical text transforms the mythic pattern through polemical rewriting, ethical monotheism, and integration into a linear narrative framework. The term “myth” remains a legitimate philological descriptor, provided it is rigorously defined.

Keywords: biblical narrative, comparative philology, flood, Genesis, literary genre, myth

1. Introducere

Sintagma „mitul potopului” suscită reacții radical diferite în funcție de contextul disciplinar în care este utilizată. În filologie și în studiile comparative ale Orientului Antic, ea funcționează ca un termen analitic,

* Universitatea din Craiova.

vizând un tip narativ atestat în mai multe culturi și tradiții textuale. În teologie, termenul „mit” aplicat textului biblic poate fi perceput ca o negare a autorității Scripturii. În limbajul comun, „mit” înseamnă pur și simplu „poveste falsă” sau „ficțiune”.¹ Această polisemie nu generează doar confuzii terminologice, ci ridică o întrebare precisă: în ce măsură noțiunea de „mit” este adecvată pentru a descrie genul literar al narațiunii potopului din Geneza 6-9?

Întrebarea de la care pornim nu este dacă textul este „adevărat” sau „fals”, ci ce se întâmplă, metodologic vorbind, atunci când îi aplicăm categoria de „mit”. Cum observă Segal, „o mare parte din argumentare depinde de definiția pe care o dăm mitului” (Segal 2004: 4), de unde și nevoia de a clarifica conceptul înainte de a discuta despre gen.

Abordarea noastră este filologică și comparativ-literară. Nu ne propunem să ne pronunțăm asupra autorității textului, ci să-i examinăm structura narativă, trăsăturile de gen și relațiile intertextuale cu tradițiile literar-narative ale Orientului Antic, urmărind felul în care acestea influențează clasificarea lui. Rogerson a arătat că problema mitului în interpretarea Vechiului Testament ține, în cele din urmă, de presuposițiile metodologice ale cercetătorului, filosofice, teologice, antropologice sau lingvistice (Rogerson 1974: v).²

2. Mitul. O scurtă istorie conceptuală

Dificultatea fundamentală a aplicării termenului „mit” textului biblic ține de faptul că acest cuvânt a traversat o istorie semantică sinuoasă, acumulând semnificații contradictorii. Eliade observa că termenul este „folosit azi atât în sensul de «ficțiune» sau de «iluzie» cât și în sensul [...] de tradiție sacră, revelație primordială, model exemplar” (Eliade 1978: 1). Această ambiguitate are rădăcini adânci: încă din Antichitate, Xenofan (sec. VI î.Hr.) a criticat expresiile mitologice ale lui Homer și Hesiod, și inaugurează procesul prin care, după Eliade, grecii au golit treptat

¹Termenul „mit” provine din grecescul μῦθος (mythos), care în uzajul pre-filosofic desemna „cuvânt”, „poveste”, „discurs”, fără nicio conotație peiorativă. Opoziția mythos/logos s-a consolidat abia în perioada clasică.

²Pentru o analiză exhaustivă a recepției termenului „mit” în exegeza vetero-testamentară, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până în epoca modernă, vezi Rogerson (1974: 1-15). Rogerson arată că în această perioadă termenii mit și sagă erau folosiți interșanjabil.



mythos-ul de orice valoare religioasă, opunându-l atât lui *logos* cât și, mai târziu, lui *historia* (Eliade 1978: 1-2). La rândul său, iudeo-creștinismul a considerat de domeniul iluziei tot ceea ce nu era validat de cele două Testamente, astfel încât s-a ajuns ca la sfârșitul secolului al XVIII-lea, termenii mit și sagă să fie folosiți interșanjabil în exegeza germană, ambii desemnând ceea ce era considerat „neistoric” (Rogerson 1974: 1-2).

Încercările de a depăși acest impas terminologic au venit din mai multe direcții. Mircea Eliade a definit mitul ca *istorie sacră*, narațiune fondatoare: mitul relatează un eveniment petrecut în timpul primordial al începuturilor, *in illo tempore*. „Mitul”, scrie Eliade, „povesteste cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment” (Eliade 1978: 6).

O contribuție decisivă pentru modul în care gândim relația dintre mit și limbaj vine de la Paul Ricoeur. Pentru Ricoeur, mitul este un limbaj simbolic ireductibil la cel conceptual: simbolul „dă de gândit”, iar mitul devine vehiculul unei reflecții despre rău, vinovăție și depășire care rezistă demitologizării integrale (Ricoeur 1960: 328). Nu întâmplător, Rogerson dedică un capitol întreg acestei perspective, chiar sub titlul *Le symbole donne à penser*, insistând asupra ideii că textul mitic poartă un surplus de sens pe care nicio parafrază nu-l poate epuiza (Rogerson 1974: 128-144).

Concluzia parțială care se impune este că termenul „mit” este utilizat ca un instrument descriptiv. A numi un text „mit” nu echivalează cu a-l declara fals, ci cu a-l încadra într-o tipologie narativă cu funcții specifice: fondatoare, cosmologică, etiologică.

3. Narațiunea potopului

3.1. Sursele mesopotamiene

Narațiunea potopului este unul dintre cele mai bine atestate motive narrative ale Orientului Antic, cu o tradiție textuală care se întinde pe aproape două milenii. Cele mai vechi surse scrise provin din Sumer. Lista regală sumeriană, compusă probabil pe vremea lui Utu-hegal din Uruk (sec. XXII î.Hr.), nu oferă o narațiune a potopului, ci îl înscrie ca reper cronologic: regii antediluvieni domnesc zeci de mii de ani, pe când cei postdiluvieni doar sute (Currid 2013: 47-48). Potopul capătă astfel o funcție strict structurală în cadrul unui document istoriografic.

Povestirea sumeriană a potopului, înscrisă pe o tăbliță de lut din perioada veche-babiloniană (sec. XVII î.Hr.), îl prezintă pe eroul Ziusudra, care supraviețuiește cataclismului și căruia zeii îi acordă viață veșnică (Currid 2013: 48-49). Tăblița este fragmentară (două treimi lipsesc) ceea ce limitează compararea textuală. *Epopeea lui Atrahasis*, tot din perioada veche-babiloniană, oferă o narațiune mai amplă și mai coerentă literar: oamenii sunt creați pentru a ușura munca zeilor, dar se înmulțesc atât de mult încât zgomotul lor îl perturbă pe Enlil, care decide să-i distrugă. Eroul Atrahasis este avertizat de zeul Enki, construiește un vas și supraviețuiește împreună cu familia și animalele (Lambert, Millard 1999: 1-20). Halton observa, pe bună dreptate, că „în studiul Antichității, operăm întotdeauna cu o deficiență, deoarece trebuie să lucrăm cu rămășițele care ne-au rămas” (Halton 2015: 11), ceea ce impune prudență în reconstrucția raporturilor de dependență textuală.

Cea mai celebră versiune rămâne cea din tableta XI a *Epopeii lui Ghilgameș*, descoperită de George Smith în 1872 la British Museum, care datează din epoca lui Așurbanipal (sec. VII î.Hr.). Utnapistim îi relatează lui Ghilgameș avertismentul divin, construcția vasului, îmbarcarea familiei și animalelor, furtuna de șase zile, trimiterea păsărilor și jertfa finală (Heidel 1949: 80-88).

3.2. Paralele structurale și diferențe textuale

La nivelul paralelelor structurale, un tabel sinoptic pune în evidență corespondențele secvențiale dintre *Epopeea lui Ghilgameș* (tableta XI) și Geneza 6-9: avertismentul divin, porunca de a construi un vas, urcarea familiei și animalelor în navă, trimiterea ploilor torențiale, oprirea vasului pe un munte, trimiterea păsărilor, binecuvântarea eroului de către divinitate.

Cu toate acestea, diferențele textuale sunt la fel de semnificative. În versiunile mesopotamiene, motivul potopului este de ordin fizic și trivial: zgomotul uman care tulbură somnul zeilor. Relatărilor mesopotamiene le lipsește, cum s-a observat, orice dimensiune morală: „zeii înșiși par egoiști și preocupați de sine” (Currid 2013: 60). În Geneza, dimpotrivă, distrugerea este motivată de corupția morală: „Domnul a văzut că răutatea omului era mare pe pământ și că toată închipuirea gândurilor inimii lui era îndreptată numai spre rău” (Geneza 6,5). Diferența nu e un simplu detaliu



narativ, ci o mutare de nivel semantic care afectează întreaga structură de sens a textului.

3.3. Alte tradiții și problematica transmiterii

Motivul potopului nu se limitează la spațiul mesopotamian și biblic. În tradiția greacă, mitul lui Deucalion și al Pyrrhei prezintă o structură narativă remarcabil de apropiată: Zeus decide distrugerea umanității corupte, Deucalion este avertizat de Prometeu și construiește o arcă, potopul acoperă pământul, arca se oprește pe muntele Parnas, iar după retragerea apelor, cuplul supraviețuitor refondează omenirea aruncând pietre peste umăr (Ovidiu, *Metamorfoze* I, 244-415).

Răspândirea motivului ridică inevitabil întrebarea relației dintre texte. S-au conturat trei direcții de răspuns: difuzionismul, care considera un centru unic de răspândire; arhetipul, care apelează la structuri narrative universale; și poligeneza, care explică apariția independentă a motivului prin experiența comună a unor catastrofe naturale. Niciuna dintre cele trei ipoteze însă nu s-a impus definitiv (Segal 2004: 42-46).

4. Narațiunea biblică (Geneza 6-9)

4.1. Structura compozită a textului

Majoritatea exegeților moderni recunosc în Geneza 6-9 o structură compozită, rezultat al împletirii a două surse principale: J (iahvistă) și P (sacerdotală).³ Indicatorii textuali ai dualității surselor includ: alternanța numelor divine YHWH și Elohim, contradicții cronologice (40 de zile în J versus un an în P), diferențe privind numărul animalelor (o pereche din fiecare specie în P, șapte perechi din animalele curate în J), precum și diferențe de stil: J este narativ și antropomorfic („Domnul a regretat că făcuse pe om”, Geneza 6,6), în vreme ce P este sistematic, cronologic și liturgic („Noe era de șase sute de ani când a venit potopul de ape pe pământ”, Geneza 7,6). Wenham observă că această structură compozită nu diminuează coerența narativă a textului în forma sa canonică, ci o îmbogățește (Wenham 1987: 157-163).

³Ipoteza documentară (Graf-Wellhausen) identifică în Pentateuh patru surse: J (Iahvistă), E (Elohistă), D (Deuteronomistă) și P (Sacerdotală/Preotească). În Geneza 6-9, alternanța YHWH/Elohim, dubletele narrative și diferențele cronologice constituie principalii indicatori ai dualității surselor.

4.2. Trăsăturile mitice ale textului

Dacă aplicăm grila definițiilor academice discutate anterior, mai multe elemente ale narațiunii corespund tiparului mitic. În primul rând, potopul reprezintă o reîntoarcere la haosul acvatic primordial: apele, ținute în frâu la Creație prin separarea apelor de sus de apele de jos (Geneza 1,6-8), sunt eliberate, anihilând distincțiile cosmice originare. Din punct de vedere literar, potopul funcționează ca o anti-cosmogonie, iar retragerea apelor și reînnoirea legământului constituie o re-cosmogonie. În al doilea rând, narațiunea se situează într-un timp primordial, pre-patriarhal, populat de personaje cu longevități excepționale. În al treilea rând, eroul ales (Noe) are o funcție paradigmatică, fiind prezentat ca „om drept, desăvârșit în generațiile sale” (Geneza 6,9), modelul ascultării exemplare.

Textul biblic introduce însă transformări radicale față de modelul mesopotamian. Ceea ce se petrece în Geneza 6-9 nu este o simplă preluare a motivului, ci un demers de „teologie polemică”: Vechiul Testament reînscris deliberat motive narative comune spațiului cultural al Orientului Antic, subordonându-le unui mesaj monoteist (Currid 2013: 25-32). Nu o copie a tradiției mesopotamiene, ci o rescriere polemică a acesteia.

Cea mai fundamentală dintre aceste transformări este monoteismul etic. Unde textele mesopotamiene prezintă un panteon de zei rivali, capricioși și limitați, niciunul omnipotent sau omniscient, Geneza prezintă un Dumnezeu unic, suveran și drept, care controlează integral evenimentul, de la decizia de a distruge până la legământul de după potop.

Tocmai legământul (*berit*) marchează o a doua ruptură față de tradiția mesopotamiană. După potop, Dumnezeu instituie un legământ cu Noe și cu toți urmașii săi, promițând că nu va mai distruge pământul prin potop (Geneza 9,8-17). S-a observat că acesta constituie „diferența cea mai radicală” între cele două tradiții (Waltke, apud Currid 2013: 62): un element fără niciun echivalent în textele mesopotamiene, și ca atare o inovație literar-teologică a textului biblic.

La nivel formal, diferența e la fel de vizibilă.⁴ Geneza 6-9 poartă indicatorii prozei narative ebraice: construcția *waw*-consecutiv +

⁴Termenul *waw*-consecutiv (sau *wayyiqtol*) desemnează forma verbală specifică narațiunii în proză ebraică, marcând succesiunea cronologică a evenimentelor. Frecvența sa ridicată într-un text constituie un indicator formal al genului narativ-istoriografic.



imperfect, utilizată de cel puțin douăsprezece ori în Geneza 6,5-22, și prezența frecventă a complementului direct *'et*, indicatori care apar în mod curent în proza narativă, dar foarte rar în poezie. Textele mesopotamiene ale potopului aparțin, prin contrast, genului narațiunii mitice: narațiuni legendare care explică funcționarea universului în termenii vieții zeilor (Currid 2013: 63).

Nu în ultimul rând, narațiunea biblică este inserată într-un cadru temporal liniar.⁵ Genealogiile din Geneza 5 și 10 ancorează evenimentul potopului într-o secvență cronologică ce merge de la Adam la Avraam. Numai în Geneza intră în arcă exclusiv Noe cu soția, fiii și nuroile sale, ceea ce face posibil conceptul unei singure familii umane (Sarna 1989: 49). Această trăsătură literară permite textului să funcționeze drept fundament al unei teologii universaliste a umanității.

5. „Mitul” în contextul biblic

5.1. *Convergențe cu tradițiile orientale*

Argumentele filologice care susțin legitimitatea categoriei de „mit” sunt substanțiale. Paralelele structurale cu textele mesopotamiene sunt ample și secvențiale, depășind ceea ce ar putea fi explicat prin coincidență. După cum observă Currid, „este evident că evenimentele potopului narate în Biblie și în *Epopoea lui Ghilgameș* sunt aceleași și apar în aceeași ordine” (Currid 2013: 56). Funcția narativă este identică: textul explică de ce lumea actuală arată așa cum arată, ceea ce constituie funcția etiologică fundamentală a mitului. Cadrul cosmologic (apele de sus și de jos, separarea și reunirea lor) este comun mai multor tradiții textuale. Segal subliniază că narațiunea despre Noe îndeplinește criteriile formale ale mitului conform oricărei definiții majore (Segal 2004: 5).

5.2. *Specificul narațiunii biblice*

Argumentele care nuanțează aplicarea categoriei sunt la fel de consistente. Specificul monoteist al textului biblic transformă radical funcția narativă: acolo unde miturile mesopotamiene exprimă un politeism narativ, Geneza exprimă o teologie a dreptății divine. Narațiunea se

⁵Termenul *Heilsgeschichte* („istorie a mântuirii”), popularizat de Oscar Cullmann, desemnează concepția teologică conform căreia Dumnezeu acționează progresiv în istorie pentru împlinirea planului său de răscumpărare.

inserează într-o *Heilsgeschichte* (istorie a mântuirii) care îi conferă un sens absent din modelele mesopotamiene. Chiar și cei care susțin că „ceea ce este narativ în Biblie este mit” recunosc că este un mit „construit cu fragmente de istorie” și cu o intenționalitate teologică distinctă (Garbini 2003: vii).

De altfel, Geneza 1-11 nu se reduce cu ușurință la niciuna dintre categoriile disponibile. Nu e nici mit în sensul în care termenul se aplică narațiunilor politeiste (Hoffmeier 2015: 23-58), nici istorie în sens modern. S-a propus termenul de „protoistorie”, o formă literară *sui generis* care îmbină trăsături din ambele categorii (Wenham 2015: 73-97).

6. Concluzii

Nu putem reduce narațiunea biblică a potopului nici la mit în sensul politeist al termenului, nici la istorie în sens modern. Structura mitică este prezentă: distrugere-recreație, erou ales, refacerea ordinii cosmice, dar conținutul teologic este altul; un Dumnezeu unic care judecă moral și care încheie un legământ cu creația Sa. Distanța față de modelul mesopotamian nu constă în abandonarea cadrului narativ, ci în transformarea lui sistematică din interior.

Termenul „mit” poate fi aplicat acestui text, cu condiția să fie delimitat conceptual cu rigoare. În sensurile propuse de Eliade (istorie sacră) sau de Ricoeur (limbaj simbolic ireductibil), narațiunea potopului îndeplinește criteriile formale ale categoriei. Aplicat însă fără nuanțe, termenul riscă să estompeze tocmai ceea ce face textul distinct: monoteismul etic, legământul, indicatorii formali ai prozei narrative ebraice și rescrierea polemică a motivelor politeiste.

Ricoeur oferă, credem, formula cea mai adecvată: un „mit care se înțelege pe sine”, un text care nu renunță la limbajul mitic, ci îl supune unei critici interne, transformându-l în vehiculul unei teologii etice (Ricoeur 1960). Sau, în termenii deja consacrați, o *protoistorie* (Wenham 2015: 73-97): o formă literară care articulează structuri mitice, conținut teologic specific și trăsături formale ale prozei narrative. Orice clasificare a acestui text rămâne, în ultimă instanță, condiționată de presuposițiile metodologice de la care pornim.



Bibliografie

- Currid, John D., 2013, *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*, Crossway, Wheaton.
- Dalley, Stephanie, 2000, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Revised Edition, Oxford University Press, Oxford.
- Eliade, Mircea, 1978, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Ed. Univers, București.
- Garbini, Giovanni, 2003, *Myth and History in the Bible*, Sheffield Academic Press, London.
- Halton, Charles (ed.), 2015, *Genesis: History, Fiction, or Neither? Three Views on the Bible's Earliest Chapters*, Zondervan, Grand Rapids.
- Heidel, Alexander, 1949, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 2nd Edition, University of Chicago Press, Chicago.
- Hoffmeier, James K., 2015, „Genesis 1-11 as History and Theology”, în: Charles Halton (ed.), *Genesis: History, Fiction, or Neither?*, Zondervan, Grand Rapids, p. 23-58.
- Lambert, W.G.; Millard, A.R., 1999, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- Ovidiu (Publius Ovidius Naso), 1972, *Metamorfoze*, traducere de David Popescu, Ed. Univers, București.
- Ricoeur, Paul, 1960, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Aubier, Paris.
- Rogerson, J.W., 1974, *Myth in Old Testament Interpretation*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Sarna, Nahum M., 1989, *Genesis*, JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia.
- Segal, Robert A., 2004, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Wenham, Gordon J., 1987, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco.
- Wenham, Gordon J., 2015, „Genesis 1-11 as Protohistory”, în: Charles Halton (ed.), *Genesis: History, Fiction, or Neither?*, Zondervan, Grand Rapids, p. 73-97.