

קהלת

Qohéleth

o

Ecclesiaste

testo ebraico, traduzione italiana
e commento

di Dante Lattes

www.torah.it

Gerusalemme 5780 - 2020

Qohélet o Ecclesiaste

Testo ebraico con traduzione italiana e commento
di **Dante Lattes**

ricavata dalla edizione con commento pubblicata
dall'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane nel 1964.

Edizione curata da David Pacifici per **www.torah.it**
a Gerusalemme nel 2019 - 5779

© 2019, sulla ricomposizione e formattazione dei testi:
David Pacifici e www.torah.it

Una versione limitata al testo ed alla traduzione è disponibile
all'indirizzo: www.archivio-torah.it/ebooks/KoheletLattes.pdf

Un commento al Qohélet - Ecclesiaste
del Rav Paolo Nissim è disponibile qui:
www.archivio-torah.it/libretti/KoheletPNissim.pdf

Questo testo può essere facilmente ed economicamente
stampato in copisteria, richiedendo formato A4, stampa
fronte/retro, rilegatura con anello metallico.

Il Qoheleth o l'Ecclesiaste

Traduzione e Commento

di

DANTE LATTES

con alcune pagine

di

ERNESTO RENAN e S. D. LUZZATTO

UNIONE DELLE COMUNITA' ISRAELITICHE ITALIANE

Roma - 1964

La traduzione e il commento di questo originale libro della Bibbia avrebbe richiesto uno studio più lungo da parte mia e una conoscenza di opere molto più numerose di quelle che io son riuscito a consultare. Ma io vivo in una città di provincia e in un paese dove la letteratura esegetica antica e moderna, ebraica o in altre lingue, non era alla mia portata, né io potevo spostarmi da una città all'altra o da un paese all'altro per visitare le grandi biblioteche e consultarne le opere. Per cui le lacune della mia erudizione saranno grandissime. Ma siccome io non ho aspirato a comporre un'opera scientifica, ma ho desiderato soltanto di fornire al lettore italiano, soprattutto ebreo, una traduzione moderna di quest'opera singolare e forse unica nel suo genere, sia per antichità che per stile e ideologia, e interpretarne il pensiero filosofico e i problemi umani, la mia limitata erudizione esegetica deve avere un peso relativo. In ogni modo il lettore, dotto in materia oppure vergine a questo genere di studi, vorrà essere indulgente verso di me e cogliere dalla traduzione e dal commento quel qualunque frutto che è possibile attingervi. Poi, dopo aver fatto conoscenza di questo prodotto originale del pensiero ebraico, attraverso lo strumento della lingua italiana, il lettore potrà ricorrere a più dotte e più profonde opere di esegesi, per una maggiore e più completa erudizione.

E poiché questa sarà la mia estrema fatica, io saluto i miei lettori augurando agli Ebrei italiani di dedicare uno studio più intenso, più costante e più serio al grande immortale patrimonio letterario e storico della loro gente.

IL LIBRO DEL QOHELETH O ECCLESIASTE

Non ci fermeremo a ricercare né chi fu l'Autore del Libro di Qohéleth né l'epoca in cui esso fu scritto. Non riusciremmo a dire nulla di nuovo e di risolutivo. Ma una cosa vogliamo affermare: ed è che ci troviamo di fronte ad un'opera originale, unica forse nel suo genere per i suoi caratteri e per le sue idee, opera che deve dimostrare quale libertà di pensiero regnasse nella società ebraica, nonostante la qualità della sua ideologia, la sua costituzione religiosa, il tipo della sua cultura, della sua storia e della sua civiltà. L'Autore espone le sue idee, esprime il suo scetticismo, il suo pessimismo, la sua malinconica visione della vita che, secondo lui, non ha alcuno scopo, che non è lieta e soprattutto che è breve, caduca e perciò vana, e tutto ciò lo scrive pur credendo nell'esistenza di Dio e nella Sua onnipotenza.

Il Libro, in mezzo alla poco lieta visione della vita umana, al mistero che la circonda e alla sua irrimediabile caducità, ha sprazzi di luce ottimistica, è pieno della gioia di vivere, è ricco di passione amorosa. Il *leit-motiv* del Libro è la inutilità, la

caducità, la brevità, il monotono ritmo e il mistero impenetrabile dell'umana esistenza. Nulla può soddisfare la sete di tranquillità, di pace spirituale, di giustizia, di felicità, di continuità, di durevolezza, di immortalità che ha l'uomo. Egli può essere ricco, sapiente, giovane, sano, può essere immerso nei piaceri più squisiti, nelle gioie più pazzesche e turbolente o più tranquille e più sane, avrà sempre il senso irrequieto e doloroso della brevità, della caducità e quindi dell'inutilità, dell'insufficienza dell'umana carriera e delle sue incolmabili delusioni. La scienza o la saggezza morale non hanno procurato all'Autore la calma dello spirito, ma anzi lo hanno irritato, lo hanno reso inquieto, lo hanno convinto dell'incapacità che ha l'uomo di procurare a sé stesso, nonostante ogni suo sforzo, una tranquilla e felice esistenza e di risolvere i grandi problemi del mondo e i misteri della storia individuale e di quella collettiva. A che cosa servono la sapienza e la virtù se non riescono a dare la calma all'anima, al cuore, all'intelletto dell'uomo, a fargli penetrare l'enigma della vita e a risolverne gli angosciosi problemi, a scoprire uno scopo, una meta raggiungibile e stabile all'attività, all'affanno, alle fatiche umane?

L'Autore è uno strano inquieto tipo che dice di aver percorso tutte le vie che si offrono all'uomo per raggiungere la pace, per scoprire il senso della vita, per quietare lo spasimo del dubbio, l'affanno delle delusioni: dopo che la filosofia e la sapienza non gli hanno fornito alcun appagamento, ha tentato di immergersi nei piaceri, nei godimenti, perfino nelle gioie apparentemente volgari come il vino, i banchetti, ma con misura, come si addice ad una persona intelligente, assennata e prudente; ha tentato di conquistare la ricchezza e di vivere da gran signore alla maniera dei grossi possidenti, dei capitalisti, dei latifondisti, si è costruito lussuosi palazzi e splendide ville, circondate da meravigliosi parchi, si è procurato una enorme schiera di servitori, di maggiordomi, di impiegati, di contadini addetti ai campi e ai giardini, di pastori addetti ai numerosi greggi, di amministratori dello smisurato patrimonio, di cori e di musicisti e di concubine che gli allietassero le giornate e le notti. Non può negare di aver ricavato lì per lì un certo appagamento da questa sua vita intensa e gioconda; poi però si è dovuto convincere che non c'era alcuna consistenza né nella fatica che l'impresa gli era costata, né nelle gioie che gli aveva per un certo tempo procurato, perché erano soddisfazioni tutte passeggere e caduche, che se avevano potuto per un certo tempo e per la loro novità appagare il suo spirito inquieto, la sua ambizione, la sua vanità, avevano poi finito col perdere tutto quanto il loro fascino e col venirgli a noia per la loro monotonia e per la loro temporaneità. Egli aveva cercato qualche cosa di duraturo, di permanente, di stabile e non l'aveva trovato e, per quanto si fosse convinto che in certo modo l'uomo sapiente, l'uomo saggio ed onesto e serio ha qualche vantaggio sullo stolto, ignorante e leggero, aveva dovuto però concludere che in fin dei conti, tutti e due soggiacciono alla medesima sorte, tutti e due finiscono sotto terra, nell'oblio, nel buio e nel nulla. E allora tutte le fatiche sopportate per la conquista della sapienza, della ricchezza, della gioia gli erano apparse vane; tanto valeva non darsi così gran pena per raggiungere una condizione caduca e finire poi stanco, vecchio, deluso nella polvere del sepolcro.

Certo il saggio autore esagera quando afferma di *odiare la vita* e di provare ripugnanza e rammarico per le fatiche e gli affanni sofferti nel procurarsi quelle piacevolissime cose che erano state sapienza e ricchezza, colle gioie che esse gli

avevano offerto; egli dice di *odiare la vita* per essere stato testimone e vittima delle vicende del mondo, del modo con cui è organizzata la società, di tutto ciò che succede in terra. In sostanza tutta la sua rabbia dipende dal fatto di non poter vivere e godere in eterno, di dover lasciare ad altri le ricchezze accumulate. Però se gli duole di dover abbandonare questa terra, dopo aver goduto dei suoi beni, vuol dire che qualche soddisfazione vi si coglie, perché non si deplora il distacco se non da quelle cose che ci sono care e gradite, dalle altre che ci ripugnano o ci addolorano non si vede l'ora di essere liberati. Cotesto sapiente e ricco uomo, che non si è negato né risparmiato alcuna gioia o soddisfazione durante la sua breve o lunga esistenza, come fa a parlare di dolori e di sdegnosi crucci, che non gli hanno permesso di dormire tranquillo neppure la notte? E se riteneva che la cosa migliore per l'uomo fosse mangiare e bere e godersi la vita, chi glielo impediva? E non l'aveva fatto? Egli ammette di aver goduto e pensa che la vita lieta e gioconda non era stata da nessuno meritata più che da lui, pur osservando che si trattava di un privilegio concessogli da Dio, il quale distribuisce i beni a suo arbitrio, col preferire colui che gli è simpatico, mentre ad altri dà la noiosa e grave preoccupazione, la brama tormentosa di accumular ricchezze, che poi dovranno essere lasciate ad altri. Anche di queste preferenze, che non si capisce se siano meritate da chi ne è l'oggetto o siano capricciose da parte di Dio, egli aveva beneficiato. Però, pur avendo piena coscienza che nessuno più di lui ne fosse degno, egli non può trattenersi dal giudicarle arbitrarie, secondo l'esperienza che aveva ritratto osservando obiettivamente i casi del mondo. E ciò non aveva fatto che ribadire il giudizio pessimista sulla vanità e sul mistero delle cose umane.

Il sapiente autore riconosce ad un certo punto che la vita non è un processo monotono, ma che anzi è molto varia, offre una quantità di belle occasioni e dà luogo a sentimenti, ad impressioni, ad azioni le più diverse. Durante la pur breve sua vita l'uomo può trovare il tempo e l'occasione di esercitarsi in una numerosa varietà di azioni e di provare un po' di tutto, il bene e il male, la nascita e la morte, la costruzione e la distruzione, il riso e il pianto, l'amore e l'odio, e così avanti per una serie di una trentina di occupazioni, che dovrebbero soddisfare qualunque più incontentabile volontà, sia buona che cattiva. Non si capisce però se si tratta di azioni che l'uomo può compiere a suo arbitrio e per propria libera scelta o se è Dio o il destino che glielo impone. Secondo alcuni commentatori, l'uomo non sarebbe per il Qohéleth il soggetto delle proprie azioni, ma l'oggetto quasi passivo d'una sorte preordinata, d'una volontà superiore alla quale egli non può sottrarsi in alcun modo. Sicché il mistero si complica e l'uomo finisce col non capire più nulla, col non riuscire a spiegarsi neppure il perché delle proprie azioni, dei propri pensieri, dei propri sentimenti, a smarrirsi di fronte all'insondabile mistero della propria intelligenza e della propria condotta e al mistero della storia umana. E quindi ritorna sulla sua idea fissa, ad uno dei suoi ritornelli preferiti e cioè che la cosa migliore che l'uomo può fare è di godere, seguendo del resto, anche in questo minore esercizio o compito, il destino che Dio gli ha segnato, ed al quale, qualunque cosa faccia, qualunque via scelga, buona o cattiva, comoda o faticosa, lieta o triste, egli non potrà mai sottrarsi. Sul decreto immutabile e insondabile di Dio, supremo arbitro delle cose del mondo, delle sorti umane e della storia, l'uomo non ha alcun modo di influire; non ci può né aggiungere né togliere nulla; l'unica cosa che può fare è di sottomettersi alla propria sorte e all'onnipotente arbitrio divino, accettando

tutte le possibili ingiustizie e pene che ne possono conseguire. La conclusione di tutto questo discorso è che l'uomo, con tutta la sua superiore intelligenza che gli permette di concepire l'eternità del tempo e delle cose del mondo, non è niente di più della bestia e, come ogni altro animale, muore e finisce sotto terra. L'unica differenza che ci potrebbe forse essere fra il *rùach*, lo spirito, il fiato, l'anima dell'uomo e quello della bestia, consisterebbe nel loro destino finale, per cui la prima salirebbe in alto (dove?) e l'altra scenderebbe in basso, al di sotto della terra. È una vaga idea dell'al di là, è un incerto bagliore dell'immortalità dell'anima, se pure è di questo che si può trattare. Chi può esserne infatti sicuro? L'Autore non voleva sostenere un'idea che non potesse essere dimostrata; le ipotesi a cui anche i sapienti ed anche i filosofi ricorrono qualche volta non gli garbavano. Era un positivista? Era un sadduceo? Era un libero pensatore, a cui forse non ripugnava immaginare che ci fosse un al di là per quella parte che chiamava *rùach* e che forse sarebbe ritornata - come dirà più tardi - alla sua origine, cioè a Dio da cui era venuta?

Quello che turbava il suo spirito sensibile erano le sofferenze degli uomini oppressi dalle ingiustizie che si commettono nelle società umane, dalle prepotenze, dagli sfruttamenti che non trovano alcuna seria ragione né alcun conforto. Per questo invidiava i morti che si erano sottratti ad ogni pena e ancora di più invidiava quelli che non erano mai nati e non avevano avuto la mala ventura di soffrire e di veder soffrire i loro connazionali e fratelli. Le lacrime e la compassione del nostro autore per le ineluttabili sofferenze umane, la pietà per le vittime dei soprusi paiono essere la negazione di qualunque fede religiosa, perché tutte le fedi ammettono, prima di tutto, un Dio giusto ed una provvidenza consolatrice e poi una ricompensa per le pene sofferte che la divina giustizia dà in questo o in altro mondo. Per il nostro autore non esiste né un Dio consolatore, né alcuna riparazione alle ingiustizie che i deboli e i miseri patiscono per mano dei loro oppressori e persecutori, grazie alla forza che questi hanno dalla loro parte. In momenti di tragedie nazionali, i poeti della Bibbia hanno lamentato la mancanza di amici che in qualche modo sollevassero lo spirito dei vinti e facessero sperare loro tempi migliori (*Salmi*, LXIX, 21); ma c'era per loro una fonte di sollievo nel Dio pietoso a cui si rivolgevano e dal quale attendevano conforto e salvezza (*id.*, v. 14-20).

Il Qohéleth non ha alcuna idea della tesi che talvolta le pene procurate ai buoni sono un mezzo pedagogico per metterli alla prova e per misurare la loro virtù, la loro fede, la loro resistenza e la loro insistenza nella virtù, come nel caso di Giobbe. Di fronte alla costante concezione ebraica d'un mondo morale, d'una infallibile giustizia divina, di una retribuzione immancabile tanto per le azioni buone quanto per le cattive, la tesi del Qohéleth d'un mondo cattivo, ingiusto, doloroso, è singolare ed unica in tutta la letteratura biblica. Egli doveva conoscere il Dio pietoso, misericordioso, clemente di Mosè, dei Profeti e dei Salmi, il Dio che aveva invitato a confortare il suo popolo dopo il castigo sofferto (*Isaia*, XL, 1), che aveva chiesto al cielo e alla terra e alla montagna di alzare un canto per celebrare il conforto e la pietà che Egli aveva dimostrato per Israele (*Isaia*, XLIX, 13). Lo conosceva Qohéleth questo Dio e credeva in Lui? «Qohéleth - scrive I. I. Guttman nella sua *Filosofia del Giudaismo* (Gerusalemme, 1951, p. 24) - è lontano dalla religiosità del Giudaismo. Però egli si attiene alla credenza ebraica di Dio. Egli crede che Dio fornisca all'uomo la sua sorte e gli porge il consiglio di obbedire alla

divina volontà. La sottomissione al destino fissato da Dio per l'uomo è una specie di compromesso colla vita».

Un altro giudizio pessimistico è quello dato all'industre, tenace, accanita attività dell'uomo. L'accanimento che l'uomo dedica al lavoro non derivava, secondo l'Autore, da un istinto di creazione, da un bisogno di produzione o da uno scopo nobile ed utile, ma da basso sentimento di invidia, da avidità di guadagno, dall'istinto di concorrenza, dalla gelosia reciproca, da una gara di supremazia che non appaga né raggiunge mai la meta. Se non ci fosse questa spinta al lavoro, l'uomo si abbandonerebbe all'ozio, a costo di morir di fame. Sono i due estremi che ripugnano egualmente al retto giudizio dell'Autore, il quale sarebbe - secondo l'opinione di alcuni critici - un fautore della via di mezzo, della giusta misura in ogni atto della vita.

Altre cause che rendono dura o difficile la vita sono, secondo Qohéleth, l'egoismo e la solitudine, mentre è bella ed utile la compagnia, la vita familiare, la società in cui si può trovare sollievo ed aiuto in caso di bisogno. L'Autore si compiace di presentare altri casi o tipi antitetici ed anomali, come quelli di due re o di due pretendenti al trono, di cui l'uno povero ma giovane e saggio, e l'altro stupido e vecchio; il primo ha anche la disgrazia di essere in prigione. L'Autore lo preferisce all'altro e lo segue insieme al numeroso corteo di popolo che lo acclama, accompagnandolo verso il palazzo reale. Ma anche la sorte di questo giovane sovrano sarà triste come quella del vecchio monarca. Tutto tramonta in una delusione senza fine in questo strano mondo!

I rapporti col cielo e i giudizi sulla religione sono anch'essi originali. Qohéleth crede in Dio, ma il suo è un Dio strano, da cui dipende tutto ciò che accade nel mondo, il bene e il male, la gioia e il dolore ma che rimane in fondo incomprensibile, impenetrabile, enigmatico. «Il timore che Qohéleth ha di Dio non ha alcuna azione sulla sua vita. Qohéleth costruisce la sua vita, compie le sue azioni, prova aspirazioni, ma senza Dio, senza il Dio del popolo» (Gordon, p. XI). Come in tutte le sue manifestazioni e i suoi sentimenti anche verso Dio egli raccomanda la moderazione, la misura nella preghiera e nei voti e l'onestà nell'adempiere alle promesse fatte. Non crede alla giustizia nel mondo, non crede alla potenza della ricchezza. Anche il ricco ha i suoi pensieri, le sue preoccupazioni, le sue ansie come il povero. Tutti e due poi finiscono sotto terra. L'uomo deve cercar di godere dei beni che gli sono offerti nel mondo e di vivere meglio che può, senza desiderare fortune maggiori, perché non è la ricchezza che rende l'uomo felice, ma la stima che egli gode, la saggezza che ha raggiunto. Tanto nessuno potrà mai forzare il proprio destino o correggere quanto ci può essere di doloroso nel mondo e nella vita di ciascuno, né procurarsi maggiori beni o maggiori soddisfazioni. Nessuno è perfetto e nessuno è felice, né il sapiente, né l'ignorante, né l'intelligente, né lo stupido, né il ricco, né il povero. La sorte umana è nelle mani di Dio e l'uomo non riuscirà mai a costruirsi colle sue forze e col suo ingegno il proprio avvenire.

Qohéleth riconosce che la vita umana non è priva di soddisfazioni, ma, come abbiamo detto, sono soddisfazioni relative e caduche. L'unica cosa che l'uomo può fare è cercar di godere il frutto delle sue fatiche, lungo la sua breve esistenza, quantunque nulla possa renderlo completamente e durevolmente felice, né la ricchezza né la

sapienza. Le quali hanno certo i loro vantaggi. Ma poiché l'uomo non riuscirà mai ad abolire ciò che v'ha di imperfetto o di ingiusto nel mondo, egli deve cercare di trar profitto da quanto vi è di buono, di utile, di piacevole nella vita, senza dimenticare che egli non è signore della propria sorte e che tutto nel mondo dipende dall'arbitrio divino e che l'uomo agisce come un automa. Egli non è libero né delle sue azioni né dei suoi sentimenti, e sia buono o cattivo, onesto o disonesto, egli avrà la sorte che gli è stata decretata fino dalla nascita. Del resto tutti, buoni o cattivi, obbedienti o ribelli alle leggi morali e religiose, sono trattati allo stesso modo; la loro condotta, i loro sentimenti non influiscono in alcuna misura sulla loro sorte. E questa è una spaventosa ingiustizia e il male maggiore che si debba constatare nel reggimento dell'umana società.

Sarebbe difficile riassumere in ogni suo particolare ed esporre in modo completo la varia, mutevole, complicata concezione dell'Autore. Meglio di tutto vale leggere il libro e meditarlo con simpatia lungo la sua variopinta dialettica che può sembrare qua e là perfino contraddittoria, e cercar di comprendere l'idea che il suo autore si faceva di Dio, della morale, della sorte umana, della giustizia suprema e della caducità dei poveri mortali, dell'al di là e delle virtù e dei vizi e del dolore e dei godimenti degli uomini in terra. Sarà una lettura molto istruttiva e che, oltre a tutto, indurrà ad approfondire e ad allargare i problemi che non tutti si pongono o che sono risolti superficialmente e approssimativamente.

Il Qohéleth è stato giudicato da alcuni come un maestro di agnosticismo, di epicureismo, di pessimismo, di egoismo, di scetticismo, e perfino di materialismo; da altri come un precursore del cristianesimo, in quanto avrebbe fatto opera di elevazione morale e avrebbe accentuato l'inquietudine spirituale dei suoi connazionali e il disgusto del mondo presente e suscitato in loro la visione, il desiderio, la necessità spirituale e logica di una vita eterna e di un al di là celeste.

È difficile riassumere in una specie di sistema filosofico o di pensiero unitario la dialettica del libro. Si tratta - come ha scritto L. Z. Segal (*Mevò ha-Miqrà*, Gerusalemme, 5715, Libro III, pag. 703) - «di pensieri e di riflessioni di un uomo che parla in una specie di monologo con sé stesso. Le idee corrono da sé una dopo l'altra come in un dialogo, saltando da un punto all'altro e talvolta retrocedendo e ripetendo quello che era stato detto prima, oppure contraddicendovi e contrastandovi, secondo il corso dei sentimenti e dei pensieri mutevoli di colui che parla. Poiché il nostro sapiente non è soltanto un critico che esamina la vita, ma è altresì un poeta dal cuore sensibile che si appassiona alle dolcezze dell'esistenza umana e si duole della incapacità che ha l'uomo di goderne. Il sentimento prevale in lui sul ragionamento, per cui non si deve cercare nell'opera un ordine logico e una divisione sistematica dei temi che vi sono trattati».

Gli studiosi moderni hanno creduto di scoprire nel libro tre autori diversi oppure appendici ed aggiunte varie di posteriori scrittori di differente pensiero e stile e hanno perfino sostenuto che si trattasse di una traduzione dall'arameo o da una fonte fenicia. Ma sono ipotesi e nulla più, sulle quali noi crediamo di dover sorvolare.

In generale si attribuisce un'origine esotica al nostro libro, se non nel senso di ammettere che l'Autore fosse uno straniero al popolo ebraico o che avesse subito l'influenza di correnti di pensiero estranee all'Ebraismo, ma piuttosto nel senso di farne risalire l'ispirazione ad antiche fonti babilonesi o egiziane. Secondo J. Kaufman,

per esempio, (*Toledoth ha-emunah ha-isreelith*, V, p. 646) il libro del Qohéleth sarebbe un'opera di epoca tarda, non rispetto alla lingua, ma rispetto al tema; si tratterebbe di una materia antica di contenuto non ebraico, che sarebbe stata rivestita di forme ebraiche posteriori. Il fatto che la protesta contro le ingiustizie sociali e lo scetticismo intorno alla ricompensa morale si trovano già nella sapienza babilonese ed egiziana, ha indotto alcuni studiosi a ritenere che anche la protesta dei profeti, di Giobbe e dell'Ecclesiaste avesse la sua origine sul suolo dell'antico Oriente, quasi che gli Ebrei non fossero capaci di avvertire il problema universale delle pene che gli uomini soffrono in terra, pur essendo onesti e buoni, ed in generale tutto quanto c'è di indecifrabile e di doloroso nel destino umano. Era un problema antico nella famiglia ebraica, cominciando dal patriarca Abramo (*Genesi*, XVIII, 23-32), che, come Giobbe (VIII, 8), ne chiedeva a Dio la soluzione.

«I lamenti sul male universale, soprattutto su quello morale, si ritrovano - dice Kaufmann (*id.*, p. 602) - anche nelle società pagane d'Egitto e di Babilonia. Si tratta di problemi che non sono sorti in Israele. Esempi analoghi si trovano nelle letterature egiziana e babilonese, in cui si protesta sulla sorte umana, sulla corruzione morale che predomina nel mondo, sulla prosperità degli empi, sul castigo che coglie l'uomo timoroso di Dio e giusto. Anche là l'anima rimane sospesa fra la fede nella Provvidenza e nel premio che spetta all'uomo onesto e la disperazione, il dubbio e la negazione dell'ordine morale nel mondo. Con tutto ciò si può affermare, secondo il Kaufmann, che la *teodicea* è nata sul terreno della fede israelitica, perché soltanto qua il problema vien posto come *problema fondamentale della divina gloria*. La Bibbia non è ansiosa per la sorte umana, ma per la fede nella giustizia divina. Il modo in cui vien posto il problema da parte ebraica differisce sostanzialmente da quello in cui è prospettato dal mondo pagano. Per il paganesimo il male in sé non costituisce problema alcuno, poiché ammettendo l'esistenza di un elemento divino buono e di uno cattivo, anche il male aveva un'origine celeste e perfino il Dio buono ne era l'oggetto, ne soffriva e lo combatteva al pari dell'uomo. In Israele il problema si presentava in maniera del tutto differente. Dio è buono, pietoso, giusto e il mondo è la manifestazione della sua misericordiosa bontà. Il male, non avendo alcuna ragione mitologica, deve avere necessariamente un significato morale».

Secondo Eduard Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, 1921, II, pp. 37-40), il Qohéleth sarebbe il prodotto dell'indirizzo di pensiero di quella classe di Ebrei che egli chiama *realisti illuminati* (*aufgeklärten Realisten*). L'Autore apparteneva secondo lui all'aristocrazia mondana ebraica e non al sacerdozio. Aveva goduto la vita in tutte le sue forme e dopo averne ricavate esperienze d'ogni specie, aveva dovuto convincersi che tutto è inutile, che è come batter l'acqua in un mortaio. L'esistenza umana non ha né mèta né scopo, è un giuoco d'azzardo, è un eterno va e vieni, che non conclude né fa avanzare né sbocca in alcunché di nuovo. Assomiglia ai sofisti greci, ad Eraclito, a Esiodo e fra i moderni a Schopenhauer o a Nietzsche e risale alla metà del III secolo av. l'E. V.

Però più che i giudizi dei sapienti, dei filosofi e degli storici, più delle critiche esegetiche, vale la lettura del piccolo libro così originale ed acuto e nuovo fra tutti i libri della Bibbia. La sua tesi può non allettarci o piacerci, può magari contrastare colla

nostra credenza o colla nostra filosofia, ma in sostanza non riusciremo, nonostante tutto, a dargli torto allorché constatata quanto sia difficile alla ragione umana risolvere i problemi della vita, constatare - come dice Dubnow riassumendo la tesi del libro (I. Dubnow: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 95-98) - che cos'è verità e che cos'è menzogna, che cos'è buono e che cos'è male e, non avendo la certezza d'un al di là, d'una indefinita continuazione della vita, non aver paura della morte inesorabile che sembra togliere ogni reale valore all'umana esistenza e fare dell'uomo un giocattolo del caso. Certo è un libro che in qualche punto dà le vertigini, come a chi si trovi sull'orlo dell'abisso. Ma chi può dargli torto di fronte all'enigma della vita, ai grossi problemi della morale, alla incerta, spesso dolorosa sorte degli uomini?

DANTE LATTES

L'EPOCA IN CUI FU SCRITTO IL LIBRO DI QOHELETH E LA SUA IDEA SECONDO RENAN

Nell'ampia letteratura intorno al singolare Libro di Qoheleth abbiamo scelto un capitolo scritto da Ernesto Renan nella sua Storia del popolo d'Israele (Vol. V, pagg. 157-187) perché ci è sembrato profondo e limpido anche se non irreprensibile e perfetto in ogni sua pagina e in ogni suo giudizio. Ne diamo qui la traduzione italiana.

Circa verso questo tempo (I secolo av. l'E.V.) si può collocare la composizione d'uno dei Libri più singolari della letteratura ebraica, il *Cohélet* o *Ecclesiaste* [La lingua del *Cohélet* è la più bassa di tutti gli scritti biblici. È posteriore anche a quella di Daniele. Il libro finisce al verso XII, 8 o, se si vuole, al verso XII, 10. I versi XII, 11-12 sono una specie di quartina inserita nell'ultima pagina del volume degli agiografi, quando il *Cohélet* occupava le ultime pagine della collezione. I versi 13-14 hanno potuto far parte della stessa finale. Si può considerarli come uno di quei riassunti di tutta la Bibbia in qualche parola, che esercitavano la sottigliezza. Matteo VII, 12; XXII, 36-40. Gli innumerevoli errori che alterano il testo dimostrano che l'opera fu scritta nell'alfabeto quadrato giunto all'ultimo gradino della sua decrepitezza. La traduzione greca fu fatta verso il 130 dopo l'E.V. Vedi per maggiori particolari la mia traduzione dell'*Ecclesiaste* con uno studio sull'età ed il carattere del poema: (Parigi, Calmann Levy, 1885) pagina 53 e segg.]. In nessun altro luogo si nota come qui la stranezza, la varietà, l'imprevisto del genio ebraico. Dopo Antioco Epifane, Israele ha la febbre; esso partorisce il cristianesimo nel dolore; egli soffre per l'umanità. Ora, ecco un libro il cui autore è il più calmo degli uomini; né il patriottismo, né il messianesimo lo turbano; non geme che su sé stesso; le sue tristezze e le sue consolazioni sono per lui solo. È uno scettico, un epicureo, ma con le sfumature che fanno del suo libro uno dei più originali e più attraenti che esistano in qualunque lingua.

La funzione che serve di base al *Cohélet* è delle più trasparenti. *Qhlt* [קהלת è certo un equivalente di שלמה per un giuoco analogo all'*athbash* o all'*albam*. Non se ne è ancora scoperto il segreto.], figlio di David, è stato un re potente, costruttore, gaudente, dedito alle donne, al vino, alla saggezza, dotto parabolista, curioso di tutte le cose della natura. Sono

questi i lineamenti coi quali la storia e la leggenda presentano Salomone. Non c'è dubbio alcuno che l'Autore, il quale conosceva certamente i Proverbi attribuiti anch'essi a Salomone, ha voluto mettere in scena il successore di David. Questo celebre re gli è sembrato un personaggio comodo per lo scopo che si proponeva, cioè per dimostrare la vanità di ogni cosa. Salomone, che aveva veduto la cima della gloria e della prosperità, era più d'ogni altro adatto a scoprire il vuoto assoluto di tutti gli impulsi della vita umana e la completa frivoltà delle opinioni che servono di base alla società.

«Tutto è vanità». Questo è il sunto, venti volte ripetuto, dell'opera. Il libro si compone di un seguito di piccoli paragrafi, ciascuno dei quali contiene un'osservazione, un modo di considerare la vita umana, la cui conclusione è l'universale frivolezza. Questa conclusione, l'Autore la trae dalle più diverse esperienze. Egli se ne compiace, ne fa il ritmo e il ritornello del suo pensiero. Il mondo presenta ai suoi occhi una serie di fenomeni, sempre gli stessi, che girano gli uni dietro agli altri in una specie di cerchio. Nessun progresso. Il passato assomiglia al presente; il presente assomiglia a quello che sarà l'avvenire. Il presente è cattivo, il passato non valeva di più, l'avvenire non sarà preferibile [Cap. IV, 15-16; VII, 10.]. Ogni tentativo per migliorare le cose umane è chimerico, poiché l'uomo è senza rimedio, limitato nelle sue facoltà e nel suo destino. L'abuso è eterno, il male che si credeva di aver soppresso riappare immediatamente, più velenoso di prima [Cap. IX, 13-16; VII, 10-14, ecc.].

Qhlt ci assicura di aver fatto l'esperienza di tutte le occupazioni della vita e pretende di averle trovate vane. Il piacere, il potere, il lusso, le donne non lasciano altro che dispiaceri dietro di sé. La scienza non serve ad altro che ad affaticare lo spirito, l'uomo non sa nulla e non saprà mai nulla. La donna è un essere assurdo, un genio cattivo. La conseguenza sarebbe di rimanere celibe. L'Autore ci aveva pensato, ma come? Il celibe è uno stupido, perché accumula ricchezze per eredi che non conosce e che non terranno di lui il minimo conto. L'Autore si rivolge allora all'amicizia; in quella almeno, pare che abbia provato qualche diletto [Cap. IV, 9 e segg.]. Ma come trovare la pace in un mondo in cui la legge morale ordina il bene e dove tutto sembra fatto apposta per incoraggiare il male?

Il delitto è una pazzia, senza dubbio, ma la saggezza e la pietà non sono affatto ricompensate. Quello scellerato è tenuto in onore come dovrebbe essere l'uomo virtuoso. Quell'uomo virtuoso è pieno di disgrazie come dovrebbe essere lo scellerato. La società è mal fatta, gli uomini non sono al loro posto [Cap. IX, 11-16.], i re sono egoisti e cattivi, i giudici sono perversi, i popoli ingrati e dimentichi. Quale è dunque la vera saggezza pratica? Godere dolcemente della ricchezza acquistata col proprio lavoro, vivere felice colla moglie amata in gioventù, evitare gli eccessi di ogni specie, non essere troppo savio né immaginarsi che, facendo tutti gli sforzi possibili, si trionferà sul destino, non abbandonarsi alla follia perché essa è quasi sempre punita, non essere troppo ricco (la gran ricchezza non dà che pensieri), non essere povero, perché il povero è disprezzato, accettare i pregiudizi del mondo quali esistono, senza combatterli e senza cercare di riformarli, in tutto seguire una filosofia moderata e della via di mezzo, senza zelo, senza misticismo. Un galantuomo, privo di pregiudizi, buono e in fondo generoso, ma scoraggiato dalle bassezze dell'epoca e dalle tristi condizioni della vita umana, ecco il nostro autore. Sarebbe volentieri eroe, ma in verità, Dio

ricompensa tanto poco l'eroismo, che uno si domanda se non vuol dire andar contro alle sue intenzioni prendere le cose da quel lato.

Una dottrina simile, in un greco e in uno di noi, passerebbe per preta empietà e sarebbe intimamente associata alla negazione della Divinità. Non è questo il caso del nostro autore. La sua è la dottrina d'un ebreo conseguente, immune dalle esaltazioni create dopo la sollevazione asmonea. L'Autore è lontano dall'essere uno di quegli insensati che dicono: «Dio non esiste». Si può trovarlo scettico, materialista, pessimista, ma quello che non è di certo, è ateo. Negare Dio, per lui, sarebbe come negare il mondo, sarebbe la follia in persona. Se egli pecca, è perché fa Dio troppo grande e l'uomo troppo piccolo. Dio ha creato il mondo per dimostrare la Sua potenza. Egli crea di continuo ogni vita; i fini che si è proposto colla creazione dell'universo e dell'uomo sono impenetrabili. Ma come non inchinarsi davanti ad un essere così potente? Se dà la vita all'uomo, gliela toglie anche. Qualche volta punisce, e ci sono cattive azioni dalle quali la semplice prudenza consiglia di astenersi. D'altra parte la punizione, in certi casi, è una specie di legge naturale. I piaceri della gioventù, per esempio, si espiano più tardi colle malattie, ciò che non è però una ragione per interdirlsi completamente [Cap. XI, 9 e segg.]. Dio giudica l'uomo, ma in base a principi poco afferrabili. Nella maggior parte dei casi, è impossibile discernere la Sua azione, a vedere la Sua mano. Insomma, Dio si cura poco dell'uomo, perché l'ha messo nella situazione la più falsa, dandogli le preoccupazioni della saggezza con un destino finito, la stessa per il folle e per il savio, e tutto ciò in una società in cui le cose sono il contrario della giustizia e della ragione.

Bisogna dunque, con tutto il mondo, andare al Tempio a praticare il culto stabilito; ma qui, come in ogni cosa, bisogna evitare gli eccessi [Cap. IV, 17, 1 e segg. VI, 7-10; VII, 15-24]. Si importuna Dio coi voti troppo ripetuti, si danno ai sacerdoti diritti su di sé; temere Dio, ecco il vero culto. I devoti sono i più insopportabili degli stolti. L'empio è un pazzo, egli sfida Dio e si espone al più terribile dei pericoli, ma il pietista è un imbecille che tormenta Dio colle sue preghiere e, credendo di onorarlo, lo annoia [Il solo passo del libro che abbia all'apparenza un accento di pietà (XII, 1) si presta a grandi dubbi].

È chiaro che le oscurità impenetrabili di cui il governo del mondo è circondato agli occhi del nostro autore sarebbero dissipate se Cohelet avesse la minima nozione d'una vita futura. A questo riguardo le sue idee son quelle di tutti gli Ebrei illuminati, estranei alle idee della risurrezione e del giudizio (i sadducei) [Vedi specialmente. cap. IX, 1 e segg.]. La morte termina la vita cosciente per l'individuo. La pallida e triste esistenza dei *refaim*, che preoccupava le persone credule, specialmente i superstiziosi Cananei, non ha nessun significato morale. Non si sente nello *sheol*. La morte dell'uomo e quella dell'animale sono la medesima cosa. La vita nell'uomo e nell'animale viene dal soffio di Dio che solleva e penetra la materia per vie misteriose. «Non c'è che un soffio solo in ogni cosa». Nella morte, il soffio divino si separa dalla materia, il corpo torna alla terra, da cui è stato preso e lo spirito risale a Dio da cui era emanato. Per qualche tempo rimane un ricordo che continua l'esistenza dell'uomo fra i suoi simili, poi questo ricordo scompare e allora è finita. Molti ebrei, per sfuggire a ciò che ha di malinconico un destino così corto, dicevano che l'uomo sopravvive nei suoi figli; in mancanza di figli, consolavano l'eunuco promettendogli un cippo funerario [Un *jad o mazzébet*, Isaia LVI, 3 e segg. È l'idea del *mazzébet ba-haim* «cippo fra i vivi» delle iscrizioni fenice. Vedi Corpus inscr. semit.,

prima parte n. 58, 59.] che avrebbe perpetuato la sua memoria nella tribù. Cohelet è poco sensibile a queste puerili consolazioni. L'uomo, una volta morto, la sua memoria scompare ed è come se non fosse vissuto mai.

Certo noi meravigliremmo grandemente il simpatico scrittore che ci ha lasciato questa deliziosa fantasia filosofica, se cercassimo di costruire col suo scritto un simbolo di fede sicuro. «C'è ancora un male, ci direbbe, che ho veduto sotto il sole, e che forse è il più grande di tutti, cioè la presunzione dello spirito che vuole spiegare l'universo in quattro parole, rinchiudere l'azzurro del cielo in una fiala, far entrare l'infinito in un quadro di tre dita. Guai a colui che non si contraddice almeno una volta al giorno!». Non si è mai stati più lontani dalla pedanteria quanto l'Autore dell'Ecclesiaste. La vista chiara di una verità non gli impedisce di vedere, subito dopo, la verità contraria colla medesima chiarezza. L'assoluto rilasciamento dei moventi della vita non impedisce in lui un gusto vivo dei piaceri della vita.

Dotato d'un profondo sentimento di giustizia, egli si ribella contro ciò che il destino umano ha di assurdo agli occhi della morale [Cap. IV, 1 e segg.]. Ma che farci? Il mondo ha buone occasioni. Perché non coglierle, pur sapendo benissimo che poi si pagherà la gioia prima goduta? Divertiti, o giovane; ma non ti illudere, non esiste nessun tuo piacere che tu non debba espiare un giorno con altrettante delusioni. La vita più felice ha come rovescio gli anni della vecchiaia, quando l'uomo vede a poco a poco finire tutti i suoi rapporti col mondo e chiudersi tutti i suoi mezzi di godimento. Giunto così al colmo della tristezza, l'Autore, con uno di quegli sforzi più originali che ci siano in ogni letteratura, intraprende quella descrizione della vecchiaia piena di enigmi e d'allusioni, che assomiglia ai passi stupefacenti d'un prestidigitatore che giuoca coi teschi dei morti. Straordinario artista, conserva fino in fondo il suo impegno, sfiorando coll'agilità dell'equilibrista le cime delle parole e delle idee, facendo arricchire col suo archetto le fibre da lui crudelmente eccitate, allargando a suo piacimento le ferite che ha prodotto, irritando con le sue delizie le labbra della sua piaga [Cap. XI, 9 e segg. e XII].

E con tutto ciò noi gli vogliamo bene perché egli ha toccato davvero tutti i nostri dolori. Ci sono poche cose che non abbia veduto. Certo è felice di avere avuto accanto a lui Zenone ed Epitteto. Ma nessun greco ha capito più di questo sadduceo la stranezza della nostra sorte. L'Autore dell'Ecclesiaste è l'Autore del libro di Giobbe, vissuto sei o settecento anni di più. Il lamento eloquente e terribile dell'antico libro ebraico, le proteste quasi blasfematorie del vecchio patriarca son diventate la chiacchiera tristemente rassegnata d'un letterato mondano. Molto più religioso in fondo, l'Autore di Giobbe è più ardito nel suo linguaggio. Cohelet non ha nemmeno la forza di indignarsi contro Dio. È così inutile! Come Giobbe, s'inchina dinanzi ad un potere ignoto i cui atti non derivano da nessuna apprezzabile ragione. Ma si consola, e, se le donne fossero un po' meno ingannatrici, i giudici un po' meno corrotti, gli eredi un po' meno ingrati, i governanti un po' più seri, egli si riconcilierrebbe con la vita e acconsentirebbe a ritenere che è dolcissima cosa, anche a costo della prospettiva d'una vecchiaia desolata, godere tranquillamente, con una donna amata, la ricchezza che si è riusciti ad accumulare colla propria intelligenza. L'Autore dice troppo male delle donne per non averle molto amate [Cap. VII, 22-29]. Nella maniera con cui ne parla, si sente che non ci vorrebbe molto perché ricominciasse ad amarle. Non è tanto disgustato della

vita fino al punto da non avere consigli pratici da dare intorno al modo di far buona figura a corte [Cap. VIII, 2 e segg.; IX, 4.], intorno alle preoccupazioni da prendere coi sacerdoti [Cap. IV, 17; V, 1 e segg.], intorno alla vanità della ricchezza in danaro [Cap. V, 7-11.], intorno al buon impiego delle proprie sostanze e alla maniera di distribuire le proprie ricchezze in modo da non perdere tutto in una volta [Cap. XI, 1 e segg.].

Ci fa stupore una simile serenità in mezzo alle lotte dell'epoca nella quale collochiamo l'Ecclesiaste. Daniele, i Maccabei, le idee messianiche e apocalittiche non esistono per lui. Non bisogna meravigliarsene eccessivamente. La fede alla resurrezione e al giudizio che trasse Israele fuori dal vicolo cieco religioso in cui si trovava, non trascinò la massa della nazione. Le grandi rivolte dell'anno 70, gli energumeni del tempo di Adriano, l'autore del Libro di Giuditta, quello del Libro di Tobia, sono ancora fedeli all'antica filosofia. Nel Talmud il problema rimane sospeso. Molti dottori talmudici credono nel regno di Dio e nella resurrezione come i cristiani; la maggior parte non escono dall'antico sistema. Quei martiri del medio evo, che il fanatismo cristiano ammucchia sui roghi, non credono tutti all'immortalità dell'anima. Un certo santo di Magonza, andando al supplizio, inventa a carico suo tutti i delitti immaginabili e se ne accusa per giustificare la Provvidenza, per mantenere il principio fondamentale che Dio non potrebbe alla fine abbandonare il suo servitore. Fino ai giorni nostri, questa penombra costituisce la forza delle grandi anime israelitiche. L'immortalità dell'anima è per loro una pia credenza, niente di più. L'ebreo non è rassegnato come il cristiano. Per il cristiano, la povertà, l'umiltà sono virtù; per l'ebreo, sono disgrazie da cui bisogna difendersi. Gli abusi, le violenze, che trovano il cristiano calmo, rivoltano l'ebreo, per cui l'elemento israelita è diventato, al tempo nostro, in tutti i paesi che lo posseggono, un grande elemento di riforma e di progresso. Il sansimonismo e il misticismo industriale e finanziario dei nostri giorni sono derivati per una metà dal giudaismo. Nei movimenti rivoluzionari francesi, l'elemento ebraico ha un compito capitale. Quaggiù bisogna effettuare il massimo di giustizia possibile. La *tikvā* ebraica, «la fiducia» questa assicurazione che il destino dell'uomo non potrebbe esser frivolo ed un brillante avvenire di luce attende l'umanità, non è la speranza ascetica d'un paradiso contrario alla natura dell'uomo; è l'ottimismo filosofico, basato sopra un atto di fede invincibile nella realtà del bene.

Chelet ha il suo posto definito in questa storia della lunga lotta della coscienza ebraica contro l'iniquità del mondo. Esso rappresenta una pausa nella lotta. In lui non c'è traccia di messianismo, né di resurrezione, né di fanatismo religioso, né di patriottismo, né di stima particolare per la propria razza. Non c'è nulla dopo la morte. Il giorno dell'Eterno non viene mai; Dio sta in cielo, non regnerà mai sulla terra. Chelet vede l'inutilità dei tentativi per conciliare la giustizia di Dio colla vita del mondo. E si regola in conseguenza. Una volta che l'uomo ha adempiuto ai suoi doveri elementari verso il suo Creatore, non ha da far altro che vivere in pace, godendo a suo agio della ricchezza che si è onestamente procurato, aspettando tranquillamente la vecchiaia, descrivendola con frasi gentili. Il temperamento fine e voluttuoso dell'Autore mostra che per consolarsi della sua filosofia pessimista aveva più di una dolcezza interiore. Come tutti i pessimisti d'ingegno, egli ama la vita; l'idea del suicidio, che attraversa per un momento lo spirito di Giobbe [Giobbe, VII, 15.] alla vista dei vizi del mondo, non gli viene mai in mente.

Ecco l'interesse principale del Libro *Cohélet*. Solo, assolutamente solo, esso ci presenta una situazione intellettuale e morale che dovette essere quella di un gran numero di Ebrei. L'incredulo scrive poco e i suoi scritti hanno molte probabilità di perdersi. Il destino del popolo ebraico essendo stato tutto religioso, la parte profana della sua letteratura ha dovuto essere sacrificata. Il *Cantico* e il *Cohélet* sono come una canzone d'amore e un piccolo scritto di Voltaire sperduti fra gli in-folio d'una biblioteca di teologia. Questo costituisce il loro valore. Sì, la storia d'Israele mancherebbe d'una delle principali sue luci se non avessimo alcuni foglietti per manifestarci lo stato d'animo d'un Israelita rassegnato alla sorte media dell'umanità, che vieta a sé stesso l'esaltazione e la speranza, che tratta da pazzi i profeti, se ce n'erano al suo tempo, d'un Israelita senza utopia sociale né sogni d'avvenire. Ecco una grande rarità. Le dieci o dodici pagine di questo piccolo libro sono, nel volume triste e sempre teso che ha rappresentato il nerbo morale dell'umanità, le sole pagine di sangue freddo. L'Autore è un uomo del mondo, non un uomo pio o un dottore. Si direbbe che non conosce la *Thorà*; se ha letto i profeti, questi furiosi tribuni di giustizia, se ne è assimilato molto poco lo spirito, il focoso ardore contro il male, l'inquieta gelosia dell'onore di Dio. Un pensiero riassume la storia dei profeti ebrei per il corso di mille anni: «Verrà giorno in cui la giustizia e la felicità abiteranno sulla terra». Cohélet non è per nulla un membro di questa famiglia di esaltati. Nella gran catena che va da Isaia a Gesù, non c'è posto per lui. La terra gli sembra votata al male e pone una specie di ostinazione nel sostenere che il mondo non sarà migliore di quello d'oggi.

In conclusione, la posizione del nostro saggio fu al suo tempo talmente isolata come a prima vista appare nella storia della letteratura? Bisognerebbe guardarsi dal crederlo. Per quanto rappresentata da meno scritti che la scuola profetica e messianica, la scuola dei saggi fondata sulla negazione dell'altra vita e la ricerca esclusiva d'una filosofia pratica che conduce alla ricchezza e ai successi, questa scuola, dico, era stata sempre numerosa in Israele. Il *Libro dei Proverbi*, anteriore alla cattività, è in sostanza altrettanto profano quanto il *Cohélet*. Tutto vi si riduce ad una prudenza mondana, tratta dall'esperienza temporale della vita, la religione non vi trova posto, che come una parte dello spirito di condotta e del comportamento d'un galantuomo. La sapienza di Gesù figlio di Sirach non esce affatto dal quadro della filosofia antica. Come Cohélet, il figlio di Sirach colloca la virtù in una certa via di mezzo e nella saggezza che procura successo. Ma il figlio di Sirach è molto più pio dell'Autore del *Cohélet* [Cap. XXXIX, 15 e segg.]. È un mosaista fervente. Le pene che si dà per scusare Dio delle stranezze che accadono nel suo governo [Cap. XV.] hanno qualche cosa di commovente. Se non ha nessuna idea della vita futura né del messianismo, crede almeno all'eternità d'Israele [Cap. XXXVIII, 28.], rispetta i santi, e, sebbene le sue idee sulle lunghe preghiere [Cap. VII, 15, 33 e segg.], sulla credenza ai sogni [Cap. XXXIV, inizio.], sull'osservanza della legge preferibile ai sacrifici [Cap. XXXV, inizio.] si avvicinano a quello di Cohélet [Confr. pure le sue idee sul pericolo delle donne (cap. IX, XXV, XXVI, XLII), sull'agricoltura (cap. VII, 16) con l'Eccl., VII, 25 e segg.; V, 8.], il figlio di Sirach appartiene a tutt'altra scuola del nostro scettico autore. Egli è patriota. Ora questa religione fondamentale dell'Israelita, che muore in lui per ultima e sopravvive a tutte le sue delusioni, è appena sensibile in Cohélet. Come Erode, egli non è fiero di essere ebreo, si sente che, se dovrà trovarsi un giorno in rapporti coi

Greci e coi Romani, egli farà tutti i suoi sforzi per dissimulare la sua razza e far buona figura, a spese della Legge, nella *high life* del suo tempo.

Noi lo ripetiamo, una nazione non cammina mai tutta d'un pezzo. In quell'età di esaltazione che si estende da Giuda Maccabeo a Barkokebà, ci furono epicurei molto tranquilli nel loro zelo per i grandi interessi d'Israele e dell'umanità. Alcuni gruppi isolati conservavano la loro libertà di spirito. Il fanatismo degli Asmonei cadde presto. Quei sadducei che non credono né agli angeli né agli spiriti né alla risurrezione, quei *boethusim* il cui nome era sinonimo di epicurei, tutta quella ricca aristocrazia di sacerdoti di Gerusalemme che viveva del tempio e la cui freddezza religiosa irritava così fortemente Gesù e i fondatori del cristianesimo [Vedi *Vie de Jésus*, cap. XIII.] erano i fratelli intellettuali del nostro autore. Si è supposto che il Salomone mitico di cui si parla fosse Erode medesimo, Erode giunto a rinnovare, a forza di lavoro e d'intrigo, la grandezza leggendaria del figlio di David, non raccogliendo, verso la fine della sua vita, altro che le maledizioni del popolo, le tristezze domestiche e la noia. Ciò che vi è di sicuro è che la composizione del libro non risale al di là dei tempi erodiani o asmonei.

La lingua è qui evidentemente il criterio più importante. Il vecchio stile ebraico ha un carattere a parte, fermo, nervoso, teso come una corda, enigmatico. L'ebraico medio invece è fiacco, senza timbro, flaccido, analogo all'aramaico. Vi abbondano gli aramaismi; gli scritti concepiti in questo dialetto possono essere tradotti parola per parola in arameo senza perderci nulla. Non così nel *Cohélet*. Certo la lingua del libro è moderna, ma è poco tinta di aramaismo; il libro è quasi impossibile ad essere tradotto in siriano. Quello a cui quest'ebraico assomiglia è alla Mishnà, specialmente al trattato *Eduiòth*, ai *Pirkè aboth* e alla *Meghillath Taanith*. Ora la Mishnà rappresenta l'ebraico del II secolo dell'E.V., ebraico molto differente dalla lingua fortemente aramaizzata che era stata di moda fra gli ebrei verso l'epoca achemenida. Per la lingua, il *Cohélet* pare il più recente dei libri biblici, il più vicino al Talmud.

L'Autore ha vissuto di certo in un'epoca di grande decadenza sociale. Dal suo stato d'animo si vede che i costumi erano smarriti. La famiglia è distrutta, la donna in seguito agli scandali dell'epoca seleucida e alla vigilia, forse nel momento stesso degli spaventosi delitti domestici dell'era erodiana, è diventata un flagello. Ciò che sosteneva l'antico saggio, quando la sua filosofia era troppo sconvolta, era la speranza di sopravvivere nei suoi figliuoli. La posterità lo consolava della fragilità della vita individuale. Il nostro autore vede in questo modo di ragionare un amaro inganno. Che cosa sappiamo dei nostri figli? Saranno forse degli imbecilli che vi copriranno di onta e demoliranno quello che avete cercato di edificare. Il vero commento del *Cohélet* sono i libri XII e seguenti delle *Antichità* di Giuseppe, questo tessuto di delitti e di bassezze che, specie dopo l'anno 200 (av. l'E.V.) circa, costituisce la storia della Palestina. I *hasidim* sfuggivano alla realtà grazie ai loro sogni messianici; il nostro autore vi si sottrae col suo fatalismo rassegnato e col suo gusto della vita raffinata.

Se si potessero capire tutte le allusioni particolari che il libro racchiude, si avrebbero i dati più precisi sull'epoca della sua composizione; ma l'Autore non si esprime mai altro che a mezze parole. Il pover'uomo saggio che salvò la sua città e che fu dimenticato [IX, 13 e segg.], il paese dove ci sono gli schiavi che regnano [X, 16 e segg.], il

paese in cui l'ordine sociale è rovesciato [X, 5 e segg.], sono certo allusioni. Ed altrettanto si deve dire del passo seguente [IV, 13 e segg.]:

Val più un ragazzo povero e intelligente che un vecchio re assurdo che non sa più lasciarsi illuminare. C'è chi passa in un momento dalla prigione al trono; c'è chi è nato miserabile nei suoi stessi stati. Io ho veduto tutto il mondo accorrere al seguito del giovane erede che deve succedere al vecchio re. Sono stati infiniti i mali che si sono sofferti in passato; ma in avvenire non si avrà più da rallegrarsi di costui... Sempre vanità e pastura di vento!

Si tratterebbe qui di Giovanni Ircano e di Aristobulo I, d'Alessandro Gianneo e di Aristobulo II o del vecchio Erode e d'Archelao? Non lo sapremo mai. Eppure il campo delle opzioni non va di certo più là di un secolo.

Il Tempio di Gerusalemme esisteva quando fu scritto il libro e il culto vi fioriva [Cap. IV, 17 e segg.]. Il sacerdozio era organizzato con un certo potere temporale [Cap. V, 5.]. C'erano pietisti zelanti (esseni?) che esageravano le prescrizioni e falsavano la religione con uno zelo ed un'austerità esagerati. Gerusalemme era la sede di una monarchia e d'una corte [Cap. VIII, 1 e segg.] dove i notabili della città aspiravano a brillare. Le dinastie e le città indipendenti pullulavano in Siria [Cap. IX, 14 e segg. *Le precise allusioni che Hitzig e Graetz trovano in questi passi sono il risultato di combinazioni arbitrarie o azzardate.*] e si facevano guerre interminabili. Una piccola città poteva aver da sostenere un assedio. Sembra che non si facesse sentire nessun gran potere come quello degli Achemenidi o d'Alessandro o dei Tolomei o dei Seleucidi o dei Romani [Il termine *medinà* per indicare una provincia (V, 7) e il fatto di schiavi governatori e alti funzionari (X, 7, 16) sarebbe caratteristico piuttosto dell'epoca persiana; ma lo Stato amministrativo dell'Oriente non ha mai variato di molto.].

Il momento a cui un simile stato sociale della Giudea e dell'Oriente ci riconduce è l'epoca asmonea. Il potere dei Seleucidi era crollato, lasciando il posto a piccole dinastie locali ed a città autonome. Per quanto prodotto di un acceso fanatismo, la dinastia asmonea, specie dopo la sua rottura coi farisei sotto Giovanni Ircano, diventò ben presto molto profana. Alessandro Gianneo e Giovanni Ircano sono re come gli altri, religiosi per abitudine e per politica, crudeli, avidi, cattivi e in fondo molto poco devoti. È il tempo dei *hasidim* e l'inizio delle sette come gli esseni che, appunto per reazione contro la perversione del mondo, introducono nell'israelitismo uno spirito di misticità fino ad allora ignoto. Costoro che sono qualificati di «stolti» [Eccles. IV, 17; V, 3; VI, 9.], che si abbandonavano alle pratiche d'un ascetismo esaltato, ad astinenze inutili, che si preoccupavano invano dell'avvenire e di ciò che accade dopo la morte, che giudicavano brutta cosa che l'uomo goda tranquillamente la agiatezza che si era acquistata con un onesto lavoro, erano probabilmente i primi, secondo la data, di quei pazzi del regno di Dio la cui folla doveva conquistare il mondo e che il nostro autore e i suoi simili dovevano accogliere con tutto il loro disprezzo. L'Autore di *Cohélet* fu forse un qualche avo di Anna o di Caifa, di quei sacerdoti aristocratici che condannarono Gesù a cuor leggero. Fu l'ideale di quelli che si chiamavano sadducei, intendo parlare di quei ricchi, senza fanatismo, senza credenza di nessuna specie nell'avvenire, attaccati al culto del Tempio che faceva la loro fortuna, furibondi contro i fanatici e sempre felici quando li mettevano a morte.

Si è spesso cercato di provare che la filosofia dell'Autore reca le tracce d'una influenza della filosofia greca. Non c'è nulla di meno certo. Assolutamente tutto si spiega nel libro collo sviluppo logico del pensiero ebraico. L'Autore è molto probabilmente posteriore a Epicuro; però sembra che non abbia ricevuto nessuna educazione ellenica. Il suo stile è semitico a prima vista. In tutta la sua lingua non c'è una parola greca, né un ellenismo distinto [*Nessuno degli esempi riportati da Graetz, Kohelet, p. 179 e segg. mi sembra decisivo.*]. D'altra parte è ben lungi dallo spingere così lontano come Epicuro la negazione radicale della Provvidenza e il principio dell'indifferenza degli déi per le cose umane. La sua fisica [*Cap. I, 5 e segg. Fisiologia molto ingenua, XI, 5.*] è sanissima ma, come quella di Talete e d'Eraclito, risulta ricca di osservazioni generali giustissime, più che d'un lavoro veramente scientifico alla maniera di Archimede o della scuola di Alessandria.

La sua morale della via di mezzo ha certo degli esempi analoghi in Grecia, specialmente a Cirene. S'avvicina a Teodoro di Cirene [*Drocene Laerzio, II, 86; VI, 97.*], senza fermarsi alle sue asserzioni francamente irreligiose. Aristippo di Cirene riconoscerebbe sotto molti aspetti il suo confratello in questo Ebreo libero, non accecato da nessun pregiudizio e che arriva fino a porre il fine supremo della vita nel piacere tranquillo. Cirene fu, con Alessandria, la città in cui ci furono più Ebrei. Ma le medesime cause producono, nelle più diverse famiglie umane, effetti consimili. Il galantuomo si rassomiglia in Europa, in Cina, nel Giappone. La Grecia, per dir la verità, non avrebbe scritto una opera così scoraggiata. La fede nella scienza sostiene la Grecia. Il Cohelet è l'opera di un'assoluta decrepitezza. Non si è mai stati più vecchi, più profondamente esausti. E dire che questo libro di scetticismo, al tempo stesso elegante e malinconico, fu scritto poco prima dell'Evangelo e del Talmud... !

Popolo strano, in verità, e fatto per presentare tutti i contrasti! Ha dato Dio al mondo e appena ci crede. Ha creato la religione ed è il meno religioso dei popoli; ha fondato la speranza dell'umanità in un regno del cielo, e tutti i suoi savi ci ripetono che non dobbiamo occuparci altro che della terra. Le più illuminate razze prendono sul serio quello che fu predicato, ed egli ne sorride. La sua vecchia letteratura ha eccitato il fanatismo di tutte le nazioni ed egli ne vede meglio di tutti i lati deboli. Oggi, come duemila anni fa, egli chiuderebbe volentieri il sacro rotolo con questa piccola riflessione da lettore amico delle sue comodità: «Basta coi libri ispirati come questo! Il troppo leggere affatica la carne» [*Eccl., cap. XII, 12.*]. La filosofia dell'Autore non è nemmeno concatenata molto rigorosamente. La conseguenza delle sue premesse dovrebbe essere l'empietà. Teodoro di Cirene, che ha con lui tanti rapporti, conclude infatti coll'ateismo. Ma l'inconsequenza di Cohelet ha qualche cosa di commovente. Nei due o tre luoghi in cui si penserebbe che si andasse a sprofondare nel puro materialismo, si rialza ad un tratto con un tono elevato. Questa maniera di filosofare è la vera. Non si faranno mai tacere le obiezioni del materialismo. Non ci sono esempi che un pensiero, un sentimento siano nati senza cervello o con un cervello in decomposizione. D'altro canto, l'uomo non arriverà mai a persuadersi che il suo destino è simile a quello dell'animale. Anche quando ciò sarà dimostrato, non ci si crederà. Ciò che deve assicurare a pensare liberamente. Le credenze necessarie sono superiori a qualunque attacco. L'umanità non ci ascolterà se non nella misura in cui i nostri sistemi converranno ai suoi doveri e ai suoi istinti. Diciamo quello che pensiamo;

la donna non continuerà meno la sua gioconda cantilena, il bambino non diventerà più guardingo, né la gioventù meno inebriata; l'uomo virtuoso rimarrà virtuoso; la carmelitana continuerà a macerare la sua carne, la madre a sacrificarsi, l'uccello a cantare, l'ape a fare il suo miele. Nelle sue più grandi follie, Cohelet non dimentica il giudizio di Dio. Facciamo come lui. In mezzo all'assoluta fluidità delle cose, manteniamo l'eterno. Senza di ciò non saremmo né liberi né tranquilli per discuterlo. Le vittime più sicure, l'indomani del giorno nel quale non si credesse più in Dio, sarebbero gli atei. Non si filosofeggia mai più liberamente che quando si sa che la filosofia non conduce ad alcuna conseguenza. Suonate pure, o campane, a vostro agio, più suonerete e più io mi permetterò di dire che il vostro mormorio non significa nulla di distinto. Se credessi di farvi tacere, ah! proprio allora diventerei timido e discreto.

Ciò che ci piace più di tutto nel Cohelet è la personalità dell'Autore. Non c'è stato mai nessuno più di lui naturale né più semplice. Il suo egoismo è così francamente confessato che non ci offende più. Egli fu certo un uomo amabile. Io avrei avuto mille volte più fiducia in lui che in tutti i *hasidim* suoi contemporanei. La bontà dello scettico è la più solida di tutte; essa riposa sopra un profondo sentimento della verità suprema: *Nil expedit*. Sembra che non abbia mai preso moglie. È la più forte critica del suo secolo. Ai nostri giorni avrebbe certo trovato donne spirituali e molto meno cattive di quanto creda, per consolarlo ed amarlo. Le donne si adirano raramente per il male che si dice del loro sesso. Un certo malumore contro di loro sembra ad esse la prova che ci si occupa di loro; ora le donne non hanno veramente disprezzo ed avversione altro che per chi vive tranquillamente di altre cose che non sono loro. Dicendo loro che si è trovato tutto sbiadito, non si reca loro alcun dispiacere.

Per questo il Cohelet è un libro così profondamente moderno. Il pessimismo dei nostri giorni vi trova la sua espressione più fina. L'Autore ci appare come uno Schopenhauer rassegnato, molto superiore a colui che un cattivo colpo della sorte ha fatto vivere nelle tavole d'oste tedesche. Cohelet, come noi, fa della tristezza con della gioia e della gioia con la tristezza; non conclude, si dibatte in mezzo alle contraddizioni; ama la vita, pur vedendone la vanità. Soprattutto non posa mai. Non si compiace dell'effetto che produce; non si considera come uno che maledice l'esistenza. È d'una perfetta sincerità quando dice che tutto gli è sembrato frivolo e vuoto. Si preferisce figurarselo come un uomo squisito e di belle maniere, come un antenato di qualche ricco ebreo di Parigi, smarritosi nella Giudea dei tempi di Gesù e dei Maccabei.

Ciò che Cohelet infatti è, essenzialmente e per eccellenza, è l'Ebreo moderno. Da lui ad Enrico Heine non c'è che una porta mezzo aperta. Quando lo si paragona a Elia, a Geremia, a Gesù, a Giovanni di Giscala, si stenta a credere che una stessa razza abbia prodotto figure tanto diverse. Quando lo si paragona all'Israelita moderno, che le nostre grandi città commercianti d'Europa conoscono da cinquant'anni, vi si trova una singolare rassomiglianza. Aspettate duemila anni che la fierezza romana si sia logorata, che sia passata la barbarie e vedrete come questo figlio dei profeti, questo fratello degli zeloti, questo cugino del Cristo, si mostrerà in completo mondano, come sarà indifferente ad un paradiso a cui il mondo ha creduto sulla sua parola, come entrerà comodamente nelle pieghe della civiltà moderna, come si libererà presto dal pregiudizio dinastico e feudale, come saprà godere d'un mondo che egli non ha

costruito, cogliere i frutti d'un campo che non ha lavorato, soppiantare il fannullone che lo perseguita, rendersi necessario all'imbecille che lo disprezza. Per lui, lo crederete, Clodoveo e i suoi Franchi hanno dato così pesanti colpi di spada, la razza di Capeto ha esercitato la sua politica per mille anni, Filippo Augusto ha vinto a Bouvines e Condé a Rocroi. Vanità delle vanità! Oh! che bella occasione per conquistare le gioie della vita è quella di proclamarle vane! Noi l'abbiamo conosciuto tutti questo savio secondo la terra, che non si lascia traviare da nessuna chimera soprannaturale, che darebbe tutti i sogni d'un altro mondo per la realtà d'un'ora di questo quaggiù, fortemente opposto agli ingannevoli giuochi [Conf. Eccles. cap. V, 7 e segg.], eppure democratico quanto meno è possibile [Vedi le sue idee sulle classi sociali, X, 5 e segg.; 16 e segg.]; colla potenza insieme agile e fiera, aristocratico per la sua pelle fina, per la sua suscettibilità nervosa e il suo atteggiamento d'uomo che ha saputo allontanare da sé il lavoro faticoso [Cfr. Eccles., cap. X, 1.], borghese per la sua poca stima della bravura guerresca [Vedi Eccles., cap. VIII, 8.] e per un sentimento di abbassamento secolare da cui non lo libera la sua distinzione. Egli che ha messo sottosopra il mondo colla sua fede nel Regno di Dio, non crede più che alla ricchezza, perché la ricchezza è infatti la sua vera ricompensa. Egli sa lavorare e sa godere. Nessuna folle cavalleria gli farà cambiare la sua lussuosa dimora per la gloria pericolosamente conquistata, nessun ascetismo storico gli farà lasciare la sua preda per l'ombra. La posta della vita è, secondo lui, tutta quaggiù. Egli ha raggiunto la perfetta saggezza; godere in pace, in mezzo alle opere di un'arte delicata e alle immagini del piacere ormai esausto, del frutto del proprio lavoro. Sorprendente conferma della filosofia di vanità! Andate dunque a sconvolgere il mondo, a far morire Dio in croce, a sopportare tutti i supplizi, a mettere a ferro e a fuoco tre o quattro volte la vostra patria, ad insultare tutti i tiranni, a rovesciare tutti gli idoli, per finire con una malattia del midollo spinale, in fondo ad un albergo di lusso del quartiere dei Campi Elisi, deplorando che la vita sia così breve e il piacere così fuggitivo. Vanità delle vanità!

ERNESTO RENAN

Historie du Peuple d'Israel - Tomo V, cap. V. pagg. 157-518 - Parigi, Calmann Lery editori, 1923. [<https://archive.org/details/historiedupeuple05rena/page/157>]

Capitolo 1

1-1 Parole di Qohéleth, figlio di David, re a Gerusalemme.	דְּבַרִי קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם:
1-2 Suprema vanità - dice Qohéleth - suprema vanità! Tutto è vanità!	הֶבֶל הַבָּלִים אָמַר קֹהֶלֶת הֶבֶל הַבָּלִים הַכֹּל הֵבֶל:
1-3 Quale profitto ritrae l'uomo da tutta la penosa fatica che dura sotto il sole?	מִהֵי־תֵרוֹן לָאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ שִׁיעֲמַל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
1-4 Una generazione va ed una viene, ma la terra rimane sempre ferma.	דָּוָר הַלֵּל וְדָוָר בָּא וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמֶדֶת:
1-5 Splende il sole e il sole tramonta, correndo verso la sua sede, donde torna poi a risplendere di nuovo.	וְזָרַח הַשֶּׁמֶשׁ וּבָא הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף זֹרַח הוּא שָׁם:
1-6 Il vento va verso mezzogiorno e poi gira verso settentrione ma, dopo tanti giri e rigiri, il vento torna sempre sui giri già fatti.	הוֹלֵךְ אֶל־דָּרוֹם וְסוֹבֵב אֶל־צָפוֹן סוֹבֵב סֹבֵב הוֹלֵךְ הָרוּחַ וְעַל־סִבִּיבָתוֹ שֵׁב הָרוּחַ:
1-7 Tutti i fiumi vanno verso il mare, ma il mare non ne è mai pieno; nel luogo dove i fiumi vanno, tornano sempre ad andare.	כָּל־הַנְּחָלִים הַלְכִים אֶל־הַיָּם וְהַיָּם אֵינָנו מָלֵא אֶל־מְקוֹם שֶׁהַנְּחָלִים הַלְכִים שָׁם הֵם שָׁבִים לָלֶכֶת:
1-8 Tutte le cose stancano, l'uomo non riesce a discorrerne, l'occhio non si sazia di vederle e l'orecchio non è mai pago di ascoltarle.	כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִים לֹא־יֹכֵל אִישׁ לְדַבֵּר לֹא־תִשְׂבַּע עֵין לְרֹאוֹת וְלֹא־תִמְלֵא אָזֶן מִשְׁמַע:
1-9 Quello che è stato è pure quello che sarà; ciò che si è fatto si tornerà a fare ancora, perché non c'è nulla di nuovo sotto il sole.	מִה־שֶּׁהָיָה הוּא שִׁיחָיָה וּמִה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא שִׁיעָשָׂה וְאֵין כָּל־חֲדָשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
1-10 Di qualche cosa si dice: «Vedi, questa è una novità», e invece è una cosa che è già stata in epoche remote, in età anteriori alle nostre.	יֵשׁ דְּבַר שִׁיאָמַר רְאֵה־זֶה חֲדָשׁ הוּא כְּבָר הָיָה לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנָיו:

1-11 Degli antichi non v'è più ricordo, come dei posteri che vivranno dopo di noi non rimarrà alcuna memoria presso quelli che verranno in seguito.	אֵין זְכוֹרֹון לְרֹאשִׁים וְגַם לְאַחֲרָיִם שִׁיְהִיו לֹא־יִהְיֶה לָהֶם זְכוֹרֹון עִם שִׁיְהִיו לְאַחֲרָנָה: (פ)
1-12 Io, Qohéleth, sono stato re sopra Israele in Gerusalemme,	אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם:
1-13 ed ho applicato il mio intelletto a ricercare ed investigare con sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo: brutta faccenda che Dio ha dato agli uomini in cui affaticarsi.	וְנִתַּתִּי אֶת־לִבִּי לְדָרוֹשׁ וּלְתוֹר בְּחִכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַיִם הוּא עֲנִין רָע נָתַן אֱלֹהִים לְבָנִי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ:
1-14 Ho osservato tutte le azioni che si compiono sotto il sole ed ho dovuto concludere che tutto è vanità ed un pascersi di vento.	רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעוֹת רוּחַ:
1-15 Quello che è storto non si può raddrizzare; ciò che è difettoso non si può neppur coniare.	מַעֲנוֹת לֹא־יֻכָּל לְתַקֵּן וְחִסְרוֹן לֹא־יֻכָּל לְהַמְנוֹת:
1-16 Allora ho detto fra me e me: Io dunque ho accumulato molta più sapienza di tutti quelli che mi hanno preceduto a Gerusalemme ed il mio intelletto ha acquistato molta dottrina e molte conoscenze;	דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגְדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי חִכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵי עַל־יְרוּשָׁלַם וּלְבָנִי רָאָה הִרְבָּה חִכְמָה וְדָעַת:
1-17 ed ho applicato la mia mente alla conoscenza del sapere e alla conoscenza della follia e della stoltezza ed ho finito col convincermi che anche questo è un pascersi di vento;	וְאַתָּנָה לִבִּי לְדַעַת חִכְמָה וְדָעַת הוֹלָלוֹת וְשִׁכְלוֹת יִדְעֵתִי שְׁגִם־זֶה הוּא רַעֲיוֹן רוּחַ:
1-18 perché quanto più cresce la sapienza altrettanto crescono gli affanni e colui che aumenta la conoscenza non fa altro che aumentare il dolore.	כִּי בָרַב חִכְמָה רַב־כָּעַס וַיִּוָּסֶף דָּעַת יִוָּסֶף מַכָּאוֹב:

Chi era questo ignoto e strano personaggio che si cela sotto un nome o uno pseudonimo di genere femminile, pur presentandosi subito come figlio di David, regnante sul trono di Gerusalemme? Nessuno dei figli o dei successori di David che sedettero sul trono d'Israele portava quel nome o qualche cosa di somigliante. Dunque si deve trattare dello pseudonimo di un sapiente ebreo di epoche più o meno tarde che, non contento di presentarsi quale uomo di grande erudizione, quale scrittore e filosofo, si è voluto dare le arie e l'attributo di monarca di un'epoca storica, del rampollo di una celebre famiglia reale.

In tutto il panegirico che l'Autore fa di sé stesso, quale monarca più sapiente di quanti avevano regnato prima di lui a Gerusalemme, si può vedere una reminiscenza delle lodi che il 1° Libro dei Re fa della sapienza di Salomone, quando dice che Dio gli aveva dato «una mente saggia e intelligente al punto che come lui non c'era stato prima né sarebbe sorto dopo alcun monarca» (I Re, III, 12); c'è pure l'eco dell'elogio caloroso rivolto a Salomone dalla regina di Saba, colle seguenti parole: «Era proprio vero quello che ho inteso dire nella mia terra di te e della tua sapienza. Io non ci avevo creduto prima di essere giunta qua e averlo constatato con i miei propri occhi; e devo convenire che non mi è stata detta neppure la metà, perché tu possiedi una sapienza molto superiore alla fama che era giunta ai miei orecchi» (I Re, X, 7). Si obietta che prima di Salomone non ci furono che due re sul trono d'Israele, cioè Saul e David, ed è quindi esagerato parlare d'un sapere maggiore di quello di tutti coloro che vissero prima di lui a Gerusalemme. L'Autore avrebbe così rivelato di non essere Salomone.

Perché abbia scelto così strano e nuovo nome o appellativo, non si capisce. Si è voluto derivare il nome di Qohéleth dal sostantivo *Qahal* (radunanza, assemblea) e dal verbo omonimo. Nella tarda letteratura biblica, cioè nei Libri di Ezra e di Nehemia, si trovano nomi propri di forma femminile riferiti ad uomini, per indicare più che la persona, l'attività, la funzione, la carica a cui adempivano. Così fra i reduci dalla cattività babilonese ce n'è uno di nome *Mispéreth* (*Nehemia*, VII, 7), ci sono i *bené-Soféreth* (ib., VII, 57) e i *bené-Pokhéreth ha-zevajm* (*Ezra*, II, 57). Qualche commentatore vuol trovare la fonte o il suggerimento dello pseudonimo nel verso 1 del cap. VIII del 1° Libro dei Re che narra della assemblea (*qahàl*) raccolta da Salomone prima dell'inaugurazione del Tempio di Gerusalemme: *az jaqhèl Shelomòh* (allora Salomone radunò) e nel v. 2, *va-jqaha'ù el ha-mélech Shelomòh* (e si radunarono presso il Re Salomone), per cui egli meritava il titolo di Qohéleth o *ha-qohéleth*, coll'articolo determinativo, cioè il *convocatore*, il pubblico oratore o predicatore, come interpretano i rabbini. Non si tratterebbe d'un nome vero e proprio ma, come abbiamo detto sopra, d'un titolo o d'un attributo e d'uno pseudonimo letterario. Sono tutte ipotesi più o meno attendibili.

In che epoca sia stato scritto il libro, se è ormai pacifico che l'opera non è parto della sapienza di Salomone, è una questione ardua a risolvere e, in conclusione, di non fondamentale importanza. Il libro vale per sé stesso e non per colui che lo scrisse né per l'epoca in cui fu scritto. Perciò lasciamo il problema agli storici, agli esegeti, agli specialisti di questo genere di ricerche spesso poco fruttuose. Noi diremo che il sapiente autore del Qohéleth non dovette essere il Re Salomone, ma non l'andremo a cercare né in Babilonia né in Egitto al tempo dei Tolomei o ad Alessandria quando la

cultura greca vi regnava sovrana, né faremo di lui un ebreo su cui si esercitò l'influenza dei fenici, come si è giunti a sentenziare. Certo fu un ebreo vero, per quanto avesse idee non troppo ortodosse ed alquanto scettiche, se non pessimiste. Ma fra gli Ebrei regnò sempre una certa libertà di pensiero.

La sua concezione della vita, la sua filosofia è riassunta nella sentenza con cui si apre il libro: «Suprema vanità, tutto è vanità!». Tutto ciò che l'uomo fa, durante gli anni della sua esistenza in terra, è tutto inutile, è senza scopo e senza vantaggio alcuno né per lui né per gli altri, perché tutto è passeggero, tutto è labile, tutto è caduco e inconsistente. *Tout passe, tout casse, tout lasse*.

Havél havalim è un superlativo ebraico e vuol dire «somma vanità», come *shir ha-shirim* significa «la magnifica poesia», *mélech ha-melakhim*, «il sommo imperatore», *adoné ha-adonim*, «il supremo signore». *Havél* è il costrutto di *hével* che vuol dire soffio, fiato, alito, respiro, cioè cosa passeggera, inconsistente, che vola via, che scompare presto. La vita umana è paragonata in molti passi della Bibbia a quella imponderabile, inafferrabile e vacua cosa che è il fiato che esce dalla bocca: «Gli uomini sono pretto *hével*, sono pura menzogna; se si ponessero sulla bilancia, sarebbero tutti insieme meno che *hével*» (*Salmi*, LXII, 9). «L'uomo è paragonabile all'*hével*, i suoi giorni svaniscono come un'ombra» (*Salmi*, CXLIV, 4). Secondo il profeta Geremia (XVI, 19) verrà giorno in cui i pagani chiameranno *hével ve-en bam moil* - vanità inutile, le credenze ereditate dagli avi.

Nell'Epistola ai Romani (VIII, 20) è scritto che «la creazione fu assoggettata alla vanità» che vorrebbe dire che il mondo è stato condannato fino dall'origine a soffrire di tutti quei mali che rendono incerta e dolorosa la vita degli uomini e che sotto forma di cataclismi, di tempeste e d'altri flagelli minano e turbano le cose della natura.

In I Corinti, XV, 14, 17 l'Apostolo chiama *vana*, cioè senza base, vuota di senso, inutile e falsa la fede e la predicazione sulla resurrezione dei morti se si nega che Gesù sia risuscitato. È *vano* tutto ciò che è falso o inesistente, come quella felicità e quella sopravvivenza a cui non credeva e che era irraggiungibile o caduca.

Ma quale doveva essere, secondo Qohéleth, lo scopo della vita e della fatica umana? Il contadino che lavora il suo campo non fa un'opera vana, perché procura il cibo a sé e alla sua famiglia e vende una parte del prodotto ad altri che se ne alimentano; la sua è quindi una fatica utile a lui e alla società in mezzo a cui vive. Lo stesso si può dire del pastore, del fabbro, del calzolaio e di qualunque altro lavoratore, ed anche del maestro, del poeta o dello scrittore e dell'oratore che sono pure vantaggiosi in vario modo alla collettività, alla nazione, allo Stato, all'Umanità. Se questo è chiaro dobbiamo cercare di penetrare nella mente dell'Autore per capire quale

fosse, secondo lui, lo scopo a cui l'uomo mirava e che era irraggiungibile, rendendo così vana ogni sua fatica (v. 2)¹.

Evidentemente egli pensava alla gioia, alla serenità, alla felicità che l'uomo cerca e desidera come lo scopo massimo, se non unico, di tutte le sue fatiche. E questa soddisfazione, questo appagamento dello spirito, questa gioia di vivere l'uomo non la ricava dai suoi lavori e dalle sue incessanti, diuturne fatiche. Quindi esse sono inutili e la vita diventa un vano travaglio, un inutile affanno, una pena continua, insopportabile. *Amàl* significa nell'ebraico antico - come nota S.L. Gordon nel suo commento - dolore, pena, affanno e nell'ebraico seriore lavoro duro, pesante e anche frutto o prodotto della fatica. Non ci sembra giusto il significato che qualche esegeta medioevale (RaShBaM = Rav Shemuel ben Meir, 1080-1150) o il moderno CH. A. Ginsberg vogliono dare al termine *amàl* cioè di averi, di danaro, di patrimonio, che sarebbero il frutto della fatica e dell'affanno umano; il termine comprende il lavoro assiduo e penoso dell'uomo e il suo ricavato.

Dunque - dice lo scettico filosofo - ogni nostra aspirazione ad una vita pacifica, tranquilla, serena dopo tutte le nostre improbe fatiche, dopo tutti i nostri affanni, è illusoria, è vana. Ma forse poteva dirsi che fosse tale nel tempo e nel luogo in cui viveva l'Autore, ma che in altre terre e in altre epoche si potesse pensare ad un lavoro fecondo di soddisfazioni, utile a sé e agli altri; o si potesse pensare ad una collettività migliore, più onesta, più giusta, ad un mondo più virtuoso, ad una società produttrice di più fertili opere. No, dice il filosofo scettico, non vi illudete e non sperate in un mondo migliore, in un progresso umano che dia soddisfazione a chi lavora, che ne appaghi i bisogni spirituali, le aspirazioni morali e dia serenità e pace a chi fatica (v. 3). Il mondo sarà sempre quello che è oggi, tanto nell'ordine fisico quanto in quello sociale e morale. Le generazioni si susseguiranno con un moto perpetuo, l'una dopo l'altra, ma la terra, cioè la società umana, sarà sempre quella, ferma, immobile, statica, senza cambiamenti sostanziali (v. 4); e, come la terra, tutte le cose create, tutti i corpi celesti, tutti i fenomeni della natura continueranno ad essere quello che sono oggi, a comportarsi allo stesso modo; il sole si leverà la mattina per illuminare colla sua luce le cose e gli

¹ Inteso così il pensiero-base del Qoheleth, non ci pare attendibile la critica che S. D. Luzzatto faceva alla tesi dell'Autore in un suo commento giovanile compilato da lui nel 1820 e da lui stesso criticato nel 1861, pur ammettendo che ambedue i giudizi erano liberi e indipendenti ed egualmente coscienziosi. In una sua lettera ad Albert Cohn a Parigi egli affermava il 18 settembre 1861 che aveva dovuto durante la sua vita occuparsi più volte del Qoheleth sul quale aveva impiegato in quegli ultimi tempi 52 giornate, terminando con confutare se stesso (v. *Epistolario italiano, francese, latino*, Padova 1890, pag. 990). Secondo il giovane Luzzatto, la vita può esser giudicata vana soltanto dall'uomo egoista, ma non da chi cerchi di rendersi utile agli altri. Ma non era all'utilità o alla bontà dell'azione né alla moralità della vita o alla sua condotta altruistica che il Qoheleth pensava. Egli pensava alle durevoli soddisfazioni e alla lunga esistenza che sono negate agli uomini, soggetti alla morte, la quale annulla e distrugge tutto, coprendo di tristezza, di delusioni, di dolore ogni nostro atto. Qualunque esistenza, anche la più virtuosa e la più altruistica, risulta vana perché finisce nel nulla della tomba. (La confutazione dettata da S. D. Luzzatto nel 1820 si può leggere nello *Jalqùt Shadàl* di Benjamin Klar, stampato a Gerusalemme nelle edizioni Schocken, 5708-1948, pagg. 38-48). Il commento del 1820 è stato pubblicato nell'*Ozàr nechmàd*, l'annuario stampato a Vienna da Izchaq (Ignaz) Blumenfeld, nel 1863. In una nota S.D.L. dice che il commento gli era stato suggerito da una discussione avuta a Trieste fra il 1816 e il 1819, con Shemuel Chajm Lolli intorno al libero arbitrio che egli non era riuscito a negare, non potendo persuadersi che Dio fosse la causa prima dei mali patiti dagli uomini.

esseri e la sera tramonterà quasi desiderasse riposarsi e tornare a casa (*el meqomò*) o risplendere in altra parte del cielo, per poi rifare il suo giro quotidiano come prima, senza mutamento, con una uniformità monotona, inflessibile, noiosa (v. 5)². Secondo la scienza d'allora era il sole che girava e non la terra, come si ammette noi, cioè gli antichi immaginavano che di notte il sole viaggiasse o in alto, lungo le vie del firmamento, o in basso al di sotto della terra.

Come il sole che ripete ogni giorno il suo immutabile ciclo, così fa il vento che soffia nel mezzogiorno della terra, per girare poi verso settentrione o viceversa, con un moto perpetuo e immutabile, su e giù, tornando a ricalcare sempre le stesse vie (v. 6); come il sole e come il vento anche i fiumi percorrono sempre le stesse strade, andando verso il mare, senza riuscire mai ad empirlo, facendo perciò una fatica inutile, una corsa senza scopo, un affannoso, infecondo lavoro come quello dell'uomo (v. 7).

In cielo, in terra, in mare è un continuo movimento e travaglio delle cose e degli esseri, senza alcuno scopo, né frutto, né tregua. È un correre affannoso che finisce collo stancare solo a pensarci; discorrerne poi diventa impossibile, come è impossibile seguire con l'occhio lo spettacolo dei corpi celesti e terrestri in continuo movimento, o seguire coll'orecchio il suono, le voci, i rumori del vento, dei fiumi, del mare, degli uomini, rumori insistenti e monotoni, ma che non dicono nulla all'intelletto e alle aspettative umane. L'uomo bisogna che rinunci a capire il significato, la meta, il perché di ciò che si agita intorno a lui, perché la sua sarebbe una fatica improba e sprecata (v. 8).

Si potrebbe dire così: Qoheleth è convinto che per l'uomo è impossibile scoprire il mistero che avvolge l'universo, i suoi movimenti, la sua vita, i suoi fini. Sarebbe una enorme e vana fatica. Bisogna contentarci di essere muti contemplatori, silenziosi spettatori di questo enorme frastuono, di questa inquieta agitazione, di questo perpetuo moto delle cose e degli esseri.

Sotto un punto di vista alquanto diverso e più generico è, impossibile scoprire il mistero impenetrabile per l'uomo delle leggi che governano il mondo, l'incapacità umana di capire le ragioni e i fini della creazione e di rendersi conto perfino dei fenomeni più consueti dell'universo.

Qoheleth parla del sole, del vento, dei fiumi, ed uno dei compagni di Giobbe, Elihù, parla della pioggia, dei tuoni, della luce, del mare, dei fulmini, della neve, del vento (cap. XXXVI, 27-32; XXXVII, 5-11), fenomeni che, mentre dimostrano la grandezza di Dio, rimangono incomprensibili per l'uomo. Dio stesso, nel lungo discorso che rivolge a Giobbe (cap. XXXVIII - XLII), lo rimprovera di ragionare senza avere nessuna conoscenza delle cose del mondo, della terra, del mare, dell'alba, della luce e dell'oscurità, della neve e della grandine, della pioggia, delle stelle e di tanti fenomeni e creature della terra e del cielo e gli rinfaccia la limitata possibilità umana di capire la vita e i suoi moti.

² Nicolò Machiavelli dice lo stesso nel *Il Libro dei Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. «Quando studio e ricerco il processo del mondo, io trovo che in esso non c'è alcuna novità. Lo stesso mondo vive e dura sempre, e i beni equivalgono in esso ai mali colla medesima misura, la quale però va cambiando da paese in paese». [https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio_\(1824\)](https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio_(1824))

A questa tesi sull'impenetrabile mistero del mondo, sull'incessante moto uniforme delle cose, sulla vanità delle umane fatiche, segue una proposizione intorno al processo sempre eguale e monotono della storia e della esistenza terrestre. *Nihil sub solo novi*; tutto è fermo, in terra, malgrado il moto delle cose e degli esseri, tutto è vecchio, nonostante il veloce trascorrere del tempo e i secoli che si susseguono, o nonostante il rinnovarsi delle vite umane, il cadere e il nascere dei regni e il progredire degli studi. La vita degli individui e delle società umane è sempre la stessa, senza novità alcuna. Se qualche cosa o qualche evento ci paiono nuovi, in realtà sono cose ed eventi già accaduti in qualche epoca antica (vv. 9-10); le rivoluzioni che cambiano la faccia delle città e degli stati, le guerre che travolgono i popoli e i regimi, i nuovi ritrovati industriali e scientifici, le scoperte archeologiche e geografiche sarebbero dunque tutte cose vecchie? È una tesi alquanto esagerata. Forse l'epoca in cui viveva l'Autore non presentava notevoli trasformazioni od eccezionali novità né politiche né sociali o d'altra specie. Ma anche la storia ebraica presentò in qualche momento vicende straordinarie e cambiamenti impressionanti, specialmente se la composizione del libro va fissata - come vogliono alcuni studiosi - in una data posteriore all'esilio Babilonese o al periodo ellenistico, pressapoco nel III secolo av. l'E.V. L'Autore vuol forse dire che anche le guerre disgraziate o fortunate, i colpi di stato, le ribellioni, le epidemie, la schiavitù, le deportazioni, le distruzioni di intere città e di monumenti sacri, le conquiste di terre straniere, sono vicende comuni ad ogni paese e ad ogni età. Chi rifletta bene e ripercorra le storie passate, gli eventi dei tempi antichi, delle età che ci hanno preceduto, troverà casi più o meno analoghi se non eguali a quelli dell'età propria. Cambia il nome dei protagonisti della storia, il nome delle città e dei popoli che la subiscono o la fanno, ma in sostanza non c'è nulla di nuovo nei fatti e nelle opere.

Se tutto quanto accade al nostro tempo o nel nostro paese ci pare nuovo, ciò dipende dall'aver dimenticato i passati ed antichi eventi, come saranno dimenticati gli avvenimenti della nostra età da coloro che verranno dopo di noi. Il flusso della vita copre e trascina uomini, stati ed eventi e l'oblio si stende su tutto quanto è passato (v. 11).

Però se l'Autore fosse vissuto nei secoli in cui viviamo noi, avrebbe assistito ad innegabili, meravigliose, strabilianti novità: alla scoperta del vapore, degli aerei, delle automobili, della radio, della televisione, del telegrafo e del telefono, della circonvallazione celeste, delle più diverse macchine che aiutano o fanno il lavoro dell'uomo, dei missili e delle capsule spaziali che percorrono le ignote vie del cielo, andando verso la luna e le altre stelle. Non avrebbe certo potuto affermare che è tutto un monotono e vano affanno che finisce collo stancare chi voglia seguirlo con la mente o con gli occhi o con gli orecchi; piuttosto avrebbe lamentato l'insopportabile frastuono che ferisce i sensi e rende la vita penosa e quasi insopportabile; avrebbe potuto sostenere che «tutte le cose stancano» (v. 8), ma non avrebbe potuto sentenziare che «ciò che è stato è pure ciò che sarà e ciò che si è fatto è quello che si farà e che non c'è nulla di nuovo sotto il sole» (v. 9) e che quello che accade oggi è accaduto in passato tale e quale ed è colpa della labile memoria umana se si sono dimenticate le cose, le vicende, le opere antiche (vv. 10-11).

Certo se il sapiente scrittore pensava alla felicità che è il sospiro costante ma inutile dell'uomo, aveva ragione di dire che tutto nei secoli è eguale, che tanto nel

passato quanto nell'avvenire questo bisogno dello spirito umano non è stato né sarà appagato e che tutto il nostro travaglio è destinato a cadere nell'oblio o ha impure e ree mete. Anche oggi, dopo tanto progresso, nonostante le corse precipitose degli apparecchi che ci trasportano in pochissime ore da un continente all'altro, nonostante i voli spaziali, ci sono ancora le malattie, le epidemie, l'ineguaglianza fra le classi, la enorme ricchezza da una parte coi suoi sprechi scandalosi e dall'altra la squallida miseria e la fame, ci sono le ingiustizie, le prepotenze, i dolori senza pietà, i vizi più scandalosi, i delitti più orribili, le passioni più scatenate. Nelle società umane, nella morale collettiva e privata vigono tuttora gli stessi sistemi di venti o trenta secoli fa e l'uomo continua a soffrire e ad andare verso la morte, senza lasciar traccia della propria tragedia o del proprio lavoro.

«Questa idea serve di motivo alla concezione pessimistica del sapiente autore sulla vita dell'uomo. L'uomo aspira a lasciare almeno di sé fama e memoria dopo la morte. Ma quanti sono gli uomini che, dopo avere vissuto e operato negli antichi tempi, ci sono noti ancora per nome? Di quei pochi di cui ci sono stati tramandati i nomi, quanti sono quelli di cui conosciamo le pene e le speranze che ebbero durante la loro vita? E che cosa serve l'essere ricordati e lodati dalla generazione futura se, dopo, tutto cade nell'oblio e non se ne conserva più alcuna memoria?». (S.L. Gordon).

Questo sarebbe il preludio e la morale del Libro, quasi il sunto della filosofia scettica o pessimistica del suo autore. Poi egli si presenta a chi legge colla sua figura di monarca ebreo (v. 12), di ricercatore appassionato dei fatti umani, di amante della sapienza, di studioso dei problemi di questo nostro mondo e delle società umane, di tutto ciò insomma che si svolge o si opera sotto il cielo (v. 13). Ma, dopo tutto il suo studio, egli deve concludere che è stato un triste compito quello che si era proposto, che è una dolorosa aspirazione, un'ardua operazione, una penosa ricerca quella che l'uomo si propone per quel bisogno di rendersi conto della vita che Dio stesso ci ha posto in cuore. Voler penetrare il senso, lo scopo, le ragioni dell'esistenza umana è un doloroso, molesto, difficile assunto. È una brutta faccenda o un penoso lavoro impostoci da Dio, perché, oltre a tutto, è una ricerca che riesce vana, nonostante tutti gli insistenti, assidui, accaniti tentativi che noi facciamo per penetrare l'oscuro mistero. Perché Iddio ci ha condannato a questi lavori forzati che non approdano a nulla? Il Luzzi traduce il v. 13 così: «occupazione penosa che Dio *ha permesso* ai mortali», e trova che quel *permesso* è *amaramente ironico*. Ma più che di una cosa *permessa* si tratta di una necessità imposta da Dio e innata nell'intelletto umano, di un *dono di Dio* (*nathàn Elohìm li-vné haadam*) che l'uomo non può rifiutare, come tutto quello che viene dal Creatore ed è perciò una qualità essenziale ed un bisogno irresistibile dell'uomo. Più che far dell'ironia, l'Autore deplora, lamenta, protesta contro questo bisogno connaturato al cuore e alla mente umana, per cui l'uomo è costretto ad affannarsi tutta la vita senza alcun costrutto, non riuscendo a spiegar nulla né a rendersi conto e ragione della sua esistenza; né del mondo e dell'umanità, come uno che avesse fame e non riuscisse a soddisfarla. «La sete di sapere non sarà quietata mai, per cui essa diventa per l'uomo una maledizione. È questo pure il significato del racconto dell'albero della conoscenza nel III capitolo della Genesi» (S. L. Gordon).

L'Autore dice di avere obbedito a questo bisogno di conoscenza e di avere esaminato, studiato, seguito tutto ciò che vien fatto in terra, tutto quanto accade nella società degli uomini ed essersi dovuto convincere che è stato come un pascersi di vento, cioè una inutile impresa, un buco nell'acqua (v. 14), perché si è accorto che l'uomo non riuscirà mai a correggere, a rimediare, a raddrizzare quello che c'è di storto nel mondo né a completare quanto ci manca (v. 15). Il testo dice: «ciò che è difettoso (o ciò che manca) non si può contare», non è possibile cioè calcolare, numerare, elencare quelle cose che mancano o sono difettose in questo mondo così imperfetto, perché sono troppe. Non si capisce se questa vuol essere una critica della creazione, cioè dell'opera di Dio, oppure della società umana, del mondo o degli uomini. Nel primo caso, avrebbe tutta l'apparenza di una eresia, se si confronta con la credenza ebraica per cui Iddio è buono, giusto, onnipotente, creatore di un mondo tutto bello e tutto buono, cioè perfetto, come è presentato nel v. 31 del I Capitolo della Genesi: «Dio vide tutto ciò che aveva fatto e lo trovò buonissimo». È vero che S. D. Luzzatto afferma che con quella frase la Bibbia non intendeva sostenere «che tutto fosse buono e che non ci fosse alcun male nel mondo, perché il male esiste senza dubbio, ma voleva dire che l'universo è quale lo volle la divina sapienza, che creò il poco male in cambio o in confronto del molto bene, e che tutto era buonissimo e corrispondeva a quanto aveva stabilito la Sua sapienza, non già che Dio avesse voluto una cosa e ne fosse venuta un'altra non aderente o corrispondente alla Sua volontà». Del resto Dio stesso, in un discorso che, secondo Isaia (XLV, 7), aveva rivolto a Ciro re di Persia, si era proclamato «artefice della luce e creatore delle tenebre, autore della pace e creatore del male», raccogliendo così in sé quegli opposti attributi che, secondo il dualismo della religione di Zoroastro, appartenevano a due distinte e contrastanti divinità.

Era dunque, secondo il sapiente autore, una situazione che andava subìta tal quale era, con tutto il suo peso e le sue innumerevoli e irrimediabili manchevolezze. Non gli erano serviti né lo studio né la vasta sapienza, superiore a quella di coloro che l'avevano preceduto sul trono a Gerusalemme, né la conoscenza che si era procurato, né l'esperienza che aveva accumulato in tanti anni; egli aveva voluto avere nozione di tutto, penetrare in tutti i campi della vita, nella severa regione degli studi e della filosofia e nel terreno profano e volgare dei folli sollazzi (*holeluth* = insania) e degli stupidi perditempo e delle più stolte occupazioni (*sichluth* = con la *sin* invece che colla *sàmeh*). Ma non ne aveva tratto alcun vantaggio. Anche quello gli era sembrato un pascersi di vento, una vera e propria perdita di tempo, senza alcun profitto e senza soddisfazione alcuna (v. 16-17). Anzi era dovuto giungere ad una conclusione molto dolorosa: cioè che quanto più uno accresce il proprio patrimonio intellettuale, quanto più si sforza di coltivare il campo delle sue conoscenze, quanto più cerca e tenta di capire, tanto più è infelice, inquieto, deluso, come dinanzi ad un fallimento morale e spirituale; quanto più uno accumula sapere, cioè quanto più approfondisce le sue conoscenze e aumenta la sua esperienza, tanto più accresce le sue delusioni e i suoi dolori, perché si convince sempre più come sia triste e disperata la sorte umana e quanto vano sia qualunque tentativo inteso a capirne le ragioni e il significato e a renderla meno dolorosa.

Potremmo, se ne fossimo capaci, riportare voci consimili di scrittori e di poeti d'ogni lingua e d'ogni secolo e paese che hanno pianto sulle miserie e sulle sventure

umane, sulle vane speranze degli uomini, sui loro sogni infranti, sul loro infecondo affanno, sulle loro sterili fatiche, sulla loro corsa vana: verso una meta irraggiungibile, sui fuochi fatui delle loro illusioni, sulla breve e malinconica favola della loro vita che, dopo una procellosa navigazione termina - come cantava Carducci - «a la scogliera bianca della morte» nella quale un altro grande poeta pessimista, Leopardi, vedeva la suprema medicina dei mali e dei dolori umani. Ma è una vecchia musica che tutti conoscono e che molti vanno ricantando con maggiore o minore grazia. Tutti i poeti hanno cantato o pianto la caducità della vita umana, «del viver ch'è un correre alla morte» come lo chiama Dante nel Purgatorio (XXXIII, 54) o che, come il Petrarca, hanno lamentato che «vola il tempo e fuggon gli anni sì ch'a la morte in un punto si arriva» (*Giovane Donna*, 13, 14) o quando ai Signori d'Italia ricordava «come il tempo vola e sì come la morte n'è sovra le spalle» (*Italia mia*, 96-99).

Gli uomini vorrebbero essere eterni e immortali come gli déi o come gli astri del cielo e, poiché non ci riescono, si lamentano e si disperano. Del Petrarca è stata fatta notare una qualità che lo avvicinerebbe al nostro Qohéleth, cioè «lo scontento diuturno di sé stesso, la concezione pessimistica della vita, il pensiero ostinato della nullità di ogni nostra azione e di ogni nostra aspirazione che ad ogni ora ci appaiono nei suoi scritti». Così ha giudicato il grande poeta italiano uno dei suoi commentatori, Andrea Moschetti (Valardi, 1908, pag. XIV), aggiungendo ciò che si potrebbe dire anche per il Qohéleth che «questo pessimismo, che egli chiama *accidia*, ... è però ben diverso dal pessimismo moderno, materiato delle mistiche credenze medioevali affermantisi esse pure la vanità d'ogni opera umana».

[www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/MoschettiPetrarca.pdf]

Capitolo 2

2-1 Io ho detto in cuor mio: «Su dunque, voglio farti provare qualche gioia, voglio che tu goda un po' di bene!» Ma anche questo proponimento è risultato una cosa vana.	אִמְרָתִי אֲנִי בִלְבִי לִכְהֲנָא אֲנִסְכָּה בְּשִׂמְחָה וְרֵאָה בְּטוֹב וְהֵנָּה גַּם־הוּא הֶבֶל:
2-2 Il riso io l'ho chiamato «follia» e della gioia ho detto: che gusto c'è?	לְשִׁחוּק אִמְרָתִי מְהוּלָּל וּלְשִׂמְחָה מֵהֲזָה עֲשָׂה:

2-3 Allora ho deciso dentro di me di allettare col vino la mia carne, mentre il mio intelletto si comportava saviamente e di adottare questo stolto modo finché io riuscissi a scoprire che cosa fosse preferibile che gli umani facessero sotto il cielo, nei brevi giorni della loro vita.	תָּרַתִּי בִלְבִי לַמְשׁוֹךְ בֵּין אֶת־בָּשָׂרִי וּלְבִי נָהַג בַּחֲכָמָה וּלְאַחֶז בְּסִכְלוֹת עֵד אֲשֶׁר־אָרְאָה אִי־זָה טוֹב לִבְנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ תַּחַת הַשָּׁמַיִם מִסֶּפֶר יָמֵי חַיֵּיהֶם:
2-4 Così feci grandi cose, mi fabbricai case, mi piantai vigne,	הִגְדַּלְתִּי מַעֲשֵׂי בְנִיתִי לִי בָתִּים נִטְעַתִּי לִי כְרָמִים:
2-5 mi feci giardini e parchi e vi piantai ogni specie di alberi;	עָשִׂיתִי לִי גִנּוֹת וּפְרִדְסִים וְנִטְעַתִּי בָהֶם עֵץ כָּל־פְּרִי:
2-6 mi costruii cisterne per irrigare coll'acqua il bosco ricco di alberi,	עָשִׂיתִי לִי בְרִכוֹת מַיִם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר צוֹמַח עֵצִים:
2-7 comprai schiavi e schiave ed ebbi servi nati in casa; ebbi anche armenti di buoi e greggi di pecore molto più numerosi degli armenti di tutti quelli che mi avevano preceduto a Gerusalemme;	קָנִיתִי עֲבָדִים וְשִׁפְחוֹת וּבְנֵי־בֵית הָיָה לִי גַם מִקְנֶה בָקָר וְצֹאן הֶרְבֵּה הָיָה לִי מִכָּל שֶׁהָיוּ לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם:
2-8 ammassai argento ed oro ed ebbi tributi di re e di provincie; mi procurai coristi e coriste, delizia degli uomini, e concubine in gran quantità;	כָּנֹסְתִי לִי גַם־כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מְלָכִים וְהַמְדִּינּוֹת עָשִׂיתִי לִי שָׂרִים וְשָׂרוֹת וְתַעֲנוּגָת בְּנֵי הָאָדָם שָׂדֶה וְשִׂדּוֹת:
2-9 raggiunsi una grandezza superiore a tutti quelli che erano vissuti prima di me a Gerusalemme, pur conservando intatta la mia saggezza.	וְגִדַּלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי מִכָּל שֶׁהָיָה לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם אֲף חֲכָמָתִי עֲמָדָה לִי:
2-10 Tutto ciò che chiedevano i miei occhi non glielo rifiutai; non negai al mio cuore alcun diletto, perché il mio cuore godesse di tutta la mia fatica, ciò che rappresentava il premio di tutto il mio affannoso lavoro.	וְכָל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אָצִילְתִּי מֵהֶם לֹא־מָנַעְתִּי אֶת־לְבִי מִכָּל־שִׂמְחָה כִּי־לְבִי שִׂמַּח מִכָּל־עֲמָלִי וְזֶה־הָיָה חֶלְקִי מִכָּל־עֲמָלִי:

2-11 Ma quando riflettei a tutte le mie operazioni, a tutto ciò che avevo fatto colle mie mani, alla fatica che avevo durato per compierle, mi dovetti accorgere che tutto era vanità e un pascersi di vento e che non c'era da attendersene alcun profitto sotto il sole.	וּפְנִיתִי אֲנִי בְּכָל-מַעֲשֵׂי שֶׁעָשׂוּ יָדַי וּבְעֵמָל שֶׁעָמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
2-12 Allora mi posi a considerare da una parte la sapienza e dall'altra la follia e la stoltezza, - perché qualunque persona che venisse dopo il re non avrebbe potuto fare altro che quello che era stato già fatto,	וּפְנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת חֲכָמָה וְהוֹלָלוֹת וְסִכְלוֹת כִּי מָה הָאָדָם שְׂיָבֹא אַחֲרַי הַמֵּלֶכֶד אֵת אֲשֶׁר-כָּבַד עָשׂוּהוּ:
2-13 e dovetti convincermi che la sapienza è superiore alla stoltezza come la luce è superiore alle tenebre.	וְרֵאִיתִי אֲנִי שֶׁיֵּשׁ יִתְרוֹן לַחֲכָמָה מִן-הַסִּכְלוֹת כִּי יִתְרוֹן הָאֹר מִן-הַחֹשֶׁךְ:
2-14 Difatti il sapiente ha gli occhi in testa, mentre lo stolto cammina al buio; ma con tutto ciò ho dovuto persuadermi anch'io che una sorte medesima toccherà a tutti e due;	הַחֲכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַסִּיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וַיִּדְעָתִי גַם-אֲנִי שֶׁמִּקְרָה אֶחָד יִקְרָה אֶת-כֻּלָּם:
2-15 per cui ho detto in cuor mio: Anche a me capiterà come allo stolto, e perché allora io ho voluto essere più saggio? E ho detto in cuor mio che anche questa è preta vanità.	וְאִמַּרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי כְּמִקְרָה הַסִּיל גַּם-אֲנִי יִקְרָנִי וְלָמָּה חֲכַמְתִּי אֲנִי אֲזו יֹתֵר וְדִבַּרְתִּי בְּלִבִּי שֶׁגַּם-זֶה הֶבֶל:
2-16 Perché non rimarrà mai alcun ricordo né dell'uomo saggio né di quello stolto, perché col trascorrere degli anni che verranno, tutto sarà dimenticato e come muore il saggio, così muore lo stolto.	כִּי אֵין זְכוֹרֹן לַחֲכָם עַם-הַסִּיל לְעוֹלָם בְּשִׁכְבָּר הַיָּמִים הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁכַּח וְאֵיךְ יָמוּת הַחֲכָם עַם-הַסִּיל:
2-17 Allora mi è venuta in odio la vita, perché tutto quello che si fa sotto il sole era per me male, giacché tutto è vanità e un pascersi di vento.	וְשָׂנְאתִי אֶת-הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשֶׂה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי-הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעוּת רוּחַ:

2-18 E presi a odiare tutte le mie fatiche a cui mi ero assoggettato sotto il sole, perché avrei dovuto lasciarne il frutto alla persona che sarebbe venuta dopo di me,	וּשְׂנֵאתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עֲמָלִי שְׂאֲנִי עָמַל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ שְׂאֲנִיחֲנוּ לְאָדָם שִׁיְהִי אַחֲרַי:
2-19 e chi poteva sapere se sarebbe stata saggia oppure stolta? In ogni modo avrebbe spadroneggiato sul frutto delle mie fatiche che io avevo durato, con saggia condotta, sotto il sole. E anche questo è vanità.	וּמִי יוֹדֵעַ הַחֲכָם יִהְיֶה אִם סָכָל וַיִּשְׁלַט בְּכָל־עֲמָלִי שֶׁעָמַלְתִּי וְשִׁחַכְמָתִי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ גַּם־זֶה הַבָּל:
2-20 Così mi ridussi a disperare in cuor mio di tutta la fatica che avevo durato sotto il sole;	וּסְבוֹתִי אֲנִי לִיאֵשׁ אֶת־לִבִּי עַל כָּל־הָעָמָל שֶׁעָמַלְתִּי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
2-21 poiché c'è chi ha lavorato faticosamente, con sapienza, con intelligenza, con onestà e poi deve lasciare tutti i suoi averi a chi non vi ha dedicato alcuna fatica. Anche questa è vanità e una gran brutta cosa.	כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעָמָלוּ בַּחֲכָמָה וּבִדְעָה וּבְכִשְׁרוֹן וּלְאָדָם שֶׁלֹּא עָמַל־בּוֹ יִתְּנוּ חֶלְקוֹ גַּם־זֶה הַבָּל וְרָעָה רַבָּה:
2-22 Perché che rimarrà mai all'uomo di tutto il tuo faticoso lavoro, dei suoi pensieri, di tutto quello che ha fatto con tanta pena sotto il sole?	כִּי מִה־הַיּוֹם לְאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ וּבְרַעְיוֹן לְבָבוֹ שֶׁהוּא עָמַל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
2-23 Poiché tutta la vita non è che dolori e l'oggetto dei suoi pensieri non è che pena continua, tanto che non riesce a riposare con la mente neppure di notte. Anche questa è vanità.	כִּי כָל־יָמָיו מְכָאֲבִים וְכָעַס עֲנִיָּו גַּם־בְּלֵילָה לֹא־שָׁכַב לְבָבוֹ גַּם־זֶה הַבָּל הוּא:
2-24 Per l'uomo non c'è miglior cosa che mangiare e bere e godersi la vita come premio delle sue fatiche. Anche questo io l'ho considerato come un dono della divina provvidenza.	אֵין־טוֹב בְּאָדָם שִׁיאֲכַל וְשָׁתָה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעֲמָלוֹ גַּם־זֶה רְאִיתִי אֲנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא:
2-25 Perché chi sarebbe degno di mangiare e di godere all'infuori di me?	כִּי מִי יֵאָכֵל וּמִי יִחוּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי:

2-26 Poiché all'uomo che è gradito a Dio Egli dà sapienza, intelligenza e gioia, mentre al peccatore dà la preoccupazione di raccogliere o di accumulare sostanze, per poi lasciarle alla persona gradita a Dio. Anche questo è vanità e un pascersi di vento.	כִּי לְאָדָם שְׂטוֹב לִפְנֵי נָתַן חָכְמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה וְלַחֹטֵא נָתַן עֲנָן לְאִסּוּף וְלִכְנוּס לְתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים גַּם־זֶה הָבֵל וְרֵעוֹת רוּחַ:
---	--

L'Autore, deluso dei risultati ottenuti dal suo studio, dalla sua sapienza, dalla sua filosofia e dalla sua osservazione della sorte umana e scoraggiato per la impossibilità di correggere quello che a lui era sembrato o difettoso o penoso nella vita dei mortali, ha deciso di cambiar sistema e di darsi ai piaceri, ai facili sollazzi, al vino e di godersi un po' la vita, cioè darsi tutto, in modo assoluto, alla gioia, perché, se è esatta la lezione del v. 17 del precedente capitolo, egli aveva sperimentato la vita allegra, la pazza gioia, come contrapposto all'esercizio severo della sapienza. Ora deve essere chiuso per lui quel periodo e il piacere materiale deve diventare lo scopo, l'occupazione integrale ed unica delle sue giornate (v. 1). Ma dichiara subito che sarà un esperimento infruttuoso da cui il suo animo non rimarrà appagato. I godimenti materiali sono vane pazzie, sono inutili passatempi (v. 2). Quali erano stati i sollazzi a cui si era abbandonato? Il vino, usato però moderatamente, con parsimonia, per lasciare la mente libera, mentre egli non trascurava l'esercizio intellettuale, facendo quasi una fusione delle due attività per poter giungere ad una esatta stima dei loro vantaggi e dei loro frutti nel campo della umana soddisfazione e felicità (v. 3).

L'elenco delle nuove attività comprende alcuni elementi non del tutto biasimevoli; solo che si tratta di una specie di vita che non potrebbe essere permessa o consigliata altro che ad un re o ad un uomo che disponesse d'una enorme ricchezza e d'una illimitata libertà ed autorità in seno al consorzio sociale. Questa maniera o questo stile di vita doveva per forza rimanere limitato e chiuso nella breve cerchia del palazzo reale, in una corte orientale, quale era stata fino ad un certo punto anche quella di Salomone. Il nostro protagonista ha fatto dunque grandi cose, come l'antico monarca quale dice di essere stato; ha prima di tutto costruito palazzi. Anche Salomone aveva fatto lo stesso con la costruzione del Tempio, cioè della Casa di Dio, in cui aveva profuso una enorme ricchezza di materiali ed approfittato dell'opera di una numerosa schiera di artisti e di operai veramente eccezionali (I Re, V, 16-26; VI, 1-10, 14-38); aveva costruito il palazzo reale con un lavoro durato tredici anni (I Re, VIII, 1), la casa del bosco del Libano (I Re, VII, 2-12; X, 17), il palazzo della figlia di Faraone (I Re, VII, 8; IX, 24). Qohéleth aveva piantato vigne (v. 4), come aveva fatto Salomone (*Cantico dei Cantici*, V, 11) e giardini ed orti o parchi (v. 5) (*Pardesim*, vocabolo di origine persiana che significherebbe luogo recinto, vasto parco ricco di alberi di varia specie) (*Cantico dei Cantici*, IV, 13; *Neemia*, II, 8); aveva fatto scavare cisterne per la raccolta dell'acque che doveva servire ad annaffiare gli alberi del bosco (v. 6) In *Neemia*, II, 14 è ricordata la «cisterna del Re» che secondo Giuseppe Flavio (*Guerre giudaiche*, 5, 4, 2) si identificherebbe con quella di Salomone ricordata nello stesso

Neemia (III, 15) come la cisterna di Shelach, destinata all'orto del re, che sarebbe l'acquedotto dello Shiloach; aveva poi comprato, come si usava a quei tempi, schiavi e schiave che poi, unendosi in matrimonio, gli avevano procurato altri servi che, nati nella casa del padrone, erano venuti ad aumentare la schiera dei suoi dipendenti e famigli e si distinguevano, nel regime sociale dell'epoca, da quelli che erano stati acquistati con danaro (*Genesi*, XVII, 27) ed erano considerati quali figliuoli di secondo grado; possedeva poi armenti e greggi più numerosi di quelli dei re che l'avevano preceduto; la storia dice infatti di Salomone che aveva armenti nei pascoli dello Sharon e nelle valli e bestiame minuto e cammelli e asine (I *Cronache*, XXVII, 29-31). Il nostro sapiente aveva accumulato argento e oro e un grosso patrimonio, frutto dei tributi di re e di stati stranieri, come si narra di Salomone che aveva importato da terre lontane una quantità di oro (I *Re*; IX, 26; X, 14), che profondeva l'argento come le pietre (X, 26) e che dai paesi tributari riceveva annualmente omaggi di oggetti preziosi e di ricche vesti e d'armi e di profumi (I *Re*, X, 25). Qohéleth aveva a sua disposizione, come i grandi dell'epoca, i cori maschili e femminili quali nella Bibbia sono attribuiti al Re David (II *Samuele*, XIX; 85), cori che colle loro musiche rendevano liete le sue giornate insieme con quell'altra specie di cortigiane che sono denominate *Shiddah* e *Shiddoth* con termini oscuri che, secondo alcuni, vorrebbero dire *sinfonie*. «Sic dicta - spiega Buxtorfio - quod voces pares et impares, soni contrarii et similes se ita inicem grata mixtura et temperamento frangant et vastent, ut inde concinnum melos concordiaque discors oriatur» che è un'interpretazione verosimilmente strana e ricercata a cui altre se ne sono proposte, quali: *signora*, *padrona*, sinonimo di *ghevéreth*, per significare moglie, e vorrebbe dire che Qohéleth aveva una tale quantità di mogli da appagare la sua voluttà e soddisfare i suoi piaceri sessuali, le *taanugòth benè-adam*, oppure donne rapite o prigioniere come le donne sabine del ratto latino, dal verbo *shadàd*, «saccheggiare», o mogli legittime da *shad*, *shadàim* = mammelle, petto, su cui il gaudente monarca riposava dopo le sue giornate tanto laboriose (v. 8). *Shiddah* è la parola più difficile di tutto il libro e ha dato luogo ad ogni specie di congetture e di correzioni. La spiegazione più plausibile è quella del Delitzsch che lo fa derivare dal nostro verbo *shadad* o *shud* da cui è derivato l'ebraico *shed*, demonio, l'arameo *shedà*, l'arabo *sayyid*, padrone e *sayyidat*, padrona, da cui l'arabo volgare ha fatto *sidi* e *sitti* (Podechard, *L'Ecclésiaste*, Parigi, 1912, p. 265 [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KohéletLattes/Podechard265.pdf] - P.D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, Parigi, 1951, p. 212).

È, come si vede, un quadro che ricalca le imprese e il lusso dello storico re Salomone, con una specie di riassunto delle enormi ricchezze, della fama e della sapienza che la storia gli attribuisce nei capitoli IV-XI del primo Libro dei Re e nei capitoli I-XX del II Libro delle Cronache.

In mezzo a questa sua vita di gaudio spensierato e di smodata ricchezza, Qohéleth afferma che aveva potuto conservare intatta la sua saggezza, oppure che la sua sapienza l'aveva aiutato e sostenuto nel portare a termine le sue operazioni grandiose (v. 9), senza impedirgli di appagare tutti i suoi desideri, di soddisfare tutte le sue voglie, di godersi la vita in ogni forma e momento, senza alcun limite, sicché poteva dire di essere stato felice e contento dei risultati ottenuti grazie alle sue fatiche e di avere meritato tutte quelle soddisfazioni e tutte quelle gioie come una degna

ricompensa del suo lavoro (v. 10), perché è certo che doveva essergli costata una grande e assidua fatica quel genere di vita da gaudente ambizioso.

Ma poi, ripensando a tutto quello che aveva fatto, riflettendo alle fatiche e alle pene che la folle impresa gli era costata, riandando con mente calma a quello che aveva ottenuto e raggiunto, al valore vero, duraturo, reale delle sue conquiste materiali, alla caducità delle sue gioie, alla vanità dei suoi piaceri, aveva dovuto persuadersi che era tutto un fallimento, una corsa verso il nulla, un pascersi di vento e che non gli rimaneva in mano altro che un pugno di mosche. Morale: tutto quello che l'uomo fa in terra non reca nessun profitto durevole, o, secondo il suo ritornello prediletto, non offre alcun vantaggio sotto il sole (v. 11).

«Questa stessa instabilità, questo nulla delle cose di questo mondo, fa che non si possa mai contentarsene e che più se ne gusta, più se ne ha fame. È un'acqua che eccita la sete anziché calmarla. Un'anima tanto vasta, un cuore tanto grande quanto quello dell'uomo, non possono essere calmati altro che da Dio». (Calmet, *Commentaire littéral sur le Livre de l'Ecclésiaste*, p. 24).

Dunque, codesto inquieto spirito avrebbe voluto che i piaceri derivati dalle passioni soddisfatte, dalla voluttà dei sensi, dalle ricchezze smisurate, dal dominio sugli altri, mogli o schiavi o musici o cortigiani, durassero eterni. Come mai il suo forte intelletto, la sua sapienza, la sua onestà non gli avevano permesso di capire quanto fosse immorale, egoista, ingiusta la sua pretesa, di persuadersi che egli voleva ciò che a lui solo era possibile pretendere ed ottenere, ma che non avrebbe potuto mai estendersi agli altri suoi simili, alle sue mogli e concubine, ai suoi musici e cantori, ai suoi funzionari e schiavi? Questa lacuna spirituale, questa deficienza morale contrastavano tragicamente con la somma sapienza che egli pretendeva di possedere. Forse l'umile popolo del suo regno, che non era tanto ambizioso né tanto egoista, trovava nella sua semplice vita, nelle sue dure fatiche, nella sua modesta virtù, nella cerchia della sua famiglia senza schiavi e senza musici, senza palazzi e senza parchi, quella soddisfazione e quella pace che il gran re non attingeva dalla sua pretesa sapienza illimitata, dalla sua opulenza, da tutta la sua vita gioconda. Forse egli pensava che, se nonostante i godimenti che era riuscito a procurarsi, egli era così insoddisfatto e non aveva trovato nella vita, pur così piena e lieta, alcun appagamento duraturo, quanto peggiore e quanto più triste doveva essere la vita dei suoi sudditi, che non avevano né la sua autorità, né la sua ricchezza, né la sua saggezza e intelligenza, né i suoi passatempi e le sue gioie?! Ma forse questo pensiero non aveva neppure sfiorato la sua mente.

Dal confronto che aveva dunque potuto fare fra la saggezza da una parte e i godimenti materiali dall'altra, confronto che gli appariva pienamente giustificato dall'idea che l'esperienza fatta da lui re non avrebbe potuto essere superata da chiunque fosse venuto dopo di lui, perché nessuno si sarebbe potuto trovare in condizioni migliori e più felici delle sue (v. 12), era giunto alla conclusione che in realtà la sapienza è superiore e più vantaggiosa alla vita umana che gli stupidi godimenti e i bassi piaceri, come la luce è superiore all'oscurità, perché l'una ci fa penetrare nella sostanza delle cose e ce ne fa scoprire la realtà da tutti i suoi lati ed aspetti, mentre la corsa ai piaceri ci nasconde quello che deve essere il nostro destino, quella che è la

nostra vera natura, quelli che sono i nostri doveri, quello che è il nostro posto nella creazione (v. 13), quasi che il saggio abbia in fronte gli occhi per vedere e lo stolto cammini senza occhi, al buio. Già il moralista dei Proverbi (VI, 18-19) aveva sentenziato che «il sentiero dei giusti è come la luce che spunta e va crescendo, finché si fa pieno giorno, mentre la strada degli empi è come la caligine, sicché non sanno dove mettono i piedi e inciampano» e «la sapienza è sulla faccia di chi capisce, mentre gli occhi dello stolto vagano all'estremità della terra» (*ib.* XVII, 24).

Con tutto ciò, guardando fino in fondo alla conclusione di ogni vita umana, Qohéleth dovette constatare che la sorte dell'uno è identica a quella dell'altro, e che tanto l'uomo saggio quanto quello stolto, tanto il primo che si è comportato bene ed ha esercitato il suo intelletto in maniera retta ed onesta, quanto il secondo che non ha avuto altra preoccupazione che darsi buon tempo, fanno la stessa fine, cioè finiscono sotto terra (v. 14).

Egli si era accorto che, con tutta la sua sapienza, avrebbe chiuso la sua vita allo stesso modo dello stolto e allora si era domandato: perché darsi tanta pena per acquistare così vasta ed eccezionale sapienza quale era la sua, anziché godere e soddisfare le sue passioni senza alcun limite? E aveva dovuto concludere che anche la superiorità che, teoricamente e in astratto, relativamente e per un certo lato, la sapienza può vantare sul suo contrario, è un'illusione momentanea la quale finisce col non avere alcun valore reale né duraturo; è una pretta vanità (v. 15).

Dunque la vita non ha alcun valore perché non è eterna; solo coll'immortalità l'uomo potrebbe trovare qualche contenuto e qualche ragione nella sua esistenza. La morte le toglie ogni sostanza ed ogni importanza. È evidente che egli non credeva che ci fosse un al di là per lo spirito dell'uomo. «Qohéleth non considera la morte una buona conclusione, come fine naturale di una vita sazia, come porto di dolce riposo dopo il lungo pellegrinaggio tra le tempeste del mare della vita. La vita, non offre alcuno spirituale appagamento, piena come è di duri, misteriosi problemi. Poi, dopo la breve giornata, giunge l'oscura, infinita notte. E questa persuasione che la vita finisce nel nulla, nel tramonto di ogni modo di esistenza, gli procura un gran dolore, lo fa sospirare angosciosamente sulla triste sorte umana e sul misero suo valore». (S. L. Gordon, prefazione al libro dell'Ecclésiaste, p. XII).

Il fatto che l'uomo saggio non sia più ricordato dai posteri, come non è ricordato quello stolto, lo turba e lo indigna profondamente; facendogli constatare che tutto viene dimenticato coll'andar del tempo, anche gli ingegni più grandi con tutto il loro affanno, con tutte le loro conquiste e con tutto il frutto del loro lavoro, come gli esseri più inutili o stolti o malvagi. È giusto che il sapiente finisca nell'oblio come lo stolto? (v. 16). Per questa inaudita ingiustizia, per questa cattiva azione a cui sono esposti i sapienti, la vita gli era diventata odiosa, quasi insopportabile; gli pareva che in tal modo venissero distrutti lo scopo, la ragione, la sostanza stessa dell'esistenza umana e che tutto si riducesse ad un giuoco maligno, ad un fallimento, ad un disinganno e ad un vuoto doloroso (v. 17).

Ma non è vero che dei sapienti, degli uomini che hanno conquistato la fama e hanno compiuto grandi azioni o imprese eroiche in vita, non rimanga alcun ricordo. Lo stesso autore, vivendo molti secoli dopo quel re da cui aveva preso il nome, era la

dimostrazione più evidente che la memoria dei grandi non cessa colla loro morte, ma si perpetua nei secoli e qualche volta è eterna. È una cosa che la fanno tutti e non solo i poeti da Orazio a Manzoni. Ma che cosa gli importava il postumo ricordo quando egli fosse morto?

Ora, pensando che tutto il frutto del suo lungo, penoso lavoro compiuto durante la sua vita avrebbe dovuto lasciarlo al suo successore, gli fece venir in uggia tutte le sue fatiche, tutto il suo affanno, tutte le pene sofferte e tutti gli ideali sognati (v. 18), perché egli non sapeva se il suo successore sarebbe stato saggio o stolto, se avrebbe fatto buon uso del patrimonio che aveva ereditato o lo avrebbe sperperato, se avrebbe seguito le vie oneste e i retti sentieri del suo predecessore o avrebbe rovinato tutto quanto di buono e di grande aveva ereditato senza alcuna sua fatica e senza alcun suo merito. Il dubbio che il suo successore spadroneggiasse con falsi e dannosi metodi su quello che a lui era costato tanta intelligente e sapiente cura, lungo tutta la sua vita terrena, gli procurava un disperato dolore (v. 19).

Questo pensiero lo rattristava profondamente e lo induceva quasi alla disperazione fino a farlo pentire delle fatiche durate nella sua vita e a fargli odiare tutto quello che aveva fatto fino ad allora (v. 20). Gli pareva una grossa ingiustizia che toccasse ad altri godere dei frutti del lavoro intelligente, assiduo, costante, penoso d'un suo predecessore o parente, senza avervi in alcuna misura contribuito. Anche questa era per lui una causa di forte delusione e di profondo rammarico (v. 21).

Dobbiamo però riconoscere che questo tragico disinganno tocca soltanto a chi lascia un grosso patrimonio accumulato nel commercio o nell'industria, o ereditato a sua volta dagli avi o derivato da tributi, omaggi, doni e privilegi o appannaggi regali. I comuni mortali che non siedono sopra alcun trono e non discendono da aristocratici lombi, ma sono semplici e modesti operai o contadini o impiegati o insegnanti, non hanno questo pensiero o questo disperato rammarico. In sostanza questi sentimenti dolorosi sono le conseguenze naturali di una condizione privilegiata ed eccezionale e vanno subite con rassegnazione, se non si vuole rinunciare alle soddisfazioni che dà la ricchezza. Ma il nostro illustre monarca, pieno di ogni ben di Dio, immerso nei piaceri fino al collo, avrebbe voluto poter continuare a godere indefinitamente la sua dolce vita, parendogli che le soddisfazioni che gli offriva la sua smisurata ricchezza non fossero adeguate, per quanto grandi, ai pensieri, alle preoccupazioni alle fatiche che essa gli aveva procurato (v. 22).

Egli non pensava più alle gioie, agli onori, alle soddisfazioni provate, ma faceva soltanto il conto dei pensieri, dei dolori, delle preoccupazioni sofferte, delle notti insonni e tremebonde passate nel timore di non riuscire nella difficile impresa o di perdere la ricchezza accumulata con tanta fatica (v. 23). E questa era per lui una grave delusione perché era indice della caducità della vita umana e della vanità delle sue gioie. La conclusione a cui il filosofo giunge è molto pessimista e alquanto volgare: egli sostiene cioè che all'uomo non rimane altra consolazione o via migliore che mangiare, bere e godersi la vita pur in mezzo alle fatiche a cui non può sottrarsi (v. 24). È questo il destino che Dio ha assegnato all'uomo, e quindi non si può fare altro che rassegnarvisi e prendere il mondo e la vita quali sono, perché non c'è nulla di meglio da fare né da sperare. Nessun altro all'infuori di lui o più di lui era degno di vedere il frutto delle sue

fatiche e di appagare i suoi sensi grazie alle ricchezze accumulate ed in premio del suo enorme e saggio lavoro (v. 25).

La conclusione sarebbe, secondo qualche commentatore, che questa vita di piacere e di saggezza materiale è una follia: essa costa cara e dà poca gioia e molto dolore e poi finisce con la morte. «A questo eccesso Qohéleth oppone l'ideale di una onestà morale, beneficio da Dio offerto a tutti gli uomini e che tutti possono realizzare. Non preconizza la via di mezzo per il suo intrinseco valore o per la sua liceità. Non scrive un trattato di morale completo e soddisfacente in tutto e per tutto. Ma ha perfettamente ragione di esecrare gli eccessi perché non procurano felicità e di celebrare il giusto mezzo per la somma di onesto e lecito piacere che esso procura». (P.D. Buzy, *l.c.*, pag. 216-217).

Se questa sia la esatta idea del nostro scrittore non lo potremmo affermare. Il testo è alquanto oscuro.

Qualcuno preferisce la variante del v. 25 dove, invece di leggere *chuz mimmenni* (all'infuori di me) si dovrebbe leggere *chuz mimmennu* (all'infuori di Lui, senza di Lui) cioè all'infuori di Dio, senza l'aiuto del Signore: se questo destino umano dipende da Dio, chi potrebbe mangiare e godere indipendentemente da Lui (come traduce Buber: *wer könnte essen und schmecken ausser von Ihm her?* Martin Buber, *Die Schriftwerke verdeutscht*. Köln, 1962, p. 392); dove si potrebbe andare a cercare la felicità fuori dalla meta o dalla via che Dio ha segnato a ciascun essere umano? Ogni altra strada sarebbe o vana o pericolosa. Questa lezione è forse da preferirsi all'altra; perché nel verso seguente Dio è presentato come la fonte del destino individuale, come l'Autore da cui dipendono il bene, la gioia, la sapienza, l'intelligenza d'ognuno; Dio concederebbe i Suoi doni a chi Gli è gradito, a chi se li merita, all'uomo retto e giusto, mentre nel peccatore infonderebbe la preoccupazione, il compito, il desiderio, il miraggio ingannevole di ammassare ricchezze per poi doverle lasciare ad un altro giudicato più meritevole e più degno di lui o più gradito a Dio. Ed anche questa è una delusione, una vana e triste cosa.

Non si capisce se Qohéleth giudica falso e ingiusto metodo quello seguito da Dio, che toglie all'uomo peccatore le accumulate fortune per trasferirle nelle mani di un altro a Lui più gradito, oppure lo considera quale un arbitrio della divina onnipotenza e provvidenza. Se è un'operazione giusta, perché finisce col creare una delusione, col sembrare una cosa poco seria, quasi una dimostrazione di preferenza da parte di Dio verso colui che, non si sa perché, è *tov le-fanàv*, è buono dinanzi a Lui, è *tov lifnè ha-Elohim*, è gradito a Dio? Se nel secondo inciso si parla di *chotèh*, peccatore, perché non si parla nel primo di *zaddìq*, giusto, e si rappresenta questo con una parafrasi che può dare adito ad una falsa interpretazione? La stessa fraseologia la troveremo nel v. 26 del capitolo VII, sicché pare che sia una specialità dello stile dell'Autore e non abbia alcun senso particolare. Rimane però il problema della meraviglia o della protesta dello scrittore su questo caso che dovrebbe essere chiaro e plausibile.

Capitolo 3

3-1 Tutto ha il suo momento e ogni atto ha la sua ora sotto il cielo.	לְכָל זְמַן וְעֵת לְכָל־חֶפֶץ תַּחַת הַשָּׁמַיִם: (ס)
3-2 C'è tempo per nascere, e c'è tempo per morire, tempo per piantare e tempo per sradicare ciò che è piantato;	עֵת לֵלֶדֶת וְעֵת לָמוּת עֵת לִטְעַת וְעֵת לְעָקוֹר נָטוּעַ:
3-3 c'è tempo per uccidere, e tempo per guarire; tempo per demolire, e tempo per edificare;	עֵת לַהֲרוֹג וְעֵת לְרַפֹּא עֵת לִפְרוֹץ וְעֵת לִבְנוֹת:
3-4 tempo per piangere, e tempo per ridere; tempo per far lutto, e tempo per ballare;	עֵת לִבְכוֹת וְעֵת לִשְׂחֹק עֵת סִפּוֹד וְעֵת רִקּוֹד:
3-5 tempo per lanciar sassi, e tempo per radunar le pietre; tempo per abbracciare, e tempo per allontanarsi dagli amplessi;	עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעֵת כְּנוֹס אֲבָנִים עֵת לַחֲבֹק וְעֵת לְרַחֵק מִחֶבֶק:
3-6 tempo per cercare, e tempo per perdere; tempo per serbare, e tempo per sperperare;	עֵת לִבְקֹשׁ וְעֵת לְאַבֹּד עֵת לְשָׁמֹר וְעֵת לְהַשְׁלִיךְ:
3-7 tempo per lacerare, e tempo per ricucire; tempo per tacere, e tempo per parlare;	עֵת לִקְרוֹעַ וְעֵת לַתְּפֹר עֵת לַחֲשׂוֹת וְעֵת לְדַבֵּר:
3-8 tempo per amare, tempo per odiare; tempo per la guerra, e tempo per la pace.	עֵת לְאַהֲבַּ וְעֵת לְשֹׂנְא עֵת מְלַחְמָה וְעֵת שָׁלוֹם: (ס)

3-9 Quale profitto trae colui che lavora da ciò per cui si affatica?	מִה־יִתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בְּאִשֶּׁר הוּא עֹמֵל:
3-10 Io ho osservato le penose faccende che Dio ha imposto alla fatica degli uomini,	רָאִיתִי אֶת־הָעֲנָן אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ:
3-11 (ed ho constatato che) Dio ha fatto tutto bello a suo tempo ed anche l'idea dell'eternità ha posto nel cuore dell'uomo, senza però che questi riesca a rendersi ragione, da principio fino alla fine, dell'opera che Dio ha compiuto.	אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְפֶה בְּעֵתוֹ גַּם אֶת־הָעֵלֶם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמָּצֵא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשִׁי וְעַד־סוֹף:
3-12 Mi sono persuaso che l'uomo non ha altra soddisfazione se non di gioire e di fare il bene durante tutta la sua vita;	יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לְשִׂמּוֹחַ וּלַעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּיו:
3-13 ed inoltre che tutto quanto l'uomo mangia e beve, godendo del bene che deriva da ogni sua fatica, non è che un dono di Dio.	וְגַם כָּל־הָאָדָם שִׂיאֲכַל וְשִׂתָּה וְרָאָה טוֹב בְּכָל־עֲמָלוֹ מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:
3-14 Io ho capito che tutto quanto Iddio ha creato è eterno e nulla vi si può aggiungere né togliere e che Dio ha fatto in modo che (gli uomini) provassero timore di Lui.	יָדַעְתִּי כִּי כָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרַע וְהָאֱלֹהִים עָשָׂה שִׂירָאוֹ מִלְּפָנָיו:
3-15 Quello che è stato c'era anche prima e quello che ha da essere esisteva già e Dio ricerca quanto si è proseguito nel tempo (quanto è passato o le conseguenze delle azioni umane).	מִה־שֶּׁהָיָה כִּבְר הוּא וְאֲשֶׁר לְהֵיזֹת כִּבְר הִיָּה וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׁ אֶת־נִרְדָּף:
3-16 Un'altra cosa ho constatato sotto il sole: che nella sede della giustizia regna invece l'empietà e dove dovrebbe esserci la giustizia, c'è invece l'empietà.	וְעוֹד רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ מְקוֹם הַמִּשְׁפָּט שָׁמָּה הָרָשָׁע וּמְקוֹם הַצְּדִק שָׁמָּה הָרָשָׁע:

3-17 Io ho quindi detto in cuor mio: Dio giudica tanto il giusto quanto l'empio, poiché per ogni cosa e per ogni azione giunge la sua ora.	אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי אֶת־הַצַּדִּיק וְאֶת־הָרָשָׁע יִשְׁפֹּט הָאֱלֹהִים כִּי־עַתָּה לְכָל־חַפֵּץ וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֵׂה שָׁם:
3-18 Ho detto perciò in cuor mio che, per quanto riguarda gli uomini, Dio li ha distinti solo perché si accorgano che anche essi non sono che animali,	אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי עַל־דְּבַרְתִּי בְנֵי הָאָדָם לְבָרָם הָאֱלֹהִים וְלִרְאוֹת שֶׁה־סְבֵהֶמָּה הֵמָּה לָהֶם:
3-19 tanto è vero che una sorte medesima tocca tanto agli uomini quanto alle bestie; tutti fanno la medesima fine; come muore l'uno così muore l'altra, ambedue hanno lo stesso alito vitale e nessuna superiorità ha l'uomo sulla bestia, perché tutto è vanità.	כִּי מְקָרָה בְנֵי־הָאָדָם וּמְקָרָה הַבְּהֵמָּה וּמְקָרָה אֶחָד לָהֶם כָּמוֹת זֶה כֵּן מוֹת זֶה וְרוּחַ אֶחָד לְכָל וּמוֹתָר הָאָדָם מִן־הַבְּהֵמָּה אֵין כִּי הֵכֵל הָבֵל:
3-20 Tutto va verso un medesimo luogo; tutto è venuto dalla polvere e tutto torna alla polvere.	הֵכֵל הוֹלֵךְ אֶל־מָקוֹם אֶחָד הֵכֵל הִיא מִן־הָעָפָר וְהֵכֵל שָׁב אֶל־הָעָפָר:
3-21 Chi sa se lo spirito degli uomini sale in alto e lo spirito della bestia scende sotto terra?	מִי יוֹדֵעַ רוּחַ בְּנֵי הָאָדָם הָעֹלָה הִיא לְמַעְלָה וְרוּחַ הַבְּהֵמָּה הֵרֶדֶת הִיא לְמַטָּה לָאָרֶץ:
3-22 Per cui mi sono convinto che non c'è cosa migliore per l'uomo che godere delle sue opere, poiché questa è la parte che gli tocca; giacché chi potrebbe condurlo a vedere ciò che sarà dopo di lui?	וְרָאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח הָאָדָם בַּמַּעֲשָׂיו כִּי־הוּא חִלְקוֹ כִּי מִי יְבִיאֵנוּ לִרְאוֹת בְּמָה שִׁיְהִי אַחֲרָיו:

Nel mondo in cui l'uomo vive, giunge sempre l'ora opportuna, arriva sempre il momento adatto o la impellente necessità per ogni azione e per ogni sentimento; oppure per l'uomo giunge inevitabilmente il tempo di compiere ora l'una ora l'altra delle azioni più varie e più contrastanti; il destino irrefutabile pone l'uomo nella situazione più diversa e lo costringe a fare le più opposte cose quando che sia (v. 1), così per esempio a generare o a partorire, vale a dire a dar vita a nuove esistenze, o a morire; a piantar alberi, cioè a promuovere la vita delle piante, oppure a sradicarle dal loro terreno, spogliandolo delle sue ombre e della sua vegetazione (v. 2); ad uccidere, togliendo la vita ad altri, o a curarli, a guarirli, e a ridare agli ammalati la salute e quindi la possibilità di continuare a vivere; a demolire le case vecchie e cadenti e a costruirne

delle nuove (v. 3); a piangere per qualche dolore o disgrazia che ci sia capitata, o a ridere di gioia per qualche caso piacevole o per qualche buona notizia; ad accompagnare col pianto un morto alla sua estrema dimora o a partecipare a liete danze (v. 4); a lanciar sassi, togliendoli dal terreno o dai muri in cui si trovano, o ammucchiarli e raccogliarli in un punto o in uno stesso luogo per alzare invece un muro o fare un riparo a difesa di un campo o di una città; ad abbracciare qualche persona cara o ad allontanarsi dall'amplesso, cioè a rifiutare, a respingere, ad evitare le altrui manifestazioni di affetto (v. 5); a ricercare qualche oggetto perduto o a gettar via ciò che uno possiede; a conservare e ad aver cura delle proprie cose o a sprecarle e gettarle via senza alcun riguardo (v. 6); a strapparsi i vestiti, distruggendo così quanto era nostro e ci era necessario o a cucire o ricucire quello che si era rotto o lacerato; a tacere per rispetto altrui o per un forte dolore o per mancanza di idee e di argomenti, oppure a parlare in privato o in pubblico per manifestare i nostri sentimenti o per esprimere le nostre idee (v. 7); ad amare coloro che ci sono cari e a odiare le persone che ci hanno fatto del male e finalmente a muover guerra ai nemici della patria o a procurare la pace fra chi era prima nostro avversario pubblico o privato (v. 8).

Sono tutti esempi molto frequenti e comuni di azioni contrarie e di opposti sentimenti a cui tutti gli uomini sono soggetti durante la loro breve o lunga esistenza, qualunque sia la loro condizione sociale, intellettuale, economica. A questi atti o sentimenti contrastanti nessuno si può sottrarre. Questa sembra la tesi dell'Autore. Cioè: la vita umana è costretta a una inevitabile serie di azioni e di sentimenti, gli uni opposti agli altri, piacevoli o dolorosi, che si alternano senza tregua o rimedio, come avviene nella natura e nel creato dove si succedono il caldo e il freddo, la luce e l'oscurità, la salute e la malattia, le feconde campagne e gli squallidi deserti, le alte montagne e le depressioni fin sotto il livello del mare. Sembra che Dio si sia compiaciuto di questi contrasti che, come nel mondo fisico, sono inevitabili anche nella vita degli uomini e nelle loro società, con una alternativa già preordinata o possibile di gioie e di dolori, di riso e di pianto, di vita e di morte, di amore e di odio, di guerra e di pace, di costruzione e distruzione. Sembra quasi che sia vano ogni tentativo che l'uomo faccia per evitare il male, il dolore, la morte, il pianto (v. 9).

Perciò tutte le fatiche umane sono inutili se sono dirette a conseguire la felicità o ad appagare i desideri di chi lavora e di chi pena per raggiungere la pace e la serenità dello spirito o la salute del corpo. Lo studio e l'osservazione degli eventi umani hanno convinto l'Autore che nel mondo creato da Dio tutto è bello e buono ed ogni cosa vi occupa il suo posto e vi trova la sua ora, cioè il suo destino e il suo scopo; ma la mente umana, pur possedendo l'idea dell'eternità, del tempo senza fine, non riesce però a spiegare in tutta la sua infinita estensione, in tutte le sue ripercussioni, ragioni, finalità, l'opera divina, non solo nel creato ma neppure nella storia individuale e collettiva degli uomini. Un mistero impenetrabile avvolge gli eventi dell'universo pur così bello e, nonostante la capacità che Dio ha fornito all'intelletto umano di avere coscienza dell'infinito, di aver l'idea dell'eternità del tempo, di non rimaner chiuso nella ristretta cerchia dell'ora che volge, del presente passeggero e caduco, ma di sentire e di sapere che c'è anche un passato remoto e senza principio e ci sarà un avvenire senza fine, illimitato ed eterno, con tutto ciò non gli è dato di spiegare, di capire, di rendersi conto delle ragioni e degli scopi dell'opera divina e delle azioni sue proprie, di sapere da dove

viene e dove va, anche se si tratta d'un brevissimo periodo di tempo, dalla nascita alla morte e di una vita che ha una così breve traiettoria (vv. 10-11).

Questo dovrebbe essere il senso del v. 11. S. D. Luzzatto dà al vocabolo 'olàm, invece del suo significato biblico di «eternità», quello più tardo di «mondo» e traduce: «Egli ha fatto che ogni cosa sia bella (opportuna) nella sua ora ed ha eziandio posto nel loro cuore il mondo (l'amore delle cose mondane) in guisa che l'uomo non trovi l'opera che Dio ha fatto, da capo a fondo (l'uomo agisce liberamente per soddisfare i propri desideri e serve senza saperlo ai disegni della provvidenza)». Ma sarebbe un'idea contraddittoria, poco nobile e nasconderebbe una specie di tranello indegno del Creatore. Invece l'aver l'uomo il concetto dell'eternità, senza riuscire - per causa della sua vita breve e caduca - ad abbracciare gli eventi suoi e quelli della società nel loro complesso, e gli scopi, il principio e la fine, è un'idea più comprensibile e più alta per quanto dolorosa per l'uomo. *L'amore delle cose mondane* è frase, e idea alquanto volgare.

Buber traduce: «Auch die Weltdauer hat er ihnen ins Herz gegeben, nur dass der Mensch das Tun, das Gott tut, vom Anbeginn bis zu Ausgang nicht findet» [*Ha anche dato loro la durata del mondo nel cuore, tranne per il fatto che l'uomo non trova ciò che Dio sta facendo, dall'inizio alla fine*].

Gordon dà a 'olàm il suo significato biblico di *eternità*, il cui principio e la cui fine sono però occulti al nostro intelletto, ciò che vuol dire: l'uomo possiede il senso dell'infinito e la aspirazione ad abbracciare col proprio intelletto l'eternità, legandovi la propria azione, senza però riuscirci, data la sua troppo breve esistenza.

Il vocabolo stesso 'olàm ha, secondo i lessici, il significato di «coperto, velato, occulto, nascosto, buio, lontano, illimitato nel tempo» e quindi indicherebbe tanto il passato quanto il futuro.

Secondo Gesenius, nel nostro verso 'olàm sarebbe sinonimo di *khéled* che è il mondo passeggero, la breve, caduca vita umana o di *chochmàh*: *Einsicht in das Herz Jmd's legen*. [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/Gesenius.pdf]

Altri traducono: «Dio ha anche dato il *mondo* in balia delle loro dispute», oppure «ha posto anche l'*eternità* (cioè l'idea dell'eternità) nel cuore umano, senza però che l'uomo riesca a scoprire il principio e la fine di tutto ciò che Dio fa» o anche: «ha messo l'ignoranza nel cuore dell'uomo» sicché egli non può scoprire la ragione degli eventi che si susseguono nel tempo.

Il Rev. R. Pautiel, professore allo Scolasticat di Fourvière, traduce così: «Tutto ciò che fa conviene alla sua ora, ma dà loro a considerare l'insieme del tempo, senza che si possa cogliere ciò che Dio fa da principio alla fine», per cui 'olàm avrebbe in sostanza il senso di *tempo senza limiti*. Però in una Nota egli dice: «Non si può conservare la traduzione: "Dio ha messo nel loro cuore l'eternità", senza porre il lettore moderno in guardia intorno all'estensione che tale idea assumerebbe nel vocabolario cristiano. Sarebbe un anacronismo di lessico e di dottrina quello di attribuire a Qohéleth l'idea di un qualunque desiderio dell'infinito posto da Dio nel cuore umano. La sua idea è più modesta: Dio, dice, ha dato al cuore (al pensiero dell'uomo) l'insieme della durata, gli ha permesso di riflettere sulla sequela dei fatti e di dominare il

momento presente, per aggiungere che questa visione lo porta fuori di strada, lo delude, perché a prima vista non mostra nessun piano capace di dare un senso a quello che si fa».

Una lunga dissertazione fa il Podechard (*L'Ecclésiaste*, Parigi 1912, pp. 292-296 [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/Podechard292.pdf]) sul verso e sul vocabolo 'olàm. Il ragionamento del Qohéleth sarebbe in conclusione «che noi non arriviamo a discernere le intenzioni che può avere la Provvidenza in un dato momento ('eth), né per conseguenza a prevedere ciò che essa farà. Considerando ogni evento in particolare, l'uomo è dunque impotente a penetrare l'opera di Dio. Ma esso non la capisce di più se abbraccia nel suo pensiero, come può farlo, la totalità dei tempi e degli eventi ('olàm). Il senso dell'opera di Dio nel suo insieme gli sfugge, come gli sfugge il carattere razionale di ciascun particolare. Ha-'olàm infatti non designa una astrazione vuota, ma il tempo concreto, popolato di eventi e di cose. Ha posto *la durata nel loro cuore* vuol dire che Dio ha dato all'uomo la capacità di elevarsi al di sopra del momento presente, per considerare l'insieme delle vicende, sia della vita degli individui che della vita dei popoli, col desiderio di capirli e di spiegarli. L'uomo prova il bisogno di risolvere il problema che pongono alla sua ragione l'esistenza e la storia dell'umanità. Ma l'opera di Dio costituisce un enigma indecifrabile».

In uno studio intitolato *Bergson et le Judaïsme*, e pubblicato nei *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juives*, 1-2, organo dell'*Institut International d'études hébraïques* anni 1956-1957, Vladimir Jankelevitch parla del tempo biblico quale è inteso fra gli altri dall'*Ecclesiaste*. Egli dice: «Il tempo comincia colla caduta; la storia è figlia dell'onta, perché è figlia del peccato; teologicamente ha qualche cosa del riflesso, dell'ombra e del minore-essere, come quel tempo platonico che il *Timeo* chiama immagine mobile dell'eternità. Così si spiegano la fugacità mobilitica, il carattere artificiale del divenire. Nell'*Ecclesiaste* il pathos del disinganno aggrava ancora di più il deprezzamento del tempo: il tempo storico è un tempo perduto e una molto vana vanità, sterile e monotona, una replica perpetua in cui la fine e il principio si ricongiungono». L'ignoranza dell'uomo e l'impenetrabile mistero del mondo e della vita inducono l'Autore alla conclusione non lieta che per l'uomo non c'è nulla di meglio, in mezzo a questo buio, che godere e darsi buon tempo nei brevi anni della propria vita (v. 12). È la medesima conclusione a cui Qohéleth era giunto già prima e che aveva espresso col medesimo stile un po' materiale e piuttosto volgare (II, 24) ripetuto qui alla lettera nel v. 13 di questo capitolo III. Qui, come prima, l'Autore afferma che anche i godimenti materiali concessi all'uomo vengono da Dio (*mi-jad ha-Elohim*), sono un regalo (*mattat Elohim*), un gentile, generoso dono della provvidenza, che nulla potrà mai cambiare (v. 13). La vita umana, colle sue brevi gioie, coi suoi dolori, col suo mistero, sarà sempre la stessa, in ogni tempo, e l'uomo non riuscirà mai a diminuirne il male e ad aumentarne il bene: il suo è un destino immutato e immutabile, una specie di fato irrevocabile, che pende sulla sua testa *per omnia saecula saeculorum* e che egli deve accettare con umile rassegnazione (v. 14).

«L'uomo è preso nella rete di questo ordine universale, di fronte al quale non solo egli non ha alcuna libertà d'azione, ma neppure alcuna libera volontà né spirituale inclinazione e che deve accettare passivamente come un destino primordiale ed un

assoluto che deve ispirargli timore e sottomissione, come di fronte ad un potentissimo autocrate» (S. L. Gordon, in loco).

S. D. Luzzatto traduce: «E Dio sa fare che temasi di lui» che non significherebbe già che Dio ispira nell'uomo la giustizia, l'onestà, la moralità quali necessarie conseguenze e naturali contenuti del timore di Lui, ma che «l'uomo è libero di voler fare il male, non però di eseguirlo se Dio non vuole». L'uomo cioè può, secondo il Luzzatto, avere ree intenzioni, ma non può metterle in pratica senza il beneplacito e quasi la complicità del Signore: idea che ci pare strana ed eretica.

Tutto quello che esiste, tutto quello che accade nel mondo e tutto quello che accadrà in avvenire, non è altro che la ripetizione di quello che è già stato nelle età passate; la storia umana non è che un'eterna ripetizione, un ritorno su se stessa, un succedersi monotono di eventi sempre eguali, un corso e ricorso (tesi già sostenuta nel cap. I) e Dio *jevaqqèsh et nirdàf*, cioè ricerca quello che è passato, va a ripescare quello che è fuggito, le cose ormai tramontate, come uno che va in traccia di una cosa smarrita; oppure: Dio vuole scoprire le conseguenze che son derivate dai fatti della vita e della storia, per remunerare o punire i loro autori (v. 15). È un verso difficile a intendere nella sua seconda parte. Essa è stata tradotta anche: «E Dio avrà cura del perseguitato», ciò che non ha nessun rapporto con quanto precede. S. D. Luzzatto spiega: «Nulla accadendo contro la divina volontà, i malvagi potranno bensì perseguitare i buoni, ma le loro macchinazioni saranno da Dio sventate». Ma *nirdàf* qui non può voler dire la persona inseguita o perseguitata, ma il tempo che noi ci lasciamo dietro le spalle, gli eventi che si susseguono e si rincorrono uno dietro l'altro e che poi Dio richiama, riprende e riporta alla ribalta del suo tribunale.

«Ciò che è cacciato rappresenta gli avvenimenti che, scomparsi dalla sfera del presente, si credono essere stati cacciati da Dio. E si pensa che Dio li ricerchi nel passato dove si trovano per ricondurli all'esistenza; in Giobbe (III, 4) Dio ricerca egualmente (*daràsh*) ciò che deve venire al mondo. Il quadro si conclude così sulla visione della serenità divina che domina l'irrimediabile instabilità delle cose che passano» (Buzy, *l.c.*, p. 221).

Forse il significato della proposizione è molto più semplice di quanto appaia dalle elucubrazioni degli esegeti; *nirdàf* può significare, come traduce Buxtorfio, *consequens, consequentia*, ciò che segue ad un'azione umana, ciò che ne deriva nel tempo, gli effetti provenienti da quello che i mortali fanno e che possono essere più o meno gravi ed investire una più o meno grande cerchia di persone e un'età più o meno vasta. È certo, per esempio, che le gesta del nazismo tedesco e del fascismo italiano hanno avuto conseguenze, enormemente più gravi, più larghe e tragiche di qualunque altra tirannide antica e moderna ed è quindi naturale che essi vengano tenuti in conto e misurati e pesati dalla storia umana e dal Giudice Supremo.

Lo spettacolo che presenta la vita delle società umane è triste perché, invece della giustizia che dovrebbe regnarvi, vi dominano empietà e la corruzione, per cui l'uomo deve soffrire non solo per il cattivo destino a cui lo ha condannato la sorte, cioè per i decreti irrefutabili e infallibili della divina provvidenza, ma anche per la malvagità umana. Gli uomini dovrebbero aiutarsi a vicenda per vincere il loro cattivo destino e

sottrarsi almeno in parte al fato che li ha condannati a soffrire e cercar di correggerne le dolorose conseguenze; invece coloro che reggono gli Stati e amministrano la giustizia sono cattivi tiranni, sono giudici corrotti ed empi che, col loro malvagio potere, rendono ancora più angosciosa e più dura la vita (v. 16).

A. Weiser (*La lingua del libro di Qoheleth* - «Sinai», Vol. L, n. 1, ottobre 1960) pare che intenda questo verso 16 in un senso meno pessimistico, cioè: «Nel luogo in cui si esercita la giustizia, ivi si manifesta, si rivela, si scopre l'empietà e la si giudica», ma non pare che il contesto permetta una interpretazione simile.

L'Autore però trova un qualche rimedio alla perversità umana; si consola cioè pensando che Dio riparerà alla ingiustizia degli uomini e darà ad ognuno quello che si merita, riponendo la giustizia sul suo piedistallo ed emanando l'ultima definitiva sentenza a favore dei buoni e contro i cattivi; perché per ogni atto e per ogni azione suona l'ora del *redde rationem* anche in terra (v. 17). Aspettiamo dunque con fede l'avvento della divina giustizia, il regno di Dio sulla terra? Qohéleth non era tanto ottimista da sperare che un giorno sarebbe regnata fra gli uomini di questo mondo la giustizia, la bontà, la felicità. Perché, quanto alla specie umana, egli credeva che Dio l'avesse distinta dagli altri animali che sono in terra soltanto per questo: perché si convincesse che nessun divario esiste fra gli uomini e gli animali, e anche gli uomini non sono in conclusione altro che bestie, dalle quali essi si distinguono solo per questa loro coscienza, cioè per sapere che la loro natura e la loro sorte non sono né diverse né migliori di quelle degli altri animali (v. 18) e che faranno la stessa fine: come muoiono gli uni moriranno anche gli altri perché ambedue sono dotati dello stesso passeggero e caduco alito di vita e nessuna superiorità può l'uomo vantare in confronto della bestia, la vita essendo tanto nell'uno quanto nell'altra senza scopo e senza valore alcuno, caduca e vuota (v. 19). Si potrebbe dire che l'uomo ha un vantaggio sulla bestia: quello di avere aspirazioni più nobili, desiderio di qualche cosa di spirituale e di duraturo che la bestia non ha, di provare il bisogno della felicità, dell'immortalità, dell'eternità. Non potendo però soddisfarli, la sua condizione, anziché migliore di quella degli altri animali, finisce coll'essere peggiore e più dolorosa, perché, nonostante il bene dell'intelletto di cui l'uomo è dotato, tutti e due, uomini e bestie, finiscono in uno stesso luogo, tornano cioè alla polvere con cui Dio li plasmò (v. 20). Nessuno infatti può dire se quell'alito di vita di cui sono dotati tanto l'uomo quanto la bestia ha un diverso destino nell'uno e nell'altra, se per esempio l'uno sale in cielo e l'altro finisce sotto terra (v. 21).

Gli Ebrei non ebbero, nel periodo classico del loro pensiero, la credenza o l'idea dell'immortalità dell'anima. «Sembra che la credenza ad una ricompensa ultra terrena non fosse ancora presente (nell'epoca profetica) e l'unica forma in cui fu presentata l'idea della continuazione della vita dopo la morte fosse la credenza popolare intorno alla vita delle ombre nello *sheòl*» (J. J. Guttmann, *Filosofia shel ha-Jahadùth*, 1951, p. 20). «Al tempo del nostro sapiente cominciava a gettare radici nel cuore del popolo la credenza all'immortalità dell'anima, cioè alla vita dell'uomo in cielo dopo la morte del corpo, a differenza della bestia il cui spirito (*rúach*) finiva insieme col corpo. Qohéleth, empirico che considera verità solo ciò che è provato in base all'esperienza, si oppone a quest'idea, dandone la ragione. Non riconoscendo l'essenza

dello spirito della vita, non è possibile distinguere fra quella dell'uomo e quella della bestia. È un problema che viene presentato solo ai fini della discussione ed esige dai suoi contraddittori le prove che confortano la loro opinione. Ma Qohéleth stesso afferma apoditticamente che tutti hanno il medesimo alito vitale. Questa sua concezione è la base del suo pessimismo» (S. L. Gordon). Perciò egli torna a sostenere che all'uomo non rimane meta migliore che cercare di attingere soddisfazione e gioia dalla sua opera, perché è questa l'unica ricompensa o premio o privilegio che rimane all'uomo in terra, poiché nessuno può mostrargli quello che avverrà dopo, se la sua esistenza continuerà in altra sfera, se sarà migliore o peggiore di quella presente. È il *carpe diem* latino.

Ci sembra inutile ricercare, come fanno alcuni studiosi, che cosa l'Autore intendesse per *rúach* (soffio, spirito) e se questo vocabolo è sinonimo di *néfesh* e di *neshamàh*, cioè di anima. Sta di fatto che l'Autore non nega che esista una vita oltre la tomba; non sa dire però né dove né come; lascia il problema insoluto, data l'umana incapacità di risolverlo. Per cui è assolto, secondo alcuni, dalla taccia di materialista. Ammettendo che l'uomo sia dotato di spirito e questo sopravviva alla morte del corpo, si può dire che Qohéleth era spiritualista, per quanto fosse pessimista ed agnostico sulle sorti umane.

Capitolo 4

4-1 Sono tornato a riflettere sulle ingiustizie che si commettono sotto il sole e ho veduto le lacrime degli oppressi che non trovano nessuno che li conforti e, mentre i loro sfruttatori detengono la forza, essi non hanno alcuno che li consoli.	וְשָׁבְתִי אֲנִי וְאֶרְאֶה אֶת-כָּל-הָעֲשָׁקִים אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וְהִנֵּה דִּמְעַת הָעֲשָׁקִים וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם וּמִיד עֲשָׂקֵיהֶם כָּח וְאֵין לָהֶם מְנַחֵם:
4-2 Io invidio i morti che ormai sono morti, più dei vivi che vivono ancora;	וְשָׁבַח אֲנִי אֶת-הַמֵּתִים שְׁכָבְר מָתוּ מִן-הַחַיִּים אֲשֶׁר הֵמָּה חַיִּים עַדְנָה:
4-3 e più di tutti e due sta meglio chi non è ancora venuto al mondo e non ha veduto le cattiverie che si commettono sotto il sole.	וְטוֹב מִשְׁנֵיהֶם אֵת אֲשֶׁר-עָדֹן לֹא הָיָה אֲשֶׁר לֹא-רָאָה אֶת-הַמַּעֲשֵׂה הָרָע אֲשֶׁר נַעֲשֵׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:

4-4 Io ho osservato tutta la fatica e tutta la diligenza poste in atto dagli uomini per effetto della reciproca invidia, ciò che è pure vanità e un pascersi di vento.	וְרֵאִיתִי אֲנִי אֶת-כָּל-עֲמָל וְאֶת כָּל-בְּשָׂרוֹן הַמַּעֲשֶׂה כִּי הִיא קִנְיַת-אִישׁ מֵרֵעֵהוּ גַם-זֶה הֶבֶל וְרֵעוֹת רוּחַ:
4-5 Lo stolto sta colle mani in mano e si dilania le carni.	הַבְּסִיל׳ חִבֵּק אֶת-יָדָיו וְאָכַל אֶת-בְּשָׂרוֹ:
4-6 Meglio un pugno di tranquillità che ambe le palme piene di vana fatica.	טוֹב מִלֹּא כֶף נַחַת מִמְּלֵא חֲפָנִים עֲמָל וְרֵעוֹת רוּחַ:
4-7 Un altro spettacolo di vanità che mi è accaduto di vedere sotto il sole è il seguente:	וְשִׁבְתִּי אֲנִי וְאָרְאָה הֶבֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:
4-8 C'è un uomo solo, senza un compagno e che, pur non avendo né un figlio né un fratello, non dà tregua alle sue fatiche e i suoi occhi non sono mai sazi di ricchezze. Per chi dunque mi affatico (pensa) e privo di qualsiasi bene l'anima mia? Anche questa è una cosa vana e una brutta faccenda.	יֵשׁ אֶחָד וְאֵין שָׁנִי גַם בֶּן וְאֵחַ אֵין-לּוֹ וְאֵין קֵץ לְכָל-עֲמָלוֹ גַם-עֵינָיו [עֵינָיו] לֹא-תִשְׂבַּע עֹשֶׂר וְלִמִּי אֲנִי עֹמֵל וּמַחְסֹר אֶת-נַפְשִׁי מִטוֹבָה גַם-זֶה הֶבֶל וְעֵינִי רָע הוּא:
4-9 Due valgono più di uno solo, perché ricavano un buon compenso dalla loro fatica;	טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן-הָאֶחָד אֲשֶׁר יִשְׁלֶהֶם שָׂכָר טוֹב בְּעֲמָלָם:
4-10 giacché, se cadono uno alza l'altro, mentre guai a chi è solo e quando cade non c'è un secondo per rialzarlo.	כִּי אִם-יִפְּלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת-חֲבֵרוֹ וְאִילוֹ הָאֶחָד שִׁיפֹל וְאֵין שָׁנִי לְהַקִּימוֹ:
4-11 Così se due dormono insieme, si riscaldano a vicenda; se uno invece è solo, come potrà scaldarsi?	גַּם אִם-יִשְׁכְּבוּ שְׁנַיִם וְחֹם לָהֶם וְלָאֶחָד אֵיךְ יִחָם:
4-12 Se uno lo assale, essendo in due possono affrontarlo; una corda a tre capi non si rompe tanto facilmente.	וְאִם-יִתְקַפֹּׁ הָאֶחָד הַשְּׁנַיִם יַעֲמִדוּ נִגְדּוֹ וְהַחוּט׳ הַמְּשָׁלָשׁ לֹא בִמְהֵרָה יִנָּתֵק:

4-13 Un ragazzo povero ma savio val meglio di un re vecchio e stupido, che non accetta più consigli;	טוֹב יֶלֶד מִסֶּכֶן וְחָכָם מִמֶּלֶךְ זָקֵן וְכִסְיִל אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לְהִזָּהֵר עוֹד:
4-14 l'uno è uscito dalla prigione per salire sul trono, l'altro è nato povero, anche se era di famiglia reale.	כִּי־מִבֵּית הַסּוּרִים יֵצֵא לְמֶלֶךְ כִּי גַם בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רֶשַׁע:
4-15 Io ho veduto tutti i viventi marciare sotto il sole per accompagnare l'altro ragazzo che avrebbe preso il suo posto.	רָאִיתִי אֶת־כָּל־הַחַיִּים הַמְּהֻלָּכִים תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ עִם הַיֶּלֶד הַשֵּׁנִי אֲשֶׁר יַעֲמִיד תַּחְתּוֹ:
4-16 Era una fila interminabile di popolo che seguiva quello che era davanti, ma neppure gli ultimi avranno avuto di che rallegrarsi, perché anche quella era una cosa vana e un'idea che presto svanisce.	אִין־קֵץ לְכָל־הָעַם לְכֹל אֲשֶׁר־הָיָה לִפְנֵיהֶם גַּם הָאַחֲרוֹנִים לֹא יִשְׂמְחוּ־בּוֹ כִּי־גַם־זֶה הֶבֶל וְרַעְיוֹן רוּחַ:
4-17 Stai attento dove metti i piedi quando vai alla Casa di Dio. Chi è pronto ad obbedire val meglio degli stolti che offrono sacrifici, ma non hanno idea del male che fanno.	שָׁמַר רֵגְלֶיךָ [רַגְלֶיךָ] בְּאֲשֶׁר תֵּלֵךְ אֶל־בֵּית הָאֱלֹהִים וְקָרֹב לְשֹׁמֵעַ מִתַּת הַכִּסְיִלִּים זָבַח כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע:

In questo capitolo l'Autore, riflettendo nuovamente alle ingiustizie che si commettono nel mondo e alle quali aveva accennato negli ultimi versi del capitolo precedente, parlando dei tribunali dove la giustizia è corrotta e calpestata e dove gli innocenti sono condannati e i rei assolti (cap. III, vv. 16-17), denuncia ora le prepotenze, lo sfruttamento, le oppressioni, la frode di cui è piena la società umana, le lacrime che i perseguitati versano continuamente, senza che nessuno li difenda o li conforti nelle loro insopportabili pene. È un orribile e ineluttabile situazione in cui la forza prevale senza rimedio sul diritto. Non si vede come e quando possa aver fine questa impari lotta in cui il debole, il defraudato, lo sfruttato, l'oppresso ha sempre la peggio (v. 1).

L'epoca in cui l'Autore viveva e la terra in cui abitava dovevano essere veramente un triste teatro di infamie incorreggibili, come del resto accade anche oggi nel mondo. Per cui ci sarebbe da domandarsi come mai Qohéleth che, oltre ad essere uno scrittore ed un osservatore di fenomeni sociali, si presenta anche come capo di uno Stato che aveva per capitale Gerusalemme, non cercasse di mettere un po' di ordine e di instaurare un po' di giustizia e più umani costumi in seno alla popolazione a lui soggetta? Ma l'Autore si è probabilmente dimenticato di essersi attribuita una funzione politica e una autorità e responsabilità regali, rivelando così la sua vera

qualità di uomo qualunque, per quanto colto e oltremodo sensibile. Però se doveva avere un'anima delicata e facile a commuoversi di fronte ai dolori e alle tragedie della società del suo tempo (che sono del resto i medesimi di ogni tempo e d'ogni luogo), non pare che si preoccupasse di scoprire e di additare qualche rimedio ai loro mali, ritenendoli, a quanto pare ed in base alla sua esperienza e al suo organico pessimismo, irreparabili. La storia dimostra purtroppo - come Dio stesso dovette constatare fino dalle prime età del mondo (Genesi, VI, 5; VIII, 21) - che «l'istinto del cuore umano è cattivo fin dalla sua puerizia». Le ingiustizie sociali erano un fenomeno che saltava agli occhi dappertutto (sotto il sole) e lasciavano tracce che avrebbero dovuto far piangere non solo le loro vittime ma tutti gli uomini onesti e tutti i cuori sensibili. Ma pare che i cuori fossero ottusi e non ci fosse nessuno per confortare o alleviare quelle tragedie, perché gli sfruttatori, i violenti, i fraudolenti, i potenti avevano la forza dalla loro parte e facevano paura a tutti.

Voler ricercare a chi e a quale epoca e paese l'Autore volesse alludere, ci sembra fatica sprecata e tentativo inutile, perché sotto questo aspetto tutto il mondo è paese. I Tolomei, i Persiani, i Greci, i Romani non sono stati i soli tiranni della storia. Anche nel nostro tempo gli austriaci, i tedeschi, i russi possono essere presi quale storico esempio di infami autocrazie e di società sfruttatrici, senza contare i più o meno lunghi regimi che anche in Italia e in Francia hanno tenuto le popolazioni oppresse sotto la loro violenza. Nessuna speranza di più dolci ed umani costumi arride al nostro sensibile autore, per cui egli dichiara che i morti, i quali dormono l'eterno sonno della tomba, sono più felici di coloro che vivono ancora, perché i primi, a differenza dei secondi, non sono esposti alle violenze, alle ingiustizie, alle cattiverie dei più forti di loro (v. 2); e più di tutti poi è felice chi non è mai nato (v. 3).

Questa disperata nota di pessimismo sulle umane sorti sembrerà a qualcuno eccessiva ed esagerata; ma essa è comprensibile sulla bocca di chi soffre mali irreparabili o creduti tali, come per esempio quelli di Giobbe a cui erano morti tutti i figlioli, che aveva perduto da un momento all'altro tutte le sue sostanze e che, oltre ad essere rimasto povero e solo, era stato anche colpito da una grave e schifosa malattia che lo aveva reso irriconoscibile e l'aveva escluso dal consorzio umano. Giobbe avrebbe preferito di non essere nato o di essere morto nel momento in cui la madre lo aveva partorito, perché così avrebbe dormito in pace e non avrebbe udito *la voce dell'oppressore aguzzino* (Giobbe, III, 10 e sgg.). Anche Geremia, persona vera e storica a differenza delle due leggendarie figure di Giobbe e di Qohéleth, avrebbe voluto esser morto prima di nascere piuttosto che soffrire così insopportabili affanni (*amàl*, che è la parola cara al nostro autore) per finir la vita dopo amare delusioni «nel vituperio» (Geremia, XX, 14-18).

La mancanza di pietà è la nota su cui insistono i poeti del dolore ebraico, personale e generale. Così Geremia (*l.c.*, v. 16), le Lamentazioni (I, 2), i Salmi (LXIX, 21). Non esser mai nati pareva a tutti tre questi scrittori sorte migliore che essere vivi, colla semplice differenza che Giobbe piangeva le sue sventure personali ed era indotto al suo nero pessimismo dal suo privato dolore, mentre Qohéleth piangeva le pene, gli affanni, le ingiustizie che nel mondo toccano a tutti quale sorte comune e che, anche quando ci

sono risparmiate, il solo assistere alla tragica sorte generale ci dà un'insopportabile pena.

È strana la traduzione di S. D. Luzzatto, secondo il quale l'Autore non direbbe di invidiare o di felicitare quelli che erano già morti e quasi di congratularsi con loro per la buona soluzione intervenuta nella loro sorte dolorosa, ma di *lodarli* come gente più savia, quasi che si fossero dati la morte colle proprie mani e *avessero saputo morire prima di questi tempi infelici*, come chiosa l'illustre esegeta. Però l'Autore non intendeva far l'elogio dei morti di quell'anno o di quel tempo, ma diceva di provare quasi un senso di invidia per chi muore giovane e si sottrae così alle pene di questo triste mondo. La lode spetta a chi volontariamente compie un'azione coraggiosa, non a chi è colpito senza suo merito o intervento da una morte prematura che probabilmente avrebbe volentieri evitato. Lo stesso va detto per la traduzione del v. 3 in cui, secondo il Luzzatto, *più lodevole degli uni e degli altri*, cioè di coloro che sono già morti e di quelli che vivono tutt'ora, sarebbe chi *non è ancora nato*; mentre il testo del Qohéleth dice che *tov mi-shenehèm*, migliore, cioè più *fortunato*, più *felice* di ambedue è chi non è mai nato.

Gli fa pena l'affanno, il darsi da fare continuo, la solerzia, la diligenza che l'uomo pone nel lavoro, le quali, se paiono virtù e qualità lodevoli, non sono in sostanza che effetto dell'invidia, della gelosia, della rivalità, della concorrenza, della sete di guadagno che spinge gli uomini alle loro improbe fatiche, tanto più che tutte le loro accanite pene, tutto il loro affanno non è in fondo che una corsa vana, un pascersi di vento, sia perché non procureranno le soddisfazioni, le gioie, la felicità che uno se ne attende, sia perché ogni umano contento è passeggero e caduco e tutto finisce nel solito nulla e nel buio della tomba (v. 4).

Dall'altra parte c'è invece chi non lavora, chi sta colle mani in mano o incrocia le braccia in un ozio continuo (v. 5). Questo infingardo fannullone è chiamato dall'Autore *kesil*, stolto, che è ridotto a mangiarsi le proprie carni, a rodersi e a consumarsi dalla rabbia, a divorare sé stesso per calmare la sua orribile fame, la sua insaziabile avidità, come si dovrebbe intendere la proposizione finale del v. 5: *ve-okhél et besarò*, cioè di uomo che per la sua accidiosa vita è privo di qualunque risorsa ed a cui perciò non rimane che cibarsi della propria carne, ossia divorare le proprie sostanze che sarebbe un significato più mite e più gentile. Una terza interpretazione poco probabile e illogica è quella data da altri, cioè che, pur trascorrendo la vita nell'ozio, costui ha risorse bastanti e quindi non manca di nulla e può mangiare carne a sazietà. «La sua carne» vorrebbe dire: i beni che possiede, i quali gli permettono di fare lautissimi banchetti, pur non lavorando. Ma perché l'Autore lo chiamerebbe «stolto» se, pur non facendo nulla, vive lautamente ed è soddisfatto del proprio stato?

Segue una sentenza piena di buon senso, colla quale l'Autore indica in che cosa, secondo lui, consisterebbe la via giusta, l'ideale morale, la condotta più vantaggiosa fra l'accidia da una parte e la cupidigia di guadagno dall'altra, fra il dolce far niente e l'affannoso travaglio: val più - egli dice - un pugno di beni, un modesto guadagno ed una vita calma, che ambe le palme piene di danaro, ma stanche per la dura fatica e l'ostinato travaglio, che è come un pascersi di vento (v. 6), ritornello monotono ed incessante così caro all'Autore. Il quale ammette dunque che ci sia una condizione

umana accettabile, una via di mezzo che può dare riposo, tranquillità, soddisfazione ai mortali, come frutto delle loro moderate fatiche e delle loro modeste aspirazioni.

Ma poi riprende la sua tesi del malcontento, della insoddisfazione, della delusione umana che crede di scoprire anche nell'uomo che, pure essendo celibe e solo al mondo e non avendo né moglie, né figli, né fratelli, con tutto ciò non fa altro che affaticarsi senza tregua, spinto dalla cupidigia del danaro, dal desiderio di accumulare ricchezze senza fine. Costui dovrebbe domandarsi per chi si affanna tanto, perché si vieta il riposo, le distrazioni, i divertimenti e qualsiasi occupazione che non sia l'incessante e opprimente lavoro. Si faccia o no questa domanda è certo che per il nostro autore la sua è una vana fatica, una brutta faccenda, un cattivo affare (vv. 7-8).

Gesù doveva aver presente questo passo quando ad un tale che gli chiedeva di intervenire presso il fratello perché spartisse con lui l'eredità paterna, rispondeva prima che non era stato investito della carica di giudice e poi narrava la parabola di un ricco a cui la campagna aveva fruttato copiosamente e si domandava che cosa avrebbe fatto delle sue abbondanti raccolte e faceva grandi piani, sperando di vivere a lungo e godersi le sue ricchezze. Ma Dio gli disse: «Stolto, questa notte morirai e chi sa chi erediterà le tue sostanze». (*Luca*, XII, 17-20).

Il caso sarebbe stato diverso se, invece di essere solo, avesse avuto qualcuno accanto a sé, nel cammino della vita? Certo, perché essere in due è sempre preferibile all'esser solo; si sopportano meglio la fatica e gli eventi non sempre piacevoli e prosperi della vita; il lavoro sembra più leggero e anche più proficuo (v. 9); e poi la compagnia è utile ad ambedue, perché essi possono aiutarsi reciprocamente quando capitino loro qualche disavventura o quando debbano superare qualche piccola o grande difficoltà (v. 10).

Il nostro autore cita un esempio molto semplice ma molto convincente, cioè il caso di uno che, andando per la strada in compagnia di un altro, cadesse ed ha accanto l'altro che lo rialza subito o, se fosse assalito da qualche brigante, il compagno è pronto a difenderlo, mentre che se fosse stato solo e fosse caduto o aggredito e non avesse avuto vicino a lui chi lo sollevasse o lo difendesse, avrebbe dovuto aspettare che passasse qualche altro viandante o giacere disteso, lungo la strada, chissà fin quando, oppure cedere alla violenza e lasciarci forse la vita (v. 12). *Vae solis*. [*guai a chi è solo!*, traduzione latina del v. 4].

I rabbini sentenziarono: *tov le-methàv tan-du mi-le-methàv armelù* (Talmud Jevamoth 118) che vuol dire: «è meglio essere in due che essere vedovo» e consigliavano, in base alla loro esperienza pedagogica, di procurarsi un compagno con cui leggere, studiare, mangiare, bere e dormire nella stessa camera e al quale confidare i propri segreti e i propri affanni. Raccontavano che Rabbì Meir, quando vedeva qualcuno mettersi in cammino solo, gli gridava: «Vai in pace, morituro», perché costui si esponeva ad un grave pericolo; se invece erano in due diceva loro: «Salute, litichini» perché probabilmente avrebbero litigato lungo il viaggio. Se poi erano in tre li apostrofava così: «Salute, uomini pacifici», perché, se per caso due di loro avessero altercato, il terzo li avrebbe rappacificati (*Qohéleth rabbà*, 4).

L'amore per la vita associata o familiare e la pietà per chi è solo sono sentimenti fondamentali nella concezione ebraica. Era stato appena creato il primo uomo che Dio pensò, se è lecito esprimersi a questo modo, «che non era bene che l'uomo fosse solo», per cui decise di dargli una compagna degna di lui che gli fosse di aiuto nel difficile cammino della vita (*Genesi*, II, 18). Il celibato infatti è considerato dall'ebraismo una condizione anormale, contraria alla natura umana e cagione di triste e dannosa solitudine. «La compagna è uno dei primari scopi dell'istituto del matrimonio. La donna è destinata ad essere l'aiuto dell'uomo. Solo nel matrimonio l'uomo può trovare la compagna dei suoi sacri destini» (J. H. Hertz: *The Pentateuch*, Londra, 1947, p. 931). Per dimostrare gli effetti vantaggiosi della compagna e il danno della solitudine l'Autore porta un altro esempio ancora più semplice se non più banale e non certo poetico né filosofico, quello di due persone che, dormendo insieme sotto una medesima coperta in una gelida notte d'inverno, hanno il modo di scaldarsi a vicenda, mentre se fossero soli, ognuno per conto suo, dovrebbero patire il freddo (v. 11). A quei tempi non usavano né stufe né caloriferi, neppure per i ricchi borghesi o per i monarchi, tanto che, per riscaldare il vecchio Re David, gli affettuosi cortigiani dovettero procurargli la compagna d'una giovane governante che dormisse con lui (*I Re*, I, 1-3). Questa stessa preoccupazione aveva ispirato la disposizione mosaica, secondo la quale (*Esodo*, XXII, 26) se uno aveva avuto in pegno il vestito di un altro, doveva restituirglielo prima che fosse tramontato il sole, perché quella era l'unica sua coperta che gli serviva per ripararsi la notte dal freddo.

I diversi esempi vengono riassunti e illustrati nel proverbio e nella sentenza popolare della corda a tre capi che è difficile rompere (v. 12). Come si vede, sono lezioni facili, modeste, limpide e molto utili nella vita di ogni giorno e piene di riguardi e di sentimenti gentili per la povera gente. Perché questo libro sia fatto passare per un libro astruso, difficile a capire, pieno di filosofemi pessimisti ed oscuri, mentre è così limpido e semplice nella sua nobile morale popolare e perché vi si siano voluti scoprire due o più autori e postille e aggiunte e correzioni e manomissioni e imitazioni, non si capisce.

Certo non è costruito col metodo delle scritture filosofiche greche, per quanto più di un critico ci abbia scoperto derivazioni o imitazioni di filosofie straniere, epicurea e stoica, e perfino echi della epica babilonese. È un genuino prodotto della mente ebraica in uno dei momenti più caratteristici della sua evoluzione.

Col v. 13 l'Autore passa a dimostrare un caso di ordine politico confrontando fra loro due regimi diversi, l'uno in cui lo Stato è retto da un «ragazzo» di origine plebea, figlio - come si diceva una volta - di poveri ma onesti genitori e però saggio, cioè di alto e maturo intelletto, il quale sarebbe sempre preferibile ad un re legittimo, vecchio ma di poco cervello e per di più testardo, come sono le persone anziane e quindi restio a lasciarsi correggere o ammonire e guidare sulla buona strada (v. 13). Il primo aveva sofferto la prigione, dalla quale era uscito per salire sul trono, mentre il secondo, pur avendo ottenuto il regno per diritto di eredità e pur essendo vissuto libero e padrone, sembrava esser lui il vero povero e non l'altro, perché era privo della migliore specie di ricchezza, cioè di intelligenza, di pazienza, di capacità. Si doveva trattare d'una rivoluzione nella quale il giovane povero che capeggiava i suoi compagni e seguaci

proletari era rimasto soccombente ed era stato messo in prigione, dove era rimasto però per poco tempo, perché in una seconda sommossa popolare era stato liberato ed aveva riconquistato il trono (v. 14).

L'Autore dice di avere assistito a entusiastiche manifestazioni pubbliche, a solenni cortei di tutta una popolazione (*col ha-chaim*) che accompagnavano il giovane re disceso da oscuri lombi, che aveva ormai preso il posto dell'altro nobile e vecchio detronizzato; il corteo che seguiva il nuovo re non finiva più tanto era numeroso (v. 15). Però la conclusione sarebbe stata la stessa anche col secondo monarca che non avrebbe conservato l'affetto e la popolarità che l'avevano accompagnato prima, perché quelli che sarebbero venuti dopo non gli avrebbero fatto più festa né cantato inni di gioia come i primi. Era la solita storia, era l'eterno alternarsi di trionfi e di delusioni, di bei sogni e di triste realtà, il solito vano affannarsi degli uomini a cui seguono la catastrofe politica, la sconfitta, il nulla della tomba (v. 16). Pensare di ricostruire l'episodio rivoluzionario, a cui si allude qui, nella sua realtà storica, e dire dove e quando esso si fosse verificato, come hanno tentato con vana ostinazione e con erudite ipotesi molti critici, ci pare una vana fatica. Perciò non riporteremo le varie congetture che vanno da Astiage re della Media, che fu detronizzato da Ciro, a Tolomeo Filopatore IV re d'Egitto, abbattuto da Antioco III a cui succedette Tolomeo Epifane V o Antioco Epifane o Epimane avversato dal plebeo Alessandro Balas o ai contrasti ancora più antichi fra Abramo e Nimrod, fra Giuseppe e Faraone, fra Saul e David, fra Joash e Amaziah, fra il sommo Sacerdote Onia e il nipote Giuseppe che, oltre a tutto, non corrispondono ai dati dei due rivali del nostro libro.

Seguendo la tradizione e quindi l'interpretazione di S. D. Luzzatto, tutte le ipotetiche tesi intorno alla persona del monarca a cui l'Autore alluderebbe non hanno ragione alcuna. Il Luzzatto ritiene infatti che il carcere, da cui sarebbe uscito il monarca secondo il v. 15, non sia altro che l'alvo materno da cui evade ogni altro uomo e che tutti gli uomini sono poveri come ognuno del popolo. Ma tutto il contesto dei vv. 13-16 fa l'effetto della descrizione di una vicenda non ordinaria d'ordine politico e di carattere rivoluzionario di cui i particolari non si confanno perciò ad una situazione comune a qualsiasi re, anzi a qualsiasi persona di questo mondo, perché tutti gli uomini escono dall'alvo materno. Si può benissimo trattare del caso reale o ipotetico d'un re giovane, povero e saggio, uscito di prigione per salire al trono e che deve essere preferibile ad un vecchio e stupido monarca che ha ereditato il potere senza alcun merito e senza alcuna capacità o fatica. Ma - come nota il Luzzi - la storia qui non c'entra per nulla. «Qohéleth non vuol far altro che dipingere, in generale, i mali che sgorgano dalle convulsioni politiche, dalle sommosse popolari e dai torbidi di corte così frequenti allora e anche oggi in oriente. Ed il quadro è colorito vivacemente. Un monarca vecchio, rimbecillito e testardo, dà luogo a dei disordini e ad un mondo di guai. Un giovane si presenta, venuto su dal nulla ma che sa il fatto suo, e soppianta il vecchio. La folla si entusiasma e applaude, ma nulla è più incostante del favore popolare; e la folla finirà con l'essere disgustata del giovane come fu dell'altro. Anche il favor popolare, dunque, non è che vanità. Stolto chi lo cerca e se ne fida!».

Il v. 17 con cui si chiude il capitolo non ha alcun rapporto con gli argomenti e coi casi trattati nei versi precedenti: l'unico nesso molto incerto e vago è il termine

kesilim - stolti, già adoperato dall'Autore al singolare nei versi 5 e 13. Non è che una raccomandazione di retta condotta religiosa e di buon comportamento nel frequentare il Tempio, raccomandazione che riecheggia un po' da lontano, senza fervore e senza poesia, il richiamo dei profeti Amos, Osea, Michah, Isaia, e Geremia alla superiorità della morale in confronto ai sacrifici e dell'obbedienza alle leggi in confronto al rito. Il Gordon ci scopre l'espressione di un saggio uomo religioso, di un discepolo degli scribi intorno al servizio divino, così caro alla tradizione popolare. «Privo completamente dell'entusiasmo religioso dei cantori dei Salmi, non prova la gioia della comunione con Dio e la felicità spirituale che accompagna la visita al sacro Tempio, si sente nelle sue parole la filosofica freddezza del sapiente nel suo comportamento verso il servizio divino. Egli riconosce in Dio l'Onnipotente ed Altissimo Signore, ma non prova alcun sentimento di spirituale comunione verso di Lui. Dio è in cielo e noi siamo in terra. Però rispetta le cerimonie religiose, come il pellegrinaggio al Tempio nelle festività annuali e manifesta una certa freddezza verso i sacrifici. Egli sa che "l'obbedienza è cosa migliore d'un sacrificio", ma se ha fatto un voto, deve adempierlo, perciò consiglia ritegno nelle pratiche del culto». Non sappiamo quanto sia esatto questo ritratto spirituale dell'Autore del Qohéleth. Non è possibile da una frase o da un verso penetrare nell'anima e nel cervello d'un personaggio così complesso e oscuro come questo antico filosofo. Certo il suo vuol essere un ammonimento contro l'esagerato ritualismo, per una più morale condotta e una obbedienza ai propri doveri umani e per uno studio più serio della religione.

Capitolo 5

5-1 Non parlare a vanvera e procura che il tuo cuore non sia precipitoso nel pronunziar parola dinanzi a Dio, perché Dio sta in cielo e tu stai in terra, perciò fa che i tuoi discorsi siano brevi.	אֶל־תְּבַהֵל עַל־פִּיךָ וּלְבָבְךָ אֶל־יְמִהָרָה לְהוֹצִיא דָּבָר לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל־הָאָרֶץ עַל־כֵּן יִהְיוּ דְבָרֶיךָ מְעֻטִּים:
5-2 Poiché è il sogno che si presenta con una quantità di argomenti ed è la voce dello stolto che usa una moltitudine di parole.	כִּי בָּא הַחֲלוֹם בְּרַב עֲנָן וְקוֹל כְּסִיל בְּרַב דְּבָרִים:
5-3 Quando pronunzi un voto a Dio non tardare ad adempierlo perché Egli non ama gli stolti e tu devi mantenere quanto hai promesso.	כַּאֲשֶׁר תִּדְּר נִדָּר לֵאלֹהִים אֶל־תֵּאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי אֵין חֶפֶץ בַּכְּסִילִים אֵת אֲשֶׁר־תִּדְּר שְׁלֵם:

5-4 Sarebbe meglio che tu non facessi voti piuttosto che pronunziarli e non mantenerli.	טוֹב אֲשֶׁר לֹא־תִדָּר מִשְׁתַּדֵּר וְלֹא תִשְׁלֵם:
5-5 Non permettere alla tua bocca di indurre in peccato la tua persona e non dire al messo (di Dio o al Sacerdote) che è stato un errore, perché Dio si adirerebbe per quello che hai detto e manderebbe in rovina l'opera delle tue mani.	אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בִּשְׁרֶךָ וְאַל־תֹּאמַר לַפְּנֵי הַמֶּלֶךְ כִּי שְׁגָגָה הִיא לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל־קוֹלְךָ וַחֲבַל אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ:
5-6 Poiché la maggior parte dei sogni son fatti di vane cose come i molti discorsi. Perciò abbi timore di Dio.	כִּי בְּרַב חֲלָמוֹת וְהַבָּלִים וּדְבָרִים הָרַבָּה כִּי אֶת־הָאֱלֹהִים יִרָא:
5-7 Se tu osservi nel paese lo sfruttamento del povero e la violazione della giustizia e della carità, non ti meravigliare di un fatto simile, perché sopra colui che sta in alto ce n'è un altro che vigila ancora più in alto e altri ancora più alti ce ne sono sopra di loro.	אִם־עֲשֶׂה רָשׁ וְגִזְלִי מִשְׁפָּט וְצֶדֶק תִּרְאֶה בְּמִדִּינָה אַל־תִּתְּמָה עַל־הַחֹפֶץ כִּי גִבָּה מֵעַל גִּבָּה שֹׁמֵר וְגִבָּהִים עֲלֵיהֶם:
5-8 La superiorità che può godere un paese in tutto e per tutto è che abbia un re devoto alla campagna.	וַיִּתְּרוֹן אֶרֶץ בְּכָל הִיא [הוא] מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד:
5-9 Chi ama il denaro non ne sarà mai sazio e chi aspira alle molte ricchezze non avrà mai una messe sufficiente. Anche questo è vanità.	אֲהָב כֶּסֶף לֹא־יִשְׂבַּע כֶּסֶף וּמִי־אֲהָב בָּהֶמוֹן לֹא תִבּוֹאָה גְּסֻזָּה הֶבֶל:
5-10 Quanto più aumenta il bene, tanto più aumentano coloro che ne godono e allora quale vantaggio ne hanno i padroni se non quello di stare a vedere?	בְּרַבּוֹת הַטּוֹבָה רַבּוֹ אוֹכְלֶיהָ וּמִה־כְּשֶׁרוֹן לִבְעָלֶיהָ כִּי אִם־רֵאִית [ראות] עֵינָיו:
5-11 È dolce il sonno del lavoratore, mangi poco o molto, mentre la sazietà del ricco non gli permette neppure di dormire.	מִתּוֹקָה שְׁנַת הָעֹבֵד אִם־מְעַט וְאִם־הָרַבָּה יֹאכַל וְהַשָּׂבַע לֹעֲשִׂיר אֵינְנוּ מִנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן:

5-12 C'è un doloroso malanno che ho veduto sotto il sole: la ricchezza serbata da chi la possiede per sua disgrazia.	יֵשׁ רָעָה חוֹלָה רָאִיתִי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ עֹשֶׂה שְׁמֹר לְבַעְלָיו לְרַעְתּוֹ:
5-13 Quella ricchezza va poi perduta per mala ventura e ai figliuoli che ha generato non rimane più nulla in mano;	וְאִבְדָּה הָעֹשֶׂה הֵהוּא בְּעֵינֵי רָע וְהוֹלִיד בֶּן וְאִין בִּידּוֹ מְאוֹמָה:
5-14 come era uscito dall'alvo materno, così nudo se ne torna via come era venuto, senza riuscire a ricavar nulla dal suo lavoro per portarlo con sé.	כַּאֲשֶׁר יֵצֵא מִבֶּטֶן אִמּוֹ עָרוֹם יָשׁוּב לָלֶכֶת בְּשַׁבָּא וּמְאוֹמָה לֹא-יִשָּׂא בַּעֲמָלוֹ שִׁילָךְ בִּידּוֹ:
5-15 Ed anche questo è un triste malanno che, come è venuto, così se ne deve andare e quale profitto ha dunque dall'essersi affaticato per nulla?	וְגַם-זֶה רָעָה חוֹלָה כָּל-עֲמֶת שָׂבָא בֶן יֶלֶךְ וּמֵה-יִתְרוֹן לוֹ שִׁיעֲמַל לְרוּחַ:
5-16 Tutta la vita l'avrà consumata nelle tenebre, con gran rabbia, in mezzo a malattie e ad amarezze.	גַּם כָּל-יָמָיו בַּחֹשֶׁךְ יֹאכַל וְכַעַס הִרְבָּה וּחֲלָיו וְקָצָף:
5-17 Ecco quello che io ho concluso: che è bella e buona cosa mangiare e bere e godersi i beni che gli hanno procurato tutte le fatiche da lui durate sotto il sole, nei brevi giorni della sua vita che Dio gli ha concesso, perché è questa la sua sorte.	הִנֵּה אֲשֶׁר-רָאִיתִי אֲנִי טוֹב אֲשֶׁר-יָפָה לֶאֱכֹל-וְלִשְׁתּוֹת וְלִרְאוֹת טוֹבָה בְּכָל-עֲמָלוֹ שִׁיעֲמַל תַּחַת-הַשֶּׁמֶשׁ מִסֶּפֶר יְמֵי-חַיּוֹ [חַיּוֹ] אֲשֶׁר-נָתַן-לּוֹ הָאֱלֹהִים כִּי-הוּא חֶלְקוֹ:
5-18 E sono pure un dono di Dio le ricchezze e i beni di fortuna che Egli concede ad un uomo qualunque, dandogli la libera ed assoluta facoltà di goderne e di prenderne la sua parte, traendo così godimento della sua fatica,	גַּם כָּל-הָאֲדָם אֲשֶׁר נָתַן-לּוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׂה וְנִכְסִים וְהַשְׁלִיטוֹ לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ וְלִשְׁאֵת אֶת-חֶלְקוֹ וְלִשְׁמַח בַּעֲמָלוֹ זֶה מִתַּת אֱלֹהִים הִיא:
5-19 in modo che non avrà molti ricordi dei vani giorni della sua vita, perché Iddio sarà stato testimonia delle sue soddisfazioni.	כִּי לֹא הִרְבָּה יִזְכֹּר אֶת-יָמֵי חַיּוֹ כִּי הָאֱלֹהִים מַעֲנֶה בְּשִׂמְחַת לִבּוֹ:

In questo quinto capitolo l'Autore parla dei rapporti che debbono passare fra l'uomo e Dio, argomento che aveva cominciato a sfiorare nell'ultimo verso del capitolo precedente, verso che meglio starebbe dunque in principio di questo capitolo, come si trova in alcune Bibbie. Il capitolo precedente chiudeva col raccomandare la riflessione nelle visite al Tempio e, diciamo pure, una certa misura nelle pratiche sacrificali, alle quali era da preferire, secondo l'Autore, l'obbedienza all'insegnamento e alla volontà di Dio. Ora alla non affrettata e troppo frequente visita o pellegrinaggio al Santuario, deve corrispondere la preghiera ponderata, rispettosa, non affrettata né trepida, che scaturisca dal sentimento di rispetto per la divina grandezza e giustizia e per l'infinita distanza che c'è fra Dio, che siede nelle regioni inviolabili e remote del cielo, e l'uomo che abita quaggiù sulla terra, fra le cose caduche e gli esseri imperfetti (v. 1). Dio non ha bisogno di troppe parole né si lascia ingannare dai bei discorsi retorici con cui l'uomo crede di lusingarlo e di procurarsi la Sua benevolenza o dall'abbondanza dei voti e delle promesse che Gli vengono fatte e che poi non sono adempiute. Gli antichi erano più parchi e più concisi di noi nella preghiera, perché le lunghe e troppo frequenti orazioni parevano loro segno di eccessiva confidenza verso Dio e cosa poco seria e poco ponderata come sono i sogni, quando la mente addormentata e non più padrona di sé si sbizzarrisce in interminabili figure e fatti ed in azioni inconcludenti e senza nesso (v. 2).

I rabbini citano come modello insuperabile di preghiera concisa quella composta di sole cinque parole che Mosè pronunciò per la guarigione della sorella Miriam (*Numeri*, XII, 18) e quale esempio di preghiera straordinariamente prolissa quella con cui lo stesso Mosè avrebbe occupato quaranta giorni e quaranta lunghe notti dopo essere salito in cielo per ricevere i dieci Comandamenti (*Deut.*, IX, 25). Il consiglio di Matteo (VI, 7): «quando pregate non ripetete le stesse parole come fanno i pagani che pensano di essere esauditi per le loro molte parole», non è che l'eco di questa ammonizione del Qohéleth e di quella dei rabbini che dicono: «Siano sempre poche le parole dell'uomo davanti al Santo, che benedetto sia» (*Talmud Berachoth*, 61 a).

Il mancato adempimento dei voti è, per il Qohéleth, un'azione stolta, riprovevole, perché quando si promette una cosa è atto di onestà mantenere la promessa senza pentimenti e senza indugio (v. 3). I voti erano frequenti anche fra gli Ebrei e sembravano essere destinati a conquistare, con una specie di *do ut des*, la benevolenza di Dio e ad ottenere da Lui qualche grazia. Giacobbe pronunciava un voto che avrebbe dovuto procurargli il soccorso divino nel lungo viaggio verso il paese straniero e fra gente ignota (*Genesi*, XXVIII, 20-22). Un intero capitolo dei *Numeri* (XXX, 1-17) è dedicato ai voti dell'uomo e specialmente a quelli della donna, che si trovava sotto la potestà paterna o maritale e un intero trattato talmudico è intitolato ai voti. Nella raccomandazione di *non tardare* ad adempiere al voto va notata la esatta copia della frase del *Deuteronomio* XXIII, 22.

Meglio non pronunciare alcun voto che non adempierli dopo averli pronunciati (v. 4), che è un precetto ovvio fino dalle pagine della Torah dove è scritto: «Se tu cesserai di pronunziar voti non commetterai alcun peccato» (*Deut.*, XXIII, 23). L'incauta promessa non mantenuta sarebbe infatti un peccato. Si tratta di un voto di astensione da qualche cosa o della promessa di qualche offerta speciale al Tempio, che implicano il

sacrificio personale da parte del titolare del voto. Costui non potrà giustificare il mancato adempimento del voto scusandosi col dire che il suo era stato un errore involontario (*shégagàh*). Il *Malach* dinanzi al quale il mancatore di parola potrebbe scusarsi del suo preteso errore e che dovrebbe liberarlo dal voto imprudentemente pronunciato, sarebbe stato il sacerdote che era investito dell'autorità e della competenza necessaria. Oggi, secondo il diritto rabbinico, la persona autorizzata a sciogliere un voto sarebbe un *chacham de-gamir ve-sabhir*, cioè un dotto esperto per lungo studio nella legge e dotato di profondo intelletto o tre ebrei qualunque che abbiano le medesime qualità (v. nello *Shulchàn Arùch, Jorè Deàh*, 228, i casi in cui può darsi scioglimento di voti, colle norme relative e colle eccezioni). Una speciale cerimonia della sera di Chippùr è destinata allo scioglimento dei voti (*hatharàth nedarim*) formulati durante l'anno, di qualunque specie fossero, secondo la ricca nomenclatura del diritto rabbinico che li distingueva oltre che in *néder* che è il voto generico e in *esàr, heqdèsh, khérem, shevuàh, qijùm* e con voci del dialetto aramaico in *qunàm, qunàch, qunàs* corrispondenti alle tre ultime voci ebraiche, secondo la lezione sefardita della liturgia di Chippùr. È una cerimonia che non sembra antica e che risale forse all'epoca dell'inquisizione di Spagna e non è perciò seguita né adottata universalmente. Certo non pare che Qohéleth, se avesse conosciuto questa cerimonia, l'avrebbe ammessa quale costume legittimo. Però non doveva essere ignoto nell'antico Israele l'uso di sciogliere i voti. Il Gordon nel suo commento scrive che «a quanto sembra, si trattava di un uso noto ed accettato dal popolo e i sacerdoti si valevano di questo loro diritto per sciogliere i voti. Però il sapiente non riconosce questo diritto sacerdotale». Il pretesto addotto dall'individuo, pentito di aver fatto un voto che più tardi non aveva potuto né voluto mantenere, cioè che si tratta di un errore, ha tutta l'apparenza di una scusa poco seria, che Iddio non avrebbe certo menato per buona, sicché la mancata parola e la scusa postuma avrebbero irritato il sommo giudice che non avrebbe tollerato un'azione così disonesta e stolta. Le molte chiacchiere, le vane fantasie, i sogni di cui si dilettono gli uomini, anche nelle questioni serie, anche di fronte a Dio e nelle cose della religione, sono riprovevoli e poco rispettosi verso il Signore Iddio che deve essere venerato e temuto.

La sintassi del v. 6 è alquanto scorretta; secondo alcuni il soggetto della frase sarebbero le *molte chiacchiere*, sebbene siano precedute da una congiunzione (e) e si dovrebbe tradurre: «le molte parole accompagnano i molti sogni e le molte vanità; perciò sii parco di chiacchiere inutili». Oppure: «poiché se ci sono vanità nel gran numero dei sogni, ce ne sono anche nel gran numero delle parole; perciò temi Iddio». In conclusione vorrebbe essere un monito a parlar poco e a non correre dietro alle fantasie che non corrispondono alla realtà. S. D. Luzzatto traduce: «Forse con molti sogni, molte vanità e molte parole (potrai ingannarlo)? (Mainò) ma temi Iddio». Buber traduce in modo alquanto strano: «Ja denn, den vielfältigen Träumen und den Dünsten und dem vielen Gerede entgegen, ja denn, fürchte Gott!».

Dalle ammonizioni di origine religiosa intorno ai voti e alle fantasie e ai prolissi e vani discorsi, l'Autore passa con un improvviso salto al regime tirannico che spesso sconvolge le società umane. Egli dice che le ingiustizie, l'oppressione, la corruzione, gli abusi che spesso accompagnano i regimi tirannici non debbono meravigliare o spaventare; essi sono le naturali appendici della monarchia. È una catena di soprusi

che dai funzionari inferiori sale su su fino ai più alti gradi della gerarchia statale ed avvolge in una inestricabile rete il povero popolo che ne è la vittima (v. 7). La constatazione attribuita al «re di Gerusalemme» ha un suono molto strano, perché non dice che le malversazioni dei piccoli burocrati o funzionari vengono corrette e punite o impedito dalle supreme gerarchie o da coloro che, nella scala degli impiegati di corte, seggono più in alto fino al capo supremo giudice ed arbitro assoluto, ma che si tratta di una infinita trafila di abusi irrimediabili e inevitabili. Secondo il Gordon non è il *re* che parla, ma il *sapiente* che in disparte osserva e registra i metodi del regime monarchico, la tirannide così frequente e purtroppo nota nei paesi d'Oriente e in quelli d'Occidente anche ai giorni nostri. «I funzionari dell'ordine giudiziario prendono mance e succhiano senza misericordia come mignatte il sangue del povero popolo; ma non sono essi soli i colpevoli del sistema, perché anche gli impiegati a loro superiori amano i donativi e sfruttano e derubano gli inferiori, mentre sono essi medesimi preda degli abusi dei *vizir* e dei *pascià* che seggono nelle prime file del potere e questi stanno sotto il giogo dell'autocrate supremo, del Sultano, mai sazio di ricchezze». È uno strano modo di calmare la rabbia degli oppressi e degli sfruttati. Non si potrebbe invece intendere che, secondo l'Autore, c'è o ci dovrebbe essere sempre qualcuno che sorveglia, o vigila, che sta in guardia (*shomèr*) per impedire gli abusi e metter riparo alle malversazioni dei sottoposti? Forse l'Autore pensava al Supremo Giudice e tutore dei miseri e degli oppressi, cioè a Dio. Da un uomo come il saggio re Salomone si dovrebbe attendere in ogni modo un atteggiamento meno indifferente verso gli abusi del potere, anche se in conclusione egli giudichi la monarchia regime necessario ed utile specialmente quando il re ama i campi coltivati (v. 8), i bei poderi, le vigne fiorenti, e protegge perciò i contadini laboriosi che formano la classe produttiva e sono l'elemento più necessario alla vita dello Stato. O si deve intendere che la potenza d'un sovrano si misura dalla estensione e dalla qualità dei campi coltivati, che sarebbe un elogio dell'agricoltura e dei contadini? Si sarebbe in pieno idillio georgico! Oppure sarebbe l'elogio dell'agricoltura per cui il contadino, che possiede un pezzo di terra e la lavora colle proprie mani, è come un re anche se è povero.

Dal povero contadino sfruttato e angariato da parte di una burocrazia corrotta e di un regime tirannico, incapace di metter riparo agli abusi, l'Autore passa ad un'altra classe di persone: ai ricchi mai soddisfatti dei capitali o dei possedimenti accumulati. Il ricco non è mai sazio e desidera aumentare sempre più le sue rendite (v. 9), anche, se in fin dei conti, esse non gli daranno mai la serenità e la pace dello spirito. La ricchezza oltre ad essere una cosa passeggera e caduca, non procura a chi la possiede altro che una massa di cortigiani e di falsi amici, avidi di approfittare dell'altrui prosperità a proprio vantaggio, sicché al ricco non rimarrà altra soddisfazione che spartire i suoi averi ad una folla di parassiti, limitandosi da parte sua a contemplare i forzieri o i cassetti pieni di monete d'argento e i magazzini pieni di grano che saranno vuotati da una folla di parassiti (v. 10). È una critica della ricchezza. L'Autore sente in sostanza compassione dell'uomo ricco, costretto a spartire con altri la sua agiatezza, godendola solo con gli occhi.

Dolce è invece il sonno dell'uomo che lavora e gode del frutto delle sue fatiche, anche se la sua mensa è parca e il suo cibo non è né abbondante né scelto, mentre il ricco, dopo essersi empito il ventre di squisite e abbondanti pietanze, ha un sonno

inquieto e non riesce a dormire perché il pensiero delle incerte e caduche ricchezze turba il suo riposo (v. 11). È la solita maniera con cui si è inteso confortare la vita grama e faticosa dei contadini e degli operai, dando loro ad intendere che la misera condizione in cui si trovano è preferibile a quella del grasso borghese o dell'industriale arricchito o dell'agiato commerciante o, come sostiene Qohéleth nel seguente v. 12, che la ricchezza è qualche volta causa di dolori, di sventure, di guai, e più che un bene è un grosso malanno, più che un premio è un gran castigo, perché può andar perduta o consumata nell'ozio e nei piaceri materiali, lasciando chi l'aveva posseduta deluso e miserabile e i figliuoli suoi poveri, perché non ha nulla da lasciar loro in eredità (v. 13).

Sicché egli se ne va da questo mondo nudo come era venuto; dopo tutta la fatica durata nel corso della sua vita e dopo tutte le pene e i pensieri sofferti, non porta con sé nella tomba alcun resto o risultato o frutto del suo travaglio (v. 14). E allora perché ha lavorato e perché ha accumulato tante sostanze se poi le deve lasciare? Non è un guaio grosso? non è un triste malanno e una amara delusione l'aver faticato per nulla? (v. 15).

È come se avesse mangiato al buio, lungo tutta la sua vita e fosse vissuto in una soffitta o in una cantina nuda e umida, senza alcuna gioia, anzi con molti crucci e malattie e rabbie continue (v. 16). A che cosa dunque erano servite le sue fatiche e le sue ricchezze?

La conclusione che l'Autore ha tratto da quanto ha veduto osservando i fatti del mondo e le opere umane è che l'unica cosa degna e bella per i mortali è mangiare e bere e godere il frutto delle proprie fatiche durante la breve vita che Dio ha concesso loro in terra; questo è l'umano destino, questo è quanto l'uomo può sperare nella vita, senza attendersi nulla di meglio o di più (v. 17). È una conclusione alquanto materialistica e forse indegna di un uomo d'alto intelletto e di molta sapienza quale dice di essere l'Autore. Non aveva nessun ideale; non aveva nessuna nobile aspirazione, non credeva in un al di là dopo la morte e le gioie e le soddisfazioni che pensava di poter ottenere nel duro cammino terrestre, erano quelle della carne che del resto non erano se non la ricompensa e il frutto del suo lavoro. Ma i beni di cui gli era dato di godere, le ricchezze che gli erano state concesse come sua porzione nella vita, le gioie che derivavano dal suo duro lavoro, non gli erano in sostanza toccate per caso, ma dovevano essere considerate come un dono della Provvidenza (v. 18). Solo in questo modo l'uomo può deporre la tristezza che gli deriverebbe dal riflettere alla brevità della sua vita, solo così può consolarsi della sua caducità, solo pensando che è Dio che gli ha concesso di godere quelle intime gioie. I piaceri della vita, anche quelli materiali che sono gli unici di cui l'uomo può approfittare, sono in sostanza un regalo del cielo. «È sommo volere di Dio che l'uomo goda nei brevi giorni della sua vita» (Gordon). «Iddio contribuisce nell'allegrezza del Suo cuore, lo anima a godere senza pigliarsi affanni». (S. D. Luzzatto).

«Dio pensa a rendere gli uomini felici, avendo posto la felicità a portata di mano di tutti e di ciascuno; nessuno può a buon diritto lamentarsi d'esserne privato a priori. Questa gioia è tale da compensare le cattive impressioni della vita. Dunque non è effimera e superficiale, ma sostanziale, profonda, permanente; è la felicità» (Buzy, l.c. p. 236-237).

In conclusione, chi si contenta gode! Bisogna prendere il mondo e la vita come vengono e approfittare, senza eccessive pretese, dei beni che ci sono largiti da Dio e dei piaceri che essi possono fornire, senza preoccuparsi della brevità dell'esistenza umana.

Capitolo 6

6-1 C'è un grosso malanno che io ho osservato sotto il sole e che opprime grandemente l'umanità:	יֵשׁ רָעָה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְרַבָּה הִיא עַל־הָאָדָם:
6-2 un uomo cioè cui Dio ha dato ricchezza, averi e gloria e alla cui persona non manca nulla di tutto ciò che desidera, ma al quale Dio non permette di goderne, perché colui che ne approfitta è un estraneo; questa è una vanità e un triste guaio.	אִישׁ אֲשֶׁר יִתֶּן־לּוֹ הָאֱלֹהִים עֹשֶׁר וְנִכְסִים וְכְבוֹד וְאִינָנוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכָּל אֲשֶׁר־יִתְּאוֹהָ וְלֹא־יִשְׁלִיטֵנוּ הָאֱלֹהִים לֶאֱכֹל מִמֶּנּוּ כִּי אִישׁ נִכְרִי יֹאכְלֵנוּ זֶה הֶבֶל וְחֲלִי רָע הוּא:
6-3 Se un uomo genera cento figli e vive molti anni, per quanto numerosi siano i giorni degli anni suoi, se l'anima sua non gode dei propri beni e non ha neppure sepoltura, l'aborto val più di lui,	אִם־יּוֹלִיד אִישׁ מֵאָה וְשָׁנִים רַבּוֹת יְחִיָּה וְרַב שְׂיֵהִיו יְמֵי־שָׁנָיו וְנַפְשׁוֹ לֹא־תִשְׁבֶּעַ מִן־הַטּוֹבָה וְגַם־קְבוּרָה לֹא־הִיתָה לוֹ אֲמֶרְתִּי טוֹב מִמֶּנּוּ הַנֶּפֶל:
6-4 perché, venuto dal nulla, se ne va nell'oscurità e il suo nome è coperto dalle tenebre;	כִּי־בֶהֱבֵל בָּא וּבִבְחָשׁ יֵלֵךְ וּבִבְחָשׁ שְׁמוֹ יִכָּסֶה:
6-5 non ha neppure veduto il sole e non ne ha alcuna idea; questo ha più pace di quell'altro,	גַּם־שֶׁמֶשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדַע גִּתָּה לָזֶה מִזֶּה:
6-6 e se anche vivesse due volte mille anni, senza provare alcun bene, finiscono coll'andare ambedue in uno stesso luogo.	וְאִלּוּ חָיָה אָלֶף שָׁנִים פַּעַמַּיִם וְטוֹבָה לֹא רָאָה הֵלֵא אֶל־מָקוֹם אֶחָד הַכֹּל הוֹלֵךְ:
6-7 Tutto l'affanno dell'uomo è per la sua bocca, senza che l'anima sua ne sia sazia.	כָּל־עֲמַל הָאָדָם לְפִיהוּ וְגַם־הַנֶּפֶשׁ לֹא תִמְלָא:

6-8 Quale vantaggio ha il sapiente sullo stolto? E il povero che sa condursi di fronte ai viventi?	כִּי מֵהַיֹּתֶר לְחָכְם מִן־הַכֹּסִיל מֵה־לָּעֲנִי יוֹדֵעַ לִהְיוֹת נֶגֶד הַחַיִּים:
6-9 È meglio lo spettacolo che si offre agli occhi che il vagar dello spirito, per quanto sia anche esso cosa vana e un pascersi di vento.	טוֹב מֵרְאֹה עֵינַיִם מִהֲלָךְ־נֶפֶשׁ גַּם־זֶה הַבָּל וְרֵעוֹת רוּחַ:
6-10 Ciò che è stato già, ha avuto il suo nome, ed è ormai noto che questo nome è Adamo, il quale non potrà mai contendere con chi è più forte di lui.	מֵה־שֶּׁהָיָה כָּבֹד נִקְרָא שְׁמוֹ וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יֻכַּל לָדִין עִם שֶׁהִתְקִיף [שֶׁתְּקִיף] מִמֶּנּוּ:
6-11 Più discorsi si fanno e più aumenta la vanità e quale profitto ne viene all'uomo?	כִּי יִשְׁדַּבְּרִים הִרְבֵּה מִרְבִּים הַבָּל מֵהַיֹּתֶר לְאָדָם:
6-12 Poiché chi mai può sapere ciò che per l'uomo è buono nella vita, nei brevi giorni della sua vana esistenza che passa come l'ombra? Perché chi può dire all'uomo ciò che accadrà dopo di lui sotto il sole?	כִּי מִי־יֹדֵעַ מֵה־טוֹב לְאָדָם בַּחַיִּים מִסֵּפֶר יְמֵי־חַיֵּי הַבָּלוּ וַיַּעֲשֵׂם כֶּצֶל אֲשֶׁר מִי־יֵיגִיד לְאָדָם מֵהַיְהִיָּה אַחֲרָיו תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:

Continua il lamento sulla tristezza e la vanità della vita umana e sui mali che l'Autore dice di avervi constatato. Non è però una nuova scoperta quella che viene esposta in questo capitolo, perché il fenomeno era stato notato già prima nelle precedenti pagine ed è il fatto che la ricchezza non riesce ad appagare i desideri di chi la possiede o che non può essere goduta così a lungo come si vorrebbe. Si tratta, se abbiamo capito bene, del caso di un uomo che ha avuto da Dio ricchezze enormi, un notevole patrimonio, onori, quanti uno può desiderarne, eppure si sente infelice perché non li può godere come e quanto a lungo vorrebbe (v. 2). Che cosa glielo impedisce? Forse la morte immatura, forse le malattie, o qualche altro accidente di fortuna, qualche falsa speculazione o qualche subdolo inganno in cui è caduto. Il fatto è che, in vece sua, è un altro, un estraneo che prende il suo posto nel godimento di tutto quel ben di Dio che era suo. Non dovrebbe trattarsi di un suo parente, come quello di cui ha parlato prima, nel cap. II, vv. 18-19, che era un erede a cui le sue sostanze passavano per diritto naturale, mentre qui è un *nochrì* - un estraneo, forse quello stesso a cui aveva accennato nel cap. IV, v. 8, che non era né figlio né fratello. Sembra che fosse una specie di fissazione o di tarlo che lo rodeva e non gli lasciava pace. Generalizzando il triste caso, l'Autore fa un altro esempio, quello di un ricco che avesse avuto cento figliuoli e fosse vissuto più di cent'anni, ma che, ciò nonostante, non avesse avuto la fortuna di godere personalmente dei beni materiali e degli affetti domestici che la sorte

gli aveva dato, o avesse desiderato ed immaginato godimenti maggiori e più grandi soddisfazioni e fra le altre disgrazie avesse avuto anche quella non meno tragica di non aver ottenuto onorevole sepoltura; quest'uomo gli sembrava più disgraziato d'un feto nato morto, il quale non avrebbe conosciuto le miserie, le delusioni, il dramma doloroso della vita e avrebbe trovato la pace in un loculo dove sarebbero state racchiuse le sue povere spoglie (v. 3). L'uomo che avesse trascorso la sua sia pur lunga vita e avesse lasciato una numerosa discendenza, ma non avesse goduto le sue immense ricchezze e non avesse trovato una degna sepoltura, e magari un monumento marmoreo che ne perpetuasse il ricordo presso i posteri, era, secondo il vanitoso ed incontentabile protagonista del libro, l'essere più disgraziato, perché la sua caduca esistenza sarebbe passata inutilmente e senza gioie sulla terra. Ma si tratta evidentemente d'un caso limite, estremamente raro e quasi inverosimile, perché, in generale, gli eredi sogliono trarre qualche compiacimento dalle onoranze rese ai loro predecessori e una ragione di vanto e di lustro familiare nei monumenti eretti agli avi. Certa però è la morale che si può trarre dai sentimenti del nostro sapiente e cioè che preferibile alla lunga vita oscura e alla numerosa progenie è una breve esistenza ricca di gioie, oppure che è preferibile non esser venuti al mondo piuttosto che trascorrere la caduca esistenza senza godimenti adeguati anzi illimitati. Non aspirare alla gioia, non avere alcuna idea delle soddisfazioni che si possono avere nel mondo e quindi non patire alcun disinganno o dolore, come accade all'aborto, è cosa preferibile alle delusioni, alla tristezza, alla caducità della vita umana. Tanto l'aborto quanto l'uomo che non ha provato nella vita le gioie e le soddisfazioni sperate, hanno la medesima oscura sorte, sono venuti dal buio senza lasciare alcun ricordo di sé (v. 4). Ma l'aborto non ha le delusioni di colui che, pur sapendo che nel mondo c'è il sole con la sua splendida luce, non ha potuto goderla, che pur aspirando alla pace, alla serenità, ai piaceri, alle gioie che esistono in terra o non può goderle o deve da un momento all'altro rinunziarvi e scomparire (v. 5). Se Dante diceva (*Inf.*, V, 121-123) che *non esiste maggior dolore - che ricordarsi del tempo felice - nella miseria*, Qohéleth pensa e sostiene che non c'è disgrazia maggiore che dover rinunciare alle gioie che la vita potrebbe e dovrebbe dare e alle quali il mortale anela. Non aver mai avuto cognizione dei godimenti che offre talvolta l'esistenza terrena e non aver dovuto perciò soffrire le delusioni che procura agli uomini l'esserne privi, è una situazione meno triste di chi ne è consapevole o ne ha la irreparabile nostalgia. Tristissima esistenza e gravissima sofferenza morale è «vivere senza speranza, in disio³» come le anime del Limbo dantesco (*Inf.*, IV, 42). [*che senza speme vivemo in disio*: Quell'eterno vivere senza speme in disio, è l'espressione più profonda dell'abisso che nel pensiero medievale divide la ragione e l'uomo e la natura da Dio. Giovanni Gentile.]

Se un uomo potesse vivere due volte mille anni (e nessuno è mai arrivato neppure a mille) e non avesse nella sua pur lunga esistenza le gioie a cui ambisce e che gli dovrebbero essere concesse da Dio, la sua vita sarebbe stata vana, vuota e non

³ dešio (o dišio) s. m. [forse lat. **desedium*, da *desidia* «ozio, inoperosità», raccostato per il sign. a *desiderium*]. – 1. poet. Desiderio: *Quali colombe, dal disio chiamate* (Dante); *E me che i tempi ed il desio d'onore Fan per diversa gente ir fuggitivo* (Foscolo); anche, l'oggetto del desiderio: *parla in sua favella Sì che l'intenda il suo dolce desio* (Guarini). 2. fam. Godimento, delizia: *una musichetta, un vinello, un calduccio che è un d., un vero d.*; spesso iron.: *che d. sentirlo strimpellare il violino!* [Treccani]

avrebbe tratto alcun vantaggio dalla sterminata, eccezionale sua longevità, finita lo stesso nel nulla, nel buio e nel silenzio della tomba (v. 6). Sono sempre la caducità e la fine dolorosa dell'umana esistenza che impressionano Qohéleth e turbano la sua pace.

Un'altra cosa lo rattrista ed è che tutte le fatiche, le ansie, gli affanni degli uomini non hanno in sostanza che uno scopo: quello di soddisfare il loro appetito, di empire la loro bocca, che è un fine materiale, senza bellezza né grandezza e che non riesce a soddisfare il loro insaziabile appetito ed a correggere i mali e la caducità della loro esistenza (v. 7). È mai possibile che l'Autore così saggio e così potente non trovasse in un'altra sfera della vita, in altre manifestazioni, aspirazioni, necessità, volontà del suo spirito, un qualche godimento meno materiale e uno scopo più nobile? Forse egli non pensava a sé stesso, alle sue possibilità e capacità superiori, ma ai comuni mortali, al popolo umile che non possedeva né case, né campi, né gioielli, né dottrine filosofiche, né virtù letterarie e che lavorava per mangiare e qualche volta non ci riusciva neppure. La tesi è d'ordine generale; l'Autore è egualmente malcontento e insoddisfatto non perché non possa appagare i suoi desideri, ma perché sa di non poterli godere indefinitamente. «Il sentimento prevale in lui sulla logica», come dice il Prof. M. Z. Seca. (*Mevò ha-miqrà*, III, pag. 703),

La risposta alla nostra domanda intorno al ristretto orizzonte dei piaceri materiali in cui pare chiusa la visione del Qohéleth, ce la dà l'Autore stesso nel v. 8, dove dice che il sapiente non ha sullo stolto alcuna superiorità o vantaggio nella vita; il sapiente, se può vantare qualche superiorità sull'ignorante e sullo stolto, può però essere povero e tutta la sua intelligenza e cultura, se lo mettono in grado di condursi onestamente nella società e diventare esempio e modello di virtù agli altri, non gli offrono però alcuna soddisfazione maggiore di quelle che provano i poveri analfabeti, non gli colmano l'anima di alcuna gioia, non appagano le aspirazioni del suo spirito. «La letteratura sapienziale - ha scritto il Segal - è *individualistica*, particolare e singolare. Si occupa dell'uomo e non della nazione, dell'individuo singolo e non della collettività. La società interessa il sapiente solo in quanto influisce sul destino dell'individuo. La letteratura sapienziale poi è *utilitaria*. Lo scopo che si propone nella vita non è uno scopo ideale ma pratico: il bene reale, la prosperità, la felicità, la longevità, la salute, il buon nome e la gloria, una buona moglie, figli numerosi e buoni, una lieta vecchiaia e una bella morte (*a noi però sembra che, almeno per il sapiente del nostro libro, la morte non sia mai bella*). La letteratura sapienziale è inoltre profana. Essa si occupa soprattutto dell'aspetto profano della vita umana, delle sue ansie quotidiane e fornisce consigli sul modo di riuscire. Questi caratteri pongono la letteratura sapienziale su di un gradino spirituale e morale più basso di quello degli altri libri biblici. Per i sapienti in quanto tali l'essenziale è l'individuo e il suo destino nella vita. L'uomo e non la nazione è al centro del pensiero dei sapienti. Nella loro opera per l'educazione dell'individuo i sapienti si preoccupavano più dei bisogni pratici della vita presente e della natura umana dell'uomo solito. Essi non aspiravano ad allevare eroi spirituali e spiriti eletti, ma volevano educare l'uomo comune a crescere sano di corpo e d'anima, virtuoso, prudente ed attivo, affinché fosse utile a sé stesso, ai suoi parenti e alla società e gradito a Dio e agli uomini». (Segal, *l.c.*, pag. 593 e Sgg.).

«Ciò che influì negativamente sul processo delle idee del nostro autore fu la tendenza del suo tempo a preoccuparsi dell'individuo a spese della collettività. Qohéleth è tutto quanto immerso nel suo io. È il tipo dell'uomo colto, aristocratico, la cui caratteristica è di essere privo di linea sociale. Chiuso tutto quanto nel suo *io*, egli sente con estrema acutezza ciò che di manchevole c'è nella vita. Lo opprime l'idea che il suo *io* va declinando e l'uomo che è in lui sarà presto dimenticato dalla terra dei viventi. Finché l'individuo si considera parte della collettività, *foglia dell'albero*, membro del corpo nazionale, il pensiero della morte non è per lui così terribile; solo per l'individuo che vede tutto il mondo racchiuso nella sua persona e sé stesso quale centro del creato, la morte che distruggerà lui e il suo mondo lo atterrisce». (S.L. Gordon, *Chamesh meghilloth*, Introduzione al Qohéleth, pag. XVII).

Non si può dire che fossero queste le mete dell'Autore del Qohéleth, per il quale non c'era alcuna differenza fra il sapiente e lo stolto, fra il povero onesto e quello che non teneva una condotta esemplare ed erano preferibili per lui i mediocri godimenti e le piccole soddisfazioni della vita quotidiana alle alte aspirazioni verso le mete difficili e i sogni inattuabili (v. 8). È una specie del *carpe diem* oraziano che però finisce in conclusione coll'essere una vana, caduca, infeconda, momentanea, illusoria soddisfazione. Anche se è meglio avere sotto agli occhi e toccare con mano, come una cosa sicura, un piccolo piacere piuttosto che vagare con l'anima inquieta alla conquista di difficili, irraggiungibili mete, pure anche queste passeggiare soddisfazioni, appunto per la loro breve durata, sono come un pascersi di vento. Solo ciò che dura, ciò che non muore, ciò che non tramonta ha valore; quello che passa e lascia il vuoto o la nostalgia insoddisfatta nell'anima non vale nulla. Questa è la tesi sostanziale del libro.

Del resto - par che dica l'Autore - perché tanti discorsi? Noi sappiamo benissimo dal suo nome che cosa può e che cosa vale l'uomo che fu chiamato *Adamo*; questo suo nome stesso indica i suoi limiti, il suo carattere, il destino suo e dei suoi discendenti; *Adamo* vuol dire «fatto di terra», composto cioè di bassa, fragile e corrotta materia; esso è quindi tale che non può contrastare con chi è senza dubbio più forte di lui (v. 10), cioè col suo Creatore e chiedergli conto e ragione del trattamento che gli è fatto, della misera sorte a cui è condannato. È il concetto stesso di Isaia (XLV, 9) e di Giobbe nel suo colloquio finale con Dio (XXXVII-XLI), cioè che è assurda l'idea di mettersi alla pari con Dio per chiederGli ragione della sorte umana e pretendere di spiegare il mistero della vita e della storia.

Questa mania di sprecare tante parole, di fare lunghi discorsi e così lunghe speculazioni intorno alla sorte umana e intorno al problema della felicità dei mortali è un perder tempo; più se ne discorre e peggio è, perché non si arriverà mai a nessuna soddisfacente conclusione. Quale vantaggio ne può venire all'uomo? (v. 11). Nessuno potrà mai dirgli ciò che gli conviene di fare per la sua felicità, ciò che è propizio alla sua breve, caduca e vana vita, che passa veloce come un'ombra, senza lasciar traccia alcuna, e chi potrà mai dirgli ciò che accadrà in terra dopo la sua morte? Perciò più che i lunghi discorsi è consigliabile il silenzio, la sottomissione alla suprema volontà del Creatore, la rassegnazione alla propria sorte, contro la quale ogni nostro atto e ogni nostro desiderio o pensiero sono inutili.

L'idea dell'infinita distanza tra la divina sapienza e potenza e il limitato intelletto umano è frequente nella Sacra Scrittura, fino a dichiarare, come fa il cantore dei Salmi (CXLIV, 4) che l'uomo è indegno delle cure e delle attenzioni del Signore Iddio e del posto che gli è attribuito nel creato.

«Oh Signore, che cosa è mai l'uomo perché Tu lo riconosca? Che cos'è il figlio di Adamo perché Tu ne abbia tanta stima? L'uomo è simile a un soffio, i suoi giorni passano come ombra».

Se da una parte l'uomo è indotto talvolta a riconoscere che Dio gli dà un'importanza immeritata e superiore alle sue così dubbiose e caduche virtù, dall'altra parte egli vorrebbe privilegi più grandi, facoltà più vaste e soprattutto *l'immortalità*, la vita eterna, la felicità senza limiti che sono state negate agli uomini appena creati, non essendo riusciti - secondo la leggenda della Genesi - a mangiare il frutto dell'albero della vita. È possibile che il sapiente re di Gerusalemme non sapesse che la felicità e l'immortalità sono negate per sempre e da sempre agli uomini e si lagnasse d'un destino che doveva riconoscere ormai irrevocabile e non cercasse in qualche altra meta un surrogato alla eternità e alla felicità che non gli erano concesse?

Che giova ne le fata dar di cozzo? [contrapporsi al destino] come il «messo del cielo» chiede ai dannati nell'inferno dantesco (IX, 97).

Capitolo 7

7-1 Il buon nome val più del buon olio e il giorno della morte è preferibile al giorno della nascita.	טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב וַיּוֹם הַמָּוֶת מִיּוֹם הַוָּלָדוֹ:
7-2 È meglio recarsi in una casa dove si fa lutto che andare in una casa dove si fa un banchetto, perché nella prima si piange quella che è la fine di ogni persona, cosa alla quale chi è ancora vivo deve riflettere.	טוֹב לָלֶכֶת אֶל-בֵּית-אֲבֵל מִלָּכֶת אֶל-בֵּית מִשְׁתֶּה בְּאֶשֶׁר הוּא סוֹף כָּל-הָאָדָם וְהָיָה יָתֵן אֶל-לִבּוֹ:
7-3 È migliore il cruccio che il riso, perché in un volto triste il cuore si fa più buono.	טוֹב בָּעֵס מִשְׂחֹק כִּי-בָרֵעַ פָּנִים יֵיטֵב לֵב:
7-4 La mente dei sapienti è nella casa in lutto, quella degli stolti nella casa della gioia.	לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אֲבֵל וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שִׂמְחָה:

7-5 Meglio è udire la rampogna di un sapiente che ascoltare il canto degli stolti,	טוֹב לְשִׁמְעַת גְּעֵרַת חָכָם מֵאִישׁ שִׁמְעַת נְשִׁיר בְּסִילִים:
7-6 perché quale è il rumore degli sterpi sotto la pentola, tale è il riso degli stolti. Anche questo è vanità.	כִּי בְקוֹל הַסִּירִים תַּחַת הַפֶּתַל הֵסִיר בֶּן שְׁחָק הַכֶּסֶּל וְגַם־זֶה הַבֶּל:
7-7 L'inganno fa del sapiente un insensato e manda in rovina persino il cuore più generoso.	כִּי הָעֲשָׂק יְהוֹלֵל חָכָם וַיֹּאבֵד אֶת־לֵב מִתְנָה:
7-8 È meglio la fine di una cosa che il suo principio e l'uomo longanime è migliore del presuntuoso.	טוֹב אַחֲרִית דָּבָר מֵרֵאשִׁיתוֹ טוֹב אַרְדְּרוֹחַ מִגְּבֵה־רוֹחַ:
7-9 Procura che il tuo spirito non sia facile ad adirarsi, perché l'ira si annida nel seno degli stolti.	אַל־תִּבְהַל בְּרוּחְךָ לִכְעוֹס כִּי כָעַס בַּחִיק בְּסִילִים יִנּוּחַ:
7-10 Non dire: come va che le antiche età erano migliori di queste nostre? Perché questa che tu fai è una domanda che non deriva da saggezza.	אַל־תֹּאמַר מָה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מִחֲכָמָה שֶׁאֵלֶּה עַל־זֶה:
7-11 Buona è la sapienza alla quale si accompagna un bel patrimonio e ambedue insieme sono utili a coloro che vedono il sole;	טוֹבָה חֲכָמָה עִם־נַחֲלָה וַיִּתֵּר לְרֹאִי הַשֶּׁמֶשׁ:
7-12 poiché la sapienza è un riparo quanto il danaro ed il vantaggio della sapienza è che essa dà vita a chi la possiede.	כִּי בָצֵל הַחֲכָמָה בָּצֵל הַכֶּסֶף וַיִּתְּרוֹן דַּעַת הַחֲכָמָה תַּחֲיָה בְּעַלְיָה:
7-13 Rifletti all'opera di Dio, perché chi mai potrebbe accomodare ciò che Egli ha fatto storto?	רְאֵה אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי יוֹכֵל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עָוְתוֹ:
7-14 Nel giorno della felicità sta allegro e nel giorno della sventura rifletti: tanto l'una quanto l'altra le ha fatte Iddio, affinché l'uomo non scopra nulla di quello che ci sarà dopo di lui.	בְּיוֹם טוֹבָה הֵיךְ בְּטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רְאֵה גַם אֶת־זֶה לְעִמְתּוֹ עָשָׂה הָאֱלֹהִים עַל־דְּבָרָת שְׁלֹא יִמָּצֵא הָאָדָם אַחֲרָיו מְאוּמָה:

7-15 Io ho veduto un po' di tutto nei giorni della mia caduca esistenza: ho veduto che talvolta l'uomo onesto muore immaturamente malgrado la sua virtù, mentre invece l'empio vive a lungo in mezzo alla sua malvagità.	אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי בַיָּמֵי הַבְּלִי יֵשׁ צַדִּיק אֲבָד בְּצַדִּיקוֹ וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאָרֶץ בְּרַעְתּוֹ:
7-16 Non essere troppo virtuoso né crederti troppo saggio: perché vorresti rovinarti?	אֲלֹתָהִי צַדִּיק הֶרְבֵּה וְאֲלֹתֶתְחַכֵּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשׁוּמָם:
7-17 Non essere troppo malvagio né stolto. Perché vorresti morire anzi tempo?	אֲלֹת־רָשָׁע הֶרְבֵּה וְאֲלֹתָהִי סָכַל לָמָּה תָּמוּת בְּלֹא עֵתָּךְ:
7-18 È bene che tu ti attenga all'una qualità senza rinnegare l'altra, perché colui che teme Iddio evita tutti i mali.	טוֹב אֲשֶׁר תִּתְּחַזַּק בְּזֶה וּגְם־מִזֶּה אֲלֹתֶנָּח אֶת־יָדְךָ כִּי־יִרָא אֱלֹהִים יִצְא אֶת־כָּל־אֵי:
7-19 La sapienza dà al saggio maggior forza che dieci prefetti che si trovassero nella città,	הַחֲכָמָה תִּעֲזֹז לְחֹכֶם מֵעֲשָׂרָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הֵיוּ בָּעִיר:
7-20 perché non esiste in terra uomo talmente virtuoso da far sempre il bene e da non peccar mai.	כִּי אָדָם אֵין צַדִּיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה־טוֹב וְלֹא יִחַטָּא:
7-21 Non badare a tutti i discorsi che si fanno, tanto da non dare ascolto alle imprecazioni del tuo stesso servitore;	גַּם לְכָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִדְּבָרוּ אֲלֹתֶתְּךָ לִבְךָ אֲשֶׁר לֹא־תִשְׁמַע אֶת־עַבְדְּךָ מִקִּלְלָךְ:
7-22 poiché ti sarai molte volte accorto che anche tu hai detto male degli altri.	כִּי גַם־פְּעָמִים רַבּוֹת יָדַע לִבְךָ אֲשֶׁר גַּם־אַתָּה [אַתָּה] קִלַּלְתָּ אֲחֵרִים:
7-23 Sono tutte cose che io ho tentato di capire grazie alla sapienza, per cui mi son detto: Sono saggio - mentre la sapienza era lontana da me.	כָּל־זֶה נִסֵּיתִי בַּחֲכָמָה אָמַרְתִּי אֲחֻכְמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמֶּנִּי:
7-24 Lontano è ciò che è stato e profondissimo e chi potrebbe raggiungerlo?	רְחוּק מֵה־שָּׁהִיָּה וְעֵמֶק עֵמֶק מִי יִמָּצְאוּ:

7-25 Ho rivolto la mia mente a tentar di capire, a investigare, a ricercare la sapienza, ad usare la speculazione, per rendermi conto che la malvagità è una stoltezza e la stoltezza è una follia,	סִבּוֹתִי אָנִי וְלִבִּי לַדַּעַת וְלִתּוֹר וּבִקֵּשׁ חֲכָמָה וְחִשְׁבּוֹן וְלַדַּעַת רָשָׁע כְּסֹל וְהַסְכָּלוֹת הוֹלָלוֹת:
7-26 e ho dovuto concludere che più amara della morte è la donna, il cui cuore è un intrico di reti e di lacci e le cui mani sono catene; chi piace a Dio le sfugge, mentre il peccatore vi resta impigliato.	וּמוֹצָא אָנִי מֵר מִמּוֹת אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִיא מְצוּדִים וְחֲרָמִים לִבָּהּ אֲסוּרִים יְדֶיהָ טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמְלֹט מִמָּנָה וְחוֹטֵא יִלְכָּד בָּהּ:
7-27 Vedi, dice Qohéleth, dopo avere contato a uno a uno per trovare la somma, sono giunto alla conclusione:	רְאֵה זֶה מֵצְאָתִי אֲמָרָה קִהְלֹת אַחַת לְאַחַת לְמֵצֵא חִשְׁבּוֹן:
7-28 che quello che la mia anima cercava non l'ho trovato; ho trovato sì un uomo su mille, ma una donna tra quei mille non l'ho trovata.	אֲשֶׁר עוֹד־בִּקֵּשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מֵצְאָתִי אָדָם אֶחָד מֵאֲלֵף מֵצְאָתִי וְאִשָּׁה בְּכָל־אֵלֶּה לֹא מֵצְאָתִי:
7-29 Però vedi quello che ho trovato: che Dio ha creato l'uomo onesto, ma poi gli uomini hanno trovato una quantità di sotterfugi.	לְבַד רְאֵה־זֶה מֵצְאָתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יֹשֵׁר וְהִמָּה בִקְשׁוֹ חִשְׁבָּנוֹת רַבִּים:

Questo capitolo è forse più arduo a capire di quelli che precedono a causa dello stile alquanto irregolare e delle idee talvolta oscure o immature. Seguiamolo via via dal principio alla fine. La prima sentenza è chiara ma non sembra intonarsi al desiderio di vivere e di godere indefinitamente. È giusto che il buon nome, la stima delle persone, la fama che uno gode per le sue virtù, per la sua sapienza, per la sua attività sociale siano da preferirsi agli olii profumati che usava la buona società, la classe delle signore e dei signori che frequentavano le famiglie ricche e prendevano parte alle feste e ai banchetti dei gaudenti e degli aristocratici. La sentenza dovrebbe significare che è preferibile attrarre i concittadini colle buone opere e suscitare la loro simpatia e la loro amicizia conquistandosene la stima, piuttosto che cercarne l'amicizia e la comunione grazie a quei mezzi artificiosi che sono, per esempio, i profumi che chiunque può procurarsi. Secondo il Luzzatto invece significherebbe che: «la rinomanza si diffonde e si conserva più che gli odori». Ed è giusto. Ma che il giorno della morte sia da preferire a quello della nascita è un'idea che deriva da un estremo pessimismo e da una nera visione della vita umana. È forse l'esplosione improvvisa di un'anima stanca e delusa in un tragico momento della sua esistenza. Pare quasi che l'Autore, anziché comporre con serenità un'opera ponderata, con un piano bene architettato in precedenza, fosse solito

di buttar giù alcune idee, alcune sentenze, alcuni pensieri che gli si affacciavano alla mente tutto ad un tratto, in un quaderno di appunti o in foglietti separati, senza preoccuparsi del nesso logico fra gli uni e gli altri. Si è data la colpa dell'oscurità delle idee al grado immaturo dello stile usato dall'Autore e in generale alla insufficienza della lingua ebraica dell'epoca non adatta a elucubrazioni filosofiche. Ma ci pare che sia un'accusa non meritata dalla lingua ebraica e che il biasimo spetti soltanto all'Autore o, se si vuole, allo stato in cui l'opera ci è pervenuta. Il v. 2 è una conseguenza del v. 1; essendo la morte in quel momento l'ideale, il vertice della vita e la cosa più bella a cui l'Autore potesse aspirare, era naturale che, nel suo acuto pessimismo, desse la preferenza ai luoghi dove si piangeva e si faceva duolo, accanto al cadavere di un uomo che, dopo una navigazione avventurosa e dolorosa, aveva raggiunto il porto della pace, l'ultima stazione delle sue pene, piuttosto che partecipare alle illusorie, passeggiare gioie dei banchetti, coi canti, col vino, colle gazzarre in cui si annegavano la noia e gli affanni della vita. La ragione per cui Qohéleth preferiva i funerali coi loro pianti e col loro lutto alle allegre compagnie e ai simposi giocondi era che nella prima sede si celebrava la fine della tragedia umana, si rappresentava l'ultimo atto del dramma comune; l'uomo era finalmente uscito di pena e non soffriva più; dinanzi alla bara e ai pianti, colui che vi assisteva doveva capire che cos'era realmente la umana sorte sulla terra; la lezione doveva contribuire a fargli evitare l'orgoglio, il vizio, le illusioni che accompagnano il viaggio in questo mondo. Era una buona ed utile lezione. Altra comparazione fra due sentimenti opposti, frequenti nel cuore umano, è quella proposta nel v. 3 fra il riso e l'ira, fra la gioia e il cruccio, (perché *kà'as* vuol dire molte cose: vuol dire affanno, dispetto, stizza, sdegno, inquietudine, tristezza). Si poteva pensare che all'Autore riuscisse più gradito il riso suo e degli altri che la collera e l'aria dispettosa e il viso truce. Ma ormai dovremmo essere avvezzi ai paradossi brillanti del nostro pensatore e alle sue contraddittorie sentenze. L'ira, il cruccio, il dispetto sono, secondo lui, preferibili al riso, perché «in un volto triste il cuore si fa più buono», perché «il cuore migliora per la mestizia del volto», ciò che vorrebbe dire che l'uomo trova conforto e sollievo nella tristezza, che si rasserenava quando può mostrare un volto adirato, che il dolore purifica il cuore dalle scorie dell'egoismo, che quando uno riesce a sfogarsi diventa più buono, che il cuore è sereno e soddisfatto sotto le sembianze sdegnose. Strana ci pare la traduzione del Luzzatto: «Meglio è il malumore che il ridere, poiché col volto malinconico può il cuore essere allegro». Ma se l'ideale che l'Autore voleva proporre e sostenere fosse stato «il cuore allegro», avrebbe dovuto preferire il riso invece del malumore. Come può infatti coesistere il *volto malinconico* col *cuore allegro*? Inoltre il Luzzatto è costretto a dare alla proposizione un tono ipotetico coll'aggiungervi un *può* che nell'ebraico non c'è. La frase *jítav lev* può certo significare il cuore si *allietta*, *diventa allegro*, ma può voler dire anche che *diventa buono*. Secondo la nostra traduzione il senso sarebbe questo: il volto rattristato per la constatazione dei mali, dei dolori, delle pene che gli uomini soffrono e per la visione della triste realtà, dimostra che si prova dispiacere per le altrui sofferenze e si vorrebbero alleviare. «Il dolore purifica il cuore dall'egoismo e lo rende capace della tendenza al bene, mentre la gioia lo indurisce» (Gordon). Buber traduce come noi: «denn bei üblem Aussehen kann der Herz sinn sich bessern [perché se l'aspetto è cattivo, il cuore può migliorarne il significato]» aggiungendoci però, come Luzzatto, un *kann* (può) che nell'originale non c'è. Tornando col v. 4 alla casa in cui si piange un morto, il nostro autore sostiene

non solo, come aveva detto nel v. 2, che andare dove si fa duolo è cosa migliore e più istruttiva che frequentare piacevoli e liete riunioni, ma che sono i sapienti quelli che preferiscono i funerali e le cerimonie di lutto e sono gli stolti quelli che amano i banchetti e le liete compagnie. Sembrerebbe quasi che le persone serie, intelligenti, colte siano per natura attratte dagli spettacoli dolorosi, dalle compagnie malinconiche, dalle visioni tristi e che le persone stupide e ignoranti siano invece inclini alla gioia, alle liete compagnie, ai divertimenti. Certo il teatro popolare, i circhi e le bettole sono luoghi frequentati per lo più dal piccolo popolo e dai giovani che non si possono dire sapienti, mentre la tragedia greca, le sedute accademiche, i simposi scientifici non attraggono altro che le persone serie, colte e sagge. Ma non si può affermare in modo apodittico che la mente e il cuore dell'uomo saggio amano di preferenza i funerali e le case dove si piange un morto e che chi non è attratto da questi tristi spettacoli non è saggio; né si può affermare in maniera assoluta che chi va a teatro per assistere ad un'arguta commedia di Goldoni o di Molière o ama i lieti conversari e le allegre compagnie giovanili, i campi di sport e i circhi acrobatici, è stupido e ignorante.

La sentenza seguente (v. 5) pone a confronto non più le persone come quelle del sapiente e dello stolto ma due casi molto comuni, cioè il rimprovero dell'uomo sapiente in confronto al discorso scherzoso o al canto dell'uomo stolto. I rimproveri sono per lo più spiacevoli ed anche offensivi e indigesti, perché mettono a nudo i nostri difetti, i nostri errori, la nostra inferiorità, ma sono però molto utili e valgono talvolta a correggerci, mentre le canzonette stupide o le poesie volgari si ascoltano volentieri perché non ci toccano ed anzi accarezzano con la loro facile musica e con lo loro lepidezze l'orecchio, ma non ci dicono nulla di serio o di istruttivo, anzi qualche volta contengono idee riprovevoli o sentimenti immorali. Il riso dello stolto, che è il soggetto principale di questi versi, è paragonato nel v. 6 allo scoppiettio che producono i pruni accesi su cui si fanno bollire le pentole: è una musica monotona che presto cessa (vedi *Salmi*, CXVIII, 12), perché si sa che il fuoco di spini dura poco, come sono poco armoniose e sgradevoli le risate delle persone stupide. Il paragone fra gli sterpi e le pentole da una parte e le risate dall'altra sembra un po' strano e ricercato e ha tutta l'aria di un artificioso giuoco di parole coll'allitterazione di *sirim*, pruni, e *sir*, pentola, che non trova la sua simmetria nel *sechòq*, riso del *kesil*, stolto, nella seconda parte del verso. Sono giuochi di cui l'Autore sembra che si diletta, come nel v. 5 di questo stesso capitolo dove c'è una analoga assonanza fra *shem* nome, stima, fama, e *shémen*, olio, che non è rara né unica negli scritti della Bibbia perché la leggiamo nel v. 3 del primo capitolo del Canto dei Cantici; un altro esempio di allitterazione si può trovare nel Salmo XXXVII, 20, nel paragone fra i nemici di Dio che andranno presto consunti e scompariranno *kiqàr karim*, come finisce presto la bellezza (*jaqàr*) dei campi (*karim*), cioè come appassisce da un momento all'altro l'erba che riveste i prati e li fa così attraenti. È naturale che le risate stupide siano dall'Autore dichiarate, come tante altre azioni e fatti nella vita terrena, vanità. Si passa poi col v. 7 in un altro campo, per quanto si dovrebbe presumere che il vocabolo *ki* (poiché) con cui comincia il verso fosse il segno d'un discorso continuato, ciò che invece non è. Il senso poi non è chiaro. Noi abbiamo tradotto *'ósheq* = *inganno*, ma può significare anche oppressione, abuso di potere, violenza, frode, rapina, azione ostile, atto capace di far smarrire la ragione, di rendere insensato perfino l'uomo saggio, ciò che vorrebbe, dire che qualunque

prepotenza o violenza usata contro gli altri rende insensato l'uomo più intelligente o è segno che egli ha perduto il ben dell'intelletto e non sa più fare uso della ragione; ma potrebbe anche voler dire che le vittime della tirannide finiscono coll'essere ridotte alla pazzia, fino a compiere azioni anormali e folli, ciò che si è potuto constatare ogni qualvolta i popoli son caduti in schiavitù.

Più difficile è la seconda parte del verso che per lo più è tradotto: «il regalo fa perdere il senno» per cui il verbo di terza persona maschile si dovrebbe riferire al sostantivo femminile *mattanah*; secondo altri il soggetto sarebbe anche nel secondo membro *ʾosheq*, tirannide, oppressione, frode, la quale riuscirebbe a corrompere, a mandare in rovina perfino i cuori più generosi e più retti, per cui *lev mattanàh* vorrebbe dire la mente più assennata, l'uomo più giudizioso, il più posato e normale cervello. Buber traduce: «Bestechung kann den Herz sinn schwinden lassen [la corruzione può far cedere il cuore]» e *mattanàh* sarebbe il danaro o il dono corruttore, il prezzo con cui si compra l'altrui coscienza. Come è costume del nostro autore si passa col v. 8 ad altro argomento, con una sentenza in cui si dice che la fine di una cosa è migliore del suo inizio, ciò che non è sempre vero perché ci sono delle cose che cominciano bene e finiscono male, come per esempio le guerre, le imprese commerciali, i viaggi, le esplorazioni. Ma la sentenza può voler mettere in guardia contro i giudizi precipitosi, intendendo dire che per giudicare una qualsiasi azione è necessario attendere che sia finita, perché anche se è iniziata bene non è detto che si compia felicemente. È sempre necessaria un po' di pazienza per attendere la conclusione di un'impresa. Per cui più dell'orgoglio, della vanagloria, della presunzione, valgono la calma e la tollerante attesa, come proclama il secondo membro del verso.

L'ira è di nuovo l'oggetto della morale di Qohéleth che, essendo sapiente, doveva conservare la calma in ogni sua manifestazione. Secondo lui non bisogna essere facili all'ira, bisogna educare lo spirito alla calma, perché l'ira è segno di poca intelligenza; solo gli stolti son proclivi a sdegnarsi ad ogni momento e in qualunque occasione. Non dà indizio di intelligenza chi si irrita facilmente, perché non guadagna nulla dai suoi improvvisi e irriflessivi scatti né dimostra di aver ragione col perdere la calma. Strano lo stile fiorito e pressoché contraddittorio usato dall'Autore nel secondo membro del verso, dove è detto che l'ira o il malumore (che non è certo un sentimento tranquillo) *riposa o si annida nel seno degli stolti*. Ancora un nuovo argomento nel v. 10, dove si consiglia al lettore di non essere *laudator temporis acti*, di non chiedere con un certo stupore come mai il passato lontano, le epoche remote, i primi giorni del mondo e della storia erano migliori dei nostri. Il Gordon dice che si tratta di un'opinione superficiale della plebe che considera le antiche età quali epoche di eroi, quali età di fede incrollabile e, rivestendo il passato lontano di un ideale manto suscitatore di entusiasmo, diminuisce il valore del presente e guarda con occhio pessimista e disperato l'avvenire. Senza esagerare nell'incauta e falsa idealizzazione delle antiche età, si può dire che la lode del passato è una tendenza dei vecchi che hanno la dolce memoria della loro giovinezza, della felice età della loro vita che non torna più. La lode delle antiche età del mondo dipende forse dalla poesia e dalle retoriche fole con cui sono circondate e descritte le miti che età primitive, col paradiso terrestre, colle incontaminate virtù umane, colle eroiche lotte e l'innocenza delle primitive genti. È in

sostanza un quadro esagerato e falso che dimostra una certa ignoranza della storia e non è effetto di sapienza, come dice l'Autore. Su per giù gli uomini sono sempre gli stessi e i loro vizi, i loro difetti, i loro errori o le loro virtù e i loro pregi sono press'a poco gli stessi in ogni tempo e in ogni luogo. Non aveva già detto Qohéleth che, le generazioni si susseguono indefinitamente l'una all'altra, ma il mondo è sempre lo stesso? (I, 4) e che quello che è già stato un giorno è tale e quale quello che sarà in avvenire e non c'è nulla di nuovo sotto il sole? (I, 9) e che quello che ci sembra nuovo è già stato in un'età magari remota prima della nostra? (I, 10) e che noi non abbiamo alcun preciso ricordo o nozione delle antiche età allo stesso modo che i nostri posteri non lasceranno alcuna memoria di sé a quelli che verranno dopo? (I, 11). Immaginare che le epoche antiche siano state migliori delle nostre è quindi segno di poca o di nessuna sapienza. Può darsi che, in una data porzione del tempo, l'umanità sia stata più coraggiosa, più buona, più morale, ma non si potrà mai sostenere che essa è peggiorata e decaduta in confronto ai tempi antichi. Mosè, nella Cantica con cui chiudeva la sua carriera mortale, invitava i suoi fratelli a ricordarsi dei tempi antichi, delle secolari età passate (*Deut.*, XXXII, 7), ma si trattava veramente di una età eroica, prodigiosa ed unica nella storia della nazione; si trattava della nascita e della missione d'Israele, che non si poteva immaginare che si sarebbero ripetute un'altra volta. Dunque ci possono essere fatti singolari ed età uniche nella storia, ma non si potrà dire che l'umanità era migliore in un dato secolo passato e si è poi traviata e che il mondo peggiora.

Il verso 11 espone una dottrina scettica e alquanto materialistica ed interessata. La sapienza sembrava dovesse essere una dote di gran valore e quasi insostituibile per il nostro saggio autore e tale sarà dichiarata e riconosciuta nei capitoli seguenti fino in fondo, per quanto non sia ritenuta sufficiente a dare serenità e felicità all'uomo. Ora egli pensa che sarebbe una magnifica cosa possedere, insieme colla sapienza, anche la ricchezza, un bel patrimonio di case e di campagne, di greggi e di gioie, ereditate dai padri senza alcuna nostra fatica. Sarebbe l'ideale, il colmo della fortuna. Non che egli irrida alla sapienza e non ne riconosca il valore altro che quando è accompagnata dalla ricchezza; ma se ci sono tutte e due insieme, è una bellissima cosa e il mortale che gode la luce del sole ne trae gran profitto, perché può soddisfare ad ogni suo desiderio e ad ogni suo piacere e riscuote il rispetto e la stima dei suoi concittadini che possono sperare di ottenere da lui, non solo buoni consigli, ma anche prestiti e aiuti. Insomma son due cose che mettono l'uomo al riparo da ogni rischio, da ogni incidente, da ogni noia, come l'albero che ripara sotto la sua ombra benefica chi cammina nelle strade della campagna sotto il sole d'oriente e gli offre anche un frutto per calmare la fame e la sete. Però, mentre la sapienza è sempre vantaggiosa a chi la possiede e può contribuire a mantenerlo in vita anche in mancanza di danaro, il danaro non sempre dà la salute a chi ne è privo e talvolta anzi, alimentando il vizio come spesso accade, può riuscire dannoso.

Il Luzzatto traduce il verso 11 aggiungendoci un *anche* che nel testo ebraico non c'è: «Buona è la sapienza (anche) col patrimonio (anche il ricco ha bisogno di saggezza) ed è di utilità a coloro che vedono il sole (la sapienza giova a ricchi e poveri)», per cui la sentenza acquista un tono lapalissiano e l'idea non aveva bisogno di attendere un intelletto così originale come il nostro autore. Il v. 12 è poi tradotto così:

«Perocchè (stando) all'ombra della sapienza (si è eziandio) all'ombra dell'argento», ciò che non è quasi mai vero. Poi Qohéleth invita il lettore a riflettere sull'opera di Dio, a considerare la bellezza e la grandezza della Sua creazione (v. 13), a rispettarla, a non danneggiare le cose e gli esseri del mondo, a procurare che tutto sia conservato intatto, perché nessuno riuscirebbe a riparare o a raddrizzare quello che l'uomo avesse danneggiato o distorto. Questo dovrebbe essere, secondo noi, il senso del v. 13 che suonerebbe, in termini più brevi, come suona la leggenda rabbinica. «Nel momento in cui il Santo, benedetto sia, creò il primo uomo, lo prese e gli fece fare il giro di tutti gli alberi del paradiso terrestre e gli disse: Guarda quanto sono belli e degni di ammirazione! Tutto ciò che ho creato, l'ho creato per te! Sta attento a non guastare o distruggere il mio mondo, perché, se tu lo guastassi, nessuno potrebbe ripararlo dopo di te» (*Qohéleth rabbà* IX). Però volendo a tutti i costi rispettare la grammatica, bisognerebbe attribuire a Dio la errata o cattiva o guasta condizione o stato o natura di alcune cose del mondo. Dio avrebbe di proposito fatto storta o difettosa una parte del creato e nessuno potrebbe mai riuscire a raddrizzarla o a ripararla, perché, come l'Autore stesso aveva già detto (I, 15) : «ciò che è storto non si può raddrizzare e ciò che è manchevole non si può riparare». Ma ciò contraddirebbe col pensiero storico dell'ebraismo, secondo il quale Dio, dopo avere osservato tutto quello che aveva fatto, lo aveva trovato *tov meòd* (*Genesi*, I, 31) cioè *buonissimo* e contraddirebbe anche all'altra sentenza di Qohéleth stesso, secondo la quale «tutto Dio ha fatto bello a suo tempo» (III, 11), anche se si può scoprire una qualche limitazione alla perfetta natura delle cose in quel *be'ittò* (a suo tempo), come se volesse dire che le cose del mondo sono belle e buone quando sono adoperate al momento giusto, nel termine appropriato, perché altrimenti diventerebbero difettose. Ma questa potrebbe sembrare una interpretazione alquanto sofisticata. Il Luzzatto, commentando la frase della *Genesi*, nega la perfetta bellezza primordiale ed originale delle cose e dice che quella frase significa: «che non era accaduto se non quello che Dio aveva voluto e nella misura che lo aveva voluto, ciò che deve convincerci che nulla esiste contro la volontà di Dio e che non v'è potenza o possibilità che possano opporsi a quelle sue, essendo Egli unico e non avendo eguali né rivali». Il testo della *Genesi* non vuol dire, secondo il Luzzatto, «che tutto è buono e che nella realtà delle cose non esiste alcun male, perché il male esiste senza dubbio, ma che tutto è quale era stato deciso dalla Somma Sapienza, che aveva attuato il poco male in confronto al molto bene, sicché tutto risultò buonissimo e corrispondente al decreto divino, non già che Dio avesse voluto una cosa e ne fosse risultata invece un'altra non corrispondente alla Sua volontà». Si deve riconoscere infatti che, secondo il discorso che il serpente avrebbe fatto ad Adamo (*Genesi*, III, 5), esisteva nel mondo il bene e il male ed era considerata dote superiore quella di saper distinguere fra l'uno e l'altro, come fece il primo uomo e dopo di lui tutta la sua posterità (*Genesi*, III, 22) dopo aver contravvenuto al divieto di cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male (*Genesi*, II, 17). È certo dunque che il male esisteva ed esiste nel mondo e che Dio ne è stato l'Autore, secondo il profeta Isaia (XLV, 7). Per cui non è vero che esso è venuto al mondo - come scrive il Kaufmann (*Toledòth ha-emunàh ha-isreelith*, II, 408) - per causa del peccato, perché oltre il male e il dolore personale, sociale, morale, c'è quello cosmico, naturale, ci sono i terremoti, i cataclismi, le malattie, che non sono provocate dalle colpe e dai peccati degli uomini. Per cui l'uomo non può far altro che sottomettersi con rassegnato animo e con buona

volontà agli eventi della vita, lieti o tristi, perché tanto non riuscirebbe mai a rimediare ai mali e ai dolori che il Sommo Fattore e Supremo Giudice manda in terra, anche se a noi sembrano inesplicabili o ingiusti. Di fronte alla divina Onnipotenza l'uomo non può far altro che chinare la testa.

Ci sono però nel mondo anche le gioie oltre ai dolori. All'uomo conviene accogliere e godere le une e rassegnarsi agli altri (v. 14), perché, come diceva la moglie di Giobbe al marito che non riusciva a capacitarsi delle sventure che gli erano capitate: «Vorremmo forse accettare da Dio soltanto il bene e rifiutare il male?» (*Giobbe*, II, 10). La ragione che il nostro autore dà di questa rassegnazione nel dolore non è molto chiara. Dice che in questo modo, col godere le gioie e col sopportare con rassegnazione le disgrazie, l'uomo si adatta alle vicende della vita, senza preoccuparsi e senza stare in apprensione per quanto potrà capitargli in avvenire, perché sa che tanto non riuscirà mai a mutare la sua sorte o ad influire sulla divina volontà. L'interpretazione che qualcuno dà a questa sentenza cioè che «il nostro destino è regolato in modo che i giorni felici nella vita si alternano ai giorni tristi e Dio ha disposto le cose siffattamente, affinché l'uomo non riesca a prevedere che cosa succederà nel mondo quand'ei l'avrà lasciato e possa così pensare all'avvenire in modo calmo, sereno, senza sogni dorati e senza tragiche fantasie» (G. Liuzzi, *L'Ecclesiaste*, p. 176), ci pare sia un'interpretazione troppo abbondante e non del tutto esatta perché purtroppo non sempre e non per tutti i mortali *i giorni felici nella vita si alternano ai giorni tristi* e talvolta il sole per qualcuno non splende mai e non si può quindi pensare ad un *alternarsi* di bene e di male, né si parla delle vicende del mondo quando il povero mortale che pena l'avrà lasciato. In un equilibrio costante fra bene e male, fra gioie e dolori, credeva S. D. Luzzatto. Era una sua originale e molto cara teoria che ogni tanto esponeva agli amici nelle sue lettere fin dal 1830 e che ha creduto di ritrovare in questo v. 14, chiosandolo nella sua traduzione con una parentesi che suona: «poiché i beni e i mali si compensano».

Al Mainster scriveva il 10 ottobre 1841, una specie di teologia naturale trascendentale, come la chiamava: «Beni e mali in ognuno a dose eguali. Tutto prestabilito. Nulla libertà. Prestabilite infinite illusioni. Merito e demerito, illusione prestabilita... Pel progresso, l'umano potere crea ogni dì nuovi beni e minora i mali; e ogni dì il potere divino crea nuovi mali e paralizza gli inventati beni. Conflitto spaventevole!». Dio dunque secondo la teologia trascendentale del Professore di Padova, giocava con la povera umanità, creando nuovi mali allo scopo di paralizzare i beni inventati dagli uomini!

Al figliuolo Filosseno scriveva a Parigi il 16 settembre 1852: «L'ordine naturale e provvidenziale vuole l'alternazione (se pure non vogliasi ammettere l'equilibrio) delle vicende. Se io giocassi, crederei che una vincita presagisce una perdita e che dieci vincite consecutive siano foriere di dieci perdite o di una gravissima... La fede e la esperienza mostrano che non vi sono uomini fortunati, né sfortunati. La benedizione di Dio compensa il lungo soffrire e la maledizione il lungo godere. Ma realmente non si dà né benedizione né maledizione, ma compensazione» (*Epistolario*, pag. 693).

Al Rabbino Eude Lolli scriveva il 20 novembre 1852: «E l'illusione non è ella una suprema necessità per l'uomo? Almeno per me, che credo l'equilibrio, credo sia

volontà di Dio che l'uomo si illuda e faccia continui conati per arrivare ad una felicità, che non raggiungerà mai» (*ib.*, pag. 707).

Al Rabbino Giuseppe Lattes di Chieri scriveva il 12 marzo 1854, riportandogli un brano di una sua lunga poesia in ottave, nella quale cantava la teoria dell'equilibrio e poi gli diceva, nello stile di Qohéleth che «*tutti gli sforzi dell'umana industria e dell'umano progresso sono vanità, poiché, se al nostro ingegno riesce di procurarci un vantaggio, un bene, la legge dell'equilibrio ci prepara tosto uno svantaggio, un male equivalente*» (*ib.*, pp. 775-776). Credo che queste idee del Professore di Padova possano essere un adatto commento alle sentenze, anch'esse originali, del Qohéleth, solo con questa differenza: che secondo il Luzzatto l'avvenire non sarebbe così oscuro come per l'antico sapiente; questi credeva che uomo non solo non dovesse preoccuparsi del futuro, ma era convinto che egli non avrebbe potuto mai figurarsi che cosa è chiuso nel seno dell'avvenire; il Luzzatto invece colla sua teoria dell'equilibrio credeva che ad una gioia segua un dolore e viceversa, per cui sarebbe facile per lui scoprire ciò che gli prepara il domani.

Per il Qohéleth non pare che esista nella vita alcun equilibrio, anzi che per qualcuno l'esistenza sia un succedersi di pene e di ingiustizie, mentre per altri è un paradiso di gioie, e tutto ciò indipendentemente dai meriti di ciascuno. Egli dice di aver veduto, durante la sua caduca esistenza, ogni sorta di vicende, ogni specie di tristi paradossi e di strabilianti fenomeni: per esempio di aver constatato che l'uomo onesto perisce talvolta anzitempo, nonostante le sue virtù, mentre l'empio vive a lungo; malgrado la sua cattiveria (v. 15), ciò che non solo non corrisponde alla giustizia divina e al più elementare criterio di equità, ma è contrario anche all'insegnamento, alla tradizione e alla morale ebraica. La Torah è ricca di belle promesse per l'uomo virtuoso ed assicura lunga vita a chi compia il suo dovere e adempia ai divini comandi (*Esodo*, XX, 12; *Deut.*, IV, 40), mentre predice una brutta e immatura fine all'uomo attivo e peccatore (*Salmi*, XXXVI, 10; *Proverbi*, X, 27); però nella vita avviene spesso il contrario (*Salmi*; LXXIII, 12-13; *Giobbe*, XI, 7-13) e chi gode è il malvagio. Da questa penosa constatazione Qohéleth deduce una morale che rappresenterebbe la via di mezzo: cioè che non si deve essere né troppo giusti, ossia troppo virtuosi, né troppo malvagi, ossia stolti; l'eccesso e l'esagerazione anche nel bene non sono consigliabili né utili, tanto meno poi nel male (vv. 16-18). L'esagerata virtù rende la vita malinconica, solitaria, desolata; il voler essere troppo saggio, il far mostra di esagerata sapienza nelle vie della vita, il pretendersi più intelligenti degli altri, il far pompa di virtuosissima condotta, in modo da guardare dall'alto in basso i comuni mortali, la folla incolta, non reca alcun giovamento né è indizio di superiorità. Dall'altra parte il vizio e la immoralità conducono l'uomo alla tomba innanzi tempo e sono quindi indizio di poca intelligenza. Per cui egli consiglia di essere onesti quanto basta per conquistare la stima altrui, per avere un onorevole posto nella società e godere i beni del mondo, le gioie serene e moderate della vita; il timore di Dio, cioè l'obbedienza alla Sua legge, aiuterà l'uomo a tenere questa aurea via, lo *shevìl ha-zahàv*, come lo chiamarono i rabbini. Gli antichi maestri d'Israele non erano favorevoli all'ascetismo, alle inutili o eccessive rinunzie, alla astinenza dai piaceri leciti, ai digiuni. Essi dicevano, fra le innumerevoli massime della loro illuminata morale, che l'uomo dovrà render conto di quanto ha veduto nel mondo e di cui, per quanto buono e lecito, non ha approfittato e

che tre cose elevano la mente umana: una bella abitazione, una bella moglie e dei begli oggetti. Usar moderazione tanto nel bene quanto nel male può essere possibile solo grazie al *timore di Dio*, cioè all'idea che un giudice supremo e infallibile vigila sulle cose e sugli esseri del mondo e sulla loro onesta condotta. Il timore di Dio è una nota costante della dottrina ebraica, dalla Torah (*Deut.*, IV, 10; V, 16) agli agiografi, fino ad essere dichiarato, come nei Proverbi, (I, 7; IX, 10) «la primizia della conoscenza», «il principio della sapienza» e in Giobbe (XXVIII, 28) esso stesso «scienza».

Insomma che cosa consiglia il nostro savio? Che si deve essere moderati tanto nel bene quanto nel male? Che non si deve essere troppo onesti né troppo disonesti? Sarebbe una tesi poco morale. Ma Qohéleth - dice il Padre Buzy - non si spaccia come un moralista che studia gli atti umani dal loro aspetto di liceità o di illiceità nelle loro relazioni col Legislatore Supremo o coi comandamenti emanati da Lui. È un filosofo, un osservatore filosofo, preoccupato di un problema limitato, che egli presenta in una maniera pragmatica, rimanendo nel campo dei fatti, cioè: *dove è la felicità* e, per contrasto, *dove non è la felicità*. Quindi questione di fatto, d'osservazione e di esperienza e non di morale o di diritto. La risposta data dai fatti è che la felicità non si trova mai in un eccesso qualsiasi, ma unicamente nella via di mezzo. Da ciò la raccomandazione: fuggite tutti gli eccessi, di qualunque specie siano, tanto quelli della saggezza, quanto quelli della cattiveria e della follia (*l.c.*, pag. 246). Ma nel male, nel vizio, nelle cattive azioni non ci può essere alcuna via di mezzo legittima e consentita, e la felicità non può essere raggiunta con piccoli furti, con moderati inganni, con limitate calunnie. Anche per Qohéleth la sapienza è derivata da Dio ed è appoggiata o identificata nel timore di Lui e costituisce per l'uomo, come dice subito, un'immensa forza, superiore all'aiuto che potrebbero offrire ad una città assediata o minacciata, una decina di capitani o di prefetti (v. 19). Però non si può pretendere, secondo lui, che gli uomini siano perfetti. Con questa sentenza il saggio autore sembra quasi scusarsi di avere ammesso che sia lecito essere relativamente e non assolutamente virtuosi o saggi, peccatori o stolti, e che quindi sia consentita una qualche deviazione dai due estremi. In terra non esiste persona che si comporti sempre bene e non pecchi mai (v. 20). La sentenza è copiata quasi alla lettera dal discorso tenuto dal Re Salomone in occasione dell'inaugurazione del I Tempio di Gerusalemme (I Re, VIII, 46): «Poiché non esiste uomo che non pecchi» ed è a sua volta ripetuta nella epistola di Giovanni (I, 8): «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e diciamo una bugia».

Si consiglia poi di non badare a quello che la gente dice di noi, anche se la maldicenza viene dalla bocca di un nostro servo, cioè di una persona che è alle nostre dipendenze, che vive con noi, che lavora per noi (v. 21). La maldicenza è un difetto comune ai mortali ed anche a te sarà qualche volta capitato di sparlare degli altri; dunque mettiti una mano sulla coscienza e non pretendere che gli altri siano migliori di te (v. 22). È una morale pratica, da uomo saggio e prudente, esperto della natura umana e della vita. Tutto questo, dice, è il frutto del costante sforzo da lui fatto per raggiungere ed esercitare la saggezza, per quanto abbia poi dovuto accorgersi che non c'era riuscito (v. 23). Più ci riflette e più gli pare che la meta sia lontana e irraggiungibile. Dovette essere una amara delusione quella dell'Autore a cui il lungo, affannoso tentativo per conquistare la verità e la virtù, per capire il mondo, la vita, l'umanità, era riuscito vano. Aveva dovuto convincersi che la meta era lontanissima,

che l'ideale era un abisso tanto profondo che era impossibile all'uomo raggiungerlo, malgrado ogni suo sforzo. Nel breve v. 24 si sente tutta la dolorosa delusione di chi è rimasto a mezza strada e si accorge che la partita è perduta, che la fatica è sprecata senza rimedio per lui e per tutti. *Chi può arrivare alla meta?* Deve essere stata una triste, amara, tragica constatazione. Egli aveva indirizzato la sua mente e il suo cuore (che in ebraico sono una cosa sola) a cercar di capire la vita e i suoi scopi, ad esplorare la storia e la società, a tentar di raggiungere col pensiero, colla riflessione, colla meditazione quella che doveva essere la saggezza, il miglior sistema di condotta; aveva esplorato col pensiero bene e il male, la virtù e il vizio, la bontà e la cattiveria, aveva voluto rendersi ragione del limite oltre al quale la malvagità diventa stoltezza e follia, cioè irragionevole e pazza corsa verso il nulla, ma non ci era riuscito (v. 25). La donna doveva essere stata l'oggetto dei suoi studi, dei suoi pensieri, della sua passione, dei suoi piaceri, ma alla fine egli era giunto ad una conclusione d'un'estrema amarezza e d'un tragico disinganno: la donna gli era apparsa più dolorosa della morte, col suo insidioso cuore pieno di tranelli e di ingannevoli lacci, colla rete delle sue basse voglie, delle sue malvage lusinghe, delle sue false attrazioni (v. 26). Quello della donna è un ritratto molto pessimista, ma non è vero, come dice Gordon che esso differisca grandemente dall'idea che della donna si è fatto l'ebraismo, perché se nei Proverbi si legge un inno di lode alla donna onesta, intelligente, attiva, provvidenziale madre di famiglia, essa appare come una attiva, provvidenziale madre di famiglia, essa appare come una eccezione rara e più preziosa delle perle (*Proverbi*, XXXI, 10). Altri ritratti presentano la donna sotto una luce diversa. Si tratta allora, dice Gordon, della donna straniera o forestiera, della donna di cattivi costumi, adultera, cortigiana, che ha abbandonato il marito e ha mandato in rovina la famiglia (*Proverbi*, II, 16-19; V, 3-5; VI, 24; VII, 5). Certo nei Proverbi ci sono tutti e due i tipi di donna, mentre nel Qohéleth ne è presentato uno solo. Forse la colpa era dell'Autore che, come il vero re Salomone, era caduto nelle reti delle femmine straniere e si era circondato di un esercito di concubine che lo avevano traviato e travolto, per cui era diventato misogino e nemico dell'altro sesso. La morale che il nostro autore trae dalla sua conoscenza e dalla sua opinione sulla donna, è che l'uomo gradito a Dio riesce a sottrarsi alle insidie femminili, mentre il peccatore ci cade irrimediabilmente, ciò che ripete il verso di Proverbi XXII, 14: «Una fossa profonda è la bocca della straniera; colui contro il quale Dio è sdegnato vi cade dentro». Ciò che vorrebbe dire che il nostro saggio filosofo si riconosce peccatore e a Dio spiacente. Facendo infine la somma delle sue esperienze e riepilogandole mentalmente una ad una per farne il conto esatto (v. 27), Qohéleth termina con un'amara conclusione: cioè di non aver trovato quello che la sua anima aveva cercato con tanto appassionato impegno, cioè la donna e l'uomo perfetti, l'ideale femminile e quello maschile; era riuscito a trovare appena un uomo degno di questo nome su mille, ma una donna nelle medesime proporzioni non l'aveva trovata. Era evidentemente una poco lieta conclusione che poteva far supporre a qualcuno che la colpa fosse di Dio che aveva creato una umanità incapace di onestà e di virtù. No, dice l'Autore, Dio ha creato l'uomo e la donna retti, cioè capaci di vivere moralmente e onestamente, ma essi hanno talmente complicato la vita e ne hanno inventate tante, che sono usciti fuori di strada. Sarebbe forse l'equivalente del cattivo istinto che Dio aveva denunciato presente nel cuore umano fin dall'età più infantile? (*Genesi*, VIII, 21). Pare infatti che quel giudizio divino voglia dire che l'uomo non è per sua natura cattivo, ma che diventa tale fino

dall'infanzia. Prima (*Genesi*, VI, 5) il testo della Bibbia dice che «Dio vide che era grande la malvagità dell'uomo sulla terra e che ogni tendenza dei pensieri del suo cuore non era che una continua perversità», dove sembra che il male sia connaturato all'istinto umano, alla natura originale dell'uomo, mentre il peccato commesso dalla prima coppia dimostrerebbe che l'idea e l'azione del male furono susseguenti alla trasgressione commessa col cibarsi del frutto dell'albero che era stato loro vietato. Ma «il peccato non è che un effetto del libero arbitrio, il quale non si spiega che entro la sfera del bene e del male» come dice Kaufmann (*Toledoth ha-emunah*, V, 410). «La scelta del peccato e del male era dunque fin da principio lasciata all'arbitrio umano. Adamo non aveva resistito a questa prova e colla sua disobbedienza aveva scoperto il mondo del male che Dio gli aveva nascosto, per quanto non gli avesse chiuso la strada che vi conduceva».

Il problema a cui abbiamo accennato precedentemente citando la Genesi, Isaia e Kaufmann non è di facile soluzione. Forse lo risolveranno i posteri quando verrà il Messia, a cui con una formula speciale (*tiqu*) gli antichi maestri riserbavano il grave compito di spiegare i misteri della logica, della morale e della storia. Però non sarebbe giusto incolpare gli uomini di non aver trovato le vie del bene, della virtù, dell'onestà e di aver complicato la vita con il loro egoismo, con la loro fantasia, coi loro artifici. Né è vero, come pretende il Luzzatto, che gli uomini hanno sbagliato strada e sono diventati cattivi e infelici con *l'aumentare le agiatezze e col crearsi così nuovi bisogni e travagli*. Anche il loro irrequieto ed incontentabile istinto, anche i loro smodati desideri sono in fondo un lato, un aspetto, un carattere della loro natura.

UN CAPITOLO DEL COMMENTO DI S. D. LUZZATTO

(dall'Ozàr Nechmàd - Vienna 1883, pag. 711)

Credo che valga la pena di riportare qui un capitolo del Commento di S. D. Luzzatto al Qohéleth che, per quanto fosse una sua opera giovanile, non fu rinnegato dall'autore dopo quarant'anni e fu da lui reso pubblico due anni prima della sua morte. Certo - come il Luzzatto stesso confessa in una sua lettera al direttore della Rivista ebraica Ozar Nechmad in cui venne stampato - egli aveva in qualche punto cambiata opinione dopo quasi quarant'anni di studi e di esperienze, ma la considerazione in cui teneva il libro così singolare ed antico era forse aumentata in lui. Con la stampa del suo commento giovanile egli aveva voluto mostrare quanto apprezzasse la libera ricerca, l'uso della ragione, la critica nello studio delle Sacre Scritture. D. L.

Capitolo settimo - Fin qui Qohéleth aveva tentato di distrarre il cuore degli uomini dal defraudare e dal derubare allo scopo di accumular ricchezze per lasciarle poi ai propri figliuoli. Allo scopo di allontanarli da questa via, aveva detto che è buona cosa mangiare e bere e godersela, anziché affaticarsi per arricchire più del necessario e non già per soddisfare ai bisogni dei nostri discendenti. Condotta il lettore fino a questo punto e avendolo allontanato dall'avarizia che è madre della frode, e portatolo a quella che sarebbe la virtù di mezzo, egli svela ora tutto il suo cuore, mostrandogli come in realtà tutto ciò non sia sufficiente, perché anche l'uomo che non tende ad arricchire ma mira soltanto a mangiare e bere e godersela, non ha ancora migliorato la sua condotta quanto dovrebbe, perché in verità *è migliore il buon nome più dell'olio buono*, cioè più di tutti i piaceri (ha ricordato l'olio per una specie di omonimia

[Shem=nome; Shemen=olio]], e dice pure che *il giorno della morte è migliore del giorno della nascita*, perché nel giorno della morte l'invidia si quietava e la memoria dell'uomo onesto diventa oggetto di benedizione, per cui *è meglio recarsi in una casa dove si fa lutto che andare in una casa dove si celebra un banchetto, perché nella prima si piange quella che è la fine di ogni essere umano e colui che ancora è in vita riflette a ciò che vede e a ciò che ode nella casa del lutto e dice in cuor suo: Voglio correggere la mia condotta perché, dopo che sarò morto, si dica bene di me e mi si commemori come hanno fatto per cotesto virtuoso uomo e non si dica male di me come è avvenuto per un altro uomo empio. Non devi dire che non è buona cosa recarsi in una casa dove si commemora un morto, perché cotesta visita produce ira e dolore; non è così, perché se tu metterai giudizio e migliorerai la tua condotta per lasciar di te un buon ricordo, allora capirai che il cruccio è migliore del riso, perché lo spettacolo della tristezza che vi è nella casa in cui si fa lutto e dove tutti piangono e fan duolo per la morte di un giusto, fa bene all'anima*, inducendoti a pensare che anche per te piangeranno e faranno duolo, ricordando le tue pregevoli virtù. Per ciò *il cuore dei sapienti è nella casa del lutto e il cuore degli stolti è nella casa della gioia*, per cui conclude che *è preferibile udire la rampogna dell'uomo saggio che ascoltare il canto degli stolti*, per la ragione che quale *il rumore che fanno gli sterpi sotto la pentola tale è il riso dello stolto*, giacché i pruni quando bruciano fanno un forte rumore senza recare però alcun profitto, perché il loro fuoco si spegne subito; come il riso dello stolto fa gran chiasso ma è *anch'esso una cosa passeggera*, perché non reca vantaggio alcuno al pari degli spini che bruciano; per questo io ti sprono oggi a recarti in una casa dove si fa lutto, piuttosto che in un luogo dove si celebra un convito; ed una maniera simile di astenersi dai piaceri è di riflettere che *la ricchezza* (il Luzzatto legge *ha-óscer*, la ricchezza, invece di *ha-ósceq* = frode, l'inganno) *fa impazzire perfino l'uomo saggio*, tanto è vero che i donativi accecano gli uomini più accorti e *il regalo rovina il cuore umano*. Poiché dunque la ricchezza fa perdere il senno all'uomo più saggio, il buon nome è da preferire all'olio più pregiato e la sapienza alla ricchezza e ai piaceri, poiché *la fine di una cosa è preferibile al suo principio*. Ne è una prova il fatto che tutti convengono essere *preferibile l'uomo paziente e longanime*, il quale attende a vedere la fine delle cose, più dello *spirito debole* che non riesce a frenarsi né a pazientare; per cui *procura che il tuo spirito non sia facile ad adirarsi*, giacché è preferibile l'uomo paziente a quello altero, perché *l'ira si annida nel cuore degli stolti*. Non dire: *che cos'è mai questo contrasto*, questo mondo a rovescio che ho veduto, cioè che *le età antiche erano migliori di queste nostre*, fino al punto che io non riesco a trattenere lo sdegno, perché *questa tua domanda non è segno di saggezza*, giacché in realtà non c'è nulla di nuovo sotto il sole e ciò che è stato è pure quello che sarà. Questi due ultimi versi sono una specie di parentesi alla proposizione che l'uomo paziente è migliore dell'uomo altero; ora riprende il suo tema e dice che, sebbene la ricchezza faccia impazzire perfino l'uomo saggio, in ogni modo *è buona la sapienza che si accompagna ad un patrimonio*, non già alla ricchezza, ma solo ad un modesto patrimonio, e *più che a coloro che vedono il sole grazie all'una o all'altro*, cioè, grazie alla sapienza e al patrimonio, sono preferibili coloro che vedono il sole; perciò beati gli uomini che vivono *tanto all'ombra della sapienza quanto all'ombra del danaro*, ma però *il sapere è superiore*, cioè la sapienza è preferibile perfino al danaro, perché *la sapienza è ragione di vita a chi la possiede*, mentre il danaro è talvolta cagione di morte a chi lo detiene. Vedi tutta l'opera di Dio, poiché chi potrebbe rifare quello che (Dio) avesse

danneggiato? Quindi l'Autore ripete le consolazioni dette sopra: che ci sono cioè molte cose che accrescono la vanità, ma che cosa potrebbe far l'uomo di più se non piegar la schiena per sopportare quanto è stato da Dio decretato? E poiché ha detto che la scienza dà la vita a chi da possiede, spiega come avvenga e dice che questo accade in quanto essa ci insegna che non c'è via di scampo dal volere di Dio, che dev'essere accettato con gioia. Ma quello che ho detto che tu devi riflettere che non possiamo correggere quello che è fatto male, non vuol dire che tu devi riflettere a questo continuamente, fino al punto che la tua vita sia un continuo dolore e un perpetuo cruccio; no, non è così, ma *nel giorno del bene sii lieto* e non badare affatto ai difetti del mondo, e *nel giorno del male rifletti*; soltanto nel giorno del male osserva e rifletti a quello che ti ho detto di riflettere, in modo da persuaderti che *tanto l'una cosa quanto l'altra l'ha fatta Iddio*; cioè tanto i beni quanto i mali, che sono cose opposte, li ha fatti Iddio e tutto dipende dal Suo arbitrio (e non c'è ragione di dolersi tanto del male, da cui non c'è via di scampo) *in quanto l'uomo non trova nulla dopo*, tanto il bene quanto il male l'ha fatto Iddio, affinché l'uomo non trovi nulla che dipenda dalla sua scelta dopo quella di Dio, cioè dopo quanto ha stabilito l'irrevocabile decreto del supremo Giudice. Poi torna alle vane consolazioni di cui ha parlato sopra, cioè che tutto dipende dall'arbitrio di Dio e chi potrebbe dunque accomodare quello che Dio avrà guastato? Così l'Autore dice che, osservando quanto c'è di imperfetto nel mondo, *tutto ha veduto nella sua caduca esistenza*, cioè che *il giusto perisce nonostante la sua virtù e l'empio prolunga la vita nella sua malvagità*. E poiché non esiste giustizia né resa di conti, non essere troppo giusto, cioè più del necessario per la tua pace in questo mondo, e non essere più saggio di quanto è necessario per la retta condotta dei tuoi affari, *perché dovresti darti pensiero?* cioè non devi ridurti alla disperazione come fanno alcuni pii e pretenziosi saggi; né essere troppo vizioso o completamente stolto, *perché vorresti morire anzi tempo?* sia per condanna del tribunale, sia per esserti immerso nei peccati, rubando, uccidendo, commettendo adulteri; e lo stolto che non si conduce affatto saviamente, son tutta gente che affrettano la propria morte, *ed è bene che tu ti attenga a questa via e non tralasci però quell'altra, poiché chi teme Iddio se la cava da tutti i lati*, rimane privo da una parte e dall'altra, non ricevendo il premio della sua virtù e non godendo i piaceri che prova l'empio. *Ma la sapienza dà forza al saggio più di dieci prefetti che si trovassero nella città*, perché gli insegna a procedere nella via di mezzo, lo guida in una retta condotta più di quanto potrebbero fare dieci signori al governo delle loro città. E c'è pure un'altra ragione che consiglia di non essere troppo giusti, cioè che *non esiste giusto sulla terra che faccia sempre il bene e non pecchi mai*, per cui che cosa guadagneresti col condurti in modo perfetto se, in ogni caso, non potrai evitare le trasgressioni? Né devi essere troppo giusto per timore delle male lingue del volgo; *ma non badare a tutti i discorsi che si faranno*, né essere così ingenuo da *non dare ascolto alle imprecazioni del tuo servo* cioè da non poter sopportare neppure le invettive del tuo servitore che è un essere spregevole. Poiché *molte volte ti devi essere accorto di avere anche tu parlato degli altri* e, siccome non c'è modo di sfuggire alla maldicenza, non si deve badare alle imprecazioni altrui, perché ogni persona è al tempo stesso soggetto e oggetto di maligne invettive.

Fin qui ha voluto dimostrare che non si deve essere troppo onesti; ora passa a dimostrare la verità della esortazione di non essere eccessivamente saggi e lo fa

dicendo che tutto ciò lo ha sperimentato grazie alla sapienza. Mi son detto: Io sono saggio, mentre la sapienza era lontana da me; lontano è ciò che è stato e profondissimo. Chi potrebbe raggiungerlo? Cioè noi non possiamo scoprire la ragione di tutte le cose che esistono nel mondo, perché ad ogni cosa presiedono cause remote, inaccessibili, e perché voler credere di poter essere più sapienti, mentre i nostri sforzi saranno inutili? Dopo aver constatato che la troppa sapienza non reca alcun vantaggio, mi sono volto (cioè ho girato, che è voce intransitiva, mi sono rivoltato) con la mente per tentar di conoscere, a investigare, a ricercare la sapienza e il suo calcolo, vale a dire a calcolare il suo valore in confronto a quello della stoltezza, a conoscere la perversità della stoltezza, a conoscere cioè i difetti della stoltezza e quanto male essa contenga: la stoltezza è follia, cioè ho constatato che veramente la stoltezza è una pazzia. E trovo più amara della morte la donna. La disgrazia più grande che ho trovato fra le manifestazioni della stoltezza è la donna, dalla quale vengono sedotti gli stolti e il suo cuore è un intrico di reti e di lacci, le cui mani sono catene, (*asurim* è un sostantivo, come in Giudici XV, 14: i suoi legami si sciolsero dalle sue mani). Chi è caro a Dio se ne libera mentre il peccatore vi resta impigliato; l'uomo non si salva dall'essere impigliato nelle sue reti se non per opera della particolare provvidenza che si posa benigna su di lui cioè per essere egli caro al Signore e per aver meritato la Sua grazia, mentre il peccatore che non ha trovato simpatia agli occhi di Dio, al punto da venir destinato ad essere peccatore, vi rimane impigliato. Se ho detto che è necessaria l'opera della particolare provvidenza di Dio per sottrarsi all'impero della donna cattiva, è per il gran numero di femmine malvage, perché vedi quello che ho trovato, dice *Qohéleth*, (in origine c'era scritto *Betsabea*, madre di *Salomone*, o altra donna nota e stimata ed era una trovata del *Qohéleth*, perché la confessione dell'imputato vale come cento testimoni); una per una le ho ricercate per trovare il conto che l'anima mia cercava, ma non l'ho trovata. Cioè che ella aveva passato in rivista tutte le donne nelle quali si era incontrata e le aveva osservate una per una per rendersene conto, cioè per calcolare il loro valore e conoscere la loro natura, ed inoltre aveva cercato altre donne oltre a quelle che le erano capitate davanti, ma fra tutte non ne aveva trovato neppure una che fosse buona: un uomo su mille l'ho trovato, ma una donna tra quelli non l'ho trovata. Osserva che il vocabolo *uomo* (*adam*) comprende il maschio e la femmina; in tutta la Bibbia c'è scritto *ish veishà* e non *adam ve-ishà*. Solo, vedi, ho trovato questo: che Dio ha creato l'uomo retto, cioè l'uomo che non si innamora della donna altro che per la necessità della conservazione della specie, perché Dio lo ha creato in modo che l'eccessivo spreco di sostanza virile rovina tutto quanto l'organismo, affinché uno si trattienga dall'incontinenza, ma essi hanno tentato una quantità di sotterfugi: le donne hanno cercato infiniti accorgimenti per sedurre gli uomini fino al punto da farli annegare nella sensualità.

S. D. LUZZATTO

Capitolo 8

8-1 Chi può paragonarsi all'uomo saggio e chi può conoscere il significato delle cose? La saggezza dell'uomo illumina il suo volto e trasforma la durezza della sua faccia.	מִי כִּהְחֹכֶם וּמִי יוֹדֵעַ פֶּשֶׁר דְּבָר חֲכָמַת אָדָם תֹּאִיר פָּנָיו וְעֹז פָּנָיו יִשְׁנֶא:
8-2 Io (dico): devi ubbidire agli ordini del re per effetto del giuramento che hai fatto a Dio.	אֲנִי פִי-מֶלֶךְ שְׁמוֹר וְעַל דְּבַרְת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים:
8-3 Non ti affrettar ad allontanarti dalla sua presenza, non insistere in cattivi proponimenti, poiché egli può fare tutto ciò che vuole;	אַל-תִּבְהַל מִפָּנָיו תֵּלֵךְ אֶל-תַּעֲמֹד בְּדַבֵּר רָע כִּי כָל-אֲשֶׁר יַחֲפֹץ יַעֲשֶׂה:
8-4 poiché la parola del re è un ordine perentorio e chi potrebbe dunque dirgli: che fai?	בְּאֲשֶׁר דְּבַר-מֶלֶךְ שְׁלֹטוֹן וּמִי יֹאמַר-לוֹ מַה-תַּעֲשֶׂה:
8-5 Chi osserva il comandamento non conoscerà alcun male e il cuore dell'uomo saggio avverte l'ora del giudizio;	שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יֵדַע דְּבַר רָע וְעַת וּמִשְׁפָּט יֵדַע לֵב חָכָם:
8-6 perché per ogni cosa giunge l'ora del giudizio, allorché l'umana nequizia pesa troppo su di lui.	כִּי לְכָל-חֲפֹץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי-רַעַת הָאָדָם רַבָּה עָלָיו:
8-7 Egli non ha idea di quello che sarà, e come e quando sarà chi glielo dice?	כִּי-אֵינָנוּ יוֹדֵעַ מַה-שִּׁיחִיָּה כִּי כֹאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יֵגִיד לוֹ:
8-8 L'uomo non può padroneggiare il vento in modo da catturarlo; non esiste signoria nel giorno della morte, come non esiste esenzione in tempo di guerra, né la malvagità lascia libero colui che la possiede.	אֵין אָדָם שְׁלִיט בָרוּחַ לְכַלּוֹא אֶת-הָרוּחַ וְאֵין שְׁלֹטוֹן בְּיוֹם הַמָּוֶת וְאֵין מְשֻׁלַּחַת בַּמִּלְחָמָה וְלֹא-יִמְלֹט רָשָׁע אֶת-בְּעָלָיו:

8-9 Tutto ciò io lo ho constatato osservando ogni atto che si fa sotto il sole, quando un uomo domina sull'altro uomo per suo danno.	אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי וְנָתַן אֶת־לְבִי לְכָל־מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַשׁ עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בְּאָדָם לָרַע לוֹ:
8-10 E così ho veduto gli empi avere onorata sepoltura, mentre coloro che avevano tenuto buona condotta esser costretti ad allontanarsi da un luogo santo ed essere dimenticati. Anche questo è vanità.	וּבִכְן רָאִיתִי רָשָׁעִים קְבָרִים וּבָאוּ וּמִמָּקוֹם קְדוֹשׁ יִהְיוּ וַיִּשְׁתַּכְּחוּ בְּעִיר אֲשֶׁר בֵּן־עָשׂוֹ גָם־זֶה הָבֵל:
8-11 Siccome la sentenza contro le azioni cattive non si pronunzia tanto sollecitamente, perciò il cuore degli uomini è pieno di malvagi proponimenti.	אֲשֶׁר אֵין־נַעֲשֶׂה פְתוּם מַעֲשֵׂה הָרָעָה מִהֲרָה עַל־כֵּן מָלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רָע:
8-12 Io so che il peccatore fa il male cento volte e Dio è verso di lui longanime; ma so anche che i tementi di Dio: i quali hanno verso di Lui timore, avranno la loro giusta ricompensa,	אֲשֶׁר חֹטֵא עֹשֶׂה רָע מֵאֵת וּמֵאַרְיָךְ לוֹ כִּי גַם־יִוָּדַע אָנִי אֲשֶׁר יְהִי־טוֹב לִירְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלִּפְנֵיו:
8-13 mentre l'empio non avrà bene e non godrà una lunga vita al pari dell'ombra, per non aver dimostrato alcun timore di fronte a Dio.	וְטוֹב לֹא־יְהִי לָרָשָׁע וְלֹא־יֵאָרִיךְ יָמָיו כַּצֵּל אֲשֶׁר אֵינָנוּ יֵרָא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים:
8-14 C'è un fenomeno vano che avviene sulla terra e cioè che ci sono persone virtuose a cui tocca la stessa sorte che tocca agli empi e ci sono empi a cui tocca quanto dovrebbe toccare ai giusti, per cui io dico che anche questa è un'altra vanità.	יִשְׁהַבֵּל אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צַדִּיקִים אֲשֶׁר מִגִּיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הָרָשָׁעִים וַיֵּשׁ רָשָׁעִים שְׂמִינִיעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצַּדִּיקִים אִמְרָתִי שְׁגִם־זֶה הָבֵל:

8-15 E allora ho esaltato la gioia (pensando) che nessun bene maggiore può avere l'uomo sotto il sole che quello di mangiare e bere e godersela e che queste gioie lo accompagnino durante tutta l'affannosa sua vita che Dio gli ha concesso sotto il sole.	וּשְׂבַחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשֶּׁמֶחַ אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לָאָדָם תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׂמֹחַ וְהָוָא יְלוֹנֵנוּ בְּעַמְלֹו יְמֵי חַיָּו אֲשֶׁר־נָתַן־לֹו הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
8-16 Quando ho applicato il mio intelletto a conoscere la saggezza e ad osservare quanto accade sulla terra, fino al punto che né di giorno né di notte gli occhi dell'uomo riescono a prender sonno,	כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־לְבִי לָדַעַת חֲכָמָה וְלִרְאוֹת אֶת־הָעֲנָן אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שִׁנָּה בְּעֵינָיו אֵינְנוּ רֹאֶה:
8-17 e quando ho veduto tutto ciò che Dio fa, ho finito col constatare che l'uomo non potrà mai venire a capo dei fatti che accadono sotto il sole e, per quanto si affatichi a cercare, non ci riuscirà e non ci riuscirà neppure l'uomo più sapiente che dica di averlo capito.	וְרֵאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ בְּשׁל אֲשֶׁר יַעֲמַל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמָּצֵא וְגַם אִם־יֹאמַר הַחֲכָם לָדַעַת לֹא יוּכַל לְמַצּוֹ:

Questo capitolo ottavo è più dei precedenti difficile a tradurre e ad interpretare, non tanto per le idee, quanto per lo stile che in qualche punto sembra quello di un principiante, anziché di un dotto filosofo. Il capitolo comincia col tessere l'elogio dell'uomo saggio, dotato di incomparabile intelletto, capace di spiegare tutto quanto accade nel mondo e di dare la più vera interpretazione delle parole e dei fatti. Oltre a questo privilegio di comprendere ciò che al comune mortale è reso impossibile, il saggio gode di un altro beneficio, che è al tempo stesso fisico e morale, cioè di possedere un volto di una luminosa serenità, di una calma sublime, anche se gli eventi e le preoccupazioni e le fatiche lo atteggiavano ad una impassibile e sdegnosa durezza. La sapienza raddolcisce non solo l'animo ma anche il volto. Dante Alighieri descrive i grandi intelletti antichi raccolti nel Limbo come:

genti... con occhi tardi e gravi

di grande autorità nei lor sembianti (Inferno, IV, 112-118)

come si conviene a spiriti sapienti. Perché il nostro autore faccia ancora una volta l'elogio, dell'uomo saggio non si capisce, per quanto non debba destar meraviglia, essendo in sostanza l'elogio di se stesso. Però la ripetizione del panegirico non pare che fosse necessaria a questo punto della sua opera, se non considerandola come un preludio alla lezione molto impegnativa e molto seria che segue.

Il *péscer davàr* che abbiamo tradotto «il significato delle cose» va inteso nel senso di spiegare le ragioni e le cause degli avvenimenti umani, oppure di interpretare ciò che è implicito e celato nei discorsi altrui. Solo l'uomo di alto intelletto e di profondo sapere può capire fino in fondo ciò che talvolta si nasconde nelle parole o nelle azioni altrui, le quali non sempre sono chiare e sincere, ma sono talvolta subdole e ipocrite e nascondono sottintesi e tranelli inaspettati. Sarebbe una specie di richiamo o di preludio al discorso che segue, in cui si parla con velato e mellifluo stile del dispotismo dei re e si presenta la tirannide con più miti colori di quanto meriti in realtà. Qualcuno perciò traduce: «chi può afferrare il significato d'una parola?», intendendo che l'Autore alluda ad una parola misteriosa con la quale egli descriverebbe le condizioni politiche dell'epoca col suo pauroso dispotismo, che però era opportuno sopportare con filosofica rassegnazione. Solo l'uomo sapiente riesce a far buon viso alle prepotenze, alle ingiustizie, alla intollerabile autocrazia dei re e a nascondere la rabbia sotto il sorriso (v. 1).

Per cui, ricco come egli è di sapienza e di esperienza, consiglia di sottomettersi alla volontà, sia pure tirannica, del monarca, quasi fosse un precetto della religione a cui il cittadino abbia giurato obbedienza. È il pregiudizio che ancora oggi regna in molta parte del mondo, che cioè il re siede sul trono per decreto divino e per la grazia di Dio e il cittadino gli deve perciò ossequio e sottomissione illimitata.

Il regime monarchico era stato infatti inaugurato nello Stato ebraico non senza difficoltà e opposizione. «Samuele - ha scritto Renan - avrebbe fondato in Israele un regime contro il quale aveva le più forti obiezioni e quasi dell'antipatia: egli avrebbe sacrificato i suoi interessi e quelli della sua famiglia ad una volontà della nazione che egli considerava sbagliata» (E. Renan, *Hist.*, I, pag. 389 [archive.org/stream/historyofpeople01rena#page/314/mode/2up]). «Non senza vive obiezioni e dopo tracciato un quadro molto scuro degli abusi della monarchia, Samuele vi avrebbe acconsentito malvolentieri» (*ib.*, pag. 395).

Ecco il quadro scuro che Samuele aveva tracciato della monarchia, quadro di cui la storia attribuisce ad una fonte superiore l'ispirazione o il suggerimento:

«Ecco quale sarà il comportamento del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figliuoli e li porrà nel suo carro e come suoi cavalieri ed essi dovranno correre davanti al suo cocchio, ne farà suoi capi di mille e capi di cinquanta e li adibirà ad arare il suo campo, a raccogliere le sue messi, a fabbricare le sue armi e gli arnesi dei suoi carri. Prenderà le vostre figlie quali profumiere, cuoche e panettiere; prenderà i vostri campi, le vostre vigne, i vostri uliveti migliori per darli ai suoi servi; prenderà le decime delle vostre sementi e delle vostre vigne per darle ai suoi eunuchi e ai suoi servitori; prenderà i vostri servi e le vostre ancelle e i vostri giovani migliori ed i vostri asini e li adopererà per i suoi lavori; esigerà la decima delle vostre greggi e voi diventerete suoi schiavi. In quel giorno voi griderete per causa del vostro re che vi sarete scelto, ma l'Eterno in quel giorno non vi risponderà» (I *Samuele*, VII, 10-18).

Se i primi due re rappresentarono gli eletti di Dio, poi anche nella storia ebraica fu ammesso il principio della successione ereditaria, della legittimità, come la chiama Hans Kohn (*Die politische Idee des Judentums*, pag. 29), alla quale però subentra la lotta

dei profeti contro la monarchia. Sarebbe più corretto dire che i profeti lottarono contro l'uno o contro l'altro monarca, perché inferiori al loro ufficio o indegni del posto che occupavano, anziché contro l'istituto monarchico o - come dice Buber - essi combattevano non contro lo Stato in sé ma contro lo Stato senza Dio e privo di spiritualità. «L'atteggiamento degli scrittori storici e profetici di fronte al sistema politico (cioè alla monarchia) era molto significativo. L'istituzione della monarchia apparve loro essere la base di un ordine sociale degenerato. Questa opposizione si nota specialmente nel regno settentrionale, dove le dinastie si susseguivano l'una all'altra in rapida successione, mediante intrighi ed usurpazioni. Gli autori posteriori riscrissero la precedente storia della nazione in conformità al crescente spirito antimonarchico. L'avvertimento posto in bocca a Samuele (I Sam., VIII, 11-18) è evidentemente una descrizione accentuata delle condizioni posteriori scritta da un aspetto decisamente antimonarchico. L'opposizione sosteneva che il re aveva rotto due patti, quello di Israele con Dio e quello del monarca col suo popolo. Prevalse l'idea che il popolo aveva volontariamente eletto il re in accordo colla volontà popolare. Gli avversari della monarchia nell'Europa moderna potrebbero citare molti fatti dell'Antico Testamento a favore dell'idea del contratto sociale e della sovranità popolare» (S. W. Baron, *A social and religious History of the Jews*, 1952, pagg. 91-92).

Quand'è che la reverenza al monarca cominciò ad essere considerata eguale e posta sullo stesso piano del timore di Dio, come si legge nei Proverbi (XXIV, 21) e come predicheranno poi i Farisei e più ancora il Vangelo? Così Gesù invitava i suoi uditori «a rendere a Cesare quello che è di Cesare» (*Matteo*, XXII, 21), il che vorrebbe significare, secondo un commentatore, che «l'uomo appartiene a due ordini distinti: all'ordine politico e civile e all'ordine morale e religioso. Ognuno dei due ordini gli impone doveri sociali e a cotesti doveri non è lecito ad alcuno sottrarsi» (*Il Nuovo Testamento*, annotato da G. Luzzi, Firenze, 1920). Infatti nell'Epistola ai Romani (XIII, 1-5) è scritto: «Ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori, perché non vi è autorità che non venga da Dio; ond'è che chi si ribella all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio e quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una pena, perché i magistrati son da temere non per le opere buone ma per le malvage. Vuoi tu non aver da temere l'autorità? Fa quel che è bene e avrai da essa lode, perché il magistrato è al servizio di Dio per il tuo bene; ma se fai male, temi perché egli non porta la spada invano; egli è al servizio di Dio per infliggere le giuste punizioni di Lui a quelli che fanno il male. Perciò bisogna essere sottomessi non solo per paura del castigo, ma anche per motivo di coscienza». Nella epistola di Pietro (II, 17) è dato questo consiglio: «Rispettate tutti, amate la fratellanza, temete Iddio, onorate l'imperatore», evidentemente l'imperatore romano, idolatra e lontano!

Qohéleth imponeva sul serio il dovere della sottomissione alla autorità costituita, qualunque essa fosse, oppure faceva - come dice qualche commentatore - dell'*ironia* sulla tirannide dell'autocrate e nascondeva sotto il sostantivo comune di *adàm* (uomo) il nome più chiaro di *mélech* (re) o di *ariz* (despota)? Così suppone Gordon, pur interpretando l'allusione ad un supposto giuramento come una cosa seria. Tu devi obbedire a quello che dice il re «a causa del giuramento di fedeltà che i sudditi gli hanno fatto nel nome di Dio, giuramento che non dev'essere infranto neppure se il re non è ebreo»; e quindi riporta il testo del II Cronache (XXXVI, 13) dove, parlando di

Zidqijahu re della Giudea, dice: «Ed anche contro il Re Nabucco si ribellò che gli aveva fatto giurare per Iddio»; e il testo di Ezechiele (XVII, 12-20) in cui il profeta rimprovera il re spergiuro, minacciandolo di grave pena.

Dunque, secondo Qohéleth, si deve sottostare a qualunque imposizione dell'autorità costituita, rimanere in ossequio alla presenza del Re e non aver fretta di ritirarsi, come se si avesse paura di lui o poco rispetto per la sua persona, né perseverare o insistere in atti o in sentimenti a lui ostili, perché ogni atteggiamento poco riverente sarebbe pericoloso, in quanto irriterebbe colui che possiede una illimitata e incontrollata potenza e può giungere a qualunque eccesso (v. 3).

È questo un ritratto morale del re tutt'altro che gentile e ossequioso: in sostanza il re è descritto come il tipo dell'uomo facile all'ira, alla vendetta, all'arbitrio più irriflessivo e ingiusto. Purtroppo la storia è ricca di monarchi disumani, di autocrati malefici, nemici delle loro popolazioni più che loro reggitori e guide. Anche a costoro sarebbe dovere obbedire, perché la parola del re ha valore imperativo, è un comando a cui è obbligo inderogabile sottomettersi, qualunque esso sia, giusto o ingiusto (v. 4). Nessuno può credersi autorizzato a mettere in dubbio il suo comando o a chiederne la ragione. In tutto ciò non c'è alcuna traccia di ironia né di stile enigmatico o di parola misteriosa.

Alcuni rabbini avevano una dottrina legittimista press'a poco analoga, fino al punto che Rabbì Josè dichiarava leciti al monarca (*Talmud Sanhedrin*, 20) quegli atti che, secondo il discorso di Samuele (I *Sam.* VIII, 11-18) avevano tutta l'aria di essere condannati come ingiusti e tirannici. Rabbì Jehudà dal canto suo spiegava il discorso di Samuele come se non avesse avuto altro scopo che di impaurire il popolo in modo da indurlo a rinunciare all'elezione di un re. Però il monarca doveva essere temuto e venerato anche se si chiamava Faraone e teneva gli Ebrei in schiavitù (*Talmud Zevakhim*, 102). «Chiunque si mostra arrogante verso il re è come se si mostrasse arrogante verso la divinità» (*Bereshith rabbà*, 94). Rabbi Haninàh, vice sommo sacerdote, invitava i suoi contemporanei a pregare per l'autorità costituita, perché il timore che essa ispira impedisce che i cittadini si divorino vivi fra loro (*Talmud Avodah zarà*, 4). Si era arrivati a sentenziare che perfino l'addetto ai pozzi era di nomina divina. Anche ai nostri giorni, popoli ricchi di storia hanno chinato le spalle al giogo dei tiranni per timore o per falsa riverenza alle vecchie dinastie o ai nuovi despoti. In questo aveva ragione Qohéleth quando diceva che non c'è nulla di nuovo sotto il sole.

Per evitare dunque le dannose conseguenze che potrebbero derivare dalla ribellione contro il potere costituito, è bene che il cittadino prudente e savio obbedisca alle leggi dello Stato, all'autorità del monarca; allora, anche se questi è un despota, il cittadino disciplinato non patirà alcun male ed essendo saggio, potrà attendere con paziente fiducia il giorno del giudizio che verrà anche per il tiranno (v. 5), perché per ogni cosa giunge l'ora della giustizia, la quale non tarda a suonare quando la misura è colma e la malvagità umana è diventata tanto enorme da riuscire insopportabile (v. 6). Il tiranno non ha la possibilità o la capacità di prevedere quello che potrà avvenire e corre verso la rovina senza neppure accorgersene, poiché nessuno osa metterlo in guardia contro i pericoli che corre (v. 7).

È impossibile trattenere o impedire la rivolta dei popoli oppressi allorché, stanchi della soggezione al tiranno, tentano di scuoterne l'insopportabile giogo; sarebbe lo stesso come voler catturare o imprigionare il vento quando si scatena, o arrestare la morte quando è suonata la nostra ora o ottenere il congedo o l'esenzione dalle armi quando si è sul campo di battaglia e la pugna è ormai accesa; il despota dovrà insistere sui suoi metodi disumani fino all'ultimo, senza riuscire a frenare i suoi cattivi istinti e sottrarsi a tempo alla ribellione dei suoi disgraziati sudditi (v. 8). Così mi pare che si debba interpretare questo v. 8; altri intendono che la *battaglia* dalla quale non è possibile esentarsi sia *la morte* e alla morte voglia alludere pure l'ultima frase, intendendo di avvertire il tiranno che la sua crudeltà, se pure riuscirà ad impaurire i sudditi che ne sono le vittime, non potrà sottrarre il suo autore alla morte.

Tutto ciò lo ha imparato osservando gli eventi della sua epoca, considerando i fatti della storia umana in generale e facendo attenzione a quanto era successo o stava succedendo nel mondo, allorché gli Stati, le società, le nazioni erano in balia del dispotismo e l'uomo opprimeva, perseguitava, teneva sotto il giogo l'altro uomo per la sua disgrazia (v. 9), cioè per disgrazia dell'oppresso, defraudato della sua libertà, o dell'oppressore stesso che, prima o poi, avrebbe pagato il fio della sua malvagità.

In sostanza aveva veduto ingiustizie impressionanti tanto negli individui quanto nella società; per esempio aveva osservato che canaglie, farabutti, delinquenti avevano avuto onorevole sepoltura con solenni funerali e pubblico compianto, mentre altri, per quanto fossero vissuti sempre onestamente, erano stati esclusi dal sacro luogo e dimenticati perfino nella loro stessa città (v. 10). Questo dovrebbe essere il senso del verso, per quanto non tutto sia chiaro; c'è per esempio un *va-vàu* che pare una parola sospesa e solitaria e potrebbe voler dire che *se n'erano andati all'altro mondo, o all'eterna dimora*; il *meqòm qadòsh* dovrebbe essere il Tempio (e non il cimitero che è, secondo gli Ebrei, luogo impuro) da cui gli onesti e i virtuosi erano stati costretti ad andarsene o erano stati allontanati ingiustamente, quasi fossero impuri od appestati, e poi avevano finito col cadere nel più profondo oblio, per quanto meritassero di essere ricordati e celebrati dai loro concittadini. Alquanto strana è l'interpretazione data da S. D. Luzzatto a questo verso che in realtà ha fatto disperare molti traduttori e commentatori. Egli cioè fa *camminare fuori del cimitero* alcuni malvagi che vi erano stati sepolti, «fortunati al punto da tornare a casa dopo essere stati creduti morti».

Un'idea consimile esprime Giobbe (XXI, 32) parlando dell'empio che viene accompagnato al cimitero, dove gli è dolce il sonno sotto le zolle del campo. Come Giobbe chiama vanità gli inutili conforti degli amici, così Qohéleth dice che anche questa è una delle tante cose vane, cioè irragionevoli, illogiche, incomprensibili che si possono constatare nel mondo.

A questo ingiusto trattamento che i buoni subiscono, si aggiunge poi che gli uomini sono indotti a fare il male per il fatto che la sentenza, cioè la condanna, la pena contro i delitti e le cattive azioni ritarda. La giustizia è lenta e spesso i delitti rimangono impuniti, per cui parrebbe conveniente essere viziosi e malvagi colla speranza o colla sicurezza di sottrarsi al castigo (v. 11). Si vuole alludere alle sentenze dei tribunali umani, all'indulgenza e all'indifferenza della società e dei suoi organi,

istituti, capi o al giudizio longanime del Tribunale supremo, del Tribunale di Dio, che dovrebbe intervenire a tempo contro i delinquenti? È il solito problema del male nel mondo e della sorte ingiusta dei buoni che soffrono e degli empi che godono. L'Autore ha dovuto constatare che talvolta il peccatore, per quanto abbia sulla coscienza una quantità di delitti, pure vive a lungo o gode dell'indulgenza e della paziente longanimità del Signore, però sa anche che, prima o poi, i buoni, gli onesti, i fedeli a Dio, i tementi del Signore avranno il loro giusto premio (v. 12), mentre i malvagi non otterranno alcun beneficio e passeranno nel mondo come l'ombra, che non ha consistenza e non lascia traccia, appunto per non avere avuto timore di Dio (v. 13). Non è lecito però chiudere gli occhi dinanzi a quell'incomprensibile fenomeno constatato più volte nel mondo (che è una delle tante vanità che avvengono sulla terra), cioè che esiste gente onesta a cui tocca la sorte che spetterebbe ai delinquenti ed esiste gente malvagia che viene trattata alla stregua dei buoni e dei virtuosi. Ripeto, dice l'Autore, quello che ho già detto più volte: che è un fenomeno incomprensibile ed assurdo, una vanità, una cosa che sfugge alla ragione umana (v. 14). Non c'è una evidente contraddizione tra i versi 12, 13 e il v. 14? Secondo i vv. 12-13 parrebbe che prima o poi i disonesti, i peccatori debbano ricevere il meritato castigo e i buoni debbano ottenere la dovuta ricompensa; secondo il v. 14 invece avviene, spesso se non sempre, il contrario.

L'Autore rimane così irrimediabilmente fedele alla sua tesi e ripete il suo ritornello, che è come il motto della sua personale filosofia, la quale lo induce ad amare e ad esaltare le gioie della vita, i piaceri della tavola, i godimenti, diciamo così materiali, come gli unici compagni delle fatiche e delle pene di cui è piena la vita in terra e come l'unico conforto alle ingiustizie del mondo (v. 15).

Quando ha voluto cercare di capire il destino dell'uomo mediante la scienza a cui aveva dedicato il suo studio indefesso, quando ha voluto approfondire la sorte che è fatta all'umanità sulla terra, per cui l'uomo non ha pace né giorno né notte, allora si è dovuto convincere, quasi suo malgrado, che l'intelletto umano non riuscirà mai a spiegare l'enigma dell'esistenza, a rendersi ragione di ciò che accade sotto il sole. Per quanti sforzi egli faccia, non ne verrà mai a capo. Perfino l'uomo più sapiente, che pretenda o abbia l'illusione di saperne qualche cosa, dirà una bugia, perché non sarà riuscito a scoprire l'enigma della sua esistenza e a rendersi conto del suo triste destino. In sostanza non fa che ripetere quello che aveva già detto, quasi colle stesse parole, nel capitolo III vv. 10-13 e nel capitolo II vv. 23-24. Però da questa constatazione dell'umana incapacità, egli trae l'idea della grandezza dell'opera di Dio; gli uomini non potranno mai riuscire a penetrarne il mistero, ad abbracciarne gli svolgimenti, a scoprirne i motivi e il divenire. È lo stesso concetto del Salmo XCII, 6, colla differenza che mentre nel Qohéleth la cosa è difficile per tutti, anche per l'uomo più sapiente, per l'altro poeta più mite o più ottimista, l'incapacità è attribuita all'ignorante e allo stolto. Per gli altri è evidente e pacifico che i cattivi saranno puniti mentre i buoni avranno il premio della loro virtù.

Capitolo 9

9-1 Dopo avere applicato la mia mente a tutto ciò nell'intento di farmene un'idea chiara, (ho finito col convincermi) che gli uomini giusti e quelli saggi e le loro azioni sono nelle mani di Dio e l'uomo non sa quello che deve amare e quello che deve odiare, ma tutto è preordinato;	כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לְבִי וּלְבֹר אֶת־כָּל־זֶה אֲשֶׁר הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים וְעַבְדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים גַּם־אֶהְיֶה גַּם־שִׁנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל לִפְנֵיהֶם:
9-2 tutto è eguale per tutti, uno stesso fato coglie il giusto e l'empio, il buono, il puro e l'impuro, colui che offre sacrifici e colui che non li offre, tanto il buono quanto il peccatore, tanto chi giura quanto chi teme il giuramento.	הַכֹּל בְּאֶשֶׁר לְכֹל מְקֹרָה אֶחָד לַצַּדִּיק וְלָרָשָׁע לְטוֹב וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזָּכַח וְלָאֲשֶׁר אֵינָנו זֶבַח בְּטוֹב כַּחֲטָא הַנִּשְׁבָּע בְּאֶשֶׁר שְׁבוּעָה יֵרָא:
9-3 Quello che è peggio, in tutto ciò che avviene sotto il sole, è che tutti hanno la medesima sorte, che il cuore degli uomini è pieno di cattiverie e la follia è nel loro cuore, mentre sono in vita e dopo, quando essi vanno a far compagnia ai morti.	זֶה רָע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־מְקֹרָה אֶחָד לְכֹל וְגַם לֵב בְּנִי־הָאָדָם מֵאֲדָרַע וְהוֹלִלּוֹת בְּלִבָּבָם בְּחַיֵּיהֶם וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים:
9-4 Finché uno è compagno dei viventi ha ancora qualche speranza, perché un cane vivo è meglio del leone morto,	כִּי־מִי אֲשֶׁר יבַּחַר [יַחְבֵּר] אֶל כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בְּטַחּוֹן כִּי־לִכְלָב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאֲרִיָּה הַמֵּת:
9-5 giacché quelli che son vivi sanno che moriranno, mentre i morti non sanno nulla e non possono attendersi alcuna ricompensa, perché anche la memoria loro è dimenticata;	כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שִׁימָתוֹ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זְכָרָם:
9-6 tanto il loro amore quanto il loro odio, come la loro invidia, sono sentimenti ormai perduti e non trovano più posto in tutto ciò che avviene sotto il sole.	גַּם אֶהְבָּתָם גַּם־שִׁנְאָתָם גַּם־קִנְאָתָם כְּבָר אֲבָדָה וַחֲלָק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:

9-7 Va dunque a mangiare con gioia il tuo pane e a bere con cuore lieto il tuo vino, poiché Dio ha già gradito le tue azioni.	לֶךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֶךְ וּשְׂתֵה בְּלִבְטוֹב יִינֶה כִּי כָבֵד רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשֶׂיךָ:
9-8 I tuoi abiti siano in ogni momento candidi, né manchi l'olio sul tuo capo;	בְּכָל־עֵת יִהְיוּ בְּגָדֶיךָ לְבָנִים וְשֶׁמֶן עַל־רֹאשְׁךָ אַל־יִחָסֵר:
9-9 goditi la vita con la donna amata, durante tutti i giorni della tua caduca e vana esistenza che Dio ti ha concesso sotto il sole, dico durante tutti i giorni della tua inutile esistenza. Poiché è questo il tuo destino nella vita e nel tuo penoso lavoro in cui ti affatichi sotto il sole.	רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אַהַבְתָּ כָּל־יְמֵי חַיֵּי הַבְּלָה אֲשֶׁר נָתַן־לְךָ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ כָּל יְמֵי הַבְּלָה כִּי הוּא חֶלְקְךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמָלְךָ אֲשֶׁר־אַתָּה עֹמֵל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:
9-10 Tutto quanto sei capace di fare colle tue forze fallo, poiché nessuna azione o progetto o conoscenza o sapienza esistono nello sheòl, dove tu te ne andrai.	כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בַּכֹּחַ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֵׂה וְחִשְׁבּוֹן וְדַעַת וְחִכְמָה בְּשֵׁאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׁמָּה: (ס)
9-11 Io ho più volte potuto constatare sotto il sole che non a tutti quelli che posseggono agilità è consentita la corsa, né ai prodi la guerra, né ai sapienti il pane, né agli intelligenti la ricchezza, né agli scienziati il favore, perché il caso e la disgrazia possono capitare a tutti.	שָׁבַתִּי וּרְאֵה תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ כִּי לֹא לְקָלִים הַמְרוֹץ וְלֹא לַגְּבוּרִים הַמְלַחֲמָה וְגַם לֹא לַחֲכָמִים לָחֶם וְגַם לֹא לַנְּבִנִים עֹשֶׁר וְגַם לַיָּדָעִים חֵן כִּי־עַתָּה וּפָגַע יִקְרָה אֶת־כֻּלָּם:
9-12 Poiché l'uomo non conosce la sua sorte; come i pesci presi nella malaugurata rete e come gli uccelli colti al laccio, così gli uomini vengono sorpresi dalla sorte maligna che piomba su di loro all'improvviso.	כִּי גַם לֹא־יָדַע הָאָדָם אֶת־עֲתֹדוֹ בַּדָּגִים שֶׁנֶּאֱחָזִים בַּמְצוּדָה רָעָה וּכְצִפְּרִים הָאֲחֻזּוֹת בַּפֶּח כָּהֶם יוֹקְשִׁים בְּנִי הָאָדָם לְעַתָּה רָעָה כְּשֶׁתִּפּוֹל עָלֵיהֶם פֶּתָאִם:
9-13 Un'altra cosa saggia ho veduto sotto il sole che mi è sembrata grande:	גַּם־זֶה רָאִיתִי חֲכָמָה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְגִדּוּלָהּ הִיא אֵלַי:

9-14 c'era una piccola città con pochi abitanti; contro la quale venne un gran re che la circondò e le costruì tutt'intorno grandi fortificazioni;	עִיר קְטַנָּה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מְעַט וּבֹא-אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֹתָהּ וּבָנָה עָלֶיהָ מְצוּדִים גְּדֹלִים:
9-15 si trovava là un pover'uomo saggio, il quale riuscì a liberare la città colla sua sapienza, ma nessuno ricordò più quel pover'uomo.	וּמֵצָא בָּהּ אִישׁ מְסִכֵּן חָכָם וּמְלִטָּה-הוּא אֶת-הָעִיר בְּחָכְמָתוֹ וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת-הָאִישׁ הַמְסִכֵּן הַהוּא:
9-16 Io allora ho detto: È meglio la sapienza che l'eroismo, però la sapienza del povero è disprezzata e le sue parole non vengono ascoltate.	וְאָמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חָכְמָה מִגִּבּוּרָה וְחָכְמַת הַמְסִכֵּן בְּזוּיָהּ וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים:
9-17 Le parole dei sapienti, dette con calma, sono ascoltate più delle grida di un despota ad un compagnia di gente stolta.	דְּבָרֵי חֲכָמִים בְּנִחַת נִשְׁמָעִים מִזַּעֲקַת מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים:
9-18 La sapienza vale più degli strumenti di guerra ed un solo peccatore riesce a distruggere una grande ricchezza.	טוֹבָה חָכְמָה מִכָּלִי קָרֵב וְחוּטָא אֶחָד יֹאבֵד טוֹבָה הַרְבֵּה:

Questo nono capitolo può essere intitolato: «della predestinazione o del fato». L'Autore dice di aver dedicato il suo intelletto al problema a cui aveva accennato nel capitolo precedente, cioè al mistero insondabile dell'umana esistenza, al perché della vita e della sorte degli uomini in terra, e di essere giunto alla conclusione che tutto è nelle mani di Dio, il quale distribuisce, secondo il suo insindacabile arbitrio, i beni e i mali, le virtù e i vizi, l'amore e l'odio, la sapienza e la stoltezza, il successo e l'insuccesso, e stabilisce ciò che l'uomo deve fare e con quali risultati, cioè sanziona non solo i sentimenti e la capacità intellettuale e morale di ciascun individuo, ma stabilisce e determina anche la sua attività, il frutto del suo lavoro, e preordina tutta la sua carriera e tutto il suo destino in terra (v. 1).

È una tesi audace e nuova nell'ebraismo perché nega in modo assoluto il libero arbitrio che sembrava ammesso da tutto il complesso delle idee e degli istituti d'Israele. Quando la Bibbia dice: «Vedi, io pongo dinanzi a voi oggi la benedizione e la maledizione, la benedizione quando obbedirete ai comandamenti dell'Eterno vostro Dio che io oggi vi ordino e la maledizione se non obbedirete ai comandamenti dell'Eterno vostro Dio» (*Deut.*, XI, 26-28) e quando dice: «Vedi, io ti pongo dinanzi oggi la vita e il bene, la morte e il male. Io chiamo a testimoni contro di voi il cielo e la terra, (perché attestino) che vi ho posto dinanzi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque la vita, perché possa vivere tu e la tua discendenza» (*Deut.*,

XXX, 15-19), sottintende che l'uomo ha libertà di scelta fra il bene e il male, mentre, secondo Qohéleth, tutto è predestinato e predeterminato da Dio, contro la cui volontà l'uomo non può nulla. S. D. Luzzatto credeva che i beni e i mali fossero dati ad ognuno a dosi uguali, che tutto fosse prestabilito, che non esistesse libertà, che il merito e il demerito non fossero che illusione prestabilita, come il premio e la pena sono prestabiliti (*Epistolario*, pag. 402) e ancora che ognuno opera quello che deve operare e ognuno riceve metà beni e metà mali: tutto essendo predisposto fin dalla creazione. Dio conosce gli effetti e le cagioni e sa che tutto risale finalmente a lui, causa prima ed unica (*ib.*, pag. 878).

Nel mio capitolo sul *Libero arbitrio*, nel volume *Aspetti e problemi dell'Ebraismo* (pagg. 162-163) ho scritto che «se l'uomo non avesse questa libertà e soggiacesse invece ad una forza, ad una volontà, ad una costrizione interiore o esteriore, come sarebbe la predestinazione, il fato o un'innata tendenza o cause esteriori invincibili, non si spiegherebbe la responsabilità e quindi il merito e la colpa che gli vengono attribuiti, né sarebbe considerato un castigo dei più penosi la perdita della facoltà di scegliere fra due o più vie e l'ineluttabile insistenza nella via del male, nonostante le tristi conseguenze».

Si ammette in generale dagli studiosi che «l'ebraismo non conosce alcuna soggezione dell'umana volontà quale deriverebbe dalla dottrina del peccato originale» (J. Guttman: *Die Idee des Versöhnung in Judentum. Bericht über d. 4 Hauptvers. d. Verb. d. deutschen Juden*, p. 8). E ciò è senza alcun dubbio esatto. Rimarrebbe l'antinomia fra il libero arbitrio dell'uomo e la divina preveggenza, che parrebbe non potersi facilmente risolvere come non si può risolvere l'antinomia del libero arbitrio umano e la legge di causalità. Secondo lo stesso studioso «la coscienza della nostra libertà è un fatto che non può esser messo in dubbio, essendo in pari tempo la premessa irrefutabile di tutte le azioni morali degli uomini». Qohéleth però ammetteva - come commenta Gordon - che non solo la sorte dei mortali dipenda da Dio, ma che persino le loro opere non siano altro che un effetto o un prodotto della insindacabile e misteriosa volontà dei Cielo. «L'uomo non è libero nella sua volontà di agire, perché non possiede libertà di scelta e non è altro che uno strumento nelle mani di Dio, per cui la volontà dell'uomo non è altro che quello a cui egli è predestinato. I sentimenti di amore e di odio non gli appartengono. Egli non conosce né amore né odio e non ama o non odia altro che quello che il suo destino gl'impone. Tutto è previsto e stabilito prima della nascita. L'uomo agisce e sente senza sapere di adempiere ad una predestinazione».

In questa concezione della vita del nostro autore si devono vedere influssi ellenisti? Noi diremmo di sì, per quanto altri lo neghino in modo assoluto (v. Julius Guttman, *Há-filosofia shel há-Jahadùth*, 1951, p. 23) Però anche questo storico della filosofia ammette che Qohéleth è lontano dalla religione del Giudaismo. Quanto l'Autore dice sulla predestinazione sembra al Guttman un semplice compromesso: la sottomissione alla divina volontà gli sembra un'esigenza della filosofia della vita e lo spirito dell'opera sarebbe, secondo lui, uno spirito di critica.

«Per quanto molte sue idee assomiglino ai detti sapienziali della Bibbia, per cui sono molte volte respinte idee religiose e al loro posto è introdotta una concezione

della vita più realistica, lo spirito del libro è in generale assolutamente diverso. La critica senza ritegno che il Qohéleth fa della vita è una cosa assolutamente nuova. È una critica che non è ammissibile altro che in un mondo il cui ordinamento ereditario abbia perduto qualunque autorità sui cuori e in cui l'individuo vada in cerca di un nuovo metro per misurare il valore della vita o il suo stesso pensiero. In senso ampio il Qohéleth si avvicina allo spirito individualistico dell'illuminismo greco senza del quale non sarebbe venuto al mondo». In conclusione, secondo il Guttman, c'è e non c'è nel Qohéleth una influenza ellenistica, sia popolare o no.

Una specie di compromesso fra il libero arbitrio e il fato si può trovare in alcune note massime rabbiniche, per esempio nella sentenza di Rabbì Aqivah che dice: «Tutto è previsto ma all'uomo è lasciata piena libertà» (*Pirké Avot*, III, 20) che, sembra una massima enigmatica in cui si vorrebbero conciliare idee e fenomeni inconciliabili come il fato e il libero arbitrio, per quanto la preveggenza non escluda la libertà umana. (Vedi il mio *Commento alle Massime dei Padri*, 1952, pagg. 285-292 [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/LattesLiberoArbitrio.pdf]). Un'altra sentenza rabbinica suona: «Tutto è in potere di Dio all'infuori del timore di Dio» (*Bereshith Rabbà*, 33), cioè l'uomo è libero di credere o di non credere, di tenere una vita morale o no, e Dio non lo costringe ad agire né in un senso né nell'altro. «Il Giudaismo non contiene nessun mito del peccato che è il mito del fato, perché i suoi profeti ne hanno distrutti tutti i rudimenti» (L. Barck, *The Essence Judaism*, New York, 1948, p. 161).

Secondo Qohéleth dunque la sorte umana è stabilita in tutto e per tutto da Dio, senza alcuna differenza fra i buoni e i cattivi, fra gli intelligenti e gli stolti, fra i sapienti e gli ignoranti; i loro atti d'amore o di odio sono quali Dio ha stabilito a priori; tutti subiscono la stessa sorte, tutti hanno la medesima qualità e quantità di beni e di mali, qualunque sia la loro condotta morale, qualunque siano i loro meriti e le loro colpe; le epidemie, i cataclismi della natura, le guerre colpiscono tanto i virtuosi quanto i viziosi, tanto quelli che osservano le leggi, i riti della religione, i doveri sociali, quanto coloro che li trasgrediscono, tanto quelli che mantengono la loro parola quanto coloro che la violano (v. 2).

Triste sorte è dunque quella dell'uomo che, senza colpa, subisce il castigo che lo coglie anche se è onesto, come coglie un qualunque ladro o spergiuro. Per questo il cuore umano è colmo di nequizia, di prave intenzioni e di cattive azioni, perché tanto, anche se l'uomo si comportasse onestamente, non guadagnerebbe nulla, sarebbe lo stesso disgraziato e la sua povera e inutile vita non sarebbe che un cumulo di irragionevoli opere, di folli aspirazioni, di delusioni, di affanni come quella di tutti e sarebbe una corsa verso la morte e il nulla. Perché nessuna cosa potrebbe mai sottrarlo alla tomba, che è il destino di tutti gli uomini, qualunque sia stata la loro condotta (v. 3). È un quadro desolante del destino umano e il peggio è che, oltre ai dolori e alla morte, il fatto più incomprensibile ed iniquo è che tutti, senza eccezione alcuna, debbano subire il medesimo destino doloroso. Qualcuno intende che le follie umane a cui allude questo verso siano quelle che hanno per oggetto gli uomini durante la loro vita e anche dopo che sono morti, che si riferiscano cioè alle pazze spese che gli uomini fanno per soddisfare i loro capricci sentimentali a favore dei loro parenti ed amici e

quelle destinate ad innalzare monumenti funebri e mausolei ai loro cari defunti (vedi R. Pautiel: *L'Ecclesiaste*, p. 33, nota c.).

Con tutto ciò, finché uno è vivo, può sempre sperare in qualche soddisfazione o piacere o gioia che gli sia dato di godere in futuro. *Spes ultima dea*, dice la massima latina e il proverbio italiano sostiene che «*finché c'è fiato c'è speranza*» e la massima ebraica afferma che «*un cane vivo è meglio d'un leone morto*» (v. 4). È una piccola consolazione nella quale i poveri mortali si cullano in mancanza di gioie più concrete e reali; è una dolce e facile illusione che rende meno desolata la vita umana, ma che poi si dimostrerà vana, come tutte le cose di questo mondo.

La superiorità della vita sulla morte non consiste nelle gioie che i vivi provano e che sono negate ai morti, ma nel fatto che i vivi sanno che moriranno, mentre i morti non sanno nulla, cioè i vivi sanno che c'è un male più grande di tutti i mali che agli uomini è dato di patire ed è la morte, che i vivi non hanno ancora sofferto. È una triste consolazione che dovrebbe rendere vane, ridicole, stolte tutte le umane speranze, alle quali l'Autore accennava nel verso precedente, perché sapere che uno dovrà morire e che un altro o molti altri sono già morti, non può essere considerato un privilegio né una fortuna; quando si sa che la morte non risparmia nessuno, la vita perde qualsiasi solido e duraturo valore.

Ma poiché - pensa Qohéleth - nulla può esistere che sia peggiore della morte, cerchiamo di trascorrere i giorni della nostra vita meglio che sia possibile, nell'affetto dei propri cari, nella stima dei concittadini, perché, dopo che saremo morti, anche la memoria di noi sarà cancellata e l'unica ricompensa che un vivo può attendere, cioè la memoria di sé presso i superstiti o presso i posteri, è anch'essa impossibile (v. 5).

«Qohéleth non vanta la superiorità filosofica dei vivi che sanno di dover morire. Essi hanno coscienza del loro effimero destino, ma hanno un'attività e un nome, vivono, sono qualcuno, ciò che è abbastanza per essere felici, a condizione di cogliere la felicità dove si trova. Sapere che si morirà è la prova che si è vivi. I morti invece non contano più nulla né agli occhi di Dio né a quelli degli uomini» (Buzy, p. 257).

Tutto sarà morto con loro, perfino i sentimenti più comuni, l'amore, l'odio e l'invidia; tutto ciò che è segno di vitalità sia pure elementare come gli affetti familiari, i trasporti sessuali, le rivalità e la gelosia verso i più fortunati, tutto scomparirà; qualunque rapporto cogli avvenimenti, colle fatiche, colle opere, colle ambizioni, colle aspirazioni della terra sarà troncato per sempre (v. 6). La filosofia e il sentimento dell'Autore sono qui differenti ed opposti a quelli che egli ha presentato nel cap. IV vv. 2-8, dove diceva di stimare, anzi di esaltare i morti, che non sono più al mondo, al di sopra dei vivi e più di tutti chi non era mai nato. È chiaro che Qohéleth era soggetto a cambiare timore e quindi pensieri e sentimenti secondo quanto vedeva intorno a sé o secondo i casi della sua vita, denunciando un suo costante pessimismo, ma più o meno profondo e più o meno assoluto e variamente giustificato, secondo i mutevoli eventi dell'anno o del giorno.

Eppure c'è ogni tanto un raggio di sole nella sua giornata, c'è una tregua per quanto passeggera nella sua tetra visione della vita, forse per effetto di qualche fugace soddisfazione morale o di qualche piacere materiale o di qualche speranza che per un

istante gli faceva vedere la vita e il mondo sotto una luce più rosea. E per questo c'è un più lieto ritornello che rispunta ogni tanto nella sua canzone piuttosto monotona e malinconica ed è l'invito a cogliere con letizia quelle poche gioie che la vita può offrire, i piaceri della mensa, col buon pane e col buon vino, che sono un segno del favore celeste (v. 7), i lindi ed eleganti vestiti che ti faranno avvicinare ed apprezzare dalla buona società, gli oli profumati che sono una distinzione di classe e indizio di buon gusto e di umore gaio (v. 8) e trascorri in letizia la tua fugace esistenza con la donna che tu ami, con la compagna della tua vita con la quale dividi la tua passeggera sorte e la tua breve e caduca carriera terrena, quale Dio ti ha concesso e che è non solo il tuo destino irrevocabile, ma anche la ricompensa di tutti i tuoi affanni, di tutte le tue preoccupazioni, di tutte le tue fatiche (v. 9).

Questo motivo l'abbiamo letto già nel capitolo II v. 24, dove dice che non esiste per l'uomo piacere migliore di quello della buona tavola, né gioia maggiore di quella di godere del frutto delle proprie fatiche, le quali sono un segno del favore divino e un dono del cielo; nel capitolo III vv. 19-13 e 22 e nel cap. V, 18 e nel cap. VIII, 15 dice press'a poco lo stesso, con qualche diversa sfumatura di stile, ma con le medesime idee che sono, insieme con la vanità delle cose di questo mondo, il motivo dominante della filosofia non materialistica né pessimista dell'Autore, ma della sua visione blandamente scettica dell'umana esistenza. In sostanza egli ama la vita, non nega le gioie, per quanto passeggiare, che essa offre, si compiace della buona tavola, senza dimenticare che i pochi e caduchi piaceri che fornisce la vita sono un dono del cielo, sono un segno del favore di Dio verso le opere umane; riconosce la bellezza e la poesia della vita familiare in compagnia della donna amata. Certo le sue idee sulla donna non sono qui quelle del capitolo VII, 26, ma egli doveva distinguere due specie di donne, cioè la donna onesta, laboriosa, affettuosa del v. 9, analoga alla donna virtuosa cantata dall'Autore dei Proverbi (XXXI, 10-31; V, 18-20; XIX, 14) e la donna adultera, disonesta, immorale, che non è dimenticata in altre fonti ebraiche e soprattutto nei Proverbi (II, 16-19; V, 3-6; VI, 24-29, VII, 5-23). Qui la donna amata deve essere la cara, dolce compagna e l'oasi della vita sia pure passeggera, vana, piena di affanni e di delusioni, poiché, nonostante tutto, la vita terrena è una cosa dolorosa e caduca e l'affetto della moglie è la parte migliore dell'umana esistenza ed il premio più alto della sua penosa carriera.

Il Buzy (p. 257) vede in questo quadro di umane soddisfazioni non una gioia profana, ma una gioia religiosa, anzi *una gioia cristiana* da cui Dio non è mai assente. È una gioia che certo presuppone Dio, da cui essa proviene anche secondo Qohéleth che lo dice esplicitamente nel v. 7. Ma perché chiamarla proprio *cristiana*, quasi che gli Ebrei non l'avessero né conosciuta né apprezzata né cantata? Strano è il fatto che lo stesso commentatore riferisce, nella pagina seguente, l'interpretazione *pagana* che San Gregorio e San Girolamo danno al v. 8, citando Epicuro e Aristippo che parlano di voluttuosi piaceri, di banchetti e di vino.

Tutto ciò dunque che l'uomo può fare colle sue forze, per render la vita meno triste, più comoda, più facile, più lieta, lo faccia, perché poi, quando sarà sotto terra, che è l'irrimediabile sua fine, non troverà laggiù né distrazioni nel lavoro né alcun diletto intellettuale o scienza o speculazione qualsiasi. Il regno della morte è qui chiamato, come in altri luoghi della Bibbia, *Sheol* (*Genesi*, XXXVII, 35; *Salmi*, VI, 6; *Isaia*, XIV, 9;

XVIII, 9-20; *Ezechiele*, XXXI, 21; *Giobbe*, VI, 9) ed era immaginato come una regione sotterranea, dove i trapassati continuavano a vivere - se si può dir così - in una esistenza accidiosa, tetra, senza fine e senza scopo. Per cui la vita sulla terra doveva apparire deliziosa, luminosa, gioconda, attraente e meritevole degli sforzi umani, in confronto all'altra buia, accidiosa, inutile, dove l'uomo sarebbe finito (v. 10).

Certo non a tutti è dato raccogliere qualche frutto della propria attività pratica o intellettuale, o qualche soddisfazione dal proprio lavoro e dai propri sforzi, qualunque sia il campo delle loro fatiche. Si possono possedere capacità, doti, virtù fisiche o intellettuali senza riuscire a metterle in pratica o a trarne alcun vantaggio. Qualcuno potrà possedere una grande agilità ed aver fatto molta ginnastica e lungo esercizio di podismo, eppure non esser diventato un campione nelle gare di corsa o non esser riuscito a fuggire al momento opportuno dal campo di battaglia ed esser stato fatto prigioniero. Qualcun altro potrà aver compiuto gesta eroiche di fronte al nemico ed essere egualmente caduto in guerra, o possedere una profonda e vasta sapienza e non aver da mangiare, o essere molto intelligente senza riuscire con tutto ciò ad accumulare un po' di ricchezza ed esser costretto a condurre una vita molto modesta e a far continui sacrifici, o essere molto colto senza riuscire tuttavia a godere il favore popolare e dover rimanere ignoto e solitario nel chiuso mondo della filosofia o della scienza. Esiste sempre una specie di fortuna o di sfortuna nella vita degli uomini; esistono le circostanze favorevoli e gli eventi contrari; esiste insomma il caso o il fato avverso (che Qohéleth chiama nel suo stile *'eth* (tempo) e *péga'* (sfortuna)) e nessun essere mortale può evitare la cattiva sorte che gli è destinata (v. 11).

L'uomo non conosce quali saranno gli eventi della sua vita o le disgrazie che lo coglieranno, né quando morirà, come i pesci non sanno quando cadranno nella rete che un brutto giorno sarà tesa loro, o come gli uccelli ignorano il laccio in cui cadranno. La sorte degli uomini non differisce da quella degli animali, siano pesci o uccelli, siano buoi o leoni, cani o gatti; anche gli uomini sono colti nella rete della morte all'improvviso, allorché sarà suonata l'ora fatale e quando meno se l'aspettano (v. 12).

Non è una prospettiva né lieta né comoda quella dell'uomo. La morte getta la sua gelida ombra sulla vita umana e ne fa una cosa desolante, disperata e, come cantava Petrarca:

*«La vita fugge e non s'arresta un'ora
e la morte vien dietro a gran giornata».*

Se il lavoro, la cultura, le capacità umane non rendono l'uomo né ricco né felice, egli però deve credere alla grande utilità che ha la sapienza per la vita terrena. È un'opinione sua personale, è un convincimento maturato in lui (*elàì*), per la esperienza che ha fatto durante la sua vita (v. 13). Così si dovrebbe tradurre ed intendere questo verso. Altri traducono: «Ecco un *esempio* di sapienza che ho veduto sotto il sole e che mi è parso grande». Altri ancora: «Io constato ancora un *torto* quaggiù che mi è sembrato grave», che ripeterebbe l'idea del capitolo V v. 12, dove «però ci sono due parole che qui mancano, cioè *ra'àh cholàh*, un grosso malanno, un triste guaio, mentre qui l'esempio che segue si riferisce ad un utile evento, ad un favorevole risultato della saggezza. Il fatto dovette essere accaduto durante la vita dell'Autore e di cui a suo

tempo si doveva avere avuto notizia precisa. Egli dunque racconta che c'era stata una volta una piccola città contro la quale un gran re aveva posto l'assedio, cingendola di enormi fortificazioni (v. 14). In quella città viveva un povero uomo, il quale, grazie alla sua sapienza, era riuscito a liberarla dell'assedio ed a sottrarla al forte avversario; però l'ingratitudine umana è così grande, che nessuno si era più ricordato di quel saggio, cioè non solo non lo aveva onorato e non gli aveva dato nessuna ricompensa, ma lo aveva dimenticato completamente (v. 15). La morale che l'Autore trae da questo fatto è duplice: cioè che la sapienza può essere fonte di grandi gesta e può arrecare immensi vantaggi agli uomini, nei momenti più gravi, nelle circostanze più pericolose; ma che nessun vantaggio o ricompensa l'uomo deve attendersi dalle sue nobili azioni. Forse pare che l'Autore voglia dire: se non si fosse trattato di un pover'uomo, ma di un figlio delle classi ricche, dirigenti, d'un personaggio della buona borghesia o d'un alto funzionario, cotesto salvatore della patria sarebbe stato onorato con lodi pubbliche e anche con qualche considerevole e prezioso dono o monumento e il suo nome sarebbe stato tramandato ai posteri, nelle pagine della storia nazionale. Invece, essendo povero, egli era stato completamente dimenticato (v. 16).

È una triste morale. La storia ebraica narra d'una saggia donna che salvò colla sua sapienza la città di Avèl Ma'achàh assediata da Joab, ma ne tace il nome (II *Samuele*, XX, 16-22). Dunque se la sapienza vale talvolta più dell'eroismo, più delle prodezze spiegate dai soldati sul campo di battaglia, però quando chi la possiede e la esercita è un uomo povero, essa non è tenuta in nessun conto, è ingiustamente disprezzata come una virtù senza valore, anzi non è neppure ascoltata.

Ci sono dei casi in cui le parole dei sapienti trovano accoglienza tanto presso le folle quanto presso i grandi; però vanno sempre dette con dolcezza, con calma, con tono gentile, carezzevole e non con maniere dure, altezzose, piene di sussiego. Le cortesi e piane riprensioni amorose dell'uomo saggio sono accolte anche dalle persone ignoranti o di modesto intelletto più delle grida baldanzose e degli ordini imperiosi del sovrano (v. 17). Questa sentenza ha tutta l'aria di esprimere un'idea contraria alle massime precedenti. Però si tratta sempre di una specie di panegirico della sapienza e di casi sempre possibili nelle società umane. Così l'ultima sentenza proclama che la sapienza è la migliore delle armi (ripetendo con altre parole la massima del v. 16 colla sostituzione di *kelè qeràv* = armi, arnesi di guerra, alla *ghevuràh* = eroismo), perché qualche volta le prudenti trattative, gli studiati accordi pacifici riescono più delle battaglie; però basta un errore o un passo falso commesso da qualche imprudente, malvagio o stolto uomo, per mandare tutto all'aria, per distruggere un bene prezioso, un bellissimo piano, un'impresa studiata e condotta con fine intuito e profonda intelligenza (v. 18). «Può accadere talvolta che un gran condottiero formi un piano brillante e che molti suoi compagni capaci e fedeli gli prestino il loro aiuto con tutto il cuore, perché egli possa portarlo a compimento, ma tutto il piano sarà reso inutile per colpa magari di una sola persona che non abbia saputo adempiere come doveva al suo compito». (Gordon, in loco).

Capitolo 10

10-1 Le mosche morte rendono puzzolente e corrompono (fanno fermentare, putrefare) l'olio profumato; così un po' di stoltezza (guasta) il pregio della sapienza e della gloria.	זְבוּבֵי מוֹת יִבְאִישׁ יִבְיַע שֶׁמֶן רוֹקֵחַ יִקַּר מַחְכְּמָה מִכְבוֹד סְכָלוֹת מְעֵט:
10-2 Il cuore del saggio è alla sua destra e il cuore dello stolto alla sua sinistra.	לֵב חָכָם לְיְמִינוֹ וְלֵב בֶּסִיל לְשִׁמְאֹלוֹ:
10-3 Perfino per la strada, quando lo stolto cammina, mostra di essere privo di senno e par che dica a tutti: costui è uno stolto.	וְגַם-בַּדֶּרֶךְ כְּשֶׁהִסְכֵּל [בְּשִׁסְכָּל] הִלֵּךְ לְבוֹ חֶסֶד וְאָמַר לְכָל סָכָל הוּא:
10-4 Se l'ira del sovrano si accende contro di te, non abbandonare il tuo posto, perché la pazienza fa evitare colpe più gravi.	אִם-רוּחַ הַמּוֹשֵׁל תִּעְלֶה עָלֶיךָ מִקוֹמְךָ אַל-תִּנָּח כִּי מִרְפָּא יִנִּיחַ חַטָּאִים גְּדוֹלִים:
10-5 C'è un male che io ho constatato sotto il sole, come l'errore commesso da parte del sovrano,	יֵשׁ רָעָה רָאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ בְּשִׁגְגָה שֶׁיֵצֵא מִלִּפְנֵי הַשִּׁלִּיט:
10-6 cioè che la stoltezza è collocata in posti molto alti e che i ricchi (di beni o di doti) seggono in basso.	נָתַן הַסָּכָל בְּמִרוֹמִים רַבִּים וְעֹשִׁירִים בַּשִּׁפְלָיִם יֵשְׁבוּ:
10-7 Ho veduto schiavi andare a cavallo e principi camminare come servi a piedi.	רָאִיתִי עֲבָדִים עַל-סוּסִים וְשָׂרִים הֹלְכִים כַּעֲבָדִים עַל-הָאָרֶץ:
10-8 Chi scava una fossa, vi cade poi dentro e chi abbatte una siepe un serpente lo morde.	חָפַר גּוֹמָץ בּוֹ יִפּוֹל וּפִרְץ גָּדָר יִשְׁכְּנוּ נָחָשׁ:
10-9 Chi rimuove le pietre può esser ferito, chi spacca la legna può correre qualche pericolo.	מִסִּיעַ אֲבָנִים יַעֲצֹב בָּהֶם בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֵן בָּם:

10-10 Se il ferro (della scure) ha ottuso il taglio e colui (che l'adopera) non ne ha arrotato il filo, deve aumentare gli sforzi, ma la superiorità della sapienza consiste nel predisporre i mezzi dell'azione (oppure: l'accorto, idoneo uso della sapienza vale più di ogni altra cosa).	אִם־קָהָה הַבֶּרֶזֶל וְהוּא לֹא־פָנִים קָלָל וְחִילִים יִגְבֵּר וַיִּתְרוֹן הַכְּשִׁיר [הַכֶּשֶׁר] חֲכָמָה:
10-11 Se il serpente morde, non essendo sottoposto ad incantesimo, l'incantatore non ha più alcun pregio.	אִם־יִשָּׁךְ הַנָּחָשׁ בְּלוֹא־לַחֵשׁ וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלְּשׁוֹן:
10-12 Le parole che escono dalla bocca dell'uomo saggio hanno un fascino sicuro, mentre le labbra dello stolto lo mandano in rovina;	דְּבָרֵי פִי־חָכָם חֲזָק וְשִׁפְתוֹת כָּסִיל תִּבְלַעְנָו:
10-13 le sue prime parole sono una stoltezza e la conclusione dei suoi discorsi è maligna follia.	תְּחִלַּת דְּבָרֵי־פִיהוּ סְכָלוֹת וְאַחֲרִית פִּיהוּ הוֹלָלוֹת רָעָה:
10-14 Lo stolto non fa altro che parlare per quanto nessuno sappia ciò che sarà in futuro, e chi gli dice poi ciò che avverrà dopo di lui?	וְהַסֵּכֶל יִרְבֶּה דְּבָרִים לֹא־יָדַע הָאָדָם מִה־שִׁיחֶיהָ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו מִי יֵגִיד לוֹ:
10-15 La fatica degli stolti li stanca; essi non conoscono neppure la strada che mena alla città (cioè non sanno neppure dove stanno di casa; non sanno dove batter la testa).	עֲמַל הַכְּסִילִים תִּיגַעְנָו אֲשֶׁר לֹא־יָדַע לָלֶכֶת אֶל־עִיר:
10-16 Povera te, o terra, che hai un re bambino e i cui principi cominciano a mangiare fino dalla mattina.	אֵי־לָךְ אֶרֶץ שֶׁמֶלֶכָּךְ נֶעֱר וְשָׂרֶיךָ בִּבְקָר יֹאכְלוּ:
10-17 Felice te, o terra, che hai un re di nobile lignaggio e i cui principi mangiano all'ora debita, da uomini e non da crapuloni.	אֲשֶׁרֶיךָ אֶרֶץ שֶׁמֶלֶכָּךְ בֶּן־חֹרִים וְשָׂרֶיךָ בָּעֵת יֹאכְלוּ בְּגִבוּרָה וְלֹא בִּשְׁתִּי:
10-18 Per causa della pigrizia il soffitto sprofonda e per causa delle mani inerti la casa goccia.	בְּעֲצָלָתָם יִמָּד הַמִּקְרָה וּבִשְׁפָלוֹת יָדַיִם יִדְלֶף הַבַּיִת:

10-19 Per godersela, si fanno banchetti, e il vino rende lieta la vita, e il danaro risponde di tutto (è garante di tutto).	לְשִׁחוּק עֲשִׂים לָחֶם וַיֵּין יִשְׂמַח חַיִּים וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל:
10-20 Neppure col pensiero devi dir male del re e neppure nella camera da letto devi sparlare del ricco, perché l'uccello del cielo può portare la tua voce e il volatile può riferire la tua parola.	גַּם בְּמַדְעֶךָ מִלֶּךְ אֶל־תִּקְלָל וּבַחֲדָרִי מִשְׁכַּבְּךָ אֶל־תִּקְלָל עֲשִׂיר כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיד אֶת־הַקּוֹל וּבֶעֱל הַכִּנּוֹפִים [כְּנָפִים] יַגִּיד דְּבָר:

Nell'ultimo verso del capitolo precedente l'Autore aveva sentenziato che un solo peccatore può essere la causa che vada perduto un gran bene, ed un solo errore può essere cagione d'una grande e irreparabile rovina; così le mosche morte inquinano, corrompono col loro putrido cadavere gli olii odorosi e le essenze profumate, con cui le donne e gli uomini delle buone classi usano spalmare il proprio corpo. Il verso ha due verbi al singolare mentre il soggetto (*le mosche della morte*) è al plurale, ma si tratta di una stonatura frequente nel nostro autore e in altri poeti o prosatori biblici. Il primo verbo *javish* è la voce causativa del verbo *baàsh*, puzzare, quindi rendere fetido, putrido l'olio profumato; il secondo verbo *jabbf'a* è pure una voce causativa del verbo *navà*, affine a *bùà'* e *ba-àh*, far fermentare mediante la putrefazione un corpo qualunque. Allo stesso modo un po' di stoltezza, cioè un atto poco serio, può inquinare, guastare, corrompere il buon nome di un uomo rispettabile per dottrina o per ricchezza (v. 1). Questo dovrebbe essere il senso della frase, che però non è grammaticalmente corretta. Tradotta alla lettera vorrebbe dire: più preziosa, più efficace, più valida (*jaqàr*) della sapienza e della gloria, o della stima e della ricchezza, è una piccola misura di stoltezza; un po' di follia conta più della saggezza e dell'onore, cioè nella vita ha maggiore influenza e maggior peso una folle azione, una piccola pazzia che tutta la dottrina, la ricchezza e la stima che uno può essersi conquistato. Quindi bisogna guardarsi dal commettere il più piccolo errore, la minima stoltezza, se si vuol conservare il proprio buon nome.

Nel secondo verso vien fatta la lode dell'uomo saggio, in confronto a quello stolto o poco serio, basandosi sulla supposta posizione del cuore nell'uno o nell'altro: l'uomo saggio avrebbe il cuore a destra, quello stolto a sinistra, per cui l'uno procederebbe per la strada diritta, l'altro per quella storta. La *destra* designerebbe una cosa, un'azione, una condotta onesta e retta, la *sinistra* il contrario. È una figura frequente nell'ebraico, per quanto fosse noto che la vera posizione del cuore è alla sinistra del corpo umano. S. D. Luzzatto spiega la figura così: «Il primo fa continuo uso del suo giudizio e lo ha pronto ad ogni uopo, come la mano destra; l'altro l'adopera poco e male come suol farsi della sinistra».

Ma c'è ancora qualche cosa di peggio nella condotta dell'uomo stolto, cioè che si capisce subito a prima vista che egli è privo di cervello; basta vederlo camminare per la strada che si ha l'immediata sensazione della sua poca intelligenza (v. 3). Forse si tratta di un'esagerazione; l'Autore vuol dire che ogni atto, ogni parola, ogni gesto, anche il più normale e il più comune, denunciano e rivelano immediatamente la natura e il carattere di ognuno di noi.

Col v. 4 l'Autore torna sopra un argomento a cui aveva accennato anche prima (III, 16; IV, 1; V, 7-8), cioè sui rapporti dei cittadini verso il sovrano o verso la suprema autorità dello Stato. Come si deve comportare, per esempio, un funzionario o un qualunque altro cittadino nel caso che il monarca gli faccia qualche severa o irata osservazione o gli muova qualche duro rimprovero? Se il re si mostra malcontento della tua condotta o del tuo servizio e te lo dice con non celato sdegno, tu non devi andartene e abbandonare la tua carica o il tuo posto, perché la calma, la pazienza, il sereno atteggiamento, lo spirito mite, la sopportazione possono fare evitare grandi errori ed irrimediabili colpe, sia da parte dell'adirato despota come da parte del maltrattato funzionario o cittadino. È un consiglio che proviene evidentemente da una persona pratica degli umori dei governanti di quella o di altra epoca, gelosi della loro autorità, consci del loro potere e della loro pretesa infallibilità. Il vocabolo *marpè* coll'*álef* finale non deriva dal verbo *rafà* coll'*álef*, ma da una radice *rafàh* con la *he*, cioè non è sinonimo di *refuàh* = guarigione, cura, ma di *rifiòn* = debolezza, calma, riflessione, indulgenza, condiscendenza (Proverbi XIV, 30; XV, 4). S. D. Luzzatto traduce: «Perocché la fiacchezza (il ritirarsi) lascia (dietro di sé) grandi mancamenti (dà campo ai nemici di calunniare)». Verso i despoti l'Autore non prova alcuna predilezione, né tace sulle loro prepotenze o sui loro capricci, ma anzi li denuncia come uno dei mali da lui constatati nel mondo (v. 5). Il capriccio del despota è chiamato da lui, con termine piuttosto blando, *shegagàh* = errore, atto involontario, forse perché non ardisce ammettere che il capo supremo dello Stato sia un uomo che obbedisce agli improvvisi moti del cuore, agli impulsi ponderati o irragionevoli del suo cervello.

Uno di questi errori consisterebbe nell'elevare alle massime cariche dello Stato, ai più alti fastigi del potere, persone prive di intelligenza, nel preferire la stoltezza all'ingegno, l'ignoranza alla sapienza, lasciando nei posti più umili coloro che sono ricchi di senno o di sapienza, di censo o di nobiltà (v. 6).

Così gli era accaduto, per esempio, di vedere i servi o gli schiavi marciare a cavallo e gli alti dignitari dello Stato e i principi del sangue camminare a piedi come poveri servitori, come gente di umile estrazione, indegna di riguardo (v. 7). Sono casi di ingiustizie sociali che si verificano anche oggi, nonostante i secoli che sono passati da allora e le conquiste sociali e l'eguaglianza delle classi e la tanto conclamata democrazia. Oggi si direbbe che gli uni vanno in automobile e gli altri non hanno neppure la bicicletta e, per quanto vecchi e ricchi d'ingegno e di sapienza e di benemerienze, devono andarsene a piedi a far la spesa, non potendo permettersi neppure il lusso d'una donna di servizio. Non c'è davvero nulla di nuovo sotto il sole!

Segue tutta una serie di consigli di prudenza se si vuole che quanto si fa riesca ed abbia successo e non sia invece un atto vano o perfino dannoso a chi lo ha promosso od eseguito. Uno, per esempio, scava una fossa e ci casca dentro, o abbatte una siepe od

un muro e un serpente che vi era nascosto lo morde: cioè tenta un'azione qualunque, cattiva o buona, necessaria o indifferente ma, siccome non ci pone l'attenzione necessaria o non ha preso le precauzioni indispensabili, quell'azione ridonda a suo danno, oppure, trattandosi di un atto cattivo, ingiusto, nocivo, esso finisce col ricadere su colui che lo ha ideato (v. 8). Quest'ultima sarebbe l'interpretazione del Luzzatto che attribuisce l'apertura del muro all'idea di rubare. Una sentenza analoga si legge nei Proverbi (XXVI, 27). A chi scava una fossa o demolisce una siepe possono accadere le disgrazie descritte nel v. 8, anche se non ha agito con maligne intenzioni, per cui si tratterebbe di un consiglio di prudenza, di circospezione, di precauzione anche negli atti più normali e più comuni. Il Gordon, dopo avere citato le consimili sentenze dei Salmi (VII, 15) e dei Proverbi (XXVI, 27) per il primo esempio della fossa, dice che esso vuole alludere ai sotterfugi e alle mene insidiose, consuete ai regimi tirannici, come quelli di Amanno contro Mardocheo alla corte persiana. Anche il secondo esempio della siepe e del muro dovrebbe, secondo lui, riferirsi alla vigna di un altro, contro la quale un cattivo vicino ha voluto compiere un atto nemico.

I casi seguenti delle pietre che uno rimuove e delle legna che uno spacca sono esempi di atti normali compiuti per lo più dai contadini ma che, essendo faticosi ed anche pericolosi, esigono attenzione e prudenza (v. 9). Si tratta anche di spaccapietre o di taglialegna di mestiere, di minatori o scavatori o di chi spacca la legna per accendervi il fuoco; anche queste semplici operazioni esigono abilità e circospezione. Tutti gli atti e tutte le operazioni umane devono essere compiuti con la necessaria attenzione e col dovuto studio, cogli strumenti adatti e al momento opportuno. Così, quando uno deve adoperare la scure, bisogna che si assicuri prima che quello strumento non abbia perduto il taglio, che sia bene affilato, perché se non l'ha fatto arrotare sarà costretto ad usare un più grande sforzo e a durare maggior fatica. Affinché un'azione riesca, deve essere preceduta sempre da un certo studio, deve essere preparata con intelligenza e in ogni sua parte, sia che si tratti di un lavoro comune, come quello di spaccare le legna o di una impresa industriale, commerciale, politica, scientifica di più alta importanza (v. 10). Lo stile del verso è originale e difficile, «pressoché disperato» come lo chiama uno dei più moderni esegeti, Ch. Ariele Ginsberg (1961, p. 121); *panim* vuol indicare il filo dell'ascia, il taglio della scure, come in Ezechiele (XXI, 21): *ailqàl* è *piél* del verbo *qalàl*, che vuol dire affilare, arrotare; in Ezechiele (XXI, 26) è usato pure per un'arma cioè per le frecce, sebbene in un altro significato; *chajalim* è il plurale di *chàjl*, forza, sforzo e non di *chajàl*, soldato; *hachshèr* è l'infinito causativo del verbo *kasher* adoperato qui come sostantivo e vuol dire l'idoneo, l'intelligente uso dello strumento è garanzia del successo, una sapiente preparazione è la cosa migliore per il buon risultato dell'opera.

L'uso tardo, intempestivo dei mezzi acconci e degli strumenti adatti ad una qualunque operazione non varrà a correggerne il cattivo risultato. Se uno si accinge ad incantare un serpente *dopo* che ha morso, la sua azione sarà vana, il suo incantesimo non avrà nessuna efficacia (v. 11). A quei tempi, come anche oggi in qualche paese dell'Asia e dell'Africa, si credeva all'efficacia degli incantesimi sui serpenti e ci credevano anche i Profeti (*Geremia*, VII, 17) e i poeti d'Israele (*Salmi*, LVII, 5-6), ma l'incantatore doveva agire a tempo, se voleva che la sua voce o la sua lingua, cioè le parole che pronunziava ottenessero l'effetto desiderato.

Il Luzzatto traduce diversamente: «Se il serpente morde senza (far alcun) lieve rumore, niun vantaggio ha il linguacciuto (questi schiamazza, contende ed attacca brighe e non fa i fatti suoi meglio del serpente che non si fa sentire)», dove si passa dal serpente silenzioso e muto ad un chiacchierone attaccabrighe, mentre l'Autore vuol dimostrare, anche con questo esempio, la cattiva riuscita di un'azione per mancanza di adatte precauzioni «I versi 10-11 fanno osservare che gli insuccessi e gli accidenti sono da attribuirsi spesso alla mancanza di saggezza e di preveggenza dell'uomo». (E. Podechard: *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 431) [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/Podechard431.pdf.]

Dalla efficacia degli incantesimi, che fanno presumere una certa dose di valore e di potenza nella parola, l'Autore passa al fascino della parola stessa dell'uomo sapiente in confronto a quella dell'ignorante o dello stolto. Ciò che il sapiente dice è un incanto, è la grazia e il fascino in persona (prima nel cap. IX, v. 11 aveva però detto il contrario, cioè che gli uomini colti non godono la simpatia e il favore altrui), mentre tutto ciò che lo stolto dice è la sua rovina ed un disastro per lui (v. 12).

Lo stolto, appena apre bocca, dà prova della sua scarsa intelligenza e quando ha finito di parlare dimostra di essere scemo e malvagio, sciocco e maligno (v. 13). È ancora un apprezzamento della sapienza e una denigrazione dell'ignoranza e dello scarso intelletto, che sono il motivo dominante dell'opera. Come in altri casi, la stoltezza finisce col degenerare, secondo il nostro autore, in *holelùth ra'àh* cioè in malvagia pazzia, in cattiva insania, coll'indurre ad azioni non solo irragionevoli e strane, ma anche perverse. La voce cara al nostro autore non è *holelùth* al singolare come qua, ma *holelòth* al plurale come nei capitoli I, 17; II, 12; IX, 3 e deriva dal verbo *halàl*, che vuol dire al tempo stesso lodare e impazzire: dal primo si ha il sostantivo *tehillàh* = lode, elogio, dal secondo *holelùth* e *holelòth*.

I discorsi dello stolto sono interminabili e non finiscono più per quanto non concludano nulla, perché le cose del mondo e della vita sono per tutti, e tanto più per un deficiente, un oscuro, impenetrabile mistero e nessuno può sapere che cosa avverrà in futuro, che cosa accadrà dopo la sua morte. Chi può penetrare nelle nebbie della storia, nel buio dei secoli avvenire? (v. 14).

È un'improba, opprimente fatica quella che gli stolti sostengono con le loro vane chiacchiere, mentre non riescono a capire e a conoscere le cose più semplici, più comuni e più ovvie, come sarebbe la strada di casa, la via che mena alla città in cui abitano, e si perdono nelle questioni più banali, come in un labirinto (v. 15). Questa ci sembra l'interpretazione più naturale da proporre per questo verso, che ha dato molto filo da torcere agli esegeti.

Purtroppo qualche volta la sorte degli stati, la politica e la vita di intere popolazioni sono poste nelle mani di guide incompetenti, di sovrani immaturi, di giovani inesperti e impreparati alla difficile incombenza; sono ragazzi irresponsabili che soggiacciono facilmente e necessariamente all'influenza di funzionari, di cortigiani, di amici gaudenti e parassiti, che non badano altro che al proprio utile od interesse, che pensano soltanto a menare una vita spensierata, all'ombra e a spese della reggia (v. 16). Così, per esempio, mangiano a tutte le ore, cominciando dalla mattina appena alzati, gozzovigliano tutta quanta la giornata, senza preoccuparsi né del danaro

pubblico né del cattivo esempio che danno agli altri né della miseria del contadino e dell'operaio a cui manca spesso il pane, per cui debbono saltare non solo la colazione, ma anche il pranzo e la cena. Anche Isaia (VIII, 11) rimproverava ai suoi contemporanei il vizio di alzarsi la mattina presto per ubriacarsi appena levati. È inutile domandarci, come fanno alcuni commentatori, chi fosse il giovanissimo re a cui allude il nostro moralista. Oltre che in Egitto, in Persia o in Siria, anche nella Giudea ci sono stati reggitori giovani e cortigiani gaudenti e ubriaconi. Tutto il mondo è paese. Doveva essere giovane Roboamo (930-915) ed erano giovani certo gli *jeladim*, i bimbi cresciuti con lui, i quali, dandogli i cattivi consigli intorno al modo di comportarsi verso la popolazione oppressa dal regime del padre (I Re, XII, 10) provocarono lo scisma.

Però ci sono stati anche sovrani di nobili sentimenti, morigerati e sensibili al bene pubblico, una vera benedizione per i loro sudditi. Beato dunque il paese che ha avuto la fortuna di essere governato da un re uscito da nobili lombi, da genitori di costumi onesti, di ineccepibile moralità. «*Ben-chorim* - dice il Gordon - è termine aramaico, usato nel regno ebraico settentrionale, quale attributo per indicare i nobili fino dal tempo di Acabbo (I Re, XXI, 11) e introdotto in Giudea solo più tardi, al tempo di Jehojakhin (*Geremia*, XXVII, 20). Nella lingua della Mishnà vuol dire uomo libero, contrapposto a servo o schiavo». Essendo vissuto in un ambiente libero, nobile e onesto e avendo avuto una buona educazione, il nuovo re si circonda di ministri esperti, intelligenti e virtuosi, alieni dai piaceri materiali, dalle gozzoviglie, dai banchetti a tutte le ore. Essi - dice il nostro moralista - mangeranno a tempo debito, osservando il costume e l'orario delle famiglie morigerate e la parsimonia delle persone serie; lo faranno cioè *bi-gvuràh*, per riacquistare le forze, per ristorarsi dalle fatiche e non *va-sheti*, per crapula, per gozzoviglia (v. 17).

Seguono alcune sentenze di moralità spicciola, dallo stile arguto; con figure tratte dalla vita quotidiana, sul danno della pigrizia, sui banchetti, sul vino, sull'importanza del danaro, sulla maldicenza.

Il pigro trascura la sua proprietà e manda in rovina la casa, fino al punto che il soffitto crolla e dalle travi piove dentro (v. 18), ma intanto l'incauto e accidioso proprietario banchetta e se la gode coi pari suoi, mangiando e bevendo e spreca il danaro ereditato dai genitori (v. 19), danaro che potrebbe servire a sollevare tante miserie e tanti dolori. Forse il verso 19 può essere inteso in senso ironico così: «Certo si ha diritto di ridere e di scherzare quando si è a tavola, perché, in fondo, i banchetti sono fatti per stare allegri e nulla come il vino può far lieta e gioconda la vita; e poi, quando si ha danaro in abbondanza, quando si è ricchi, è naturale che non si badi alla spesa; col danaro si può far tutto, si può permettersi ogni godimento, si può soddisfare ogni capriccio».

Il capitolo si chiude con una raccomandazione contro la maldicenza o, meglio, contro le critiche fatte al sovrano o alle autorità dello Stato, non solo quando si tratti di regimi autocratici e di monarchie tiranniche, ma anche quando le critiche siano dirette contro le classi che detengono il potere, contro la ricca borghesia e non solo quando siano aperte e pubbliche e abbiano per teatro le piazze, i luoghi di ritrovo, le osterie, le assemblee, i mercati, ma anche quando siano fatte in segreto, in *camera charitatis* e perfino col solo pensiero, nella camera da letto, nel segreto dell'alcova, perché ci sono

spie dappertutto, perché anche una rondine che si affacci alla tua finestra può riportare al monarca, al padrone, al superiore da cui dipendono la tua vita, la tua carriera, il tuo benessere, quello che tu hai detto in privato (v. 20).

Qallem non vuol dire qui *maledire*, ma *dir male, criticare, parlare di qualcuno* e, a quanto sembra, non perché sia una cosa poco onesta o ingiusta, ma perché può esser causa di ritorsione e di vendetta o di grave punizione da parte della persona che è oggetto della maldicenza o della critica. Il tiranno ed il ricco fanno sempre paura, perché hanno il potere in mano. Beatrice avrebbe detto a Virgilio, secondo il passo della Divina Commedia (*Inferno*, II, 88):

«*Temer si dee di sole quelle cose
ch'hanno potenza di far altrui male;
dell'altre no, che non son paurose*»;

e i tiranni possono far molto male ai cittadini ribelli, come i ricchi possono danneggiare i poveri a loro sottoposti.

Capitolo 11

11-1 Getta pure il tuo pane sulla superficie dell'acqua, perché dopo molto tempo tu lo ritroverai.	שֶׁלַח לַחֲמֶךָ עַל-פְּנֵי הַמַּיִם כִּי-בָרַב הַיָּמִים תִּמְצָאֶנּוּ:
11-2 Dà una parte (dei tuoi averi) a sette e perfino ad otto persone, perché non sai quale sventura può colpire la terra.	תִּזְחַלֵּק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשְׁמוֹנֶה כִּי לֹא תֵדַע מַה-יְהִיָּה רָעָה עַל-הָאָרֶץ:
11-3 Se le nubi son cariche di pioggia, esse la riversano sulla terra; un albero, sia che cada verso il settentrione o verso il mezzogiorno, nel luogo in cui l'albero cade, quivi rimane.	אִם-יִמְלְאוּ הָעָבִים גֶּשֶׁם עַל-הָאָרֶץ יִרְיָקוּ וְאִם-יִפֹּל עֵץ בַּדָּרוֹם וְאִם בַּצָּפוֹן מִקוֹם שִׁיפֹל הָעֵץ שָׁם יִהְיֶה:
11-4 Chi bada al vento finisce col non seminare e chi guarda le nuvole non miete.	שׁוֹמֵר רוּחַ לֹא יִזְרַע וְרֹאֶה בָּעָבִים לֹא יִקְצֹר:

11-5 Come non sai da che parte si volge il vento e non sai come si formano le ossa nel ventre della donna incinta, così non conosci l'opera di Dio che è l'autore di tutto.	כְּאִשֶּׁר אֵינֶנּוּ יוֹדֵעַ מִה־דֶּרֶךְ הָרוּחַ כְּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמֵּלָאָה כָּכָה לֹא תִדְעַ אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל:
11-6 Di mattina getta il tuo seme e di sera non te ne stare colle mani alla cintola, giacché non puoi sapere se l'uno o l'altro attecchirà e se tutti e due saranno egualmente buoni.	בִּבְקֹר זֶרַע אֶת־זֶרְעֶךָ וְלַעֲרֵב אֶל־תַּנַּח יָדְךָ כִּי אֵינֶנּוּ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִכָּשֵׁל הַזֶּה אוֹזֶה וְאִם־שְׁנֵיהֶם כָּאֶחָד טוֹבִים:
11-7 Dolce è la luce e piacevole agli occhi è vedere il sole.	וּמִתּוֹק הָאֹר וְטוֹב לְעֵינַיִם לִרְאוֹת אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ:
11-8 Anche se l'uomo vive molti anni, procuri di essere sempre lieto, pensando ai giorni oscuri che saranno molti anch'essi e che tutto ciò che verrà dopo sarà una cosa senza alcun valore.	כִּי אִם־שָׁנִים הַרְבֵּה יַחִיָּה הָאָדָם בְּכָל־יְשֻׁמָּה וַיִּזְכֹּר אֶת־יָמֵי הַחֹשֶׁךְ כִּי־הַרְבֵּה יִהְיוּ כָּל־שָׁבָא הָבָל:
11-9 Gioisci, o giovane, nella tua fanciullezza e stai di buon umore nei giorni della tua gioventù; segui le vie del tuo cuore e la visione dei tuoi occhi; sappi però che per tutte queste cose Iddio ti chiamerà in giudizio.	שִׂמְחָ בַּחֹר בְּיִלְדוּתֶיךָ וַיְטִיבֶךָ לִבְךָ בְּיָמֶי בַּחֹרוּתֶךָ וְהִלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְךָ וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ וְדַע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יִבְיֹאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט:
11-10 Allontana la tristezza dal tuo cuore ed elimina il dolore dalla tua carne, perché la fanciullezza e l'aurora della vita son cose caduche.	וְהִסֵּר כָּעַס מִלִּבְךָ וְהַעֲבֵר רָעָה מִבְּשָׂרְךָ כִּי־הֵילָדוֹת וְהַשְׁחָרוֹת הָבָל:

È un brano che ondeggia fra due concetti della vita, uno che indurrebbe l'uomo all'audacia, quasi alla spensieratezza, alla gioia, alla speranza e al rischio e l'altra che gli consiglierebbe la prudenza, la coscienza dell'ignoranza e delle limitate capacità degli uomini. Talvolta è buon partito affidarsi al fato, fare quanto ci sembra onesto, utile, o necessario, colla speranza che, o prima o poi, la nostra azione dia buoni frutti e le nostre fatiche vengano in qualche modo ricompensate. Certo la figura del pane gettato in mare colla previsione o l'illusione, anzi colla certezza di ritrovarlo o prima o poi, è una figura alquanto strana. L'uomo deve qualche volta rischiare e lo deve fare con

giudizio e con intelligenza, ma immaginare che una pagnotta gettata in acqua, sia di fiume che di mare, si possa col tempo ripescare per adoperarla a profitto proprio o di altri, sembra una fantasia inattuabile. Forse si vuol fare appello all'ottimismo che l'uomo deve sempre avere, alla credenza che anche le sue più rischiose azioni possano avere successo. S. D. Luzzatto interpreta il verso nel senso che «accade talvolta ciò che meno altri si aspetta». Un pezzo di pane abbandonato alla corrente può arrivare sopra un'altra sponda e, ritrovato e raccolto dallo stesso suo proprietario naufrago in una terra lontana, può servirgli di nutrimento quando meno se l'aspettava. Gli atti più assurdi possono riuscire utili. Nulla è perduto o vano nella vita degli uomini. Sarebbe un concetto contrastante colla tesi pessimista dell'Autore, per il quale invece tutto parrebbe essere vano. Ma non sempre il Qohéleth è coerente alla sua idea del mondo. Qualcuno ha pensato che il consiglio sia dato ad un pescatore che getta la lenza nell'acqua, colla speranza di prendere qualche pesce. In questo caso però non si tratterebbe né di *pane* né di una *lunga attesa* di molti giorni. Altri hanno creduto che l'Autore volesse alludere a negozianti esportatori delle loro merci per mare, operazione che, per quanto rischioso fosse il viaggio, si poteva sempre sperare che riuscisse e procurasse qualche buon guadagno all'audace mercante. A quei tempi la navigazione era molto più rischiosa di quanto sia oggi; le tempeste potevano, in viaggi così lunghi di mesi e perfino di anni, mandare a fondo molte navi. Ma l'idea non pare convenga allo spirito del libro e alla mentalità del suo autore, il quale non dovette pensare ai commercianti, ma ai contadini o agli operai, senza dire poi che agli esportatori di derrate o di manufatti non bastava riprendere la loro mercanzia o la moneta equivalente, ma volevano ritrarne un più lauto guadagno. Quello che si può pensare è che Qohéleth ritenga la vita essere un giuoco, in cui è lecito e perfino necessario rischiare, fidando nella fortuna o, meglio, nella divina provvidenza (v. 1). Noi crediamo piuttosto che l'Autore volesse alludere al sentimento di carità che induce l'uomo a donare a chiunque glielo chieda, a sperperare i suoi averi in atti di beneficenza, che un giorno, quando meno uno se l'aspetta, potrebbero essere ricompensati. Nessuna buona azione è perduta; forse quell'atto può venire un giorno o l'altro remunerato e quelli stessi che noi abbiamo beneficato a fondo perduto, possono ripagarci nel momento del nostro bisogno. In questo senso lo intende il Gordon: «Sii generoso, caritatevole, anche quando non hai alcuna logica prospettiva di ricevere gratitudine o vantaggio. Potrebbe darsi che dopo molto tempo la tua azione ti procuri un insperato beneficio».

È bene però, par che dica l'Autore, che noi cerchiamo di far del bene a più d'uno, perché non possiamo sapere se noi stessi ci troveremo un giorno in miseria e se l'unico nostro beneficato sarà allora in grado di ricompensarci. Più numerose saranno le persone da noi soccorse e più facile sarà trovare tra tanti chi sia in grado di ripagarci del beneficio a suo tempo ottenuto. I casi della vita sono tanti e nessuno di noi può sapere chi sarà colpito dalla sciagura e chi invece prospererà e diventerà ricco (v. 2).

S. D. Luzzatto intende il consiglio in un senso piuttosto originale, così: «Concedi qualche cosa al sette ed anche all'otto (non attribuire alcuna virtù ad un numero più che ad un altro) poiché (malgrado qualsiasi arte divinatoria) non puoi sapere qual male stia per accadere sulla terra». Ma questi giuochi sui numeri non pare fossero in uso presso gli ebrei, né che siano degni di un saggio, come l'Autore del Qohéleth.

Le disgrazie o le fortune possono capitare da un momento all'altro e non si può prevedere a chi toccheranno e nessuno le può impedire. Come le nuvole quando sono colme d'acqua la riversano sulla terra in forma di pioggia e noi non possiamo arrestarla o deviarla; come quando si scatena il vento e getta a terra gli alberi e uno cade a destra e l'altro a sinistra e dove è caduto là rimane, senza che noi possiamo fare nulla perché cada in un punto piuttosto che in un altro e si abbatta sul campo o sulla casa d'un nostro vicino invece che sul nostro terreno, così noi siamo impotenti di fronte alle leggi della natura e non possiamo cambiare la sorte degli uomini, né sottrarli ai cataclismi e alle tempeste della vita e della storia (v. 3).

Anche questo verso è interpretato dal Luzzatto in senso divinatorio. «Se le nuvole sono piene di pioggia, la versano sulla terra (e nessun augurio può trarsi dalla loro figura o dai loro movimenti); e tanto se il legno (il bastone lanciato in aria) cade a mezzodì o a settentrione (cioè a destra o a sinistra di chi l'ha lanciato), dove il legno cade, ivi saranno (anche i pronostici che altri voglia trarre dalla sua caduta, cioè cadono anche essi a terra; vale a dire son vani e nulli)». Qua il dotto esegeta ha adoperato la fantasia oltre misura e ha letto o scoperto anche quello che non solo non c'era ma che probabilmente non era stato neppure pensato dall'Autore.

Però non bisogna lasciarsi spaventare né dalle difficoltà della vita né dalla paura del futuro né dalle pericolose vicende della storia, perché, nel timore d'un possibile evento contrario, finiremmo col non far nulla e col non concludere più nulla. Quando è la stagione della semina, dobbiamo seminare, senza aver paura dei venti contrari e quando è la stagione della messe, dobbiamo far la raccolta del grano o dell'uva, senza temere la pioggia che può cadere tutto ad un tratto (v. 4). Allo stesso modo che noi ignoriamo tante cose della natura e della vita e non sappiamo, per esempio, quando e da dove soffierà il vento e in che modo si formano le ossa e come il piccolo corpo umano raggiunge la sua forma normale nel ventre materno, così non conosciamo le leggi con cui Iddio governa il mondo e regge le sorti umane. La mente dell'uomo non riuscirà mai a penetrare nel mistero dell'universo ed è quindi irragionevole astenersi dall'agire in mancanza di una completa e perfetta cognizione delle leggi che presiedono ai fenomeni del mondo fisico e di quello morale (v. 5).

Perciò non ti abbandonare all'ozio, con la scusa della tua ignoranza o delle tue incertezze, ma compi il tuo lavoro, adempi al tuo dovere con qualunque tempo e in qualunque circostanza: comincia a lavorare fin dalla mattina e prosegui per tutta quanta la giornata e anche di sera, se ciò è necessario. La giornata lavorativa allude forse alle stagioni della vita umana, alla giovinezza che è il mattino o la primavera dell'uomo e alla vecchiaia che è la sera o l'inverno, prima del tramonto o della morte. Nessuno potrebbe dire quale età è la migliore e la più proficua all'attività umana, se la giovinezza o la vecchiaia, perché sono tutte e due egualmente adatte. Il problema non è di facile soluzione e dovrebbe essere risolto secondo i casi, secondo la specie del lavoro e secondo le possibilità fisiche di chi lo fa. Infine l'Autore lo lascia sospeso, tanto per proprio conto quanto nei riguardi del lettore o di coloro che vi fossero interessati. Comunque la morale è chiara: lavora più che puoi, lavora sempre, in tutte le stagioni dell'anno, in tutte le ore del giorno, in tutte le età: forse gli anni della giovinezza sono

adatti a certe attività e gli anni della vecchiaia, più ricchi di esperienza e di saggezza, ad altre e la somma del lavoro ininterrotto e incessante sarà più grossa e più lucrosa (v. 6).

Il saggio autore sembra aver cambiato umore e stile. Ora gli piace la vita, gli pare dolce la luce della giovinezza o la luce del sole, non soltanto per gli occhi, ma probabilmente anche per l'anima (v. 7). «Dolce è vivere e godere la vita», nota S. D. Luzzatto. Ci sono gioie, piaceri, dolcezze anche nella incerta vita dell'uomo; nel mondo risplende il sole, spuntano i fiori e cantano gli uccelli; nella casa la moglie e i figliuoli offrono affetto, soddisfazioni, ristoro alle fatiche e anche ai dolori inevitabili.

Bisogna che l'uomo procuri di prendere la vita com'è, di contentarsi della sua sorte, di godere le gioie che può ricavare dal suo lavoro, dagli spettacoli della natura e dall'affetto dei suoi cari, approfittando delle favorevoli vicende che la sorte gli fornisce, senza pensare ai giorni bui, alle pene e alle difficoltà di cui è cosparsa l'esistenza terrena e poi alla vecchiaia e alla età infinita della tomba, dove tutto finisce e piomba nel nulla, nella vanità del tutto (v. 8).

Chi deve essere lieto più di tutti è il giovane, nei dolci anni della sua tenera e verde età, per cui egli non deve rinunciare alle soddisfazioni e alle gioie che questa bella stagione gli offre e gli permette, allorché il mondo gli appare in tutta la sua luce, in tutta la sua bellezza, dolcezza e magnificenza. Però devono essere piaceri onesti e gioie moderate perché ognuno di noi sarà poi sottoposto al tribunale di Dio e dovrà rendere conto della sua condotta terrena al Giudice Supremo (v. 9). Presso a poco lo stesso consiglio dava uno dei maggiori poeti d'Italia, Giacomo Leopardi, chiudendo *Il Sabato del villaggio*:

*«Garzoncello scherzoso,
cotesta età fiorita.
è come un giorno d'allegrezza pieno,
giorno chiaro, sereno,
che precorre alla festa di tua vita.
Godi, fanciullo mio; stato soave,
stagion lieta è cotesta.
Altro dirti non vo'; ma la tua festa
s'anco tardi a venir non ti sia grave».*

Nell'uno e nell'altro scrittore, dopo l'invito al godimento giovanile c'è l'annuncio di qualche cosa che verrà più tardi e non sarà altrettanto lieta: nel Qohéleth il *redde rationem*, in Leopardi l'età matura che non corrisponderà alle rosee speranze che lo spensierato ragazzo vi riponeva. Quando verrà l'età matura preannunziata dal poeta italiano lo sa ognuno, ma quando e dove avverrà il giudizio a cui Dio sottoporrà ogni uomo, secondo il saggio ebreo? L'Autore non aveva un'idea né chiara né precisa d'un al di là dopo la morte del corpo. E allora si dovrebbe pensare alle conseguenze immediate e terrene degli esagerati e immorali godimenti, alle malattie prodotte dagli stravizi, alla miseria provocata dagli esagerati sperperi di danaro, ai rimorsi e alla vergogna determinati dagli scandalosi e turpi piaceri, alla precoce vecchiaia, alla decadenza fisica, alla nausea della vita.

Accanto alle lecite gioie che l'uomo deve cercar di godere, egli deve procurare di evitare i dolori, i crucci, la tristezza, il cattivo umore, tutto ciò che amareggia l'esistenza e danneggia la salute, pensando che la bella età della giovinezza è una stagione passeggera, caduca, che vola via come un soffio e in un fiato muore, come tutte le cose di questo mondo (v. 10).

È un capitolo in cui l'ottimismo più esagerato si accoppia alla idea del caso o della sorte; quali fattori delle vicende umane. Bisogna abbandonarsi alla fortuna, perché, data la nostra limitata conoscenza delle leggi della natura e la inutilità dei nostri sforzi per conoscere quali saranno gli effetti delle nostre azioni stesse o per indovinare il corso degli eventi che non possiamo né determinare né dirigere, è bene che noi non ci preoccupiamo né dei risultati delle nostre azioni né dei fenomeni naturali.

Capitolo 12

12-1 Ricordati del tuo Creatore nella tua giovinezza, prima che giungano i giorni del dolore, prima che vengano gli anni dei quali dovrai dire: non mi piacciono affatto;	וְזָכַר אֶת-בּוֹרְאָיו בְּיָמֵי בְּחוּרָתִיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא-יָבֹאוּ יְמֵי הָרָעָה וְהַגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵין-לִי בָהֶם חֶפֶץ:
12-2 prima che il sole, la luce, la luna e le stelle si oscurino e tornino le nubi dopo la pioggia;	עַד אֲשֶׁר לֹא-תִחַשֵׁד הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ הָעָבִים אַחֵר הַגֶּשֶׁם:
12-3 allorché i custodi della casa tremano e i prodi cedono e si piegano e le macinatrici son diventate così poche che abbandonano il lavoro e le finestre che guardano sulla strada sono tutte appannate e buie,	בַּיּוֹם שִׁזְעוּ שֹׁמְרֵי הַבַּיִת וְהַתְּעוּתוֹ אֲנָשֵׁי הַחֵיל וּבָטְלוּ הַטְּחָנוֹת כִּי מְעוֹטוֹ וְחָשְׁכוּ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת:
12-4 e gli usci aperti sulla piazza si chiudono, quando il rumore del mulino si attenua e l'uomo si alza appena canta l'uccellino e tutte le coriste abbassano la voce,	וְסָגְרוּ דְלָתַיִם בְּשׁוּק בְּשַׁפֵּל קוֹל הַטְּחָנָה וַיִּקּוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר וַיִּשְׁחוּ כָּל-בְּנוֹת הַשִּׁיר:

12-5 e temono le alture e gli inciampi della strada e il mandorlo fiorisce e perfino un grillo è di peso è l'appetito vien meno, perché l'uomo se ne va verso il suo eterno riposo e sulla piazza si aggirano i piagnoni;	גַּם מִגְבֵּה יִלְאוּ וְחַתְחָתִים בְּדֶרֶךְ וַיִּנָּאץ הַשָּׁקֶד וַיִּסְתַּבֵּל הַחֲגֹב וְתִפְר הָאֲבִיוָנָה כִּי־הִלָּךְ הָאָדָם אֶל־בֵּית עוֹלָמוֹ וְסִבְבוּ בַשּׁוּק הַסִּפְּדִים:
12-6 prima che il filo di argento si rompa e la lucerna d'oro si infranga e il secchio si spezzi sulla fonte e la ruota vada in frantumi sul pozzo,	עַד אֲשֶׁר לֹא־יִרְחַק [יִרְתֵּק] חֶבֶל הַפָּסֶף וְתִרְץ גִּלְת הַזָּהָב וְתִשָּׁבֵר כֹּד עַל־הַמְּבֹועַ וְנִרְץ הַגִּלְגָּל אֶל־הַבּוֹר:
12-7 e la polvere torni alla terra come era prima e lo spirito torni a Dio che lo ha dato.	וַיָּשָׁב הָעֹפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַןָהּ:
12-8 Vanità delle vanità, dice Qohéleth, tutto è vanità.	הֶבֶל הַבָּלִים אָמַר הַקּוֹהֵלֶת הֶכָל הֶבֶל:
12-9 Qohéleth, oltre ad essere saggio, insegnò il sapere al popolo; ponderò, ricercò e raccolse una quantità di massime;	וַיֵּתֶר שָׂהִיָּה קֹהֵלֶת חָכָם עוֹד לְמַד־דַּעַת אֶת־הָעָם וְאָזַן וְחָקַר תִּקְוָן מִשְׁלִים הֶרְבֵּה:
12-10 procurò di trovare parole pregevoli e di scrivere onestamente parole di verità.	בִּקֵּשׁ קֹהֵלֶת לְמַצָּא דְבָרֵי־חֶפֶץ וּכְתוּב יִשֶׁר דְּבָרֵי אֱמֶת:
12-11 I detti dei saggi sono come pungoli e sono ben piantati come chiodi gli insegnamenti delle assemblee dei dotti e provengono da un unico pastore.	דְּבָרֵי חֲכָמִים כַּדְּרַבָּנוֹת וְכַמְשֻׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעָלִי אֲסָפוֹת נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד:
12-12 Più di tutto, figlio mio, bada ad una cosa: che produrre una quantità infinita di libri e il troppo studiare è una fatica per il corpo.	וַיֵּתֶר מִהֶמָּה בְּנִי הִזָּהָר עֲשׂוֹת סִפְרִים הֶרְבֵּה אֵין לָץ וְלֹהֵג הֶרְבֵּה יִגְעַת בָּשָׂר:
12-13 La conclusione di tutto quanto hai udito è questa: temi Iddio, osserva i Suoi comandamenti, poiché questo è tutto ciò che forma il vero uomo.	סוֹף דְּבַר הֶכָל נִשְׁמַע אֶת־הָאֱלֹהִים יֵרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמֹר כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם:

12-14 perché Dio sottoporrà a giudizio ogni azione fino alle più celate, buona o cattiva che sia.	כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יִבָּא בְּמִשְׁפֵּט עַל כָּל־נַעֲלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע:
--	---

Con questo capitolo, che ha tutta l'aria di una predica ai giovani spensierati, si conclude il libro. I giovani - aveva detto nel capitolo precedente - hanno diritto di godere in quella loro bella età, la quale però presto tramonta; ma i loro passatempo e le loro gioie non devono far loro dimenticare quali potrebbero essere gli effetti di una vita spensierata e il fatto che la suprema giustizia divina giudicherebbe in ogni modo la loro condotta.

Ora l'Autore, continuando il discorso, invita i giovani a ricordarsi a tempo, durante la loro lieta stagione, dei doveri morali, dei divini comandi, dell'esistenza di un Dio giusto, d'un supremo creatore e reggitore del mondo. Non devono aspettare il sopraggiungere della vecchiaia o, come qualche commentatore proporrebbe, della decrepitezza per mettere giudizio, per rinunciare quasi per forza ai piaceri, ai godimenti, ai passatempo nei quali sprecano le loro forze ed occupano le loro giornate; la vecchiaia ingrata, piena di acciacchi, di tormenti fisici e morali, di debolezza del corpo e dello spirito, sarebbe prima o poi sopraggiunta e allora avrebbero dovuto rinunciare con malincuore a tutte le gioie e a tutti i sollazzi della vita. La descrizione della vecchiaia è fatta dall'Autore in maniera allegorica, in ogni suo particolare, ed ha quindi dato luogo ad una infinità di interpretazioni, cominciando da quelle del Talmud, del Midrash e della traduzione aramea o *targum*. È un'età ingrata di cui si farebbe volentieri a meno, perché non permette più alcun godimento (v. 1). Nella vecchiaia la vita sembra buia e senza attrazione alcuna; è un tramonto in cui tutte le luci si spengono, anche quelle più tenui e minori, non soltanto la luce dell'astro maggiore ma anche quella dei satelliti e delle stelle e tutto diventa oscuro e triste e, anche dopo che è piovuto e si potrebbe sperare che le nubi fossero scomparse e il sereno fosse tornato a risplendere, il cielo torna ad oscurarsi, minacciando un'altra giornata di pioggia. Che cosa vogliano rappresentare queste malinconiche figure, non è molto chiaro. Il sole è la giovinezza stessa coi suoi ardori e splendori; la luna e le stelle rappresentano le soddisfazioni e le gioie quotidiane, blande e tenui, in mezzo alla notte della vita; le nubi che tornano a coprire il cielo dopo la pioggia sono le delusioni, i disinganni, le cadute o le perdute speranze e fantasie che accompagnano sempre i giovani anni o le tetre giornate della vecchiaia (v. 2).

Gli acciacchi della vecchiaia sopraggiungono colla inevitabile decadenza fisica, come d'una casa che crolli, perché le travature cadono (cioè le braccia e le mani infiacchiscono e tremano e non riescono più a difendere il corpo, o, come i custodi o le guardie, non riescono più ad allontanare i ladri o gli intrusi dal palazzo del padrone); perché le colonne che sostengono l'edificio si incurvano e piegano (cioè le gambe che, col loro vigore, reggono il peso del corpo non riescono più a star salde e dritte); perché le addette alle macine, ridotte ormai ad un piccolo numero, hanno fatto sciopero, dopo che una buona parte di loro si è ammalata o si è licenziata (cioè i denti con cui si

mastica il cibo sono caduti quasi tutti e quei pochi che ancora rimangono sono talmente deboli da dover rinunciare al loro ufficio); perché le finestre che danno sulla strada e da cui dovrebbe penetrare la luce nelle stanze sono tutte appannate e la casa è perciò diventata buia (cioè gli occhi che, attraverso le palpebre, guardano fuori e sono come le finestre delle case che si affacciano sulla strada e lasciano filtrare la luce nelle stanze) (v. 3); perché gli usci aperti sulla piazza o sulla via si chiudono e quasi si spegne il suono o il rumore del mulino o della macina (cioè gli orecchi diventano sordi e tutti i suoni e le voci sembrano attutiti, oppure le labbra, simili ai battenti di una porta, si chiudono perché ormai sono caduti i denti e la bocca rimane inerte e non manda che un tenue suono); perché il vecchio si desta al più lieve pigolio di un uccellino, appena spunta l'alba (i vecchi hanno il sonno tanto leggero che qualunque più tenue rumore li sveglia); perché le coriste pare che abbiano perduto la voce (cioè i vecchi diventano sordi e non odono più neppure i cori femminili dalle voci così acute) (v. 4); i vecchi, avendo le gambe e la vista indebolite, temono le strade di montagna e le buche e i sassi che rendono il cammino difficile e pericoloso.

Seguono nel v. 5 alcune figure, strane o di dubbia interpretazione, che vogliono descrivere alcuni aspetti, difetti, pericoli della vecchiaia: *fiorisce il mandorlo*, dovrebbe essere una metafora per indicare le canizie, perché i fiori del mandorlo diventano presto bianchi e poi cadono come i capelli degli uomini anziani; *il grillo è di peso*, perfino una locusta dal corpo tenue e minuto rappresenta per il vecchio un peso troppo grave; *l'appetito vien meno* o - secondo altri - *il capperò non fa più alcun effetto*, che vorrebbe significare la stessa cosa cioè che nessun condimento, anche il più saporito, riesce a stimolare il gusto e l'appetito del vecchio, ormai così prossimo ad andarsene all'altro mondo, che è già pronto il funerale e fuori, sulla strada, attendono gli amici o i piagnoni o le prefiche che accompagneranno il morto al cimitero coi loro pianti, colle loro litanie, coi loro elogi funebri (v. 5). In questo verso, il reverendo R. Pautiel ritrova, come quadro della morte, l'impassibile sfarzo della natura e lo stesso moto di orologio in cui si era iscritta la vita al principio del libro. «La vita - dice - sta per abbandonare il vecchio proprio nel momento in cui la natura si ridesta, nella primavera palestinese, quando fiorisce il mandorlo e il capperò apre le sue corolle». Se l'Autore abbia inteso rappresentare questo contrasto fra la morte umana e il risveglio della natura è difficile poterlo dire.

Tornando al testo da cui ci siamo distratti per interpretarlo nelle sue poetiche ed immaginose figure e scegliendo quelle spiegazioni delle allegorie che ci sono sembrate le più semplici, l'Autore dice dunque che il giovane deve aver presenti i suoi doveri verso il Creatore, prima che sopraggiunga la malinconica stagione della vecchiaia descritta e rappresentata con una serie di fenomeni fisiologici, dopo di che la morte avrebbe chiuso la partita.

Nel verso 6 è rappresentata la fine dell'uomo con due quadri di una grande evidenza. La fine della vita è paragonata alla rottura di un lume prezioso, tutto d'oro, sospeso al soffitto mediante una catenella d'argento, che si è improvvisamente spezzata o ad un secchio sospeso sopra un pozzo da cui, mediante una ruota, si attinge l'acqua, ma la ruota o la carrucola si rompe e il secchio sprofonda vuoto nell'acqua.

L'uomo muore e torna col corpo alla terra di cui era formato e da cui era stato tratto, secondo il mito della Genesi (II, 7), mentre l'altra sua componente, lo spirito, che Dio aveva soffiato in lui, torna alla sua fonte celeste (v. 7). In questo punto del suo libro Qohéleth smentisce quanto aveva detto prima (Cap. II, 21), cioè che non si sa se lo spirito dell'uomo salga in alto, mentre quello della bestia scende in basso. Qui egli dimostra di credere nell'immortalità dell'anima e nella continuazione della vita oltre la morte? Il Gordon dice di no, perché «se Qohéleth avesse creduto nella vita dell'anima umana tornata a Dio, non si sarebbe lamentato della caduca e vana esistenza dell'uomo; se avesse creduto che l'anima umana si dovesse presentare dopo la morte davanti al Tribunale celeste, non avrebbe deplorato la sorte degli oppressi in terra e non avrebbe scritto questo suo libro. Il popolo aveva una antica credenza, secondo la quale le anime dei morti continuavano a vivere nello *sheòl* una loro speciale esistenza. Ma in quella «vita» dello *sheòl* non c'era alcuna coscienza, alcuna notizia, alcuna impressione di vita (*Isaia*, XXXVIII, 18); l'anima del defunto non aveva più alcuna relazione coi suoi figliuoli o coi parenti e cogli amici lasciati in terra (*Giobbe*, XIV, 21). Al tempo di Qohéleth cominciava a sorgere e a mettere radici nella coscienza popolare la credenza all'immortalità dell'anima, ma il nostro autore manteneva nei suoi confronti una negazione assoluta». Press'a poco la stessa, obiezione ha fatto Podechard (*l.c.* pag. 470) [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/Podechard470.pdf] dicendo che «un osservatore superficiale penserà che questo verso 7 contiene l'affermazione della fede alla sopravvivenza dell'anima e alla retribuzione futura. Ma, così intesa, questa frase rovescerebbe tutto il libro, rispondendo vittoriosamente al suo pessimismo, annunciando il regno eterno della giustizia negata in questo mondo, la realizzazione, oltre la tomba, della sanzione morale assente quaggiù e delle aspirazioni, fin qui sempre deluse, dell'anima umana verso la felicità. È evidente che se Qohéleth avesse conosciuta la beata immortalità, non avrebbe scritto il suo libro... Quale è dunque il Qohéleth? La *ruach* designa qui, come in II, 19, il principio di vita comunicato da Dio all'uomo. Il nostro testo è scritto nello spirito della Genesi II, 7 e III, 19 ed è basato sulla medesima psicologia. Il corpo è stato formato dalla polvere e alla polvere ritornerà; la vita è stata data mediante una comunicazione del soffio di Dio e, quando questo soffio sarà ritirato dal suo autore la vita sparirà. Non deve dunque far meraviglia che, in un dato giorno, mentre che la polvere tornerà alla terra, il soffio di vita torni a Dio che l'aveva dato o più esattamente prestato». Nella introduzione al suo voluminoso libro il Podechard riporta alcune idee consimili a quelle di Qohéleth che si leggono in Lucrezio (*De natura rerum*, II, 998), in Marco Aurelio (VII, 50) e in Euripide (Chrisippo), pur ammettendo che l'Ecclesiaste si riferisce ad una concezione completamente ebraica (*l.c.*, p. 97). [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/Podechard97.pdf]

Alcuni critici hanno creduto di risolvere il problema ammettendo che l'opera abbia subito interpolazioni, manipolazioni, ritocchi, glosse, per cui vi si debbano distinguere almeno tre correnti di pensiero, quella dell'Autore primo ed originale, spirito scettico, dubbioso e filosofo libero pensatore, quella di un credente ottimista e pio, e quella di un saggio sentenzioso e moralista.

Il Finkelstein (*The Pharisees*, 1940, I, p. 240) lo chiama «un simposio di tre diverse correnti filosofiche, dominanti al tempo dell'Autore principale» [www.archivio-torah.it/EBOOKS/KoheletLattes/FinkelsteinFarisei.pdf].

Certo è che lo stile metaforico e pittoresco di questo capitolo ultimo sembra appartenere ad un autore più immaginifico, più sereno e meno antico del primo o dei due primi. Alcune forme grammaticali, lessicali e sintattiche indurrebbero a collocare l'Autore in un'epoca tarda, se è vero che la sua lingua risente del vocabolario aramaico e dello stile della Mishnah. Il Gordon elenca, nella prefazione al suo commento, molti vocaboli aramaici e mishnici e forme grammaticali e lessicali tarde (pagine XXIV-XXV). Louis Ginsberg (*A new Commentary*, Gerusalemme 1961) è arrivato fino a concludere che il libro, inserito nella nostra Bibbia ebraica, non è altro che una traduzione della sua originale edizione aramea. Contro questa tesi ha scritto una lunga critica il Dr. M. Zer-Cavod nella rivista *Sinai* di agosto-settembre 1962 (pagg. 355-370) e ne ha voluto elencare le molte prove (pagg. 30-39).

La descrizione figurata della vecchiaia in questo ultimo capitolo è ricca infatti di vocaboli rari e di forme grammaticali affini a quelle dell'idioma della Mishnah, come *bechurothécha* (da *bachuròth*) plurale femminile proprio del Qohéleth (XI, 9; XII, 1) invece del plurale maschile *bachurim* del Pentateuco (*Numeri*, XI, 28); come *ad ashèr* finché, prima che, proprio dello stile mishnico, invece del biblico *ad lo*; il vocabolo *shejazù'u* del v. 3 è voce del verbo *zù'a*, che si trova in tre passi di autori biblici più tardi: Chavaquq (II 7), Ester (V. 9) e Daniele (V, 19; VI, 27) e poi nel linguaggio dei Rabbini (*Avoth*, V, 25); *u-vatelù*, voce del verbo *batàl* (*battèl*) = astenersi dal lavoro, stare in ozio, che è di origine aramaica e si trova nelle pagine non ebraiche di Ezra (IV, 21, 23; V, 5; VI, 8) e nella Mishnah. Alquanto oscure sono nel v. 5 le figure dello *shaqèd* (mandorlo), del *chagàv* (locusta), della *avijonàh*, (desiderio, condiscendenza) che sarebbero tutti simboli della voluttà, della concupiscenza, dell'appetito. *Beth-olamò* è un termine nuovo nella Bibbia per significare sepolcro, dal quale l'uomo non ritorna più, per cui esso diventa la *sua eterna dimora*. Strani quei *piagnoni* (*ha-sofedim*) che si aggirano per la strada, in attesa del funerale. Sembra che così usasse allora, cioè il rito funebre si compiesse all'aperto, lungo tutto il funerale, cominciando dalla strada accanto alla casa del morto, dove i parenti, gli amici e coloro che facevano mestiere di accompagnare i morti con salmodie e piagnistei, attendevano il povero defunto.

Dopo aver rappresentato la vita che si spezza tutto ad un tratto come un lume sospeso al soffitto mediante una catenella d'argento o come una secchia che non risale dal pozzo perché si è infranta o perché si è rotta la carrucola che doveva farla tornare piena d'acqua, e dopo aver constatato la fine della vita umana nelle sue due componenti, la carne e lo spirito che tornano al loro luogo di partenza, alla loro fonte originaria, l'Autore ricanta il suo malinconico ritornello sulla estrema vanità di tutto (v. 8).

Poi, come nota finale, quasi come la firma, il ritratto, i dati personali dell'Autore, Qohéleth fornisce qualche nuova notizia su sé stesso. Egli si era presentato in principio come monarca della dinastia davidica (I, 1, 12), come uomo studioso, ricercatore delle cose e delle sorti del mondo e degli eventi della storia (I, 13-16), più grande di tutti i sapienti suoi predecessori (I, 16), che aveva provato tutti i piaceri ed aveva vissuto una vita lussuosa e ricca (II, 1-10); ora completa il quadro, presentandosi come maestro, come scrittore, come autore di sentenze morali redatte in bella e gradevole forma (i Proverbi?) con l'intento però di evitare sempre il sacrificio della verità alla eleganza

dello stile (v. 9-10). Gli insegnamenti dei dotti erano, secondo lui, come pungoli che incitavano gli ascoltatori alle buone attività, all'esercizio della virtù; le massime raccolte dalle assemblee dei sapienti e tramandate ai posteri erano come chiodi ben piantati, che rimangono saldi nella mente e nel cuore dei lettori; erano insegnamenti concordi, ordinati, armonici, come fossero ispirati da Dio, il sommo pastore o guida degli uomini (v. 11).

L'Autore sembra così sicuro della bontà della sua opera, così orgoglioso della sua dottrina e della sua filosofia, che desidera mettere in guardia i suoi discepoli o lettori dall'andare a cercare in altri libri ciò che si può attingere in quelli ormai noti e popolari e stimati per lunga prova. Purtroppo però tutti vogliono scrivere libri e sono ormai così numerose le opere, che la loro lettura finisce coll'essere una enorme fatica tanto per il corpo quanto per la mente (v. 12).

La conclusione a cui l'Autore giunge, cioè la somma di tutto il suo discorso, è questa: che si deve temere Iddio ed osservare i suoi comandamenti, perché in questo consiste la mèta d'ogni vita umana e perché è questo il dovere di ogni persona e ciò che fornisce all'uomo la sua dignità, il suo pregio (v. 13). Senza questo sentimento di devozione a Dio, senza l'adempimento del proprio dovere morale, religioso, sociale, l'uomo non è uomo, ma bestia.

Del resto tutta quanta l'attività umana, tutto ciò che l'uomo pensa e fa, sarà sottoposto al giudizio divino, tanto che l'azione sia palese, quanto che sia occulta e segreta, tanto che sia buona quanto che sia cattiva. A Dio non si nasconde nulla (v. 14).