

Q  
O  
H  
É  
L  
E  
T

O  
Q  
U  
E  
S  
A  
B  
E



אל נפון סובב סבל  
הולך הרה ועל  
סביבתי שב הרה  
כל הנחלים חלבים  
אלהים והים אינט  
בילא אל מקום כז  
שהנחלים חלבים

השמיש זור הלק  
וזורכא זורארין לו  
לעולם עמדת וזה  
השמיש זכא השמש  
ואל מקובי שותק  
זורה הוא שם הין  
אל דרום וסובב

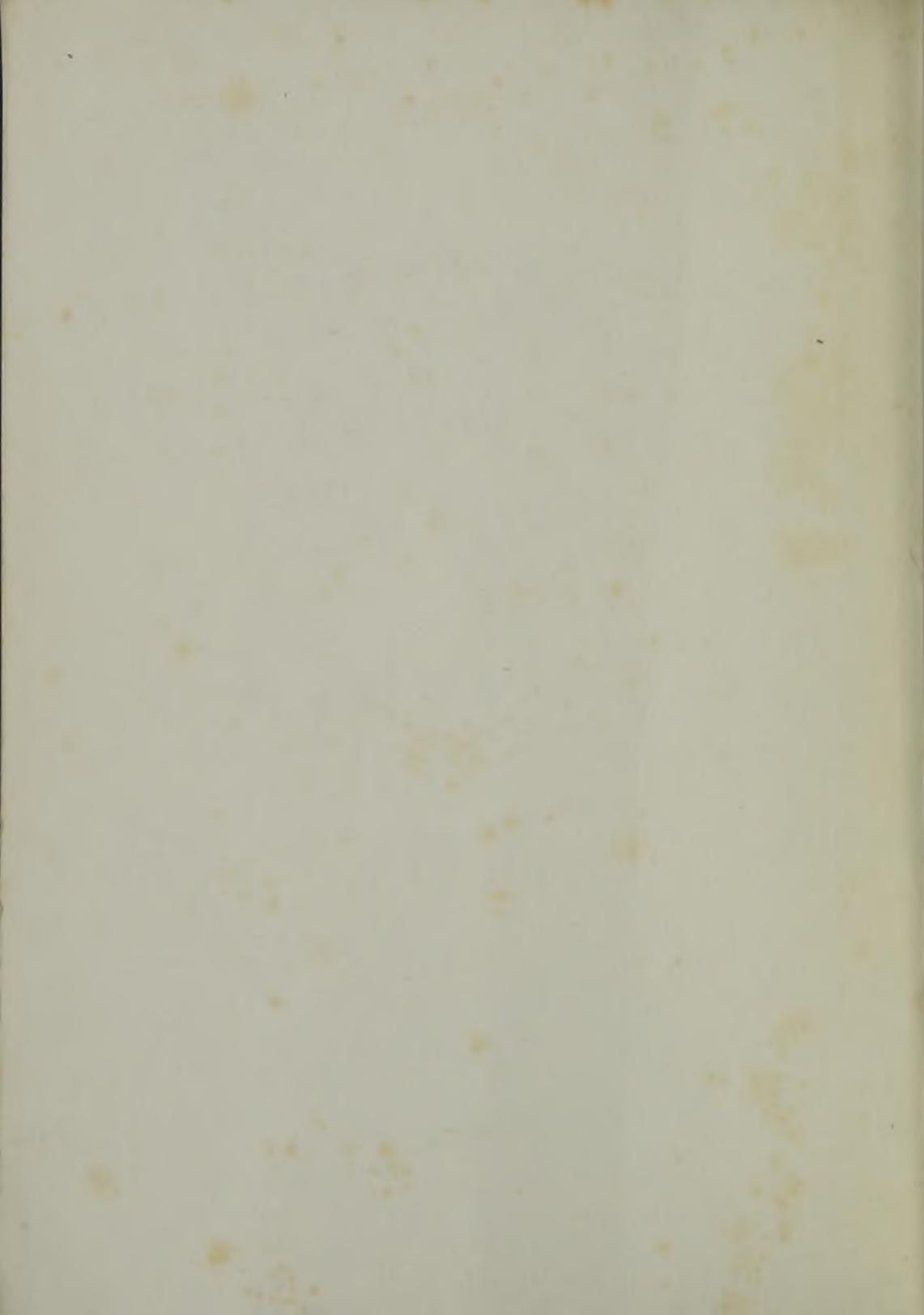
קהלת נזר כרך  
נרשלים חלה  
הבלים אמר קהל  
הכל חלבים חבל  
הכל ניה יתרון זה  
לאום בכל עמלו  
שיעמיל תחת הע

ECCLSIASTES

Haroldo de Campos



EDITORIA PERSPECTIVA



Para Liza e Isaac,  
este Poema Sapiencial,  
en cuya transcripción para  
mi idioma puse toda la  
fascinación que me han producido  
la poesía y la lengua bíblicas.  
Con mi abrazo de afectuosa amistad,

La Sbr

---

Pise

S. Paulo, enero '91





דבר קלה בנדוד כלי  
בירוסים: הוא הבר  
אמר קהל: את הבר



*Rei Salomão segurando uma Bíblia  
aberta no primeiro versículo do Eclesiastes.  
Desenho de Ben Shahn.  
(Enciclopédia Judaica)*

# קהלת

שנת

A publicação deste livro recebeu o apoio da  
Associação Universitária de Cultura Judaica

Copyright © 1988 by  
The Board of Regents of the  
University of California

UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
LIBRARY

1000 UNIVERSITY AVENUE  
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90024

**QOHÉLET / O-QUE-SABE**

Por **Francisco de Cossío**

Traducción de **Francisco de Cossío** [Inverso]

Copyright © 1988 by  
The Board of Regents of the  
University of California  
1000 UNIVERSITY AVENUE  
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90024

*Coleção Signos*  
*dirigida por Haroldo de Campos*

*Equipe de realização*

*Revisão: Mary Amazonas Leite de Barros*

*Planejamento Visual e Capa: Gita e J. Guinsburg e Haroldo de Campos*

*Capa e Artes: Marina Mayumi Watanabe*

*Produção: Plínio Martins Filho e Ricardo W. Neves*

403

CAM

7

**QOHÉLET / O-QUE-SABE  
ECLESIASTES**

**POEMA SAPIENCIAL**

**Transcrito  
por  
Haroldo de Campos**

**(com uma colaboração especial de J. Guinsburg)**



**EDITORA PERSPECTIVA**  
**25 Anos**

**Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Campos, Haroldo de, 1929-

Qohélet = O-que-sabe : Eclesiastes : poema sapiencial / Haroldo de Campos, com uma colaboração especial de J. Guinsburg. — São Paulo : Perspectiva, 1990. — (Signos, v. 13)

Texto em português e hebraico da edição Tanach:  
Koren Publisher Jerusalem Ltd., 1977.

1. Bíblia. A. T. Eclesiastes – Leitura 2. Bíblia.  
A. T. Eclesiastes. Português – Versões I. Guinsburg,  
Jacó, 1921- II. Título. III. Título: O-que-sabe. IV. Série.

ISBN 85-273-0039-7

90-2248

CDD-223.80569  
-223.806

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Eclesiastes : Antigo Testamento : Hebraico :  
Tradução moderna : Português 223.80569
2. Eclesiastes : Antigo Testamento : Leitura crítica  
- 223.806
3. Eclesiastes : Antigo Testamento : Tradução moderna :  
Português 223.80569
4. Qohélet : Poema sapiencial bíblico : Tradução moderna :  
Português 223.80569

Direitos reservados à  
EDITORA PERSPECTIVA S.A.  
Av. Brigadeiro Luís Antonio, 3025  
01401 – São Paulo – SP – Brasil  
Telefones (011) 885-8388 – 885-6878  
1990





# ÍNDICE

- Nota prévia .....	11
- Convenção gráfica .....	13
- Qohélet, O-que-sabe : Poema Sapiencial .....	15
- Qohélet/O-que-sabe .....	43
Capítulo I .....	45
Capítulo II .....	49
Capítulo III .....	55
Capítulo IV .....	59
Capítulo V .....	63
Capítulo VI .....	67
Capítulo VII .....	69
Capítulo VIII .....	75
Capítulo IX .....	79
Capítulo X .....	83
Capítulo XI .....	87
Capítulo XII .....	89
Qohélet (Texto Hebraico) .....	108-93
- Comentários .....	109
- Elucidação das Siglas .....	223
(Referências Bibliográficas)	
- Qohélet, O-que-sabe que não sabe .....	233
(J. Guinsburg)	
- Síntese Bibliográfica do Autor .....	245

11	Introduction
12	Chapter I
13	Chapter II
14	Chapter III
15	Chapter IV
16	Chapter V
17	Chapter VI
18	Chapter VII
19	Chapter VIII
20	Chapter IX
21	Chapter X
22	Chapter XI
23	Chapter XII
24	Chapter XIII
25	Chapter XIV
26	Chapter XV
27	Chapter XVI
28	Chapter XVII
29	Chapter XVIII
30	Chapter XIX
31	Chapter XX
32	Chapter XXI
33	Chapter XXII
34	Chapter XXIII
35	Chapter XXIV
36	Chapter XXV
37	Chapter XXVI
38	Chapter XXVII
39	Chapter XXVIII
40	Chapter XXIX
41	Chapter XXX
42	Chapter XXXI
43	Chapter XXXII
44	Chapter XXXIII
45	Chapter XXXIV
46	Chapter XXXV
47	Chapter XXXVI
48	Chapter XXXVII
49	Chapter XXXVIII
50	Chapter XXXIX
51	Chapter XL
52	Chapter XLI
53	Chapter XLII
54	Chapter XLIII
55	Chapter XLIV
56	Chapter XLV
57	Chapter XLVI
58	Chapter XLVII
59	Chapter XLVIII
60	Chapter XLIX
61	Chapter L
62	Chapter LI
63	Chapter LII
64	Chapter LIII
65	Chapter LIV
66	Chapter LV
67	Chapter LVI
68	Chapter LVII
69	Chapter LVIII
70	Chapter LIX
71	Chapter LX
72	Chapter LXI
73	Chapter LXII
74	Chapter LXIII
75	Chapter LXIV
76	Chapter LXV
77	Chapter LXVI
78	Chapter LXVII
79	Chapter LXVIII
80	Chapter LXIX
81	Chapter LXX
82	Chapter LXXI
83	Chapter LXXII
84	Chapter LXXIII
85	Chapter LXXIV
86	Chapter LXXV
87	Chapter LXXVI
88	Chapter LXXVII
89	Chapter LXXVIII
90	Chapter LXXIX
91	Chapter LXXX
92	Chapter LXXXI
93	Chapter LXXXII
94	Chapter LXXXIII
95	Chapter LXXXIV
96	Chapter LXXXV
97	Chapter LXXXVI
98	Chapter LXXXVII
99	Chapter LXXXVIII
100	Chapter LXXXIX
101	Chapter LXXXX
102	Chapter LXXXXI
103	Chapter LXXXXII
104	Chapter LXXXXIII
105	Chapter LXXXXIV
106	Chapter LXXXXV
107	Chapter LXXXXVI
108	Chapter LXXXXVII
109	Chapter LXXXXVIII
110	Chapter LXXXXIX
111	Chapter LXXXXX
112	Chapter LXXXXXI
113	Chapter LXXXXXII
114	Chapter LXXXXXIII
115	Chapter LXXXXXIV
116	Chapter LXXXXXV
117	Chapter LXXXXXVI
118	Chapter LXXXXXVII
119	Chapter LXXXXXVIII
120	Chapter LXXXXXIX
121	Chapter LXXXXXX
122	Chapter LXXXXXXI
123	Chapter LXXXXXXII
124	Chapter LXXXXXXIII
125	Chapter LXXXXXXIV
126	Chapter LXXXXXXV
127	Chapter LXXXXXXVI
128	Chapter LXXXXXXVII
129	Chapter LXXXXXXVIII
130	Chapter LXXXXXXIX
131	Chapter LXXXXXXX
132	Chapter LXXXXXXXI
133	Chapter LXXXXXXII
134	Chapter LXXXXXXIII
135	Chapter LXXXXXXIV
136	Chapter LXXXXXXV
137	Chapter LXXXXXXVI
138	Chapter LXXXXXXVII
139	Chapter LXXXXXXVIII
140	Chapter LXXXXXXIX
141	Chapter LXXXXXXX
142	Chapter LXXXXXXXI
143	Chapter LXXXXXXII
144	Chapter LXXXXXXIII
145	Chapter LXXXXXXIV
146	Chapter LXXXXXXV
147	Chapter LXXXXXXVI
148	Chapter LXXXXXXVII
149	Chapter LXXXXXXVIII
150	Chapter LXXXXXXIX
151	Chapter LXXXXXXX
152	Chapter LXXXXXXXI
153	Chapter LXXXXXXII
154	Chapter LXXXXXXIII
155	Chapter LXXXXXXIV
156	Chapter LXXXXXXV
157	Chapter LXXXXXXVI
158	Chapter LXXXXXXVII
159	Chapter LXXXXXXVIII
160	Chapter LXXXXXXIX
161	Chapter LXXXXXXX
162	Chapter LXXXXXXXI
163	Chapter LXXXXXXII
164	Chapter LXXXXXXIII
165	Chapter LXXXXXXIV
166	Chapter LXXXXXXV
167	Chapter LXXXXXXVI
168	Chapter LXXXXXXVII
169	Chapter LXXXXXXVIII
170	Chapter LXXXXXXIX
171	Chapter LXXXXXXX
172	Chapter LXXXXXXXI
173	Chapter LXXXXXXII
174	Chapter LXXXXXXIII
175	Chapter LXXXXXXIV
176	Chapter LXXXXXXV
177	Chapter LXXXXXXVI
178	Chapter LXXXXXXVII
179	Chapter LXXXXXXVIII
180	Chapter LXXXXXXIX
181	Chapter LXXXXXXX
182	Chapter LXXXXXXXI
183	Chapter LXXXXXXII
184	Chapter LXXXXXXIII
185	Chapter LXXXXXXIV
186	Chapter LXXXXXXV
187	Chapter LXXXXXXVI
188	Chapter LXXXXXXVII
189	Chapter LXXXXXXVIII
190	Chapter LXXXXXXIX
191	Chapter LXXXXXXX
192	Chapter LXXXXXXXI
193	Chapter LXXXXXXII
194	Chapter LXXXXXXIII
195	Chapter LXXXXXXIV
196	Chapter LXXXXXXV
197	Chapter LXXXXXXVI
198	Chapter LXXXXXXVII
199	Chapter LXXXXXXVIII
200	Chapter LXXXXXXIX

## NOTA PRÉVIA

Northrop Frye, na Introdução a *The Great Code* (1981), uma contribuição fundamental para a análise das relações entre a Bíblia e a literatura ocidental, acautela-se em ressaltar que seu livro não era obra de um “scholar” especializado em estudos bíblicos, muito menos um trabalho teológico. Expressava, tão-somente, “seu encontro pessoal com a Bíblia”. A abordagem de um crítico e teórico da literatura dos mais eminentes de nosso tempo (*Anatomy of Criticism*, 1957), que se defronta com um texto-chave – *O Grande Código* – para a compreensão da literatura do Ocidente.

No meu caso, guardadas todas as proporções, sinto-me na obrigação de fazer uma ressalva semelhante e de frisar: trata-se, sobretudo, de um encontro de poeta. Um poeta que, após ter transposto para o português textos culminantes da poesia universal – Cantos do *Paraíso* de Dante; as “Cenas” finais do *Segundo Fausto* de Goethe; o poema constelar *Un Coup de Dés* de Mallarmé – deixou-se fascinar pelo idioma hebraico e pela poesia bíblica.

As traduções aqui coligidas são ensaios. Não têm, de modo algum, a desmesurada ambição de restituir uma suposta “autenticidade” da língua original, nem do ponto de vista filológico, nem do ponto de vista hermenêutico. Não aspiram a reipristinar nenhuma “verdade” textual. Não se nutrem de nenhuma ilusão “purista”.

Tão-somente, buscam reconfigurar uma “imagem” possível da linguagem do original, convocando, para isso, os recursos da poesia moderna, no empenho de resgatar a poeticidade do texto do fundo mortíço ou edulcorado das versões convencionais em português. Seus resultados finais devem ser avaliados em nossa língua, como trabalho de recriação poética que nela se perfaz, levando-a, quando necessário, a extremar seus limites.

Quanto às notas e comentários que acompanham as traduções, não têm a pretensão de uma exegese propriamente dita, com foros de originalidade. Propõem-se, simplesmente, manifestar os critérios que nortearam as escolhas privilegiadas na operação tradutória, bem como elucidar (ou, pelo menos, pôr em destaque) pontos obscuros ou controversos do texto, trazendo à cena interpretações – por vezes colidentes – colhidas nas várias fontes de que pude dispor ao longo do tempo. Trata-se, antes de mais nada, da exposição de um “canteiro” de trabalho.

Para a reimaginação da música do original, foi-me valiosa a colaboração da professora Dália Wainrober, que me permitiu gravar a sua leitura do hebraico. Estive sempre à escuta dessa gravação, atento a ela como a uma pauta sonora subsidiária, durante o meu trabalho (necessariamente conjectural) de “reorquestração” poética do texto bíblico em português. Num outro plano, mais geral, quero registrar o meu débito para com a professora Tzipora Rubinstein, cuja morte prematura, em 16 de junho de 1989, tanto consternou os seus amigos. Embora não tenha tido participação direta neste trabalho, cujo projeto e execução, em todos os seus aspectos, são de minha exclusiva responsabilidade, não poderia faltar, neste preâmbulo, uma referência ao fato de que fui seu aluno, por cerca de cinco anos, do idioma hebraico. Um aluno nada convencional, interessado em nugas filológicas e gramaticais, que recebeu de sua parte, durante esse longo período de aprendizado e convívio intelectual, provas constantes de dedicação e solicitude. Minha homenagem à sua memória.

*São Paulo, fevereiro de 1990.  
Haroldo de Campos*

## CONVENÇÃO GRÁFICA

Na transcrição das palavras hebraicas, usei de uma grafia bastante simplificada. Procurei, no entanto, quanto possível, dar visibilidade à estrutura consonantal dos vocábulos (consoantes dobradas; notação do <sup>ʔ</sup>álef e do <sup>ʿ</sup>áyin).

### Critérios:

- ▷ álef
- ◁ áyin
- g nunca se lê como o nosso /j/, chiante sonora; antes de *e* ou *i* equivale a *gue* ou *gui*.
- h (*hêth*) lê-se como o *j* espanhol.
- s nunca se lê como o nosso /z/, sibilante sonora; mesmo isolado entre vogais equivale a *ss* (nosso *s* duplicado).

### Acentuação Tônica

Sempre que necessário, marco a tônica usando um sinal diacrítico (o nosso acento agudo); quando a tonicidade recai em *e* longo (*tzerê*, acompanhado ou não de *yod* vocálico), valho-me do nosso circunflexo.

O acento, nesta notação, tem por função precípua assinalar a incidência da tonicidade; não indica, necessariamente, como em português, o timbre da vogal (abertura ou fechamento).

Em alguns (poucos) casos, para efeito de análise, ressaltou o *tzerê* com circunflexo em palavras onde não coincida com a tônica.

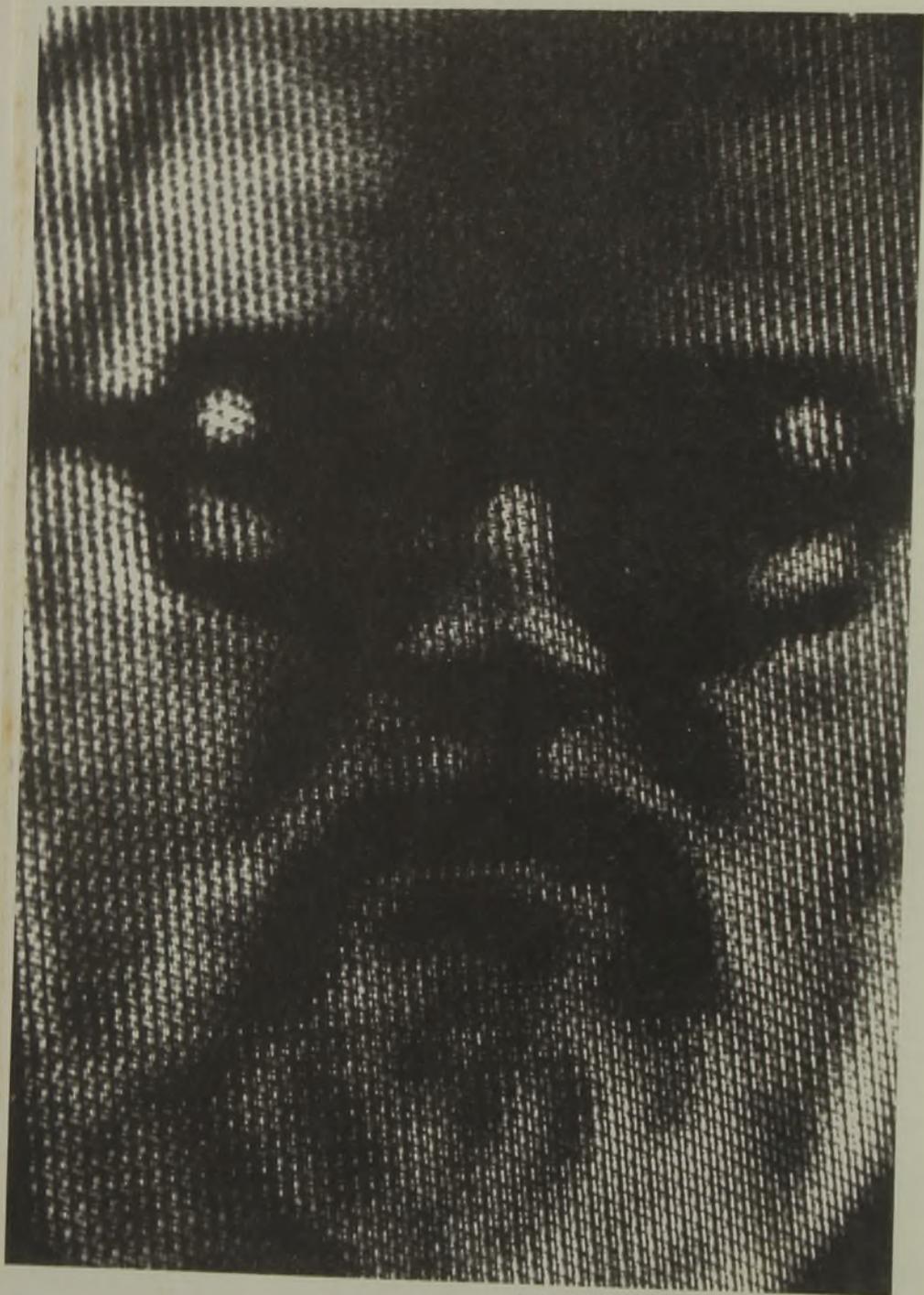
#### *Advertência Quanto ao Texto em Português*

Na grafia da palavra *sede*, quando significa “sítio ou local de residência”, optou-se por manter o acento agudo (*séde*) com função diferencial, para evitar ambigüidade prejudicial à compreensão do texto do poema e dos comentários, deixando-se de observar, por essa razão, a norma ortográfica oficial; procedimento análogo adotou-se com relação à palavra *revolto*, no sentido de “agitado”, marcada, neste caso, com acento circunflexo (*revólto*, v. I, 6).

#### *Texto Hebraico*

O texto hebraico foi extraído da seguinte edição da Bíblia: *Tanach*, Koren Publisher Jerusalem Ltd., 1977.

**QOHÉLET, O-QUE-SABE : POEMA SAPIENCIAL**



*Foto de Gil Hungria. Haroldo de Campos.*

*Qohélet* (o *Eclesiastes*) é um livro estranho. A um observador moderno, viciosamente inclinado a projetar uma impertinente mirada retroativa sobre o passado – o século III a.C., época em que o livro do Pregador teria sido escrito – seu texto causa um choque. Parece um fragmento insurrecto, imbricado anacronicamente no “cânion” bíblico pelo martelo filosofante de Nietzsche, o pensador do “eterno retorno”, da “vontade do nada” e do “céu-acaso” sobranceiramente disposto acima de todas as coisas. Confirma-se, nessa ordem de idéias, a cosmologia cíclica do Cap. I; o tema da “nulificação” proclamado no refrão recorrente: *havel havalim / vanitas vanitatum / névoa de nadas*; a insondabilidade aparentemente arbitrária dos desígnios e da obra de Elohim, que a razão causal humana não consegue devassar – outra constante temática do livro.

#### *Um Nietzsche Bíblico?*

Tudo isso, evidentemente, é mero “efeito de sincronia”, sem espessura histórica ou ideológica. O “martelo” do Sapiente é antes um aguçado agulhão de pastor (XII, 11), pronto a ferretear o comodismo piedoso de ovelhas timoratas (V, 1-6) ou a estultice de falsos condutores de rebanho (IX, 17). *Qohélet* não era propriamente um

niilista, pelo menos no sentido do “niilismo ativo” nietzscheano (veja-se, a propósito dessa tópica, o excelente ensaio de Leon Kossovitch, *Signos e Poderes em Nietzsche*)<sup>1</sup>. A rigor, não era tampouco um sequaz convicto do cetismo e do hedonismo gregos, daqueles filósofos cujo pensamento impregnava a cultura helenizante da Palestina sob o domínio de Alexandria e dos Ptolomeus. Neste ponto, para glosar Borges – e sem esquecer o louvor de Nietzsche, na *Gaia Ciência* (I, 45), a Epicuro, melhor dizendo, ao olho epicúreo, mirada de sofredor renitente, mas, por isso mesmo, tanto mais capaz de extasiar-se em júbilo solar (recorde-se, comparativamente, a irrupção luminosa no Livro do Qohélet, XI, 7) – é neste ponto que se poderia concluir: Nietzsche é quem nos faz pensar nos eventuais precursores de Nietzsche...

#### *A Bíblia: O “Grande Código”*

Esta leitura forçosa (e forçadamente) “sincrônico-retrospectiva” é, ademais, uma das marcas inafastáveis do modo de ler moderno, pelo qual o babélico Borges, como frisa E. R. Monegal em *Uma Poética da Leitura*, não deixa de ser um dos grandes responsáveis<sup>2</sup>. Leitura como produção simbiótica de novos textos, como intertextualidade e palimpsesto. Sobretudo, no caso, se tivermos presente a hipótese do poeta visionário William Blake, segundo a qual a Bíblia é o “Grande Código” da arte (da literatura) ocidental, hipótese endossada e elaborada criticamente por Northrop Frye<sup>3</sup>. Enquanto código, portanto – seria lícito acrescentar –, constantemente suscetível de recodificação e reinterpretção pelos operadores literários situados no presente de criação. Desse procedimento, Milton e Blake, nos respectivos momentos históricos, fornecem dois soberbos exemplos; num outro pólo, o da negatividade “transvalorizadora”, a pró-

1. Leon Kossovitch, *Signos e Poderes em Nietzsche*, S. Paulo, Ática, 1979.

2. Emir Rodríguez Monegal, *Borges: Uma Poética da Leitura*, S. Paulo, Perspectiva, 1980.

3. As referências bibliográficas relevantes, quando não indicadas nestas notas, encontram-se na “Elucidação das siglas” que acompanha os comentários à tradução. No caso, p. ex., ver NF.

pria prosa poética, aforismático-oracular, de *Also sprach Zarathustra* exemplifica essa tradição.

### *O Traço Semítico: A Diferença*

Mas o que releva no canto sapiencial do Qohélet não é tanto o que ele possa ter de atrativo para o palato modernô. (Renan já havia evocado Schopenhauer; André Chouraqui registra que se quis também ver no Sábio de Jerusalém um “ancestral dos existencialistas” e Guido Ceronetti vislumbra em Kafka aquele “novo Eclesiastes”, que “teria fornecido, talvez, de Qohélet, uma adequada transcrição moderna em hipóteses e signos de labirinto”).

Interessa, aqui, salientar o traço semítico, que coexiste, indelével, com o quase-ceticismo helenizado e nada ascético do Qohélet, nome polissêmico que significa: aquele que fala perante uma assembléia (*ekklesia*, em grego, donde *Ekklesiastés*), o Pregador; ou o Colecionador de Provérbios; ou, ainda, o Sábio; nome que eu preferi traduzir por O-que-Sabe. Procurei retomar, assim, algo da forma fônica original e condensar, numa expressão cursiva em nossa língua, o seu conteúdo semântico mais marcante, já que Qohélet, conforme Ceronetti, parece ser uma “palavra-palimpsesto hebraico-árabe”, podendo ser interpretada nessa linha etimológica no sentido de “O Velho”, um “sábio venerado”.

O traço semítico pode ser encontrado, desde logo, na inabalável fé de Qohélet em Elohim, apesar da inescrutabilidade dos desígnios divinos e mesmo daquilo que neles pareça repugnar à razão humana. Uma fé que se exprime como “temor”, como espanto reverencial dos “filhos de Adão” perante o incognoscível (III, 14). Por esse traço, o horizonte ontoteológico do *Eclesiastes* incorreria na condenação genérica que Nietzsche faz à tradição judaico-cristã e o indigitado niilismo do Pregador seria, antes, modalidade de “niilismo passivo”, antizaratustriano, metafisicamente clausurado (para falar como Jacques Derrida).

Outro aspecto a considerar é o franco louvor do Qohélet aos prazeres da vida – aos prazeres do corpo, o comer, o beber, o alegrar-se com a mulher amada (IX, 9), não necessariamente no sentido “esponsalcio” do termo. O pano de fundo evocado desde o versículo inicial é o esplendor do rei Salomão (em cuja *persona* Qohélet se

investe ficticiamente), um Salomão já em idade provecta, sobre cuja experiência incomparável de saber e de vida, de poder e de prazer, giram os versículos 12 e 16 (Cap. I) e 1 a 10 (Cap. II). Não à toa, nos *Kethuvim* (“Os Escritos” ou “Hagiógrafos”), incluem-se tanto o *Qohélet* quanto o ardente *Cantar dos Cantares* (*Shir Hashirim*), também atribuído ao rei-sábio, um texto que nenhuma interpretação alegórica é capaz de amortecer ou descolorir<sup>4</sup>.

### A Questão da Imortalidade da Alma

Mais surpreendente, mesmo em face da tradição veterotestamentária, que é pouco explícita sobre a vida após a morte (ver J. B. Bauer, *Dicionário de Teologia Bíblica*, verbete “ressurreição”<sup>5</sup>), é a dúvida quanto à imortalidade da alma (*rúah*, “sopro”; *spiritus* na *Vulgata*, Ec. III, 21). Esta dúvida (“Quem sabe / se o sopro dos filhos do homem / sobe / para o alto”) é precedida por uma assimilação entre “eles” (*hem*), os homens, e os animais (*behêmá*; a palavra está no singular como um termo de comparação). No texto hebraico, a passagem se assinala por uma quádrupla paronomásia (*shehém-behêmá hênma lahém*), analisável segundo os típicos mecanismos jakobsonianos da “função poética”. O sentido literal, raso, é: “que eles (são) animais, eles, para eles”. Agora, se acompanharmos a projeção das “figuras fônicas” do pronome pessoal e suas variantes na palavra *behêmá* é que perceberemos como se opera a fusão persuasiva, subliminar, de som e sentido no versículo bíblico. A *Bíblia de Jerusalém* (BJ) faz desaparecer esse efeito essencial, traduzindo: “(para que vejam) que por si mesmos são animais”. Fiel à “forma significante”, à fonossemântica do texto, — que é esta a lição de Jakobson, não um “formalista”, mas, bem examinadas as coisas, um “hipercontendista”, capaz de imantar de sentido as mf-

4. Do ponto de vista lingüístico e estilístico, o *Cantar dos Cantares* pode ser contemporâneo do *Eclesiastes*, a cuja tese de que tudo é ilusório responde com a única antítese possível (NB: a afirmação de que o amor é tão forte quanto a morte). É o que opina Francis Landy, “The Song of Songs”, in R. Alter e F. Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Mass., The Belknap Press / Harvard University Press, 1987.

5. Johannes B. Bauer, *Dicionário de Teologia Bíblica*, trad. de Helmuth Alfredo Simon, vol. II, S. Paulo, Edições Loyola, 1973. O verbe cit. é assinado por O. Schilling.

nimas articulações formais, busquei recuperar o jogo com os recursos de nossa língua. Obtive assim: “(e que vejam) / não são mais que animais ademais / não mais” (III, 18).

A dúvida quanto ao destino do homem após a morte estaria, aparentemente, resgatada no capítulo final, onde se fala na devolução do “sopro” a Elohim, “que o deu”, e na volta do corpo, enquanto pó, à terra, “tal qual era” (XII, 7). Mesmo assim, nesse retorno do último alento, expirante, ao seu criador-doador, a exegese mais radical não vê um horizonte de sobrevida, de imortalidade individual, muito menos uma perspectiva messiânica de redenção no além. Guido Ceronetti (“Qohélet, poema hebraico”) comenta: “Qohélet é solitário como Jó e não tem vínculos, senão de tradição, com o sacro Pentateuco e com a oratória dos Profetas. Milhares de anos de convivência canônica não diminuíram o seu distanciamento e a sua solidão. Não chora sobre Jerusalém, mas sobre a condenação de viver. Não espera do Deus em que crê a abertura de novos tempos (...), nem dos filhos do homem, nos quais não crê, outra coisa senão o que viu – insuficiência, carência, mentira. Não crê numa vida além da morte: o *rúah* que retorna a Deus em XII, 7, é o respiro anônimo exalado das gargantas agonizantes, que voltam à terra com todo o seu corpo de terra. A única realidade, no fundo, é este Deus formidável, ao qual se retorna privado de si mesmo, na cega nudez do não-ser”.

Esta reflexão do poeta, hebraísta e tradutor italiano do *Qohélet* me fez pensar, quando a li, na interpretação de Aristóteles por Averróis, prolongada no chamado “averroísmo latino” de teólogos como Siger de Brabante e que impregnaria as concepções do poeta e amigo mais velho de Dante, Guido Cavalcanti, em seu grande poema metafísico sobre o Amor. A chamada “heresia averroísta” implicava a negação da imortalidade da alma individual, em prol da afirmação de uma alma universal (*monopsiquismo*), supra-individual, da qual as almas singulares seriam simples manifestações perecíveis.

### *O Ponto de Vista “Ressurrecionista”*

Já o teólogo católico N. Lohfink (LOH), ressaltando embora a “terrestridade radical” do livro do Qohélet, empenha-se em mostrar como a acentuação dessa finitude humana, ou seja, da seriedade e do

caráter final da morte, teria nele, sobretudo, uma função antiilusio-  
nista, em polêmica, por exemplo, com as doutrinas da imortalidade  
de tipo platônico, desvalorizadoras da realidade material. "Qualquer  
outra vida que o homem possa confiar em encontrar junto a Deus,  
somente é pensável como fruto, ou colheita e resultado definitivo do  
tempo perecível do aqui", argumenta o teólogo. E passa a sustentar  
que uma esperança de sobrevida nesses termos pode ser formulada  
mesmo a partir do *Qohélet*, respeitando-se a dialética de morte e vi-  
da que lhe é peculiar, mas pondo-se a ênfase em concepções como:  
"toda obra humana é também uma obra de Deus; a obra de Deus é  
perfeita; todo acontecer traz em si a eternidade". Nessa linha de lei-  
tura, marcada sem dúvida pela tendência do comentador, o "eterno  
retorno de todas as coisas" qohelético não seria uma "imagem de  
desespero", mas, positivamente interpretado, significaria "a partici-  
pação dos entes na perenidade do Ser<sup>6</sup>".

### *Pessimismo ou Realismo?*

Quanto ao "pessimismo" do *Qohélet*, uma outra questão constan-  
tamente suscitada, afirma-o, por exemplo, a *Enciclopedia Gar-  
zanti di Filosofia*. No verbete respectivo. lê-se que falta ao *Eclesias-  
tes* uma "rigorosa organicidade"; que ele deve ser visto antes como  
uma "coleção de apontamentos", na qual "confluem, junto a máxi-  
mas inspiradas na sapiência tradicional, outras caracterizadas por um  
negro pessimismo e quase por uma visão materialista, em tensão, se  
não em contradição, com as primeiras", o que teria tornado difícil a  
acolhida do livro no cânon bíblico. A leitura em clave pessimista é  
recusada por Henri Meschonnic, a partir da perspectiva de um ju-  
daísmo laico, cioso de sua diferença, não resolúvel em ecumenismo:

6. Considere-se, por outro lado, o que diz a respeito um estudioso de "fenomenolo-  
gia da religião", Walter I. Rehfeld, em livro recente, *Tempo e religião* (A experiência do  
homem bíblico), S. Paulo, Perspectiva, 1988. Rehfeld distingue, na Bíblia, uma noção  
"que contradiz frontalmente a concepção otimista de um tempo linear histórico e progres-  
sivo, de um tempo escatológico, concebido pelos profetas, que, instaurado por Deus, ter-  
minará, nos dias do Messias, com a felicidade universal de toda a humanidade". Trata-se  
da noção de um tempo "cujo futuro não conterà nada mais que o prolongamento do pre-  
sente, cuja continuidade rítmica é inesgotável". Nela se enquadraria, p. ex., o tempo qo-  
helético.

“Este livro é construído por suas obsessões. Exemplos, provérbios, tudo é ritmado pelo movimento de ressaca, pela repetição dos termos, cuja visada não é o pessimismo, mas a lucidez, não o abstrato, mas o concreto”. Também N. Frye tem do Sábio uma compreensão diferente, no seu caso passada por um crivo que lembra a “ética do trabalho” protestante (tanto assim que Frye destaca, na pregação qohelética, a insistência no “fazer”, cf. IX, 10): “Ele não é um pessimista fatigado e desgostoso da vida, mas um realista vigoroso, bem determinado a abrir seu caminho arrombando todas as portas aferrolhadas da repressão em seu espírito”. Ou ainda: “Qohélet transforma o conservantismo da sabedoria popular num programa ininterrupto de energia mental. Aqueles que, sem se dar conta, têm identificado uma atitude religiosa seja com a ilusão, seja com a indolência de espírito, não são guias seguros para este livro, embora representem uma longa tradição”.

#### *Qohélet: Poema Obscuro?*

As reconhecidas discontinuidades e obscuridades do *Qohélet* são explicadas por diversas hipóteses. Há quem suponha a multiplicidade dos autores. Parece, porém, prevalecer a idéia de um autor principal, com a ressalva de terem sido acrescentados ao texto, por um discípulo e editor (ou mais de um), para maior viabilidade canônica, os dois epílogos do Capítulo XII e a linha final do versículo 9 do Cap. XI (análoga a XII, 14). Outros, assinalando na língua do *Qohélet* “o último estágio na evolução do hebraico bíblico”, com empréstimos do aramaico, do persa e do fenício, sustentam que o texto hebraico seria a tradução de um original aramaico perdido (H. L. Ginsberg, que assina o verbete sobre o *Eclesiastes* na edição em inglês da *Enciclopédia Judaica*). Esta origem tradutória (melhor dizendo, ausência de origem enquanto carência de original) explicaria as dificuldades e truncamentos da escritura qohelética. A. Chouraqui, para quem não é possível “desvelar a estrutura lógica dessa obra, tão variada e contraditória como a vida, da qual ela pretende apreender o mistério”, nega-se a admitir a tese do “original aramaico”, dando-a por não comprovada. Para ele, “a unidade do livro provém sobretudo de seu estilo cintilante”.

Interessante hipótese hermenêutica é levantada por N. Lohfink, cuja introdução ao *Qohélet* busca reconstituir o contexto histórico e sócio-político em que a obra foi escrita. No século III a.C., a Judéia (capital, Jerusalém) era parte, juntamente com a Síria e a Fenícia, do reino ptolomaico (capital Alexandria, centro do Egito helenizado). “A camada intelectual dominante em todo o reino era grega ou em processo de helenização.” Assim: “O livro do Qohélet só pode ser entendido como uma tentativa de aproveitar tudo quanto possível da interpretação do mundo grego, sem renunciar, no entanto, à sabedoria israelita, ou seja, ao seu estatuto próprio”. Qohélet, representante de uma família preeminente e homem de elevada cultura tanto judaica quanto helenística (de Homero aos filósofos populares de praça pública, cínicos, cirenaicos e céticos, como também epicuristas e estóicos), teria projetado, contra o pano de fundo semítico, que lhe era intrínseco, essa formação helenística (Lohfink procura rastrear vestígios dessa influência no texto). Por outro lado, o livro não foi escrito no prestigioso idioma grego, mas na velha língua de educação, o hebraico (já que no cotidiano se falava aramaico). Num hebraico muito especial, porém: com marcas do aramaico popular, “conceitos filosóficos desenvolvidos a partir do dialeto profissional dos comerciantes”, estereótipos da “língua de cultura” grega reverberando no texto “como elementos de inglês no jargão de muitos intelectuais de hoje”. Até na forma – sugere Lohfink – embora procedendo de fundas raízes semíticas, Qohélet poderia ter encontrado um paradigma na mistura de prosa e verso de variada metrificacão (*poikilómetron*) desenvolvida pelo filósofo cínico Menipo de Gádara (Palestina, séculos IV-III a.C.). Menipo – parece-me oportuno acrescentar – foi o criador da “sátira menipéia”, cujo conteúdo são “as aventuras da idéia ou da verdade no mundo”, segundo M. Bakhtin, que descobre na “menipéia” a origem remota da linha dialógica (diálogo de vozes contraditórias) que vai desembocar no “romance polifônico” de Dostoiévski...<sup>7</sup>

7. “Qohélet pode ter ouvido um polemista grego na Palestina. Menipo, um famoso livre-pensador do seu tempo, era de Gádara, do outro lado do Jordão. No entanto, muito antes dos dias do Eclesiastes e de Menipo, a sabedoria já se fazia apregoar nas ruas mais

Pois é na junção da técnica da diatribe dos filósofos cínicos com o princípio de organização simétrica do material temático (herança da retórica semítica) que Lohfink vai encontrar a peculiar coerência da organização estrutural do *Qohélet*. O livro do Sapiente teria logrado uma "construção geral palindrômica", que compreenderia uma "persuasiva seqüência lógica e retórica de suas partes".

Isto posto, Lohfink propõe como esquema temático-estrutural do *Eclesiastes* uma seqüência de 9 partes, a primeira e a última das quais seriam *molduras* (I, 2-3 e XII, 8, compreendendo a recursividade circular do refrão *havel havalim*, donde a imagem da reversão em palíndromo do texto). Entre essas *molduras* desdobrar-se-iam 7 partes: Cosmologia (I, 4-11), Antropologia (I, 12-III, 15), Crítica social-I (III, 16-IV, 16), Crítica religiosa (IV, 17-V, 6), Crítica social-II (V, 7-VI, 10), Crítica ideológica (VI, 11-IX, 6), Ética (IX, 7-XII, 7)<sup>8</sup>. O centro desse esquema (do qual são excluídos, obviamente, os 2 epílogos aditivos), explicável como tal à maneira semítica, está na "crítica religiosa". Pois se algo afasta Qohélet dos autores gregos que celebram a efemeridade da vida e do ateísmo de cirenaicos, empíricos ou céticos, é o caráter "teocêntrico" do seu livro, a "concepção da soberania divina e do seu fazer determinante de todo acontecer humano, de um modo mais radical do que em todos os escritos sapienciais israelitas até então". O "temor a Elohim" está inscrito no âmago da obra: é o seu inalienável núcleo semítico,

ruidosas de Jerusalém". Cf. EB (*Four Strange Books of the Bible*). M. Buber, citando Robert Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, 1753), ressalta a importância da "forma dialógica" (*dialogische Form*) para a poesia bíblica. Julga necessário acrescentar: "A origem do *mashal*, essa concentrada configuração paralelística, também foi de natureza dialógica: um interlocutor dizia um verso, o outro lhe respondia de maneira antitética, ou interpretando uma imagem, ou completando-a, sempre porém de modo correlativo". ("Zur Verdeutschung der Gleichsprüche", *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift*, folheto que acompanha MB). Parece oportuno referir aqui o quanto o nosso Machado de Assis apreciou a "ambigüidade" do *Eclesiastes*, o seu caráter "não-normativo", permissivo de "múltiplas leituras". Ver a propósito Enylton de Sá Rego, *O Calundu e a Panacéia* (Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição lucifânica), Rio de Janeiro, Forense, 1989.

8. A labilidade da estrutura do *Qohélet* é atestada pelos diferentes esquemas compositivos que nele discernem os comentadores. Darei apenas mais alguns exemplos. BZ divide o livro em Título, Prólogo, Sete Desenvolvimentos, Epílogo; GOR desmembra-o em 18 seções temáticas e um Epílogo; JE, em lugar de um "plano lógico e coerente", prefere distinguir um jogo de "ecos", uma "trama": três fios principais (VANITÉ, SAGESSE, DIEU) formam um desenho complexo, um "tecido cambiante" (ilustra seu ponto de vista com um diagrama dessas interligações).

mesmo diante da abertura ao mundo helênico, que torna o *Qohélet*, na exegese de Lohfink, “o mais claro ponto de encontro de Israel com a filosofia grega dentro da Bíblia<sup>9</sup>”.

### *Preliminares à Tradução*

Desde logo, cabe referir a questão da disposição tipográfica do texto, ou seja, de sua respiração prosódica, no sentido poundiano da expressão: “Prosody is the articulation of the total sound of a poem”. Uma das principais contribuições do poeta, ensaísta e teórico francês Henri Meschonnic (HM) à poética da tradução bíblica está, a meu ver, na ênfase por ele dada ao aspecto ritmopéico, rítmico-prosódico, do original hebraico, uma “pontuação do fôlego”. Julgando não-pertinente quanto aos textos bíblicos a distinção convencional entre poesia e prosa, HM propõe “um sistema de brancos, um ritmo tipográfico, visual”, capaz de notar a escansão dos segmentos frásicos, pois, segundo opina, a estrutura rítmica já é portadora de sentido. Isso implica, por meio da interpolação de pausas espaciais no texto, a tentativa de recuperação da articulação disjuntivo-conjuntiva do “sistema de acentos” chamado massorético, que percorre como uma filigrana partitural o original hebraico. Declinando da filiação mallarmeana (mas as “subdivisões prismáticas da Idéia”, do mestre de Valvins, não se inspiraram na música ouvida em concerto?), HM prefere invocar um outro grande pioneiro, o jesuíta Gerard Manley Hopkins, para sublinhar esse esforço de captação do “movimento da palavra na escritura”. O método de transposição elaborado por HM é rigoroso e engenhoso, ainda que não possa fugir a um certo reducionismo, inevitável diante do número e da variedade desses acentos prosódicos, que servem à escansão tônica e à cantilação, não correspondendo necessariamente à nossa pontuação lógico-sintática<sup>10</sup>. De fato, a acentuação massorética em he-

9. GOR nega que haja provas do conhecimento de grego da parte do *Qohélet*, mas admite uma forte influência helenística na atmosfera intelectual do tempo.

10. O projeto tipográfico de Meschonnic encontra-se exposto em: “Pour une poétique de la traduction” (introdução a HM) e “Au commencement”, *Pour la poétique*-II (PLP). Quanto ao sistema original dos *te‘anim*, ver GHG, “The Accents”, e a “Tabula Accentuum” que acompanha a *Biblia Hebraica*, edição Rudolf Kittel, Württembergische

braico compreende 18 acentos disjuntivos e 9 conjuntivos. Desse sistema, HM guardou a pausa final de versículo, *sof pasuq*, sinalizada no original pelo *silluq* (em sua transposição, HM fez com que cada v. terminasse num espaço branco, "sem ponto, não necessariamente um fim de frase, mas a conclusão de uma unidade de fôlego"); conservou a pausa de hemistíquio, *'athnâh* (para esta pausa intermediária, abre uma alínea em destaque na página e começa o novo hemistíquio com maiúscula); valeu-se, ainda, de "brancos" intercalares para separar internamente segmentos do texto, sempre que ocorram acentos disjuntivos importantes (*segoltá*, *zaqef qaton*, *zaqef gadol*); quanto aos acentos disjuntivos secundários, com valor mais de ênfase do que de pausa, notou-os por um branco intervalar menor. Advirta-se que, na notação original, os disjuntivos ou *domini* (conforme são denominados na nomenclatura latina de alguns gramáticos) dividem-se em principais, médios, menores e mínimos

Bibelanstalt Stuttgart, 1937. James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981, permite-nos remontar às teorias do poeta e erudito medieval judeu-espanhol Yehudá Halevi (c. 1075-1141), como fonte da concepção de que a estrutura pausal dos *te'amim* sobreleva na Bíblia a controvertida questão da métrica (uma concepção que "sem dúvida vivia inconsciente na mente dos judeus durante gerações anteriores"). No tratado de Y. Halevi (*El Cuzari*, versão espanhola de Lázaro Schallman, B. Aires, Editorial S. Sigal, 1959) lê-se quanto à função dos *te'amim*: "Ditos acentos assinalam o lugar da pausa e da continuação, separam a interrogação da resposta, o exórdio da narração, o que se manda do que se pede (...) Quem tem essa intenção, repele sem dúvida a fêrula da versificação medida, porque esta não se pode recitar senão de um só modo, uma vez que correlaciona os versos onde se deveriam interromper e os interrompe onde deveriam continuar, e isto não se pode evitar senão com grande esforço." (II, 72.) E mais: "Verás cem homens que estão lendo a Sagrada Escritura, como se fossem um só; pausando todos ao mesmo tempo e continuando a leitura juntos também a um só tempo." (II, 76.) No que diz respeito ao problema específico da cantilação bíblica, é oportuno destacar os seguintes pontos: a) "liberdade rítmica não é o mesmo que licença rítmica: a falta de uma norma métrica racional não significa a ausência de toda e qualquer base rítmica"; b) "a melodia, pelas qualidades que lhe são inerentes, tem exigências próprias que impedem um exato paralelismo entre ela e a estrutura da sentença"; isto posto, para melhor compreender a relação nem sempre simples, por vezes conflituosa, entre as "frases melódicas" e as "marcas acentuais", convém referir que, "na prática, os acentos servem como um expediente de leitura", permitindo uma análise à primeira vista da "estrutura da sentença" para efeito de recitação (observações extraídas de Robert Lachmann, "Jewish cantillation and song in the isle of Djerba", *Archives of Oriental Music*, Jerusalém, The Hebrew University, 1940). Estas considerações, *mutatis mutandis*, transpostas ao plano prosódico, da leitura e oralização da poesia, poderiam relativizar o problema, levantado por Kugel, de que a primazia conferida ao sistema dos *te'amim* contribuiria para o obscurecimento da importância do paralelismo, já que nem sempre a ênfase acentual respeita esse fator.

(“imperadores”, “reis”, “duques”, “condes”), acompanhados sempre de seus *servi* (os conjuntivos); no arranjo frásico, repita-se, a ordem musical, o registro emotivo podem prevalecer sobre a consecutividade lógica.

De minha parte, correndo o risco de uma simplificação ainda maior, busquei delinear um projeto próprio, tomando em consideração os critérios de HM, bem como a descrição de B. Hrushovski (BH), que ressalta a extrema flexibilidade da “forma expressiva” da literatura bíblica (grupos condensos de palavras, regidos por variações paralelísticas semântico-sintáticas; ritmo de aparência “livre”). Preocupou-me, desde logo, obviar à dificuldade em reconhecer com presteza e nitidez os segmentos em branco interpontuados na composição. Nesse sentido, além da gradação dos espaços intervalares, entendi necessário tornar ainda mais evidente a marcação na página para o olho. Imaginei, assim, inscrever nesses espaços (maiores, menores, mínimos, conforme as pausas de leitura ou entonação) sinais disjuntivos (§§§ §§ §). Disso resultou a seguinte *convenção de leitura*:

§§§ ʔ *athnáh* (descanso) 𐤀

o principal disjuntivo, correspondente à cesura; divide o versículo em 2 hemistíquios (não necessariamente iguais).  
*pausa* (espaçamento) *maior*.

§§ *segoltá* (racimo) 𐤀

*shalshéleth* (cadeia) | 𐤁

*zaqef qaton* (elevador

pequeno) 𐤁

*zaqef gadol* (elevador grande) 𐤁

acentos importantes.

*pausas menores* em relação à anterior.

§ todos os demais disjuntivos  
(num total de 13)

acentos menos importantes.  
*pausas mínimas*.

*Nota* – Para efeito de leitura ritmada, cabe observar:

1) A *pausa máxima* é expressa na notação massorética por um acen-

to especial (o sinal de “remoção” ou de “término”, *silluq* ט), conjugado ao “duplo diamante” que marca o “final do versículo” (*sof pasuq* ;⚭); na tipografia da tradução, essa *pausa máxima* é representada pela abertura dupla do espaço branco (entrelinha), que separa um versículo de outro. 2) O corte da linha será determinado pela conveniência do arranjo tipográfico, já que, no meu projeto, torna-se desnecessário fixar a margem direita virtual da composição (como o faz HM). 3) Apenas a margem esquerda é fixa, para efeito de alinhamento, como na praxe composicional habitual; se perco, assim, em precisão, isto, em compensação, me permite evocar algo da “compactura” do texto hebraico, ressaltada por Edmund Wilson: “As letras de configuração retangular sucedem-se em seu curso, sem maiúsculas para os nomes próprios e sem pontuação, salvo o firme diamante geminado que marca o fim de cada versículo, compacto na forma como no sentido, estampado na página como se gravado em madeira...” (EW). 4) No caso de corte da linha, o *valor de pausa* entre a última palavra da linha anterior e a primeira da seguinte será indicado pelo sinal de disjunção (§§§ §§ §) que precede o corte; exclui-se do sistema a idéia de *enjambement*. 5) Ocorrendo a cesura (*athnáh*), além do sinal convencional (§§§), utilizo a maiúscula para marcar a abertura do novo hemistíquio. 6) Cada versículo é iniciado por maiúscula (na escrita hebraica não há distinção entre maiúsculas e minúsculas).

Repare-se, finalmente, que a notação massorética interioriza as pausas de dicção. Vale-se de sinais ou *neumas* convencionais, os *te<sup>c</sup>anim* (de *tá<sup>c</sup>am*, palavra que passou a significar “acento”, mas que, basicamente, quer dizer “sabor”, “discriminar pelo sabor”, “discernir”, “saber pelo sabor”). Nessa notação, a intercorrência dos “brancos” da página não é ostensiva, como no espacejamento tipográfico, recurso que a tradição moderna, pelo menos desde o *Coup de Dés* de Mallarmé, encontrou para lidar com o registro visual da respiração sintático-musical do poema.

Outro aspecto importante a considerar, no caso da tradução bíblica, é o referente à concordância lexical, às “rimas semânticas”.

HM preconiza um extremo rigor nessas recorrências léxicas, buscando uma concordância vocabular tendente à exatidão. O mesmo vocábulo hebraico, em suas várias ocorrências no texto, é, em linha de princípio, traduzido sempre pela mesma palavra correspondente. Como prospecto geral, HM empenha-se em restituir os textos

“à sua gramática, a seu ritmo, que são parte do seu sentido”. Propõe-se preservar aqueles traços que considera fundamentais (marcados, motivados) do hebraico bíblico, sem descurar, por outro lado, de “conquistar, em francês, poemas franceses”. Assim, por exemplo, é escrupuloso na transposição do sistema de verbos (tempos) do original, até onde o permitem as possibilidades de seu idioma, exploradas, porém, com uma ousadia que não cede perante o convencional. Vale-se, para tanto, das liberdades adquiridas pela linguagem poética moderna, de Baudelaire ao verso livre e ao surrealismo, entendendo que o francês pode ser muito mais “flexível” do que os tradutores tradicionais, submissos a um racionalismo secular, são capazes de admitir.

Também Martin Buber (MB) – que trabalhou conjuntamente com Franz Rosenzweig, da primavera de 1925 até a morte deste, em dezembro de 1929 – no seu “refazimento em alemão” (*Verdeutschung*) da Bíblia, orientou-se por princípios que visavam a remover a “pátina” das versões tradicionais. “Ir até os limites da língua alemã, para, dentro do seu âmbito, encontrar as correspondências ao hebraico<sup>11</sup>”. Entre esses critérios, figurava, desde logo, o resgate da oralidade do texto, da sua *Gesprochenheit*. A idéia de F. Rosenzweig, que propendia por uma revisão da monumental tradução de Lutero, acabou sendo superada, na prática, pelo empreendimento de uma nova transposição (“nova”, no sentido de “renovada em sua primordialidade”; uma tradução que não hesitasse, quando necessário, diante do inabitual). Para responder ao “respiro” (*Atemzug*) do original, procedeu-se a uma disposição “colométrica do texto”, já que, fundamentalmente, o que importava não era o “metro”, mas a *colometria*, a divisão em segmentos rítmicos providos de sentido, correspondentes a “tomadas de fôlego” (*Atemholen*). O ponto de par-

11. As idéias de MB sobre a tradução bíblica estão expostas em “Zu einer Verdeutschung der Schrift”, in H. J. Störig, *Das Problem des Uebersetzens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963; versão revista e ampliada, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, folheto que acompanha MB e F. Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider; cf., ainda, o ensaio cit. na nota 7 supra. Note-se que a tradução do *Qohélet* (“Das Buch Versammler”) é da responsabilidade exclusiva de MB, já que a colaboração com Rosenzweig cessou com a morte deste, em 10.12.1929. Interrompido o projeto bíblico em 1938, MB retomou-o no pós-guerra, em 1950, concluindo-o entre o outono de 59 e o começo de 61, com a versão do “Livro de Jó” e dos textos remanescentes.

tida é o texto massorético e o seu sistema de acentos; obter uma espécie de "registro fonográfico" de sua oralidade, o objetivo. A arquitetura - *Kolenbau* - desses segmentos ou *cola* (do lat. *colum*), a figura gráfica resultante, não se mostra tão nuançada e coerentemente atenta à incidência dos *te'amim* como no caso da tipografia interpontuada de brancos proposta por HM: a pontuação buberiana é a convencional, embora o recorte dos *cola* na página não o seja, na sua tentativa de captar a modulação frásica. No que respeita à concordância vocabular, o critério seguido é o das "palavras-guia" (*Leitwörter*), palavras ou seqüências de palavras que devem ser transpostas, via de regra, pelos mesmos equivalentes em alemão (princípio da repetição relevante; através dele se manifesta a "poderosa sinóptica da Bíblia", um Livro no qual "nenhuma das partes se deixa encerrar em si mesma"). Essa regra comporta exceções, em atenção aos reclamos especiais de certas passagens, pois o tradutor está sob uma "dupla lei", a da sua língua e a da língua alheia; o tradutor bíblico, além disso, deve atentar para uma segunda duplicidade: a lei local, da passagem determinada, e a lei do texto em seu todo. MB e Rosenzweig preocuparam-se com "o princípio formativo" (*Gestaltungsprinzip*) do ritmo num sentido amplo, envolvendo não apenas o plano prosódico, mas o nível fônico, da repetição de sons (paronomásias, aliterações). A hebraização da sintaxe (até onde cabível) e a retomada etimológica ("o desocultar do conteúdo hebraico de palavras isoladas", as *Urbedeutungen*, as "significações primevas") quando necessária, foram outras diretrizes adotadas pelos dois colaboradores.

De minha parte, procurei, sempre que possível, observar o princípio de equivalência no plano lexical. Deixei-me livre, porém, para atender com certa flutuação, onde necessário, às injunções do texto de minha "transcrição" em português, sempre que o âmbito fonossemântico de minha língua me fosse propício e me sugerisse uma alternativa pertinente e poeticamente mais eficaz, no sentido poudiano da operação poética (que, nesses casos, envolve a conjugação de *melopéia* e *logopéia*: as figuras sonoras, por um lado; por outro, a dança interior das palavras, ou, em termos de Jakobson, a "poesia da gramática"). O português do Brasil, cuja emergência literária se deu em pleno Barroco, não tem, como o francês - língua muito mais fixada e canonizada, herdeira mais de Malherbe que de Rabelais -, o lastro construtivo de uma longa tradição racionalista,

por maior que tenha sido nessa direção o esforço normativo dos "puristas", abalado, contemporaneamente, pela ruptura modernista, e, desde sempre, pela insubordinação da fala, da oralidade, em seus vários registros, do coloquial cotidiano ao popular. É um idioma plástico para a tradução e aberto ao impacto fecundante da língua estranha, seja sonora, seja sintaticamente, para não falar da ampla viabilidade das invenções vocabulares. Isto posto, quis obter em português, em matéria de tradução bíblica, o que antes nunca tinha sido tentado: um texto radical, onde o estilo aforismático-proverbial e o modo cursivo, o solene e o correntio, se cruzassem numa escritura poeticamente forte e "pregnante" em nossa língua, ao invés dos produtos piamente neutros, ou dos frutos edulcorados das "revisões estilísticas" tributárias do beletismo acadêmico, característicos das versões existentes em nosso idioma (inclusive da *Bíblia de Jerusalém*, apesar de todo o aparato filológico-erudito desta última).

Nesse sentido, tendencialmente, intentei "hebraizar" o português. No sentido de Goethe (do "terceiro e supremo estágio" da tradução) e de Rudolf Pannwitz ("O erro fundamental do tradutor é fixar-se no estágio em que, por acaso, se encontra sua língua, em lugar de submetê-la ao impulso violento da língua estrangeira"). Na acepção reivindicada por Walter Benjamin como "tarefa do tradutor". Acepção que envolve a hiperfidelidade não a uma forma vazia de significado, mas a uma *forma significante* (o "modo de intencionar" ou de "encenar", *Darstellungsmodus*, do original, para além da rasa transmissão do conteúdo comunicacional); que se encaminha, na teoria benjaminiana, à liberação da "língua pura, desterrada na língua estranha" (esse conceito, prefiro redefini-lo, em termos pragmáticos, como o "lugar semiótico" da empresa transcriadora). Temos no Brasil, nessa linha, o paradigma extremado (mas conseqüente enquanto dispositivo) das traduções homéricas e virgilianas de Odorico Mendes, o "pai rococó", reverenciado por Sousândrade, o maior de nossos Românticos<sup>12</sup>. "Hebraização", no meu caso, não

12. Detive-me sobre a teoria benjaminiana da tradução em "Da Transcrição: poética e semiótica da operação tradutora", A. C. de Oliveira e L. Santaella (org.) *Semiótica da Literatura*, Cadernos-PUC 28, S. Paulo, EDUC, 1987. Sobre Odorico Mendes, ver meu ensaio de 1962, "Da tradução como criação e como crítica" (hoje em *Metalinguagem*, 3a. ed., S. Paulo, Cultrix, 1976). Casos também extremos da orientação "hiperliteralista" são, por exemplo, o de Hoelderlin tradutor de Sófocles e Píndaro para o alemão, e o de Pierre

encerra a ambição desmesurada de reipristinar o texto original em sua "autenticidade" perdida. Supõe, tão-somente, o projeto operacional de resgatá-lo, quanto possível, em sua poeticidade, ampliando os horizontes de minha língua e explorando-lhe as virtualidades ao influo do texto hebraico. A "imagem sonora" da língua bíblica (até onde ela possa ser reimaginada a partir da oralização massorética, já que é inviável reconstituir fonicamente o hebraico bíblico para além desse marco) guiou-me em muitas de minhas opções transcritoras<sup>13</sup>. O resultado deve ser avaliado em termos de sua eficácia na

Klossowski, tradutor da *Eneida* de Virgílio para o francês. Sobre o primeiro, ver meu ensaio de 1967, "A palavra vermelha de Hoelderlin", *A Arte no Horizonte do Provável*, S. Paulo, Perspectiva, 1969; cf., ainda, Wolfgang Schadewaldt, "Einleitung" (Introdução) a Sophokles, *Oedipus, Antigone*, deutsch von F. Hoelderlin, Frankfurt a.M., Fischer Bücherei, 1957; M. B. Benn, "Hoelderlin and the Greek tradition", *Arion, A Journal of Humanities and the Classics*, The University of Texas at Austin, vol. VI, nº 4, 1967 ("A tradução 'interlinear' de seis odes olímpicas e dez píticas por Hoelderlin permanece como um monumento à sua intensa preocupação com Píndaro. É de fato uma extraordinária tradução, revelando ao mesmo tempo o inseguro domínio do grego da parte de Hoelderlin e o fanatismo de seu intento de fidelidade literal, um fanatismo que repetidamente violenta o alemão, forçando-o à exata conformidade com a ordem de palavras grega."); Antoine Berman, "Hoelderlin: le national et l'étranger", *L'Épreuve de l'Étranger*, Paris, Gallimard, 1984. Sobre Klossowski (Virgile, *L'Énéide*, Paris, Gallimard, 1964), além do breve e luminoso prefácio no qual o tradutor chama a atenção sobre o "aspecto deslocado", não-arbitrário, mas "sempre concertado" da sintaxe latina, consultar o estudo de Berman, cit. O método ideográfico (paratático)-etimológico de Ezra Pound, nas suas reinvenções de poesia chinesa em inglês, também pode ser trazido à cena. Ver "A Quadratura do Círculo", 1966, em *A Arte no Horizonte do Provável*, cit.; cf., ainda, L. S. Dembo, *The Confucian Odes of Ezra Pound*, Londres, Faber & Faber, 1963; A. C. Graham, "The translation of Chinese poetry", introdução a *Poems of the late Tang*, Penguin Books, 1968; Wai-lim Yip, *Ezra Pound's Cathay*, Princeton, N. Jersey, Princeton University Press, 1969.

13. O hebraico bíblico foi fixado em torno do ano 900 de nossa era, como resultado de séculos de meticulosa atividade editorial da parte dos "massoretas" ou "preservadores da tradição" (*masora*), que engendraram sistemas de vocalização e pontuação para resguardar o texto de alterações. Cf. John F. A. Sawyer, *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*, Stocksfield, Oriel Press, 1980; ver ainda: GHG ("Introduction"; Chap. I - "The Individual Sounds and Characters"); Thomas O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, N. York, Charles Scribner's Sons, 1971 ("Introduction; Sounds and Spelling"); Georg Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1979 (Parte V, Cap. II, § 78 "Der masoretische Text"); Norman K. Gottwald, *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, trad. bras. de Anacleto Alvarez, S. Paulo, Edições Paulinas, 1988 (Cap. 3, 11.3 - "Preservação e transmissão da Bíblia Hebraica"). MB, em seu projeto de uma "fonografia" (M. Cohen) da linguagem bíblica, sustenta que a "tarefa do tradutor" consiste, no caso, em assumir o "texto massorético", contra cuja estabilidade "mesmo a mais sedutora das conjecturas parece arbitrária". No que se refere ao *Qohélet*, por se tratar

configuração poética da língua de chegada, o português; enquanto produto acabado em meu idioma, portanto, em confronto com as outras versões nele preexistentes. O que não impede que se repita, agora a propósito dessa eficácia, onde e quando conseguida, o dito de Novalis: “Quanto mais poético, mais verdadeiro”.

Para enfrentar a dificuldade apontada por N. Frye na tradução bíblica – o contraste no texto entre o tom oracular (autoritário-repetitivo) e o mais imediato e familiar (registros partilhados entre a “voz de Deus” e a “voz do homem”), temos já, em nossa língua, na prática literária moderna, um fundo retórico preconstituído, graças a escritores como Guimarães Rosa (*Grande Sertão*) e João Cabral (*Autos*), como também a certo estrato da dicção drummondiana. Abeberaram-se, todos, na tradição (memória oral do povo) e na inovação paralela; na surpresa “consentida” de efeitos sonoros, lexicais

de um texto tardio, que se beneficiou das atividades “protomassoréticas” de preservação (iniciadas antes do ano 70 de nossa era), GOR considera que não há prova de alterações tendenciosas no seu teor vocálico e consonantal; assim, segundo opina, nós o leríamos hoje, fundamentalmente, “na forma em que saiu das mãos de seu autor”. Num plano mais geral, é bem de ver que um estudioso da arte da poesia bíblica, Robert Alter, em livro recente (RA), concentra-se sobretudo nos vários aspectos do “paralelismo semântico”, alegando a “irrecuperabilidade” da dimensão fônica. Argumenta: “O som real da poesia bíblica permanecerá, pelo menos em determinada medida, matéria conjectural.” (...) “As indicações de acento e vocalização do texto massorético foram codificadas mais do que um milênio depois da composição da maioria dos poemas e séculos depois do hebraico ter deixado de ser língua vernácula.” Isto não o impede de recorrer ao texto massorético, quando se vê na contingência de ressaltar, para fim de análise, efeitos fônicos relevantes (ver “The Characteristics of Ancient Hebrew Poetry” in RA e F. Kermodé, *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1987). Na conclusão de seu livro, RA vale-se de uma “metáfora musical” para reconhecer que os poetas, “pela própria relação que entretêm com o seu instrumento”, são por vezes capazes de captar, através de atos de “penetração imaginativa”, a “música expressiva” dos textos bíblicos, mesmo para além do “sistema fonético que agora compreendemos tão imperfeitamente”. Essa metáfora parece aplicar-se também à tradução criativa. Veja-se como procedeu Ezra Pound na tentativa de recapturar os esquemas melopáicos da poesia provençal ou de reconstituir, em sua dicção, o andamento rítmico e a configuração aliterativa do anglo-saxão (“The Seafarer”); considerem-se, entre nós, as surpreendentes recriações obtidas por Augusto de Campos em casos-limite como os de Arnaut Daniel e Gerard Manley Hopkins. Um exemplo extremado (e até certo ponto idiossincrático), que entra no terreno da fantasia “sonorista”, é o *Catullus* (Cape Goliard Press London / Grossman Publishers N. York, 1969) de Celia e Louis Zukofsky: uma tentativa de imitar, com os recursos do inglês, o som e a sintaxe do poeta latino (Paolo Valesio, “The virtues of traduction: sketch of a theory of translation”, *Semiotica* 18:1, Mouton Publishers, 1976, caracterizou-a como tradução “icônica”, ou “pantomímica” num sentido sério).

e morfo-sintáticos, freqüentes vezes resgatados por revitalização ao arcano das falas populares; ao mesmo tempo remotos e saborosamente vivos, atualíssimos, portanto. Isto repercutiu até em certa faixa mais elaborada de nossa música popular contemporânea (Caetano, Gil, Chico Buarque). Procurei, de minha parte, no Qohélet, preservando o "estilo-provêrbio", aforismático-reiterativo, injetar, onde cabível, para determinados propósitos, a inflexão oral de expressões como "vidente" (em lugar de "ser vivo") ou "feito" (em lugar de "como"), ou mesmo de um coloquial urbano de contornos próximos, correntios: "vou largar ao vinho / o meu corpo (...) e ligar-me ao delfrio" (II, 3). Ao lado do tom elevado-sentencioso, dominante em muitas passagens, busquei manter o registro irado, o registro irônico, o registro "gozoso" (do prazer no comer, no beber, no amar), além do registro pragmático, destinado à orientação dos discípulos numa sociedade em transformação, submetida ao poder estrangeiro e ao impacto da cultura helenística. Tudo isso sem prejuízo da concisão e da constante atenção aos efeitos fônicos que proliferam no idioma original e entretecem micrológicamente o texto, às vezes de maneira impositiva (como nos casos salientes de paronomásias, ecos, consonâncias e assonâncias), mas sempre como um subliminar sistema sonoro de apelos e contra-apelos, o todo compondo uma verdadeira música de fundo para a dicção das palavras sapienciais do *Livro do Qohélet*.

### *Alguns Exemplos e Soluções*

No capítulo inicial destaca-se, desde logo, a ficção da autoria. Qohélet apresenta-se como "filho de Davi // rei / em Jerusalém" (I, 1), o que levou a tradição a identificá-lo com o rei Salomão, sábio entre os sábios. Para a exegese moderna, essa identificação é um artifício literário ou, talvez, mais simplesmente, um erro de leitura. A seqüência consonantal M-L-K não significaria "rei" (*mélekh*), mas, como em árabe, teria uma acepção derivada do verbo "possuir": indicaria um "proprietário", um "possuidor de propriedades" em Jerusalém. É o que opina H. L. Ginsberg (HLG). A força fabuladora do tempo já preencheu de um conteúdo indelével o dado que se pretende agora arqueologicamente restituir, não sendo mais possível substituir, sem dano estético e retórico, um rei Salomão em

todo o seu esplendor sapiencial por um bem mais verossímil cidadão hierosolimitano, tão abastado quanto cultivado e propenso à reflexão metafísica. Nem na própria tradução do texto, coordenada por Ginsberg para inclusão nos *Kethubim* ("The Writings"), em 1969 (KET), a substituição da convenção poética pelo dado filológico-documental é levada a efeito (o versículo de abertura prossegue falando em "king in Jerusalem"; assim também o v. I, 12)<sup>14</sup>.

Traduzi *havel havalim / hakkol hável* – o refrão que é o *Leitmotiv* qohelético – por *névoa de nadas / tudo névoa-nada*<sup>15</sup>. Os tradutores modernos, interessados na restituição da força poética do original hebraico, acentuam o caráter antes concreto do que abstrato desse refrão. A bela solução aliterativa da *Vulgata* (VG), no latim hebraizado de S. Jerônimo: *Vanitas vanitatum omnia vanitas*, vertida tradicionalmente por "vaidade das vaidades, tudo é vaidade" – veja-se, ainda agora, a *Bíblia de Jerusalém* (BJ) –, tende a uma representação abstratizante, embora na origem do vocábulo *vanitas* ("vaidade", "futilidade", "frivolidade", "aparência vã") esteja *vanus* ("vazio", "vão"), cuja raiz, etimologicamente, se aparentaria à de "vácuo", "vacuidade"<sup>16</sup>. Em hebraico, o termo *hével* significa "vapor", concretamente (como em "vapor d'água"), "sopro", algo evanescente, insubstancial, e só figurativamente quer dizer "vaidade". HM ("buée de buées / tout est buée") remonta à noção de "vapor úmido"; André Chouraqui (AC) opta por "fumée de fumées / le tout: fumée" ("fumaça" e também "exalação", "vapor"); MB: "Dunst der Dünste, alles ist Dunst" (em alemão, palavra que tem as

14. JE vislumbra no *Qohélet* uma reflexão irônica sobre o rei Salomão, a quem o Sabedor se assimila com audácia, para, ao mesmo tempo, reduzir-lhe o reino grandioso a "vaidade, vapor, perseguição do vento". Nesse sentido, argumenta: "... a palavra 'vaidade', *hével*, conota os ídolos, e pode mesmo ser diretamente traduzida por ídolos (ídolos de nada). Ora... não esqueçamos que no fim de seu reino Salomão torna-se um rei idólatra".

15. Seybold (THW-II) insiste no aspecto "onomatopaico", "fonoplástico" (*lautmalerei*) da "matéria-prima" (*Rohstoff*) desse refrão, da qual procederia sua "eficácia estimulante" (*Reizwirkung*). Ao longo do livro, a palavra *hével* é repetida 38 vezes (BZ). É um verdadeiro estribilho nadificante que se faz ouvir, preenchendo junto ao auditório, como repara LOH, uma função de "terapia de choque".

16. Cf. Carlos Góis, *Dicionário de Raízes e Cognatos da Língua Portuguesa*, R. Janeiro, S. Paulo, B. Horizonte, Paulo de Azevedo & Cia., 1945 (raízes VAC<sup>2</sup>, VAN, VAZ<sup>2</sup>, VAST); A. Ernout / A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, Paris, Klincksieck, 1951 (verbetes *uanus*, *uacare*, *uastus*).

mesmas acepções de “fumée” em francês)<sup>17</sup>. Já Guido Ceronetti (GC), tentando frisar o sentido de “negação radical” que vislumbra no refrão, procura trabalhar com as idéias de “vazio-nada-miséria-sopro”, alongando demasiadamente a fórmula em italiano: “Un infinito vuoto / Un infinito niente / Tutto è vuoto niente”. Preferi manter o jogo aliterante em minha solução, que combina a acepção primeira de “vapor” (névoa) com outra, também material, de “insignificância”, “ninharia” (nada, nada), lembrando, sonora e semanticamente, o “nonada” que Guimarães Rosa encontrou à sua disposição no léxico da língua e revitalizou ontologicamente no remoinho metafísico do *Grande Sertão*<sup>18</sup>.

No caso do refrão complementar (I, 14), que a VG traduz por “adflictio spiritus” (“aflição de espírito”) e a BJ, mais concretamente desta vez, pela expressão “correr atrás do vento”, optei por “fome-de-vento”, na primeira ocorrência, e por “fome-vento” nas repetições, à exceção de I, 17 e IV, 16, onde aparece uma variação, que verti correlatamente por “vento-que-some”. A fórmula hebraica é *re<sup>c</sup>uth rúah* e, na variante, *ra<sup>c</sup>yon rúah*. Ambas as locuções, além de sonoramente próximas, estão dentro da mesma faixa semântica. Subjaz a elas um verbo *ra<sup>c</sup>á*: “pastar”, “nutrir-se de pasto”, “alimentar-se”, numa primeira acepção; complementarmente, por associação a uma raiz aramaica, “ir atrás”, “esforçar-se por”, “anelar”. O *Dicionário Oxford* (DO) registra: “striving for wind” (ver nota ao v. II, 22). Trata-se de uma perífrase paradoxal, com base numa imagem concreta, para evocar algo de consecução impossível. Buzy (BZ) transpõe ambas as fórmulas por meio de uma só: “poursuite de vent” (“procura de vento”, traz a BJ para a segunda). *Ruáh* significa “sopro”, “vento” e, ainda, “coisa vã”; em outros contextos, po-

17. Na LB lê-se: “Es ist alles ganz eitel” (“Tudo isto é completamente vão”). Trata-se de uma fórmula abreviada, mas foneticamente eficaz; observe-se a pauta vocálica E-I-A (...) AI-E, reforçada pela aliteração consonantal; *eitel*, no entanto, é uma palavra abstrata. MB distingue no hebraico entre *hével* (com as acepções concretas de *Dunst*, “vapor”, ou *Tand*, “ninharia”) e *schav* (que o DO traduz por “vazio”, “vaidade”); entende que, mesmo para o matiz “ficcional” (por oposição ao real) desta última (que ocorre, p.ex., numa passagem central do “Decálogo”), *eitel* não seria termo suficientemente expressivo; opta por *Dunst*, no caso de *hével*, e por *Wahn*, “loucura”, “ilusão”, no de *schav*.

18. Cf. Nei Leandro de Castro, *Universo e vocabulário do Grande Sertão*, R. Janeiro, José Olympio Editora, 1970. Moldei-me, ainda, na estrutura da frase feita: “coisa de nada”.

de verter-se por “alma” (enquanto “sopro de vida”, como o faz, p. ex., HM), já que *néfesh*, palavra geralmente empregada nessa acepção, tem no *Qohélet* o sentido preferencial de “sêde dos apetites” (ver notas aos vv. II, 24, III, 21 e IV, 8). *Re<sup>c</sup>uth* e *ra<sup>c</sup>yon* são substantivos, remontando ao já mencionado verbo *ra<sup>c</sup>a*, por um lado, e por outro deixando-se associar ao verbo *ra<sup>c</sup>ev*, “ter fome”, com um matiz eventual de “ser voraz”, “desejar veementemente”, aparentado ao árabe. GC traduziu a primeira ocorrência por “fame di vento” e a variante por “sfamarsi di vento” (“saciar-se de vento”); AC por “pâture de souffle” (“pasto de sopro”) e “paissance de souffle” (“pastagem de sopro”); HM por “pâture de vent” (“pasto de vento”) e “torture de vent” (“tortura de vento”), conseguindo assim jogar com as idéias de “fome vã” e “desejo veemente”, “ânsia”. MB se fixa numa solução uniforme: “ein Trachten nach Wind” (“um ansiar por vento”). De minha parte, inspirei-me na versão de GC para definir minha escolha, embora o tradutor italiano não chegue à síntese “fome-vento” na qual culminei, por me parecer mais apta a transmitir, nas repetições, o impacto fonossemântico do construto original (em português, temos o precedente expressivo dos compostos sousandradinos: “espuma-vida”, “nuvens-sonhos”, “relâmpagos-olhares”, p. ex., verdadeiras cápsulas metafóricas; nesse sentido, acompanho a elucidação de BZ, para quem *ruáh*, antes do que objeto, é um qualificativo que indica a ineficácia, a inconsistência do desejo).

Não devo aqui alongar-me em comentários, já que os reservei, com a necessária minúcia, para as notas que acompanham a tradução. Destacarei apenas mais alguns exemplos relevantes, que poderão servir de balizas para demarcar meu procedimento.

O poema qohelético termina por uma repetição, à guisa de recorrência circular, do refrão inicial da fala do Sabedor (I, 2). Segue o “Primeiro Epílogo” (XII, 9-11), no qual, desde logo, ressalta uma articulação que tive o cuidado de conservar: a rima entre *hakhAM* e *<sup>c</sup>AM*, na tradução, sapiENTE / gENTE. Mais uma vez, estamos diante de um efeito paronomástico à Jakobson, que solidariza Qohélet, “O-que-Sabe”, com seu auditório, assim reforçando o cunho de sabedoria popular que a tradição empresta a seus ensinamentos<sup>19</sup>.

19. MB considera o “ritmo fonético”, representado pela “paronomásia” e efeitos a ela associáveis (como aliteração, assonância), um “princípio de configuração” (*Gestaltungs-*

Em XII, 10 “o prazer das palavras” foi o equivalente que encontrei para *divrê-hêfetz*, fórmula que a BJ traduz convencionalmente por “estilo atraente”. Na locução, o discípulo-epilogoísta põe em relevo a preocupação do Qohélet com a elaboração formal de seus aforismos (que, a par desse trabalho de linguagem, visavam à justeza e à veracidade). HM verteu por “des paroles de délices”; AC por “les paroles du désir”; GC por “la parola squisita”. No “Segundo Epílogo” (XII, 12), não pude furtar-me a um torneio mallarmaico (“La chair est triste, hélas! et j’ai lu tous les livres”) para traduzir *veláhg harbê / yegí<sup>c</sup>ath basar* (“e muito estudo desgasta o corpo”, segundo a BJ). A passagem é belamente resolvida por HM: “et profusion d’étude / lassitude de la chair”. GC opta por um tom “crepuscular”: “Troppo pensiero la carne sfiorisce”. Minha transcrição é a seguinte: “e excesso de estudo / entristece a carne”<sup>20</sup>.

Entre as traduções modernas que consultei, sobressaem, pelas características inovadoras, pela coerência e consistência dos respectivos projetos, a alemã de MB e a francesa de HM, ambas já por mim ressaltadas<sup>21</sup>. A de AC, embora deixe a desejar no plano da qualidade poética, traz soluções interessantes do ponto de vista da retomada etimológica e da reconstituição da sintaxe<sup>22</sup>. A tradução de

*prinzip*) do próprio teor da “mensagem” (*Botschaft*) bíblica, que não pode ser negligenciado pela tradução. Lembra que Rosenzweig zelava pela reprodução desses efeitos com uma “pedanteria genial”. Em Jakobson, “paronomásia” é um termo emblemático da “função poética” da linguagem.

20. Encontrei em HB uma leitura que converge com a aqui exposta: “Embora louve a sabedoria, Qohélet está fatigado dela. Ele também poderia ter dito: ‘A carne é triste, ai de mim, e eu li todos os livros.’” A versão da AC é trivial: “et trop méditer fatigue la chair”.

21. Sobre o empreendimento levado a cabo por MB, como obra de “artista, mestre da linguagem e *homo religiosus*”, convém ler o belo texto de Gershom Scholem, “An einem denkwürdigen Tage” (palavras pronunciadas na comemoração do término da tradução buberiana da Bíblia, Jerusalém, fevereiro de 1961), *Judaica*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1963. Nessa tradução – salienta Scholem – a proposta não consiste em “tornar a Bíblia mais fácil do que ela é”. Nela, “o claro permanece claro; o difícil, difícil; o incompreensível, incompreensível”.

22. HM critica com veemência a tradução-calque de AC, que redundaria num “dialecto literário composto”, fruto, entre outras coisas, de uma equivocada concepção de nobreza poética. (Ver a introdução a “Le Chant des chants”, em HM; ver, ainda, *Poésie sans réponse / Pour la poétique* - V, Paris, Gallimard, 1978). Há quem faça uma avaliação diferente, como é o caso de JE; como é o caso também de A. Bourguignon, Pierre Cotet e Jean Laplanche (num livro de intenções programáticas, *Traduire Freud*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989), que se reportam ao exemplo de AC, por sua atenção “aos vocábulos e às suas ressonâncias”, ao enfatizar os problemas da “terminologia” e da “conceituação”.

GC, ainda que não se reja por parâmetros rigorosos, consegue por vezes sutilezas unguettianas na transposição do hebraico para o italiano<sup>23</sup>.

Em português, tanto quanto me foi dado verificar, não temos nada de comparável a esse panorama. Mesmo as traduções consideradas "clássicas" não podem, nem de longe, aspirar ao alto patamar em que se situa, por exemplo, a *King James (Authorized) Version* (KJV), publicada no Seiscentos, obra contemporânea da emergência dos "poetas metafísicos", monumento da língua inglesa, como a *Lutherbibel* (LB), de 1534, o é do alemão<sup>24</sup>. A tradução do Padre Antônio Pereira de Figueiredo (APF), nascido em 1725 e falecido em 1797, tem interesse apenas epocal: é indireta, deriva do latim da VG, e não está empenhada na restituição dos aspectos poéticos do texto. A chamada tradução protestante de João Ferreira de Almeida (FER), escritor e pregador nascido em Lisboa em 1628, é mais relevante para os meus propósitos: procede diretamente do hebraico, é capaz de certo arrojo transgressivo quanto à norma da língua em termos de sintaxe, mas também não se governa por um critério estético, sendo parca em resultados eficazes desse ponto de vista<sup>25</sup>.

23. GC esclarece, em nota à 3a. ed., 1980: "Minha versão de 1969 do texto do *Qohélet* aparece aqui profundamente mudada, depois de um fulmineo remanejamento..." Em outras passagens, declara: que sua intenção foi livrar o texto, na tradução, "das mordidas ininterruptas e dos banhos adocicados da vigilância antiqohelética"; que este "é um poema hebraico, em ritmo indefinível, mas seguramente em música, como o diz claramente sua intraduzibilidade para quem não seja, ou portador de sacralidade autêntica, ou poeta. O poeta pode cair, o não poeta cai necessariamente".

24. Sobre a KJV, publicada em 1611, na culminância de aproximadamente um século de atividades transláticas, iniciadas em 1520, leia-se, de Gerald Hammond, "English translations of the Bible" (GER); sobre a LB, o importante ensaio de Franz Rosenzweig, "Die Schrift und Luther", 1926, in H. J. Störig, *Das Problem des Uebersetzens*, cit.

25. FER, pregador na Holanda, teria sido, segundo alguns autores, "jesuíta e apóstata"; segundo outros, "sacerdote secular convertido ao calvinismo". Sua tradução provocou "estranhamento", como se pode depreender da opinião de Antônio Ribeiro dos Santos (1745-1818), filólogo e estudioso português da cultura hebraica, que sentenciou: "é copioso o vocabulário mas pouco vernácula a sintaxe". Cf. Eugénio Lisboa (coord.), *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, vol. I, Lisboa, Instituto Português do Livro / Publicações Europa-América, 1985. Em matéria de literalidade, releva mencionar a recente tradução do *Shir Hashirim* (*Cantar dos Cantares*) por Fiama Hasse Pais Brandão, sob o título *Cântico Maior* (Assfrio e Alvim, Cooperativa Editora, Lisboa, 1985). Trata-se, mais propriamente, de uma tradução-glosa, uma vez que, para seus objetivos, interpola no texto original hebraico excertos de versões interpretativas (segundo a "teoria talmúdica dos quatro sentidos", das "significações-outras"). A Autora trabalha a partir do traslado

sefardita "verbo a verbo" de Salomão Usque, editado em Ferrara em 1553, com reedição revista em Amsterdã, 1726 ("palavra a palavra vertida literalmente e colocada no alinhamento da língua hispânica com a mesma ordem do enunciado hebraico"). Vale-se, ainda, do comentário cabalista de Ezra de Gerona (séc. XIII), da *Vulgata*, comentada por Isidoro e da leitura rabínica (assim a tradução francesa do Rabinato/RAB). Entre as traduções portuguesas referidas, menciona-se a indireta (via VG) do setecentista Figueiredo e não, curiosamente, a hebraizante de Ferreira (para nossa língua, a tradução literal consultada foi a editada por Samuel Schwarz, Lisboa, 1947). Também é citada a "versão alegórica" de Fray Luiz de León. Quanto a esta (*Cantar de Cantares*, edição e prólogo de Jorge Guillén, Sígueme, Salamanca, 1980), parece-me oportuno salientar que o místico espanhol realizou duas transposições do cântico hebraico: uma literal, "bruta" (diretamente do original, observado "não só nas sentenças e palavras, mas ainda no concerto e no ar delas"); outra literária, "polida" (paráfrase em "oitavas reais"). O resultado obtido pela escritora portuguesa é um interessante experimento de colagem de fontes e variantes, através do qual se persegue o poético no enigmático, ou seja, no "mistério semântico" assim instaurado por simultaneísmo exegético.





QOHÉLET / O-QUE-SABE



## I

1. Palavras § de Qohélet filho de Davi §§  
rei § em Jerusalém
2. Névoa de nadas § disse O-que-Sabe §§  
névoa de nadas § tudo névoa-nada
3. Que proveito § para o homem §§§  
De todo o seu afã §§  
fadiga de afazeres § sob o sol
4. Geração-que-vai § e geração-que-vem §§  
e a terra § durando para sempre
5. E o sol desponta § e o sol se põe §§§  
E ao mesmo ponto §§  
aspira § de onde ele reponta

6. Vai § rumo ao sul §§  
 e volve § rumo ao norte §§§  
 Volve revolve § o vento vai §§  
 e às voltas revólto § o vento volta
7. Todos os rios § correm para o mar §§  
 e o mar § não replena §§§  
 Ao lugar § onde os rios § acorrem §§  
 para lá § de novo § correm
8. Tudo tédio palavras §§  
 como dizê-lo § em palavras §§§  
 O olho não se sacia § de ver §§  
 e o ouvido não se satura § de ouvir
9. Aquilo que já foi § é aquilo que será §§  
 e aquilo que foi feito §§ aquilo § se fará §§§  
 E não há nada novo § sob o sol
10. Vê-se algo § se diz eis § o novo §§§  
 Já foi § era outrora §§  
 fora antes de nós § noutras eras
11. Nenhum memento § dos primeiros vivos §§§  
 E também dos vindouros § daqueles por vir §  
 deles não ficará § memória §§  
 junto aos pós-vindos § que depois virão
12. Eu Qohélet O-que-Sabe § eu fui rei §  
 de Israel § em Jerusalém

13. E do meu coração eu me dei §  
 a indagar e inquirir § com saber §§  
 sobre o todo § de tudo o que é feito § sob o céu §§§  
 Torpe tarefa § que deu Elohim §  
 aos filhos do homem § para atarefá-los
14. Eu vi § todos os feitos §§  
 que se fazem § sob o sol §§§  
 E eis tudo § névoa-nada § e fome-de-vento
15. O que é torto § não se pode endireitar §§§  
 E o que é falho § não se pode enumerar
16. Palavras para o meu coração § eu as disse §§  
 eis-me § aumentei e avultei § o saber §§  
 muito além § de quantos foram antes §  
 sobre Jerusalém §§§  
 E por dentro de mim § vi no auge § o saber e a ciência
17. E do meu coração eu me dei § a saber o saber §§  
 e a saber da loucura § e da sandice §§§  
 Soube §§ também isto § é vento-que-some
18. Pois § em muito saber § muito sofrer §§§ |  
 E onde a ciência cresce § acresce a pena



## II

1. Eu disse § para o meu coração §§  
vem § vou provar-te no prazer §  
e prover-te do melhor §§§  
E isto também isto § névoa-nada
2. Ao riso § disse: despautério §§§  
E ao júbilo § que faz de sério?
3. Do meu coração decidi §§  
vou largar ao vinho § o meu corpo §§§  
E o meu coração § mantém-se no saber §  
e ligar-me ao delírio §§  
até que possa ver § que benesse § toca aos filhos do homem §  
que lhes cabe fazer § sob o céu §§  
nessa quota de números § dos seus dias de vida

4. Engrandeci § nas obras do fazer §§§  
 Fiz erguer para mim § mansões §§  
 fiz plantar para mim § vinhedos
5. Fiz para mim §§ jardins § e paraísos §§§  
 E neles plantei § árvores-de-toda-fruta
6. Fiz para mim § lençóis d'água §§§  
 Para irrigar com eles §§  
 um bosque § verdecente arvoredo
7. Comprei § escravos e escravas §§  
 e os da casa servos-de-nascença § eu os tinha para mim §§  
 Bois e ovelhas também gado farto § eu os tinha para mim §§  
 mais que todos § os que antes de mim foram § em Jerusalém
8. Acumulei para mim § prata e ouro §§  
 e riquezas de reis § e de províncias §§§  
 Procurei para mim § cantores e cantoras §  
 e a delícia § dos filhos do homem §  
 uma princesa princesas
9. E engradeci e avultei §§ mais que todos §  
 os que antes de mim têm sido § em Jerusalém §§§  
 Meu saber porém § persistia comigo
10. E tudo o que aprazia aos meus olhos §§  
 a eles § eu não lhes recusava §§§  
 Ao meu coração não deneguei § prazer algum §  
 pois meu coração se comprazia § em todo o meu afã §§  
 e isto era o meu quinhão § em todo o meu afã

11. E eu me pus em face § das obras todas §  
 que minhas mãos fizeram §§  
 e do afã § do meu afã de as fazer §§§  
 E eis tudo névoa-nada § e fome-vento §§  
 e nenhum proveito § sob o sol
12. E eu me pus em face § do saber para o ver §§  
 e à loucura § e à sandice §§§  
 Que resta para o homem § o-que-virá § depois do rei §§  
 fazer § o já feito?
13. E eu vi §§ que há mais proveito § para o saber §  
 do que para a sandice §§§  
 Como na luz mais proveito § que na treva
14. O sábio § tem olhos na cabeça §§  
 e o estulto § erra na treva §§§  
 E eu sabia eu também §§  
 que um destino uno § a todos se destina
15. E eu disse § para o meu coração §  
 qual destino de estulto § a mim o igual se destina §§  
 e por que fui sábio § eu § excesso inútil §§§  
 E eu disse para o meu coração §§  
 também isto § névoa-nada
16. Pois nenhum memento do sábio § junto com o estulto §  
 no eterno-sempre §§§  
 Já que deveras § o devir dos dias § tudo oblitera §§  
 e assim é § morrerá o sábio § junto com o estulto

17. E eu odiei § a vida §§  
 pois para mim é ruim §  
 a obra § que se faz § sob o sol §§§  
 Pois tudo é névoa-nada § e fome-vento
18. E eu odiei eu § todo o afã de fazer §§  
 do fazer que eu fiz § sob o sol §§§  
 Que eu deixarei §§  
 para o homem § o-que-virá § depois de mim
19. E quem sabe § será sábio § ou néscio §§  
 e ele será dono § de todo o meu afã §§  
 do meu afã de fazer e de saber § sob o sol §§§  
 Mas também isto § névoa-nada
20. E eu dei voltas a mim § para desesperar meu coração §§§  
 Quanto a todo o afã §§ do fazer que eu fiz § sob o sol
21. Pois eis aí um homem § cujo afã se perfez §  
 com saber e ciência § e êxito §§§  
 E a um homem § que não se afadigou §  
 doará seu quinhão §§  
 Também isto é névoa-nada § e mal sem igual
22. Pois § que advém para o homem § de todo o seu afã §§  
 e da fome que esfaima § o seu coração §§§  
 Da faina que o afadiga § sob o sol?
23. Pois o todo-dia são penas § e sofrimento § sua tarefa §§  
 mesmo à noite § seu coração não se aquieta §§§  
 Também isto § isto é névoa-nada

24. Benesse alguma para o homem § fora comer e beber §§  
e fazer ver à sua alma § a benesse § no afazer §§§  
Também isto § vi em mim §§  
que § isto § é da mão de Elohim
25. Pois a quem o comer § e a quem o gozar § senão a mim?
26. Pois a um homem § que é bom em face dele §§  
ele deu § saber e ciência § e prazer §§§  
E ao que peca ele deu por tarefa § colher e recolher §  
para dar § ao bom § em face de Elohim §§  
também isto é névoa-nada § e fome-vento



### III

1. Para tudo § seu momento §§§  
E tempo para todo evento § sob o céu
  
2. Tempo de nascer § e tempo de morrer §§§  
Tempo de plantar §§ e tempo § de arrancar a planta
  
3. Tempo de matar § e tempo de curar §§  
tempo de destruir § e tempo de construir
  
4. Tempo de pranto § e tempo de riso §§  
tempo de ânsia § e tempo de dança
  
5. Tempo de atirar pedras §§ e tempo § de retirar pedras §§§  
Tempo de abraçar §§ e tempo § de afastar os braços
  
6. Tempo de procurar § e tempo de perder §§  
tempo de reter § e tempo de dissipar

7. Tempo de rasgar § e tempo de coser §§  
tempo de calar § e tempo de falar
8. Tempo de amar § e tempo de odiar §§  
tempo de guerra § e tempo de paz
9. Que proveito § ao fazedor §§  
no afã § do que faz?
10. Eu vi a tarefa § que Elohim deu §  
aos filhos do homem § para atarefá-los
11. O todo ele o fez § belo a seu tempo §§§  
Também o eterno-sempre § ao coração lhes deu §§  
sem que § possa o homem devassar § a obra §  
qual ele a fez Elohim §  
da cabeceira do começo e até onde tem fim
12. Eu soube § não há benesse § para eles §§§  
Senão em se aprazer §§  
e nesse bem se comprazer § durante a sua vida
13. E também todo homem § que comerá e beberá §§  
e verá o bem § em todo o seu afã §§§  
Isso § é um dom de Elohim
14. Eu soube § que § todo o fazer que faz Elohim §  
é para sempre §§  
a isso § nada se acresce §§  
e disso § nada se abate §§§  
E Elohim fez §§ que eles tremam § em face dele

15. Aquilo que já foi § é agora §§  
 e aquilo que há de ser § foi outrora §§§  
 E Elohim § rastreia o afugentado
16. E eu vi ainda § sob o sol §§§  
 A séde do Juízo § lá a iniquidade §§  
 e o sítio da Justiça § lá o iníquo
17. Eu disse eu § para o meu coração §§  
 o justo § e o iníquo §§  
 Elohim § os julgará §§§  
 Pois há tempo para todo evento §§  
 e para toda obra § lá
18. Eu disse eu § para o meu coração §§  
 quanto aos § filhos do homem §§  
 Elohim § os esmerilha §§§  
 E que vejam §§  
 não são mais que animais ademais § não mais
19. Pois há o destino dos filhos do homem §  
 e o destino do animal §  
 e é um o destino § para ambos §§  
 a morte deste § feito a morte daquele §§  
 e um o sopro § para todos §§§  
 E o importe do homem acima do animal § não há §§  
 pois tudo § é névoa-nada
20. Tudo vai § para um só lugar §§§  
 Tudo § veio do pó §§  
 e tudo § volta ao pó

21. Quem sabe § se o sopro dos filhos do homem §§  
sobe § para o alto §§§  
E o sopro § do animal §§  
desce § terra abaixo?

22. E eu vi § benesse alguma §  
salvo o homem se aprazer § no seu fazer §§  
eis aí § seu quinhão §§§  
Pois quem o fará sobrevir § para ver §§  
aquilo § que será no após-ele?

#### IV

1. E eu me voltei eu § e vi § toda a opressão §§  
que é feita § sob o sol §§§  
E eis o choro dos oprimidos §  
e não há para eles § conforto §§  
e da mão que os oprime § força §§  
e não há para eles § conforto
  
2. E eu saúdo eu § os mortos § os que já morreram §§§  
Antes que aos vivos §§  
a eles § os inda-viventes
  
3. E melhor § do que ambos §§  
quem ainda § não foi §§§  
Quem não viu § os malfeitos §§  
que se fazem § sob o sol

4. E eu vi eu § toda a fadiga §  
 e § todo o êxito da obra §§  
 pois aí § ciúme do homem §  
 contra o rival-homem §§§  
 Também isto é névoa-nada § e fome-vento
5. O estulto § ata suas mãos §§  
 e come § a carne do corpo
6. Melhor §§  
 uma palma-de-mão cheia § de repouso §§§  
 Que duas mancheias § de fadiga § e fome-vento
7. E eu me voltei eu § e vi §  
 névoa-nada § sob o sol
8. Eis um e sem dois §  
 também sem filho nem irmão §  
 e nenhum fim a todo o seu afã §§  
 mesmo seu olho § não se sacia de tesouros §§§  
 E para quem me afadigo §  
 e privo minha alma do anseio § de benesses §§  
 também isto é névoa-nada § e torpe tarefa
9. Melhor dois § do que um §§§  
 Para dois § melhor o soldo § no afã comum
10. Pois no-que-caem §§  
 um § levantará o outro §§§  
 E dó § ao que é só § cairá §§  
 e ninguém § para o levantar

11. Também § dois que se deitam juntos §  
e ambos se aquecem §§§  
E para o só § qual o calor?
12. E se alguém se sobrepõe § a um só §§  
dois § se põem contra esse alguém §§§  
E a corda § tripla §§  
não rebenta § rápido
13. Melhor § menino mísero § e com siso §§§  
Que rei senil § e sem tino §§  
o qual § já não mais sabe § iluminar-se
14. Pois do cárcere dos presos §  
ele veio a reinar §§§  
Pois § mesmo enquanto rei § nascera na miséria
15. Eu vi § toda a gente vivente §§  
que andeja § sob o sol §§§  
Com o menino seguinte §§  
o que vai sentar § no lugar do primeiro
16. Sem fim todo o povo §  
toda a gente que o tem § à frente §  
mesmo os derradeiros que hão de vir §  
dele não se alegrarão §§§  
Pois também isto é névoa-nada § e vento-que-some
17. Refreia teu pé § quando fores § à casa de Elohim §§  
e acerca-te para dar escuta §§  
antes que para o dom dos estultos § oferendas §§§  
Pois eles não sabem § que fazem o mal



- V
1. Não haja pressa em tua boca §  
e teu coração não se afobe §  
em palavrear § em face de Elohim §§§  
Pois Elohim ei-lo no céu § e tu sobre a terra §§  
portanto § palavras § poucas
  2. Pois § o sonho vem § na demasia das tarefas §§§  
E a voz do estulto § em demasia de palavras
  3. Se devotares um voto § a Elohim §  
não te demores § em cumpri-lo §§  
pois § nenhum comprazimento § com estultos §§§  
Devotado um voto § cumpre-o
  4. Melhor § nenhum voto §§§  
Que devotar um § e não cumpri-lo

5. Não permitas à tua boca § incriminar teu corpo §§  
 e não digas § em face do emissário §§  
 mero engano § isto §§§  
 Por que então raivaria Elohim § contra tua voz §§  
 e arruinaria § a obra de tuas mãos?
6. Pois demasia de sonhos § e névoa-nada §§  
 e palavras § demais §§§  
 Então a Elohim § teme
7. Os pobre oprimidos §  
 e o Juízo e a justiça violados §  
 vendo isso no país §§  
 não te assombrem § tais eventos §§§  
 Pois um superior § sobre um superior § vigia §§  
 e supremos § sobre eles
8. E o proveito da terra § está todo aí §§§  
 A campo arado um rei § vinculado
9. Quem ama o ouro § não se sacia de ouro §§  
 e quem ama a profusão § não tem fruto §§§  
 Também isto § névoa-nada
10. No que crescem § os bens §§  
 crescem § os que deles comem §§§  
 E que vantagem § para o dono dos bens §§  
 além de § vê-los com seus olhos?
11. Doce § o sono de quem trabalha §§  
 pouco ou muito § o que coma §§§  
 E ao rico § saciado §§  
 não lhe é dado § dormir

12. Eis um mal ferino §§  
eu o vi § sob o sol §§§  
Riqueza § vigiada por seu dono § para seu malefício
13. E perece § tal riqueza § numa torpe tarefa §§§  
E ele tem um filho §§  
e na mão não tem § nada
14. Assim como saiu § do ventre de sua mãe §§  
nu § ele tornará a ir § como veio §§§  
E nada § lhe advirá de sua faina §§  
que ele carregue § na mão
15. E também isto § um mal ferino §§  
tal como veio § assim ele irá §§§  
E que proveito para ele §§  
no seu afã § dado ao vento?
16. Também todos os dias § há de comer na treva §§§  
E muito sofrer § e dor e furor
17. Eis § o que eu vi eu §  
o belo está no bom do comer e do beber §  
e em ver a benesse §  
em todo o seu afã de afazeres sob o sol §  
nessa quota de números dos seus dias de vida §  
que lhe deu Elohim § pois é seu quinhão
18. Também todo homem §  
a quem Elohim deu riqueza e tesouros §  
e poder para deles comer § e tomar seu quinhão §§  
e se aprazer § em seu afã §§§  
Eis aí §§  
é um dom de Elohim § isto

19. Pois não são muitos §§  
ele recordará § os dias de sua vida §§§  
Pois Elohim § ecoa § no júbilo do seu coração

## VI

1. Eis um mal §§ eu o vi § sob o sol §§§  
E ele avulta § sobre-humano
2. Um homem a quem Elohim dá § riqueza e tesouros e galas §  
e nada lhe falta à alma § da ânsia que tem de tudo §  
e Elohim não lhe dá o poder § desse comer §§  
pois § a um forasteiro § tocará o de-comer §§§  
Isto é névoa-nada § e dor ferina § esta
3. Se um homem gera outros cem § e vive anos sem conta §  
e sem conta § que o sejam seus dias-e-anos §  
e sua alma § não sacia o anseio de benesses §§  
e nem mesmo um jazigo § lhe resta §§§  
Eu digo §§ melhor do que ele § o natimorto
4. Pois vem da névoa § e vai para a treva §§§  
E na treva § seu nome encerra

5. Mesmo o sol ele não viu § e não soube de nada §§§  
 Mais repouso para este § que para aquele
6. E se ele houvesse vivido § mil anos § duas vezes §§  
 e nunca bem algum § ele houvesse entrevisto §§§  
 Para um lugar único § não é § que vai tudo?
7. Todo o afã do homem § é para sua boca §§§  
 E mesmo a alma é ânsia § que jamais se estanca
8. Pois § o sábio em que excede § ao estulto §§§  
 Que vale ao pobre o saber §§  
 para ir § frente aos viventes?
9. Melhor § a visão dos olhos §  
 que andanças da alma §§§  
 Também isto é névoa-nada § e fome-vento
10. Aquilo que foi § já § se proclamou o seu nome §§  
 e é sabido § do húmus o homem §§§  
 E não pode litigar §§  
 com força maior § que a dele
11. Pois § palavras demais § névoa-nada demais §§§  
 Que vantagem § para o homem?
12. Pois quem sabe do bom para o homem § na vida §  
 essa quota de números § seus dias de vida-névoa-nada §  
 e eles os passará feito sombra §§§  
 Então § ao homem quem lhe anunciará §§  
 aquilo que será no após-ele § sob o sol?

## VII

1. Melhor um bom nome § que um perfume nobre §§§  
E o dia de morrer §§ que o dia de nascer
2. Melhor § ir a uma casa onde há luto §  
do que ir § a uma casa onde há festa §§  
eis que §§ esse § é o fim de toda gente §§§  
E o vivente § que o tenha presente no coração
3. Melhor sofrimento § que riso §§§  
Pois em rosto amargo § há coração largo
4. Coração de sábio § na casa do luto §§  
e coração de estulto § na casa do prazer
5. Melhor §§ escutar § reprimenda de sábio §§§  
Que alguém §§ dar escuta § a cantilena de estulto

6. Pois como a urtiga estala § sob o tacho quente §§  
assim estridula § o riso do estulto §§§  
E também isso § névoa-nada
7. Pois a opressão § enlouquece o sábio §§§  
E suborno § corrompe o coração
8. Melhor § a palavra final §  
que a primeira palavra §§§  
Melhor fôlego paciente § que fôlego veemente
9. Não haja pressa em teu fôlego § em se dar à cólera §§§  
Pois a cólera §§ nas entranhas do estulto § resta
10. Não digas § como é §§  
que os dias § de outrora §§  
eram melhores § que os de agora §§§  
Pois § não é sabedoria § perguntares por isso
11. Bom o saber § quando vem com posses §§§  
E aproveita § a quem vê o sol
12. Pois § à sombra do saber § à sombra do dinheiro §§§  
E proveito da ciência §§  
o saber § dá vida ao seu sabedor
13. Vê § a obra de Elohim §§§  
Pois quem poderá § endireitar §§  
o que ele entortou?

14. Em dia benéfico § vive a benesse §§  
 e em dia adverso § adverte §§§  
 Tanto este como aquele § Elohim os fez §§  
 para um fim §  
 que o homem não devasse § no após-ele § nada
15. Vi de tudo § nos meus dias-névoa-nada §§§  
 Eis um justo § vida breve com sua justiça §§  
 e eis um iníquo §§  
 vida longa § apesar de iníqua
16. Não sejas justo § em excesso §§  
 e não te excedas § em sabedoria §§§  
 Por que § provocares tua ruína?
17. Não sejas iníquo em excesso §  
 e não sejas néscio §§§  
 Por que morrer § fora da tua hora?
18. Bom apegar-se a isto §§ e também àquilo §  
 de ambos não despregues tua mão §§§  
 Pois quem teme a Elohim § sai bem de tudo
19. A sabedoria § dará força ao sábio §§§  
 Mais que dez § potentados §§  
 que governem § a cidade
20. Pois homem §§ justo não há § sobre a terra §§§  
 Que faça o bem § e não peque jamais
21. Também a todas as palavras § do seu palavrear §§  
 não abras § teu coração §§§  
 Que assim § não ouvirás teu servo § maldizer de ti

22. Pois § também vezes e vezes §  
teu coração o sabe §§§  
Que também tu § maldisseste dos outros
23. Tudo isto § eu o tenho provado com sabedoria §§§  
Eu me disse: hei de ser sábio §§  
e ela § distante de mim
24. Distante § o que foi antes §§§  
E fundo profundo § quem o devassará?
25. Eu dei voltas a mim e ao meu coração §  
para saber e inquirir §§  
e buscar sabedoria § e cálculo §§§  
E para saber § iniquidade é estultice §§  
e a sandice § loucura
26. E eis que eu descobri § amarga mais que a morte §  
a mulher § pois ela § tramas e maranhas §  
seu coração § liames suas mãos §§§  
O bom § em face de Elohim § se livrará dela §§  
e o pecador § ela o cativará
27. Vê § o que eu descobri §§  
disse § Qohélet O-que-Sabe §§§  
Uma por uma § para chegar a um cálculo
28. O qual § minha alma busca ainda §  
e eu não descobri §§§  
Um homem § um em mil § eu o descobri §§  
e uma mulher num milhar delas § não descobri sequer

29. Tão só § vê isto que eu descobri §§  
 que Elohim fez § o homem § reto §§§  
 E eles é que buscaram § maquinações sem fim

1. Quem conta o abito § §  
 a quem conta § a quem se pediram § § §  
 A admissão do homem § a quem se pediram § §  
 a quem se pediram § a quem se pediram § § §

2. Eu § a quem se pediram § § §  
 a quem se pediram § a quem se pediram § § §

3. Quem se pediram § a quem se pediram § § §  
 a quem se pediram § a quem se pediram § § §  
 a quem se pediram § a quem se pediram § § §

4. Quem se pediram § a quem se pediram § § §  
 a quem se pediram § a quem se pediram § § §



## VIII

1. Quem como o sábio      §§  
e quem sabe   §   o senso da palavra?      §§§  
A sabedoria do homem   §   ilumina seu rosto      §§  
e o rigor do seu rosto   §   se amaina
2. Eu:   §   observa a boca do rei      §§  
e sob      §§   palavra   §   o juramento de Elohim
3. Não tenhas pressa em face dele   §   de te afastar      §§  
nem te atendas   §   à palavra má      §§§  
Pois   §   tudo a seu bel-prazer   §   ele o fará
4. Que palavra-de-rei   §   é poder      §§§  
E quem lhe vai dizer   §   que estás fazendo?

5. Quem observa o mandamento §§  
 não saberá § da palavra má §§§  
 E tempo e julgamento §§  
 deles saberá § o sábio de coração
6. Pois para todo evento §§  
 há § tempo e julgamento §§§  
 Pois o mal do homem § avulta sobre ele
7. Pois não lhe é dado saber § o que será §§§  
 Pois quando for o que for §§  
 quem § lhe anunciará?
8. Homem não há § com poder sobre o vento §  
 para frear o vento §§  
 e nenhuma potência § frente ao dia da morte §§  
 e nenhum armistício § nessa guerra §§§  
 E a iniquidade não livrará § a seu mestre iníquo
9. Isso no seu todo eu o vi §  
 e do meu coração eu me dei § à obra toda §§  
 que se faz § sob o sol §§§  
 Num tempo § de poder do homem § sobre o homem §  
 para o mal
10. E assim § eu vi iníquos sepultos em jazigo §  
 e eles vinham § e do lugar santo §  
 eram levados a sair §§  
 e ficarão esquecidos na cidade §  
 assim como o que fizeram §§§  
 Também isto § névoa-nada

11. Eis que § a sanção não fulmina §§  
o malfeito § rápida §§§  
Assim também § infla § o coração dos filhos do homem §  
dentro deles § para que façam o mal
12. Eis que o pecador § faz o mal § ao cêntuplo §  
e vida longa para ele! §§§  
Como também eu sei §§  
a eles o bem § aos que temem a Elohim §§  
aos que tremem § em face dele
13. E o bem § não será para o iníquo §§  
e não se prolongarão os seus dias § qual sombra §§§  
Eis que § ele não treme § em face de Elohim
14. É névoa-nada § o que se faz sobre a terra §§  
há justos § que têm a sorte § igual à obra dos iníquos §§  
e iníquos §§  
que têm a sorte § igual à obra dos justos §§§  
E eu disse §§  
que também isso § é névoa-nada
15. E eu saudei eu § o prazer §§  
pois benesse alguma para o homem § sob o sol §§  
fora § comer e beber § e se aprazer §§§  
E isto § o há de seguir em seu afã de fazer §  
pelos dias de vida § que lhe deu Elohim § sob o sol

16. Quando eu me dei do meu coração §  
a saber o saber §§  
e a ver § a tarefa §§  
que se faz § sobre a terra §§§  
Pois de dia também § e de noite §§  
o sono §§  
em seus olhos § não lhe é dado ver

17. E eu vi § a obra toda de Elohim §§  
que ele não pode § o homem § devassar §  
a obra § que se faz sob o sol §§  
debalde § o afã do homem § em sua busca §  
e ele não há de devassar §§§  
E mesmo o sábio quando diz § saber §§  
ele não pode § devassar

## IX

1. Pois tudo isso § eu dei ao meu coração §  
e para aclarar tudo isso §§  
que os justos e os sábios § e suas obras §  
estão na mão de Elohim §§§  
Seja do amor seja do ódio §  
não sabe nada § o homem §§  
o todo § disposto em face deles
  
2. O todo § igual para todos § destino uno §  
para o justo e para o iníquo §  
para o bom § e para o puro e para o impuro §§  
e para quem oferenda §§  
e para aquele § que não faz oferendas §§§  
Tanto o bom § quanto o que peca §§  
quem jurou §§  
igual § a quem refugou o juramento

3. Eis o mal § em tudo o que é feito § sob o sol §§  
pois é um o destino § para todos §§§  
E também no coração dos filhos do homem §  
infla-se o mal § e a loucura no seu coração §  
enquanto vivos §§  
e o após de cada um § junto aos mortos
4. Pois aquele § que se vincula §§  
ao todo dos viventes § segura-se à esperança §§§  
Pois cachorro vivo § é melhor §§  
que leão § morto
5. Pois os vivos § sabem § que vão morrer §§§  
E os mortos § eles não sabem de nada §  
e para eles não há mais § salário §§  
pois a memória esquece § o seu obituário
6. Tanto o amor quanto o ódio § quanto o ciúme deles §  
são agora de outrora §§§  
E mais nenhum quinhão para eles § por todo o sempre §§  
em tudo o que se faz § sob o sol
7. Vai come com prazer § o teu pão §§  
e bebe de coração leve § o teu vinho §§§  
Pois já agora § Elohim acolheu § tuas obras
8. Em todo tempo §§  
sejam tuas vestes § brancas §§§  
E o perfume § sobre tua cabeça § nunca falte

9. Vê a vida § com a mulher que amas §  
 todos os dias § de tua vida-névoa-nada §§  
 os quais te foram dados § sob o sol §§  
 todos § os teus dias-névoa-nada §§§  
 Pois esse é teu quinhão §  
 no viver §§ e no fazer §§  
 na fadiga do que fazes § sob o sol
10. Tudo § o que tua mão descobrir §  
 com força de o fazer § que o faças §§§  
 Pois não há obra nem cálculo § nem ciência nem saber §§  
 no Sheol terra oca §§  
 lá § para onde vais
11. Voltei-me § e vi sob o sol §  
 que não é para os velozes a corrida §  
 e não é para os valentes a guerra §  
 e tampouco § para os sábios o pão §  
 e tampouco para os sagazes § a riqueza §§  
 e tampouco § para os sapientes § o aplauso §§§  
 Pois tempo e acaso § se abaterão sobre todos
12. Pois § tampouco o homem saberá § do seu tempo §  
 como os peixes § recolhidos § na rede perversa §§  
 e como os pássaros §§  
 colhidos § na armadilha §§§  
 Assim também § são tolhidos § os filhos do homem §§  
 pelo tempo adverso §§  
 quando este lhes sobrevém § de repente
13. Também isto § sabedoria eu vi § sob o sol §§§  
 E grande sabedoria § para mim

14. Cidade pequena §§  
 e pouca gente § dentro dela §§§  
 E veio contra ela § um grande rei §  
 e cercou-a §§  
 e ergueu contra ela § grandes máquinas de guerra
15. E descobriu-se nela § um homem pobre § um sábio §§  
 e ele a libertou à cidade § com sua sabedoria ·§§§  
 E agora quem § comemora §§  
 esse homem § esse pobre?
16. E eu disse eu §§  
 melhor sabedoria § que valentia §§§  
 E à sabedoria do pobre § não se dá valia §§  
 e as palavras dele § não são ouvidas
17. Palavras de sábios §§ pausadas § são ouvidas §§§  
 Mais do que um grito-de-comando § junto a estultos
18. Melhor sabedoria § que aparato bélico §§§  
 E um só pecador §§  
 pode pôr a perder § fartura de benesses

X

1. Moscas da morte      §§  
fermentam fétidas   §   o óleo do perfumista      §§§  
Pesa mais   §   que saber e galas   §   um nada de sandice
  
2. Coração de sábio   §   direção correta      §§  
e coração de estulto   §   rota canhota
  
3. E mesmo ao tomar um rumo   §   o néscio enquanto vai   §  
seu coração não tem prumo      §§§  
E diz a todos   §   é um néscio!
  
4. Se o vento de fúria do-que-manda   §  
se eleva contra ti      §§  
não deixes   §   o teu posto      §§§  
Pois compostura   §§   amaina   §   pecados graves

5. Eis um mal        §§  
eu o vi   §   sob o sol        §§§  
Como um engano        §§  
que emana   §   da face do poder
6. A inépcia guindada        §§        a grandes   §   alturas        §§§  
E ricos de valor   §   se assentam subalternos
7. Vi escravos   §   a cavalo        §§§  
E príncipes   §   pisando como escravos   §   a terra
8. Quem cava um fosso   §   no fosso cairá        §§§  
E quem derruba um muro   §   uma serpente o morderá
9. Quem desloca pedras        §§  
na pedra   §   se ferirá        §§§  
Quem corta madeira   §   no corte se arriscará
10. Se o ferro embota   §   e quem o usa   §  
não lhe aguça o gume        §§  
empenhará mais força   §   em seu esforço        §§§  
E para o êxito dá proveito   §   sabedoria
11. Se a serpente ferra o dente   §   e não se encanta        §§§  
Que proveito alcança        §§        o encantador-de-serpentes?
12. Palavras da boca do sábio   §   aplauso!        §§§  
E lábios de estulto   §   confusa voragem!
13. O início das palavras de sua boca   §   sandice!        §§§  
E sua boca no que se fecha        §§  
loucura   §   maléfica!

14. E o néscio § palavreia em demasia §§§  
 O homem não sabe § o que será §§  
 e o que há-de-ser § no após-ele §§  
 quem § lhe anunciará?
15. Afã de estultos § estafa-os! §§§  
 Que não sabem sequer § como ir à cidade
16. Ai de ti país §§ de um rei § criança §§§  
 E cujos príncipes § já de manhã se dão à comilança
17. Feliz de ti país §§ cujo rei § é de linhagem nobre §§§  
 E cujos príncipes § comem no tempo certo §§  
 com porte de valentes § e não de ébrios
18. Por excesso de preguiça § cederão as vigas do teto §§§  
 E por mãos omissas § a casa verterá água
19. Para o riso § fazem um festim §§  
 e o vinho § dará prazer aos vivos §§§  
 E o dinheiro § responderá por tudo
20. Mesmo no íntimo de tua mente §  
 não maldigas do rei §§  
 e no recesso § do teu quarto de dormir §§  
 não maldigas § do rico §§§  
 Pois uma ave do céu § pode levar tua voz §§  
 e um agente alado § denunciar a palavra



XI

1. Espalha o teu pão § sobre a face das águas §§§  
Pois que passem muitos dias § de novo o descobrirás
2. Reparte o quinhão com sete § e mesmo com oito §§§  
Pois não hás de saber §§  
que mal está por vir § sobre a terra
3. Se as nuvens se acumularem de chuva §  
sobre a terra se esvaziarão §§  
e se uma árvore cair § ao sul § ou ao norte §§§  
No lugar § onde a árvore caia § lá ela ficará
4. Quem vigia o vento § não semeia §§§  
E quem observa as nuvens § não ceifa

5. Já que não sabes § da rota do vento §§  
nem do encorpar dos ossos § no ventre da grávida §§§  
Tampouco § saberás § da obra de Elohim §§  
aquele que faz § o todo
6. De manhã § semeia tua semente §§  
e até o cair da noite § não descanses tua mão §§§  
Pois não te é dado saber § qual delas terá êxito §  
esta ou aquela §§  
ou se das duas cada uma § será boa
7. E que doçura § a luz! §§§  
E como é bom para os olhos § ver o sol!
8. Pois que sejam numerosos os anos §  
de vida de um homem §  
em todos ele tenha prazer §§§  
E ele não deixará de recordar § os dias de treva §§  
que serão inúmeros § todo o por vir é névoa-nada
9. Jovem: júbilo em tua juventude §  
e bonança em teu coração § na infância dos teus dias §§  
e vai § pelas vias do teu coração §§  
e pela miragem dos teus olhos §§§  
E sabe §§  
por tudo isso § Elohim te fará vir § a julgamento
10. E afasta o sofrimento § do teu coração §§  
e aparta o mal § do teu corpo §§§  
Que juventude e cabelos negros § névoa-nada

## XII

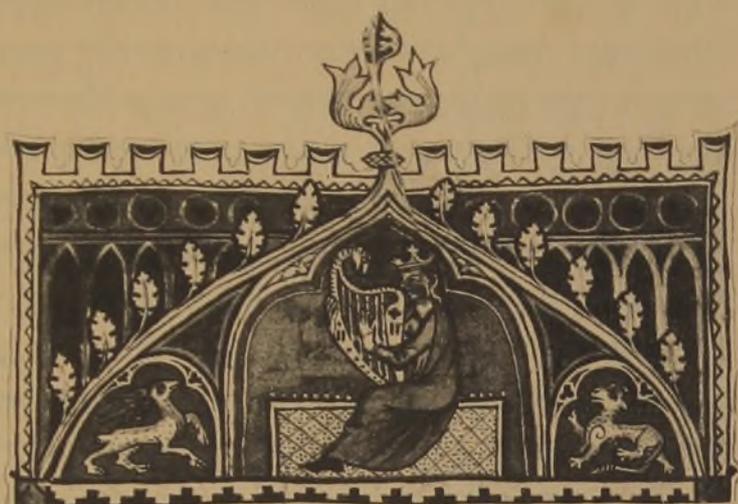
1. E recorda § o teu criador §§  
nos dias § de tua juventude §§§  
Antes que venham § os dias ruins §§  
e se avizinhem os anos §§ dos quais dirás §§  
neles para mim § nenhum prazer
  
2. Antes § que se escureça o sol § e a luz §§  
e a lua § e as estrelas §§§  
E venham de volta as nuvens turvas § depois da chuva
  
3. No dia § em que tremerem § os vigiões da casa §§  
e se curvarem § os homens de vigor , §§§  
E esmorecerem as moendas § por falta de moleiras §§  
e escurecer a vista às que olham § através das treliças

4. E se fecharem as portas § para a rua §§  
quando se abafar § a voz do moinho §§§  
E o homem se levantar § com a voz do pássaro §§  
e se forem sufocando § todas as filhas do canto
5. Mesmo subir alturas lhe causará terror §  
e temores a caminhada §§  
e a amendoeira em flor haverá de cintilar §  
e pesará o gafanhoto farto §§  
e a alcaparra § perderá seus poderes §§§  
Pois o homem vai § para sua casa no eterno-sempre §§  
e está na rua a ronda dos que pranteiam
6. Antes que se rompa § a corda de prata §§  
e se quebre § a copa de ouro §§§  
E se parta o cântaro § sobre a fonte §§  
e a roldana quebrada § caia na cisterna
7. E o pó voltará § à terra § tal qual era §§§  
E o sopro irá de volta §§  
a Elohim § que o deus
8. Névoa de nadas § disse O-que-Sabe § tudo névoa-nada
9. E §§ Qohélet foi mais do que § um sapiente §§§  
Sempre § ensinou o saber § à gente do seu povo §§  
e pesou e ponderou §§  
elaborou § provérbios numerosos
10. Qohélet buscou §§  
descobrir § o prazer das palavras §§§  
E a escrita justa § palavras verdadeiras

11. Palavras de sábios § iguais a pontas de agulhão §§  
 e iguais a cravos bem pregados §  
 as coleções dos mestres-de-parábolas §§§  
 Doadas § por um só pastor
12. E além delas § meu filho fique claro §§§  
 Fazer livros em excesso § não tem alvo §§  
 e excesso de estudo § entristece a carne
13. Fim da fala § tudo foi ouvido §§§  
 Teme a Elohim § e observa seus mandamentos §§  
 pois isto é § o todo do homem
14. Que as obras todas §§  
 Elohim § as julgará §  
 todas por mais ocultas §§§  
 Boas § e más









אַנְשֵׁי הַחַיִּל וּבִטְלוֹ הַטַּחְנוֹת כִּי מַעֲטוֹ וַחֲשָׁכוֹ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת:  
 וּסְגָרוּ דְלֹתֵימָם בְּשׁוֹק בְּשֹׁפֵל קוֹל הַטַּחְנָה וַיִּקּוֹם לְקוֹל הַצִּפּוֹר  
 וַיִּשְׁחוּ כָּל-בְּנוֹת הַשִּׁיר: גַּם מַגְבֵּה יִירָאוּ וַחֲתַחְתִּים בְּדֶרֶךְ  
 וַיִּנְאֵץ הַשָּׁקֵד וַיִּסְתַּבֵּל הַחֲגָב וַתִּפֹּר הָאֲבִיוֹנָה כִּי-הִלֵּךְ הָאָדָם  
 אֶל-בֵּית עוֹלָמוֹ וּסְבָבוּ בְּשׁוֹק הַסּוֹפְרִים: עַד אֲשֶׁר לֹא-יִרְחֹק  
 חֶבֶל הַכֶּסֶף וַתִּרְמַץ גִּלְתֵּי הַזָּהָב וַתִּשְׁבֵּר כָּד עַל-הַמְּבֹועַ וַנִּרְץ  
 הַגִּלְגָּל אֶל-הַבּוֹר: וַיֵּשֶׁב הָעֶפֶר עַל-הָאָרֶץ כַּשֶּׁהִיָּה וְהָרוּחַ  
 תִּשׁוּב אֶל-הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה: הַבֵּל הַבָּלִים אָמַר הַקּוֹהֶלֶת  
 הַכֹּל הָבֵל: וַיִּתֵּר שֶׁהִיָּה קֹהֶלֶת חֲכָם עוֹד לְמַד-דַּעַת אֶת-  
 הָעָם וְאִזָּן וַחֲקֹר תִּקְוֵן מְשָׁלִים הַרְבֵּה: בִּקְשׁ קֹהֶלֶת לְמַצְאָ  
 דְּבַר-יִחְפֹּץ וּכְתוּב יִשָּׂר דְּבַר אִמָּת: דְּבַרֵי חֲכָמִים כְּדַרְבְּנוֹת  
 וּכְמִשְׁמְרוֹת נְטוּעִים בְּעַלֵּי אִסְפוֹת נָתַנוּ מִרְעָה אֶחָד: וַיִּתֵּר  
 מִהֶמָּה בְּנֵי הַזָּהָר עֲשׂוֹת סִפְרִים הַרְבֵּה אִין קֹץ וְלִהְגֵּי הַרְבֵּה  
 יִגְעַת בְּשָׂר: סוֹף דְּבַר הַכֹּל נִשְׁמַע אֶת-הָאֱלֹהִים יִרְאֵה וְאֶת-  
 מִצּוֹתָיו שְׂמוֹד כִּי-זֶה כָּל-הָאָדָם: כִּי אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים  
 יִבֵּא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל-נְעֻלָם אִם-טוֹב וְאִם-רָע:

יִרְתֵּק

סוף דבר הכל נשמע  
 את האלהים ירא  
 ואת מצותיו  
 שמור  
 כי זה  
 כל האדם



וְאַחֲרֵית פִּיהוּ הוֹלְלוֹת רָעָה: וְהִסְכֵּל יִרְבֶּה דְבָרִים לֹא־יִדַע  
 הָאָדָם מִה־שִׁיחֶיהָ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה מֵאַחֲרָיו מִי יִגִּיד לוֹ: עִמָּל  
 הַכִּסְיִלִּים תִּיגַעְנֵנו אֲשֶׁר לֹא־יִדַע לִלְכֹת אֶל־עִיר: אֵי־לֶךְ אֶרֶץ  
 שְׂמֹלֶכְךָ נָעַר וְשָׂרִיךְ בִּבְקָר יֹאכְלוּ: אֲשֶׁר־יֶךְ אֶרֶץ שְׂמֹלֶכְךָ בֶן  
 חוּרִים וְשָׂרִיךְ בָּעֵת יֹאכְלוּ בְּגִבּוֹרָה וְלֹא בְשָׂתֵי: בַּעֲצֻלָּתִים  
 יִמָּךְ הַמְקַרָּה וּבְשִׁפְלוֹת יָדִים יִדְלֹף הַבַּיִת: לְשִׁחּוֹק עֲשִׂים  
 לֶחֶם וַיִּזֶן וַיִּשְׂמַח חַיִּים וְהַכֶּסֶף יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל: גַּם בַּמַּדְעָן מֶלֶךְ  
 אֶל־תִּקְלָל וּבַחֲדָרָיו מִשְׂכַּבְךָ אֶל־תִּקְלָל עֲשִׂיר כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם  
 יֹאכְלֶךָ אֶת־הַקּוֹל וּבַעַל הַכִּנְפַּיִם יִגִּיד דְּבָר: שִׁלַּח לַחֲמֹךְ עַל־  
 כַּנְּפֵי הַיָּמִים כִּי־בִרְבַּב הַיָּמִים תִּמְצָאֵנוּ: תִּזְנֶה־חֶלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם  
 לְשִׁמוֹנָה כִּי לֹא תִדַע מִה־יִּהְיֶה רָעָה עַל־הָאָרֶץ: אִם־יִמְלֹאוּ  
 הָעֵבִים גֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ יִרְקוּ וְאִם־יִפּוֹל עֵץ בְּדָרוֹס וְאִם  
 בַּצָּפוֹן מִקּוֹם שִׁיפּוֹל הָעֵץ שָׁם יִהְיֶה: שֹׁמֵר רוּחַ לֹא יִזְרַע  
 וְרֹאֵה כְּעֵבִים לֹא יִקְצוֹר: כֹּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מִה־דֶרֶךְ הַרוּחַ  
 כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן הַמַּלְאָה כֹּכָה לֹא תִדַע אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים  
 אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת־הַכֹּל: בִּבְקָר זֶרַע אֶת־זֶרְעֶךָ וְלַעֲרֹב אֶל־  
 תִּנַּח יָדְךָ כִּי אֵינְךָ יוֹדֵעַ אִי זֶה יִכְשַׁל הוּא אִוִּיָּה וְאִם־שְׁנִיחָה  
 כְּאֶחָד טוֹבִים: וּמִתּוֹק הָאֹזֶר וְטוֹב לְעֵינַיִם לְרֹאוֹת אֶת־  
 הַשָּׁמֶשׁ: כִּי אִם־שָׁנִים הִרְבֶּה יַחִיָּה הָאָדָם בְּכֹלֶם יִשְׂמַח וַיִּזְכֹּר  
 אֶת־יָמָיו הַחֹשֶׁךְ כִּי־הִרְבֶּה יִהְיֶה כָּל־שָׂבָא הַבָּל: שִׂמַּח בַּחוּר  
 בְּיִלְדוּתְךָ וַיִּטְיַבְךָ לִבְךָ בְּיָמָיו בַּחוּרוֹתֶיךָ וְהִלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְךָ  
 וּבִמְרָאֵי עֵינֶיךָ וְדַע כִּי עַל־כָּל־אֱלֹהִים יִבְיֹאֵךְ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט:  
 וְהִסֵּר כָּעַם מִלִּפְנֵי וְהִעֲבֵר רָעָה מִבְּשַׂרְךָ כִּי־הִילַדְתָּ וְהַשְׁחַרְתָּ  
 הַבָּל: וְזָכַר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בְּיָמָיו בַּחוּרוֹתֶיךָ עַד אֲשֶׁר לֹא־יִבְאֹו  
 יָמָיו הִרְעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵינ־לִי בָהֶם חֶפְצִי: עַד  
 אֲשֶׁר לֹא־תַחֲשֶׁךְ הַשָּׁמֶשׁ וְהָאֹזֶר וְהִירַח וְהַכּוֹכָבִים וְשָׁבוּ  
 הָעֵבִים אַחַר הַגֶּשֶׁם: בְּיוֹם שִׁזְעוּ שְׁמָרֵי הַבַּיִת וְהַתְּעוֹתָו

כנפים

ובמראה

אֶתְּה עֵמֶל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ׃ כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת  
 בְּכַחַךְ עֲשֵׂה כִּי אֵין מַעֲשֵׂה וְחִשְׁבוֹן וְדַעַת וְחִכְמָה בְּשֵׁאוֹל  
 אֲשֶׁר אֶתְּה הַלֵּךְ שָׁמָּה׃ שִׁבְתִּי וּרְאִיה תַּחַת-הַשָּׁמֶשׁ כִּי לֹא  
 לַקָּלִים הַמְרוֹץ וְלֹא לַגְּבוּרִים הַמְּלַחֲמָה וְגַם לֹא לַחֲכָמִים  
 לַחֵם וְגַם לֹא לַנְּבֹנִים עֵשֶׂר וְגַם לֹא לַיֹּדְעִים חָן כִּי-עַתּ וּפְגַע  
 יִקְרָה אֶת-כֻּלָּם׃ כִּי גַם לֹא-יֵדַע הָאָדָם אֶת-עֵתוֹ כַּדָּגִים  
 שֶׁנֶּאֱחָזִים בַּמַּצּוֹדָה רְעָה וּכְצִפְרִים הַאֲחֻזּוֹת בַּפֶּח כֶּהֱם וְיוֹקְשִׁים  
 בְּנֵי הָאָדָם לַעַת רְעָה כְּשֶׁתְּפוֹל עֲלֵיהֶם פֶּתָאִם׃ גַּם-זֶה רֵאִיתִי  
 חֲכָמָה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ וּגְדוּלָה הִיא אֵלַי׃ עֵיד קִטְנָה וְאֲנָשִׁים  
 בָּהּ מַעֲט וּבֵא-אֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וְסָבַב אֶתְּה וּבָנָה עֲלֶיהָ  
 מַצּוּדִים גְּדוֹלִים׃ וּמִצָּא בָּהּ אִישׁ מִסָּפֵן חָכֵם וּמִלֹּט-הוּא  
 אֶת-הָעֵיד בַּחֲכַמְתּוֹ וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת-הָאִישׁ הַמִּסָּפֵן הַהוּא׃  
 וְאִמַּרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִגְּבוּרָה וְחֲכַמַת הַמִּסָּפֵן בְּזוּיָהּ  
 וּדְבַרְיוֹ אֵינָם נִשְׁמָעִים׃ דְּבַרֵי חֲכָמִים בְּנַחַת נִשְׁמָעִים מִזְעָקַת  
 מוֹשֵׁל בַּפְּסִילִים׃ טוֹבָה חֲכָמָה מִכְּלֵי קָרֶב וְחוּטָא אֶחָד יֵאָבֵד  
 טוֹבָה הַרְּבִיָּה׃ זְבוּבֵי מוֹת יִבְאִישׁ יִבְיַע שֶׁמֶן רוֹקַח יִקַּר מִחֲכָמָה  
 מִכַּבּוֹד סְכָלוֹת מַעֲט׃ לֵב חָכֵם לִימִינוֹ וְלֵב פְּסִיל לִשְׁמָאוֹ׃  
 וְגַם-בְּדַרְךְ כֶּשֶׁהֶסְכֵּל הַלֵּךְ לְבוֹ חֶסֶד וְאָמַר לְכֹל סָכֵל הוּא׃  
 אִסְרוּחַ הַמוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ מִקוֹמְךָ אֶל-תַּנַּח כִּי מִרְפָּא יִנַּח  
 חֲטָאִים גְּדוֹלִים׃ יֵשׁ רְעָה רֵאִיתִי תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כְּשֶׁגָּגָה שִׁיצָא  
 מִלִּפְנֵי הַשֶּׁלִּיט׃ נָתַן הַסָּכֵל בְּמַרְזָמִים רַבִּים וְעַשִׂירִים בְּשֶׁפֶל  
 יִשְׁבוּ׃ רֵאִיתִי עֲבָדִים עַל-סוּסִים וְשָׂרִים הַלְּכִים כְּעֲבָדִים עַל-  
 הָאָרֶץ׃ חֶפֶר גּוֹמֵץ בּוֹ יִפּוֹל וּפְרִץ גָּדַר יִשְׁכְּנוּ נַחֵשׁ׃ מִסִּיעַ  
 אֲבָנִים יַעֲצֵב בָּהֶם בּוֹקַע עֵצִים יִסְכֵּן בָּם׃ אִם-קָהָה הַבְּרוֹל  
 וְהוּא לֹא-פָנִים קָלְקַל וְחִילִים יִגְבֵּר וְיִתְרוֹן הַכְּשִׁיר חֲכָמָה׃ אִם-  
 יִשׁוֹךְ הַנַּחֵשׁ בְּלוֹא-לַחֵשׁ וְאֵין יִתְרוֹן לְבַעַל הַלְּשׁוֹן׃ דְּבַרֵי פִי-  
 חָכֵם חָן וּשְׁפָתוֹת כָּסִיל תְּבַלְעֵנוּ׃ תַּחֲלַת דְּבַרֵי-פִיהוּ סְכָלוֹת

כְּשֶׁפֶל

אֲשֶׁר וַיֵּשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מִגִּיעַ אֱלֹהִים כַּמַּעֲשֵׂה הַרְשָׁעִים  
וַיֵּשׁ רָשָׁעִים שֶׁמִּגִּיעַ אֱלֹהִים כַּמַּעֲשֵׂה הַצְּדִיקִים אִמְרָתִי שֶׁגַם־  
זֶה הֵבֵל וְשִׁבְחָתִי אֲנִי אֶת־הַשְּׂמֵחָה אֲשֶׁר אֵין־טוֹב לְאָדָם  
תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי אִם־לֹאֲכַל וְלִשְׂתוֹת וּלְשִׂמּוֹחַ וְהוּא יִלְוֵנוּ  
בַּעֲמֹלוֹ יְמֵי חַיָּיו אֲשֶׁר־נִתְּן־לוֹ הָאֱלֹהִים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: כַּאֲשֶׁר  
נָתַתִּי אֶת־לִבִּי לְדַעַת חֲכָמָה וּלְרֹאוֹת אֶת־הָעֲנָן אֲשֶׁר  
נַעֲשֶׂה עַל־הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שָׁנָה בְּעֵינָיו אֵינְנוּ  
רֹאֵה: וּרְאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם  
לְמַצּוֹא אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַּחַת־הַשָּׁמֶשׁ בְּשׁוֹל אֲשֶׁר  
יַעֲמַל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצֵא וְגַם אִם־יֹאמֶר הַחֲכָם לְדַעַת  
לֹא יוּכַל לְמַצּוֹא: כִּי אֶת־כָּל־זֶה נָתַתִּי אֶל־לִבִּי וּלְבוֹר אֶת־  
כָּל־זֶה אֲשֶׁר הַצְּדִיקִים וְהַחֲכָמִים וְעַבְדֵיהֶם בְּיַד הָאֱלֹהִים  
גַם־אֶהְבֶּה גַם־שִׂנְאָה אֵין יוֹדַע הָאָדָם הַכֹּל לַפְּנֵיהֶם: הַכֹּל  
כַּאֲשֶׁר לְכֹל מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וּלְרָשָׁע לְטוֹב וּלְטָהוֹר וּלְטָמֵא  
וּלְזָכָח וּלְאֲשֶׁר אֵינְנוּ זָכָח כְּטוֹב כַּחֲטָא הַנִּשְׁפָּע כַּאֲשֶׁר  
שְׁבוּעָה יֵרֵא: זֶה וְדַע בְּכֹל אֲשֶׁר־נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ כִּי־  
מִקְרָה אֶחָד לְכֹל וְגַם לֵב בְּנֵי־הָאָדָם מִלֹּא־דַע וְהוֹלִלוֹת  
בְּלִבָּבָם בַּחַיִּיהֶם וְאַחֲרָיו אֶל־הַמֵּתִים: כִּי־מִי אֲשֶׁר יִבְחַר אֶל־  
כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בְּטַחֲוֹן כִּי־לְכָלֵב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאָרֶיזָה הַמֵּת:  
כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שִׂמְתוֹ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מֵאוֹמָה  
וְאֵין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זְכָרָם: גַּם אֶהְבֹּתֶם גַּם־שִׂנְאֹתֶם  
גַּם־קִנְאֹתֶם כִּבְר אֲבֵדָה וְחָלַק אֵין־לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר־  
נַעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: לֵךְ אֲכַל בְּשִׂמְחָה לַחֲמֹךְ וּשְׂתֵה בְּלִב־טוֹב ד  
יִינֹךְ כִּי כִבְר רָצָה הָאֱלֹהִים אֶת־מַעֲשִׂיךָ: בְּכֹל־עֵת יִהְיוּ  
בַגְּדֶיךָ לְבָנִים וּשְׂמֹן עַל־רֹאשְׁךָ אֶל־יַחְסֹר: רֹאֵה חַיִּים עִם־  
אִשָּׁה אֲשֶׁר־אֶהְבֵּת כִּי־יְמֵי הַבְּלֹךְ אֲשֶׁר נִתְּן־לְךָ תַּחַת  
הַשָּׁמֶשׁ כֹּל יְמֵי הַבְּלֹךְ כִּי הוּא חֲלֹקךָ בַּחַיִּים וּבַעֲמֹלְךָ אֲשֶׁר־

יחפר

אָחֲפָמָה וְהִיא רְחוּקָה מִמֶּנִּי: רְחוּק מִה־שִׁיְהִיָּה וְעִמּוֹק וְעִמּוֹק ט  
מִי יִמְצְאוּנִי: סְבוֹתַי אֲנִי וּלְבִי לִדְעַת וּלְתוֹר וּבִקֵּשׁ חֲכָמָה ט  
וּחִשְׁבוֹן וּלְדַעַת רָשָׁע פֶּסֶל וְהַסְכָּלוֹת הוֹלְלוֹת: וּמוֹצֵא אֲנִי ט  
מִר מִמּוֹת אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִיא מִצוּרִים וְחֲרָמִים לְבַה  
אֲסוּרִים יִדְיָה טוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים יִמְלֹט מִמֶּנָּה וְחוֹטֵא יִלְכֹּד  
בָּה: רֵאֵה זֶה מִצְאָתִי אִמְרָה קֹהֶלֶת אַחַת לְאַחַת לְמִצְאָ ט  
חִשְׁבוֹן: אֲשֶׁר עוֹד־בִּקְשָׁה נַפְשִׁי וְלֹא מִצְאָתִי אָדָם אֶחָד ט  
מֵאֵלַי מִצְאָתִי וְאִשָּׁה בְּכָל־אֵלֶּה לֹא מִצְאָתִי: לְכֹד רֵאֵה־זֶה ט  
מִצְאָתִי אֲשֶׁר עָשָׂה הָאֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם יִשְׂר וְהִמָּה בִּקְשׁוּ  
חִשְׁבֻנוֹת רַבִּים: מִי בַּחֲכָם וּמִי יוֹדַע פֶּשֶׁר דְּבַר חֲכָמַת אָדָם א  
תֵּאִיר פָּנָיו וְעֵז פָּנָיו יִשְׁנֵא: אֲנִי פִי־מֶלֶךְ שׁוֹמֵר וְעַל דְּבַר־ט  
שְׂבוּעַת אֱלֹהִים: אֶל־תִּבְהַל מִפָּנָיו תִּלְךְ אֶל־תַּעֲמֹד בְּדַבָּר ג  
רַע כִּי כָל־אֲשֶׁר יַחְפֹּץ יַעֲשֶׂה: בְּאֲשֶׁר דְּבַר־מֶלֶךְ שְׁלוֹטֹן וּמִי ר  
יֵאמְרוּ־לוֹ מִה־תַּעֲשֶׂה: שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יִדַּע דְּבַר רַע וְעַת ה  
וּמִשְׁפָּט יִדַּע לֵב חָכָם: כִּי לְכָל־חָפֶץ יֵשׁ עֵת וּמִשְׁפָּט כִּי־דַעַת ו  
הָאָדָם רַבָּה עֲלוֹיו: כִּי־אֵינְנוּ יוֹדַע מִה־שִׁיְהִיָּה כִּי בְּאֲשֶׁר יִהְיֶה ז  
מִי יִגִּיד לוֹ: אֵין אָדָם שְׁלִיט בְּרוּחַ לְכֹלֹא אֶת־הַרוּחַ וְאֵין ח  
שְׁלוֹטֹן בְּיוֹם הַמּוֹת וְאֵין מְשַׁלַּח בַּמְּלַחְמָה וְלֹא־יִמְלֹט רָשָׁע  
אֶת־בְּעָלוֹ: אֶת־כָּל־זֶה רֵאִיתִי וְנִתּוֹן אֶת־לְבִי לְכָל־מַעֲשֶׂה ט  
אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַחַת הַשָּׁמַשׁ עֵת אֲשֶׁר שָׁלַט הָאָדָם בָּאָדָם  
לְרַע לוֹ: וּבִכֵּן רֵאִיתִי רָשָׁעִים קְבוֹרִים וּבָאוּ וּמִמְקוֹם קְדוֹשׁ י  
וְהִלְכוּ וּישְׁתַּכְּחוּ בְעִיר אֲשֶׁר כָּן־עָשׂוּ גַם־זֶה הֵבֵל: אֲשֶׁר אֵין י  
נַעֲשֶׂה פִתְגָם מַעֲשֶׂה הַרְעָה מֵהִרָה עַל־כֵּן מֵלֵא לֵב בְּנֵי־הָאָדָם  
בָּהֶם לַעֲשׂוֹת רַע: אֲשֶׁר חָטָא עָשָׂה רַע מֵאֵת וּמֵאֲרִיךְ לוֹ ט  
כִּי גַם־יוֹדַע אֲנִי אֲשֶׁר יִהְיֶה־טוֹב לִידְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ  
מִלִּפְנֵי: וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לְרָשָׁע וְלֹא־יֵאֲרִיךְ יָמָיו כִּצֵּל אֲשֶׁר י  
אֵינְנוּ יִרָא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים: יֵשׁ־הֵבֵל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה עַל־הָאָרֶץ ד

לְאָדָם בְּחַיִּים מִסֶּפֶר יָמֵי-חַיָּי הֶבְלוּ וַיַּעֲשֶׂם בְּצַל אֲשֶׁר מִי-

ז א יָגִיד לְאָדָם מִה־יְהִיָּה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמַשׁ: טוֹב ג

ב שֶׁם מִשְׁמָן טוֹב וַיּוֹם הַמּוֹת מִיּוֹם הַהוּלָדוּ: טוֹב לִלְכַת אֶל-

בֵּית-אָבִל מַלְכַת אֶל-בֵּית מִשְׁתֶּה בְּאֲשֶׁר הוּא סוֹף כָּל-

ג הָאָדָם וְהָחַי יִתֵּן אֶל-לִבּוֹ: טוֹב כְּעַם מִשְׁחֹק כִּי-בָרַע פָּנִים

ד יֵיטֵב לֵב: לֵב חֲכָמִים בְּבֵית אָבִל וְלֵב כְּסִילִים בְּבֵית שְׂמֵחָה:

ה טוֹב לְשִׁמּוֹעַ גַּעֲרַת חָכָם מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ שִׁיר כְּסִילִים: כִּי כְקוֹל

ו הַסִּידִים תַּחַת הַפִּיר כֵּן שֹׁחַק הַכְּסִיל וְגַם-זֶה הֶבְל: כִּי הָעֵשֶׂק

ז יְהוֹלֵל חָכָם וַיֹּאבֵד אֶת-לֵב מִתְּנָה: טוֹב אַחֲרֵית דָּבָר

ח מִרְאשֵׁיתוֹ טוֹב אַרְךְ-רוּחַ מִגְּבַה רוּחַ: אֶל-תִּבְהַל בְּרוּחְךָ

ט לְכַעֲזוֹם כִּי כְעַם בְּחִיק כְּסִילִים יִנּוּחַ: אֶל-תֹּאמַר מַה הִזְּה

י שֶׁהַיָּמִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאַלֶּה כִּי לֹא מַחְכְּמָה

יא שְׁאַלְתָּ עַל-זֶה: טוֹבָה חֲכָמָה עִם-נַחְלָה וַיִּתֵּר לְרֹאֵי הַשָּׁמַשׁ:

יב כִּי בְצַל הַחֲכָמָה בְּצַל הַכֶּסֶף וַיִּתְרוֹן דַּעַת הַחֲכָמָה תַּחֲתֶיהָ

יג בְּעֹלֶיהָ: רֹאה אֶת-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי מִי וַיִּכַּל לְתַלְוֹן אֶת

יד אֲשֶׁר עֹוֹתוֹ: בְּיוֹם טוֹבָה הִיָּה בְטוֹב וּבְיוֹם רָעָה רֹאה גַם אֶת-

טו זֶה לַעֲמַת-זֶה עֲשֵׂה הָאֱלֹהִים עַל-דִּבְרַת שְׁלֹא יִמְצֵא הָאָדָם

טז אַחֲרָיו מֵאוֹמָה: אֶת-הַכֹּל רֹאֵיתִי בְיָמַי הַבְּלִי יֵשׁ צְדִיק אֹבֵד

יז בְּצַדִּיקוֹ וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאֲרִיךְ בְּרַעְתּוֹ: אֶל-תְּהִי צְדִיק הַרְבֵּה

יח וְאֶל-תִּתְחַכֵּם יוֹתֵר לְמָה תִּשׁוּמָם: אֶל-תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאֶל-

יט תְּהִי סָכַל לְמָה תִּמּוֹת בְּלֹא עֵתְךָ: טוֹב אֲשֶׁר תֵּאָחַז בְּזֶה

כ וְגַם-מָה אֶל-תִּנַּח אֶת-יָדְךָ כִּי-יִרְאֵה אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת-כָּלָם:

כא הַחֲכָמָה תִּעֲזֹ לַחֲכָם מַעֲשֵׂרָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בַּעִיר: כִּי

כב אָדָם אֵין צְדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה-טוֹב וְלֹא יַחֲטֵא: גַם

כג לְכָל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר יִדְבְּרוּ אֶל-תִּתֵּן לִבְךָ אֲשֶׁר לֹא-תִשְׁמַע

כד אֶת-עַבְדְּךָ מִקְלֹלְךָ: כִּי גַם-פְּעַמִּים רַבּוֹת יִדַּע לִבְךָ אֲשֶׁר

כה גַם-אֶת קַלְלַת אַחֲרָיִם: כָּל-זֶה נִסִּיתִי בַּחֲכָמָה אֲמַרְתִּי

לישון: יש רעה חולה ראיתי תחת השמש עשר שמור  
 לבעליו לרעתו: ואבד העשר ההוא בענין רע והוליד בן  
 ואין בידו מאומה: כאשר יצא מבטן אמו ערום ישוב  
 ללכת כשבא ומאומה לא-ישא בעמלו שילך בידו: וגם-  
 זה רעה חולה כל-עמת שבא בן ילך ומה-יתרון לו שיעמל  
 לרוח: גם כל-ימיו בחשך יאכל וכעס הרבה וחליו וקצף:  
 הנה אשר-ראיתי אני טוב אשר-יפה לאכול ולשתות ולראות  
 טובה בכל-עמלו ו שיעמל תחת השמש מספר ימי-חיו  
 אשר-נתן לו האלהים כי-הוא חלקו: גם כל-האדם אשר  
 נתן לו האלהים עשר ונכסים והשליטו לאכל ממונו ולשאת  
 את-חלקו ולשמוח בעמלו זה מתת אלהים היא: כי לא  
 הרבה יזכר את-ימי חיו כי האלהים מענה בשמחת לבו:  
 יש רעה אשר ראיתי תחת השמש ורבה היא על-האדם: א  
 איש אשר יתן לו האלהים עשר ונכסים וכבוד ואיננו חסר  
 לנפשו ו מפל אשר-יתאזה ולא-ישליטנו האלהים לאכל  
 ממונו כי איש נכרי יאכלנו זה הבל וחלי רע הוא: אס-יוליד  
 איש מאה ושנים רבות יחיה ורב ו שיהיו ימי-שניו ונפשו  
 לא-תשבע מן-הטובה וגם-קבורה לא-היתה לו אמרתי  
 טוב ממונו הנפל: כי-בהבל בא ובחשך ילך ובחשך שמו  
 יכסה: גם-שמש לא-ראה ולא ידע נחת לזה מזה: ואלו  
 חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה הלא אל-מקום  
 אחד הבל הזלך: כל-עמל האדם לפיהו וגם-הנפש לא  
 תמלא: כי מה-יותר לחכם מן-הפסיל מה-לעני יודע להלך  
 נגד החיים: טוב מראה עינים מהלך-נפש גם-זה הבל  
 ורעות רוח: מה-שהיה כבר נקרא שמו ונדע אשר-הוא  
 אדם ולא-יוכל לדין עם שהתקיף ממנו: כי יש-דברים  
 הרבה מרבים הבל מה-יתר לאדם: כי מי-יודע מה-טוב

מטובה גם זה הכל וענין רע הוא: טובים השנים מן האחד  
 אשר יש להם שכר טוב בעמלם: כי אם יפלו האחד יקים  
 את חברו ואילו האחד שיפל ואין שני להקימו: גם אם  
 ישכבו שנים ותם להם ולאחד איך יתם: ואם יתקפו האחד  
 השנים יעמדו נגדו והחוט המשלש לא במהרה ינתק: טוב  
 ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל אשר לא ידע להזהר  
 עוד: כי מבית הסורים יצא למלך כי גם במלכותו נולד  
 רש: ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם  
 הילד השני אשר יעמד תחתיו: אין קץ לכל העם לכל  
 אשר יהיה לפניהם גם האחרונים לא ישמחו בו כי גם זה  
 הכל ורעיון רוח: שמור רגליך כאשר תלך אל בית האלהים  
 וקרוב לשמע מתת הכסילים זבח כי אינם יודעים לעשות  
 רע: אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני  
 האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו  
 דבריך מעטים: כי בא החלוס ברב ענין וקול כסיל ברב  
 דברים: כאשר תוד נדר לאלהים אל תאחר לשלמו כי  
 אין חפץ בכסילים את אשר תדר שלם: טוב אשר לא  
 תדר משתדוד ולא תשלם: אל תתן את פיך לחטיא את  
 בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא לפה יקצר  
 האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך: כי ברב חלמות  
 והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא: אם עשק  
 רש וגזל משפט ועדן תראה במדינה אל תתמה על החפץ  
 כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם: ויתרון ארץ בכל  
 היא מלך לשדה נעבד: אהב פסף לא ישבע פסף ומי אהב  
 בהמון לא תבואה גם זה הכל: ברבות הטובה רבו אוכליה  
 ומה בשרון לבעליה כי אם ראת עיניו: מתוקה שנת העבד  
 אם מעט ואם הרבה יאכל והשבע לעשיר איננו מניח לו

רגלך

הוא

ראות

ב וגם כל־האדם שיאכל ושתה וראה טוב בכל־עמלו מתת י  
 אלהים היא: ידעתי כי כל־אשר יעשה האלהים הוא יהיה י  
 לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע והאלהים עשה  
 שיראו מלפניו: מה־שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה ט  
 והאלהים יבקש את־נרדף: ועוד ראיתי תחת השמש מקום ט  
 המשפט שמה הרשע ומקום הצדק שמה הרשע: אמרתי אני ז  
 בלבי את־הצדיק ואת־הרשע ישפט האלהים כיעת לכל־  
 חפץ ועל כל־המעשה שם: אמרתי אני בלבי על־דברת ח  
 בני האדם לברם האלהים ולראות שהם־בהמה המה להם: ט  
 כי מקרה בני־האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות ט  
 זה בן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן־הבהמה אין  
 כי הכל הבל: הכל הולך אל־מקום אחד הכל היה מן־העפר כ  
 והכל שב אל־העפר: מי יודע רוח בני האדם העלה היא ט  
 למעלה ורוח הבהמה הידרת היא למטה לארץ: וראיתי כי ט  
 אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו כי מי  
 יביאנו לראות במה שיהיה אחריו: ושבתני אני ואראה את־ א ד  
 כל־העשוקים אשר נעשים תחת השמש והנה ו דמעת  
 העשוקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם  
 מנחם: ושבח אני את־המתים שכבר מתו מן־החיים אשר ב  
 המה חיים עדנה: וטוב משניהם את אשר־עדרן לא היה ג  
 אשר לא־דאה את־המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש:  
 וראיתי אני את־כל־עמל ואת כל־כשרון המעשה כי היא ד  
 קנאת־איש מרעהו גם־זה הבל ורעות רוח: הפסיל חבק ה  
 את־ידיו ואכל את־בשרו: טוב מלא כף נחת ממלא חפנים ו  
 עמל ורעות רוח: ושבתני אני ואראה הבל תחת השמש: ז  
 יש אחד ואין שני גם בן ואח אין־לו ואין קץ לכל־עמלו ח  
 גם־עיניו לא־תשבע עשר ולמי ו אני עמל ומחסר את־נפשו

**ב**  
**כב** כִּי מֵה־הַזֶּה לְאָדָם בְּכָל־עֲמָלוֹ וּבִרְעִיּוֹן לִבּוֹ שֶׁהוּא עֹמֵל  
**כג** תַּחַת הַשָּׁמַשׁ: כִּי כָל־יָמָיו מִכְּאֲבִים וְזָעַם עֲנִיָּוָה גַם־בְּלִילָה  
**כד** לֹא־שָׁכַב לִבּוֹ גַם־זֶה הֶבֶל הוּא: אֵיךְ־טוֹב בְּאָדָם שֶׁיֹּאכַל  
**כה** וְשָׂתָה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעֲמָלוֹ גַם־זֶה רָאִיתִי אֲנִי  
**כו** כִּי מִיד הָאֱלֹהִים הִיא: כִּי מִי יֹאכַל וּמִי יִחַוֵּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי:  
**כז** כִּי לְאָדָם שְׁטוֹב לִפְנֵי נֶתַן חֲכָמָה וְדַעַת וְשִׂמְחָה וּלְחוּטָא  
**כח** נֶתַן עֲנִיָּו לְאֶסֶף וּלְכָנוּס לְתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים גַם־זֶה  
**כט** הֶבֶל וְרַעוּת רוּחַ: לְכָל זְמַן וְעַת לְכָל־חַפְצֵי תַחַת הַשָּׁמַיִם:  
**ג**  
**ב** עֵת לִלְדוֹת וְעַת לָמוֹת  
**ג** עֵת לְטַעַת וְעַת לְעִקּוֹר נְטוּעַ:  
**ג** עֵת לְהִרְוֹג וְעַת לְרַפּוֹא  
**ד** עֵת לְפָרוֹץ וְעַת לְבָנוֹת:  
**ד** עֵת לְבָכוֹת וְעַת לְשִׁחּוֹק  
**ה** עֵת סִפּוֹד וְעַת רְקוֹד:  
**ה** עֵת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעַת כְּנוּס אֲבָנִים  
**ו** עֵת לְחַבּוֹק וְעַת לְרַחֵק מִחֶבֶק:  
**ז** עֵת לְבַקֵּשׁ וְעַת לְאֲבֹד  
**ז** עֵת לְשָׁמֹד וְעַת לְהַשְׁלִיךְ:  
**ח** עֵת לְקַדּוֹעַ וְעַת לְתַפּוֹד  
**ח** עֵת לְחַשׂוֹת וְעַת לְדַבֵּר:  
**ט** עֵת לְאָהֵב וְעַת לְשִׂנְאָה  
**ט** עֵת מִלְחָמָה וְעַת שְׁלוֹם:  
**י** מֵה־יִתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בְּאִשֶּׁר הוּא עֹמֵל: רָאִיתִי אֶת־הָעֲנִיָּו אֲשֶׁר  
**יא** נָתַן אֱלֹהִים לְבָנֵי הָאָדָם לְעֲנוּת בּוֹ: אֶת־הֶבֶל עָשָׂה יָפֵה  
**יב** בְּעֵתוֹ גַם אֶת־הָעֵלֶם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא  
**יג** הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֹאשׁ וְעַד־סוֹף:  
**יד** יָדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם־לְשִׁמּוֹחַ וּלְעֲשׂוֹת טוֹב בְּחַיָּו:

ב  
 הַשָּׁמַיִם מִסֶּפֶד יָמֵי חַיֵּיהֶם: הַגְדַּלְתִּי מַעֲשֵׂי בְנֵי לִי בְּתַיִם ד  
 נִטְעַתִּי לִי בְּרָמִים: עָשִׂיתִי לִי גְנוֹת וּפְרָדִים וְנִטְעַתִּי בָהֶם עֵץ ה  
 כָּל־פְּרִי: עָשִׂיתִי לִי בְּרָכוֹת מֵיַם לְהַשְׁקוֹת מֵהֶם יַעַר צוֹמֵחַ ו  
 עֵצִים: קָנִיתִי עֲבָדִים וּשְׁפָחוֹת וּבְנֵי־בַיִת הָיָה לִי גַם מִקְנֵה בָקָר ז  
 וְצֹאן הַרְבֵּה הָיָה לִי מִכָּל שֶׁהָיוּ לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם: כָּנַסְתִּי לִי ח  
 גֶם־כֶּסֶף וְזָהָב וּסְגֻלַּת מַלְכִים וְהַמְדִינֹת עָשִׂיתִי לִי שָׂרִים  
 וְשָׂרוֹת וְתַעֲנֻגוֹת בְּנֵי הָאָדָם שָׂדֵה וּשְׂדוֹת: וּגְדַלְתִּי וְהוֹסַפְתִּי ט  
 מִכָּל שֶׁהָיָה לִפְנֵי בִירוּשָׁלַם אֵף חֲכַמְתִּי עַמְדָה לִי: וְכֹל אֲשֶׁר י  
 שָׂאוּ עֵינַי לֹא אֶעֱלֵתִי מֵהֶם לֹא־מִנְעַתִּי אֶת־לִבִּי מִכָּל־שִׂמְחָה  
 כִּי־לִבִּי שִׂמַּח מִכָּל־עֲמָלִי וְזֶה־הָיָה חֲלָקִי מִכָּל־עֲמָלִי: וּפְנִיתִי יא  
 אֲנִי בְּכָל־מַעֲשֵׂי שַׁעֲשׂוּ יָדַי וּבְעֵמֶל שַׁעֲמַלְתִּי לַעֲשׂוֹת וְהִנֵּה  
 הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעוֹת רוּחַ וְאִין יִתְרוֹן תַּחַת הַשָּׁמַשׁ: וּפְנִיתִי אֲנִי יב  
 לְרֵאוֹת חֲכָמָה וְהוֹלָלוֹת וּסְכָלוֹת כִּי וְמָה הָאָדָם שִׁיבֹא אַחֲרַי  
 הַמֶּלֶךְ אֶת אֲשֶׁר־כָּבַד עֲשׂוּהוּ: וּרְאִיתִי אֲנִי שִׁישׁ יִתְרוֹן לַחֲכָמָה יג  
 מִן־הַסְּכָלוֹת כִּי־תְרוֹן הָאֹר מִן־הַחֶשֶׁךְ: הַחֶכֶם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ יד  
 וְהַכְּסִיל בַּחֶשֶׁךְ הוֹלֵךְ וַיִּדְעַתִּי גַם־אֲנִי שִׁמְקָרָה אַחַד יִקְרָה אֶת־  
 כָּלֶם: וְאָמַרְתִּי אֲנִי בִלְבִי כַּמְקָרָה הַכְּסִיל גַם־אֲנִי יִקְרָנִי וְלִמָּה ט  
 חֲכַמְתִּי אֲנִי אִזּוֹ יִתֵּר וּדְבַרְתִּי בִלְבִי שֶׁגַם־זֶה הֶבֶל: כִּי אִין זְכָרוֹן טז  
 לַחֶכֶם עִם־הַכְּסִיל לְעוֹלָם בְּשִׁכְבָּר הַיָּמִים הַבָּאִים הַכֹּל נִשְׁכַּח  
 וְאִיךְ יָמוֹת הַחֶכֶם עִם־הַכְּסִיל: וּשְׁנֵאתִי אֶת־הַחַיִּים כִּי רַע עָלַי ז  
 הַמַּעֲשֵׂה שֶׁנַּעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמַשׁ כִּי־הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעוֹת רוּחַ:  
 וּשְׁנֵאתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עֲמָלִי שֶׁאֲנִי עֹמֵל תַּחַת הַשָּׁמַשׁ שֶׁאֲנִי־חָנוּ ח  
 לָאָדָם שִׁיְהִיָּה אַחֲרָי: וּמִי יוֹדֵעַ הַחֶכֶם יִהְיֶה אִזּוֹ סָכַל וַיִּשְׁלַט יט  
 בְּכָל־עֲמָלִי שַׁעֲמַלְתִּי וּשְׁחַכַּמְתִּי תַּחַת הַשָּׁמַשׁ גַּם־זֶה הֶבֶל:  
 וּסְבוֹתִי אֲנִי לִיֵּאשׁ אֶת־לִבִּי עַל כָּל־הָעֲמָל שַׁעֲמַלְתִּי תַּחַת כ  
 הַשָּׁמַשׁ: כִּי־יֵשׁ אָדָם שַׁעֲמָלוֹ בַּחֲכָמָה וּבִדְעַת וּבְכִשְׁרוֹן כא  
 וְלָאָדָם שֶׁלֹּא עֲמָל־בּוֹ יִתְנַנּוּ חֲלָקוֹ גַּם־זֶה הֶבֶל וְרַעַה רַבָּה:

א דבריו קהלת בין דוד מלך בירושלם: הכל הבלים אמר א  
 ב קהלת הכל הבלים הכל: מה יתרון לאדם בכל עמלו  
 ג שיעמל תחת השמש: דור הלך ודור בא והארץ לעולם  
 ה עמדת: ורח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף ורח  
 ו הוא שם: הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב וסובב הולך  
 ז הרוח ועל סביבתיו שב הרוח: כל הנחלים הלכים אל  
 ח הים והים איננו מלא אל מקום שהנחלים הלכים שם הם  
 ט שבם ללכת: כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר לא  
 י תשבע עין לראות ולא תמלא און משמע: מה שהיה הוא  
 י שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת  
 יא השמש: יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעלמים  
 יב אשר היה מלפננו: אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו  
 יג לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה:

יד אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם: ונתתי את  
 טו לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת  
 טז השמים הוא ו ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו:  
 יז ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל  
 יח הבל ורעות רוח: מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל  
 יט להמנות: דברתי אני עם לבי לאמר אני הנה הגדלתי  
 כ והוספתי חכמה על כל אשר היה לפני על ירושלם ולבי  
 כא ראה הרבה חכמה ודעת: ואתנה לבי לדעת חכמה ודעת  
 כב הללות ושכלות ידעתי שגם זה הוא רעיון רוח: כי ברב  
 כג חכמה רב כעס ויוסף דעת יוסיף מכאוב: אמרתי אני בלבי  
 כד לכה נא אנסכה בשמחה וראה בטוב והנה גם הוא הבל:  
 כה לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זה עשה: תרתי בלבי  
 כו למשוך ביין את בשרי ולבי נהג בחכמה ולאחז בסכלות  
 כז עד אשר אראה אי זה טוב לבני האדם אשר יעשו תחת





## COMENTÁRIOS

1. O objetivo principal deste trabalho é apresentar uma análise crítica da literatura sobre a evolução da linguagem humana. O autor discute as teorias de Chomsky, de Saussure e de outros autores, e defende a ideia de que a linguagem é um sistema de comunicação que se desenvolve ao longo do tempo e que é influenciado por fatores sociais e culturais. O texto é dividido em capítulos que abordam diferentes aspectos da linguagem, como a gramática, a semântica e a pragmática. O autor também discute a importância da linguagem para a cultura e para a sociedade humana. O trabalho é escrito em um estilo acadêmico e contém muitas citações de outros autores. O autor conclui que a linguagem é um fenômeno complexo e que ainda há muito a ser descoberto sobre ela.



## I

1. *Qohélet* – Mantenho neste versículo o nome hebraico, que a seguir, no v. 2, enuncio numa paráfrase, reconfigurando-o em português: “O-que-Sabe”. Exemplo de Ezra Pound, na tradução das *Trachiniae* (*Women of Trachis*), ao converter o nome Deianira, *Daianeira* na grafia poundiana (em gr. *Deiáneira*), num equivalente sonoro, *Daysair* (“The Days’ Air”/“O Ar-do-Dia”). Notar que a paráfrase (parafonia) de EP é pseudo-etimológica, pois *Deiáneira* (Dejanira em port.) significaria “a que mata seu marido” (DELG), podendo conter ainda o sema “fogo”, ou seja, “por meio do fogo” (DGF). No v. 12, faço aparecer conjugadamente o onomástico original e sua réplica interpretativa. Esta funciona como um aposto. Contém uma das possíveis traduções do nome hebraico, valendo-se de um modo de dizer popular, que evoca o saber de uma pessoa experimentada, um mestre da vida: “aquele que sabe das coisas”. Por outro lado, minha réplica “cita” as iniciais do nome-fonte: OQ-QO. A grafia peculiar, além de transliterar os caracteres hebraicos, inspira-se na adotada precursoramente pelo dramaturgo Qorpo Santo (A BJ segue a ortografia oficial: Coélet). Ainda assim, minha transcrição neste caso é simplificada, pois não registra a aspiração original do *tav* (a rigor, seria *Qohéleth*).

3. “De todo o seu afã // fadiga de afazeres” visa a responder ao jogo de palavras assinalado por LOH no original: *bekhol-<sup>c</sup>amaló sheyya<sup>c</sup>amol*, ou, literalmente: “em todo o trabalho (afetivo) dele, que ele fará (com fadiga)”. “Afazeres” é uma expressão lexicalizada como substantivo, mas significa basicamente: “as coisas que estão por fazer” (os “quefazeres”), mantendo assim uma nuance prospectiva, de futuro. MB tira partido em alemão de *Mühe* (“esforço”, “trabalho”) e *abmühen* (“afadigar-se”): “von all seiner Mühe, / damit er sich abmüht” (“de todo o seu esforço, / com o qual ele se esforça”). Cf., adiante, II, 11.

7. A tradução do DO para o 2º hemistíquio deste versículo é: “Unto the place whither the streams flow, thither they flow again” (“Ao lugar para onde os rios correm, para lá eles correm de novo”). HM: “Vers le lieu / où vont / les fleuves // là / ils vont / toujours” (literalmente: “Em direção ao lugar / aonde vão / os rios // lá / eles vão / sempre”). GC: “Sempre alla stessa foce / Si vanno i fiumi a gettare” (“Sempre à mesma foz / Os rios se vão lançar”). Há outra interpretação. Por exemplo, no KET lê-se: “To the place (from) which they flow / The streams flow back again” (“Para o lugar (do) qual eles correm / Os rios novamente correm de volta”). Em nota, a explicação: “segundo a crença, popular, através de túneis”. É a tese do “movimento circular” (BZ), que já está na VG: “Ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant” (“Ao lugar de onde saem, os rios revertem, para de novo fluir”). APF, calcado na VG: “Os rios tornam ao mesmo lugar donde saem, para tornarem a correr”. Em minha tradução, segui a primeira linha de leitura.

8. “Tudo tédio palavras” / *kol-haddvarim yege<sup>c</sup>im*. DO: “All things are wearisome” (“Todas as coisas são fatigantes”). BJ: “Toda palavra é enfadonha”. HM: “Toutes choses sont d’une lassitude” (“Todas as coisas são de um cansaço”). MB: “Ermüdend sind alle beredbaren Dinge” (“Cansativas são todas as coisas sobre as quais se pode falar”). *Davar* em hebraico pode significar “palavra” ou “coisa”. Como aparece em seguida o verbo *ledabber* (“falar”, “dizer”), preferi manter a correspondência etimológica, salientada por LOH, que vê na expressão um “designativo abrangente para tudo que há no cosmos”. Em português, o pronome indefinido “tudo” já significa “todas as coisas”, de modo que minha solução sintética equivale

a dizer: "Todas as coisas são o mesmo que tédio, palavrório." O efeito aliterativo a reforça. MB, em sua tradução, resgatou de certo modo o jogo das acepções cumulativas de *davar* ("alle beredbaren Dinge"). JB traz: "Tous les discours sont fatigants: mais l'on n'arrive pas à tout dire" ("Todos os discursos são fatigantes: mas não se chega a dizer tudo"). GOR e KOH registram as duas possibilidades de interpretação; o primeiro opta por aquela que privilegia em *davar* o sentido fenomênico (a repetição *ad nauseam* e *ad infinitum* das coisas); o segundo, reportando-se a uma glosa de Rashi, que vincula este v. ao 3, prefere a tradução "todas as palavras são fatigantes" (i.é, "causam fadiga").

11. "Memento" (no sentido de "marca que serve para a lembrança") e "memória" ("aquilo que serve de lembrança", "vestígio", "sinal"), palavras sonoramente afins, procedentes do mesmo étimo latino, traduzem o hebraico *zikkaron* (DO: "memorial", "remembrance", "reminder"), que sofre uma alteração fônica no estado constructo (*ên zikhron*, "nenhum memento").

13. "Coração": a palavra *lêv* (também *levav*), no DO, significa *inner man, mind, will, heart* ("interioridade do homem, mente, vontade, coração"). No LEX, temos: *cor* ("coração"), no sentido próprio e, por extensão, *pars interna, penetralia* ("parte interna", "aquilo que está no interior"); de modo freqüentíssimo, *hominis pars interior invisibilis* ("parte interna, invisível, do homem") – *cor, mens, animus* ("coração", "mente", "ânimo"). Em port., por uma disjunção consagrada na língua, costuma-se opor "coração" (enquanto "natureza ou parte emocional do indivíduo") a "cabeça" (enquanto "natureza ou parte intelectual", NDA). Em hebraico, cabe ao contexto decidir quanto ao matiz semântico, uma vez que o vocábulo enfeixa ambos os conteúdos. Assim, pode-se empregar *lêv* em sua acepção cognitiva, reflexivo-intelectual (como neste v. 13 e nos vv. 16-17; ou ainda em II, 3, onde aparece numa explícita antítese a *basar*, "carne", "corpo"); pode-se, ao contrário, usar o termo para indicar a "sede das emoções e das paixões" (como em II, 10, onde se associa ao registro do "prazer" e do "comprazer"). Trata-se de uma das palavras-chave do "Poema Sapiencial", constituindo-se numa virtual "rima" semântica, que o atravessa do Cap. I ao XI (vv. 9-10). Tem razão Gerald Hammond (GER) quando critica as versões modernas

da Bíblia em inglês por não seguirem o exemplo da KJV, cujos tradutores preocuparam-se em transpor o texto bíblico de modo “formulaico”. No caso do *Qohélet*, assinala GER que o uso freqüente de *lêv* em função de interlocutor converte-o num verdadeiro “personagem” (*character*) e confere uma “vida nova” ao idioma. Os tradutores modernos – prossegue –, por medo de parecerem “arcaizantes” ou para “evitar redundâncias”, privam o leitor desse *insight*. Em port., apesar do interesse que poderia haver na retomada etimológica das idéias convergentes de “centro”/“dentro” (com sua quase-homofonia), acabei por render-me ao imperativo de manter a invariância do termo-guia (*Leitwort*, Buber): a tautologia expressiva, nos múltiplos contextos de ocorrência, dos mais cursivos aos mais elaborados, resgata a palavra da banalização sentimental, energizando-a. A “torpe tarefa” / <sup>c</sup> *inyan ra* ; segundo um exegeta moderno, o historiador JB, seria aqui, num sentido mais determinado, a filosofia, “uma ocupação detestável” (JB remete a III, 10, e acrescenta que Qohélet estaria falando “com essa ponta de ironia com que os sábios por vezes se referem espontaneamente a suas especialidades”). BZ e LOH registram um jogo etimológico entre <sup>c</sup> *inyan* e *la* <sup>c</sup> *anoth* (“atarefar”), jogo que, no original, parece-me sonoramente reforçado por *nathan* (“deu”). GOR, que prefere traduzir o verbo <sup>c</sup> *aná* por “afligir”, não deixa de relevar na cláusula uma “paronomásia marcante”. Procurei compensar esses efeitos com o esquema aliterativo e a retomada de “tarefa” em “atarefá-los”. *Elohim* / Deus: manteve a designação hebraica ao longo de todo o texto, pois se presta a rimas com palavras terminadas em *-im*, de elevada freqüência em nossa língua (como, por exemplo, “mim”, “assim”, “fim”). Isto contribuiu para o meu projeto de redesenho sonoro do original. Notar que a palavra já está dicionarizada em port. na forma “Eloim”; preferi uma grafia mais próxima do hebraico, embora sem marcar neste caso o <sup>2</sup> *álef* inicial.

16. Traduzi *ra* <sup>3</sup> *á harbê* por “vi no auge”, acompanhando uma sugestão de GC, que verteu a passagem por: “E il mio cuore ha veduto / La suprema sapienza / L’intera conoscenza” (“E o meu coração viu / A suprema sapiência / O inteiro conhecimento”). Também no KET deparei com algo nesse sentido: “and my mind has zealously absorbed wisdom and learning” (“e minha mente tem absorvido com zelo saber e conhecimento”). A tradução freqüentemente encontrada

é: “muito”, “muitas vezes”, “em abundância” (seja no sentido de “ter visto muitas vezes”, seja no de “ter examinado bastante, acuradamente”); mas em GOR leio: “for my heart has attained much wisdom and knowledge” (“pois meu coração atingiu muito saber e ciência). Verto *hokhmá* por “saber” (o “saber” vivido, a “sabedoria” prática daquele “que sabe das coisas”; *wisdom*) e dá *ath* por “ciência” (o “conhecimento” adquirido através do estudo, da erudição; *knowledge*). Ambos são predicados do Qohélet (supostamente o Rei Salomão), que é um sábio e um sábio. *Hokhmá*, no texto qohelético, além do seu significado “prático” tradicional, teria ganhado um sentido “especulativo”, filosófico (JB); JE admite o conteúdo filosófico do termo, mas entende que nele prevalece o aspecto de “arte de viver”.

18. No original, há um jogo entre *beróv* (“em muito”) e *rov-* (“muito”, no sintagma *rov-ká<sup>2</sup>as*, “muito sofrer”). Esse efeito parece prolongar-se, com a recolha de fonemas relevantes de *rov* e *hokhmá* (*beróv hokhmá*, “em muito saber”), na última palavra do versículo, *makh<sup>2</sup>óv* (“pena”). A repetição de *yosif* (“cresce”, “acresce”) é outro fator a considerar. Daí a elaboração que procurei dar à minha tradução, para reconfigurar o “vigor” gnômico desta sentença (BZ), verdadeiro “antiprovérbio”, cujo escopo estaria em “acentuar a reversão, ponto por ponto, das máximas da sabedoria tradicional” (RA). *Yosif* é uma forma de “incompleto” do causativo (GHG), aqui traduzida pelo presente, um presente continuativo com força de prognóstico, muito freqüente em nossos adágios populares. Considere-se este: “Onde falecem as verdades, prevalecem os enganos” (RIF). Também em 15, resolvido em dois hendecassílabos paralelos, a construção alongada pelo sufixo flexional do futuro (“poderá”) resultaria menos incisiva (semanticamente) e eficaz (sonoramente) em português. Aliás, a GHG assinala que o “imperfeito semfítico” (“incompleto”) denota não apenas a acepção privilegiada na noção de “futuro”, mas ainda: “o que está começando a acontecer”, “o que é entendido como em processo de vir a suceder”, assim como “o que ocorre de modo repetido ou numa seqüência contínua no passado”.

## II

1. Traduzi *ur'ê vetóv* por “e prover-te do melhor”. Literalmente, seria: “e vê (*re'ê*, forma imperativa) o que é bom”. Deixei-me guiar pelo desenho fônico R-V-T-O na transcrição, mantendo o matiz semântico de “ver” em nível etimológico (“prover”, do lat. *providere*). Uma das acepções que o DO registra para o verbo *ra'á* é “ver como forma de aprender a conhecer”. A outros aspectos da tessitura sonora do original, respondo compensatoriamente com a paronomásia “provar-te”/“prover-te”.

2. Tanto HM como LOH assinalam aqui a construção paralelística. Resolvi-a com um dístico octossilábico, rimado, em “estilo-provêrbio”. A VG tem uma bela solução aliterante para a primeira sentença: “Risum reputavi errorem” (APF: “Reputei o riso por um erro”).

3. “Largar ao vinho”: o sentido de *limshokh bayyáyin* é “entregar ao vinho”, “deixar atrair pelo vinho”. Na VG este sentido é rasurado, pois nela se lê exatamente o contrário: “abstrahere a vino carnem meam” (donde APF: “apartar do vinho a minha carne”). A interpretação neutralizadora continua: “devitaremque stultitiam” (APF: “e evitar a estultícia”). Em hebraico está: *vele'ehoz besikhlu-th*, expressão que eu traduzi por “e ligar-me ao delírio” (buscando manter o paralelismo ressaltado por GOR e BZ, e acompanhar uma sutil pauta aliterante, cujo primeiro elo vislumbro já em *limshokh*, “largar”). Na BJ lê-se, retificadamente em relação à VG: “Ponderei seriamente entregar meu corpo ao vinho (...) e render-me à loucura”. Considero judiciosa a observação de NF, quando assinala a necessidade de se manter a “voz humana”, o tom “mais imediato e familiar”, em passagens como esta, homogeneizadas nas traduções que só atentam para o estilo “oracular” do texto. Por isso mesmo, lancei mão de construções coloquiais, na base de verbos como “largar” e “ligar”, visando a preservar o registro da oralidade. Parece-me insuficiente, todavia, a leitura proposta por NF, que vê nesse trecho apenas a atitude de “humor astucioso”, por meio da qual Qohélet estaria insinuando que era um “epicurista razoável”, capaz de beber sem embriagar-se, por exemplo. Já a exegese rabínica, reportada no KOH (Ibn Ezra, Sforno, Metzudas David), acentuava que, no

experimento "salomônico", não havia uma entrega indiscriminada ao prazer e ao desvario, mas uma busca, sob o controle da sabedoria, para o melhor conhecimento da condição humana. Segundo entendendo, trata-se efetivamente de um exercício de lucidez, não meramente especulativo, nem simplesmente irônico. Uma experiência de limites, através da prova do prazer e até do acercamento à desrazão, muito diferente da ascese e da abstinência cristãs. Lembro-me, para dar um exemplo atual, do caso de Walter Benjamin, submetendo-se deliberadamente aos efeitos do haxixe, para vivenciá-los e descrevê-los (*Antiker umgang mit dem Kosmos vollzog sich anders: im Rausche* / "O antigo relacionamento com o cosmos perfazia-se de um modo outro: na embriaguez", *Einbahnstrasse*). *Mispar* envolve a idéia de "número", mas também a de "cômputo" (DO). Daí a minha tradução: "quota de números". A BJ traz: "dias contados".

5. "E paraíso" / *ufardesim*. A palavra hebraica *pardês*, de origem persa (*pairi-daêza*), tem a acepção de pomar", "horto", "parque". Em persa antigo significava "recinto fechado" (DO, BZ). Passou ao grego como *parádeisos* e assim figura na versão dos LXX. Mantive a palavra em português, uma vez que o próprio contexto encarregasse de atualizar-lhe o sentido original. Em nossa língua podemos dizer familiarmente: "Isto é um paraíso!", referindo-nos a um retiro aprazível (no CA, que registra "lugar, sítio delicioso", está inclusive dicionarizada aquela primeira acepção do termo: "vasto parque dos antigos persas"). GC: "Giardini di paradiso mi coltivavo" ("Cultivava para mim jardins de paraíso"). "Árvores-de-toda-fruta" é um sintagma perfeitamente aclimatável ao português, que busca reproduzir <sup>ç</sup> *êtz kol-péri* sem recair no botanismo prosaico da BJ: "árvores frutíferas de toda espécie". GOR cita Hertzberg, que vê neste v. uma alusão ao *Gên.* I, 11, 29, e comenta: "Qohélet tem à sua disposição todas as delícias do Paraíso." Em 6, "verdeciente arvoredo" responde aliterativamente a *tzomêah* <sup>ç</sup> *etzim*, expressão cujo sentido literal é: "(bosque) vicejante de árvores".

8. "Uma princesa princesas". Em hebraico, lê-se *shiddá veshiddoth*. O DO assinala a origem dúbia da palavra, lembrando, por um lado, o aramaico *shedá*, no sentido de "despejar" (*pour out*) líquido; por outro, o assírio *shadâdu*, "amar", e a tradução *Haremsperlen* ("pé-

rolas do harém”), conjecturada a partir desta última fonte. BZ lembra uma derivação pelo hebraico *shed* (“demônio”) e pelo árabe *sayyid*, *sayyidat* (“senhor”, “senhora”), donde procederia também o espanhol *cid*, tudo isso levando a “dama”, “senhora”/“amante” (*maîtresse*), “mulher”. A versão dos LXX usa o termo *oinokhóon* (“mulher que faz o serviço de escanção, que serve o vinho”, DGF). Em S. Jerônimo, como ressalta BZ, estava originalmente: “ministros vini et ministras” (“aqueles e aquelas que servem o vinho”). A VG revista acolheu neste passo uma leitura amenizadora, ainda mais neutra: “scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda” (APF: “taças e jarros de que se compõe uma copa para o serviço do vinho”). Na KJV lê-se: “musical instruments” (“instrumentos musicais”); na LB: “allerlei Saitenspiel” (“todo o tipo de instrumentos de cordas”); o nosso FER, de modo mais ambíguo, segue a mesma trilha: “e delícias de filhos de homens, de instrumentos de música e toda sorte de instrumentos”. Surpreendentemente, duas versões modernas, a BJ e o KET, preferem adotar a acepção pouco plausível de “cofres”, do hebraico pós-bíblico: “toda a abundância dos cofres” (BJ). Para além da reserva decorosa, ou do eufemismo, parece óbvio que o matiz erótico é o mais pertinente ao contexto, pois de bens e tesouros já se falara nas linhas precedentes. RAB: “de nombreuses odaliques” (“numerosas odaliscas”), atribuindo a interpretação ao exegeta medieval Ibn Ezra. GOR, depois de referir que *ta’anugoth* (“delícias”) alude a “prazer sexual”, considera que a expressão em jogo está a indicar “mulheres”, como “quase todos os intérpretes, desde Ibn Ezra, o têm reconhecido”; parece-lhe que a explicação mais simples para a origem do vocábulo é a que faz *shiddá* derivar, por sinédoque, de *shad* (“seio”, como atributo feminino). LOH: “Einen grossen Harem” (“um grande harém”), ou mais literalmente: “eine Geliebte, viele Geliebten” (“uma amada, muitas amadas”). HM: “des belles et des belles” (“belas e belas”); em nota, a versão literal: “une belle et des belles” (“uma bela e belas”), com a explicação de que se trata de uma palavra “poética” equivalente a “uma bela mulher”. AC: “une démone, des démons” (*démone*, em fr., é termo literário para “gênio feminino”, aqui numa evidente alusão metafórica a “mulher sedutora”). GC: “un serraglio di spose” (“um serraglio de esposas”); GC lembra que se atribuíra legendariamente ao rei Salomão um harém de mil mulheres: setecentas rainhas e trezentas concubinas... Minha tradução orienta-se nesse

sentido, aproveitando uma sugestão que está nas notas de BZ e da própria BJ. A fim de compensar o jogo sonoro que se estabelece no original entre *sharim vesharoth* (“cantores e cantoras”) e *shiddá veshiddoth*, faço com que “uma princesa princesas” rime na transversal com “riquezas” (*segullá*, “posses”, “tesouro”, DO; possível alusão aos tributos oferecidos ao rei Salomão, BZ); por seu turno, “províncias” entra em assonância com “delícia”, que empreguei no singular, para maior eficácia no desenho fônico do meu texto (*ta’anugoth* em hebraico está no fem. plur., reverberando em *sharoth* e *shiddoth*).

11. “E eu me pus em face” / *ufanlthi’ani*. O verbo *paná* tem a ver com *pané*, *panim* (“face”, “faces”), significando “voltar-se em direção a”, ou, figuradamente, nesta passagem, “olhar para”, “considerar” (DO). Na tradução, utilizei-o em seu sentido mais concreto, originário, perfeitamente recuperável em português (tanto neste, como no v. 12). “E do afã / do meu afã de as fazer” traduz *uveamal she’amálti la’asoth*; literalmente: “e do afã (trabalho fatigoso) que executei com fadiga para fazer (fazê-las)”. Trata-se de uma retomada da dupla linha semântica de “trabalho” e de “fadiga” que há na palavra *amal* (LEX: “labor gravis, fatigans, corporis vel mentis” / “trabalho oneroso, fatigante, do corpo ou da mente”), já comentada a propósito de I, 3. Em português, para transpor esse efeito conotativo, sonoramente salientado no original, valho-me, com as variações cabíveis, de palavras fônica e semanticamente associáveis, como “afã”, “faina”, “fadiga” (“afadigar”), “fazer” (“afazer” e mesmo “afazer”, como forma substantivada, equivalente à anterior, porém no sing.). Particularmente adequada aos matizes do contexto é “afã”, que significa (NDA): “vontade”, “ânsia”, “sofreguidão”, “diligência”, bem como “trabalho”, “lida”, “faina” e, ainda, “cansaço”, “fadiga”, “exaustão”. Ver 18-22. MB varia *Mühe* e *abmühen* (usados em I, 3 e no presente versículo), jogando (no v. 19) com formas assimiláveis: *Ermühtes*, *ermühen*.

12. Quanto ao 2º hemistíquio, segui leitura análoga às de MB, HM, GC. GOR entende que a idéia é clara, apesar das dificuldades textuais: “Qohélet, no suposto papel de Salomão, deseja persuadir o leitor de que já experimentou no máximo grau a sabedoria e o prazer, não havendo necessidade para mais ninguém de repetir essa ex-

periência”. Mas há outras interpretações. Desde a da VG, na qual se molda APF: “Que é o homem, disse eu, para poder seguir ao Rei seu Criador?”, até a da BJ: “Que fará o sucessor do rei a quem haviam nomeado há muito tempo?” JB anota: “O pretendido Salomão estaria aqui, supostamente, invocando seu sucessor, o triste e ‘ensandecido’ Roboão, sob o qual eclodiu o cisma do Norte e do Sul”.

14. “Erra na treva” procura captar com uma assonância o efeito sonoro que perpassa em *bahóshekh holêkh*. Na BJ, simplesmente: “caminha nas trevas”. “Que um destino uno / a todos se destina” / *shemmiqré ehad yiqré<sup>2</sup>eth-kullám*; literalmente: “Que um só destino encontrará (tocará) a todos”. Como observam LOH e BZ, *miqré* (destino) e *yiqré* (encontrará) têm a mesma raiz (procedem do verbo *qará*). Daí a minha solução. MB joga com *Widerfahrnis* (“acontecimento”) e *widerfährt* (“acontece”); AC com *aventure* (“aventura”) e *advient* (“advém”). BJ: “que uma sorte comum lhes toca a todos” (tradução que passa ao largo do problema).

15. “Excesso inútil” / <sup>2</sup> *az yothêr*. A partícula <sup>2</sup> *az* (“então”, “isto posto”, “assim sendo”) enfatiza a indagação dubitativa a respeito da utilidade do “excesso” (*yothêr*) de sabedoria (ver DO, BZ). Com “exceSSo inútil” (sibilante + dental) procurei manter algo do esquema fônico, sem prejuízo da concisão semântica da expressão hebraica. BZ: “à quoi bon dès lors mon excès de sagesse?” (“para que serve então meu excesso de sabedoria?”). BJ: “para que então fui sábio?” (e em nota esclarece que o texto hebraico acrescenta: “pois a mais”).

16. “No eterno-sempre” / *le<sup>c</sup>olám* (literalmente “para sempre”. A palavra <sup>c</sup> *olám* é subst. masc., envolvendo as acepções de “longa duração”, “antiguidade”, “futuridade”, de “existência contínua”, de “futuro indefinido”, “sem fim”, “perpetuidade”, “eternidade” (DO; para este versículo, está registrado em particular o significado de “após a morte”). Para salientar a densidade semântica do conceito original, cunhei aqui o composto “eterno-sempre”, moldado no adj. lexicalizado “sempiterno” (do lat. *sempiternus*, *semper aeternus*, “que dura para sempre”; “antiqüíssimo”; SA, NDA). Recorde-se, por sua sugestividade exemplar, o neológico verbo dantesco *insemprare* (PAR. X, 148, *s'insempra*), no sentido de “eternizar-se”,

“prolongar-se no infinito”, do lat. *in - semper* (ED). No *Qohélet* não há a conotação cristã de “imortalidade da alma” (ver a “Introdução”). No 2º hemistíquio, “já que deveras / o devir dos dias” é minha réplica, em som e sentido, ao original: *beshekkvar hayyamim habba<sup>2</sup>im* (literalmente: “pois que já os dias que vêm”).

18. “E eu odiei eu” / *vesanê<sup>2</sup>thi<sup>2</sup>ani*. Repito o pronome pessoal “eu” em cadência enfática (onde possível em port., num texto não virgulado, sem provocar ambigüidade), acompanhando a sugestão do original. A adição pleonástica do pronome separado, posposto ao verbo, é um “traço de linguagem popular” freqüente no *Qohélet* (GHG). Por outro lado, EB chama a atenção para a ênfase que o Sabedor põe em sua “experiência pessoal de vida”, fato que seria único na literatura sapiencial hebraica (à exceção de *Prov. XXIV, 32*). “A primeira pessoa do verbo não é suficiente. Ele acrescenta o pronome <sup>2</sup>*ani*, ainda que enfático ou pleonástico.”

20. “E eu dei voltas a mim” / *vesabbóthi<sup>2</sup>ani*. No verbo *savav* há a idéia de “mudar de posição” ou “de rumo”, a partir de um sentido primeiro de “girar em torno”, “dar voltas”. É o mesmo verbo que em I, 6, exprime o movimento do vento: *sovev sovev* (“volve revolve”). O DO atribui-lhe, neste versículo, a acepção figurada de “voltar-se (numa nova direção) para fazer algo”. Preferi ficar com o sentido mais concreto, para melhor expressar o debate interior que aqui se trava no ânimo do *Qohélet*, até levá-lo ao desespero (“a desesperar” / *leya<sup>2</sup>êsh*) quanto ao resultado do seu empenho factivo. Em port. há uma locução lexicalizada que autoriza esse uso: “Dar volta ao juízo”, o mesmo que “enlouquecer” (NDA). GC “E in me il cuore si torce disperato” (“E em mim o coração se torce desesperado”). A BJ, simplesmente: “E concluf por desenganar-me”.

21. “E mal sem igual” / *vera<sup>c</sup>á rabbá*. Procurei compensar com a rima o jogo paronomástico que vislumbro no original. MB parece-me ter atentado para esse efeito ao traduzir: “und des Übels viel!” (“e muito mal!”), construção que destaca o /l/ aliterante. O latim da VG prestava-se naturalmente à solução deste ponto: “et magnum malum” (solução que se esvai em APF: “e um grande mal”).

22. “E da fome que esfaima” / *uvera<sup>c</sup>yon*. É a mesma palavra que ocorre em I, 17, no refrão I, 17, no refrão *ra<sup>c</sup>yon rúah*, variante de *re<sup>c</sup>uth rúah* (I, 14). Situa-se na faixa semântica do “desejo” (DO, *longing, striving*) aflitivo, metaforizável numa “fome” por algo incansável (ver “Introdução”). HM traduz a expressão por *torture* (“tortura”); GC por *torturarsi* (“torturar-se”) e, em I, 17, por *sfa-marsi* (“saciar-se”, “matar a fome”); MB por *Strebung* (“ânsia”) e, em I, 17, por *Trachten* (“aspirar por”). APF: “aflição de espírito”; FER: “fadiga de seu coração”. A BJ traz apenas: “preocupações”.

24. Cf. BZ, *tov* em passagens como esta do *Qohélet* significa “prazer”, “felicidade”, “bem-estar”. Emprego nesses casos (desde o v. 3) a palavra “benesse” (etimologicamente, do lat. *bene* + *esse*, que deu também o it. *benessere*, “bem-estar”), mantendo-me, por afinidade, na linha semântica do “bem” e do “bom”. Além dessa sua acepção originária, a palavra tem em port. o sentido de “lucro gratuito”, “presente” (CA, NDA), traço importante para caracterizar a insondável munificência divina (cf., adiante, v. 26): dom “da mão de Elohim” / *miyyad ha<sup>2</sup>elohim*. Traduzi <sup>2</sup>*eth-nafshó* por “sua alma”. Cf. já ficou dito na “Introdução”, *néfesh* significa “alma”, tendo ainda os significados de “séde das emoções” e “dos apetites”. Segundo o DO, a acepção materialista (ligada etimologicamente a “garganta”) prevalece no *Qohélet*. Em outras ocorrências, procurei sublinhar essa conotação. Aqui, como anota BZ, a expressão pode ser dada como equivalente simplesmente a *soi-même* (“si mesmo”). GOR comenta: “Para *Qohélet*, como para os escritores bíblicos em geral, os prazeres físicos da vida eram divinos na origem, como este v. eloqüentemente atesta (...) O pensamento do *Qohélet* é claro, quando não se permite que preconceitos teológicos posteriores venham obscurecê-lo: ele nega que o prazer seja um objetivo adequado na vida, num sentido *absoluto* ou filosófico; mas este permanece o único programa *prático* para a existência humana”. EB chama a esta posição, repassada de ceticismo quanto aos “valores tradicionais”, *philosophy of expediency* (“filosofia da conveniência”).

25. Traduzi a cláusula *hutz mimménni* por “senão a mim”, seguindo LOH (“wenn nicht ich”), HM (“mis à part moi”), AC (“sinon moi”). Outros lêem “fora dele”, isto é, “sem a permissão de Deus”

(BJ). Nesta última linha, BZ, MB, GC, a partir de versões onde está *mimménnu* (nota do KET).

26. Neste versículo se põe o problema da inescrutabilidade do arbítrio divino no agraciar e eleger o homem, um problema que tanto preocupou modernamente a Thomas Mann (ver, a propósito, meu *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, Perspectiva, 1981, p. 157). LOH comenta: “Há *theóphiloí*, ‘amigos de Deus’, como dizem os gregos do período, e homens para os quais as coisas na vida não chegam a bom termo. Deus não rege o mundo da maneira causal e moral que os homens poderiam esperar”. O verbo hebraico que significa “pecar”, *hatá* (donde *hoté*, “o que peca”, *sinning*, uma forma participial, GHG), tem também a acepção de “errar o alvo” ou “o caminho” (DO). Para salientar esse aspecto do alvedrio divino, o KET traduz: “To the man (...) who pleases Him (...) and to him who displeases...” (“Para o homem... que O agrada... e para aquele que desagrade...”). GOR assinala no uso da palavra *hoté*, com a sua peculiar latitude semântica, uma “postura de oposição ao ascetismo”; o “pecador” (conotação religiosa) é aquele que “erra” quanto ao caminho certo; que “viola” a vontade divina, falhando conseqüentemente no desfrutar as benesses da existência, outorgadas por Deus; esta concepção derivaria de um “trágico reconhecimento da brevidade da vida”, antes do que “da alegria otimista num mundo governado por um bom Deus, como ensinado pelos Rabis”; ao invés de encerrar a “glosa de um comentador piedoso” (a ser descartada), o v. exprimiria o “objetivo do prazer” enquanto resignação perante o inevitável; o refrão nadificante que fecha o v. estaria ratificando essa posição do Qohélet. A BJ vê no versículo uma ironia do Qohélet em relação aos ensinamentos tradicionais, que procuravam “justificar o escândalo das riquezas nas mãos dos ímpios”. HLG, ao invés, divisa em passagens como esta o “ceticismo religioso” do autor, que, embora “acredite enfaticamente em Deus e em Sua onipotência, tende a equacionar onipotência com arbitrariedade” (assim, os que agradam a Deus não seriam necessariamente os bons, nem os que desagradam forçosamente os maus...). No THW-II (Müller) lê-se, num sentido confluyente: “O Pregador, finalmente, lamenta a arbitrariedade com a qual Deus aquinhoa com *hokhmá vedá<sup>c</sup>ath* (saber e ciência), e com o prazer por meio deles obtido, somente

àqueles que lhe são agradáveis.” O comentarista vincula este problema de um “ceticismo teonômico” (ou seja, relativo ao estatuto de liberdade do homem perante a determinação divina) com o questionamento sobre o proveito do “saber”, diante da indiferença do destino do “sábio” e do “estulto”, desenvolvido nos vv. precedentes (14-17). Para EB, Qohélet seria um Jó malsucedido na prova concernente à fé na justiça divina. Seu Deus seria “arbitrário e volúvel como a Fortuna, cultuada pelo homem comum na Grécia”; além disso, “inelutável como o Fado dos filósofos estóicos”; ou seja, “um ser imprevisível, moralmente neutro, acima do bem e do mal”.

### III

1. Traduzo *zman* por “momento” (no DO, mais particularizadamente neste versículo, *appointed time*, “tempo marcado”). Reservo a acepção “tempo” para <sup>c</sup>*êth* (no DO, *time*), porém associado a um “evento”, a um “acontecimento”, ou, mais especificadamente, neste e nos vv. 2 a 8, *proper, suitable time*, “tempo próprio, adequado”). Verto *hêfetz* (“desejo”, “aspiração”, ou ainda, “assunto”, “coisa”, “matéria”, DO) por “evento”, desenvolvendo a idéia de tempo “evêntico” que está no DO e acompanhando LOH: *Geschehen* (“acontecer”, “acontecimento”). Mantenho assim a coerência semântica nas repetições (não respeitada na BJ, p. ex., que traduz *zman* por “tempo” e <sup>c</sup>*êth* por “momento oportuno” neste versículo e, a seguir, em 2-8, verte a mesma palavra <sup>c</sup>*êth* por “tempo”). BZ chega a afirmar que o autor emprega essas palavras como sinônimas, “sem se preocupar com os matizes assinalados pelos filólogos modernos”. Poeticamente, parece-me que a desatenção aos “matizes” seria uma simplificação. Encadeando “momento”, “tempo” e “evento” procuro, por outro lado, responder à ressonância em *hêfeTZ* do fonema dental de <sup>c</sup>*êTH* e da sibilante de *Zman*. HM e KET ( com a KJV) traduzem *zman* por “estação” (*saison, season*); GC e LOH por “hora” (*ora, Stunde*); AC por “momento” (*moment*). Todos esses autores vertem *êth* por “tempo”. Para *hêfetz*, HM e GC usam “coisa” (*chose, cosa*); AC, “desejo” (*désir*); MB, “demanda”, “solicitação” (*Anliegen*); BJ, “propósito”. Em GL há a seguinte observação: “O trecho poderia intitular-se *catálogo dos tempos ou dos eventos humanos*”. GOR comenta: “Como os eventos da natureza, todas as

ações humanas são predeterminadas por Deus". E traduz: "Everything has its appointed time, and there is a season for every event under the sky" ("Tudo tem seu tempo determinado, e há uma estação para cada evento sob o céu").

2-8. Mantenho, na medida do possível, a inusitada disposição tipográfica do texto hebraico, aqui interrompido em sua continuidade por um largo espaço branco, vazado na compactura da página. Deixo, assim, de observar com rigor, nestes vv., a convenção de espaçamento e entrelinhas de início estabelecida quanto à acentuação prosódica. Entendi importante preservar esta fisionomia visual do texto, que, segundo a GHG, responde a antigas prescrições dos escribas. Por outro lado, procurei captar a música de contrastes e ecos do original, que essa disposição parece destinada a realçar. Na tradução latina da VG, considero estes vv. dos mais belos, com a alternância de suas construções gerundiais no genitivo ("Tempus nascendi et tempus moriendi", e assim por diante). A BJ elimina o *vaḥ* conjuntivo, característico da sintaxe hebraica, talvez por um preconceito contra o uso reiterativo do "e", derivado de uma noção equivocada de "elegância estilística" ("Tempo de nascer, / tempo de morrer"). APF o mantém (segundo a VG), mas adota uma desnecessária fórmula alongada, com explicitação do verbo "haver" ("Há tempo de nascer e tempo de morrer"), enfraquecendo assim o impacto do texto. Em minha tradução, observo a recorrência do "e" e a economia do original em suas disjunções semânticas. Optei pela construção com a preposição "de" (em seu emprego finalístico), já que o "para" (*le*), que ocorre predominantemente no hebraico (à exceção dos vv. 4 e 8, nos dois últimos sintagmas de cada um deles), pareceu-me, na transposição em port., menos conciso e eufonicamente inadequado ("tempO PAra"...). No v. 4 há um jogo sonoro relevante, salientado por HM, que o resolve belamente com uma paronomásia: "temps de trances / et temps de danses". No original, está: *ēth sfod ve ēth reqod* (o infinito construto usado no genitivo, como *nomen verbale*, GHG). Tentei recuperar esse jogo em port. com "ânsia" / "dança", repercutindo em "prANto" (*livkoth*, "para chorar") na linha anterior. Na BJ, simplesmente: "tempo de gemer, / tempo de bailar"; em APF: "Há tempo de se afligir e tempo de saltar de gosto" (transposição explicativa da fórmula concisa da VG:

“tempus plangendi et tempus saltandi”); em FER, mais eficazmente: “tempo de prantear, e tempo de saltar”).

11. “Também o eterno-sempre”: ver o comentário em torno de <sup>o</sup>olám (II, 16). O conceito, aqui, parece marcar o sentido de perenidade e o caráter perfeito e acabado das obras da criação divina, segundo a concepção qohelética (ver a linha anterior e o v. 14). Mas intentei, ainda, com a sucessão de fonemas nasais (/ã/; /ē/) e efeitos de aliteração, recuperar algo da convergência recorrente das terminações consonantais do original: *gam* <sup>o</sup>eth-ha <sup>o</sup>olám nathan belibbám / “também a eternidade (perpetuidade) deu ao coração deles”, numa versão literal. HM, neste v., traduz <sup>o</sup>olám por *éternité*; AC por *perpétuité*; LOH por *die Ewigkeit* (“a eternidade”). MB prefere *Weltdauer* (“duração do mundo”) e GC *specchio del mondo* (“espelho do mundo”). De fato, o vocábulo também pode significar “idade (duração) do mundo”, segundo o DO (que o aproxima etimologicamente do verbo <sup>o</sup>alám, “ocultar”). Na VG está *mundum* e na KJV *world*. GOR: “the love of the world” (“o amor do mundo”); KOH “enigma”; conforme se depreende de KOH, a interpretação de GOR já estaria no *Midrash*: “Ele colocou nos seus corações um amor pelo mundo” (i.é, para desenvolver os recursos deste); quanto à tradução por “enigma”, remonta a Rashi: “Deus fez com que determinadas coisas ficassem escondidas dos homens (o dia da morte, a predição do futuro); Ibn Ezra explica, por seu turno: “Deus deu um senso de eternidade aos homens e eles agem como se fossem viver para sempre”. A BJ serve-se de uma locução: “o conjunto do tempo”, explicando em nota que não se trata do conceito de “eternidade” do vocabulário cristão. LOH vincula esta passagem ao tema cósmico e antropológico do “eterno retorno” (I, 4-11), interpretando-a porém num sentido positivo: as “figuras do fazer humano” têm como pressuposto a “perfeição” do fazer divino, ainda quando este seja inescrutável para o homem. HLG, depois de explicar que “eternidade” no texto significa “aspiração por descobrir os tempos de todas as experiências futuras”, acrescenta: “Note-se a ironia divina em implantar no homem um impulso que ele não pode nunca satisfazer!” O v. termina realmente com a afirmação da insondabilidade, para o ser humano, da obra de Elohim no seu todo (*mero* <sup>o</sup>sh ve <sup>o</sup>ad-sof; em minha tradução, à G. Rosa, “da cabeceira do começo e até onde tem fim”, joguei com o duplo sentido de *ro* <sup>o</sup>sh em hebraico e tentei uma

aliteração para compensar a assonância formulaica que percebo no original). MSCF, fazendo uma instigante leitura de Bacon, mostra como o filósofo renascentista, ao interpretar esta passagem do *Eclesiastes* no sentido de ter Deus “colocado no coração dos homens a imagem do mundo”, e ao colocá-la com outras, entendidas por vezes às avessas (o “eterno retorno”, p.ex., enquanto “cosmologia móvel”), teria conseguido ilaquear o interdito teológico à ciência; em passagens bíblicas como esta, Bacon teria procurado fundamentar a vocação humana para o conhecimento científico sempre crescente do mundo material, deixando astuciosamente fora do seu alcance a esfera do saber que aspira ao absoluto. Relevantes, também, as considerações de NF: “No tesouro inesgotável de senso comum do Qohélet, um dos comentários mais sutis é que Deus pôs <sup>o</sup>olám no coração do homem. Esta palavra normalmente significa algo como *eternidade*, mas, nesse contexto, tem antes o sentido de *mistério* ou *obscuridade*. A eternidade é uma categoria mental que, na frase de Keats, excita e excede o pensamento: não sabemos o que ela significa, mas, enquanto ela se puser como tal, não poderemos nos contentar com soluções simplistas. Nascemos todos perdidos numa floresta. Quer suponhamos que a floresta esteja aqui, quer não, seguiremos o ritmo da natureza e vagaremos indefinidamente em círculos. A metáfora da bruma ou névoa presente em *vaidade* sugere que a vida é algo através do qual é preciso encontrar um caminho, e que o caminho da sabedoria é aquele que permite achar a saída”. Esta última consideração de NF, todavia, precisa ser confrontada com a problematização qohelética do escopo e do proveito do saber. Ver I, 17, p. ex., e o comentário a II, 26.

13. “Dom de Elohim” / *mattath* <sup>o</sup>*elohim*. Cf. II, 24 e 26. O THW-III (Höver-Johag), citando esta e outras passagens, observa que o Qohélet deixa clara sua concepção de que “os bens do mundo são um presente (*Geschenk*) da graça (*Gnade*) divina”.

15. Tiro partido das possibilidades do port. para traduzir o 1º hemistíquio. No texto hebraico, há um jogo entre *hayá* (foi) e *kvar* (já). Estas palavras se repetem em quiasmo, intervindo entre ambas as ocorrências a forma *lihyoth*, ou seja, o infinito construto do mesmo verbo “ser”/“existir”/“devir”, aqui expressamente usado com um matiz de futuro (“quod futurum est”, GHG; “ce qui doit être,

nal, *levarám*) tem os sentidos de “purificar”, “purgar”, “selecionar”, “polir”, “limpar”, “testar”, “submeter a prova” (DO). Para esta passagem, o DO propõe: “that God may prove them” (“que Deus possa prová-los”). O THW-I (Hamp) privilegia no contexto a acepção “provar”, admitindo ainda sua associação com “selecionar”, “purificar”. A BJ traz: “Deus os põe à prova”. Já na VG estava: “ut probaret eos Deus” (AFP: “que Deus os provava”). A exegese de Rashi, referida por CARL, é também no sentido de “sie zu belehren, zu prüfen” (“para ensiná-los, pô-los à prova”). HM dá uma solução imageticamente mais vigorosa, com o verbo “filtrar”: “pour que Dieu / les filtre (“para que Deus / os filtre”). No LEX, “provar” e “examinar” são alternativas praticamente sinônimas de leitura neste versículo. De minha parte, fiquei nesta linha, procurando, todavia, de modo conciso e expressivo, captar algo do jogo sonoro que julgo perceber entre *ha'adám* (*bnê ha'adám* / “filhos do homem”) e a forma verbal *levarám*, que traduzi por “os esmerilha”. “Esmerilhar” significa “esquadrinhar minuciosamente” e também “apurar”, “polir” (DVR, NDA), enquadrando-se na área semântica de *barar*. Por outro lado, permite-me um efeito de compensação no nível fônico (fILHos / esmerILHa). Registre-se que há outras interpretações para esta passagem controversa. No KET, p. ex., lê-se: “So I decided, as regards men, to dissociate them (from) the divine beings and to face the fact that they are beasts” (“Assim eu decidi, quanto aos filhos do homem, dissociá-los (dos) seres divinos e enfrentar o fato de que eles são animais”). RAB: “Ensuite j'ai réfléchi à cette prétention des hommes d'être l'objet des préférences de Dieu, et j'ai vu que, considérés en eux-mêmes, ils sont comme les animaux (“Em seguida, refleti quanto a essa pretensão dos homens de ser objeto das preferências de Deus, e vi que, considerados em si mesmos, eles são como os animais”). Antes do que traduções, trata-se, nos dois últimos casos, de reconstruções interpretativas de um texto problemático, que preferem, à vivacidade da imagem concreta, a abstração analítica. No que se refere a paronomásia múltipla “não são mais que animais ademais / não mais”, sobre a qual me detive na Introdução, encontrei na LB uma tentativa de recuperá-la: “als weren sie unter sie selbst wie das Vieh” (em alemão, *Vieh* significa “animal”, permitindo a série *sie / wie / Vieh*, reforçada pela aliteração das fricativas).

19-21. Neste v. 19, há um relevante aspecto formal, do qual as traduções que examinei não parecem dar conta. Trata-se da proximidade fônica entre *moth* (“morte”, estado construído de *máveth*), palavra que ocorre duas vezes, como termo de comparação, no 1º hem. e *mothar*, no início do 2º hem. (vocábulo que, exatamente em vista disso, traduzi por “iMPORTE”). Assim como na saliente paronomásia do final do v. 18, aqui também a imbricação de palavras no plano sonoro suplementa o semântico, enfatizando o nivelamento do homem e do animal perante a morte (não obstante o domínio do ser humano sobre os animais, na ordem da criação, assegurado no *Gênese*, I, 28). Este v. e o anterior, segundo o THW-I (Botterweck), preparam a “pergunta irônica” (“die spöttische Frage”) do v. 21, concorrendo para manifestar a “nulidade do homem” e expor ao desengano “a esperança de recompensa e justiça”. *Mothar* (BZ) é um derivado do verbo *yathar*, significando o mesmo que *yithron* (avantage, “proveito”). Esta última, é uma palavra-chave, constantemente repetida no texto, desde I, 3 (veja-se, acima, o v. 9). No DO, *yathar* é vertido basicamente por *remain over* (“restar”, “exceder”), reservando-se para o subst. *mothar* a acepção mais abstrata de “proeminência”, “superioridade”. No LEX, o vocábulo está ligado à idéia de “lucro” (“algo que resta”) e, por extensão, à de “excelência”. A BJ traz: “e o homem não leva vantagem sobre os animais”. O subst. “importe” envolve precisamente essa noção de “importância” ligada a “valor”, “proveito” (“soma total”, “custo”, NDA). Quanto a *rúah*, neste e no v. 21, traduzi a palavra por “sopro”, já que se trata, no caso, do “sopro material e físico, o respiro das narinas” (BZ). Em BZ e AC: *souffle*. MB: *Anhauch*, *Hauch* (“sopro”, “hálito”). LOH: *Atem* (“respiro”, “alento”). Em GC e HM: *anima*, *âme* (“alma”); porém GC usa neste v. 19 *soffio* (“sopro”) e HM, em nota, aponta que o sentido literal nestas ocorrências é “sopro (de vida)”. Na BJ: “alento”. Nos LXX já estava *pneuma* (“sopro”) e na VG: *spiritus* (de *spirare*, “respirar”; APF: “espírito”). Na LB: *Odem* (“hálito”). Na KJV: *breath* (“sopro”) e no KTV: *lifebreath* (“sopro de vida”). GL frisa que *rúah*, aqui, não tem “o significado moral de alma ou espírito humano”.

22. “No após-ele” / <sup>2</sup> *aharáv*. Trata-se de um advérbio provido de um sufixo “petrificado”, como refere GOR, que o traduz simplesmente por *afterwards*. Para assinalar a terrestriedade, a finitude que é

o horizonte da concepção qohelética da vida humana, cunhei, explorando as possibilidades da língua, um sintagma neológico, adverbial-temporal, a exemplo de “no amanhã”, ou, melhor ainda, “no após-guerra”. Isto me permitiu, ademais, recolher sonoridades disseminadas desde o v. 20 (“só”, “pó”) e compensar, com os recursos de nosso idioma, algo da elaborada tessitura fônica do original. O “após-ele” marca o fim das perspectivas para o homem, já que não implica um “além” (“no além”, caberia então traduzir, se fosse este o caso). Segundo LOH, trata-se do que se passará “sob o sol” (na terra, neste mundo) depois da morte, e não, supostamente, “num outro mundo”. Donde a tese, decorrente do 1º hem., de que “só neste mundo, e pois só antes da morte, a felicidade é possível”. BZ entende que também do que sucederá no mundo em seguida à morte não cuidaria o Qohélet, mas esta assertiva não parece combinar com a atormentada preocupação expressa (quanto aos sucessores, os herdeiros) em II, 18-21, p. ex.

#### IV

1. “E eu me voltei eu” / *veshávti’ani*. O verbo *shuv* (que aparece desde logo em I, 6: “o vento volta” / *shav harúah*) significa *turn back, return* (“voltar”, “retroceder”, “retornar”); mas pode abstratizar-se, para denotar simplesmente o caráter iterativo da ação (DO, LEX). Costuma ser traduzido, neste passo e no v. 7, por um advérbio ou locução adverbial. BZ emprega *de nouveau* (“de novo”), esclarecendo que o sentido literal é “je me suis tourné”, mas que, no caso, a ação de *se tourner* (“voltar-se”) exprime apenas a repetição do ato. Preferi, com a KJV (“So I returned”), APF (“Eu me voltei”) e FER (“Depois me virei”), preservar a idéia verbal original, porém sem eliminar o *vav* (“e”) anafórico. O verbo “voltar”, em sua forma pronominal, pode ganhar a acepção de “virar-se”, voltar o rosto para uma dada direção (“apresentar a cara, a frente”; DVR, NDA). Proponho-me, assim, expressar de modo mais cenográfico, icástico, a atitude de quem se volta mais uma vez para encarar os fatos (no caso a “opressão”, os “atos opressivos” / *ha’ashuqim*) e tomar posição diante deles. Gramaticalmente, a manutenção da seqüência dos verbos aqui coordenados encontra uma particular justificativa, por se tratar (neste e no v. 7) de dois dos três únicos casos no *Qohélet* em

que um “imperfeito” com *vav* “consecutivo” (*va·er<sup>2</sup>é* / “e vi”) dá continuidade temporal a um “perfeito” (“completo”) e assim deve ser traduzido pelo verbo no passado (GHG). A BJ escapa a todas essas dificuldades com um incolor “também” (“Também observei...”). No 2º hem., *menahêm* (“aquele que traz consolo”, “que conforta”; *comforter*, DO) é parte de um refrão (*ve<sup>2</sup>êin lahém menahêm* / “e não há para eles consolador”) em pauta nasalizada, que repercute ainda em *oshqeihém* / “(de) seus opressores”. Daí por que traduzi metonimicamente a “causa eficiente” pelo efeito: “conforto” entra em assonância com “choro” e tem ressonância em “força”. É o trabalho de compensação, próprio da recriação. Como observa Kirkpatrick, cit. por GOR, aqui a iteração “soa como um dobre condenatório”.

2-3. Esta “louvação da morte” é um dos momentos marcantes do poema sapiencial (ver, antes, II, 17), repassando-se de trágica ironia e, num outro nível, servindo de bastidor ao convite a gozar dos efêmeros prazeres da vida, repetido em contraponto ao longo do texto (cf., p. ex., II, 24 e III, 22). “Os inda-viventes” (com apoio sonoro em “antes”) é a fórmula concisa que encontrei para traduzir *hêmna hayyim* *adéna* / “eles (que estão) vivos ainda”. Conforme refere LOH, Qohélet foi contemporâneo de Hegésias, dito *Peisithánatos* (“o que induz à morte”), filósofo da escola cirenaica de Alexandria. Segundo a tradição, o pessimismo de Hegésias, exposto em seu tratado sobre a morte voluntária, acabou induzindo seus discípulos ao suicídio (daí o cognome do filósofo e o interdito ptolomaico ao ensinamento de sua doutrina). JE assinala, por seu turno: “Qohélet, em sua radicalidade, não preconiza de modo algum o suicídio”, mas, sim, que “há um tempo para viver” e que “é preciso vivê-lo”. A celebração da morte, nestes vv., está correlacionada ao tema da opressão do homem por seu semelhante (v. 1, acima) e expressaria, no estilo antitético do livro, a simpatia pelos oprimidos: a vida, sob a opressão, torna-se indigna de ser vivida.

4-6. No LEX, o subst. fem. *qin<sup>2</sup>á* (estado construto, *qin<sup>2</sup>ath*) significa *zelus* (“zelo”, “ciúme”) e, mais especificamente, no v. 4, *aemulatio*, *rivalitas*, *invidia* (“emulação”, “rivalidade”, “inveja”). O DO registra: “ardor”, “zelo”, “ciúme” (com a implicação de “rivalidade” neste v.), dando o vocábulo como etimologicamente derivado da

coloração produzida no rosto pela forte emoção. Procurei obter uma construção elíptica, realçada pela tonicidade contrastante de “af” e “ciúme”, para responder ao estilo sintético da sentença opositiva original: *ki hi<sup>o</sup> qin<sup>o</sup> ath<sup>o</sup> ish mere<sup>o</sup> êhu* / literalmente: “pois isto (esta é) inveja do homem contra seu parceiro”. Traduzi *mere<sup>o</sup> êhu* (de *rêa<sup>o</sup>*, o “outro”, o “companheiro”, aqui, porém, numa relação de antagonismo, DO) pela expressão “contra o rival-homem”. BZ vislumbra nesta passagem uma nuance “talvez demasiado sutil para ser mantida: o ciúme exercido contra um pelo outro”. Foi o que tentei conservar. Ademais, no refrão que encerra o v. , *mere<sup>o</sup> êhu* pareceu-me ressoar em *ur<sup>o</sup> uth<sup>o</sup> rúah* (“fome-vento”). Assim, no meu texto, “homem” repercute em “fome”. No nível temático, este v. 4 parece implicar uma condenação da competição desmedida, apresentando uma visão negativa do “ciúme”/“inveja” enquanto móvel da atividade humana (a mesma palavra *kishron*, “êxito”, ocorrera precedentemente em II, 21, porém num contexto onde o empenho no fazer era valorizado). LOH dá um timbre sócio-econômico à sua versão: “Todo trabalho e todo fazer humano que têm êxito significam luta de concorrência (*Konkurrenzkampf*) entre os homens”. Os vv. seguintes são comumente interpretados como axiomas que reprovam a ociosidade (5: o estulto, inativo, obrigado a exaurir-se, comendo metaforicamente as próprias carnes) e preconizam a moderação, capaz de trazer o benefício da tranquilidade, ao invés da ganância desmesurada (v. 6). LOH entende, diversamente, que ambos estes vv. têm, em relação ao v. 4, uma função derrisória, “irônica”, semelhante à que exercem os vv. 2-3 com respeito ao v. 1. Poriam em questão o sistema competitivo e opressivo, constatando, por um lado, que mesmo quem é avesso ao trabalho pode, eventualmente, contra todas as normas, encontrar o suficiente para sobreviver; por outro, que o excesso de fadiga não compensa, não resulta em paz. A interpretação é engenhosa e dá conexão ao que BZ, p. ex., julga desconexo em relação ao contexto. É verdade que *basar*, cf. pondera o DO, é palavra sempre usada no *Qohélet* no sentido de “carne do corpo” (numa acepção translata, segundo BZ, o vocábulo poderia aqui indicar “provisões anteriores” ou mesmo “reservas físicas”). O jogo semântico-sonoro entre *meló<sup>o</sup> khaf* / *mimmló<sup>o</sup> hofndáyim* está preservado em “palma-de-mão cheia” / “(que duas) mancheias”. Para GOR, o v. 5 seria uma citação convencional, enquanto o v. 6 valeria como refutação por “oposição direta”, expri-

mindando o estilo e a concepção qoheléticos sobre a inutilidade do labor árduo e sobre a busca do prazer como objetivo programático.

7-12. O elogio da vida associativa e partilhada, mais frutuosa, em contraposição à vida solitária e avara. O tema é haurido na sabedoria tradicional (vv. 9-12), mas exhibe também (vv. 7-8) uma típica inflexão qohelética (TWH-I; LOH). No v. 8, que – parece-me – deve ser lido como uma espécie de “segundo pensamento”, a reponderar, de um novo ângulo, a angustiosa questão expressa em II, 18-19, traduzi *néfesh* (ʔeth-nafshi) por “alma”, acrescentando-lhe, porém, o atributo “do anseio”. Sublinho a conotação (cf. nota ao v. II, 24) ligada a sede das “emoções”, dos “apetites” (“anseio”, equivalendo a “desejo ardente”, fica dentro dessa área semântica). GC traz *gola* (“gula”). Em 10, vali-me da construção popular “no-que-caem” para traduzir *im-yippólu* (“s’ils viennent à tomber” / “se eles vêm a cair”, BZ). No 2º hem., “dó” traduz o exclamativo de comiseração ʔiló (“ai dele!”), que, no original, parece reverberar em *yip-pol* (“cairá”). Em compensação, faço com que “dó” repercuta em “só”. A locução interjetiva da VG, consagrada pelo tempo, entrou para o repositório de citações: “Vae soli” (APF: “ai do que está só”). HM tem uma boa solução: “Et malheur / à qui est seul”). Em 11, procurei evocar a cadência nasalizada do original: “Também...e ambos se aquecem” / *gam...vehám lahém*. O THW-II (Beyse) aproxima este v., no que contém de sabedoria prática, do episódio da jovem Abisag, que aquece com seu corpo o velho rei Davi (*Reis*, I, 1-2). A propósito do v. 12 (2º hem.), nota a BJ: “A imagem da corda tripla encontra-se da mesma forma num texto sumério do ciclo de Gilgamesh, ilustrando igualmente as vantagens de estar a dois”. De fato, na *Epopéia de Gilgamesh* (EG) lê-se esta fala do herói a seu amigo Enkidu: “Um só não pode vencer / mas dois juntos o podem / a amizade multiplica as forças, / uma corda tripla não pode ser cortada / e dois leões jovens são mais fortes que seu pai”.

13. “Melhor / menino mísero / e com siso /// Que rei senil / e sem tino...” Tratava-se de recuperar o jogo paronomástico-permutatório entre *yéled miskên* (“menino pobre”, “de baixa extração”; DO, LOH) e *mimmélekh zaqên* (“que rei velho”). HM assinala o problema e o resolve com o paralelismo entre as seqüências: “un enfant gueux / Qu’un roi vieux”, reforçado pela rima com “mieux” (“me-

lhor”) na abertura do v.. Minha solução dissemina o jogo fônico, envolvendo nele a oposição *hakham / ksil*, aqui traduzida excepcionalmente por meio de locuções proverbiais em nossa língua: “com siso” / “sem tino”. “Iluminar-se”, no final do v., responde a *lehiz-zahêr* (de *zahar*, “brilhar”, aqui no sentido de “esclarecer-se”, “receber conselhos”, DO). Em seu uso pronominal, o verbo tem ainda em port. tanto o significado de “encher-se de luz”, como o de “entender perfeitamente as coisas; achar-se com a inteligência apurada e viva” (DVR). O THW-II (Müller) vê neste v. e nos seguintes uma eventual influência literária da figura prototípica de José (como ocorre de modo expresso no Salmo 105, 16-22). Para GOR, trata-se mais provavelmente de um incidente inventado pelo Qohélet, para ilustrar o tema da “transitoriedade da fama” e, assim, pôr mais uma vez em questão a utilidade dos esforços humanos. Mas aqui, tudo é conjectural, como se verá abaixo.

14-16. O texto de toda essa “passagem enigmática” (JE) é obscuro e a tradução, nas várias fontes consultadas, é controversa. Por exemplo, GC: “Esce da una prigione / Chi è destinato al regno // Anche un re nasce nudo” (“Sai de uma prisão / Quem é destinado ao reino // Mesmo um rei nasce nu”). HM: “Car de prison / il est sorti pour être roi” (“Pois de prisão / ele saiu para ser rei”); 2º hem.: “Car / même dans son royaume / il est né pauvre” (Pois / mesmo no seu reino / ele nasceu pobre”); HM elucida, em nota, que o 1º hem. se aplica ao menino, o segundo ao rei. BJ: “Pois eis que alguém saiu do cárcere / para reinar, / embora tivesse nascido pobre, enquanto outro reinava”. APF, acompanhando a VG: “Porque às vezes sai um do cárcere e dos ferros, para ser rei: e outro, que nasceu rei, é consumido da pobreza”. Coincidentemente, o KET: “For the former can emerge from a dungeon to become king; while the latter, even if born to a kingship, can become a pauper”. (“Pois o primeiro pode sair de um calabouço para tornar-se rei; enquanto o último, ainda que nascido para ser rei, pode tornar-se um pobre”). O KOH registra as diferenças na interpretação rabínica: Rashi, p. ex., pensa que o “menino” seria o sujeito de “nascer pobre” (ou que, numa leitura alternativa, “tornara-se pobre” por seu modo de agir com humildade durante o seu reinado); já Ibn Ezra entende que o sujeito da frase seria o “rei”: “Mesmo o velho rei nascera pobre”. Procurei manter o caráter elíptico e ambíguo do original. Assim, empreguei “enquan-

to", geralmente uma conjunção temporal, aqui porém em sua função modal ("considerado como", "sob o aspecto de"), para traduzir *be-malkhutó* ("enquanto rei"; literalmente, "no reino dele"). BZ pensa que o episódio é imaginário, ainda que composto de ingredientes verossímeis, extraídos da realidade. Outros (RAB, JB, LOH) entendem que há uma alusão a fatos históricos ou legendários, conhecidos do autor e de seus primeiros leitores, porém já não mais identificáveis. BZ e JB, entre outros, consideram que são dois os protagonistas do relato: o "velho rei" e o "menino pobre", lendo, no 2º hem. do v. 15, *harryéled hashsheni* ("o segundo menino") como o "jovem sucessor" (BZ), o "jovem em questão" (JB). GOR é ainda mais explícito; analisa *hashsheni* como um aposto, e traduz explicativamente: "o jovem, o segundo referido, i. é, o sucessor do velho". LOH distingue três personagens, numa rápida seqüência, cujo propósito consistiria em sublinhar crítico-ideologicamente os reverses do poder político e a volubilidade do favor popular: o velho rei deposto; o jovem que sai da prisão para derrubá-lo; um segundo ou seguinte jovem, que ascende ao trono em lugar do anterior. KOH (Matzudas David) contém um comentário que serviria de apoio ao de LOH: o "segundo jovem" teria suplantado o primeiro; depois de depor o velho rei, o jovem "sábio" perdera a popularidade e fora, por sua vez, "destronado". Também aqui tentei, no possível, conservar a ambigüidade ("primeiro" poderá referir-se tanto ao "rei senil", quanto ao "menino pobre" que lhe vem em seguida). "Toda a gente vivente // que andeja" visa a reproduzir, num ritmo de ladainha, o toque "irônico" (LOH) da fórmula *eth-kol-haharryim hamehallkchim*. "Andejar" ("andar ao acaso", "vaguear", DVR) serve adequadamente a esse propósito, inclusive porque o particípio presente do verbo original, neste v., traduz-se por *walking about* (DO). O v. 16 reforça hiperbolicamente a imagem da precissão dos adeptos do poderoso do dia. Essa imagem é seguida abruptamente pelo tema da frustração das expectativas populares e pelo refrão aniquilante das veleidades humanas, que tomba (2ª hem.) sobre tudo. "Sem (fim)...gente...(tem) à frente" evoca a pauta consonântica do original, com seus fonemas nasais: *ein* ("não", "sem")... *am* ("povo", "gente")... *lifneihém* ("à frente deles"), reverberando em *gam* ("mesmo"). Notar, no refrão, a variante *vera<sup>c</sup>yon rúah* / "e vento-que-some" (cf. I, 17; ver "Introdução"). O rei deposto por um jovem mais sábio, e seu sucessor (ou sucessores), todos afinal se

equivalem, caindo no mesmo descrédito junto a contemporâneos e pósteros. “Terrível desmistificação do poder real”, comenta JE, que, embora não aceite a tese em relação a outras questões, admite: no que se refere ao poder, Qohélet é de um “pessimismo total”.

17. “E acerca-te para dar escuta” / *veqaróv lishmoa*<sup>c</sup>. O verbo *shamá*<sup>c</sup> (aqui no infinito construto) significa “ouvir”, “escutar” e também “obedecer” (DO, LEX). Traduzi-o por “dar escuta”. Assim, MB (“zu hören”); LOH (“um zuzuhören”); HM (“pour entendre”); FER (“a ouvir”); BJ (“para ouvir”). A noção de “dar escuta”, aliás, pode incluir como finalidade a idéia de “obediência”. O verbo latino *obedire* tem desde logo a acepção de “dar ouvido”, “dar crédito”, “crer”, derivando de *audire*, “ouvir” (*ob*, “diante de” + *audire*); cf. SA. A VG sublinhou essa conexão semântica, introduzindo a cláusula “melior est obedientia” (“melhor é a obediência”), depois de “et appropinqua ut audias” (APF: “e chega-te para ouvir”). Mas outras versões retomando essa leitura o fazem de modo menos matizado. P. ex., RAB: “pour obéir” (“para obedecer”); KET: “more acceptable is obedience” (“mais aceitável é a obediência”); JB (que considera os vv. IV, 17 a V, 6 como glosas): “se présenter a Lui rempli de soumission” (“apresentar-se a Ele cheio de submissão”). GOR opina que o sentido mais adequado para o verbo é *to understand* (“entender”): “Qohélet não está interessado em pregar a obediência religiosa, mas em contrastar a necessidade de entendimento com o conformismo, a piedade vazia daqueles que ele considera estultos”. (Para GOR, a tese qohelética do “temor de Deus”, no seu aspecto metafísico, implica “estar cômico da ausência de limites e da insondabilidade divinas, assim como ter noção da incerteza e brevidade da vida”). Pareceu-me importante, de minha parte, deixar manifesto o aspecto de “escuta”, que o texto original promove. Uma “escuta” substantiva, voltada para o fundamental, a prevalecer sobre a prática das oferendas, como a essência sobre a aparência. Segundo LOH, inicia-se neste v. e vai até V, 6 (os versículos que JB considera “glosas”) a seção de “crítica da religião” (crítica da conduta devota), central para a estrutura do livro. BZ, que traduz *lishmoa*<sup>c</sup> por “escutar”, dá no entanto ao texto uma interpretação que o reduz ao plano litúrgico, adjetivo. Tratar-se-ia simplesmente de recomendar a obediência das “leis cerimoniais”, ensinadas no Templo de Jerusalém, requisito sem o qual os sacrif-

cios careceriam de valia, como no caso das oferendas “mal feitas” dos estultos. O 2º hem. é retocado por alguns, que nele intercalam a palavra *raq* (no sentido restritivo de “a não ser”, “senão”), lendo: “pois estes não sabem (senão) fazer o mal” (RAB, seguindo Ibn-Ezra). Ao invés, traduzi *ki-<sup>2</sup>einám yod<sup>c</sup>im la<sup>c</sup>asot ra<sup>c</sup>* por “pois eles não sabem / que fazem o mal” (na linha de MB, LOH, HM). Diametralmente oposta à de BZ é a exegese de LOH, que vincula o tema da “escuta” ao motivo recorrente do “temor de Deus” (III, 14). Neste último residiria a “essência secreta” do agir em cada instante. Somente quem “teme a Deus” (temor que se traduz em “confiança” na perfeição do fazer divino, ainda quando inescrutável) é um “sábio”. Aí se colocaria a questão da liberdade e da existência autêntica. Pois também só este, em princípio, teria discernimento para “fazer o mal” (o estulto não tem essa consciência). JE é outro que chama a atenção para o tema da “escuta”. Encarece-lhe a seriedade e frisa a responsabilidade que dela adviria para quem pretenda acercar-se de Deus (desse Deus paradoxal, que, “não obstante sua incompreensibilidade, permanece o interlocutor mais próximo do sábio cético”).

## V

1-2. “Palavrear” significa “falar muito e com pouco siso; conversar em coisas fúteis” (DVR). Pareceu-me uma tradução expressiva para *lehotzi<sup>2</sup> davar* (“fazer com que saiam da boca”, referindo-se a “palavras”, DO; “proferir uma palavra”, BZ), sobretudo no contexto destes vv. (cf. GC: *sproloquiare*). Aqui se deixa estabelecer uma oposição entre a palavra genuína, rara, correspondente à escuta “em face de Elohim”, própria do sábio (v. 1), e a palavra leviana, prolixa, do estulto (v. 2). Na abertura do 2º hem., mantive as cláusulas sem verbo, ligadas pelo *vav* (“e”) conjuntivo, e procurei compensar o efeito sonoro das terminações iterativas do plural (*ha<sup>2</sup>elohim bashshamáyim* “Elohim (está) no céu”), com a aliteração “Elohim eilo”. A elipse do verbo “ser” (no “incompleto”, *yihyú*, “serão”/“sejam”) na última cláusula do v., permitiu-me, neste caso, construí-la de modo ainda mais sintético que o original (cf. GC: “Perciò poche parole”). Seria talvez admissível reconhecer na proposta qohelética (IV, 17 e nestes vv.), relida de um ângulo moderno, o esboço de

uma escuta “ontológica” (no sentido do *Hören* heideggeriano, como “abertura” do *Dasein* constitutiva para o discurso genuíno). Essa escuta, por um lado, mostra-se incompatível com a “demasia de palavras”, o “palavrear” ocioso (*Gerede*); por outro, impõe a parcimônia das “palavras poucas”, a “atitude reservada” (*Verschwiegenheit*), único “modo do discurso” capaz de articular a “inteligibilidade do *Dasein*” (MH). Igualmente, poderia ser lícito aqui, desse ângulo “sincrônico”, evocar a “palavra dialógica” de Buber, aquela que, na “esfera ontológica” da “conversação genuína”, é “o oposto exato de um palavrear a esmo” (DIAL). O 2º hem. do v. 1, ao invés de exibir a marca da “trágica distância que condena os filhos do homem à escuridão e à impotência” (GC), ensinaria então uma leitura no sentido da “alteridade absoluta” do Tu-Eterno buberiano, que é “totalmente Outro” e, no entanto, “totalmente presente” (EU). A dificuldade para o desenvolvimento dessa linha dialógica está nos aspectos “deterministas” da reflexão qohelética (nos quais insistem, p. ex., HLG e GOR). Esses aspectos, se enfatizados, tornam problemático pensar, no horizonte do livro, a questão da liberdade, tal como a põe Buber: “uma parceria livre do homem numa conversação entre o céu e a terra” (DIAL). JE (sem se reportar à ontologia buberiana) sustenta que no *Eclesiastes* desenha-se efetivamente essa possibilidade de diálogo com um “Tu” absoluto; mas, para chegar a esta asserção, procura antes refutar qualquer vestígio de “determinismo” ao fazer sua exegese das passagens controversas do texto. JAC, analisando a questão no seu marco estritamente histórico, pondera: “Qohélet não conhece e não julga que possa conhecer a ponte que o leve do *logos* ao *diá*, quando se trata da interlocução entre o homem e a Divindade. O dialogismo eu-Tu buberiano não passaria, para este Salomão qohelético, de *wishful thinking*”.

2-6. O sonho (*halom*) é tratado de modo bastante negativo no *Qohélet*, frisa o THW-II (Ottosson), referindo-se aos vv. 2 e 6. Fruto do excesso de “tarefas” (o aramaismo <sup>c</sup> *inyan*, típico do vocabulário do livro, ocorre em 2, mais uma vez, como antes em I, 13; II, 23, 26; III, 10; IV, 8) e das preocupações delas decorrentes, é comparado, pelo que conteria de ilusório, à logorréia dos estultos. A credulidade popular na oniromancia estaria também sendo alvo de crítica neste passo. Em 3, “devotares um voto” corresponde a *tiddor néder*, retomando, com as possibilidades do port., o jogo semântico-etimoló-

gico entre o verbo e o subst. no original (*tiddor* é a 2ª pess., masc., sing., do “incompleto” de *nadar*, “fazer um voto”, DO). MB: “Wenn du Gott ein Gelübde gelobst” (“Quando prometeres a Deus uma promessa”); FER: “Quando a Deus votares voto algum”). Em 5, “incriminar teu corpo” é a minha tradução para *lahati* <sup>2</sup> *eth-besaré-kha* (trata-se do inf. do “causativo” de *hatá* <sup>2</sup>). DO: “to bring thy flesh into punishment” (“fazer com que tua carne incorra em punição”); BZ: “de rendre coupable toute ta personne” (“tornar culpável toda a tua pessoa”); BJ: “te faça réu de pecado”. O “emissário” *mal* <sup>2</sup> *ákh* (a palavra também significa “anjo”; VG: “coram anjo”; APF: “diante do anjo”) seria aqui, provavelmente, o sacerdote incumbido de zelar pelo cumprimento do voto, cuja inadimplência, por alegado “engano” (*shegagá*, “erro de intenção”) da parte de quem o formulara levemente, acarretaria o encolerizar-se (*qatzaf*) divino. “Raivar” (“irar-se muito com”, NDA) é um verbo expressivo para sublinhar a “ira Dei” (LEX) contra o pecador dissimulado, que assim agrava a sua culpa. LOH entende que, neste v., haveria alusão à hipótese de uma punição efetiva (que atingiria o corpo, sob forma de “doença”). E argumenta: Qohélet, embora negue, ao longo do livro, que “o homem possa compreender o conjunto das ações divinas e tenha assim um meio de manipular o próprio futuro”, admite expressamente a possibilidade (em 5) de que a ação de Deus se manifeste como “ira” e “castigo”. BZ pondera: “Seria difícil dizer em que consistirá precisamente essa punição; mas basta que o culpado sinta pesar sobre sua cabeça uma ameaça divina”. JB, vendo em passagens como esta uma contradição com respeito ao núcleo do pensamento qohelético, que põe em questão exatamente a tese tradicional da “Justiça divina retributiva e vindicativa”, considera o v. 5 uma glosa ao texto. Em 6 (cujo 1º hem., como se viu, deve ser lido em conexão com o v. 2), preservei o impacto da construção aparentemente “truncada”, que causa espécie ao “logicismo” de BZ (“palavras justapostas, quase sem sentido algum”... “como pedras à espera do operário que as dispusesse em seu lugar no edifício”). A BJ também supõe que a passagem (“breve provérbio”) esteja provavelmente mutilada, e propõe como versão reconstituída: “Pois muitos sonhos produzem / muitas palavras e vaidades”. Notar a recorrência do motivo do “temor de Deus” (2º hem.; cf. III, 14, idem). GOR opina: “Este v. sumariza o ponto de vista de Qohélet

sobre a religião: a despeito do que os estultos entendam como conduta religiosa, permanece este princípio – ‘teme a Deus’ ”.

7-8. Com o v. 7 (cf. III, 16 e IV, 1) inicia-se uma nova seção de crítica social (esquema de LOH). Qohélet estaria verberando o complexo sistema burocrático-hierárquico implantado na Judéia durante o regime ptolomaico, que acumpliciava os poderosos nativos. Dessa conjugação de interesses, resultava a exploração do povo através de impostos escorchantes e pesadas sanções por inadimplemento de débitos (capazes, até mesmo, de reduzir os desvalidos devedores à condição de escravos). A palavra que traduzi por “eventos” é *hêfetz* (a mesma que ocorre em III, 1 e 17). No 2º hem., a sucessão de dignitários que se acobertam e se escamoteiam, dos inferiores até os “supremos” (*gevohim*), pode parecer, ao leitor moderno, a antecipação de uma verdadeira metáfora kafkiana sobre o poder e seu absurdo exercício. No enigmático v. 8, LOH, que tenta reconstituir os conflitos sócio-econômicos da época, vê uma referência específica: a manifestação da preferência do Qohélet por um novo sistema agrário, menos opressivo, baseado no cultivo de um “feudo” (*gê basiliké*, “terra do rei”), vinculado sob a forma de arrendamento a homens destituídos de terra, porém livres (*georgoi basilikoi*, “lavradores régios”). Isto por oposição ao antigo sistema de posse de terra, que se degradara num regime de grandes propriedades, concentradas nas mãos de uns poucos titulares, que viviam na cidade usufruindo do trabalho escravo. Traduz: “e há em qualquer caso um proveito para a terra, quando o campo lavrado está sujeito a um rei”. MB: “Der Vorrang aber eines Landes in allem ist das: / ein König über bebautes Feld” (“Porém a superioridade de uma terra no todo está nisto: / um rei sobre campo lavrado”). HM: “Et le profit d’une terre / en tout est là /// Un roi / régnant sur un champ labouré” (“E o proveito duma terra / no todo está aí /// Um rei / reinando sobre campo cultivado”). Em nota, comenta: “O rei é verdadeiramente rei quando reina sobre terras cultivadas. Mas o versículo é obscuro”. GOR (remontando a Ibn Ezra) entende que se trata do elogio da agricultura, como a atividade por excelência, já que o próprio rei depende da terra. Há outras leituras possíveis e mesmo conflitantes. A BJ (coincidindo com a KJV) traz: “Mas o lucro da terra é de todos, e um rei é servido pelo campo” (em nota: “Tradução literal de um v. muito obscuro, cuja interpretação é discutida. Podemos ver

aqui uma alusão às injustiças cometidas sob pretexto de obediência a uma autoridade superior, injustiças essas que têm por consequência privar os pobres do produto de suas terras e que, em última análise, vão redundar em prejuízo até mesmo dos grandes”). O KTV entende que o v. refere-se àquele que está no poder supremo (cf. v. 7, 2<sup>o</sup> hem.). E traduz: “Thus the greatest advantage in all the land is his: he controls a field that is cultivated” (“Assim a maior vantagem em todo o país é dele: ele controla um campo que é cultivado”). Segue o comentário: “O alto oficial aproveita do trabalho dos outros; mas o sentido do verso é incerto”. No original hebraico está: *mélekh lesadé ne<sup>c</sup>evad*. O DO registra o verbo como o “completo” do *nif<sup>c</sup>al* (aqui correspondendo à voz passiva) de *avad* (“trabalhar”, “servir”; aqui, “ser cultivado”). E propõe as seguintes versões: “Um rei para o (devotado ao) campo *cultivado*”; ou (com matiz mais reflexivo): “um rei que *se faz a si mesmo servo* do campo (devotado à agricultura)”. Nessa linha, GC: “Di un campo è schiavo un re” (“De um campo é escravo um rei”). Com “A campo arado um rei / vinculado” procurei seguir essa orientação de leitura, através de uma fórmula concisa, que permite, por outro lado, uma interpretação à maneira de LOH. A aliteração em /r/ e a rima visam a compensar o jogo aliterativo em /l/ e /d/ que solidariza *lesadé* (“para o campo”, “ao campo”) com os outros membros do sintagma.

9-16. Crítica à dinheirolatria e à avareza infecunda, bem como às consequências da ganância desmedida, através de um exemplário extraído da sabedoria prática. LOH salienta a estrutura em quiasmo que se desenvolve do v. 9 ao 11, através da repetição, em ordem inversa, das palavras *savá<sup>c</sup>* (“saciar”; cf. I, 8 e IV, 8) e *ʔa-khal* (“comer”), efeito preservado na tradução: “(não) se sacia”...“comem” / “coma”...“saciado”. Verti *késef* por “ouro”, embora o sent. literal seja “prata”, “dinheiro” (DO). Importava a metonímia: o metal nobre indicando “riqueza”, “bens”. Fiz “profusão” aliterar com “fruto”, para compensar efeito análogo no original, só que entre *ʔohêV* (“ama”) e *teVu<sup>ʔ</sup>á* (“provento”, “produto”, “fruto”). Em 12 e 15, traduzi *ra<sup>c</sup>á holá* por “mal ferino” (“feroz”, “que fere”, “ofende”, “magoa”: NDA). BJ: “mal doloroso”. No meu texto, “mal ferino” repercute em “malefício”, “feRIno” ressoa em “RIqueza”, compensando a rima em eco do sintagma original; *ra<sup>c</sup>á*, ademais, está presente em *lera<sup>c</sup>athó* (“para mal dele”) e

alitera com *ra<sup>2</sup>lthi* (“eu vi”). Em 13, reaparece o sintagma *inyan ra<sup>c</sup>*, já introduzido em I, 13, onde se aplicava, segundo uma possível interpretação, à especulação filosófica sobre o sentido da existência. Aqui apresentaria uma nuance “enfraquecida”, mais pragmática, referindo-se a uma “circunstância infeliz” (BZ), ou a um “empreendimento infortunado” (“unlucky venture”, KTV), ou mesmo, no jargão mercantil do tempo, a um “mau negócio” (“ein schlechtes Geschäft”, LOH). Preferi manter a locução inalterada, com o seu poder evocativo inicial (como o faz HM: “triste besogne” / “triste ocupação”). Assim, não se perde o matiz existencial que a colore, mesmo no contexto mais particularizado deste v. (que não deixa, por outro lado, de servir como “caso exemplar”). Na BJ, com prejuízo à estilística da recorrência, se lê em I, 13, “tarefa ingrata” e aqui “mau negócio”. Em 15, “no seu afã / dado ao vento” é a minha solução para *sheyya<sup>c</sup>amol larúah* (“que trabalhará faticosamente para o vento”), jogando com a palavra “afã”, que reaparece em 17 e 18 (ver notas aos vv. I, 3 e II, 11); quanto à metáfora em torno a *rúah* (“vento”), ver nota ao v. II, 22. “E muito sofrer / e dor e furor” busca transpor, de maneira concisa, a seqüência *vekha<sup>c</sup>ás harbê veholyó vaqátzef* (na BJ: “em muitos desgostos, enfermidades e rancores”; em FER: “e de padecer muito enfadamento, e enfermidade e cruel furor”). Trata-se do 2º hem. do v. 16 (cp. com II, 23). No original, a GHG chama a atenção para *veholyó* (lit., “e a doença dele”), como exemplo de cláusula nominal inusitadamente curta.

17-19. Retomada do motivo de II, 24-26, III, 12, 13 e 22. O tema da “fugacidade da vida” (“nessa quota de números dos seus dias de vida”, cf. II, 3), o convite a gozar da felicidade transitória como um “dom de Elohim” (II, 24 e III, 13), a recordação da morte inexorável. O par de conceitos *tov* (“bom”) e *yafé* (“belo”) revelaria, segundo LOH, a influência do pensamento grego, que associava tradicionalmente *to kalón* (“o belo”) a *to agathón* (“o bom”). Em grego há mesmo o composto *kalokagathía*, para indicar o ideal de perfeição na conduta humana (DGF). Ambos os termos comparecem na versão dos LXX. “O belo está no bom” é uma tentativa de transpor o paralelismo para nossa língua. FER, sem a mesma concisão, traduz: “Eis aqui o que eu vi, uma boa e formosa coisa”. Já na BJ, a concretude do original se esvai: “Esta é a minha conclusão: o bom é o que vale”. No v. 19, “recordará” traduz *yizkor* (“incompleto” do

verbo *zakhar*). Por uma coincidência feliz, a própria substância fônica do hebraico como que transverbera no equivalente vernáculo: /or/ está em ambas as palavras. Na tradução, pude obter um harmônico a mais, pois “recordará” e “coração” relacionam-se sonora e etimologicamente. Com “ecoa” transponho *ma<sup>c</sup>ané*, que alguns fazem derivar da acepção de “responder”, outros da de “ocupar”, e outros ainda da de “afligir”, todas do verbo *aná*. Assim, HM: “répond”; MB: “willfährt” (“anui”); BZ: “l’occupe”; KET: “keep him busy” (“mantém-no ocupado”); GC: “lo tormenta” (“Perchè Dio lo tormenta / tra i piaceri del cuore” / “Porque Deus o atormenta / por entre os prazeres do coração”). “Ecoa”, que tem a vantagem de se projetar fonicamente em “coração”, significa “responder em eco”, “ressoar”, “repercutir” e inclui o matiz de assentimento. O DO, registrando a forma “causativa” do verbo no original, refere a seguinte versão (na qual, de certo modo, me inspirei): “God causes (all things) to respond in the joy of his heart” / “Deus faz com que (todas as coisas) respondam (ressoem) na alegria do seu coração”. (Observe-se que *aná* pode significar ainda “cantar em resposta”; DO, LEX). Quanto ao 1<sup>o</sup> hem., há os que entendem que o sentido seja diversionista: “ele não pensará muito nos anos de sua vida” (BJ e convergentemente KET); outros, mais “realistas”, lêem: “Ma penserà – Oh che pochi / I giorni della vita –” / “Mas pensará – Oh! como são poucos / Os dias da vida” (GC); “Car ils ne sont pas fison // il se souviendra / les jours de sa vie” / “Pois não são em abundância // ele se lembrará / os dias de sua vida” (HM). GOR entende que “Qohélet considera a alegria não como um narcótico, mas como o perfazimento da vontade de Deus”. LOH vê, na coexistência do momento de reflexão (a lembrança da morte) e do momento não conceitual de “êxtase” (júbilo / *simhá*) propiciado pela “resposta” de Elohim, uma forma de *Offenbarung* (“revelação”), através da qual o homem, na sua finitude, fica diante da insondável perfeição da obra divina. Nesse sentido, a palavra *yafé* no v. 17 conteria uma alusão à anterior ocorrência do mesmo vocábulo no v. III, 11 (“O todo ele o fez / belo a seu tempo”), recapitulando, na transiente felicidade humana, o aspecto de “dom de Elohim” (17, 18), que a faz participar daquela perfeição (“beleza”) em si mesma incognoscível para o homem.

1. “E ele avulta / sobre-humano” / *verabá hi<sup>7</sup> <sup>c</sup>al-ha<sup>7</sup>adám*. BZ traduz: “et il (pèse) lourdement sur l’homme” / “e ele (pesa) onerosamente sobre o homem”. E ressalta: “Para manter a força dessa preposição <sup>c</sup>al (sobre), subentendemos um verbo com o qual ela se harmoniza: diz-se com efeito *pesar sobre alguém*”. A leitura de Levy é ainda mais incisiva: “é mais forte do que o homem” (GOR, que a cita e rejeita, propõe uma versão semelhante à de BZ: “and it weighs heavily upon men”). *Rabá* significa (DO): “be, or become, much, many, great” (“ser, ou tornar-se, muito, numeroso, grande”); quanto à preposição <sup>c</sup>al, o mesmo DO registra: “to be heavy upon” (“pesar sobre”), referindo-se a uma “calamidade”, p. ex. HM: “Et il est grand / au-dessus de l’homme” (E ele é grande / acima do homem”). AC: “lui-même immense sur l’humain” (“ele próprio imenso sobre o humano”). Há os que transpõem a passagem simplesmente (na linha da VG e da KJV) pela idéia de “frequência” (“frequens apud homines” / “frequente entre os homens”). LOH reúne as duas possibilidades: “es lastest häufig auf dem Menschen” (“ele pesa frequentemente sobre o homem”). Pareceu-me importante, para a coloratura dramática da minha tradução, manter a imponência da abertura deste cap. em hebraico, advertida por BZ na construção prepositiva original e também insinuada na solução intensificadora de Levy. Trata-se, afinal, da miserabilidade da condição do ser humano, diante dos desígnios de uma força com a qual ele não pode litigar (v. 10). Assim, recorri ao sintagma “sobre-humano”, na acepção metafórica de algo (um “mal”) que está acima das forças humanas (como se diz: “esforço sobre-humano”) e que se abate pesadamente sobre o homem; KOH (Metzudas David): “it bears heavily upon man”; “calca pesadamente o homem” (BEC). Numa outra dimensão, procurei compensar com as permutações entre *-al* (mal), *-ol* (sol) e *-ul* (avulta) o jogo fônico aliterativo que perpassa o texto original: *ra<sup>7</sup>á* (“mal”), *ra<sup>7</sup>íthi* (“eu vi”), *rabá*.

2. “Riqueza e tesouros e galas” / *<sup>c</sup>osher unekhasim vekhavod*. Mantenho o “e” iterativo (normal no hebraico) porque isto dá à tradução um toque de oralidade, de anafórica progressão narrativa. GC traduziu: “Ricchezza e tesori e onori”. BZ e GOR assinalam que esses mesmos vocábulos, na mesma ordem, comparecem nas *Crônicas* (II

Cr.), I, 11, para descrever os dons de Deus a Salomão. Consegui aproximar “alma” e “ânsia” (que é sinônimo de “anseio” e tem ainda o matiz de “aflição”). “Alma” *lnéfesh* (*lenafshó*, “à alma dele”), aqui, como a seguir em 3, 7 e 9 (e antes em II, 24 e IV, 8; ver notas respectivas), guarda o sentido de “sede dos apetites”. Além de explicitar essa conotação, “ânsia” responde à idéia de “desejo” que no original está expressa por *ta<sup>2</sup>av*, numa cláusula optativa (*mik-kol asher-yith<sup>2</sup>avvé /* “de tudo o que desejará”). Notar que este v. inverte a situação apresentada em V, 18, manifestando, mais uma vez, que o favor de Elohim é decisivo em qualquer caso (ver nota aos vv. II, 24 e 26). BZ opina: “Na teologia de Qohélet, é Deus quem dispõe a seu grado dos bens dos homens: a uns permite *desfrutar* deles, ou segundo a *metáfora* material, ‘comer’ deles (V, 18); a outros (ver aqui mesmo) não o permite”. “Um forasteiro” *ish nokhrí*. Para BZ e LOH, a expressão indicaria um homem de uma outra família ou de um outro país; GOR entende que, perante a “solidão essencial do indivíduo”, postulada neste v., qualquer um seria “um estrangeiro”. “Tocará o de-comer”, com um aproveitamento da oralidade popular na construção gnômica, responde ao “incompleto” *yo<sup>2</sup>khlénnu* (“comerá isso”). FER, duro, porém correto: “antes o estranho lho come”; APF: “mas virá um homem estranho a devorar tudo”; BJ “porque um estranho as desfruta”. No fecho do 2º hem., procurei, com a expressão “dor ferina” *holi ra<sup>c</sup>*, fazer ressoar alusivamente as versões que dei a sintagmas de vv. anteriores integrados por *holdá* (V, 12 e 15) e *holi* (V, 16).

3. *Hannáfel* / “o natimorto”. HM: “L’enfant mort-né”; MB: “die Fehlgeburt”; APF, BJ: “um aborto”. É a retomada do motivo introduzido em IV, 3: louvação da morte em contraste com a miséria da vida. A representação hiperbólica da longevidade e da numerosa progênie (signos tradicionais de bênção divina na Bíblia, cf. GOR e KOH) serve aqui para acentuar a tese qohelética da insaciabilidade da alma (ânsia) humana. Há os que entendem que a frase “e nem mesmo um jazigo / lhe resta” se aplicaria com mais propriedade ao “natimorto” do 2º hem. deste v. Assim, KET: “I say: The stillbirth, though it was not even accorded a burial, is more fortunate than he” (“O natimorto, embora não lhe seja sequer concedido um funeral, é mais afortunado do que ele”); em nota, vem a explicação: “os natimortos eram lançados em valas ou escondidos no solo em sepulturas

não identificáveis”. MB segue esta linha de leitura. Já GOR propõe-se revocalizar *lo*’ (“não”) como *lu*’, no sentido de “mesmo se”, e lê: “mesmo que tivesse um funeral digno”, comentando que a cláusula, sem esse retoque, ficaria sem sentido, pois o fato de receber um sepulcro adequado não seria suficiente para que Qohélet considerasse mais feliz o destino de seu personagem insaciável (apesar da importância conferida pelos semitas e pelos gregos aos ritos fúnebres). Tratar-se-ia de uma nota irônica, a reforçar o tom acerbo do texto. Não me parece que a correção logicizante seja necessária. A “desconexão” imagética é parte do estilo fragmentário que dá ao texto o seu peculiar vigor. Como observa judiciosamente BZ, nesses “casos exemplares” não importa o rigor dos detalhes, mas sim “o pensamento principal”. Há uma propositada intensificação de coloratura no quadro do ancião insatisfeito descrito pelo Qohélet. Isto, a exegese rabínica tradicional parece captar sem maior dificuldade: “Ele não estava satisfeito com os bens com que fora aquinhoado e não tirava prazer das suas posses”, KOH (Rashi); “além de nunca desfrutar da vida, foi-lhe negada a honra final, dada mesmo aos mais pobres, de um enterro”, KOH (Ibn Yahya); se se deseja uma explicação mais casuística, Kara (KOH) aventa, p. ex., a hipótese de morte num naufrágio...

4. Neste v. procurei responder a ressonâncias fônicas do original *uvahóshekh yelêkh...uvahóshek shmo yekhussé* (lit.: “e na treva irá...e na treva seu nome se encobrirá”) com a aliteração em /v/ e a rima assonante *trevalencerra*, tudo isso repercutindo em “vem da névoa” (*vahével ba*’). Para os verbos no “incompleto” (*yelêkh...yekhussé*) preferi usar de um presente sentencioso, com matiz semântico de futuro. APF traz: “Porque um tal veio ao mundo de balde, e caminha para as trevas, e o seu nome ficará sepultado no esquecimento”; FER é mais conciso: “Portanto de balde veio, e às trevas se vai; e em trevas se encobre seu nome”. GOR comenta: “O destino do natimorto era visto com particular horror, precisamente porque ambos os caminhos da vida lhe eram negados, o direto e o vicário, já que nem lhe era dada a experiência do viver, nem lhe tocava deixar descendentes ou memória (nome)”. Mesmo assim, no v. 5, a sorte do ancião do v. 3, em termos de “repouso” (*nahath*), é comparada desfavoravelmente à da criança que nasce morta.

6. A estrutura martelante destas repetições, que se vem desenhando desde o v. 2, produz um efeito cumulativo, observado por BZ. A hipérbole faz parte do processo persuasivo: o hipotético personagem imaginado pelo Qohélet teria vivido mais do que duas vezes o número de anos atribuído na Bíblia a Matusalém, *Gên.*, V, 27 (969 anos). A exegese rabínica registra esse aspecto: KOH (Rashi, Ibn Ezra); sublinha, ainda, o fato de que para o mesmo lugar vão ambos, o macróbio e o natimorto (Ibn Ezra). BZ faz remissão a III, 20-21; quanto à expressão *el-maqom ehad* / “para um lugar único”, comenta: “Qohélet ama essa designação voluntariamente imprecisa e misteriosa, que indica o sepulcro, a terra e o *sheol*, o lugar onde se deposita o cadáver”. LOH percebe na cláusula final (2º hem.) deste v. o “ritmo de um lamento fúnebre”. A engenhosa construção de todo o v. é explanada na GHG e sublinhada em GOR: A cláusula hipotética inicial é apresentada sob a forma de uma prótase (sentença inconclusa), seguida não por uma apódose convencionalmente conclusiva, mas por uma interrogação retórica, em forma negativa, cuja resposta está contida nela própria. Procurei manter esse jogo sintático, de modo conciso, como no original.

7. Volta o tema da insaciabilidade dos desejos humanos, só aplacável na morte, tema que este v. propõe realisticamente, figurando o trabalho do homem como voltado “para sua boca” (*lefthu*), o “comer”. “Alma” (*néfesh*), mais uma vez, ocorre no sentido etimológico de “sede dos apetites” (cf. nota 2, supra). GC traduz por *gola* (“garganta”, “gula”); MB por *Seelengier* (“avidez da alma”). Como MB, procurei manter o duplo matiz semântico, equacionando “alma” com “ânsia”. No texto hebraico, *kol-‘amal* (“todo o afã”; cf. nota a II, 11) reverbera nas consoantes nasais /m/ e laterais /l/ de *lo<sup>2</sup> thimmalê<sup>2</sup>* (“não se tornará repleta”, “não se saciará”, uma forma do “incompleto” do *nif<sup>c</sup>al*, voz passiva ou reflexa). Tentei compensar o efeito com o jogo afã / Ânasia / estANca. A BJ verte prosaicamente: “Todo o trabalho do homem é para sua própria boca e, contudo, seu apetite nunca é satisfeito”, remetendo para uma nota a explicação sobre o significado original de *néfesh*. JGW, um comentarista recente deste v., escreve: “O autor tinha provavelmente familiaridade com um provérbio como: ‘A fome do operário trabalha para ele, / porque sua boca o estimula’ (*Provérbios*, XVI, 26; trad. BJ). Porém, onde o apetite trabalha em favor do obreiro para mo-

tivá-lo, Qohélet adverte que esse apetite (*néfesh* ou 'alma') é insaciável. Qohélet descobre na experiência humana um anseio por algo mais do que aquilo que é efetivamente possuído, o desejo por um excesso, um proveito". Diferentemente da sabedoria rabínica e da tradição cristã (a Torá, para a primeira; Cristo, para a segunda), "Qohélet não é capaz de articular nenhum caminho, nenhuma ponte ou realidade mediadora que se ponha entre a assertiva de uma vacuidade sem proveito e a obra sempiterna de Deus". ("Ele não pode compreender o *‘olám*, ainda quando este se encontra dentro dele", cf. III, 11).

8. Retomada de II, 13-16 (ver nota a II, 26). A leitura do 2º hem. é controversa. LOH traduz: "was nutzt es dem Armen, auch wenn er etwas kann, noch unter den Lebenden zu weilen?" ("ao pobre, ainda quando ele seja capaz de manter-se de algum modo entre os vivos, isto de que vale?"). HM, concisamente (já que a questão antecedente, "quel advantage", ficou expressa no 1º hem.): "Au pauvre qui sait // aller / devant les vivants?" ("Ao pobre que sabe // ir / diante dos vivos?"). KET: "what advantage has the pauper who knows how to get on in life" ("que vantagem tem o pobre que sabe como progredir na vida?"). BZ entende que *‘ani* ("pobre") refere-se ao próprio *hakhám* ("sábio") do 1º hem., remetendo-se ao "sábio pobre" do v. IX, 15. GOR é do mesmo parecer, fazendo remissão ainda ao v. VII, 11, para opinar: "Qohélet sempre enfatiza a necessidade de juntar sabedoria e riqueza". Explicita o que chama "uma idéia característica de nosso autor" com a seguinte fórmula: "Que serventia tem para um pobre saber como viver, uma vez que lhe faltam meios para gozar a vida?" É interessante contrastar essa leitura redutoramente pragmática, com a de JE, que vê no v. a problematização da própria sabedoria, uma questão existencial por excelência: "O sábio sabe andar. Mas ele é miserável, em definitivo, nessa situação desesperada de incomunicabilidade de sua Sabedoria. De todo modo, ele não pode modificar seu destino por meio de sua Sabedoria; assim, esta, o que lhe traz?" A BJ propõe uma outra interpretação: "Que vantagem leva o sábio sobre o néscio, ou sobre o pobre aquele que sabe vencer na vida?" E acrescenta em nota: "Sentido incerto, mas talvez possa haver aqui uma comparação ousada entre o sábio e aquele que vive de ilusões". GC: "Che cosa avrà di più / Un infelice che sa / E cammina davanti / A tutti gli altri vivi?" ("Que

há de ter a mais / Um infeliz que sabe / E caminha diante / De todos os outros vivos?) Fiquei numa linha próxima a GC, moldando-me à sintaxe hebraica naquilo que ela avigorava o português. Assim, *lahalokh néged haḥayyim* é uma construção peculiar, relevada por GOR, que lhe dá o sentido aproximativo de “saber como enfrentar a vida ou fazer face aos vivos”. Procurei manter o seu recorte sóbrio e elusivo, acompanhando-lhe o ritmo: “para ir / frente aos viventes”.

9. A concretude da “visão dos olhos” (*mar'ê 'eynáyim*) é confrontada com a insaciabilidade da “alma” (*néfesh*) sempre a mover-se, agitada pelo desejo: “(que) andanças da alma” / (*me)halákh-náfesh*. Minha solução tem a vantagem de fazer ressoar “ânsia” dentro de “andanças”. MB: “Anwandlung der Seele”; HM: “va-et-vient de l'âme”. Ver o v. IV, 6, e o comentário respectivo. Para GOR, este v. encerra um complemento pragmático do v. 7 (“Melhor fruir o prazer efetivo, quando a oportunidade surja”, comenta). BZ vê encapsulada no v. a “doutrina do justo meio-termo”: aquilo que os olhos vêem, que se pode apanhar e de que se pode desfrutar, essa felicidade mitigada, é preferível “à agitação dos desejos”, ou seja, “a todos os excessos de uma sabedoria imoderada”. Ambos porém não deixam de se impressionar com o refrão nadificante do 2º hem., que passa em julgamento essas leituras algo neutralizadoras. Para BZ, o refrão-glosa teria sido indevidamente incluído por um copista, já que infirma a moral do Qohélet, antes exposta... Para GOR, trata-se de uma instância do ceticismo qohelético, quanto aos limites da felicidade e do conhecimento humano. THW (Seybold) vê neste refrão (no presente v., como em toda uma série de outros iniciada em I, 3) uma “polêmica” contra o sistema de valores e o ideal de vida da sabedoria tradicional, fundada na idéia de *yithron* (*Ertrag, Gewinn*, “rendimento”, “proveito”) como característica do que conta, do que resulta de toda atividade; a esse conceito, problematizando-o de maneira radical, Qohélet oporia, para desqualificá-lo até ao grotesco, a cifra do improfcuo e do nulo, *hével* (“névoa-nada”). Ver comentários aos vv. II, 15, 26, III, 19 e, acima, ao v. 7. A questão central em tudo isso, como refere LOH a propósito de I, 3, é uma *Sinnfrage*, uma pergunta pelo sentido da existência humana.

10. A criação como nomeação parece recapitular os vv. do *Gênese*, em especial I, 26-27; II, 7. LOH observa que a forma *nigrá* (*nif-*

<sup>c</sup>al do verbo *qará*?, “chamar”, “proclamar”), enquanto construção passiva, “faz com que Deus seja o sujeito não-explicito do que é dito”. Também percebe-se uma remissão aos vv. I, 9 e III, 14-15, quanto ao caráter perfeito e acabado da obra de Elohim. HM traduz: “Ce qui a été / déjà / l’on a appelé son nom // et il sait / qu’il est homme” (“O que foi / já / se chamou o seu nome // e ele sabe / que é homem”). MB expande etimologicamente a palavra “homem”, para frisar o ato de nomeação: “Was je ward, vorlängst war ausgerufen sein Name, / und man weiss, dass er, der Mensch, Adam, Der vom Ackerboden ist” (“O que uma vez foi, de há muito foi proclamado seu nome, / e se sabe que ele é o homem, Adão, o do solo da terra”). <sup>2</sup>*Adám* em hebraico tem a ver com <sup>2</sup>*adamá* (“terra”). Em *Gênese*, II, 7, o jogo de palavras fica explícito: *vayyítzer* (“e ele formou...”) <sup>2</sup>*eth-ha* <sup>2</sup>*adám* <sup>c</sup>*afar min-ha* <sup>2</sup>*adamá* (“o homem da poeira da terra”); note-se que a palavra <sup>c</sup>*afar* (“poeira”, “pó”) é a mesma que aparece em III, 20 (por sua vez, uma retomada de *Gên.* III, 19). Nesse tecido de remissões, e sabendo-se que uma das traduções de <sup>2</sup>*adamá* é “humus” (LEX: “terra”, “humus”, “argilla”, “limus”, “pulvis”), entendi indicado retomar em português, na linha de MB, porém mais sinteticamente, o jogo: “do húmus o homem” (a palavra latina *homo*, segundo uma etimologia conjectural, teria essa origem). Tanto mais que aqui se trata (como em V, 1, 2<sup>o</sup> hem.) de recordar ao homem, criatura da terra, a distância (“transcendência absoluta” para JB) que o afasta da potência divina, com a qual ele não tem condições de litigar (*din*), um termo jurídico que assume particular pertinência neste contexto. No nível fônico, <sup>2</sup>*adám*, última palavra do 1<sup>o</sup> hem., parece repercutir, por seu esquema consonântico, em *ladin* (“para litigar”), pondo-nos como que de sobreaviso quanto ao grave enunciado que vem em seguida à cesura. *Nome* em quase-rima com *homem* (além da paronomásia “homem”/“húmus”) é uma tentativa de compensar, no campo do possível, o trabalho sonoro do original. HL lê neste v. a prova da “confiança na presciência de Deus”, traço “realista” que mitigaria o pessimismo qohelético. “Deus fixou os seus planos, e discuti-los demais não traz proveito algum” (GAL). “Todos os esforços do homem para configurar sua felicidade são limitados pela predestinação”, opina GAL, que considera o ceticismo o tema principal do livro (entre outros, remete-se ao presente v.). A idéia da “predestinação” encontra-se também na exegese rabínica, recolhida em KOH: “O v. adverte que o homem deve perceber os

limites de sua essência, tais como predeterminados por Deus. Ele é 'adám, 'homem mortal', e suas limitações como ser humano lhe foram impostas desde a Criação. Ele não pode litigar com seu Criador, que o formou assim (Ibn Latif)". Em contrapartida KOH (Midrash Lekah Tov) adverte: "Mas ele deveria ser grato de qualquer modo por Deus tê-lo criado". Ver os comentários sobre o motivo do "temor de Deus" (v. IV, 17) e sobre a questão da "liberdade" (v. V, 1-2).

11. Retomada de V, 2 e 6. GOR comenta: "Uma vez que o homem está condenado à ignorância, o acréscimo de palavras é um acréscimo de sandice. Não será necessário referir a passagem a qualquer tipo especial de atividade intelectual, como as discussões de saduceus e fariseus, ou o desenvolvimento da tradição rabínica". Curioso comparar com este comentário a opinião de JE, que chega a avançar a hipótese (por ele mesmo tachada de "aventurosa") de que se trataria de uma polêmica contra a "Sabedoria feita discurso", transformada em "construção intelectual". Qohélet, colocando-se no nível da "existência", estaria, do ponto de vista hebraico, se insurgindo contra a *Sofia*, a "Sabedoria grega", contra a "vacuidade" de sua retórica e de suas explicações... Não é este o entendimento de LOH, para quem o livro do Sabedor representaria justamente "o mais claro ponto de confluência entre Israel e a filosofia grega", preservada a especificidade semítica (ver "Introdução"). JB manifesta-se num sentido semelhante: "O autor do *Eclesiastes* é o primeiro filósofo de Israel e, positiva ou negativa, uma influência grega sobre ele é quase certa desse ponto de vista". Mais plausível a hipótese levantada pelo mesmo JB (cf. comentário ao v. I, 13) quanto a uma crítica, tingida de ironia, à filosofia (em geral) como "torpe tarefa". Neste v. em particular, porém, LOH, de seu ponto de vista sociológico, entende que começa precisamente uma seção de "crítica ideológica" aos ensinamentos da sabedoria tradicional, transmitidos sob a forma de provérbios ("palavras demais"). Qohélet, a partir de VII, 1, estaria empenhado em passá-los sob o crivo de seu ceticismo todo especial (embora de inegável influência grega); isto no sentido de desenvolver uma nova forma de interpretação do real mais consentânea com as condições complexas do mundo e da sociedade em que vivia. Assim, para LOH, a partir deste v. 11 (e até o v. IX, 6), já não se trataria de uma crítica à filosofia em geral (muito menos à grega); nem

tampouco da mera constatação desconsolada da ignorância humana (GOR), mas da refutação de um sistema de valores convencionais através da “desconstrução” (ou, para usar uma palavra menos marcada, da “desestabilização”) de um conjunto de máximas que o expressam.

12. Retomada de V, 17 e III, 22 (nesta seqüência). “Seus dias de vida-névoa-nada” procura responder com uma imagem concreta a *yemê-hayyê hevló* (literalmente: “dias de vida de névoa dele”). Trata-se de uma locução compacta, à maneira hebraica, expressivamente cunhada à base da duplicidade semântica da palavra-chave *hével* (que venho traduzindo por “névoa-nada”, cf. “Introdução”). Além desta, há mais duas ocorrências de construção similar no *Qohélet* (VII, 15 e IX, 9), todas elas postas em relevo pelo THW-II (Seybold). A BJ recorre a uma fórmula trivial: “existência fugaz”. Provavelmente derivou a frase feita da comparação com “sombra” (*tzêl*), “símbolo da transitoriedade da vida” (DO), “uma figura clássica” (GOR), que entra em correlação imagética com a locução precedente.

## VII

1-4. Qohélet exerce a sua crítica à sabedoria consuetudinária através da citação de máximas que entram num jogo dialógico. “Um elemento típico da formação educativa (*Bildung*) tradicional, geralmente em forma de uma parábola conhecida, é citado e, a seguir, tratado criticamente” (LOH). Através da frustração da expectativa no plano do conteúdo, este “belo tapete de parábolas”, urdido à maneira convencional, vai mostrando suas falhas: “sutis deslocamentos de perspectiva, severas contraditas, põem de manifesto os aspectos oblíquos, vazios ou falsos das assertivas tradicionais” (LOH). O encadeamento desse rífonário contrastivo se dá “não somente através de associações no nível conteudístico, mas também no das reiteraões vocabulares, assonâncias, rimas, etc.” Estes aspectos formais não são apenas ressaltados por LOH, mas por outros comentaristas, como BZ, por exemplo, que, não obstante, vê na seqüência dos vv. 1 a 12 um grupo de pensamentos sem relação com o argumento geral, não atribuíveis ao Qohélet, e com respeito à cuja coerência e unida-

de seria vão um esforço exegetico. Melhor explicá-los por eles próprios. GOR considera os vv. 1-14 como uma coleção similar à dos *Provérbios* (na técnica de paralelismos, contrastes e no esgarçamento do nexó lógico), mas reconhece também o timbre do estilo e da visão peculiares ao Qohélet na maneira como ele usa as máximas convencionais de modo a lhes dar uma inflexão especial. Nesses vv., identifica uma estrutura "heptádica", desenvolvida em sete afirmações iniciadas por *tov* (ou equivalente: vv. 1, 2, 3, 5, 8, 11, 14), com a inclusão constante de comentários complementares. A operação do tradutor tem de estar atenta aos dois níveis salientados acima, já que a "função poética" no texto se desdobra em "função persuasiva", pedagógica: uma "agenda" para os discípulos d'O-que-Sabe se conduzirem e usufruírem seu "quinhão" ("dom de Elohim") ao longo dos seus "dias de vida-névoa-nada" (VI, 12), já que a morte é o limite de tudo (VII, 1-2). Naturalmente, nem sempre é possível para o leitor pós-qohelético reconstituir o que Volochínov (VOL) chama "contexto extratextual" da locução, no qual se inclui o "valor consensual" que estaria sendo "ideologicamente" questionado. Isto se reflete nas passagens por vezes conflitantes das várias traduções e glosas consultadas, ao longo dessa polêmica aforística em mais de um ponto obscura. No v. 1, a elaborada abertura da seqüência "BOM NOME / perfume NOBRE" replica ao jogo paronomástico (BZ, GOR) do original *tov* ("melhor") *shem* ("nome", "reputação") *mishshémen* ("do que perfume", "ungüento") *tov* ("bom"). Ademais, em melHOR há uma figura fônica que repercute em nObRe, contribuindo para compensar o quiasmo (*tov...tov*) do texto hebraico. HM deu uma excelente solução ao problema: "Plus précieux un nom / qu'un onguent précieux" ("Mais precioso um nome / que um unguento precioso"); o preço a pagar foi romper a série "heptádica", já que a seguir (vv. 2, 3, 5 e 8; o caso de 11 e 14 é especial) *tov* é traduzido por "mieux vaut" ("mais vale"). Em port., APF ("Melhor é o bom nome, do que bálsamos preciosos"); FER ("Melhor é a boa fama do que o melhor unguento"); neste caso, prefiro a solução da BJ, ainda que fortuita e banal: "Mais vale o bom nome / do que o bom perfume". A ironia de Qohélet estaria, segundo LOH, em colocar como pano de fundo a tese de que a vida deve ser pensada a partir e através da morte, assim como o gozo dos bens da vida deve ter presente sempre esse limite. Mais relevante do que uma essência rara (aliás inacessível ao bolso do pobre) é a boa

reputação; um brocardo como esse, de cunho consolador, ganharia especial relevo na hora da morte: quando faltavam especiarias para ungir o defunto, costumava-se repetir que o seu “bom nome” valia mais. O renome só fazia lembrar o seu valor à hora do funeral... O engaste do v. 1 nos quatro subseqüentes acaba tendo por efeito “reduzir *ad absurdum* o belo provérbio inicial”. KET dá uma explicação mais singela: “Até que um homem morra, há sempre o risco de que ele possa perder a sua boa reputação”. No mesmo sentido, GOR, que é taxativo: entende que o Qohélet se serve da técnica de contrastes entre máximas para expor sua convicção quanto à “falta de significado da vida”. O Sabedor estaria acentuando aquilo que o exegeta medieval Ibn Ezra também frisa: “que o fim inevitável do homem é a morte”; isto quanto ao v. 2; quanto ao v. 4, GOR cita mais uma vez Ibn Ezra: “Mesmo que o sábio não vá à casa onde há luto, ela estará sempre dentro dele”. A “frivolidade do estulto” seria o alvo real da crítica ao “riso” (*sehoq*) no v. 3, opina GOR. De fato, há uma clara retomada aqui do v. II, 2 (onde ocorre a mesma palavra, que se repetirá mais adiante, no v. 6 do presente cap.). Para JE, o que releva, nessa seqüência de vv., é a prática de uma “ironia indireta”, que “fornece a chave de leitura desses textos aparentemente de escassa coerência”. Uma série de banalidades, de lugares-comuns, é subitamente submetida a “golpes de escalpelo”, que, “por sua dureza, por seu escândalo, arrufnam completamente a falsa Sabedoria elementar, obrigando a apontar em direção a um alhures. Em face dos conselhos do bom comportamento razoável, a radicalidade do fim”. JE, pensador cristão, tende a buscar uma transcendência nessa “ironia indireta”: se ela não pode conduzir à verdade, pelo menos, através do seu “caminhar tortuoso”, é capaz, talvez, de levar o homem à “encruzilhada da decisão”. JGW, por seu turno, caracteriza o Qohélet “como um pregador do ceticismo, que se posiciona contra a Sabedoria da ordem”. Ao comentar o controverso v. 1, escreve: “A primeira frase pode ser lida como um dito tradicional. Um bom nome, ou reputação, traz de envolta todas as conotações desejáveis de virtude e sabedoria: disciplina, uso judicioso da linguagem, diligência, respeito pela tradição. Um nome é um poder por direito próprio, que perpetua a realidade da família. Uma linha bastante similar encontra-se em *Provérbios*, XXII, 1 (‘É preferível um bom nome a muitas riquezas, / e uma boa graça a prata e ouro’; BJ). No *Eclesiastes*, todavia, o pensamento tem a arguta simplicidade de um

rifão popular. Em hebreu é um quiasmo (*tov shem mishshémen tov*), mas o efeito é tão dissonante como o de um *koan* Zen, quando se lhe ajunta a segunda frase. O dia da morte melhor que o dia do nascimento de alguém? Sim, eis o que diz a *persona* Qohélet. Uma vez que a fortuna é volátil, não se pode estar seguro de preservar um bom nome. E mesmo que alguém seja capaz de manter esse precioso bem, um bom nome não é mais do que vapor se o portador dele deve enfrentar uma existência transitória que se precipita em direção à morte”.

5-6. O confronto dialético entre o “sábio” e o “estulto”, um dos temas recorrentes do livro, é aqui sublinhado no plano fônico de um modo bastante elaborado (BZ, LOH, GOR). Desde logo, o texto tira partido de fricativas sibilantes /s/ e chiantes /sh/, mas outros fonemas enriquecem o jogo. Assim: *shir ksilim* (“canção adulatória de estultos”), v. 5, 2<sup>o</sup> hem., ricocheteia em *hassirim...hassir* (“os espinhos”...“o tacho”), v. 6, 1<sup>o</sup> hem. Esta pauta de ressonâncias vinha sendo preparada, desde o início do v. 5, por *lishmoa*<sup>c</sup> (“escutar”) e (*me*)<sup>2</sup>*ish shomêa*<sup>c</sup> (“do que alguém que escuta”). No v. 6, antes da cesura, um último revérbero: *sehóq hakksil* (“riso de estulto”), retomando a palavra *ksil* e reforçando o jogo das sibilantes com o das velares /q/ /k/; sem esquecer o sintagma *kheqol* formado pelo prefixo “como” e “voz”, “som” (neste caso, segundo especifica o DO, “crepitar de espinhos”). Procurei reproduzir algo desse trabalho fônico na tradução, aproveitando-me das coincidências entre “estulto”, “estala” e “estridula”; “estala” (que está contida virtualmente em ESTriduLA) repercute em TACHo; URTIgA se projeta em esTRIdUIA e em esTUlto; uma coliteração em dentais /t/ /d/ percorre todo o trecho; “escuta” serve ao paradigma; para completar, dissemino assonâncias e nasalizações: “reprimenda”/“cantilena”; “alguém”/“quente”/“também”. HM encontrou uma boa solução para o problema: “Car pareil le son des sarments / sous la bassine // pareil / le rire du fou” (“Pois tal o som dos sarmentos / sob a caldeira // tal / o riso do louco”); valeu-se sobretudo das aliterações em /s/ e /r/. MB foi ainda mais feliz: “Denn wie das Geknister der Nesseln unterm Kessel, / so ist das Gelächter des Toren” (“Pois como o crepitar das urtigas sob a caldeira, / assim é a risada dos tolos”. A fórmula busca frisar aliterativamente o efeito grotesco da imagem original, ressaltado por GOR. Foi o que também pretendi

fazer. Na LB já havia um tratamento eficaz dessa passagem desafiadora: “Denn das Lachen des Narren ist wie das Krachen der Dornen unter den Töpfen” (“Pois a risada do bobo é como o estalar dos espinhos sob as panelas”).

7. A introdução do refrão nadificante *vegam-zé hável* (“E também isso / névoa-nada”) no 2º hem. do v. 6 (algo que BZ, p. ex., considera inteiramente fora de lugar), faz o THW-II (Seybold) incluí-lo entre os vv. que expressam os tópicos da polêmica movida pelo Qohélet aos ideais da Sabedoria tradicional (ver comentário ao v. VI, 9). De fato, nos *Provérbios*, podem ser lidos brocardos como o XIII, 1 (“O filho sábio escuta a disciplina do pai / e o zombador não escuta a reprimenda”, BJ) e o XV, 2 (“A língua dos Sábios torna o saber agradável, / a boca dos insensatos destila estultícia”, BJ). Assimilam-se, na aparência, ao teor dos vv. 5-6. Todavia, já na súbita irrupção do refrão nulificador, parece marcar-se a contradita do autor, que, segundo LOH, se exprime agora neste v. 7. Os sábios são aqui apresentados como suscetíveis de opressão e suborno, observação extraída não da reflexão especulativa, mas da experiência da época, já que os detentores do saber freqüentemente se deixavam aliciar pelo poder. Isto, de certo modo, “punha de manifesto suas prédicas morais como ideologia” (LOH). GOR, em outros termos, faz uma ressalva semelhante: “Qohélet adverte seus leitores de que mesmo o conselho de preferir a reprimenda do sábio à adulação dos insensatos deve ser tomado com uma certa cautela, pois os sábios, eles próprios, não estão acima dos auto-interesses e das vantagens pessoais”. A BJ considera obscura a passagem, porém opina que o Qohélet talvez “queira exprimir a fraqueza do sábio que não pode suportar com serenidade nem a maldade, nem os grandes favores prestados a ele”.

8. “Palavra final”: *davar* pode significar “palavra”, “discurso”, “coisa”, “assunto”. As traduções consultadas variam. Na VG estava: “Melior est finis orationis quam principium” (APF: “Melhor é o fim do discurso, do que o princípio”). Também na tradução dos LXX aparece *lógos* (“palavra”, “discurso”) neste v. (“Agathè eskháte lógon hypèr arkhèn autoû”); a versão latina pode ter simplesmente acompanhado, neste caso, a solução grega, precedente. Preferi a tentativa de recriar em port. algo do pervasivo nível sonoro do

original (*die Lautebene*, considerado intraduzível por LOH): *tov* (melhor) <sup>2</sup>*aharith* (o fim) *davar* (de um discurso, coisa ou ação em curso) *mere* <sup>2</sup>*shithó* (do que o começo dele/dela). O /r/ vibrante reiterado; as dentais aliterando e coliterando, além de outros traços fônicos, dão eficácia à forma-provérbio. Optei pelo contraste entre “palavra final” e “primeira palavra” que me permitiu toda uma seqüência armada em torno dos fonemas /p/ e /r/. *Davar*, por uma feliz coincidência translingual, ecoa em pALAVRA. Não vejo, à luz do 2º hem., que aconselha a reflexão paciente, ao invés da veemência impensada, uma diferença semântica fundamental entre, por um lado, falar-se em “palavra final” (no sentido usual que tem coloquialmente a expressão, de palavra amadurecida, pronunciada depois de uma adequada ponderação e por quem tem autoridade para decidir) e, por outro, expor, como o faz GOR: “O ‘fim de um assunto é melhor do que seu princípio’, uma vez que somente à sua conclusão pode ele ser convenientemente avaliado. Portanto, segue que é melhor ser paciente até o final do que ser arrogante ao começar um empreendimento”. Entre as traduções modernas que consultei, a BJ traduz *davar* por “falar”; JB por *discours* (“discurso”); AC por *parole* (“palavra”); HM por *chose* (“coisa”); MB e LOH por *Sache* (“coisa”, “assunto”); GC por *cosa* (“coisa”); KET por *matter* (“matéria”, “assunto”). Já quanto ao 2º hem., gira em torno da palavra *rúah* (“sopro”, “respiro”, “alento”; ver comentário a III, 19). Aqui, porém, trata-se de um uso especial do termo: *tov* (melhor) *érekh-rúah* (literalmente: “espírito longo”, no sentido de “paciência de espírito”, “longanimidade”) *miggváh rúah* (“do que espírito alto”, no sentido de “exaltado”, “arrogante”, “soberbo”; cf. DO, LEX). HM, que assinala a concretude da expressão hebraica, propõe uma boa solução: “esprit de patience / esprit d’insolence”; AC: “longueur de souffle / hauteur de souffle”; MB tira partido do léxico alemão: *langmütig* (“longânime”)/*hochmütig* (“arrogante”, algo como “altânime”). Minha tradução procurou manter a imagem concreta de “fôlego” (que se rarefaz em “espírito”); conservo o “balanço” aforismático, mediante a oposição dos atributos em rima (no original, este efeito advém da repetição de *rúah*). A BJ, simplesmente: “e mais vale paciência que arrogância”.

9-10. O v. 9 é uma expansão do anterior sobre o tema da “impaciência” (GOR, que assinala: a palavra *khá<sup>c</sup>as*, nesta ocorrência, signi-

fica *anger*, “cólera”; idem, DO; *indignatio*, *ira*, LEX). Pareceu-me relevante retomar uma particularidade fônica do original: a rima entre *rúah* (no sintagma *beruahkhá* (“em teu ânimo”), penúltima palavra antes da cesura, e *yanúah* (do verbo *nuaḥ*, “repousar”, “restar”, “subsistir”; DO, LEX), no final do 2º hem.; na verdade uma quase-rima, em posição deslocada, ajuntando um sutil apoio fônico ao texto. Em minha solução, recorri à assonância “pressa”/“resta”. Ao mesmo tempo, ao invés de “teu ânimo”, mantive a imagem concreta “teu fôlego”, em harmonia com a tradução que dei a *rúah* no 2º hem. do v. antecedente; ver construção semelhante no v. V, 1. Quanto ao v. 10 (que deve ser lido contra o pano de fundo contrastante do Cap. I, 9-11), Qohélet estaria pondo em questão o conservantismo da sabedoria tradicional, ao desestabilizar a crença num passado melhor do que o presente. É a opinião de LOH, que sublinha, inclusive, a retomada irônica do v. 8, quase contíguo, no qual se sustenta exatamente o contrário, ou seja, o que vem por fim é preferível ao que veio antes. Entre esses “panegiristas do passado”, típicos representantes da atitude de “prudência” recomendada nos vv. anteriores, poderiam estar aludidos (segundo supõe LOH) certos colegas do Qohélet na Escola do Templo de Jerusalém. GOR, por seu turno, observa que a glorificação do passado é uma “outra forma de impaciência com a vida e suas limitações”. Conclui com Ibn Ezra (também mencionado em KOH): “Todo aquele que tenha entendimento deve estar cômico de que a vida permanece a mesma: o homem recebe aquilo que foi disposto para ele”. Nesse sentido, caberia também recapitular o paradigmático v. III, 15.

11-18. Em 11, preferi traduzir: “Bom o saber / quando vem com (*im*) posses (*nahalá*)”. É a leitura que remonta ao texto massorético, com o qual concorda tanto a versão dos LXX (*metà kleronomías* / “com herança”), como a da VG (*cum divitiis* / “com riquezas”). É a lição perfilhada por GOR. Assim também LB, KJV, RAB, MB, HM, AC, BJ, KOH. Outros, como BZ, LOH, KET, GC, JB, substituem *im* pelo comparativo *min* (“do que”) e traduzem: “Melhor a sabedoria que o patrimônio” (BZ), ou, mais matizadamente, “A sabedoria é tão valiosa quanto uma herança”; LOH, concordando, prossegue, explicativamente: “e até mesmo (*sogar*) mais valiosa para aqueles que vêm o sol”. Preferi manter a concisão do texto hebraico, respondendo, mediante os pares “bom” / “com”, “vem” /

“quem” e através das aliterações em /v/ e /s/, ao elaborado texto original, que já começa com todo um hemistíquio em rima seqüencial: *tovÁ hokhmÁ im-nahalÁ*. Segundo GOR, esta é uma observação característica do Qohélet, para quem a sabedoria “é respeitada e, portanto, eficaz, somente quando aliada a posses” (nesse sentido, a remissão do comentador ao v. IX, 15-16; ver, ainda, a nota ao v. VI, 8). Embora reconheça no v. 11 e seguintes típicas inflexões qoheléticas, LOH sustenta que a idéia exposta em 12 corresponde, propositalmente, ao núcleo do pensamento educativo tradicional, segundo o qual o saber resguarda o sábio como se fora uma herança (riquezas). O saber, ademais, traria como proveito uma vida longa (protegeria da morte precoce) ao seu detentor, de conformidade com o esquema “fazer/receber”. KOH traduz o v. 11 da seguinte maneira: “Pois (sentar-se) ao abrigo da sabedoria (é sentar-se) ao abrigo do dinheiro”; GOR: “A proteção da sabedoria é como a proteção do dinheiro (ambos fazem remissão a Rashi). A vantagem adicional do saber sobre a riqueza é que ele protege a vida de quem o possui; KOH, citando Rashi. “A sabedoria é espiritual e não sujeita a morte física”, KOH (Ibn Ezra); idem, GOR, que fala na “dupla” proteção decorrente da aliança do “saber” com o “dinheiro” (remetendo também a Ibn Ezra). RAB: “Preciosa é a sabedoria com um patrimônio; grande superioridade para os que vêem o sol! Pois assim se fica sob a proteção da sabedoria e sob a proteção do dinheiro; todavia, a sabedoria se avanta: pois ela prolonga a vida daqueles que a possuem”. BJ: “Estar ao abrigo da sabedoria / é como estar ao abrigo do dinheiro, / e a vantagem do saber é que a sabedoria preserva a vida de quem a possui”. Aqui começa Qohélet o seu trabalho de “desconstrução”, opondo ao preceito estabelecido os dados de sua experiência (v. 15) e desenvolvendo os seus contrapreceptos irônicos em 16, 17 e no 1º hem. de 18. A BJ introduz estes vv. (a partir de 8) com uma nota elucidativa: “A Lei tinha formulado o princípio da retribuição coletiva: se Israel for fiel, será feliz; se for infiel, será infeliz (...) Disso tiraram a conclusão de que a situação presente do homem era proporcional ao seu mérito. Se, pelo contrário, a experiência desmentia a validade desse princípio, afirmava-se que a felicidade do ímpio é efêmera, e passageira a infelicidade do justo”. Qohélet, segundo a BJ, “refuta essa tese”, respondendo “com ceticismo” à “doutrina tradicional”. “Tudo o que acontece deve ser aceito sem procurar uma explicação” (vv. 13-15). Para

LOH, o que se insinua aqui (vv. 13-14), o que rege as possíveis opções, sob o “ecletismo” de conduta manifesto no v. 18 (na verdade, uma “ética afinada a condições concretas”), é o motivo central do “temor de Deus”. Nesse sentido, o v. 13 recapitula I, 15 e III, 14; o v. 14, III, 11 e VI, 12. Assim, a sabedoria tradicional, com suas certezas cada vez mais infirmadas pela prática no âmbito de um mundo helenizado, muito mais complexo e heterogêneo do que aquele “provinciano-rural” que lhe dera origem, é contestada pelo Qohélet em nome da insondável onipotência divina, cuja ação (*ma-<sup>c</sup>asé*, “obra”, a mesma palavra que aparece no precedente v. III, 11) deve ser reconhecida pelo homem, tanto no dia “benéfico”, quanto no dia “adverso”. BZ comenta: “A prova da universalidade se extrai do igual império exercido por Deus sobre o bem e sobre o mal. É tal essa soberania, que Deus se reserva o conhecimento do futuro e que o homem não pode deduzir nenhuma previsão do suceder não compreensível que entremistura o bem e o mal”. GOR vê nos vv. 13-14 “um admirável epítome do pensamento do Qohélet”, a saber: “Deus é todo-poderoso; o homem deve resignar-se à ignorância quanto ao sentido e ao propósito da vida. Logo, deve enfrentar o bem e o mal com serenidade, gozando as coisas boas enquanto pode e lembrando disso durante os dias de desdita”. O v. 14, o último da seqüência “heptádica” iniciada repetidamente por “melhor” (vv. 1, 2, 3, 5, 8), “bom” (v. 11) e aqui “benéfico”, exigiu um cuidadoso trabalho de reconfiguração fonossemântica. Assim, observe-se: *be-yom tová heyê vetov* / “em dia benéfico vive a benesse”; *uveyom ra<sup>c</sup>á reê* / “e em dia adverso adverte”. “Advertir” envolve a idéia de “ver” (*reê*, no imperativo), na acepção de “notar”, “reparar”, “atentar em” (DVR), bem como no sentido de “refletir”, “considerar”, “concluir”, “deduzir” (LUF). Na BJ, o impulso configurador da “função poética” se dilui: “Em tempo de prosperidade desfruta, / em tempo de adversidade reflete”. Nos vv. 16-18, BZ vê, mais uma vez, a formulação da tese qohelética do “justo meio-termo”, enunciada de um ponto de vista prático (não de um ângulo moral abstrato): é o “excesso” que prejudica o gozo da felicidade. GOR opina num sentido análogo. Qohélet recebera a influência da filosofia grega do “áureo meio-termo”, adotando-a, porém, para seus propósitos pessoais, ou seja, não no plano metafísico, mas de acordo com sua experiência própria; “realista”, e não um “iconoclasta”, a “moderação entre os extremos” parecia-lhe a conduta a recomendar, já que

não era possível para o homem, em sua ignorância, discernir uma “correspondência entre virtude e felicidade, por um lado, vício e miséria por outro”. LOH acha insuficiente a explicação através da doutrina do “áureo meio-termo”, preferindo falar em uma “ética adaptada às circunstâncias concretas” – como já vimos –, característica de uma sociedade instável, em transformação (com um pólo capaz de nortear as opções: “o temor de Deus”, única salvaguarda do sábio). JE, por seu turno, entende que “esses surpreendentes conselhos”, correspondentes ao que se poderia chamar “justo meio”, “prudência mundana” ou “desconfiança política”, nada mais são do que uma “espécie de ética”, que se expressa sob duas formas de “ironia”, direta e indireta (ver comentário aos vv. 1-4). O v. 15 é um exemplo típico de “antiprovérbio” (cf. RA, comentário ao v. I, 18). Fundado na observação “experimental” (cf. 1º hem., moldado numa construção comentada a propósito do v. VI, 12), este v. 15 serve de antecedente às recomendações contra a conduta “extremada” contidas em 16-17. Na tradução, defrontei-me com um problema de oposição semântica dentro de uma estrutura paralelística: “Eis um justo” (*yêsh tzaddiq*) que “perece/morre” (*ʔovêd*) “com (ou: apesar de) sua justiça” (*betzidqô*); “e eis um ínquo” (*veyêsh rasháʕ*) que “dura/sobrevive/tem vida longa” (*maʔarikh*) “com (ou: apesar de) sua iniquidade” (*beraʕatô*). Primeiro, procurei resolver o problema das palavras (sintagmas, em hebraico) em rima, destacadas no fim de cada segmento: *betzidqô* / *beraʕatô*. Para isso, equacionei, em assonância, *justiça* / *ínqua* (um adj. no meu texto, concordando com “vida”). No processo, tive de romper a similaridade prepositiva, empregando “apesar de”, com matiz adversativo, uma das possibilidades de versão do prefixo *be-*, cf. GOR. Em compensação, pude armar o par contrastivo “vida breve” / “vida longa”, expressões reperiadas, coloquialmente formulares, bem ao gosto do original, extraindo-as dos semas correspondentes aos verbos hebraicos em posição antitética. É o trabalho da recriação. GC: “Io ho visto tutto... / Con la sua innocenza l’innocente morire / Con la sua colpa il colpevole durare” (“Eu tenho visto tudo... / Com a sua inocência o inocente morrer / Com a sua culpa o culpado durar”); é uma tentativa de resolver o problema em italiano. A BJ, pedestremente: “Já vi de tudo em minha vida / cheia de ilusões: gente honrada que fracassa / por sua honradez, / gente malvada que prospera / por sua malvadez”.

19-22. Os vv. 19-20 exibem a técnica das “citações contrastantes” (GOR), por meio da qual Qohélet põe em questão a sabedoria tradicional. Brocardos sobre a “força” da sabedoria em contexto “béli-co” encontram-se nos *Provérbios*, XXI, 22 e XXIV, 5; por outro lado, em *I Reis*, VIII, 46, estão as palavras da prece de Salomão no ato de dedicar o Templo: “pois não há pessoa alguma que não pe-que”; BJ. A isso, LOH caracteriza como um procedimento antiilusionista. A equação tradicional entre o sábio e o justo fica abalada, pois o ideal da retidão absoluta (como o da sabedoria; ver adiante vv. 23-24) mostra-se inatingível. Quanto aos “dez potentados”, pode-se pensar numa alusão ao poder legendário dos *déka prôtoi*, que teriam governado cidades helenísticas, talvez mesmo Jerusalém (ver, com ligeiras diferenças de interpretação, BZ, LOH, GOR). Decorrência do reconhecimento da falibilidade humana, seriam os conselhos contidos nos vv. 21-22: “deve-se evitar uma atitude hiper-crítica em relação às falhas alheias” (GOR). Nesse sentido, um corolário do v. 16. Já LOH vê na passagem os traços de uma organização hierárquica mais complexa, pondo em risco a franqueza das relações, em contraste com o antigo sistema familiar, regido pela maior transparência e pela confiança. Poder-se-ia aqui lembrar a crítica à “logorréia” (V, 2, 6; VI, 11), pois de dar escuta inútil a um “falatório” maledicente se trata, em última análise. Assim traduzi: “Também a todas as palavras / do seu palavrear // não abras / teu coração” (*gam lekhol-haddvarim asher yedabbêru al-tittên libbê-kha*). Literalmente: “também a todas as palavras que eles falarão não dêš teu coração”; FER: “Tampouco apliques teu coração a todas as palavras, que se falarem”; BJ: “Não façaš caso de tudo o que se diz”. Respon-di ao jogo etimológico em torno de *davar* com “palavras”/“palavrear” e completei o hemistíquio, replicando com uma imagem lexicalizada de nossa língua (“não abras teu coração”) à concretude do original. MB tem uma boa solução em alemão: “Auch alles Gered, das sie reden...” (“Também todo o falatório, que eles falam...”).

23-25. Note-se a retomada do motivo recorrente da “busca da sabedoria” (I, 13, 16-17; II, 12; III, 11; VI, 12). Vali-me de uma reminiscência camoniana (“No mais interno fundo das profundas...”, *Os Lusíadas*, Canto VI, estrofe VIII), para recriar no v. 24 a força retórica intensificadora (GHG) da repetição *ve<sup>c</sup>amoq<sup>c</sup>amoq* (“e fundo

profundo”), que assinala a insondabilidade da “obra de Elohim” e os limites impostos ao saber humano. Como a primeira palavra deste v. 24 é *rahoq* (“distante”, “longe”, DO), projetando-se em <sup>c</sup>*amoq* <sup>c</sup>*amoq* (além de recolher, do final do v. 23, o eco do mesmo adj. em sua forma feminina: *rehoqá mimménnil* “distante de mim”), estabeleci uma rima compensatória entre “distante” e “antes” (*ma-she-hayá*; literalmente: “aquilo que foi”; em minha tradução: “o que foi antes”); LOH opina que a expressão se refere à “inacessibilidade do passado” e lhe dá a seguinte versão: “Fern ist alles, was geschehen ist” / “Distante é tudo aquilo que aconteceu (o que tem acontecido)”; GOR (citando Rashi): “Far off is all that has come into being” / “Bem longe está tudo aquilo que veio a existir”. No v. 23, a vocação para a sabedoria é expressa por <sup>3</sup>*ehkkáma*, forma verbal realçada por BZ: “um gracioso exortativo que conserva todo seu vigor”. Resolvi o problema com a locução “hei de ser sábio”, que preserva o matiz peculiar do “incompleto” hebraico usado no texto (de *hakhám* / “ser sábio”). A BJ neutraliza esse efeito, optando por uma versão explicativa: “pensando chegar a ser sábio”. No v. 25, “Eu dei voltas a mim e ao meu coração” é a transcrição de *sabbóthi ani velibbi*, na linha do exposto quanto ao v. II, 20 (ver comentário). FER, atento ao original hebraico, tem uma solução no mínimo interessante: “Eu rodeei e meu coração...” (embora em II, 20, verta convencionalmente: “Pelo que eu me apliquei a fazer que meu coração...”). GC: “E non cessavo mai di girare / E sapienza cercare...” (“E não cessava jamais de girar / E sabedoria buscar...”). Interessou-me aqui, mais uma vez, acentuar o caráter de conflito interior na busca incessante do Qohélet. Este aspecto é ressaltado por JLK como algo que tem a ver com a concepção qohelética de tempo recorrente, refletida na própria forma do livro, uma espécie de “autobiografia intelectual”, na qual o sábio “não se permite um descanso num derradeiro provérbio, mas está constantemente em movimento: ‘Eu retornei e vi’, ‘Então eu voltei-me para considerar’, ‘Ainda eu vi, além disso’, e assim por diante; algumas vezes ele entra em contradição com o que acaba de ser dito e, se não chega a completar um círculo perfeito, pelo menos parece encontrar certa satisfação no caráter irresolvido de sua sabedoria por agregação...” Observações que, por outro lado, não dão conta do cunho trágico dessa inquirição circular, giro-girante, obsessiva, que se defronta com o indevassável, irremediavelmente distante. “Não se permite ao

homem entrar em indagações quanto a essas questões metafísicas ‘do que está acima e abaixo, antes e depois’”; KOH (Rashi). No v. 25, uma palavra-chave é *heshbon*. Traduzi-a por “cálculo”. Assim, AC. HM prefere *raison*. MB: *Rechenschaft* (“dar conta ou dar a razão de algo”). No DO está: *reckoning, account* (“cômputo”, “conta”), com indicação específica deste v., do v. 27, e do v. IX, 10. O LEX dá, para os mesmos vv.: “percogitatio, recta aestimatio rerum vitae” (“precogitação”/“premeditação”, “correta avaliação das coisas da vida”). GOR assinala as acepções de “cálculo” e “soma”, mas também as de “conclusão” e “substância do pensamento” (traduz por *thought* a ocorrência do v. 25, e por *conclusion* a do v. 27). BZ entende que *heshbon* tem o sentido de “ciência teórica”. LOH pensa que se trata do “resultado de um cálculo” (*Rechenergebnis*), interpretando o termo como o “cálculo do conjunto das observações isoladas”, característico do procedimento indutivo do conhecimento. Para LOH há nestes vv. uma apologia da busca do saber através do método experimental, ao invés do mero conformismo à formação tradicional, baseada no estudo dos provérbios, cujo “conteúdo de verdade” Qohélet vem pondo em questão. O THW-III (Seybold) assinala que a expressão tem um cunho “fiscal”, *Rechnung* (“conta”), e que o Qohélet a empregou tanto no sentido “construtivo” (de “planejamento”, “projeto”, v. IX, 10), como no “calculatório” (de “cômputo”, “resultado”, “soma”, “fórmula”, vv. 25 e 27). Quanto ao 2º hem. do v. 25, GOR aponta que ele retoma o v. 17, até mesmo na repetição de palavras relevantes: *résha* <sup>c</sup> (“iniquidade”) / <sup>2</sup> *al-tirshá* <sup>c</sup> (“não sejas insqu”); *sikhloth* (“sandice”, “nescidade”) / *sakhal* (“sandeu”, “nescio”); variei, no caso, as palavras na tradução (como de resto HM, que usa em 17 *niais* e em 25 *bêtise*), por uma questão de configuração fônica do texto em português. HM indica outra retomada: a do v. I, 17, onde aparecem *sikhloth* (“sandice”) e *holeloth* (“loucura”; HM: *démence*). Reiteração enfática, no caso do v. 17; remissão nadificadora, no do v. I, 17 (cujo 2º hem. contém o refrão “também isto / é vento-que-some”).

26-28. A célebre invectiva do Qohélet contra a mulher, que o faz parecer um precursor da misoginia de Schopenhauer e Nietzsche. Traduções há que procuram mitigar o alcance do v. 26, dando a entender que se trataria de uma descrição da mulher “corrompida”. Assim, p. ex., o adjetivo aparece entre parênteses na BS (Pe. Matos

Soares): “achei que é mais amargosa do que a morte a mulher (*corrompida*)...”, embora na VG (de onde procede a versão) não haja essa especificação: “et inveni amariorem morte mulierem” (APF: “E achei que é mais amargosa do que a morte a mulher...”). Na BEP (“traduzida dos textos originais”, segundo esclarecimento inicial), já não ocorre a restrição no corpo do v.: “Achei que mais amarga do que a morte é a mulher...”, mas em nota de pé de página se lê: “a mulher que com seus vícios quer arrastar ao pecado”, com uma remissão aos *Provérbios*, V e VII. A BJ traduz: “e descobri que mais amarga que a morte é a mulher”; à margem, indica o mesmo *Prov.* V, cujos vv. pertinentes, na tradução da BJ, enunciam: “3. Os lábios desta estrangeira destilam mel, / e o seu paladar é mais suave do que o azeite. / 4. No final, porém, é mais amarga do que o absinto, / e fere mais do que um punhal de dois gumes. / 5. Os seus pés levam para a Morte, / e os seus passos dirigem-se para o Xeol”. A inspiração do Qohélet nestes e noutros vv. dos *Prov.* resulta evidente. Só que ele parece ter generalizado, quanto à mulher como tal (? *ishshá*), aquilo que, nos *Provérbios*, representa uma admoestação contra a mulher adúltera e contra a prostituta. Daí porque a BJ, numa nota referente ao conteúdo dos vv. 25-28 deste cap., considere-os “um aparte misógino”. Quanto aos *Prov.*, a BJ observa, referindo-se à primeira parte deles (a mais recente em sua redação): esta “sempre adverte contra o adultério (II, 16-19; V, 2-23; VI, 24–VII, 2)”. E acrescenta: “Nesses textos somente uma vez se faz alusão à prostituição (VI, 26), que os antigos provérbios igualam ao adultério (...), com a advertência comum de que corrompe os reis e enfraquece os guerreiros”. BZ distingue entre as palavras hebraicas para “adúltera” (*zará*) e “prostituta” (*zoná*). A primeira (de que trata o Cap. V dos *Prov.*) é designada por *meretrix* pela VG, no v. 3: “favus enim distilans labia meretricis”, quando no original se lê (literalmente): *ki nófeth tittófna sifhê zará* / “pois mel destilarão os lábios da estrangeira”. De fato, o significado primeiro de *zará* é “estrangeira”. BZ opina que, embora o termo possa derivar do costume de usar mulheres estrangeiras como prostitutas, o v. 3 estaria a indicar, antes, a “mulher de um outro”, a “adúltera” (LEX: *alienigena, uxor alius viri*). Sinônimo perfeito de *zará* seria *nokhriyyá* (LEX: *alienigena; mulier aliena, utpote uxor alterius, non tua*, ou seja, na parte referida a *Prov.* V, 20: “mulher alheia, visto que esposa de um outro, não tua”). No *Prov.* VI, 24, lê-se: “Eles te guardarão da mulher má

(*me'êshet ra<sup>c</sup>*) / da língua suave da estranha" (*mehelqath lashón nokhriyyá*; na VG: "a blanda lingua extraneae"). Mais adiante, no v. 26, a prostituta (*zoná*) é comparada a essa adúltera. A BJ traduz: "se a prostituta procura um pedaço de pão, / a mulher casada quer uma vida preciosa!"; comenta a propósito: "A mulher adúltera é mais perigosa do que a prostituta: esta se contenta com uma remuneração, mas aquela exige o sacrifício de toda a vida". BZ propõe uma outra versão: "Pois, por uma mulher cortês, / (fica-se reduzido) a um pedaço de pão / e por uma mulher casada, / expõe-se uma vida preciosa" (alusão à pena pelo adultério). De qualquer modo, toda essa terminologia parece ambígua e reversível. O DO atribui tanto a *zará* como a *nokhriyyá* o significado subsidiário de *harlot* ("prostituta"), além do de "estranha", "estrangeira". O THW-II (Snijders) prefere entender a ambas, <sup>2</sup> *ishshá zará* ("mulher estrangeira) e <sup>2</sup> *ishshá nokhriyyá* ("mulher desconhecida"), numa acepção mais ampla, como tipificando "das zügellose, gefährliche Weib", "a mulher desregrada, perigosa". Enfim, a nossa conhecida "femme fatale", de românticos (Keats, "La Belle Dame sans Merci") a simbolistas... Outro aspecto interessante a pôr em relevo é a posição daqueles que vêem na investida qohelética não uma condenação da mulher, mas o fruto de uma "idealização" da figura feminina. O LEX dá por objetivo da busca referida no v. 28 deste Cap. VII a *mulier perfecta*. GC, interpretando as "mil mulheres" do texto como as "princesas" (*saroth*) e as "concubinas" (*pilagshim*) do lendário harém salomônico, ficticiamente evocado no 2º hem. desse v. 28, chega a vislumbrar na afirmação negativa do Qohélet ("e uma mulher num milhar delas / não descobri sequer") um ideal de feminilidade alto demais para ser atingido: "no desconforto dessa não possibilidade de encontro, vê-se uma idéia nobre da muliebridade". O pensador cristão JE argumenta com veemência nesse sentido de uma idealização da mulher, "cume da criação, resumo de todo o bem, todo o belo, toda a sabedoria". Quando essa mulher-paradigma, que "deveria ser a maravilha que deslumbrou Adão", se perverte, quando ela se torna para o homem "um ardil que o enreda e aprisiona", então "o melhor se transforma no ruim, é pior do que tudo". Por isso Qohélet é "tão violento" e a "declara mais amarga do que a própria morte" (a morte, cujo "alcance terrível" o livro não cessa de ressaltar). Como se percebe, também para JE se trata aqui da "mulher má". No KOH há várias observações dignas de registro. Por exemplo, estes comentá-

rios ao v. 26: "Porque ela exige do homem coisas que estão acima do seu poder, ela, finalmente, mata-o de uma morte mais amarga" (Midrash). "Se houvesse escolha, dar-se-ia preferência à morte" (Metzudas David). A essas glosas, o KOH acrescenta: "É manifestamente claro que Salomão se refere apenas a mulheres más, licenciosas, que enredam eroticamente o homem em caminhos malignos. Não se trata de uma condenação global de todas as mulheres. Seu louvor da mulher temente a Deus, *Prov.*, XVIII, 22: *matzá*<sup>2</sup> *'ishshá matzá*<sup>2</sup> *tov* / "quem encontrou uma esposa (NB: no texto, lê-se: "mulher") encontrou a felicidade"; *ibid*, XXXI, 10 e seguintes: a famosa *'esheth-hayil* (NB: literalmente: "mulher eficiente", "forte", o paradigma da "esposa perfeita"); bem como sua (NB de Salomão-Qohélet) afirmação em IX, 9, não dão margem a dúvida". GOR, mais pragmaticamente, opina: "Tudo parece evidenciar que o Qohélet era solteiro. Já se observou que ele falou demasiadamente no que haveria de maligno nas mulheres para alguém que não as tivesse amado muito. Ao que se poderia acrescentar que ele as amava, porém não confiava nelas!" GOR partilha a opinião de que o "cynismo" do Qohélet em relação às mulheres deriva do seu desapontamento com um modelo "ideal". E se remete ao v. IX, 9, para sublinhar uma diferente atitude do Sabedor: "Vê a vida / com a mulher que amas...", acrescentando: "Ambas as atitudes, de fato, são muito comuns na Literatura Sapiencial". Daphne Merkin (CON), escritora americana de origem judia, num ensaio recente, não tem dúvida em afirmar que, apesar de IX, 9, o v. VII, 26, põe a nu uma "desconfiança dos ardis das mulheres que tende para uma virtual misoginia". Para essa postura, ensaia com uma ponta de maldícia uma explicação biográfico-freudiana: "Teria sido o Qohélet rejeitado por uma mulher amada, que o trocou por alguém menos implacavelmente sombrio? Ou foi o filho de uma mãe dominadora, cujas garras sentiu mesmo numa idade prolecta? Só se podem fazer conjecturas". LOH tem outras idéias a expor. Sugere que a introdução das duas últimas linhas do v. 26 (2º hem.) conferiu, ao que poderia ser um provérbio tradicional sobre a mulher (comparável, sob certos aspectos imagéticos, a uma seção do *Cantar dos Cantares*), uma inflexão diversa, "típica de uma cultura masculina". Lembra, nesse sentido, os "juízos negativos sobre a mulher" que circulavam nos ambientes desportivo-militares gregos do tempo, à guisa de divertimento. Remonta, para desenhar essa tradição, ao poeta Semonides de Samos (séc.

VII a.C.), que já havia, numa sátira, comparado as mulheres a “al-gemas”. Por outro lado, entende que a máxima antifeminina não é endossada pelo Qohélet, que usa, como de hábito, a técnica citacional para seus propósitos críticos. Em abono dessa interpretação, verte *mar*, palavra usualmente traduzida por *amarga*, por *stark* (“forte”; em hebraico, o vocábulo correspondente seria *‘az*). Confronta, então, a abertura do v. 26 com os *Cantares*, VIII, 6, onde se lê: *ki-‘azzá khammáveth ‘ahavá* (literalmente: “pois forte como a morte é o amor”). No v. 28, tomando deliberadamente ao pé da letra a afirmação de que “a mulher seria mais forte do que a morte”, Qohélet “finge” aplicar um método experimental, calculatório, para demonstrar que em mil casos examinados, encontrara apenas um “ser humano” (LOH verte *‘adám*, neste v., como abrangendo os dois sexos), e não era uma mulher: ou seja, nenhuma mulher escapara à sua condição mortal. Após essa meticulosa pesquisa sobre a duração da vida, das mil pessoas consideradas, apenas um homem ainda não falecera. A intenção seria mostrar o quanto havia de derrisório na associação *mulher-morte*, contida no provérbio, a “nebulosa” insinuação de que a mulher pudesse participar “de algum numinoso esplendor da morte”; antes, como o brocardo assim “desmistificado” não atribua nenhuma “fortaleza” especial ao homem (por acaso o único ainda sobrevivente no rol dos casos examinados), ficava patente a igualdade de ambos os sexos perante o fim comum (tema central do livro). A argumentação é engenhosa, mas parece-me inconvicente. Subsidiariamente, *mar* significa apenas “cruel”, “feroz” (LEX, *sae-vus*; DO, *fierce*). Ademais, nenhuma das traduções consultadas (à exceção de LOH) deixa de traduzir *mar* no v. 26 por “amarga” (MB, HM, AC, GC, BZ, RAB, KET, BJ, GOR, KOH), para ficar apenas nessas menções, sem esquecer que a versão dos LXX (*pikró-teron hypèr thánaton*), a VG (*amariorem morte*), a LB (*bitterer sei denn der Tod*), a KJV (*more bitter than death*) já registravam, concordes, essa acepção. Importante notar, por outro lado, a persistência do tema do *amor* (e da mulher) que acarreta a *morte* na literatura do Ocidente. Já me referi aos Românticos e Simbolistas (para sequer falar dos modernos). A “Belle Dame” de Keats traz vestígios de antigas baladas, recolhidas por Thomas Percy em 1765 na influente antologia *Reliques of Ancient English Poetry*. Mas poderíamos lembrar a lupina Madonna Pietra, de Dante, inspiradora das aspérrimas canções do *ciclo pétreo*, “questa scherana micidiale e latra” (“esta

facinora homicida e ladra”), cuja beleza insensível conduz à “morte” (um fim que ao poeta se afigura menos negro – *atro* – do que o desprezo que lhe vota a dama “cruel”; cf. HC). Instigante seria, ainda, trazer à colação a famosa – e dada por “abstrusa” – *Canzone d’Amore* (“Donna me prega”) de Guido Cavalcanti. O amigo mais velho e mestre de Dante projeta sobre o tema um aristotelismo radical, tingido de pessimismo haurido em fonte árabe, averroísta. Buscando entender a essência do amor, o poeta-filósofo recorre ao “natural dimostramento” (como o nosso Qohélet, o “sdegnoso e solitário” Cavalcanti era adepto da prova pela experiência). Chega, assim, à conclusão de que, convertido em “paixão amorosa”, o amor pode conduzir à morte (“Di sua potenza segue spesso morte”). *Punto* (“golpeado”) pelas “beldades” (*bieltà*) que agem como “dardos” (e quanto mais “nobre” a dama, a periculosidade de sua imagem, de seu *phantasma*, é ainda maior), o homem atingido se deixa privar da *vita razionale* (“vida racional”), arrasta-o uma *inordinata concupiscentia*, que o afasta do *summum bonum* (o “sumo bem”). Daí, nas pseudo-etimologias medievais (que se refletem na *Canzone* filosófica de Cavalcanti), fazer-se derivar *amor* de *mors* (morte) e de *hamus* (“anzol”, que fisga...); cf., a propósito da *Canzone*, a agudíssima análise de Maria Corti (FM). Num outro plano, o fônico, gostaria de enfocar algumas soluções adotadas na tradução. Por uma convergência “messiânica”, dessas que de quando em quando gratificam o tradutor, o hebraico *mar* se encaminha naturalmente para aMARGa em português. A seqüência de aliterações em /m/ : “aMarga Mais que a Morte a Mulher” ecoa a pauta sonora do original: *mar mimmáveth* (lit.: “amarga mais do que a morte”). O mesmo fonema consonântico lábio-nasal /m/ está disseminado por todo o texto hebraico deste v., desde a primeira palavra *umotzé*’ (lit.: “e descubro”) até *yim-malêt mimménna* (“se livrará dela”), sem esquecer os plurais em *-im*. Procuo obter algo semelhante na transcrição. Note-se, em especial, o jogo: *tramas/maranhas/liames*, que replica a *metzodim* (LEX: “instrumento para apanhar uma presa, como a rede”) / *haramim* (LEX: “rede para apanhar pássaros ou para pescar”) / *‘asurim* (LEX: “laços”, “cadeias”), com o reforço, no meu texto, da rima entre *coração* e *mãos*. Outro efeito saliente de compensação sonora encontra-se no v. 28. No original, *ehad me ’élef* (“um em mil”) reverbera em *vekhol-êlle* (“no todo delas”); em minha tradução joguei com “mulher”/“milhar” para reter algo de *’élef* / *êlle*, acrescentando

um “sequer” enfático para maior eficácia em nosso idioma, já que a negação em hebraico, exprimindo-se por *lo*’, adquire força aliterativa na seqüência (*vekhol-êlle lo*’).

29. Não deixa de ser significativo que o termo que traduzi por “maquinações” *l hishshvonoth* (DO: *device, invention* e também *contrivance*, esta última acepção indicando “engenho de guerra para atirar pedras e setas”; LEX: *ratiocinatio*, com a especificação: “subtilis, inutilis”, e *machina bellica*), um plural em hebraico, corresponda no singular a *heshbon*, que verti por “cálculo”. HM: *détours* (“desvios”); GC: *complicazioni* (“complicações”); MB: *Berechnungen* (“cálculos”); AC: *comptes* (“contas”, “cômputos”). MB procurou manter o jogo semântico-etimológico, usando nos vv. 25 e 27 *Rechenschaft* e aqui *Berechnungen*; HM, desta vez, não manteve esse critério: 25, *raison*; 27, *compte*; 29, *détours*. “Maquinação” deriva de “maquinar”, ou seja: “projetar (um ardil); traçar (algo) com artifícios; preparar, urdir, tramar; projetar, intentar, planear” (NDA). Etimologicamente, remonta, via latim, ao grego *mekhané*: “invenção engenhosa”, “máquina”, “engenho”, inclusive “máquina de guerra” ou “de teatro” (DGF). Fica, assim, coberta toda a área semântica desejada. GOR refere as exegeses de Rashi e Sforno (e ajunta: “ao que parece, também de Ibn Ezra”) no sentido da “prfística inocência de Adão antes da queda”; o homem teria perdido sua “simplicidade” com a criação da mulher, cheia de artifícios, e assim se afastara do caminho reto (mais um adendo misógino ao v. 26!). GOR, ao invés, opina que o pronome “eles” (*vehemma l* “e eles”) no final do v. 29 reporta-se tanto ao homem como à mulher; segundo entende, o v. deve ser interpretado como referente “à perversidade humana como um todo”. LOH, mais uma vez, oferece uma exegese singular. Começa por verter *metzodim*, normalmente “redes de caça” (na minha tradução “tramas”), por “ein Ring von Belagerungstürmen” (“um cerco de torres de assédio”). Compara, assim, a mulher a um “engenho bélico”. Extraí esta leitura da acepção, registrada pelo DO, para o v. IX, 14, onde a palavra tem o sentido de *siege-works* (“obras de assédio”); o DO, porém, especifica que se deveria ler *metzurim* (do v. *tzur*, “sitiar”), o que faz supor uma confusão ou superposição de grafias. O LEX, por seu turno, registra para *metzod*, no plur., exclusivamente em relação ao cit. v. IX, 14, o sentido de “*machinae ad capiendam urbem obsessam*” (“máquinas

para a captura de uma cidade sitiada”), derivando o vocábulo igualmente de *tzur*. A partir dessa analogia, sustenta LOH que *hishshvonoth*, em VII, 29, recobriria os dois significados de “cálculos” (“resultado do conhecimento indutivo”) e “máquinas de assédio”, os mais avançados instrumentos da indústria bélica do tempo (Arquimedes era contemporâneo de Qohélet). Assim, ficaria reduzida à inocuidade, por um lado, a “metafórica da morte” (*Todesmetaphorik*) tal como associada pela tradição gnômica à mulher; por outro, emergiria a verdadeira ameaça à criação, decorrente das invenções do engenho humano, estas sim capazes de acarretar a morte prematura, “contra os desígnios de Deus-Criador”. Os “cálculos” (“maquinações”) dos homens, contra o reto caminho que lhes fora assinado por Deus (LEX: “recta aestimatio rerum vitae”), chegariam assim ao extremo de engendrar máquinas mortíferas (“machinae bellicae”). A atualidade dessa admonição não nos pode escapar! Por outro lado, não seria cabível atribuir ao Qohélet uma condenação da investigação científica, da busca da sabedoria, pois essa postura, como acertadamente observa GOR, “é alheia a nosso autor”. O verbo buscar (*baqash*) está presente, sintomaticamente, tanto no contexto do v. 25 (“e buscar sabedoria / e cálculo”), como no do v. 29 (“E eles é que buscaram / maquinações sem fim”). Ironia para com os vãos anseios de ciência e cálculo do Sapiente? O “problema do mal”, como questão central do livro, como o quer JB, para quem a “torpe tarefa” (‘*inyan’ra*’), cometida por Elohim ao homem no v. I, 13, seria justamente a “filosofia”? Ou seja: “...indagar e inquirir / com saber // sobre o todo / de tudo o que é feito / sob o céu?” O THW-I (Wagner) pondera: “VII, 29, descreve o homem como tendo sido criado *yashar* (“reto”) por Deus; à condição humana, porém, pertence o *baqash* (“procurar”, “buscar”) múltiplos *hishshvonoth* (“cálculos”, “instrumentos”); o esforçar-se em reflexões, operações e raciocínios complicados, através dos quais acaba por entrar em contradição com a sua condição de criatura (*Geschaffensein*). Não obstante, *levaqqêsh* (“buscar”) é o seu destino, limitado no entanto pelo fato de que ele *lo ’yukhal limtzo’* (“não poderá devasar”), ou seja, pelo fato de que ele não poderá encontrar, penetrar a fundo, nada, pois tudo é obra de Deus (VIII, 17), disposta e determinada por Deus. ‘Buscar’ (*baqash*) nesse contexto tem o sentido de ‘pesquisar’, ‘inquirir’, como uma função humana, que sempre, reiteradamente, põe o homem de encontro ao seu próprio destino, mas

que lhe é sempre de novo concedida por determinação divina". Seybold (THW-III) vê neste v. 29 um comentário qohelético às passagens do *Gênese* (VI, 5 e VIII, 21) sobre a maldade do homem e de suas elucubrações, donde a autocrítica pessimista a que são submetidos no v. os produtos do engenho humano (e do próprio Sabedor), um mero "desvio da criatura originariamente criada com retitude". O paradoxo, assinalado no comentário aos vv. II, 26 e III, 11, quanto ao escopo e ao proveito da sabedoria, permanece irresolvido. No plano sonoro, procurei orquestrar o v. de modo a captar algo dos efeitos relevados no original. Neste há um jogo aliterante de sibilantes em zé ("isto"), *matz*<sup>3</sup>*áthi* ("descobri"), acentuando-se em <sup>2</sup>*a-shér* <sup>1</sup>*asá* (...) *yashar* / "que fez (...) reto", para prosseguir com *viq-shú hishshvonoth* ("eles buscaram maquinações"). Ajunte-se a isto as repetidas ocorrências do /m/ lábio-nasal, seja nos plurais em *-im*, seja em palavras como <sup>2</sup>*adám* ("homem") e *hémma* ("eles"). Além das sibilantes, usei compensatoriamente o /t/ aliterante em Tão / is-TO / reTO; vali-me de terminações em *-im* e *-em* ("Elohim"... "homem" / "sem fim"), repercutindo em maquiNAções. É parte essencial do trabalho de recriação. Como *rabbim* era a última palavra do v., preferi destacar nessa posição o sintagma "sem fim", seguindo a sugestão sonora, ao invés de "múltiplas" (AC); "infinitas" (GC; APF seguindo a VG); "um grande número" (HM); "sem conta" (BJ), por exemplo.

## VIII

1-4. Nestes vv. o tema é o confronto entre a sabedoria e o poder. Segundo LOH, Qohélet estaria pondo a nu (vv. 2-4) a impotência do sábio, na função de conselheiro, diante da prepotência do rei. Sua recomendação de "obediência" (com a remissão à palavra empenhada no juramento perante Deus de fidelidade ao governante) encerraria, portanto, nas condições em que é expressa, uma clara alusão às coerções que pesavam, sobre a educação tradicional para a sabedoria e o ideal formativo do sábio como iluminador de si próprio e do soberano (v. 1), na nova realidade alexandrina. Embora não houvesse condições para um judeu, mesmo das mais altas famílias e com acesso à corte (LOH menciona o caso de Josef Tobíades), chegar efetivamente à posição de conselheiro real, o fato é que se continuava a cultivar antigas máximas sobre a função iluminadora do sábio inves-

tido na posição de conselheiro (v. 1), e Qohélet entra no jogo para desmitificar a “divina” dinastia ptolomaica, mostrando, por trás do seu brilho, apenas uma coisa: o poder em toda a sua cruzeza. GOR, com outros termos, expressa uma opinião que aponta para algo semelhante. “A Sabedoria tradicional moraliza essas qualidades (NB: aquelas, nem sempre estimáveis, necessárias para galgar posições importantes na corte), concebendo a lealdade ao poder reinante como uma virtude – especialmente em razão de estar nela envolvido um juramento. Qohélet incentiva as mesmas qualidades, mas em tom de ironia. Fundamentalmente, deve-se manter fidelidade ao rei porque ele é poderoso!” Por outro lado, GOR entende não ser possível determinar qual o rei em questão, mas pensa que “o conselho seria apropriado para aqueles que entretivessem relações tanto com os governantes ptolomaicos quanto com os selêucidas, assim como com seus delegados na Palestina”. E acrescenta: “A existência de tais relações entre as famílias patríciais judias e as cortes estrangeiras é incisivamente demonstrada pela história dos Tobíades”. BZ (e JB) excluem estes 4 primeiros vv. (e vários outros) da autoria do Qohélet. JE inclui-os (vv. 2-4) na tópica do “pessimismo” total do Sabedor no que se refere ao poder (ver comentário ao v. IV, 16). Quero desde logo destacar um efeito de tradução: *‘oz* em hebraico se verte por “audácia”, “severidade”, “austeridade”, “rudeza”. HM, AC: *audace*; BZ: *rudesse*; GC: *durezza*; MB: *Streng* (“severidade”); GOR: *boldness* (“audácia”); LEX: *austeritas*; DO: *fierce of countenance* (“crueldade nas feições”, com uma insinuação de “impudência”, “insolência”); FER: “aspereza”; BJ: “severidade”. De minha parte (como em II, 11) deixei-me guiar pela sugestão sonora do texto hebraico e transpus *ve‘oz panav* através da seqüência aliterante “e o rigor do seu rosto”, na qual reverbera a figura fônica relevante do original (uma convergência messiânica, no sentido da “língua pura” benjaminiana?). No v. 2, mantive a concisão oracular do pronome pessoal, não seguido de verbo explícito (“Eu:”), como se fosse uma rubrica de diálogo. LOH entende que depois de *Ich* caberia a explicação, entre parênteses (*dagegen sage*), ou seja, “Eu (ao contrário, digo):”; isto porque, a partir dos vv. seguintes, começaria a contestação irônica, ao feitio qohelético. Já GOR opina que o v. 1, 2º hem., deve ser lido como uma advertência astuciosa ao “cortesão”: disfarçar uma expressão demasiadamente audaciosa ou agressiva. O KOH (Metzudas David) registra a interpretação tradicional: “a sa-

bedoria refina o semblante da pessoa”. LOH aventava ainda uma outra possibilidade: todo o 2º hem. poderia referir-se ao rei, que pediu o conselho, e deixa transparecer na radiância do seu rosto a sua benevolência para com o sábio-conselheiro (*Números*, VI, 25, é a fonte dessa fórmula metafórica originariamente usada em relação a Deus: *ya'êr...panav* / “faça resplandecer o seu rosto”, BJ). Diante dessa magnanimidade paradigmática de um rei “ilustrado”, mais contrastantes ficariam ainda as críticas qoheléticas ao “esplendor” dos dinastas alexandrinos, “esplendor” reduzido afinal à nudez do poder contra o qual ninguém ousa erguer-se (ver, nesse sentido, o v. 4). No v. 2, retive também (como o fazem MB, GC, AC, HM) a metonímia quase pictográfica do original: “a boca do rei” (*pi-mélekh*). Assim estava na VG: “ego os regis observo” (donde APF: “Quanto a mim, observo a boca do Rei”) e em FER: “Eu digo, atenta para a boca do Rei”. Na BJ, tudo isso se perde: “Cumpra o mandato do rei”. (Note-se que a VG, seguida por APF, como, modernamente, por AC: “Moi, la bouche du roi, je la garde”, transforma um conselho do Qohélet aos seus discípulos numa afirmação do próprio Sabedor; no texto hebraico, está a forma imperativa *shemor*, cf. DO). Desde o v. 1 (1º hem.) preferi traduzir *davar* por “palavra”: *pêsher davar* / “o senso da palavra”. Segui LOH (“Wer versteht es, ein Wort zu deuten?” / “Quem entende disso, interpretar uma palavra?”). Já na VG estava: “et quis cognovit solutionem verbi?” (donde APF: “e quem conheceu a solução desta palavra?”). Nos LXX também se tratava de decifrar “a solução de uma frase” (*lysin rhématos*). GC: “Chi fu mai tanto sapiente / Da penetrare il senso / Degli atti e delle parole?” (“Quem foi tão sábio / A ponto de penetrar o sentido / Dos atos e das palavras?”). Mas a tradução poderia também ser, com MB: “die Bedeutung der Sache” (“O significado da matéria”); com BZ: “l’explication d’une chose” (“a explicação duma coisa”); com HM: “le sens d’une chose” (“o sentido duma coisa”). O THW-II (Schmidt) assinala, aliás, expressamente, em relação a este v., que *pêsher davar* pode significar seja “Deutung der Sache”, seja “Deutung des Satzes” (vale dizer: tanto “interpretação da coisa / assunto”, como “da frase”). De qualquer modo, como observa BZ, uma função tradicionalmente atribuída ao sapiente (não pelo Qohélet, que punha em questão, no seu sentido mais alto, a própria busca do saber) era “fornecer a explicação ou a solução de problemas difíceis”. O KOH (Midrash) deixa isso claro, referindo-se

à exegese deste v. inicial: "Sua (do sábio) 'sabedoria faz seu rosto brilhar', quando ele é capaz de responder a uma pergunta que lhe é proposta". Traduzindo *davar* por "palavra", pude, com "sob palavra", manter a coerência lexical, explorando as virtualidades do port. na transposição de um sintagma peculiar ao hebraico, <sup>ʿ</sup>*al divrath*. Trata-se de uma locução prepositiva ("por causa de", "por força de"), registrada no verbete acima citado do THW-II como uma forma derivada de *davar*; aparece também no LEX e no DO numa variante morfológica, *divrá* (da qual <sup>ʿ</sup>*al divrath*, seria o caso "contrato", no sentido de *propter*; *because of*, *for the sake of*). Ocorre que a "causa", a "razão", o motivo de "força maior" dado no v. para a fidelidade do súdito é o "juramento de Elohim" (*shebu<sup>ʿ</sup>ath ʔe-lohim*). A melhor interpretação para o sentido dessa frase, segundo GOR, é: "o juramento de lealdade ao rei em nome de Deus"; BZ: "o juramento de Deus prestado a um rei era o juramento de aliança passado entre o rei e seu povo e sancionado por garantias divinas". GOR, para estabelecer um nexos, relembra os vv. V, 3-5 sobre o cumprimento dos votos. Mas aqui essa recomendação de fidelidade ao rei (segundo BZ, que, aliás, não atribui o trecho ao Qohélet) é considerada "excessivamente piedosa" por muitos autores, que preferem reservá-la à intervenção de um *hasid* (um "judeu virtuoso"). Por outro lado, ela poderia muito bem subentender uma advertência realista, embutida no discurso veladamente crítico do Sabedor: "a ameaça da pena de morte e do confisco de todos os bens em caso de insubordinação" (LOH). Como quer que seja, para responder à concisão do original e à concretude do seu contexto, o port. me oferecia a fórmula "sob palavra", que significa, precisamente, "por meio de promessa verbal" (CA); "com afirmação ou força de" (NDA). Assim, tudo se ajusta à tradição do "juramento divino" e da *palavra* através dele empenhada. Este vocábulo, *davar*, sob mais de uma forma, percorre os vv. 1 a 5, como um verdadeiro vetor semântico, donde a minha preocupação em preservar o que me pareceu um traço estilístico reiterativo. No v. 4, *dvar-mélekh* encontra equivalente de sabor proverbial em nossa língua (como em "Palavra de rei não volta atrás" ou "é escritura"; cf. RIF). "Afirmação incontestável", eis como CA registra o significado dessa expressão; assim também o NDA. "A palavra do rei é soberana", verte banalmente a BJ. FER é mais vigoroso, dentro do seu estilo de época: "Onde há palavra do Rei, aí está o Senhorio". O v. 3 dá um bom exemplo da ambigüida-

de do texto. HM traduz: “ne tiens pas / à une chose mauvaise”; AC: “ne t’arrête pas sur la parole du mal”; GC: “Parola di male non proferire”. Para melhor contextualizar a minha escolha, lembro que nos *Prov.* XV, 23, há o elogio da palavra dita a seu tempo próprio: *vedavar be<sup>c</sup>ithó ma-tov* / “e a palavra no seu tempo adequado como é boa!” Esta afirmação tem como antecedente outra, a saber: “É uma alegria para um homem ter uma resposta em sua boca”. Assim, pareceu-me apropriado traduzir: “nem te atendas / à palavra má” (*al ta<sup>c</sup>amod bedavar ra<sup>c</sup>*). “Ater-se” quer dizer “fixar-se, prender-se, atar-se” (NDA); arrimar-se a, aderir, pôr toda sua confiança em” (CA). O horizonte interpretativo permanece aberto, como no original. Não resulta claro se a “palavra má” (ou “coisa”, “assunto mau”) procede do conselheiro (um “mau conselho”, “uma ação má”) ou do rei (uma “decisão” perversa, em “palavras” ou “obras”). As versões de tipo explicativo tendem a suprir as elipses e a tornar o texto unidimensional. A BJ, p. ex., interpreta: “nem (te apresses) a ficar como testemunha / de uma ação criminosa”. A VG, neste passo, é menos precisa quanto ao agente da “obra má”: “neque permaneas in opere malo” (APF: “e não permaneças na obra má”). FER: “nem persistas em alguma coisa má”. BZ, em posição divergente quanto à expressa na BJ, entende que se trata de como dar cumprimento às ordens do rei: “Se elas te parecem de execução penosa (*malaisée*), não te vás colocar numa situação difícil, faltando com a polidez ou com o respeito devido ao monarca: ele é todo-poderoso e não presta contas a ninguém”. LOH (que já expusera os riscos da transgressão do “juramento de lealdade”) traduz: “e não insistas sobre uma coisa, quando ela ameaça ter um mau desfecho”. GOR: “do not persist in a matter distasteful to him” (“não persistas num assunto que lhe seja desagradável”). O KET intenta uma reconstrução da sintaxe de todo o trecho (vv. 2-3), que resulta algo forçada: “Obedece às ordens do rei – e não te apresses em proferir um juramento por Deus. Sai de sua presença; não permaneças numa situação perigosa (ou, alternativamente: “Cede terreno diante dele; não resistas”), pois ele pode fazer tudo aquilo que lhe apetecer”. *Bel-prazer* (uma expressão também usada na BJ: “por que o rei age a bel-prazer”) foi adotada no meu texto porque contém a mesma idéia de *hêfetz* (“delícia”, “prazer”) que está na forma verbal *yahpotz* (“que ele desejará”), contribuindo para acentuar o traço “discricionário” do poder real: “ele o fará” (*ya<sup>c</sup>asé*). Atentei, in-

clusive, para a orquestração deste 2º hem. do v. 3. Confronte-se: *ki / kol-<sup>3</sup>ashér yahpotz / ya<sup>c</sup>asé* (“Pois / tudo a seu bel-prazer / ele o fará”).

5-7. Retomada de elementos dos vv. III, 1, 17 e VI, 1. Em 5, “mandamento” (*mitzvá*), pode referir-se à observância das ordens do rei (o termo significa “mandado”, “ordem”, “prescrição”; cf. NDA), e neste caso o v. reporta-se aos anteriores vv. 2-3 (observe-se a recorrência de *davar ra<sup>c</sup>* / “palavra má”, já presente no 1º hem. do v. 3); ou, então, a remissão a fazer é à vontade divina, e neste caso o 1º hem. do v. 5 deverá ser colacionado com o 2º hem. do v. VII, 18. A BJ traduz: “Aquele que guarda o mandamento não sofrerá mal algum”. FER: “Quem guardar o mandamento, não experimentará nenhum mal”. GC é explícito: “Chi osserva l’ordine di Dio / Non usa maledire” (“Quem observa a ordem de Deus / Não tem por hábito maldizer”); trata-se de uma leitura peculiar, que não encontra respaldo em outras fontes consultadas; GC altera a disposição dos vv., fazendo com que o v. 5 seja precedido do seguinte: “E se giuri davanti a Dio / Parola di male non proferire” (“E se jurares diante de Deus / Palavra de mal não profiras”). No KOH assinala-se que grande número de comentadores (como Ibn Ezra) entendem que estão em causa os “mandamentos” de Deus, mas que há também a possibilidade de se estar cogitando de “reis mortais”, com o sentido óbvio: “Nenhum dano sucederá àquele que é obediente ao rei”. BZ observa: “Assim os mandamentos (*commandements*) lembram as ‘ordens do rei’ (v. 2), embora designem antes os preceitos de Deus em geral” (para BZ, *mitzvá* é um “coletivo”). O DO registra as duas acepções: *commandment* como “ordem do rei” e como *Code of law* (“código da lei”), referente a Deus. GOR entende que o significado, aqui, é *the royal command* (“a ordem real”). AC: *ordre*; HM: *commandement*; MB: *Gebot* (“ordem” e também “mandamento”, no sentido de preceito do Decálogo). LOH opina que nestes vv. (de 5 a 15) é mais uma vez discutida a tese tradicional da “retribuição” (como antes, em VII, 11-18). Na primeira citação (provérbio do v. 5), fica em suspenso se se trata do “destino do conselheiro na corte” ou do “destino do homem do mundo”. *Gebot*, vocábulo que também ocorre na versão de LOH, pode referir-se à obtenção das boas graças do soberano pelo conselheiro prudente, atento às “ordens”, capaz de discernir “o tempo certo” para expender a sua palavra de

aconselhamento (lembre-se o nosso RIF: “Palavra boa unge e a má punge”...); mas pode, ainda, indicar das *Gebot Gottes : Israels Gesetz* (“O mandamento de Deus : a lei de Israel”). Ver, a respeito desse princípio “retributivo”, a nota elucidativa da BJ, transcrita no comentário aos vv. VII, 11-18. No v. 6, começa a refutação do Qohélet em forma “quiástica”: o 1º hem. de 6 é posto em correlação com o 2º hem. de 5; o 2º hem. de 6 replica ao 1º hem. de 5 (o “problema do Mal”, na formulação de JB). E LOH completa essa análise da construção “em quiasmo” do argumento qohelético, lembrando que o v. 7 apanha a palavra-chave “saber” (duas ocorrências no v.5) e opõe-lhe a convicção (já antecipada em VI, 12) de que não é dado ao homem prever o futuro. JE opina que “julgamento” (*mishpat*), nos vv. 5 e 6, não concerne a Deus, mas à capacidade de avaliação, ao “julgamento de valor” ou “ético” de parte do sábio. BZ, ao invés, acha que se trata do “julgamento” divino (reporta-se aos vv. XI, 9 e XII, 14, na seqüência do livro); mas entende, também, que estes vv. 1 a 8 não são atribuíveis ao Qohélet, e que a palavra “julgamento” aqui “pertence ao vocabulário do *hasid*” (“judeu piedoso”). MB traduz: “die rechte Art” (“o modo certo”). GOR interpreta *mishpat* neste contexto como “manner of procedure” (“modo de procedimento”). RAB traduz por “bonne règle”, “règle sûre” (“boa regra”, “regra segura”). Já em KOH (Rashi, Ibn Latif) a exegese vai no sentido tradicional da justiça “retributiva” de Deus. Quanto ao v. 7, GOR vê nele uma alusão à “imprevisibilidade das ações do despota”; porém, num sentido mais geral, entende-o como a expressão da subjacente convicção do Qohélet acerca da “ignorância e da impotência humanas” (v. 8). Traduzi *mishpat* por “julgamento” (como AC, HM, BJ), entendendo a palavra, no seu sentido de “juízo avaliativo”, “apreciação”, “exame”, mas procurando manter a coerência com as demais ocorrências do vocábulo; deixei em meu texto a interpretação em aberto, preservando a concisão e a ambigüidade do original. “Sábio de coração”, no v. 5, foi a minha solução para *lêv hakhâm*, onde esta última palavra tem função adjetiva (GOR: “a wise heart”/“um coração sábio”); pareceu-me uma variante feliz que a nossa língua me oferecia para captar aquilo que KOH exprime da seguinte maneira: “*lêv* é usado de modo intercambiado através das Escrituras para representar a sede do intelecto e da emoção” (ver nota ao v. I, 13); no caso do presente v., ambos os significados parecem cumular-se.

8. *Rúah* foi aqui traduzido por “vento” (como em MB, HM, GC, LOH, RAB, AG, BJ). Mas há quem interprete a expressão no sentido de “sopro” (AC), “espírito” (APF na linha da VG; FER, GOR, KET, KOH, JB). Nos LXX, está *pneúma*, que pode significar tanto “espírito” como “vento”. No limite, trata-se de um giro metafórico. Preferi a concreção da imagem, que evoca a força da natureza (à época – e mesmo hoje, em quantas calamidades! – indomável pelo homem), já que a seguir, no mesmo v., a alusão à inevitabilidade da morte ocorre de modo explícito e peremptório. “E nenhum armistício” pareceu-me, até sonoramente, a fórmula adequada para transcriber *ve'ên mishláhath*, que outros traduzem por (“dessa guerra) ninguém é isento”. BZ: (“Desse combate,) não se dá dispensa em favor de ninguém, bons ou maus. A *iniquidade* (ela mesma) não salvará seu senhor (*be'áláv*)”. BJ: “e não há trégua nessa guerra”; APF: “nem se lhe dão tréguas na guerra que o ameaça” (cf. VG: “nec sinitur quiescere ingruente bello”). “Armistício” tem ainda a vantagem de, compensando outros efeitos fônicos disseminados no original, como p. ex. o jogo entre *mishláhath* e *bammilhamá* (“na guerra”), entrar em assonância com “iníquo” (“a seu mestre inúquo”); esta última foi a minha solução para “o senhor dela (a iniquidade)”, na acepção, apontada por LOH e GOR, de que mesmo a malícia daquele que pratica o mal não pode salvá-lo da fatalidade e da imprevisibilidade da morte. A “incerteza”, para GOR, é o cerne da “visão trágica da vida” do Qohélet, sendo que este v. serviria como elo natural para a seção que vai dos vv. VIII, 10 a IX, 3 (à qual GOR dá o subtítulo seguinte: “Sobre a falência da retribuição”). KOH registra: “Muitos comentadores (Ibn Ezra, Sforno, Léqah Tov) interpretam *résha*<sup>c</sup> (NB: “iniquidade”) como uma referência a ‘riquezas’, ao total daquilo que alguém adquire por meios perversos: a riqueza não salvará seu possuidor da punição...” Chega-se a essa exegese, ainda segundo o KOH (Torá Temimá), mediante a permutação das letras dos vocábulos; isto permite a formação de uma nova palavra, que acresceria um sentido mais profundo àquele simples, inicial. Assim *résha*<sup>c</sup>, por inversão, torna-se *ósher*, “riqueza”. Trata-se de um exercício engenhoso, baseado no caráter permutatório da raiz triconsonantal das palavras hebraicas. Mas o significado permanece basicamente o mesmo: ninguém, nem o inúquo com o seu poder e a sua fortuna mal adquirida, tem armas contra a morte inevitável. Curioso

observar que *shálah* possui a acepção de “arma de arremesso” (DO, LEX) e que Ibn Ezra e o Metzudas Zion (cits. no KOH) propõem, como uma possível tradução para *mishláhath*, “armas”, capazes de garantir proteção na guerra... (“Armistício”, formado de “arma” e *stare*, “estar quieto”, um neologismo do latim diplomático, parece também por esse ângulo uma escolha acertada; ver COR).

9. Retomada de I, 13, no 1º hem., e a seguir do tema da opressão (IV, 1; V, 7). A ocorrência do verbo *shalat*, de raiz aramaica (com correspondente no árabe: dele procederia o título “sultão”; DO, LEX), expressando o exercício do poder (“be master of”), faz GOR pensar no “poder real” e LOH no poder de altos dignitários na província (no caso em Jerusalém, “sede do Templo”). Mas o próprio LOH entende que o “horizonte do problema” aqui colocado “é mais universal”. Tratar-se-ia, em termos de JB, da “questão do Mal”, sempre recorrente. Nesse sentido, Maillot, cit. por JE, tem uma incisiva formulação: “O homem é destituído de todo poder como de todo saber? Não. Qohélet descobre que o homem dispõe, pelo menos, de um poder – aquele contra o seu próximo. Não domina nem sua vida, nem seu futuro, nem sua morte, mas pode dominar seu irmão, e não se priva de fazê-lo. O grande poder do homem é de fazer o mal”.

10. Este v. é de leitura bastante controversa. Procurei manter a literalidade fragmentária e a imprecisão paratática do texto (como o faz HM, p. ex.), ao invés de tentar “reconstruí-lo” no sentido de suprimir as ambigüidades. LOH, com sua preocupação “contextualizada”, entende que há uma referência a Jerusalém, o “lugar santo” (*maqom qadosh*; o DO registra essa acepção alusiva). Tratar-se-ia de fatos e pessoas reais, conhecidos dos leitores da época. Tenta uma tradução explicativa: “Tenho mesmo observado como homens que infringiram a lei obtiveram um sepulcro, enquanto outros, que têm procedido de maneira correta, vieram e do Lugar do Santuário de novo se foram e em pouco tempo serão esquecidos na cidade”. HM: “Et ainsi / j’ai vu des injustes mis en terre / et ils venaient / et hors du lieu saint / ils iront // et on oublieria dans la ville / qu’ainsi ils ont fait” (“E assim / eu vi injustos serem enterrados / e eles vinham / e para fora do lugar santo / eles irão / e se esquecerá na cidade / que assim eles fizeram”). A BJ, desta vez, procura ser concili-

sa: “E assim vi ímpios na sepultura; eles saem do lugar santo e vão, mas são esquecidos na cidade em que assim procederam”. Em nota, a BJ esclarece, reportando-se à versão dos LXX: “O grego traduz: ‘na cidade os homens louvá-los-ão pela maneira como agiram’, interpretação que pode ser comparada com *Jó*, XXI, 32-33; entretanto, essa interpretação não precisa ser levada em conta na tradução do hebr.: o tema da igualdade entre todos os homens, bons e maus, em face da morte e do esquecimento, faz parte do pensamento do Qohélet”. GOR privilegia exatamente essa leitura reformulada à grega: “Eu tenho visto maus levados à sepultura com pompa, e quando os homens caminham vindos do lugar santo, eles (NB: os maus) são louvados na cidade onde eles agiram desse modo”. (Há no v., intercalada, segundo a reconstrução de GOR, uma alusão aos participantes do cortejo fúnebre). O KET propõe (depois de advertir que o sentido é incerto): “E então eu vi malfeitores vindos do Lugar Santo e sendo levados ao túmulo, enquanto outras pessoas, que agiram corretamente, foram esquecidas na cidade”. RAB: “E é assim que eu vi malvados acompanhados até sua tumba, enquanto que desapareciam dos lugares santos e eram prontamente esquecidos na cidade os que haviam agido bem”. APF (seguido a VG): “Eu vi os ímpios sepultados: os quais também, ainda quando viviam, estavam no lugar santo, e eram louvados na cidade, como se as suas obras tivessem sido justas”. A KJV tem uma versão bastante concisa, que, como a da BJ, me parece preferível a outras mais “retocadas”: “And so I saw the wicked buried, who had come and gone from the place of the holy, and they were forgotten in the city where they had so done” (“E eu vi os maus sepultados, que vieram e se foram do lugar dos santos, e eles foram esquecidos na cidade onde assim tinham procedido”). BZ considera que o v. se refere apenas aos “maus” (*resha'im*), não havendo nele, como em outros casos, menção aos “justos”. E verte: “E então eu tenho visto malvados ‘levados à sua’ sepultura, e eles se iam do lugar santo e eram ‘glorificados’ na cidade”. O v. é considerado “desesperador”, tal o número de interpretações suscitadas em torno de quase todas as suas palavras (BZ). Ele próprio, aceitando alguns “retoques” do texto dos LXX (assinalados na transcrição acima), opta por ler *yishtabbhú* (de *shavah*, “glorificar”, “louvar”; em gr. *epainéo*), ao invés de *yishtakkhú* (de *shakhá*, “esquecer”). O KOH dá: “E então eu vi os maus sepultados e que vinham de novo enquanto aqueles que agiram corretamente se

foram do lugar Santo e foram esquecidos na cidade". A propósito lê-se no KOH: "Este é um dos v. semanticamente mais difíceis de todo o livro, e diversas interpretações são oferecidas (...) Nossa tradução (...) é baseada em Ibn Ezra. O sujeito do verbo é o mau do v. anterior, 'que domina sobre o seu semelhante', - e (NB: 'esses maus') *qvurim*, são sepultados pacificamente nos seus túmulos (...). Quanto a *vaváu*, ele a interpreta como 'eles vêm ao mundo uma segunda vez' (i.é, seus filhos os sucedem e perpetuam)..." Prosseguindo, KOH explica que a frase *unimmeqom qadosh yehallékhu* ("se foram do lugar Santo") refere-se "aos justos" que, por terem morrido sem deixar filhos, ficaram esquecidos na cidade onde se encontravam... Convenhamos que é uma leitura demasiadamente laboriosa e rebuscada para ser convincente. Deixando o texto fragmentário, à maneira do original, pareceu-me que perpassava nele, com fluidez, o tema nitidamente qohelético dos poderosos "iníquos" (*resha'im*), reverenciados, depois de mortos, com um digno funeral - "sepultados em jazigo" (*qvurim*); antes disso, haviam-se instalado em Jerusalém, o "lugar santo" (*maqom qadosh*); lá viveram, dominaram e praticaram suas "más ações"; de lá só foram levados a sair (*yehallékhu*, um "incompleto" do *Pi'él*, construção verbal de matiz intensivo-causativo, implicando mesmo a idéia de "urgir"; GHG, DO) por força da morte inevitável, que não poupa os "iníquos" (v. 8); e mais, impunes, bafejados pela desmemória dos homens (I, 11; II, 16), os quais logo se esqueceram dessas obras perversas, na própria cidade onde foram levadas a efeito (*ba'ir 'ashér kên-<sup>c</sup>asu*).

11. "Infla / o coração" / *malé' lèv*. "Inflar" significa "inchar", "intumescer" e, no uso figurado, vincula-se à idéia de presunção, "ensoberbecer" (DVR; NDA). Pareceu-me verbo adequado para exprimir o sentimento de impunidade, que enche o coração do homem de arrogância "para fazer o mal" (*la'asoth ra'*). GOR: "ter o coração cheio", possuir coragem: "O postergar da punição é o grande incentivo para o malproceder humano". No mesmo sentido, KOH, que no entanto, sustenta, com Rashi, a prevalência em última instância do princípio da retributividade (cf. vv. 12-13, a seguir, tratados pelo KOH não como "citação", mas como afirmação salomônica de "fé na Justiça Divina", em termos tradicionais). No plano sonoro, InFLa repercute em FILhos (*bnê*), compensando o jogo maLÊ'/LÊV. Há no v. um jargão jurídico, que tentei reproduzir. "Sanção", "sen-

tença”, “decreto” é *fiṯḡám* (*piṯḡám*), do persa, via aramaico (DO, GOR; LEX: “sententia iudicis puniens crimen” / “sentença do juiz, punindo o crime”). “Fulminar”, por seu turno, pode significar: “Punir, castigar com rigor desmedido” (CA); “destruir, aniquilar” (DVR); “censurar acrimoniosamente (NDA). FER traduz: “Porquanto logo se não executa o juízo sobre a má obra...” RAV: “Parcela même qu’une sanction n’atteint pas immédiatement les mauvaises actions” (“Por isso mesmo que uma sanção não fere imediatamente as más ações”). Observar que transponho *ma<sup>ç</sup>asê hara<sup>ç</sup>á meherá* com a fórmula: “o malfeito (FER: “a má obra”) rápida” (a mesma palavra que já ocorrera em IV, 12), para captar algo da sonoridade do original, tal como se me dá a perceber. “Dentro deles” responde a *bahém* (FER: “neles”; KJV: “in them”; MB: “in ihnen”; HM: “en eux”).

12-13. No 1º hem. de 12, retomada do 2º hem. de VII, 15. No 2º hem. deste v. 12 e no v. 13 é reintroduzido o tema do “temor a Elohim”, porém à maneira do ensinamento tradicional, não segundo o pensamento revisionista do Qohélet. GOR é explícito: *yodêa<sup>ç</sup>* (“sei”) é “um verbo de cognição, introduzindo a reafirmação de uma idéia convencional, que Qohélet não aceita”; a posição do Sabeedor quanto à doutrina da “retribuição” está expressa no 2º hem. do v. 14 e no v. 15. BZ, à altura em que comenta o v. 13, pondera: “Já estamos bastante avançados no estudo da obra para saber que Qohélet não aborda nem os fatos, nem a teologia desse ângulo”. (BZ considera os vv. 11-13 como um parêntese atribuível ao *hasid*, “que se esforça por estabelecer a permanência das leis divinas, mesmo quando os fatos quotidianos se afervorem por vezes em contradizê-las...”. Segundo LOH, o “mundo de sentido” (*Sinnwelt*), que a tradição sapiencial-religiosa propunha, estabelecia uma “relação causal” (*Kausalzusammenhang*) entre o “temor de Deus” e tanto a felicidade, o “bem-estar” (*Wohlergehen*), quanto a “vida longa”. “Temer” e “tremem” (que pode significar “ter medo”, “temer”, “recear”; NDA; DVR) oferecem-me, por seu caráter sinônimo e paronomástico, um excelente recurso expressivo para traduzir o hebraico *yarê<sup>ç</sup>* (DO: “fear”, “be afraid”, “stand in awe before”). “Aos que tremem em face dele” por *ashér yir<sup>ç</sup> ú millfanav* (lit., “aos que tremem diante da face dele”; preferi a energia do presente gnômico), é uma forma de transposição que me permitiu recuperar

uma construção de Vieira, assinalada no DVR: “Os demônios crêem em Deus, e tremem dele”; ver minha solução em III, 14. “Vida longa para ele” / “e não se prolongarão os seus dias” correspondem no original a *uma'arikh lo/velo'-ya'arikh yamim*; em ambas as frases ocorre o verbo *'arakh*, *'arêkh*, com o sentido de “viver longamente”, “prolongar os dias” (basicamente, “be long”, DO). Na primeira ocorrência trata-se de um participio, e poderia ser traduzido literalmente por: “e sendo longa a vida para ele”. GOR interpreta: “e (Deus) é paciente com ele” (assim a VG, APF, o KOH e a BJ). Preferi ficar com HM, GC, AC, KJV, FER, BZ, RAB). Aliás, eu já adotara a mesma solução em VII, 15 (ver nota a propósito). Ainda no v. 13 a comparação com a sombra (*tzêl*), simbolizando a efemeridade da vida, remonta ao v. VI, 12 (ver nota) e está em *Jó*, VIII, 9: *ki tzêl yamênu 'alê-'âretz* / “pois (são) como sombra nossos dias sobre a terra”.

14-17. No v. 14 há uma retomada do v. VII, 15, acima cit., já parcialmente recapitulado no 1º hem. do v. 12 do presente cap. (ver nota). Aqui a remissão é mais completa, porque o refrão “nadificante”, no início do v. (como que ecoando o v. I, 14) e no fim dele, se deixa repetir, atingindo em cheio a regra da retribuição das ações segundo o seu mérito, “die Tun-Ergehen-Regel”, de que estava imbuído o ideal formativo tradicional; cf. THW-II (Seybold). HL chega a escrever, a propósito, entre outros, dos vv. 10-14 deste cap.: “É tal, com efeito, a amplitude do seu ceticismo, que não lhe basta questionar a retidão das disposições providenciais (III, 16; VI, 1-3; VIII, 10-14, IX, 5): a incerteza ainda não dissipada, que cerca as condições da vida futura, parece deixar pendente para ele não somente o problema da retribuição ultraterrestre, mas também, não estando resolvido esse problema, o da imortalidade da alma ela própria (III, 18-21).” Para HL, a fé do Eclesiastes em Deus e uma série de outras ‘certezas positivas’ poriam em xeque esse suposto ceticismo. LOH faz uma análise mais sutil, do ponto de vista da estrutura dos vv. em exame. Assim como os vv. 6-12 (1º hem.) representariam uma contestação do Qohélet aos termos da doutrina retributiva tradicional, cit. no v. 5, os vv. 14 e seguintes poriam em questão os enunciados reproduzidos nos vv. 12 (2º hem.) e 13. Em ambos os casos, a formulações de positividade abstrata, o Sabedor responderia com a ob-

servação da prática da vida, que as infirmavam em casos concretos (ver os comentários ao v. VII, 15). Para Qohélet, a tese central do “temor de Elohim” está ligada à da insondabilidade dos desígnios divinos, não correspondendo a um critério previsível de justiça comutativa, como proclamado nos vv. 12 (2<sup>o</sup> hem.) e 13; donde LOH concluir que só nos vv. 15-17 se exprimiria a verdadeira concepção teológica do autor, correlata à sua “teoria do conhecimento.” No v. 15, onde o mesmo Qohélet – que fizera o louvor da morte em IV, 2 – celebra o prazer, há uma remissão a várias outras instâncias do livro: II, 24; III, 12-13; V, 17-18; VII, 14 (ver os comentários precedentes a todos esses vv.). A tese de LOH é “participacionista” (ver nota ao v. IV, 17): o homem deve “participar”, em sua existência transitória, no “sentido” e no “durar” da obra divina (Deus seria, por assim dizer, o pressuposto de toda “historicidade” nessa visão); ao homem caberia “confiar” nesse incognoscível, ao mesmo tempo tão distante em sua alteridade e tão próximo na efetividade de sua ação. A isto, segundo LOH, se chamaria “temor de Deus”, experimentável pelo homem na fruição da vida efêmera, como “prazer” (“felicidade”, “benesse”), enquanto “dom da mão de Elohim”, na concepção qohelética. Este seria o sentido do v. 15. Notar que retomei a fórmula de IV, 2, com a repetição enfática, de matiz retórico, do pronome pessoal “eu” depois do verbo: “E eu saudei eu / o prazer”. E um “traço de oralidade” (ver nota ao v. II, 18), que procede do próprio original hebraico: *veshibbahti* (de *shavaḥ*, “elogiar”, “louvar”, “congratular”), foma de “completo” com o sufixo do sujeito (*i*) e a adição pleonástica do pronome pessoal (*’ani*); a mesma construção foi por mim observada em IV, 2: “E eu saúdo eu (*veshabbêah ’ani*) os mortos...” O contraponto entre a vida passageira, mas da qual o homem deve fruir como seu “quinhão”, e a morte ineludível, é um dos motivos mais fortes deste poema paradoxal. GOR, por seu turno, coloca a questão em termos, se não redutores, pronunciadamente pragmáticos, como de seu hábito, quando resume linearmente a complexa e contraditória reflexão do Sapiente: “A busca da justiça é infrutífera, assim como a procura da verdade. Só resta para o homem o gozo pessoal”. GL assinala a ambigüidade qohelética: “Considerado, por algumas expressões (II, 24; III, 12; V, 17; VIII, 15; IX, 7s; XI, 9s), um otimista, era lido no terceiro dia da mais alegre festa do outono, a dos Tabernáculos”. (Registra, em

nota, a opinião oposta, de E. Zolli: “a leitura pública do Eclesiastes foi fixada para a festa das Tendões, porque a chegada do outono faz pressentir que a vida do homem, como a da natureza, dirige-se ao epflogo”). AC opina: “Qohélet é cantado no *shabbath* da Festa das Cabanas (*sukkoth*), ou no 8º dia dessa festa, se coincide com um *shabbath*, durante o ofício matinal, antes da leitura da Torá. A Festa das Cabanas celebra, no outono, a caminhada dos judeus no deserto. Tem lugar entre a alegria do dom da Torá e a glória da Safda do Egito. É o tempo do esforço, da paciência de uma longa marcha, aquele que convém para meditar sobre o grito metafísico de Qohélet: *havel havalim hakkol hável...*” JE se detém sobre o tema, examinando longamente o simbolismo múltiplo da Festa das Cabanas. Destaco o seguinte excerto: “Não é por acaso nem por um acidente histórico que *Qohélet* tenha sido escolhido como leitura dessa semana decisiva na vida de Israel (NB: a semana das *sukkoth*). O Nada e o Tudo. O Gravame e a Graça. O Zero e o Infinito. *Qohélet* que é *dito*, proclamado (e não *lido* de modo individual!) para o conjunto do povo na festa da inquietação e da dualidade. Ora, o mais extraordinário é que essa festa das *sukkoth* desemboca, depois de sete dias, num oitavo e último dia, ou antes, noite, numa festa especial, chamada ‘Alegria na Torá’, como se essa leitura do *Qohélet* devesse conduzir à celebração da alegria!” Louvação do prazer, do gozo da vida, e reflexão severa sobre a inexorabilidade da morte, ambas estas vertentes se encontram no Poema Sapiencial. Notar que verti *simhá* por “prazer” (como em II, 1 e 10), seguindo uma sugestão do DO, que registra *pleasure* para esses vv. (e ainda para VII, 4 e IX, 7), mesmo porque se trata do gozo dos prazeres materiais da vida, e numa tradução não edulcorada cabe registrar sem reservas pias esse lado “materialista” do pensamento do Sabedor. No plano sonoro deste v. 15, o uso das terminações em *-er* permitiu-me compensar certos efeitos disseminados na orquestração do original, em particular a seqüência de infinitos construtos precedidos da preposição *l*, a saber: *le'ekhol velishtoth velismóah l* “comer e beber e se aprazer” (a aliteração se deixa ressarcir pela rima...); quanto à coerência semântica no uso do verbo “se aprazer” (“causar prazer”, “deliciar-se”, DVR), que corresponde a “take pleasure in”, “get pleasure from” (DO), ver III, 12, p. ex. Nos vv. 16 e 17, há a reintrodução de outro motivo central do livro (I, 8, 13, 14, 17; II, 23; III, 11; VI,

12; VII, 23-25): a impossibilidade para o homem – mesmo quando sábio, e ainda quando afirma orgulhosamente esse poder – de devassar a obra divina no seu todo. GOR considerou necessário reorganizar logicamente a “estrutura” do v. 16, para torná-lo legível: “Eu vi que, embora um homem fique sem dormir dia e noite, ele não pode descobrir o sentido da obra de Deus”. BZ, ao contrário, destaca no 2º hem. desse v. “uma figura audaciosa e bem sucedida”. Trata-se de fato de um *enclave*, de uma imagem antecipada (e como posta entre parênteses) dos olhos do sábio, olhos nos quais este não consegue “ver” o sono (*shená*), como resultado de suas vigílias diuturnas (*bayyom uwallayla* / “de dia e de noite”. A cena se completa no v. 17, final deste cap., onde o esforço do homem por “devassar” (*lim-tzó*) “a obra toda de Elohim” (? *eth-kol-ma<sup>c</sup> asé ha<sup>c</sup> elohim*) esbarra nos limites impostos ao conhecimento humano. Palavras carregadas de significado no vocabulário qohelético ocorrem nestes versículos terminais: assim *inyan* (“tarefa”; em I, 13, *inyan ra<sup>c</sup>*, “torpe tarefa”; em III, 10, sem o adjetivo, mas sempre conotando um labor excessivo, “que esgota o homem sem outro resultado tangível”, BZ); assim também o verbo *amal*, que envolve a idéia de “trabalho penoso” (ver “afã”, desde o v. I, 3, e as notas a esse v., ao 13 e ao II, 11). Mantive, dentro dos meus critérios de tradução, o impacto da sintaxe fraturada e estranhante do v. 16, procedendo do mesmo modo quanto ao v. 17, que exhibe também efeitos de antecipação e repetição de palavras, sob um aparente truncamento frásico.

## IX

1. Retomada, com variações, do motivo da impenetrabilidade, pelo homem, dos desígnios divinos, na continuidade de VIII, 16-17. A partir desse motivo, LOH fala num profundo “agnosticismo” (no sentido filosófico que se dá à expressão, ou seja, na admissão de limites quanto ao conhecimento humano em matérias que o transcendam, que pertençam à ordem do incognoscível). Esse “agnosticismo”, em termos de “teoria do conhecimento”, coexiste, no entanto, por um lado, com a mais absoluta “fé em Elohim”; por outro, com o declarado pendor do Qohélet para a busca incessante da sabedoria através da observação e da experiência, ainda quando esse impulso

seja constantemente frustrado perante o “indevassável”. Mas, como o 2º hem. evidencia, até quanto ao “amor” (’*ahavá*) e ao “ódio” (*sin’á*) é falho o discernimento humano. Os homens não podem prever o que lhes está reservado e que, no entanto, se dispõe “em face deles” (*lifnehém*). “Amor” e “ódio” aqui dariam medida dessa “ambivalência” imprevisível, já que se trata de sentimentos “cuja essência é relativa” (THW-I, Wallis). No KOH (Metzudas David) lê-se: “O homem não pode sequer compreender o que o inspira a amar ou a odiar algo”. A BJ traduz: “Amor e ódio estão diante do homem, / e o homem não sabe escolher”. Já LOH e GOR – e segundo o KOH, Rashi, e em posição ainda mais extrema, Rav Kara – entendem que se trata das relações do homem para com Deus: o ser humano sequer pode conhecer se é amado ou não por Elohim; nem mesmo o “sábio” e o “justo”, pois todos estão *beyad ha’elohim*, ou seja, “na mão de Elohim” (ver comentários aos vv. II, 24 e 26). Segundo o KOH, Rashi entende que os “justos” e os “sábios” teriam “intelecto para perceber o que agrada e o que desagrada a Deus”; já Rav Kara pensa que “os homens ainda assim não dispõem de inteligência para compreender os caminhos de Deus”. GOR observa que o sufixo plural *hem* (“eles”), que acompanha *lifné* (“em face de”) refere-se precisamente aos *tzaddiquim* (“justos”) e *hakhamim* do hem. precedente. Na VG está: “et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit”. (APF: “e contudo não sabe o homem se é digno de amor ou de ódio”). Minha tradução conserva a possibilidade aberta de leitura do original.

2-3. A morte como destino comum, que a ninguém poupa: tema que vem sendo reiterado desde o 2º hem. do v. II, 14-16 (o destino comum do sábio e do estulto), até VIII, 8, 14 (a impotência do homem perante a morte; o caráter aleatório da posição do justo e do ínfquo perante a duração da vida), sem esquecer a impressionante equação do destino do homem e do animal no v. III, 18-21, enquanto criaturas mortais. LOH nota, quanto ao v. 2, que se trata de um “adendo retórico-associativo” ao v. precedente: coloca perante a fatalidade da morte, como termo do destino de cada um, pessoas consideradas do ponto de vista de sua “conduta religiosa”. Nesse sentido, faz remissão aos vv. anteriores que tratam da temática do culto (IV, 17-V, 6); GOR, idem. O v. 3 parece fazer contraponto com II, 17 (“E eu odiei / a vida // pois para mim é ruim / a obra / que se faz / sob o

sol”), constatação que segue o reconhecimento da igualdade da sorte do sábio e do estulto. O “mal universal” é exatamente, para Qohélet, essa indiferença do destino perante o justo e o ínfimo, o bom e o que se desvia do bem (cf. BZ). A fórmula “infla-se o mal” (*malê<sup>2</sup> ra<sup>c</sup>*) retoma análogo construção do v. VIII, 11 (ver comentário respectivo); a “loucura” (*veholeloth bilvavám* / “e a loucura no seu coração”), segundo GOR, “descreve a conduta desenfreada e destituída de princípios, resultante da convicção de que a vida não tem sentido e não há lei moral regendo o mundo”; lembrar que o mesmo termo *holeloth* ocorrera já em outros vv. (p. ex.: VII, 25, como indica BZ; I, 17, como aponta HM; ver meu comentário ao cit. v. VII, 25).

4. No *DO*, *bittahon*, no contexto deste v., é traduzido por “esperança” (*hope*), mas significa basicamente “confiança” (*trust*), do verbo *batah*. No *LEX*, temos: *fiducia* (“confiança”) e, no caso deste v., *spes* (“esperança”). HM traduz por *espoir*; MB por *Sicherheit* (“segurança”). GOR prefere *hope*, “a possibilidade de que algo melhore, por mais desditoso que seja o destino”. LOH mostra que os dois sentidos podem ser admitidos, preferindo a palavra *Zuversicht* (“confiança”, “segurança”), entendida como uma alusão ao “temor de Deus”. A BJ traz “esperança” (como em FER). Procurei manter a ambigüidade, envolvendo no sintagma “segura-se à esperança” ambos os matizes semânticos. Ibn Ezra, citado por GOR e pelo KOH, interpreta este v. 4 como uma referência à opinião comum: “enquanto há vida, há esperança”. Mas, à maneira abrupta do Qohélet, o 2º hem. introduz um provérbio, cuja agulhada irônica reside na comparação entre o “cachorro” (“no Oriente antigo, um dos animais objeto de maior desprezo”, LOH) e o “leão” com toda a sua realeza. GC faz um expressivo comentário: tratar-se-ia de uma bela “figura de rebaixamento”, que iria de encontro “à hierarquia fixada pela natureza e pela razão”. Citando *Prov.*, XXVI, 11, e *Juízes*, XIV, 8, GC acrescenta um sugestivo matiz à exegese: “Qohélet sabe que o cão ama o seu vômito e que do leão morto flui mel; no entanto, louva a vida esvaziada mais do que a morte plena”. Na tradução, melHOR/mORto replica à conclusão sonora do v.: *min-* (“que”) *ha<sup>2</sup> aryê hammêth* (“o leão morto”).

5-6. Prossegue o contraponto entre a vida e a morte: esta é a única certeza que o homem tem, enquanto vivo; com a morte, até desse horizonte de conhecimento ele é destituído. Eis a paradoxal dialética do Qohélet: depois da proclamação de “ódio à vida” (II, 17; ver, acima, comentário aos vv. 2-3) e da saudação aos mortos (IV, 2-3), seguida, em VI, 3-5, pela celebração do “natimorto”, o verdadeiro hino ao viver prazeroso (cf. vv. 7-9). Aqui, neste v. 5 (2<sup>o</sup> hem.), releve o jogo entre *sakhar* (“salário”, “recompensa”) e *zikhram* (“lembrança deles”, “memória deles”); *zékher*, no DO, é traduzido também por “memorial, by which one is remembered” (“monumento comemorativo, por meio do qual alguém é lembrado”); no LEX, por *memoria, fama, nomen* (junto aos pósteros). Tanto LOH e GOR, quanto HM, salientam este efeito. HM busca recuperá-lo com a rima entre *fruit* e *bruit*: “et il n'est plus pour eux / de fruit // car on a oublié / leur bruit” (“e não há para eles / fruto // pois foi esquecido / o seu ruído”); NB: aqui no sentido figurado de “repercussão”, “renome”). De minha parte, rimei “salário” com “obituário” (“registro de óbito”, NDA), preservando a palavra “memória”; além do jogo das terminações *-ória/-ário*, fiz ecoar essa palavra-chave no 1<sup>o</sup> hem. do v. 6: “(são) agora de outrora” (literalmente, *kvar* <sup>3</sup> *aváda*, “já pereceram”). Além disso, quis compensar, de algum modo, a seqüência das terminações em rima que, no original, se remetem a *zikhram* (outro aspecto fonossemântico que LOH salienta): *gam* <sup>2</sup> *ahavathám gam-sin* <sup>3</sup> *athám gam-qin* <sup>2</sup> *athám*, ou, em minha solução, reiterando AN em tANTo e quANTo: “Tanto o amor quanto o ódio / quanto o ciúme deles”. HM reitera ritmicamente, neste mesmo v., a palavra *autant*. GOR observa: “Há mais do que ressonância em *sakhar* e *zékher*. Os mortos perdem a única recompensa que presumivelmente lhes poderia ainda caber, a de serem lembrados. O versículo seguinte recorda-nos que os mortos não mais podem participar das atividades do mundo dos vivos”. BZ comenta: “eles não têm nenhuma atividade, o que é marcado pela ausência de qualquer *salário* (*sakhar*)”. A palavra *qin* <sup>2</sup> *á*, que traduzi por “ciúme” (e que significa também “rivalidade”, DO; *aemulatio, rivalitas, invidia*, LEX), remete a uma ocorrência precedente em IV, 4 (ver comentário). Conjugadamente, os vv. 5-6 retomam I, 11, II, 16 (2<sup>o</sup> hem.) e, no que se refere a outra palavra-chave, *héleq* (“quinhão”), II, 10 (2<sup>o</sup> hem.). Na BJ, todo esse trabalho de orquestração do texto, acima analisado, se perde. Lemos simplesmente: “Os vivos

ao menos sabem que vão morrer, enquanto os mortos não sabem nada, nem recebem salário, pois sua lembrança cai no esquecimento. Acabaram-se seus amores, ódios e paixões, e jamais tomarão parte no que se faz debaixo do sol”.

7-9. Desde logo, quero pôr em relevo, no v. 7, um “efeito de tradução”: “e bebe de coração leve” é a minha transposição de *ushthê velév-tov*. Na BJ: “e bebe contente”; em HM: “et bois d’un coeur joyeux”; GC: “E bevi con cuore allegro”; FER: “e bebe com bom coração”; APF “e bebe com gosto” (seguindo a VG: “et bibe cum gaudio”); LB: “trink deinen Wein mit gutem Mut” (“bebe teu vinho com bom ânimo”); MB: “guten Herzens trinke deinen Wein” (“de bom coração / de bom grado bebe teu vinho”). Minha solução, além de semanticamente adequada (“leve” significa “desoprimido”, “aliviado”; CA dá um exemplo de Castilho: “E tu verás como esse coração bate contente e leve”), permitiu-me capturar mais um daqueles momentos “benjaminianos” de interseção “messiânica”, não etimologicamente motivada, de idiomas apartados convergindo na “língua pura”: em *leve* ecoa, translingüisticamente, o hebraico *lêv* (*velév*, “de coração”). Vários comentadores (entre eles, LOH, GC, GL, HL) apontam a influência, nestes vv., da Epopéia babilônica de Gilgamesh (EG), que cito agora na tradução brasileira de Ordep J. Trindade-Serra (ORD): “Ó Gilgamesh, aonde vais errando? / A vida que persegues, tu não encontrarás / Quando os deuses criaram os homens / Reservaram a morte para os homens / E a vida (“la vie éternelle”, especifica a versão francesa, EG) retiveram para si. / Farta teu ventre, ó Gilgamesh / Noite e dia te debes distrair. / Faz de todo dia festa de deleite / Leva noite e dia em danças e folguedos. / Teus trajés sejam novos, que possam deslumbrar / Lava a cabeça e banha-te nas águas. / Atenta no pequeno que em tua mão segura, / E deixa no teu peito a esposa deleitar-se! / Pois é isto o que cabe aos homens”. GOR, que remonta a essa fonte, assim como ao “Canto do Harpista” egípcio (também referido por LOH, GL, HL), opina, no entanto, que o tema já se teria tornado “convencionalmente popular no Oriente”, à época do Qohélet. Outra passagem da EG, que costuma ser lembrada em relação ao *Eclesiastes*, é a da “corda tripla” (ver comentário ao v. IV, 12). No v. 9, *im-ishshá* não significa necessariamente “com a esposa”, no sentido do amor conjugal, como interpretado pela VG: *cum uxore* e, na sua esteira, pela BS: “em

companhia de tua amada esposa”. Também na KJV se lê: “with the wife whom thou lovest”; assim no KOH: “with the wife you love”. GOR, p. ex., opina: “é muito provável (NB: apesar do uso irregular do artigo definido no livro) que *ishshá*, com o artigo omitido, signifique *mulher (woman)* e não *esposa (wife)*. Qohélet era, ao que tudo indica, solteiro, e não, com certeza, um apologista da instituição do casamento”. LOH acha que esse tópico, “muito discutido”, não está a rigor em debate no conjunto dos “motivos” destes vv. e, portanto, não pode encontrar respostas a partir do texto; o que releva, para a compreensão destes vv., é o gozo do “quinhão” que toca ao homem e que, ao ser recebido, já é um “dom de Elohim”, um sinal de munificência divina; por isso, nesse “convite à alegria”, não há contradição com a reiteração de outro fundamental “motivo” qohelético, o da efemeridade da vida (*kol-yemê hayyê hevlékha* / “todos os dias / de tua vida-névoa-nada”). Traduzi, mantendo a ambigüidade, por “a mulher que amas” (LOH: “mit einer Frau, die du liebst”; HM: “avec une femme que tu aimes”; GC: “con una donna amata”; KET: “with a woman you love”). Optei por “a mulher” (em lugar de “uma mulher”) porque, em port., o uso do artigo definido, no caso, não torna explícito se se trata da esposa ou não, parecendo-me desnecessária, além de menos eufônica, a construção com o artigo indefinido. BZ, que verte o sintagma por “une femme”, não obstante, em nota, fala em “bonheur conjugal”; a BJ, que traduz: “Desfruta a vida com a mulher que amas”, também recorre a um comentário de pé de página para veicular sua interpretação: “o conselho de fidelidade ao amor de toda uma vida”, matiz que o texto hebraico, em sua enxutez, não comporta necessariamente. O KOH argumenta: “Não há contradição entre este v. e a dura apreciação das mulheres por Salomão em VII, 26-28. Lá ele condenava ‘a mulher cujo coração era feito de armadilhas e redes’; aqui, seu conselho sóbrio é dirigido ‘à esposa que amas’”. BZ expõe um análogo entendimento: “O autor pode ter tido suas razões de proclamar em regra geral sua desconfiança em relação às mulheres; mas, deixando de lado essa impressão desagradável, ele reconhece que a mulher pode contribuir para a felicidade do homem graças ao lugar que ela ocupa no lar”. Contrastar leituras desse tipo, moderadoras e pias (o aspecto de “misoginia” já foi abordado antes, no comentário aos vv. VII, 26-28), com o pronunciamento de LOH: “Qohélet não é nenhum pregador

das 'pequenas alegrias do dia-a-dia', como seria do gosto de muitos moralistas. Ele pensa em grandes banquetes (*Gelage*). GC, por seu turno, recorda os festins e as galas do rei Salomão, o das mil mulheres, em cuja *persona* se investe paradigmaticamente o Qohélet (fazendo remissão a *I Reis*, X, 5, assinala: "a mesa coberta de iguarias de Salomão está entre as coisas que provocaram a vertigem da rainha de Sabá..."). A questão continua aberta, já que não pretendi decidi-la, para além do original, na tradução. Mais importante é notar que se trata do tema do *carpe diem* (encontrado também na literatura grega e, depois, na latina); como bastidor, a inevitabilidade da morte e, no caso, o traço semítico do "temor a Elohim", que não abandona o texto do Qohélet, mesmo em seus momentos de pessimismo mais radical. Há uma retomada da fórmula de VI, 12 e VII, 15, no v. 9, na construção da seqüência em que o lembrete *hé-vel* ("névoa-nada") como que sinaliza, oximorosamente, em plena celebração da vida, a finitude radical do homem (ver, a propósito, o comentário ao v. VI, 12). GOR repara que a repetição encurtada da fórmula no v. não deve ser rejeitada como um erro de transcrição, mas, antes, avaliada esteticamente como um "efeito obsessivo", a ser retido. Na interpretação do THW-II (Müller), a *Lebensfreude* ("alegria ou prazer no viver), tal como é afirmada em II, 24-26; III, 12; V, 17; VIII, 15; IX, 7-9 (e, a seguir, em XI, 9), é o resultado do "naufrágio do conhecimento" e a "*ultima ratio* de um ceticismo teonômico" (ver comentário a II, 26), que encontra no "temor de Deus" (*Gottesfurcht*) uma sorte de "resignação desesperançada quanto à posição existencial do homem" (III, 14; V, 6; VII, 18) e que somente em XII, 1 alcançaria "uma espécie de resposta afirmativa ao mundo (*Weltbejahung*) no sentido do *Gênese*, I". Naturalmente, não é esta a posição "participacionista" de LOH, nem tampouco a de JE (ver comentários aos vv. IV, 17 e V, 1-2); este último subscreve a tese de Kierkegaard quanto à "incondicionabilidade" de Deus.

10. O elogio do "fazer", da "factividade" (como em II, 4; III, 13 e V, 17), com uma remissão, até pela escolha lexical (*heshbon*, dá'at, *hokhmá* / "cálculo", "ciência", "saber") a VII, 25, à busca da sabedoria, à qual a morte põe termo. NF entende que este v. compendia uma "ética do trabalho", não incompatível, para o Qohélet, com

o “gozo da vida”. GOR: “Uma incitação memorável a participar ativamente em todas as experiências prazerosas acessíveis ao homem”. KOH (Rashi): “Tudo aquilo que fores capaz de fazer (no cumprimento da vontade de teu Criador), enquanto ainda tiveres forças, que o faças”. *Sheol* (a rigor *She'ol*), em hebraico, é a região dos mortos, o mundo subterrâneo, não se confundindo com a concepção cristã do Inferno. Segundo o DO, um significado etimológico possível da palavra seria “lugar oco” (*hollow place*). Daí por que acrescentei a expressão “terra oca” em função apositiva no texto da tradução, valendo-me ainda do /o/ tônico para vincular o nome hebraico à sua expansão etimológica. HM traduz: “dans les enfers” (explicando, em nota: “não o inferno dantesco, cristão, mas os infernos antigos e modernos, da Bíblia a Nerval”); GC: “Nella Terra dei Morti”; MB: “im Gruftreich” (“reino da cova”); a BJ traz, simplesmente: “no Xeol” (aportuguesando o termo hebraico segundo a norma ortográfica). JB comenta: “Na opinião dos israelitas de então, como se sabe, a morte terminava tudo: após, não restava senão a *néfesh*, decalque incerto e sombrio de tudo o que o homem tinha sido em sua vida, mas que, privado da vitalidade e da força que lhe comunicava a *ruáh*, o “Sopro” divino emprestado ao homem, não podia mais levar, no *Sheol*, senão uma existência descolorida, entorpecida e sobretudo negativa”. Segundo GL, Qohélet “ignorava a imortalidade da alma ligada com o prêmio ou a pena eterna”. Por outro lado, “não duvida da sobrevivência no Xeol, antes a afirma explicitamente (IX, 10; cf. VI, 6)”. Somente – acrescenta – trata-se “de uma sobrevivência que nada tem de reconfortante, figura como um ponto negro a mais, como a privação, sem recompensa alguma, daquelas venturas que são o apanágio dos vivos”. Distinguindo entre *basar* (“corpo”), *néfesh* (“alma”, porém não no sentido cristão do termo) e *ruáh* (“sopro vital”), prossegue em sua exegese: “Quanto a seu destino último, enquanto o *basár*, depois da morte, retorna à terra, a *néfesh* se vai para o Xeol, onde continua a subsistir”; já a *ruáh*, “respiro” ou “sopro vital”, seria concebida, no pensamento judaico antigo, “como alguma coisa de divino: quando cria, ou faz nascer, Deus a dá”; ao contrário, “quando faz morrer, Deus a retoma”. Conclui, então: “Como quer que seja, Qohélet em III, 21 (NB: onde o termo usado é *ruáh*; ver meu comentário ao v. em questão) não se ocupa e não fala da *alma*, como a entendemos nós. Se dela tivesse tratado, não somente teria negado a doutrina da

imortalidade, mas a própria sobrevivência da alma no Xeol". Diante dessa explanação, parece forçada a ilação de BZ: "Dans le scheol où tu vas" (<sup>2</sup>*attá holêkh*), tu, a pessoa, e não a *rúah* ou a *néfesh*. Por si só, este texto estabelece que o Qohélet acreditava na sobrevivência: é, pois, espiritualista; ultrapassa a matéria e o prazer, assim como a vida presente". GOR opina: "Qohélet em geral esposa o ponto de vista hebraico (e semítico) antigo da pós-vida como uma existência sombria, melancólica, carecedora de interesse e de atividade. Essa visão antiga foi mantida pelos autores sapienciais, ainda que pudessem ter familiaridade com as novas concepções da vida após a morte e do juízo final dos maus e dos bons, que haviam começado a fazer progresso junto ao povo". Na tradução, a rima interna entre "Sheol" e "sol" (no início do v. 11), assim como o "lá" isolado, repercutindo em "vais" (fim do v. 10), ensaia uma resposta à sutil orquestração do original. Nele distingo, p. ex., um jogo paronomástico disseminado entre <sup>2</sup>*attá* ("tu") *holêkh* ("vais") *shámma* ("para lá"); o adv. *sham* com o sufixo "para", *-ah* ou *-á*) e *tháhath-hashshémesh* ("sob o sol").

11-12. No KOH, lê-se: "De conformidade com a interpretação temática de Rashi e outros (...) este v. (11) deve ser entendido como a afirmação por Salomão de seus princípios: que o mundo é transitório e que o homem é governado por Deus". Trata-se, pois, mais uma vez, do motivo da imprevisibilidade do destino do homem (cf. VIII, 7) e da insondabilidade dos desígnios de Elohim, que preside a esse destino. A fórmula inicial do v. *shávti vera*<sup>2</sup>ó (Voltei-me / e vi") lembra, com ligeira modificação, a dos vv. IV, 1 e 7 (ver comentário à busca da concretude na tradução desse giro sintático, a propósito de IV, 1). Em FER: "Volvi-me, e vi". Para Ibn Ezra (KOH), haveria nessa fórmula uma idéia de "reconsideração" e nova "percepção". Palavras-chave no 2º hem. deste v. são <sup>2</sup>*êth* ("tempo", como em III, 1-8) e *pega*<sup>c</sup> ("acaso"; DO, *chance*). A simples junção dessas palavras sugere conotações negativas ("evil time", "hour of doom"), segundo GOR. Na leitura de LOH, Qohélet estaria pondo em questão a "garantia de êxito" (*Erfolgsgarantie*) com a qual acenava o ensinamento tradicional, e convidando, ao invés, seus discípulos à auto-reflexão. No v. 11, uma série de paradoxos, anaforicamente encadeados, faz prevalecer o *casus fortuitus* (significado de *pega*<sup>c</sup> no LEX) sobre a expectativa natural. Em 12, a comparação

entre o homem (*ha'adám; bnê ha'adám*, “os filhos do homem”) e os animais (“peixes”, “pássaros” / *dagim, tziporim*), quando surpreendidos pelo “tempo adverso” (*êth ra'á*), parece retomar o v. III, 19. As variações, no original, em torno de formas do verbo *'a-haz* (“colher” no sentido de “prender” algo) levaram-me à solução “colhidos” / “recolhidos” que estendi para “tolhidos”. O intuito foi – com este e outros efeitos – replicar à complexa trama fônica desta passagem em hebraico. MB atentou para isso: “fangen” / “verfangen”; AC: “pris” / “pris” / “atrapés” (solução aliterante). A “rede perversa” (*metzodá ra'á*) – que, na tradução, se conjuga a “tempo adverso” (no original recorre o mesmo adjetivo) – representa, para GOR, “o mal, visto do ponto de vista de suas vítimas, que Qohélet adota”. BZ, arrimando-se em vários autores, elimina o adjetivo que qualifica “rede”, como uma simples “intrusão diplográfica”... FER consegue uma versão digna de nota para este v. 12 em nossa língua: “Que também o homem não sabe seu tempo, como os peixes que se pescam com a *maligna* rede; e como os passarinhos que se prendem com o *laço*: assim se *enlaçam* também os filhos dos homens no *mau* tempo, quando cai de repente sobre eles” (grifos meus).

13-18. Confronto entre sabedoria e poder. A “anedota exemplar” dos vv. 14-16, que pode encerrar um caso histórico não mais recuperável para o leitor de hoje, parece retomar, disseminadamente, VI, 8 e VII, 11-12, 19. Em 16, as palavras em rima “sabedoria”, “valentia”, “valia” (“não se dá valia”) procuram responder ao original: *hokhmá, gevurá, bezuyá* (esta última, uma forma apassivada do particípio, significando literalmente: “é desprezada”; cf. DO, que registra o verbo *bazá*, “desprezar”). GOR salienta a técnica dos “provérbios contrastantes”, por meio da qual Qohélet expressa a sua “propensão” para o saber, embora “côncio de suas trágicas limitações”. LOH fala num “jogo dialético de provérbios”, através de um esquema de raciocínio tipo SIM/PORÉM. No v. 16, o 1º hem. é como que refutado pelo segundo, que parece traduzir o ensinamento “realístico” de Qohélet a seus discípulos: “a sabedoria precisa de apoio financeiro, senão de pouco vale”. O v. 17 e o 1º hem. do v. 18, assertivas de cunho tradicional, são como que contraditadas pelo 2º hem. do mesmo v. 18, que evidencia a fragilidade da sabedoria contra o poder: basta “um só pecador” (o próprio soberano, dando

“voz de comando” a estultos do 2º hem. do v. 17?) e o bem-estar geral é posto a perder. LOH conclui: “Qohélet não esconde de seus discípulos o futuro precário que os espera”. A palavra *hoté* (ver comentário a II, 26; outras ocorrências: VIII, 12; IX, 2) é traduzida por LOH, no contexto, da seguinte forma: “aber ein einziger, der falsch entscheidet” (“mas um único, que decide erradamente”). GOR entende que o significado mais adequado seria “estulto”, uma extensão perfeitamente lógica da acepção básica: “aquele que erra o alvo”. Na LB: *Bube* (“velhaco”, “patife”); no KOH: *roge* (idem). Preferi manter a constância semântica da tradução em todas as ocorrências citadas (como, aliás, HM e MB: *pêcheur / Sünder*). “Fartura de benesses” é a minha solução para *tová harbê* (com a ressonância translingüística das figuras fônicas AR e BE; miragem de “transcriador”?). HM: “foison d’abondance”; AC: “un bienfait multiple”. Num outro registro, JE: “A sabedoria é incapaz de sobrepujar o pecado (...). E isto nos faz aparecer uma espécie de solidariedade, o sábio pode ser útil aos outros e os salvar. Mas o que ganha, finalmente, é o peso de um só pecador no grupo, na sociedade, no Estado... Limite e humildade da Sabedoria”. Em pauta semelhante, o KOH (Metzudas David): “...se um apenas de todo um grupo de sábios tornar-se pecador, muitos se afastarão da sabedoria. Assim, tão efetiva quanto o seja a sabedoria, um só pecador pode causar uma aversão pelo saber e o cessar de muita coisa boa”.

## X

1. A impressionante imagem das “moscas mortas” (ou, conforme outra leitura possível, “death-bringing, deadly flies” / “moscas que trazem morte, mortíferas”, DO; em hebraico, *zvuvê máveth*), corruptoras do perfume (*shémen*; cf. VII, 1, IX, 8) parece ilustrar, icasticamente, o 2º hem. do último v. do cap. anterior. Para o leitor moderno, uma antevisão baudelaireana... HM traduz: “Des mouches de mort” (“moscas de morte”), opinando que é este o sentido literal do original, e não “moscas que estão à morte” ou, simplesmente, “que estão mortas”. Já GOR, concordando com a VG (“*muscae morientes*”), prefere a tradução: “dying flies”, “flies about to die”. BZ entende que “les mouches de la mort” seria a acepção literal do texto,

salientando que o sujeito respectivo está no plural, embora o verbo permaneça no singular (*yav<sup>3</sup>ish*). GC: “Per qualche mosca di morte” (“Por alguma mosca de morte”). “Moscas da morte” pareceu-me uma solução adequada para o problema em português, mantendo a força metafórica e a aliteração do original. A BJ traz: “A mosca morta” ou, alternativamente, “uma mosca morta” (que é a versão finalmente adotada por BZ, através de uma correção conjectural do v.). RAB: “Des mouches venimeuses” (“moscas venenosas”); leitura rejeitada por BZ: essas moscas não teriam uma aptidão especial para infectar perfumes... Na LB lê-se: “schädliche Fliegen” (“moscas daninhas”). A palavra *zvuv* é provavelmente onomatopaica, reproduzindo o movimento da mosca no ar (DO). O trabalho aliterante prossegue no original, com *yav<sup>3</sup>ish yabbia<sup>c</sup>* (“causar mau cheiro e fermentação”), donde: “fermentam fétidas”. HM: “rendront fétide infect” / “tornarão fétido infecto”; AC: “empeste, infeste” / “empesta, infesta”. A BJ traz simplesmente “corrompe”, esclarecendo em nota que, no texto hebraico, há ainda a palavra “fermenta” (sem dar-se conta do efeito estético da reiteração aliterante, a BJ explica o caso como uma provável “ditografia” ou “erro de copista”...). FER, ainda que desgraciosamente, tenta manter de algum modo o jogo: “Como a mosca morta faz feder e evaporar ao unguento do perfumista”. Ibn Ezra (KOH) nota que “embora seja usado o plural, o significado é: mesmo uma única mosca morta pode putrefazer o óleo do perfumista”. Daí o contraponto do 2º hemistíquio: a mosca, insecto insignificante e que conota a idéia de morte (ou porque esteja ela própria “morrendo” ao cair no frasco, ou porque se associe ao estado de putrefação) é como aquele “nada de sandice” (*sikhloth me<sup>c</sup>at*) que compromete o “saber” e as “galas” (palavra que, usada no plural, exprime com ênfase “riqueza, abundância, pompa, fausto”, CA; empreguei-a para traduzir *kavod*, como antes em VI, 2). FER: “assim o faz ao famoso em sabedoria e em honra uma pouca de loucura”.

2-3. LOH entende que há uma gradação entre o *ksil* (“estulto”) e o *sakhal* (“néscio”). O “estulto” erra por oposição ao “sábio” (LOH, sublinhando esse antagonismo, verte os termos hebraicos por *Gebildete/Ungebildete*, ou seja, “culto”/“inculto”). Já o comportamento do “néscio” (*Dumme*) seria imprevisível: “não tem nenhuma base racional”. *Néscio*, procedendo do lat. *nescire*, “não saber”, pa-

rece-me aqui uma adequada escolha lexical, para indicar alguém que não sabe discernir seu caminho. HM, neste caso, opõe *fou* (num sentido antes de “imponderado”, “desassisado”, do que propriamente de “louco”) a *sage*, vertendo *sakhal* por *niais* (“néscio”). Em muitas das traduções consultadas (como a LB, que usa *Narr* / “doido”, “bobo”, em ambos os casos, enquanto MB distingue entre *Tor* e *Narr*) desaparece o matizamento semântico. Em port., nem FER (que usa “louco” nos dois vv.), nem APF (que emprega “insensato”; cf. VG, *stultus*), nem tampouco a BJ (que opta por “néscio” nos dois vv.) dão conta do problema. Qohélet se insurge contra ambos os casos, mas aqui especialmente contra os representantes da segunda categoria (*sakhal* / “néscio”). Estaria, realisticamente, advertindo seus discípulos (cf. v. 1, 2º hem., acima), tendo em vista as condições efetivas do exercício do poder (pelo soberano e seus cortesãos) à época. “Em oposição à sabedoria antiga, Qohélet desenha um quadro antes sombrio das possibilidades de influência de um homem cultivado e competente nesse ambiente” (LOH). “Direção correta” e “rota canhota” respondem, em minha tradução, ao jogo fonossemântico entre *liminó* (“à direita dele”) e *lismo’ló* (“à esquerda dele”). “Seu coração não tem prumo” (além de permitir uma rima interna com “rumo”, compensando no original a ressonância de *dérekx* / “caminho”, “rumo”, em *holêkx* / “anda”, “vai”) traduz adequadamente *libbó hasêr* (“o coração lhe falta”). “Coração” (*lêv*) aqui, embora na acepção de “centro” ou “sede do entendimento”, envolve uma curiosa metáfora anatômica, relevada por BZ; o autor do texto desloca o órgão de sua real posição no corpo, para assim obter uma “pitoresca antítese” (confrontar com II, 3, 2º hem., no que toca à preocupação do sábio em conservar-se norteado pelo “saber”). Esse coração-bússola (*Herzsinn* / “sentido do coração” na expressiva palavra composta cunhada por MB) indica a “direção correta” ou, se desnorteado, a “rota canhota”, entendendo-se os termos disjuntivos “direita” e “esquerda” no sentido “figurativo”, ou seja “de acordo com a difundida crença popular, derivada da destreza, em geral, da mão direita, por oposição à inabilidade da esquerda” (GOR). Ibn Ezra (KOH) anota: “uma pessoa canhota não se deve sentir melindrada, pois a alegoria, aqui, refere-se à maioria das pessoas”. Quanto à conclusão do v. 3, o mesmo Ibn Ezra (KOH) observa: “O néscio, pelo próprio modo como age, manifesta sua falta de bom senso”. A BJ, banalmente, traz: “o néscio anda sem juí-

zo" (mais uma glosa do que um esforço tradutório). FER: "E até quando o louco vai pelo caminho, seu coração lhe falta: e diz a todos, que é louco".

4. Comparar com VIII, 2-4 e com IX, 17. Neste último v., aliás, aparece a mesma palavra *moshêl* ("o que comanda"), sublinhando o conflito entre o sábio e o chefe, o príncipe (*dominator, princeps*, LEX). Para LOH, não se trataria aqui, propriamente, do rei, mas, na situação concreta do Qohélet e de seus discípulos, dos representantes mais imediatos do poder, seus delegados, os "altos funcionários". A palavra *rúah* ("vento") está usada na acepção de "cólera", "fúria" (DO). MB a traduz por *Aufbrausen* (que significa, no plano figurado, "raiva", "cólera", derivando do verbo *brausen* / "bramar", como o vento). HM, nesta particular ocorrência, verte o termo por *colère* (assim BZ); AC mantém *souffle* ("Si le souffle du potentat; cf. VG: "Si spiritus potestatem"; APF: "Se o espírito daquele que tem o poder"). Procurei manter o sentido concreto ao lado do figurado no sintagma metafórico "vento de fúria". A forma verbal *yannáah* (no incompleto do causativo) procede de *núah*, que, neste v., tem o sentido de "evitar" (*avoid*) ou, mais provavelmente, fazer com que "repouse", "cesse" (*rest*); "aliviar", "abrandar", "diminuir" (*allay*); cf. DO. Daí minha tradução por "amainar" ("acalmar", "tranqüilizar", "sossegar", "diminuir", "abrandar"; DVR, NDA), construída no presente gnômico. HM: *apaisera*; AC: *fait lâcher*; BZ: *évite*; BJ: "impede"; FER: "aquieta". Os "pecados graves" (*hata'im gdolim*) podem ser tanto os do conselheiro, reagindo imoderadamente à colera do potentado e abandonando o seu posto (assim entende BZ); ou então, seriam os "pecados" ("faltas", "erros") do próprio soberano ou detentor do poder, que rejeita os conselhos do sábio e se deixa guiar pelos estultos e néscios. LOH prefere esta segunda interpretação, em conexão com IX, 18, 2º hem. (ver nota sobre *hoté' / "pecador"*). Há um jogo fonossemântico entre *yannáah* e *al-tannáah* ("não deixes", "não abandones"), pois ambas estas formas provêm do verbo *núah* (acima referido). Para compensá-lo, assim como a outros elementos do tecido sonoro do original (terminações em eco, p. ex.), fiz com que "posto" (*meqom*) repercutisse em "compostura" (*marpê'*), já que em port. ambas as palavras são derivadas etimologicamente do lat. *ponere* ("pôr").

“Pois” reforça aliterativamente a seqüência. Note-se, ademais, que “manda” ressoa em “amaina”.

5-7. O 1º hem. do v. 5 retoma o giro estilístico do VI, 1 (1º hem.), cf. ressalta a GHG (*iêsh ra‘á* / “eis um mal” abre ambas as cláusulas, antepondo um “substantivo indeterminado” à conclusão). Ao invés de ver nestes vv. máximas abstratas, LOH os interpreta como ligados à situação concreta de Jerusalém sob o domínio alexandrino ao tempo do Qohélet. A oposição entre “ricos” e “ineptos” espelhariá uma pressuposição resultante das condições sociais de acesso à cultura e, conseqüentemente, à competência política; tradicionalmente, essa possibilidade estava reservada aos ricos, oriundos das famílias de prestígio. Qohélet traça um quadro do “mundo às avessas”, para advertir seus discípulos quanto à imprevisibilidade de suas carreiras num círculo onde o potentado (ou algum dos seus delegados) poderia preferir dar ouvidos aos estultos e aos néscios. Nesse sentido, parece haver aqui uma retomada dos paradoxos de IX, 11. Traduzi *sékhel* (“nescidade”) por “inépcia”, palavra mais cursiva em port. e que, sonoramente, além de sinônima da primeira, também lembra “néscio” / *sakhal*. No original (como assinalam LOH e GOR, discrepando neste ponto de BZ) o abstrato está em lugar do concreto. Mantive essa forma opositiva (atestada, p. ex., em IX, 18). O outro termo da oposição (em hebraico *‘ashirim*), verti-o pela expressão “ricos de valor”, sublinhando a exegese de LOH, que encontra respaldo no paradigma salomônico da riqueza conjugada à sabedoria; cf. I, 16 e II, 4-9. GC deu uma solução parafrástica a este passo controverso: “Cecità del potere / Innalzati tra i grandi i vili / Grandi pagati con l’abbassamento” (“Cegueira do poder / Elevados em meio aos grandes os vis / Grandes recompensados com o rebaixamento”; *grande* na acepção, que também pode ter em port., de “pessoa nobre, eminente, insigne”, NDA). Tanto LOH quanto GOR apontam uma ironia no emprego em 5 da palavra “engano” (*she-gagá*), extraída do vocabulário ligado ao culto religioso, com o significado de “pecado involuntário” (cf. V, 5; ver comentário). Para os que, como Rashi e Metzudas David (KOH), entendem que se trata de Deus (e não de um soberano terrestre), tanto neste, como no precedente v. 4, o “erro”, tornado irreversível, seria apenas “aparente”: faria parte do insondável plano divino para o governo do Universo. GOR detecta nestes vv. paralelos (6 e 7) o conservantis-

mo do Qohélet, próprio de seu *status* social, com relação às mudanças de que era testemunha. JE propõe uma leitura singular do trecho. O “rico” e o “príncipe”, ainda que maus, seriam menos “nocivos” no poder do que o “imbecil” ou o “escravo”; o primeiro, pela “inteligência” demonstrada na aquisição de suas riquezas (ainda que esta não signifique necessariamente “sabedoria”); o segundo, por mais apto para a condução da guerra (daí a referência à posição de quem está montado “a cavalo”). Segundo JE, Qohélet não estaria considerando propriamente o mérito do eventual detentor do poder, mas sim – dados o seu realismo e o seu pessimismo radical quanto a esta questão – a condição daquele que, enquanto opressor, causaria um mal menor... Embora o poder, a opressão e o mal estejam constantemente associados no texto qohelético, a leitura de JE parece-me, aqui, excessivamente rebuscada, no seu empenho de dar uma coerência integral ao pensamento fragmentário e contraditório do Sabedor, para além das condições do seu tempo (no qual, como anota BZ, “o mérito parecia ligado e proporcionado ao nascimento e à fortuna”). Para melhor sentir os conflitos do Qohélet, comparar IV, 13 e IX, 14-16. Quanto ao jogo sonoro entre “engano” e “emana”, busquei captar um eco do original: *kishgagá sheyyotzá*’ (FER: “como o erro que procede...”); trata-se de uma forma participial de *yatzá*’, “sair”, “proceder”, “provir” (cf. DO, LEX). Isto para dar apenas um exemplo dos efeitos que, nesse nível, procuram responder à orquestração do texto hebraico.

8-11. Em 8-9, um conjunto de máximas sobre os riscos inerentes ao fazer e sobre a imprevisibilidade de seus resultados (a ser colacionado, dialeticamente, com o elogio da factividade, como condição do homem enquanto ser vivo, por oposição à passividade dos mortos, em IX, 10). Na reconstrução desses vv., de molde proverbial, valime do esquema “Quem com ferro fere, com ferro será ferido”, cursivo em nosso riftonário. Em 10-11, a perícia (sabedoria) aplicada ao fazer é louvada: quase uma ilustração, na prática, do afirmado acima, no v. 2. KOH (citando Alshekh) comenta: “Nos provérbios que seguem, Qohélet recomenda cautela em todos os empreendimentos (...) Cada ação é o resultado não do que o homem planeja, mas da Divina Providência”. GOR (com Rashi e Metzudas David, cf. KOH) vê nos vv. 8 e 9 uma advertência quanto à conduta para com o próximo: quem maquina uma ação daninha contra seu vizinho pode

muito bem ser vitimado por ela. LOH discrepa dessa leitura, que supõe uma doutrina da “retribuição” inaceitável para o Qohélet. Já os vv. seguintes, GOR os considera “obscuros”, opinando no entanto: “Aparentemente, encarecem a necessidade de nos prepararmos de antemão para qualquer empresa”. LOH manifesta análogo entendimento: “Com auxílio de conhecimento especializado, aplicado no tempo certo, obter-se-á melhor resultado do que no caso contrário”. A palavra-chave *yithron* (“proveito”) recorre nos vv. 10-11, assim como, no 10, *kashêr* (aqui no infinito construto do causativo, significando “resultar em êxito, sucesso, vantagem”; DO: “an advantage for giving success is wisdom” / “uma vantagem para proporcionar sucesso é sabedoria”). Ver, a propósito de ocorrências anteriores, as notas aos vv. III, 19, IV, 4 e, quanto à problematização desse conceito de rendimento “proveitoso”, o comentário a VI, 9. Digno de relevo o jogo fônico no v. 11. LOH salienta-o, dando por intraduzíveis a rima e a assonância que lhe dão particular consistência. BZ também chama a atenção para as “agradáveis assonâncias” desse v. HM tenta resolvê-lo, parcialmente: *serpent / sans enchantement*. “Serpente”, em hebraico, é *nahash* (palavra onomatopaica, segundo o DO, exprimindo o ato de “silvar”, “sibilar”); *lâhash* significa “encantamento” e “sussurro” (DO: *serpent-charming*; LEX: *susurratio, incantatio serpentum*). A trama sonora se prolonga na rima entre *yithron* (“proveito”) e *lashon* (“língua”); o “encantador de serpentes” é o “senhor da língua” (*ba‘al hallashon*) desses répteis. Daí o meu trabalho metucioso na reconfiguração desse v. (que me evocou um outro, belíssimo, de Sá de Miranda: “Cerra a serpente os ouvidos / à voz do encantador...”). Procurei compensar, ainda, a repetição expressiva da sibilante palatalizada /sh/ em *yishshokh* (incompleto de *nashakh*, “morder”, traduzido pelo presente gnômico: “morde”, “ferra o dente”) *nahash*, *lâhash* e *lashon*. Assim: serPENTE /dENTE, com o reforço de EÑcanta; sERpente / fERRa; enCANta / alCANça, sem esquecer a pauta aliterativa de sibilantes e dentais. Comparar com a BJ: “Se a serpente não se deixa encantar e morde, de nada vale o encantador”. BZ é mais literal: “Si le serpent mord faute d’enchantement, il n’y a pas d’avantage pour le charmeur” (“Se a serpente morde à falta de encantamento, não há vantagem para o encantador”). Segundo BZ, o texto estaria a sugerir que o próprio encantador, ao ser mordido, sofreria as conseqüências de sua imperícia. A VG dá uma interpretação metafórica ao texto: “Si

mordeat serpens in silentio, / nihil eo minus habet qui occulte detrahit” (APF: “Aquele que detrai ocultamente d’outrem, não é menos que uma serpente que morde à calada”). Curiosa a versão de FER: “Se a cobra morder não encantada: já então remédio nenhum se espera de encantador algum, por mais eloqüente que seja”.

12-15. Retomada, em certos aspectos, de V, 2, VI, 11-12, VIII, 7, assim como do fio temático que subjaz aos vv. 2, 3 e 10 deste cap. (oposição entre “sabedoria” e “estultice”, “perícia” e “imperícia”). BZ vislumbra uma contradição entre estas máximas, que, na tradição sapiencial, “exaltam o sábio para confundir o insensato”, e as “constatações pessimistas” do Qohélet quanto ao “êxito da sabedoria” em IX, 11 e 16. Resolve o problema, invocando a tese da diversidade de autores. LOH prefere preservar a especificidade do estilo paradoxal do Sabedor. Entende que os vv. 12 e 13 funcionariam como “citações” representativas do ensinamento tradicional; já os vv. 14 e 15 constituiriam as “glosas” pessoais do Qohélet. A logorréia do néscio é particularmente visada. O v. 15, por sua vez, poderia conter uma advertência realística aos discípulos quanto aos riscos do descenso social que os reduziria à condição servil dos ineptos (não conseguir encaminhar-se para viver na cidade seria o emblema desse fracasso). KOH (Kara, Ibn Ezra) expõe: “Por que os estultos se ocupariam de assuntos complexos e misteriosos, se lhes falta compreensão para as coisas mais simples e óbvias? Eles são, portanto, comparados àqueles que querem ir à cidade, porém não conhecem o caminho. Eles tropeçam, na tentativa de encontrar a rota adequada e se esfalfam sem atingir o seu objetivo”. GOR refere um paralelo babilônico: as frases reprobatórias “eles não tinham rei” e “não conheciam uma cidade” indicavam a condição de “bárbaros”. Qohélet estaria assim descrevendo modalidades de “comportamento não civilizado”. No v. 12, no original, *tevall<sup>c</sup>énnu* procede do verbo *balá<sup>c</sup>* (“engolir”), com a idéia de “rapidez” implícita; envolve ainda as acepções de “arruinar”, “confundir”, DO; no LEX, “deglutir”, “devorar”. “E lábios (palavras) de estulto devoram-no (confundem-no)” seria a tradução literal. Optei por substantivar a imagem, dando realce ao significado próprio e ao figurado da palavra, sem prejuízo da concisão formular (“voragem” significa “aquilo que sorve ou devora”, “turbilhão, abismo”, do lat. *vorago*, *inis*, cf. DEN). No v. 13, as assonâncias entre “sua” / “loucura” e “fecha” /

“maléfica” empenham-se em compensar o jogo que se estabelece no original entre *sikhluṯ* (“sandice”) / *holeluṯ* (“loucura”), reforçado pelas variantes *fṯhu* / *pṯhu* (“sua – dele – boca”), com seu sufixo pronominal velarizado. “Início” e “sandice”, em quase-asonância (-ficio / -ice), respondem-se como *teḥillath* (“começo”) / *sikhluṯ*.

16-17. *Naar* pode traduzir-se por “escravo” ou por “criança”. A alusão a um “rei criança” poderia referir-se a uma situação histórica real. LOH, nesse sentido, reporta-se a certos comentadores que pensam na figura de Ptolomeu V, entronizado em 205 a.C., com apenas 5 anos de idade, sob a tutela dos irmãos Agátocles e Agatocléia. Estes, devido aos desmandos que cometeram, acabaram depostos e mortos por um levante em Alexandria, em 203 a.C. Quanto ao rei de “linhagem nóbre”, haveria talvez uma alusão a Antíoco III, da dinastia dos Selêucidas, que se preparava para a conquista da Palestina, e do qual Qohélet seria ocultamente partidário. GOR não convalida a hipótese, considerando-a uma elaboração gratuita sobre uns poucos provérbios, familiares à sabedoria tradicional: a inovação do Qohélet estaria em substituir as frases altissonantes por um toque de prudência, haurido na prática. BZ frisa que a oposição entre os dois paradigmas de rei se dá, mais nitidamente, no nível de seus príncipes (ou conselheiros de maior hierarquia): no primeiro caso, entregues à dissipação e à orgia; no segundo, preocupados em manter um comportamento valoroso e sóbrio. O contraste – acrescento – é metafórico-metonimicamente apresentado pela comparação das respectivas condutas à mesa... Como repara HLG, apesar da “ênfase no prazer”, Qohélet não é um “voluptuário cru”: a prova está no seu “horror às esbórnias vazias”... Observar, por outro lado, que o “rei criança” do v. 16 é o oposto do “menino mísero” de IV, 13, em quem a pouca idade e a condição paupérrima não obstam ao triunfo sobre um rei “senil e sem tino”. No plano sonoro, os apoios fônicos em criANÇA, manHÃ e comilanÇA visam a recuperar, de modo compensatório, efeitos que perpassam no original: *lakh* (“para ti”) repercute em *shemmalkêkh* (“cujo rei”) e em *yo<sup>3</sup>khêlu* (forma verbal do incompleto – de *ʔókhel*, “comer” –, que eu verti por “se dão à comilança”, frisando assim a habitualidade e a iteratividade da ação no tempo. No v. 17, há quem traduza *ben-horim* por “homem livre” (assim HM); AC traz a variante *fiṯ libre*. Da raiz semítica *ḥrr*, “livre”, “nascido livre” (GOR, DO), deriva “nobre”, *ḥor*. Optei por

esta última expressão, como o próprio GOR (*nobly born*), MB (*ein Edelbürtiger*), LOH (*vom edlem Geschlecht*), GC (*nobile prole*). Tive em conta o v. 7, acima. KOH propõe: *man of dignity* (embora assinalando, como sentido literal, *a free man*); e explica: “Alguém que é senhor de suas paixões, e age com dignidade”.

18-19. Estes vv. poderiam referir-se aos príncipes ociosos e corruptos do v. 16. Assim os interpretam LOH e KET. Mas outras leituras são admissíveis, em conexão com passagens em que o Qohélet estaria exprimindo seus conceitos sobre uma “ética do fazer” (IX, 10), contrária à preguiça e à inação (IV, 5); sobre o gozo dos bens da vida (p. ex., VIII, 15, IX, 7) e sobre o poder do dinheiro (p. ex., VII, 11, IX, 15-16). Assim, JE vê no “realismo antiilusionista” do v.19 uma “afirmação radical”, que possibilita estabelecer uma “contradição de base”, da qual o texto tira partido: “o dinheiro permite tudo – e o dinheiro é vaidade” (V, 9: “Também isto / névoa-nada”, refrão de um versículo que tematiza a cupidez pelo ouro, a dinheirolatria; ver meu comentário a respeito). LOH vislumbra a possibilidade, no v. 19, de haver uma alusão ao dinheiro extorquido das províncias pelos dignitários alexandrinos. Mas (com GOR) reconhece que os provérbios poderiam simplesmente encerrar uma advertência aos discípulos contra a lassitude e um estímulo no sentido de fazer fortuna, como via de acesso ao gozo dos prazeres da vida (para GOR, uma concepção característica da elevada classe social a que pertencia o autor do livro). KOH, a propósito desse mesmo v., registra as duas leituras contrastantes: aquela que nele vê o elogio do dinheiro obtido através do trabalho industrioso, sem o qual “mesmo os prazeres lícitos da vida não poderiam ser devidamente fruídos”; a oposta, que reconhece nos príncipes debochados do v. 16 os dilapidadores do erário público, que negligenciam seus deveres para com o Estado (“a casa”), subentendidos nos vv. 18-19. Traduzi, no v. 18, *ba<sup>c</sup>atzaltáyim* pela expressão “por excesso de preguiça”. Procurei, assim, recuperar o matiz intensificado que há no original; a terminação *-áyim* pode ser interpretada como uma forma dual (“por preguiça em dobro”; AC: *à paresse-double*; FER: “Pela muita preguiça”), na qual subsistiria, talvez, um vestígio de *yadáyim* (“as duas mãos” preguiçosas; DO, LEX, BZ, GOR). Como a mesma palavra aparece no v. seguinte, num contexto paralelo de “frouxidão” (*uveshifluth yadáyim* / “e pela inércia das mãos”), providenciei a

rima com “omissas”, que fica dentro da área semântica requerida. GC tem uma boa solução: *Mani svogliate* (“Mãos indolentes”) / *Mani afflosciate* (“Mãos frouxas”).

20. LOH, reportando-se à interpretação historicizante (conjetural) do v. 16, menciona a possibilidade de uma alusão aos informantes, de cujas denúncias se valeria Agátocles para manter-se no poder. Mas há no v., num plano mais genérico, um preceito de sabedoria popular, do tipo “as paredes têm ouvidos” (LOH, BZ, GOR). BZ frisa, ademais, o caráter irônico desses conselhos hiperbólicos de prudência (“calar até o pensamento!”). JE, que aproxima este v. do anterior v. 4, vai mais longe: vislumbra uma rejeição, pela “ferocidade da ironia”, da falta de audácia, da mornidão, já que essa ênfase exagerada na prudência, aconselhada pela sabedoria corrente, entra em choque com o espírito crítico de outras passagens do Qohélet e com sua ética do fazer e do viver intensos, relativizados apenas pelo “imperativo da morte”. A “ironia indireta” seria a chave desse e de outros preceitos problemáticos do *Eclesiastes*, onde a relação com a verdade se deixaria entrever somente como inversão de uma “pseudo-sabedoria”, mera vacuidade. GOR, ao contrário, interpreta o v. literalmente, como expressão do conservantismo do autor. Em sentido análogo, KOH (Ibn Latif): “Embora Qohélet critique a extravagância dos reis dissolutos, aconselha extrema precaução contra a manifestação de desgosto em relação a um soberano ou governante do país. Chega mesmo a advertir quanto a *pensar* essas críticas, já que acabariam por ser verbalizadas ‘e uma ave do céu poderia levar o som’”. No último segmento do v., ocorre o sintagma: *uvá ‘al hakknafáyim* (literalmente, “e o senhor de duas asas”); AC: *le maître à deux ailes*; DO: *winged thing, bird*; MB: *ein Geflügelter*; FER: “e os que têm asas”; APF: “e o que tem penas”; VG: *et qui habet pennas*. Rashi (KOH) interpreta: “gente que se agita para cá e para lá”. Recorri à fórmula coliterante: “e um agente alado”, que procura responder à sonoridade do original, além de jogar com o sentido etimológico (“que opera, agencia, age”; “pessoa agente”, NDA) e o figurado do termo “agente” em nossa língua. Ludwig Levy (cit. em GOR) analisa a seqüência das idéias expressas no v.: “Um rei não deve ser amaldiçoado mesmo em *pensamento*; enquanto um rico, menos poderoso (e cujos espias são menos ubíquos), não o deve ser na privacidade do *quarto de dormir* de cada um”.

1-6. “Espalha o teu pão”: segui RA e HM (“Répands ton pain”), inclusive para captar, via aliteração, algo do esquema fônico do original (*shaLLÁH LAHmekhá*). HM sublinha expressamente esse efeito, rejeitando as traduções por “lançar” ou “enviar”. Em port., o verbo “espalhar”, com suas acepções de “lançar para diferentes lados; dispersar; esparzir” (DVR), cobre adequadamente a área semântica deste v., já que outras versões consultadas optam pela idéia de “lançar” (o verbo hebraico *shaláh* tem as acepções de *send* e *extend*, cf. DO; *misit, extendit, LEX*). A BJ traz: “Joga o teu pão”; FER: “Lança teu pão”. Procurei compensar, ainda, a ressonância de *hammáyim* (“as águas”) em *hayyamim* (“os dias”), prolongando, no 2º hem., a aliteração em /p/ (“Pois...passem”), reforçada pela assonância entre pASSEm e fACE. Segundo a BJ, tratar-se-ia, aqui, de uma “série de sentenças sobre o risco”, com as quais o Qohélet buscava prevenir os discípulos, dissipando-lhes as ilusões, porém no sentido positivo, de encorajá-los a trabalhar e a enfrentar os imprevistos. BZ entende que a chave para a interpretação da série está no v. 4: quem é cauteloso em demasia e se quer cercar de todas as garantias, não é capaz de empreender nada (este ponto de vista exegetico se coaduna com a moral do “justo meio-termo”, que BZ e outros autores atribuem ao pensamento qohelético). JE, ao contrário, vê algo de radical nesses vv.: o elogio do ato gratuito, escandaloso porque avesso ao critério habitual de utilidade, sem retribuição assegurada por uma “justiça matemática”; o elogio da capacidade de desprendimento e de doação; o reconhecimento de que o trabalho deve ser feito, sem ilusões, no momento presente, ainda que tudo esteja sujeito à irrupção do aleatório e que o homem não possa devassar os desígnios divinos. LOH considera o v. 1 de difícil interpretação. No extremo oposto com respeito à posição de JE, procura desenvolver uma leitura historicamente contextualizável, pragmática, segundo a qual a imagem inicial corresponderia ao idioleto do comércio marítimo da época, com ênfase especial na ousadia e no risco. No v. 2, ao invés de uma exortação a dar esmolas (como na interpretação piedosa tradicional; ver, p. ex., KOH), estaria expressa a cautela do negociante, precavendo-se contra as incertezas do futuro (nesse sentido, LOH traduz *ten-hêleq* por “verteilt dein Kapital” / “distribui teu capital”...). GOR também rejeita a exegese

ligada à “prática da caridade”, preferindo aquela de matiz comercial: diversificar os investimentos, em lugar de concentrá-los num único objetivo. EB introduz uma nota algo diferente no seu comentário a esse v. 2: Qohélet “não recomenda a caridade, como seus modelos bíblicos, por ser isso do agrado de Deus; nem louva a amizade, como os Gregos. Desconfiado do futuro, pensa na redução dos riscos. Seja bondoso para com muitas pessoas, dê um quinhão a sete ou oito homens. Um desses beneficiários poderá talvez mostrar-se grato, caso o infortúnio se abata sobre você”. No v. 2, em hebraico, há uma rima em /a/ quatro vezes repetida, salientada por HM, a saber: *leshiv* ’á (“para sete”), *lishmon* ’á (“para oito”), *tedá* ’ (“hás de saber”, “saberás”), *ra* ’á (“mal”); procurei, de algum modo, recuperá-la nas tônicas de repArte, hÁs, mAl, estÁ. Para LOH, o fato de os vv. 1 e 2, justapostos, encerrarem um virtual paradoxo (o primeiro recomendando ousadia, o segundo prudência) estaria a indicar que nenhum conselho específico poderia prevalecer aqui: se em alguns eventos se pode reconhecer o nexo causal (a chuva que cai sobre a terra das nuvens carregadas, no v. 3), em outros domina o acaso imprevisível (a árvore que tomba, arrancada por uma tempestade, na parte final do mesmo v.). O preceito básico a seguir estaria contido no v. 6: “manter-se sempre ativo” (cf. IX, 10). A inescrutabilidade da obra de Elohim é o pano de fundo da seqüência (cf. III, 11 e VIII, 17). No v. 5, traduzi *rúah* por “vento” (como HM, LOH, FER, BJ); outros tradutores (como BZ, AC, MB) entendem: “sopro” (alento vital; a vida entrando no embrião, na interpretação de GOR). Ative-me à rima semântica estabelecida com a ocorrência da mesma palavra na metáfora meteorológica do v. 4 (*shômer rúah* / “quem vigia o vento”). Comentário do KOH (Metzudas David; Rashi): “Seguindo o mesmo esquema do v. anterior, adverte-se o homem quanto à ‘observação do vento e das nuvens’, pois assim como não lhe é dado sondar os intrincados caminhos de Deus, também não pode discernir o sexo ou distinguir as características de um embrião no ventre materno”. Problema análogo havia surgido com respeito à acepção de *rúah* no v. VIII, 8 (ver nota). Por “nem do encorpar dos ossos” traduzi *ka* ’*atzamim* (literalmente: “como os ossos”); o DO registra para a palavra ’*étzem*, no plural, a acepção de *bodily frame*; GOR assinala que o plural é usado para designar o “organismo inteiro”; daí a minha solução. A BJ traz: “ou como se formam os membros no seio da mulher grávida”, versão que tende para o expli-

cativo, esmaecendo a concretude da imagem original. A tradução de APF: “e de que sorte se compaginam os ossos no ventre da pejada”, acompanhando o latim da VG (“et qua ratione compingantur ossa in ventre praegnantis”), é um bom exemplo de como se tornou obsoleta sua linguagem para o leitor moderno.

7-10. No v. 7, radiosa louvação da luz do sol e do prazer de ver, procurei manter a concisão e compensar, com recursos do português, o frisante jogo de tónicas que ocorre no original; neste, nas palavras relevantes, se repete o /o/ longo, *hólem* ou *holam* (que alguns grafam *lô/*). Assim: *umathóq ha<sup>2</sup>or* / “E que doçUra a IUz!”, por um lado; por outro, na seqüência “cOmo é bOm para os Olhos ver o sOl”, recolho as tónicas remanescentes de *vetóv...lir<sup>2</sup>oth* / “e (é) bom ver”, literalmente. A BJ traz simplesmente: “Doce é a luz, / e agradável aos olhos ver o sol”. LOH e GOR recordam, a propósito, um verso da tragédia inconclusa de Eurípides, *Ifigênia em Áulis*: “Pois (é) doce a luz” (*hedý gàr tò phós*). GOR lembra ainda a súplica de Gilgamesh ao deus Shamash: “Oh deixa que meus olhos contemplem o sol / assim eu serei inundado de luz” (EG, ORD: “Para que eu possa ter minha porção de luz”). Este v. parece dar culminação à face “prazerosa” do texto (cp. com V, 17-19; IX, 7-10), imediatamente contrastada com o sentimento vanificador da morte, a face escura, os “dias de treva” (*<sup>2</sup>eth-yemê hahóshekh*), no 2º hem. do v. 8 (ver a menção à brevidade da vida no 1º hem. de V, 19, e a alusão ao Sheol, no 2º hem. de IX, 10). LOH comenta: “O pensamento da morte, antes do que relativizar o prazer, dá-lhe força e justificativa”. A exegese rabínica se encaminha no sentido de uma leitura alegórica desses vv.: Ibn Ezra (KOH), frisando que “doçura” não pode ser no sentido literal atributo da “luz”, já que esta não é palatável, entende que se trataria do fruto das “boas ações”; o *Midrash* (KOH) explica: “Doce é a luz da Torá...e feliz aquele cujo estudo o ilumina como o sol”. No v. 9, a celebração da juventude, ainda que reduzida afinal ao inexorável refrão “névoa-nada” (*hável*; cf. v. 10, 2º hem.), extrema o lado “vida”, “prazer de viver”; contrasta, assim, com a pungente descrição da decadência senil, em XII, 1-6, vv. que enfatizam o pólo do “desprazer” / “decrepitude”. O 2º hem. do v. 9 é considerado por LOH (na esteira de outros estudiosos) como uma adição do autor do 2º epflogo (vv. 12-14 do Cap. XII), destinada a resguardar o texto contra uma “interpretação liber-

tina”; não se pode – alega – dizer com segurança se haveria aí uma alusão a um “juízo no além” (se assim fosse, outras assertivas do livro sobre a morte enquanto “fim radical dos homens” careceriam de análoga “correção”...). BZ também entende que “a noção de *juízo* está ausente das partes mais consistentes e mais seguras da obra primitiva”, atribuindo o acréscimo a um redator diferente (o *hasid*, um “judeu piedoso”). GOR, que rejeita as leituras moralizantes, sustenta que não há incoerência na passagem, mas, simplesmente, de parte dos exegetas, uma “falha em penetrar no espírito e no estilo do Qohélet”. Argumenta que o sábio do séc. III a.C., como Spinoza, o filósofo “herético” do séc. XVII, valia-se do vocabulário tradicional da ética e da religião para expor seus próprios “conceitos heterodoxos”. O “juízo” (*mishpat*) de Elohim diria respeito, tão-somente, ao preceito básico segundo o qual, por “vontade divina”, deve o homem “gozar dos prazeres da vida” (XI, 9). O “pecador” (*hoté*; ver nota aos vv. II, 26 e IX, 18) é aquele que “erra o alvo”, ou seja, “falha no gozo das bênçãos do mundo de Deus”. Tratar-se-ia de revestir o “princípio hedonístico” de uma “disfarçada roupagem religiosa”, procedimento estilístico para o qual GOR encontra paralelos na literatura hebraica, em especial no Talmude. Citando a oposição do judaísmo talmúdico ao ascetismo dos nazireus (“Aquele que se priva de vinho é chamado ‘pecador’... Se o Nazir, que se abstém apenas de vinho, é chamado ‘pecador’, que se dirá daquele que se priva de todo e qualquer benefício!”), GOR conclui: “A insistência de Qohélet sobre o gozo da vida era a decorrência de uma trágica admissão da brevidade do viver, não do gozo otimista num mundo governado por um bom Deus, como ensinado pelos Rabis. Mas o seu modo estilístico é elucidado pelo deles”. HL opina diversamente. Entende que o Qohélet “não tem nenhuma dúvida sobre o juízo futuro”, citando em abono dessa conclusão justamente os vv. III, 17, XI, 9 e XII, 13-14, que outros consideram conter interpolações destinadas a facilitar o ingresso do Livro do Sábido no Cânon bíblico hebraico. Isto, para HL, distinguiria o *Qohélet* do *Canto do Harpista* egípcio, cujo sarcástico autor, “insensível a todas as esperanças fundadas nos ritos osirianos, fecha-se por isso mesmo a toda crença na imortalidade, para apregoar, sem restrições, o gozo dos prazeres terrenos”. O historiador JB, de sua parte, considera todas as passagens referentes a um “juízo” retributivo como “correções” sofridas pelo texto, durante

os três séculos que tardou a sua admissão ao Cânon judaico (no qual terá sido o último livro a entrar, juntamente com o *Cantar dos Cantares*). No v. 9, “bonança” traduz *yivkhá* (forma do causativo do verbo *yataḅ*, derivado de *toḅ*, na acepção de “fazer o bem a”, “tornar feliz”, DO); coloca-se na linha semântico-etimológica de “bem / benesse” (ver nota ao v. II, 24), pois procede de “bom” (“tempo favorável”, “serenidade”); repercute em coraÇÃO, como *yivkhá* em *libbkhá* (“ao coração”). “E vai pelas vias” procura replicar aliterativamente a *vehallÉKH bedarkHÉ*; “miragem” incorpora, numa alusão translingüística, as consoantes iniciais do vocábulo hebraico *marʿé* (*uvemarʿé*), que significa, ao mesmo tempo, “vista”, “visão”, “desejo” (FER: “e na vista de teus olhos”; APF: “e segundo os desejos em que põem a mira os teus olhos”). Notar que “cabelos negros”, metonímia metaforizada, no 2º hem. do v. 10, responde ao sentido etimológico de *shaharuth*, vocábulo que está na área semântica de “juventude”, “adolescência”, “primícias da vida”, e que procederia de *shahar*, “ser de cor negra” (BZ, DO, LEX). As seqüências aliterantes “Jovem: júbilo em tua juventude” e “negros / névoa-nada”, além dos outros efeitos sonoros já comentados, visam a recriar a complexa trama fônica do original. Assim, p. ex., *bahur* (“jovem”), *beyalduthékha* (“em tua juventude”), *vehurothékha* (“de tua juventude / infância”), no v. 9; *hayyalduth* (outra expressão para “a juventude”), *vehashshaharuth* (“e cabelos negros”), no v. 10, parecem sutilmente responder-se.

## XII

1. “E recORda-te do teu criadOR” permite-me reconfigurar fonicamente *uzkhOR ʿeth-bOR ʿékha* a advertência inicial deste v., que envolve uma remissão ao *Gên.*, I, 1, já que o termo empregado deriva de *baráʿ*, ou seja, do verbo que exprimiria a atividade divina de “criar” (DO). Trata-se de uma ocorrência única neste livro (BJ). Assim é reintroduzida a criatura na ordem da criação e também na ordem cósmica de I, 9 e I, 14, onde todo o fazer humano é relativizado perante a obra de Elohim, eterna e inescrutável (III, 14 e VIII, 17). O THW-I (Bernhardt) salienta que, na literatura sapiencial, liberando-se do seu contexto na primeira representação da criação do mundo, a palavra passa a designar “em cada indivíduo uma obra

imediate do criador (*borê*’), algo como uma “*creatio continua* de todos os seres vivos”. Müller (THW-II), que falara em “ceticismo teonômico” a propósito de várias instâncias precedentes do *Qohélet* (cf. notas aos vv. II, 26 e IX, 7-9), vê nessa remissão ao *Gên.* “uma espécie de resposta afirmativa ao mundo (*Weltbejahung*)”. Convém ressaltar que HM (PLP), ao comentar a ocorrência de *bará*’ no *Gên.* (I, 1: *bere*’ *shith bará*’ *’elohim*), contesta as interpretações que atribuem a esse verbo a aludida expressão da “ação criativa de Deus”, em especial quanto à conotação teológica de uma “criação a partir do nada” (*ex nihilo*). Vê nisso uma “cristianização” do original hebraico e, posicionando-se contra a maioria dos comentadores, opina que o termo não comporta essa acepção. Por um lado, “significaria etimologicamente ‘cortar’ (*couper*)”; por outro, “o modo *qal* do verbo implica ausência de esforço”.

2. Imagens astronômicas e meteorológicas que alegorizam a velhice, através de uma “tópica apocalíptica” (LOH). *He*’*avim* são “nuvens negras” (DO), que anunciam mais chuva. “Nuvens turvas”, entrando numa seqüência de palavras organizada em torno da vogal velar /u/ (escUreça, IUz, IUa, chUva), e com apoio ainda da aliteração em /v/ (a partir de “e Venham de Volta”), é uma solução que compensa outros efeitos do original. Neste, p. ex., *VesháVu* (“e venham de volta”) alitera com *he*’*avim*, projetando-se pela fricativa (chiante) /sh/ em *haggáshem* (“da chuva”). GOR, reportando-se ao Talmude, ao Targum e ao exegeta Rashi, sumariza as explicações tradicionais: “O sol refere-se à luz do rosto ou da fronte; a luz aos olhos ou ao nariz; a lua às faces ou à alma; as estrelas aos globos oculares ou às faces”. KOH (Ibn Ezra): “Para um homem doente, moribundo, o mundo como que se enubla. Depois da chuva parece-lhe que não surge o sol, mas nuvens”.

3-4. Alegorias sujeitas a interpretação controversa. HM registra: “vigias da casa” / “mãos”; “homens de vigor” / “pernas”; as “moleiras” / os “dentes”; “as que olham” / os “olhos”; “as portas” / a “boca” ou os “ouvidos”; RAB, na mesma seqüência: “braços”, “pernas”, “dentes”, “meninas dos olhos”, “lábios”. Notar que “olho” em hebraico pode ser do gênero feminino (donde *haro*’*óth*, “as que olham”), e que as “treliças” (*’arubboth*) seriam os “cflios” (DO); a rima entre essas duas palavras no original sugeriu-me a as-

sonância entre “vista” e “treliças”. LOH anota: “A casa, que quando anoitece fica em silêncio, representa o corpo com suas diversas partes: braços, pernas, dentes, olhos, boca, ouvidos. A comparação do corpo humano com uma casa, dos braços com vigias e dos dentes com moendas é encontrada também em textos gregos. As moleiras, na antiga residência oriental, eram servas que faziam girar os moinhos de mão”. BZ, que discute meticulosamente a propriedade das metáforas em cada caso, a partir da exegese de S. Jerônimo, prefere uma conclusão mais geral, que retenha o que seria, a seu ver, o “sentido próprio” dos versículos, a saber: “A idade faz tremer os guardas mais valentes, curva os homens mais fortes, detém o braço das mulheres que moem, obscurece a vista daquelas que olham por trás das reixas. A velhice, interrompendo as relações sociais, mantém as portas fechadas nos batentes. Não se ouve mais, no interior, o ruído do moinho; fora, não se escutam o canto dos pássaros e as canções alegres”. No 2º hem. do v. 4, parece-me plausível a leitura que se refere ao sono leve dos velhos, que acordam quando os primeiros pássaros se fazem ouvir. O processo da surdez crescente poderia estar sendo descrito com a alusão a “todas as filhas do canto” / *kol-benoth hashshir*. HM entente: “as moças que cantam ou, antes, o eco das canções”; LOH traduz alternativamente por “aves”; GOR também pensa que poderia ser um epíteto com essa acepção; a GHG registra, como significado provável, as “notas individuais”. KOH, passando em revista as interpretações rabínicas, resume: “A condição do velho é paradoxal. Durante o dia a voz das cantoras soa-lhe abafada, enquanto à noite o trino de um pássaro pode acordá-lo!” A assonância entre *sufocando* e *canto* me foi sugerida pelo eco, no texto hebraico, entre *qol* (“voz”) e *kol* (“todas”).

5. A “amendoeira em flor” pode ser um símbolo dos “cabelos brancos” (BZ citando S. Jerônimo; KOH, mencionando Ibn Ezra). Post (referido por GOR) elucida: “Embora a amendoeira seja rosa na base, quando começa a florescer em janeiro, torna-se branca no topo dentro de um mês”. Acrescentei na tradução a idéia compatível de “cintilar” (como em AC), uma vez que o verbo *natzatz* tem, cumulativamente, além de “florir”, esse significado (DO). Quanto a “e pesará o gafanhoto farto”, reúne os dois sentidos atribuídos ao verbo *saval* pelo DO: “suportar um pesado fardo” e “engordar”. BZ: “o andar se torna difícil”; BJ: o gafanhoto se torna um peso, “seja por-

que está bem alimentado” (uma imagem da “primavera”, em contraste com o “inverno” da velhice), seja porque o peso, ainda que leve, constitui um fardo para o velho; no mesmo sentido KOH (Metzudas David): metáfora da fragilidade senil. A “alcaparra” (*’aviyyoná*) pode aludir a um afrodisíaco que perdeu sua eficácia (o DO registra que se trata de uma planta que estimula o desejo; o LEX, que aguça o apetite). Segundo refere GOR, uma leitura freudiana das imagens deste v., como indicativas do “declínio sexual”, já foi tentada. Na própria exegese rabínica, o “gafanhoto” (*hugav*) foi tido por um possível símbolo “fálico”, relacionado no contexto com o amortecimento das atividades viris (um “peso” para o ancião...). Quanto a tradução de *’olám* por “eterno-sempre”, procurei manter a seqüência semântica em II, 16 e III, 11 (cf. notas respectivas). GOR vê uma “reflexão irônica” na menção aos “carpideiros” (*sofdim*), que aguardam os estertores finais do agonizante para cumprir seu ofício remunerado... No original se lê *vesavevu bashshuq hasofdim*, com salientes aliterações e coliterações consonantais; daí o meu empenho de compensação fônica em: “e está na rua a ronda / dos que pranteiam”. O terso latim da VG: “et circuibunt in platea plangentés” se enfraquece na versão explicativa de APF: “e carpindo ao redor dele o irão acompanhando pelas ruas”.

6. “O Pregador caracteriza o fim súbito pela superveniência da morte. (...) Mesmo os objetos mais preciosos são quebráveis e se tornam inúteis quando o homem sente a proximidade da morte” (THW-II, Fabry). Nessas metáforas de ruptura, que assinalam o fim da vida, a exegese “fisiológica” tradicional viu, novamente, comparações anatômicas: assim, a “corda de prata” (*hével hakkésef*) seria a “medula espinal”; a “copa de ouro” (*gullath hazzahav*), a “cabeça”; o “cântaro”, (*kad*), o “fígado”, ou o “ventre”, ou ainda o “coração”; a “roldana” (*galgal*) a cair na “cisterna” (*bor*), o “corpo” prestes a ser “sepultado” (GOR, BZ, KOH). Tanto BZ quanto GOR rejeitam essas explicações, termo a termo, da hermenêutica rabínica, preferindo extrair da concorrência das imagens uma representação mais genérica do colapso da vida. JE, enfatizando o caráter “polissêmico” da poesia, recusa-se a interpretar esse conjunto de vv. como um mero enigma alegórico. Lê o fragmento conclusivo (vv. 2-8) como a “evocação de todos os declínios”, o “canto do Fim”, embora, enquanto cristão, esforce-se por vislumbrar nele, entremeadas, algumas

“metáforas de esperança” (a “amendoeira que floresce” seria uma delas...).

7-8. O final do v. 5, interrompendo as anáforas da série metafórica que se vinha desenrolando desde o v. 2, já prepara a conclusão circular, que remata com o refrão *hakkol hável* (“tudo névoa-nada”), levando de volta a I, 2. *Riverrun* (“riocorrente”), poderíamos sentenciar com Joyce. Esses dois vv. (I, 2 e XII, 8), que se respondem, emoldurando o poema sapiencial, desenhariam uma “suma niilista” da cosmovisão qohelética e do julgamento nela expresso sobre o mundo e seus valores (THW-II, Seybold). GOR assinala que o v. 7 testemunha a familiaridade do Qohélet com a Torá, dadas as remissões ao *Gên.* II, 7 e III, 19. Observar, ainda, a retomada de III, 20-21 (ver o comentário respectivo). O retorno do sopro (*rúah*) “a Elohim / que o deus” parece responder à questão de III, 21, porém não implica, por si só, a idéia de imortalidade da alma (assim BZ, LOH). GOR argumenta que não se trata de uma contradição com o referido v.; aqui, tão-somente, Qohélet estaria afirmando o que nunca negou, ou seja, “que a vida procede de Deus”. Quanto à “existência negativa” no Sheol de uma sombra daquilo que fora o homem, ver a nota ao v. IX, 10. JE também entende que aqui “não está em questão a alma”, e que esta passagem “não anuncia nem a imortalidade da alma nem a ressurreição”: Qohélet “se interdiz de ir mais além”. Fica “sob o sol”, onde, uma vez exalado o “sopro vital”, tudo se acaba, a poeira retorna à poeira, e “o saldo, o proveito, é zero, vacuidade”. A interpretação rabínica tradicional, por seu turno, acentua o aspecto da “retributividade” póstuma: “A porção terrena volta à terra; mas a alma retorna a Deus, para a prestação de contas e a avaliação de suas ações no mundo” (KOH, Sferno). No plano da elaboração fônica (para ressaltar apenas um detalhe de orquestração) traduzi *yashov* por “voltará” e *tashuv* por “irá de volta” (trata-se de flexões do “incompleto” do mesmo verbo, *shuv*, a primeira um “jussivo” anômalo, cf. GHG, GOR).

9-14. Os vv. 9-11 constituem o “primeiro epílogo”, com informações sobre o autor e o método de composição do livro. Trata-se de um acréscimo atribuído a um discípulo do Qohélet (ver BZ, LOH, BJ). Os vv. 12-14, por seu turno, procederiam do mesmo ou de um segundo epílogo. Para GOR, no caso dos seis últimos vv.

(e talvez do v. 8), caberia falar num “editor” (este, de orientação mais convencional, embora “fascinado pelo livro”, não endossaria *in totum* os pontos de vista do Qohélet). Já comentei algumas das soluções da tradução em meu ensaio introdutório. Assim, no v. 9, a vinculação fônica entre sapiENTE/gENTE, em estrita obediência ao original *hakhAM* / <sup>c</sup>AM (a rima é ressaltada por HM). GOR salienta que, segundo o valioso testemunho do “editor” (provavelmente um contemporâneo do Sabedor), Qohélet não se teria limitado a ensinar os membros das “classes elevadas”, mas teria também procurado transmitir seus conhecimentos ao povo. (O KOH, nesse sentido, mantém a convenção rabínica de que se trataria do próprio rei Salomão, abençoado com a habilidade de transmitir sua sabedoria às massas, em forma popular...). A seqüência: “e pesou e ponderou // elaborou”, com suas aliteraões e ressonâncias, procura redesenhar a enunciação, no original, das atividades do Qohélet como estudioso da tradição sapiencial, seu analista crítico e compositor, ele próprio, de provérbios (*meshalim*): *ve'izzên vehiqqêr tiqqên* (esta última forma verbal, cf. GOR, não deve ser interpretada como “organizar, colocar em ordem”, mas antes no sentido de *compose, fashion*, uma alusão à contribuição original do autor enquanto escritor). FER: “e atentou, e esquadrinhou, compôs muitos provérbios”. No v. 10, o processo de “busca” e “descoberta” escritural é caracterizado com auxílio dos mesmos verbos empregados em VII, 27-29: *biqqêsh* e *matzá*<sup>2</sup>. Ao justificar a sua tradução de *divrê-hêfetz* por “paroles de délices”, HM anota: “ao mesmo tempo agradáveis e preciosas, querendo-se dizer também que elas são talhadas como diamantes”. O DO registra para *hêfetz* as acepções de “prazer” e “delícia”, referindo-a, ainda, à beleza das vestimentas ou das pedras preciosas. A palavra significa também “desejo” (DO), donde “paroles du désir” (AC). Com “o prazer das palavras” procurei condensar todos esses matizes, que têm a ver, sem dúvida, com a requintada elaboração poética que há no *Qohélet*. HB chega a conjecturar que “o motivo mais profundo” para a inclusão do livro do Sabedor no cânon hebraico, na assembléia rabínica de Jâmnia (90 d.C.), com a vitória do ponto de vista mais liberal da escola do Rabi Hillel sobre a tendência oposta, do Rabi Shammai, teria sido “o que chamaríamos apreço literário ou estético”. Os hillelitas usaram do argumento da autoria salomônica, embora, seguramente, soubessem que se tratava de uma “ficção piedosa”. Mas, “retórica e conceitualmente o livro era de-

masiado bom para ser posto de lado”. EB argumenta num sentido análogo: o “brilhantismo do estilo” do “sábio melancólico” (*sad sage*) “deve ter feito vibrar as cordas artísticas até mesmo às almas mais ortodoxas”. GOR também sublinha o “inegável fascínio exercido pelo livro sobre o povo e seus líderes espirituais, evidenciado pela relutância em abrir mão dele” (sem a “ficção de autoria”, isto é, sem a pressuposição de que “um autor da estatura de Salomão não poderia ser culpado de heterodoxia”, os esforços no sentido de incluí-lo no cânon não teriam podido sequer prosperar, ressalva GOR). O aspecto “encantatório” do livro, destinado a ser “recitado” ou “cantado” (mais do que lido), é enfatizado por JE. Por tudo isso, parece-me descabida a aceção *utilis* (“útil”) que o LEX reserva para *hêfetz* neste v. 10, e assim a VG (*verba utilia*), donde procede APF: “Ele buscou palavras úteis”. Em contrapartida, FER: “Procurou o Pregador achar palavras agradáveis”; BJ: “Coélet procurou um estilo atraente”. BZ, judiciosamente, entende que não cabe distinguir “entre a parte sapiencial (*palavras agradáveis*) e a parte filosófica (*palavras verdadeiras*) da obra”. *Beauty is truth* (como no poema de Keats)... Traduzi *vekhatuv yosher* (literalmente, “e o que é escrito corretamente”) por “e a escrita justa” (recordando o flaubertiano *mot juste*). GC: “La parola squisita // La scrittura precisa / Della parola vera”. No v. 11, como *divrê* (“palavras”) rima com *ba<sup>c</sup>alê* (“mestres”, “senhores”), num contexto sonoro onde se alternam plurais masculinos *-im* e femininos *-oth*, estabeleci o jogo “palavras” / “parábolas” (*ba<sup>c</sup>alê* <sup>2</sup> *asuppoth* parece significar, segundo GOR, “mestres de coleções”, subentendidas as “máximas” nelas recolhidas). Incluí, ainda, na orquestração frásica os vocábulos intermediários: *cRAVos* e *PRegados*, que rimam em assonância e ressoam em *PAIAVRAs*. A BJ elucida: “O agulhão para fazer os animais andarem, e os pregos para mantê-los amarrados são utilizados no momento oportuno pelo pastor, não por capricho, e sim para o bem do rebanho”. O pastor seria Elohim ou, mantida a “ficção de autoria”, o rei Salomão, ou, ainda Moisés (ver LOH, KOH, GOR, BJ). No v. 12, procurei reproduzir a estrutura de provérbio, levando em conta, nesse sentido, a ressonância consonantal que liga *haRBê* (“muitos”, “em abundância”) e *BasaR* (“carne”). Daí o par “excesso” / “entristece”, mediado pela palavra “ESTudo”. Em 13, *sof davar* foi por mim traduzido por “fim da fala” que, além da concisão aliterativa, lembra a “oralidade” do ensinamento, atestada na

seqüência do v., “tudo foi ouvido” (*hakkol nishmá*). Algo como “estamos entendidos”, com a suma da doutrina a seguir enfeixada no preceito do 2º hem.: “Teme a Elohim / e observa seus mandamentos”. A admoção contra o “excesso de estudo” e contra a proliferação sem sentido dos livros poderia encobrir um certo zelo dogmático do 2º epiloguista. GOR, que atribui o apêndice a um único “editor”, observa: “ele expressa suas dúvidas quanto ao valor de muitos livros, em especial aqueles similares ao *Qohélet*”; LOH pensa tratar-se de um recurso tático na disputa que levou à rejeição do *Eclesiástico* de Ben Sirac e à canonização do *Qohélet*. Ao mesmo “editor” ou “epiloguista” se costuma atribuir o v. XI, 9, reiterado aqui no v. 14, já que a alusão ao julgamento de Elohim, acenando para uma retribuição *post-mortem*, parece estranha à essência do pensamento qohelético. O v. 14 termina com a palavra *ra* (“má”), pluralizada em minha tradução para concordar com “obras” (*masé*). Como observa HM, para evitar que o texto finalize com um vocábulo de mau agouro, a tradição faz repetir, a partir desse ponto, o v. precedente. Nem HM, nem AC, nem GC, nem MB, em suas respectivas transposições, entenderam cabível proceder assim. Também me parece admissível essa repetição, amortecedora do impacto do v. conclusivo, numa tradução cuja dominante é poética e cujo escopo é laico.



ELUCIDAÇÃO DAS SIGLAS  
(REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS)

- AC ANDRÉ CHOURAQUI. *La Bible*, "Les cinq volumes". Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
- AG ANTOINE GUILLAUMONT, "L'Ecclésiaste". Tradução publicada na *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1959; reproduzida em JE.
- APF ANTÔNIO PEREIRA (DE) FIGUEIREDO. A) *A Bíblia Sagrada*, contendo o Velho e o Novo Testamento, com referências e na margem algumas palavras segundo o hebraico e o grego. Traduzida em português segundo a *Vulgata Latina* por Antônio Pereira de Figueiredo. Londres, Lisboa e Rio de Janeiro. Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 1939. (Da edição aprovada em 1842). B) *Bíblia Sagrada*, contendo o Velho e o Novo Testamento. Reedição da versão do Padre Antônio Pereira de Figueiredo, organizada pelo Padre Santos Farinha. São Paulo, Editora das Américas, vol. VI, 1950.
- BAK BAKTHIN (Mikhail), "K mietodológuii literaturoviedînia" (1940-1974), in *Kontiektst*, Moscou, Akadiêmia Naúk SSSR, 1975; "Hacia una metodologíá de las ciencias hu-

manas” (versão espanhola da redação definitiva do texto supra), in M. M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, tradução de Tatiana Bubnova, México, Siglo Veintiuno Editores, 1982.

- BEC BÍBLIA EDIÇÃO CLARETIANA. *Bíblia Sagrada*, tradução dos originais hebraico, aramaico e grego, mediante a versão dos Monjes Beneditinos de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico de São Paulo. São Paulo, Editora “Ave Maria” Ltda., 1959.
- BEP BÍBLIA EDIÇÕES PAULINAS. *Bíblia Sagrada*, tradução dos textos originais, com notas, dirigida pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. São Paulo, Edições Paulinas, 1967.
- BH BENJAMIN HRUSHOVSKI, “Prosody, Hebrew”, in *Encyclopaedia Judaica*, New York, 1971; “Note on the systems of hebrew versification”, in T. Carmi, *Hebrew Verse*, New York, Penguin Books, 1982.
- BJ (A) BÍBLIA (DE) JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob a direção da “École Biblique de Jérusalem”. São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
- BS BÍBLIA SAGRADA. Tradução da *Vulgata* pelo Pe. Matos Soares. São Paulo, Edições Paulinas, 1977.
- BZ BUZY. “L’Ecclésiaste”, traduit et commenté par le T.R.P.D. Buzy, S.C.J., Supérieur Général des Prêtres du Sacré-Coeur de Jésus (de Bétharram); in *La Sainte Bible*, Tome VI, texte latin et traduction française d’après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et théologique, sous la direction de Louis Pirot et Albert Clamer. Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1946.

- CA CALDAS AULETE. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Edição brasileira. Rio de Janeiro, Editora Delta S.A., 1958.
- CARL CARLEBACH. *Das Buch Koheleth, ein Deutungsversuch von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach*. Frankfurt a. M., Hermon-Verlag, 1936.
- CON CONGREGATION. Daphne Merkin, "Ecclesiastes", in David Rosenberg (ed.) *Congregation / Contemporary writers read the Jewish Bible*. San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1987.
- COR COROMINAS (Joan). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- DELG DICTIONNAIRE ÉTYMOLOGIQUE (DE) LA LANGUE GRECQUE, Pierre Chantraine, Paris, Éditios Klincksieck, 1968.
- DEN DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO NOVA (FRONTEIRA), Antônio Geraldo da Cunha. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, S/A, 1986.
- DGF DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS, A. Bailly. Paris, Librairie Hachette, 1950.
- DIAL (DO) DIÁLOGO (E DO DIALÓGICO), Martin Buber. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo, Editora Perspectiva, 1982.
- DO DICIONÁRIO OXFORD. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, with an Appendix containing the Biblical Aramaic; based on the *Lexicon* of William Gesenius, as translated by Edward Robinson; edited with constant reference to the *Thesaurus* of Gesenius as completed by E. Rödiger, by Francis Brown, S.R.Driver and Charles A. Briggs. Oxford, Clarendon Press, 1979.

- DPR DICIONÁRIO PRÁTICO (DE) REGÊNCIA (VERBAL), Celso Pedro Luft. São Paulo, Editora Ática, 1987.
- DVR DICIONÁRIO (DE) VERBOS (E) REGIMES, Francisco Fernandes. Porto Alegre, Editora Globo, 1952.
- EB ELIAS BICKERMAN, "Kohelah (Ecclesiastes) or the Philosophy of an Acquisitive Society", in *Four Strange Books of the Bible*, New York, Schocken Books, 1967; "The impact of Hellenism on Judaism; The Scribes", in *From Ezra to the last of the Maccabees*, New York, Schocken Books, 1987.
- ED ENCICLOPEDIA DANTESCA, G. A. Scartazzini. Dizionario Critico e Ragionato di quanto concerne la vita e le opere di Dante Alighieri. Milano, Ulrico Hoepli, 1896.
- EG (L') ÉPOPPÉ DE GILGAMESH. Text établi d'après les fragments sumériens, babyloniens, assyriens, hittites et hourites. Traduit de l'arabe et adapté par Abed Azié. Paris, Berg Internation Éditeurs, 1979.
- EU EU (E TU), Martin Buber. Introdução, tradução e notas por Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Cortez & Moraes, 1979.
- EW EDMUND WILSON, *Israel and the Dead Sea Scrolls*, New York, Farrar Strauss Giroux, 1978.
- FER FERREIRA. *A Bíblia Sagrada*, contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida em português pelo Padre João Ferreira A. d'Almeida, ministro pregador do Santo Evangelho em Batávia. Nova York, Sociedade Americana da Bíblia, 1885.
- FM (LA) FELICITÀ MENTALE. Maria Corti, *La felicità mentale* (Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante). Torino, Einaudi, 1983.

- GAL GALLING (Kurt), "Ecclesiastes". Verbete da *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1968.
- GC GUIDO CERONETTI. *Qohélet o L'Ecclesiaste*, a cura di Guido Ceronetti. Torino, Einaudi, 1980.
- GER GERALD HAMMOND, "English Translations of the Bible", in *The Literary Guide to the Bible*, ed. by Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- GHG GESENIUS' HEBREW GRAMMAR. Edited and enlarged by E. Kautzsch; second English Edition by A. E. Cowley. Oxford, Clarendon Press, 1985 (1910).
- GL GIULIANO LAURENTINI, "Ecclesiastes ou Coélet", in *Introdução à Bíblia*, vol. III/2 ("Os Livros Poéticos"). Direção geral do Pe. Teodorico Ballarini, O.F.M. Cap. Tradução do Pe. Ney Brasil Pereira e de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1985.
- GOR GORDIS (Robert). *Koheleth / The man and his world. A Study of Ecclesiastes*. New York, Schocken Books, 1968.
- HB HAROLD BLOOM, "Blake and Revisionism", in *Poetry and Repression*. New Haven, Yale University Press, 1976.
- HC HAROLDO (DE) CAMPOS, "Petrografia Dantesca" (Dante, "Rime Petrose"), in Augusto e Haroldo de Campos, *Traduzir & Trovar*, São Paulo, Papyrus, 1968.
- HL H. LUSSEAU. "Les Autres Hagiographes" ("L'Ecclésiaste / Qôhelet"), par Mgr. H. Lusseau, in Henri Cazelles, *Introduction à la Bible*, Tome II. Paris, Desclé et Cie., 1973.
- HLG HAROLD LOUIS GINSBERG, "Ecclesiastes". Verbete da *Encyclopaedia Judaica*. New York, 1971.

- HM HENRI MESCHONNIC. *Les Cinq Rouleaux*. Paris, Gallimard, 1970.
- JAC JACÓ Guinsburg, "Qohélet, O-Que-Sabe que não sabe". *Folhetim* nº 487, *Folha de São Paulo*, 8.06.86.
- JB JEAN BOTTERO, "L'Ecclésiaste et le problème du Mal", *in Naissance de Dieu* (La Bible et l'Historien). Paris, Gallimard, 1986.
- JE JACQUES ELLUL. *La raison d'être* (Méditation sur l'Ecclésiaste). Paris, Seuil, 1987.
- JGW JAMES G. WILLIAMS, "Proverbs and Ecclesiastes", *in The Literary Guide to the Bible*, ed. by Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- JLK JAMES L. KUGEL, "Two Introductions to Midrash", *in Midrash and Literature*, ed. by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven and London, Yale University Press, 1986.
- KET KETHUBIM. *The Writings / Kethubim*. A new translation of The Holy Scriptures, according to the traditional Masoretic Hebrew text. *Koheleth* ("Ecclesiastes"), parte de *The Five Megilloth*, foi traduzido por uma comissão coordenada por H.L. Ginsberg (1969). Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1982.
- KJV KING JAMES VERSION. A) *The Bible*, Authorized King James Version. Oxford University Press, London, New York, Toronto (Crown Edition). B) *The Holy Bible*, King James Version. New York, New American Library, 1974.
- KOH KOHELES / ECCLESIASTES. A new translation, with a commentary anthologised from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources. Translated and compiled by Rabbi Meir Zlotowitz. New York, Mesorah Publications Ltd., 1979.

- LB LUTHERBIBEL. A) "Der Prediger", in *Bibla / das ist / die gantze Heilige Schrift*. Edição "facsimilar" de 1934, que reproduz a edição original de Wittenberg, 1534 (xerox obtido junto à Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.). B) "Prediger", in D. Martin Luthers *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 10, II, *Die Deutsche Bibel*. Weimar, Hermann Vöhlhaus Nachfolger, 1957. C) "Prediger", in *Die Bibel* oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Durchgesehene Ausgabe (edição revista, com modificações e atualizações do texto original). Berlin und Köln, Britische und Ausländische Bibelgesellschaft, 1896.
- LEX LEXICON. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, quod aliis collaborantibus edidit Franciscus Zorell, S.J. Pontificium Institutum Biblicum, Roma. Reeditio Photomecnica, 1968.
- LOH LOHFINK (Norbert), *Kohelet. Die Neue Echter Bibel*, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Stuttgart, Echter Verlag, 1980.
- LXX SEPTUAGINTA. A) *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs. Volumen II – Libri poetici et prophetici. Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1935. Editio Nona. B) *The Septuagint Version*, Greek and English. Michigan, USA, Zondervan Publishing House, 1977.
- MB MARTIN BUBER, "Versammler", in *Die Schriftwerke*. Verdeutscht von M. Buber. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1980.
- MH MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984.
- MSCF MARIA SYLVIA CARVALHO FRANCO, "Teologia, adeus". *Folhetim* nº 487, *Folha de S. Paulo*, 8.06.86.

- NDA NOVO DICIONÁRIO AURÉLIO (DA LÍNGUA PORTUGUESA). Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1986.
- NF NORTHROP FRYE, *The Great Code, The Bible and Literature*. San Diego, New York, London, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1983.
- ORD ORDEP (J. Trindade-Serra), *A mais Antiga Epopéia do Mundo / A Gesta de Gilgamesh*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1985.
- PLP POUR LA POÉTIQUE II, Henri Meschonnic. Paris, Gallimard, 1973.
- RA ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Poetry*. New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1985.
- RAB RABINATO. *La Bible*. Édition Bilingue. Texte hébraïque d'après la version massorétique. Traduction française sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn. Tome III - *Les Hagiographes (L'Ecclésiaste)*. Paris, Librairie Colbo, 1983.
- RIF RIFONEIRO (PORTUGUÊS), por Pedro Chaves. Porto, Editorial Domingos Barreira, 1945.
- SA SARAIVA. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*, redigido segundo o plano de L. Quicherat por F. R. dos Santos Saraiva. Rio de Janeiro, Paris, H. Garnier, Livreiro-Editor, (4ª ed., s/d.).
- THW THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH (ZUM ALTEN TESTAMENT). Herausgegeben von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973-1978 (I-III).
- VG VULGATA. A) *Biblia Sacra, iuxta Vulgatam versionem*. Tomus II (Liber Ecclesiastes). Edição Robertus Weber,

O.S.B. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt. B) *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Edição Alberto Colunga, O.P. e Laurentio Turrado. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

VOL VOLOSHÍNOV (Bakhtin), *Marxism and the Philosophy of Language*. New York/London, Seminar Press, 1973.



THE HISTORY OF THE UNITED STATES OF AMERICA  
FROM 1763 TO 1876  
BY CHARLES A. BEAN  
NEW YORK: GARDNER, BARNES & CO., 1876.



THE HISTORY OF THE UNITED STATES OF AMERICA  
FROM 1763 TO 1876  
BY CHARLES A. BEAN  
NEW YORK: GARDNER, BARNES & CO., 1876.

THE HISTORY OF THE UNITED STATES OF AMERICA  
FROM 1763 TO 1876  
BY CHARLES A. BEAN  
NEW YORK: GARDNER, BARNES & CO., 1876.

THE HISTORY OF THE UNITED STATES OF AMERICA  
FROM 1763 TO 1876  
BY CHARLES A. BEAN  
NEW YORK: GARDNER, BARNES & CO., 1876.

## QOHÉLET, O-QUE-SABE QUE NÃO SABE

por J. Guinsburg



Na coletânea bíblica, o *Eclesiastes* é sem dúvida um dos livros mais estranhos. E é não só estranho como problemático. Nele não ressoa aquela voz que imprimiu a marca de alguns dos momentos mais característicos desta literatura, como os que são configurados, entre muitos outros, principalmente pelos Profetas: a do diálogo do homem com o seu Deus. Embora conserve um tipo de relação com um remoto e fatídico Elohim, Qohélet o faz sob forma monológica, na solidão da sentença sapiencial, ciente de que se acha condenado a não ir além de si mesmo e dela, como sua expressão. Daí nasce um discurso que, mesmo sendo eventualmente a de um pregador a predicar perante a sua *ekklesia*, a sua assembléia, e mesmo incorporando ecos das sessões em que tradicionalmente o mestre oriental e o *hakham* judeu ensinavam à viva voz a seus discípulos, está encerrado numa espécie de intransitividade. É verdade que pretende estar comunicando a sabedoria de quem chegou ao cimo do entendimento e desta eminência abrangeu todo o conhecimento possível de ser apreendido. Mas justamente aí, nesta altura do saber bem como da experiência terrena, cujo horizonte de possibilidades é por ele traçado numa dialética de confronto greco-judaica, situa-se o seu limite, e o sujeito-*persona* da oração, o suposto filho do Rei Davi, o que sabe, porque tudo sabe e, portanto, sabe que não sabe. Por isso mesmo Qohélet não conhece e não julga que possa conhecer a ponte que o leve

do *logos* ao *diá*, quando se trata da interlocução entre o homem e a Divindade. O dialogismo do eu-Tu buberiano não passaria, para este Salomão qohelético, de *wishful thinking*. O seu Deus, embora se faça de algum modo sentir pelos efeitos de sua ação, encontra-se na distância infinita do além, de um além insondável, inalcançável para o pensamento e a palavra do mortal, por mais elevados que sejam a culminância sápiante, o descortino intelectual e a força de verbalização atingidos pela criatura humana. Disto provém o seu estranho desespero existencial, que ora parece repercutir notas do filósofo céptico ou epicurista, ora como que insinua a descrença de um racionalista ateu, ora faz entrever um pessimismo quase de niilista. Mas esta angústia também pode ser, no fim de contas, a do crente profundamente arraigado na tradição religiosa do judaísmo que, na busca da relação com o seu Criador e de Sua iluminação para compreender o nexa das coisas e da ordem de valores que aprouvera a este criar, obtém como única resposta audível, para ele, simples mortal, apenas o eco devolvido de sua própria voz. Considera que Elohim deve estar por trás, mas não consegue percebê-lo o suficiente para poder relacionar-se com Ele de algum modo e dessedentar, nalguma certeza de revelação ou cognição, o seu coração de crente sequioso de Absoluto. Surge assim nesta meditação, que se pretende da velhice de Salomão, o sentimento de solidão da criatura humana, abandonada à sua própria sorte por um Deus cujo desígnio não lhe é dado captar, tendo de viver numa espécie de alienação e estranhamento num mundo do qual lhe escapa o sentido pleno. O que lhe resta é abismar-se na vã tentativa de dar algum sentido à transitoriedade da existência, desfrutando o que ela pode oferecer de significativo à carne e ao espírito do mortal: "névoa de nada", como o traduziu Haroldo de Campos.

Contudo, além dessa singularidade de pensamento no contexto bíblico, que nem o temor reverente pela Divindade é capaz de reintegrar no discurso escritural, o *Eclesiastes* é também um texto que antepõe um véu de problemas para quem queira ter informações precisas sobre a biografia e a personalidade de seu autor ou sobre as efetivas vinculações de suas idéias com certas doutrinas da filosofia grega ou correntes religiosas do judaísmo da época. É claro que a pesquisa vétero-testamentária, que vem acumulando os esforços de gerações de estudiosos e cruzando criticamente os seus resultados, tem conseguido estabelecer algumas balizas, num espaço histórico

relativamente amplo. Elas proporcionam ao espírito indagador certas conexões, por similaridade e diferença, concordância e contradição, uma inserção no quadro sócio-político e cultural do Oriente Próximo ou mais especificamente da Palestina e da Judéia do III<sup>o</sup> século antes de nossa era.

Com a morte de Alexandre Magno em 324 a.C. o império que ele conquistou foi dividido entre os seus generais, que deram origem a novas dinastias, todas macedônicas. O Egito coube a Ptolomeu, enquanto a quase totalidade da parte asiática ficou com Seleuco. Inicialmente, porém, a Palestina foi domínio ptolomaico. Só em 200 a.C., o selêucida Antíoco III logrou anexá-la a seu reino. A diferença para os dominados não foi desde logo muito sensível, pois os princípios políticos e administrativos bem como as estruturas de poder que regulavam a ação destes governantes eram praticamente os mesmos. Em ambos os Estados impunha-se agora a *basileus* helenístico, com seus exércitos de mercenários e suas máquinas de tributação, garantindo sobretudo para as minorias gregas ou helenizadas, principalmente nos centros urbanos, os privilégios sociais e materiais da dominação. Na sua esteira, porém, em que ganhavam ritmo os processos de desenvolvimento do comércio e os proveitos das técnicas gregas, em conjunto com uma acentuada expansão cidadina, marchava também uma transformação cultural que, pelo menos nas grandes urbes e nos focos principais de contacto e convívio de populações de origens e costumes diversos, produziria efeitos profundos. Foi o que se chamou de helenização nestas áreas orientais e africanas, de onde resultou a rica messe da cultura helenística.

É evidente que nem a Palestina como um todo, nem o chamado "Iahud", no período persa, o distrito da Judéia, isto é, o Estado dos judeus sob os Selêucidas, ambos partes integrantes da província da Síria, poderiam escapar a este curso de coisas, o qual prosseguiu, sem maiores dificuldades à superfície, no mínimo até a Revolta dos Macabeus, em 175 a.C.

A Judéia, como se sabe, compreendia naquela época um território muito estreito, que não incluía em seu âmbito todos os adeptos erez-israelenses da religião cultuada no Segundo Templo. Na Galiléia ou na Transjordânia, bem como em outras partes dos antigos

reinos de Judá e Israel, existiam grupos, às vezes até majoritários, de judeus. Mas, na visão dos dominadores helênicos, eles não eram considerados como tais, sendo a denominação reservada, como o faz o historiador grego Políbio ao se lhes referir, àqueles que viviam em torno do Santuário de Jerusalém. Única cidade "judaica", era a capital de um conjunto de "aldeias" da mesma natureza onde morava uma população preponderantemente de camponeses, pequenos proprietários e artesãos. Embora a cidade abrigasse uma guarnição estrangeira, o centro jerusalemita sediava um governo semi-autônomo, o da Judéia. O poder estava em mãos de uma aristocracia em que predominava o elemento sacerdotal (*kohanim*). Apesar do papel que desempenhava neste contexto o sumo sacerdote, o qual chegava a aproximar-se da figura de um soberano, não se poderia dizer, pelo menos no início deste período, que se tratava de uma teocracia. Um conselho de anciões, a *Gerousia*, formada por sacerdotes e leigos, era não só o corpo legislativo e judicial da coletividade judaica da Judéia, como o seu órgão de representação política. A ele se dirigiram repetidas vezes os reis sírios. Seus componentes gozavam de isenções tributárias, tanto quanto certos funcionários do Templo, e compartilhavam até determinado ponto, numa escala não muito clara, do poder. Há menção ainda de uma "assembléia da porta", popular, com competências eventualmente reguladoras e ratificadoras, mas em alguns casos também decisórias (lapidação por adultério). Não padece dúvida, porém, que as atribuições e a esfera de atuação do pontífice-mor avultavam cada vez mais no plano do exercício efetivo de governo. Pois, além de ser o intermediário entre a potência dominante e os judeus, sendo mesmo investido na função máxima da hierarquia nacional-religiosa pelo monarca estrangeiro, embora o cargo fosse hereditário e reservado na época à casa de Tzadok, cabia-lhe a responsabilidade por uma obrigação fundamental na organização estatal montada pelos *basileus* helenísticos, o serviço da coleta de tributos.

O sistema de taxação vigente começou a ser estruturado com os Ptolomeus. Compunham-no impostos sobre casas, franquias, portagens, bem como tributos para o conjunto da comunidade ou agrupamento. Este tipo de contribuição para o tesouro real não era aplicado unicamente à Judéia, mas vigorava em todos os territórios ptolomeus e selêucidas, tendo sido os governantes egípcios os primeiros a introduzir, por razões políticas e econômicas, a prática do arrenda-

mento dos impostos a contratadores nativos. Estes eram em geral notáveis, o que constituía uma maneira de envolver os estratos privilegiados da população local e assegurar-se de seu apoio político pelo jogo dos interesses. E, na proporção em que o sumo sacerdote tinha de responder perante os mandantes estrangeiros pelo bom funcionamento deste mecanismo de exações, passou a ocupar-se crescentemente da arrecadação de impostos, acabando por ser o seu arrendatário geral. Nesta condição, somada naturalmente à autoridade que lhe advinha da suprema investidura sacerdotal no seio de um povo que já se distinguia por tender a fazer da religião o principal centro de sua vivência coletiva, o *Kohen gadol* foi se transformando na cabeça política da grei judaica e na época de Ben Sirach, por volta de 190 a.C., ele é visto quase em termos de um príncipe secular. Assim, o autor do *Eclesiástico* fala de Simão, o filho de Onias, "Que em seu tempo reparou a casa / E em seus dias fortaleceu o santuário... E preocupou-se com o seu povo para preservá-lo da calamidade / E fortificou a cidade contra o cerco. / Como ele era glorioso, rodeado por seu povo, / Quando saía do santuário!" (*Ecles.*, 50, 1, 2; 4, 5). E será justamente o abalo que virá sofrer o sumo sacerdócio, nas mãos de Jasão e Menelau, ambos corifeus dos helenistas extremados e agentes de Antíoco IV Epifanes na tentativa de dessacralizar Jerusalém e o Templo de Sion, grecizando à força os seus fiéis nos ginásios, nos anfiteatros e nos altares de Zeus Olímpico, que irá precipitar a revolta nacional que porá em xeque esta unidade tácita entre o principado e o pontificado.

Na verdade, pode-se dizer que desde a divisão do Império de Alexandre até o levante de Matatiah e seus filhos, em Modiin, o estatuto político da Judéia permaneceu quase inalterado, a despeito de algumas modificações na estrutura do poder local. O mesmo, porém, não seria lícito afirmar com respeito a seu modo de existência cultural. Um processo de troca e mistura populacional e lingüística, sem precedentes nas etapas anteriores da história judaica, mesmo na época do domínio persa, serviu de fundamento para uma propagação ímpar de uma cultura que não provinha nem do país, nem das regiões circunvizinhas, mas sim da Grécia.

Este desenvolvimento não foi alimentado apenas pelos fatores da dominação política ou da superioridade científica, técnica e administrativa ou ainda, exclusivamente, pelos interesses sócio-econômicos das camadas dominantes e de seu imbricamento com as

importações culturais e seus modismos. Tinha também uma raiz circunvizinha local. Numerosas cidades helênicas foram implantadas em território palestinese, tais como Ascalon, Aco, Iafa, Apolônia, na região costeira; Samária (depois da revolta contra os macedônios e a expulsão dos samaritanos), Citópolis e Gádara, no Norte, afora as que haviam sido construídas além do Jordão e no Sul. E nem há que reiterar que, nestas circunstâncias, além dos soldados e dos agentes políticos das potências helenísticas, os judeus, como todos os demais grupos nativos, tiveram de tomar conhecimento de instituições, religião, costumes, ciência e artes gregas. Poetas e filósofos, arquitetos e escultores, pintores e ceramistas, atores e músicos da Hélade ou cultivando o seu repertório visitavam constantemente aquelas paragens, como tantas outras do mundo helenístico, difundindo ou elaborando suas obras. Os testemunhos arqueológicos que se acumularam, particularmente após os trabalhos empreendidos pelo moderno Estado israelense, são mais do que eloqüentes.

“O próprio território judeu estava apinhado de funcionários, agentes civis e mercadores gregos, como evidenciam os papiros descobertos. Residentes gregos emprestavam dinheiro, compravam e vendiam escravos, azeite, vinho, mel, figos, tâmaras, enquanto era exportado o trigo da Galiléia. Caravanas gregas também chegavam até Jerusalém. De outro lado os soberanos helenísticos tinham herdado dos monarcas persas terras da coroa e havia na Judéia herdades pertencentes a áulicos reais. Acontecia naturalmente, como nos conta um papiro, que um agiota grego fosse expulso de uma aldeia judaica quando tentava cobrar uma dívida, mas este exemplo mostra, e isto é de importância, que nem sequer as aldeias conseguiam evitar a penetração comercial grega. Outro fator relevante era o idioma estrangeiro que se tornara a língua do comércio e da administração. Até nas aldeias deve ter existido gente capaz de redigir um contrato em grego ou de formular um requerimento no estilo exigido por uma petição grega<sup>1</sup>.”

A consequência não pode deixar de ter sido a de um forte impacto sobre o mundo do tradicionalismo judaico e seu eixo principal,

1. “The Historical Foundations of Postbiblical Judaism”, Elias J. Bickerman, in *The Jews*, N. Y., Schocken Books, 1972.

a religião. Que ele se deu, no-lo informam tanto livros da coletânea incluída no cânon bíblico, como o *Eclesiastes* e *Daniel*, quanto da chamada literatura apócrifa e pseudo-epigráfica, como é o caso, entre outros, do *Eclesiástico* e do *Livro dos Jubileus*. Provenientes em geral de meados do período do Segundo Templo, apesar dos desacordos entre os especialistas sobre as datas precisas de suas elaborações e portanto sobre as suas referências históricas específicas, todos estes escritos se prestam a uma inserção num quadro "epocal" que, conjugando preocupações comuns aí tematizadas, oferece algumas indicações sobre o processo em curso e as reações a seus efeitos, na dupla forma de seus principais veios de pensamento religioso e de suas expressões literárias mais significativas, a apocalíptica, de um lado, e a sapiencial, de outro.

O *Livro dos Jubileus*, por exemplo, lança uma luz particularmente crítica sobre a conjuntura ético-religiosa decorrente do relacionamento intenso com os gregos e da ação continuada de seu helenismo pagão, verberando a propagação de seus padrões e costumes, suas crenças e concepções entre o judaísmo erez-israelense, que teria passado, na geração em tela, a desrespeitar os mandamentos e os sábados, os rituais e as práticas prescritas pela Torá. Para restabelecer a pureza e a santidade da Casa de Israel e fazê-la cumprir a sua destinação prevista na ordem divina contra a qual se arremetia Belial e suas pecaminosas instigações, o autor dos *Jubileus*, um tradicionalista revoltado, torna-se por assim dizer um herético revolucionário, pois propõe transformações tão radicais que ultrapassam transgressivamente as prescrições que pretende resguardar à risca e, ao apresentá-las como revelação divina através de um verbo angélico, ele as sobrepõem mesmo à autoridade da Escritura. Assim abole com uma penada a vigência do calendário lunissolar sacramentado pela Torá e preceitua em seu lugar unicamente o solar, transformando todo o sistema ritual e o ciclo de observâncias festivas a fim de que as celebrações sagradas caíam sempre no mesmo dia e as irregularidades provocadas pelo ano lunar não mais estabeleçam a confusão nos tempos. Na verdade, o rigor de sua mística ultra-ortodoxa e fundamentalista acaba tornando-o presa de uma radicalidade lógica que tem a ver com as racionalizações helênicas.

Em contraposição a este tipo de inovadores que defendem até a transgressão o estrito cumprimento da Lei revelada e o outro tipo que investe até a abjuração contra esta obediência passadista, sob o

estandarte da secularização helenizante que é o preço de uma suposta cidadania numa suposta *polis* do humano, o conservantismo religioso parece concentrar-se em redor do Santuário e do modo de vida que, aparentemente, dele derivava e devia subsistir como expressão do decreto divino que os instituiu. Ieschua ben Sirach é, sem dúvida, um porta-voz desta corrente. Tampouco ele poupa os judeus que se envergonham de si próprios e renegam a Torá do Senhor, mas não propõe lavar-se da mácula com reformas extremadas de qualquer natureza. Atém-se às idéias sociais e religiosas do judaísmo convencional, certo de que tudo vem do Altíssimo, devendo o fiel cingir-se a manter os princípios comunicados a Moisés, na dosagem equilibrada que a tradicional sabedoria do Oriente recomenda. Parece-lhe que o mundo é governado por Deus, segundo uma norma moral que pune o mau e recompensa o virtuoso no próprio curso da existência terrena, uma vez que rejeita, nos termos do velho judaísmo, a doutrina da vida supraterrena que começa a ganhar campo na esteira das idéias helenizantes e que se fixará mais tarde no rol das crenças religiosas judaicas, por força da propagação e militância farisaicas, às quais o Sirácida, saduceu *avant la lettre*, seria infenso. Todavia, como o autor do *Livro dos Jubileus*, o do *Eclesiástico* não consegue escapar, com o seu saber do justo meio, ao poder de penetração dos partidos helenísticos e da modernização. É o primeiro autor judeu a assinar com o próprio nome a obra de sua lavra, caracterizando-a claramente como produto literário. Não se apresenta com a voz do profeta, nem do anunciador e revelador pseudo-epigráficos de algum apocalipse ou determinação escatológica. Quer difundir a boa doutrina da moderação e da virtude entre todos os que buscam instrução na verdade da Lei e não hesita em pôr no mesmo nível a sapiência profana com a revelada, na tentativa de chegar a uma espécie de harmonização entre os ensinamentos que vêm da sinagoga judaica, onde os *hakhamim* e os escribas começam a constituir-se na *intelligentsia* interpretadora da Lei Oral, e os da academia helênica. Isto se reflete, aliás, na própria forma literária que Ben Sirach adota, na qual o mestre argumentador, com base nas razões de sua exegese, despida de manto oracular ou eclesiástico, pretende falar e ensinar à *eclesia*, à gente reunida do povo comum.

Algo bem diverso é o que ocorre no *Eclesiastes*. Anterior às duas obras focalizadas mais acima, tendo talvez como único ponto de referência contextual o *Livro de Jó*, mas não encontrando ne-

nhum outro em tudo o que lhe é imediatamente contemporâneo no âmbito judaico, ao menos, o seu caminho é, pela aventura individual que envolve e pela ousadia de espírito com que nela se empenha, solitário nesta paisagem de confronto e inter-relacionamento judio-helenístico. Não deriva nem para o conservantismo sábio, cultivado no estrato social a que pertence e em cuja esfera sua vida se desenvolve, nem para o radicalismo messiânico e o misticismo apocalíptico essencial, já em gestação àquela altura nos círculos sacerdotais e profanos da ultra-ortodoxia pietista dos *hassidim*, nem para o racionalismo filosófico e o ecletismo assimilacionista e cosmopolita a que tendem os adeptos da helenização a todo custo. Todas estas correntes polarizadoras, que constituem outras tantas faces da resposta judaica à pressão ideológica e às tentativas de imposição político-cultural do gregismo, não conseguem atraí-lo.

A sua reflexão, em que se pode perceber no entanto a presença concomitante de todos estes elementos, o conduz a um percurso radicalmente pessoal, em cujo decorrer o verbo da poeticidade qohelética elabora uma síntese absolutamente original, que pensa radicalmente a existência humana, a partir do existir judaico, na sua concretude, nos seus valores e nos seus limites. No limiar, pode-se entrever um Nietzsche que haja trocado a pele coribântica do pastor dionisíaco pelo xale do transviado pastor agônico do rebanho de Elohim, ao ecoar a fala de sua angústia e de sua solidão, como sugerem Haroldo de Campos e sua poderosa transcrição deste texto singular da literatura bíblica.

*Fotos de Gil Hungria. Detalhe do vídeo "Cena de Origem" (Video Track), baseado no espetáculo teatral de mesmo título, dirigido por Bia Lessa, com a participação da atriz Giulia Gam, sobre roteiro extraído das traduções bíblicas de Haroldo de Campos (Teatro "Mars", São Paulo, março de 1989).*



## DO AUTOR

### Síntese bibliográfica

#### *1. Textos criativos*

- AUTO DO POSSESSO, São Paulo, Clube de Poesia, 1950.  
"Antologia de Poemas" em NOIGANDRES 5, São Paulo, Massao Ohno, 1962.  
SERVIDÃO DE PASSAGEM, poema-livro, São Paulo, Edições Noigandres, 1962.  
XADREZ DE ESTRELAS, percurso textual 1949/1974, São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.  
SIGNANTIA: QUASI COELUM, São Paulo, Editora Perspectiva, 1979.  
GALÁXIAS, São Paulo, Editora Ex-Libris, 1984.  
A EDUCAÇÃO DOS CINCO SENTIDOS, São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.  
FINISMUNDO: A ÚLTIMA VIAGEM, Tipografia do Fundo de Ouro Preto, 1990.

#### *2. Textos críticos e teóricos*

- REVISÃO DE SOUSÂNDRADE, com Augusto de Campos, São Paulo, Editora Invenção, 1964 (2ª ed., Nova Fronteira, 1982).  
TEORIA DA POESIA CONCRETA, com Augusto de Campos e Décio Pignatari, São Paulo, Edições Invenção, 1965 (2ª ed., Editora Duas Cidades, 1975).  
SOUSÂNDRADE – POESIA, com Augusto de Campos, Rio de Janeiro, "Nossos Clássicos", Agir, 1966.

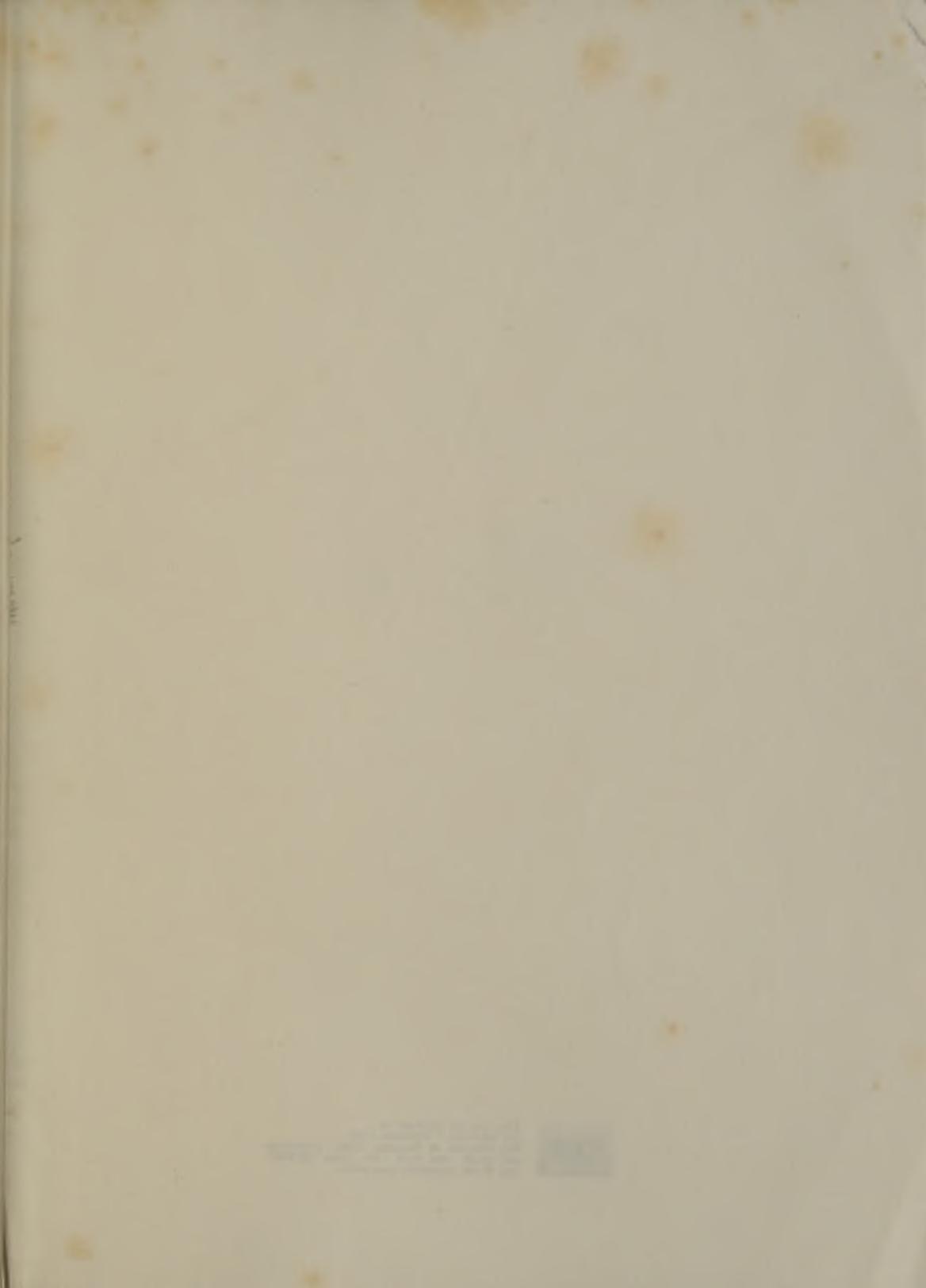


## COLEÇÃO SIGNOS

dirigida por Haroldo de Campos

1. *Panaroma do Finnegans Wake* – Augusto e Haroldo de Campos.
2. *Mallarmé* – Augusto de Campos, Décio Pignatari, Haroldo de Campos.
3. *Prosa do Observatório* – Julio Cortázar. Tradução de Davi Arrigucci Jr.
4. *Xadrez de Estrelas* – Haroldo de Campos.
5. *Ka* – Velimir Klébnikov. Tradução de Aurora Feroni Bernardini.
6. *Verso, Reverso, Controverso* – Augusto de Campos.
7. *Signantia: Quasi Coelum / Signância: Quase Céu* – Haroldo de Campos.
8. *Dostoiévski: Prosa Poesia* – Boris Schnaiderman.
9. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe* – Haroldo de Campos.
10. *Maiakóvski – Poemas* – Boris Schnaiderman, Augusto e Haroldo de Campos.
11. *Ossos a Ossos* – Vasko Popa. Tradução de Aleksandar Jovanovic.
12. *O Visto e o Imaginado* – Affonso Ávila.
13. *Qohélet / O-que-sabe Poema Sapiencial* – Haroldo de Campos.







Este livro foi impresso na  
LIS GRAFICA E EDITORA LTDA.  
Rua Visconde de Parnaíba, 2.753 - Belenzinho  
CEP 03045 - São Paulo - SP - Fone: 292-5666  
com filmes fornecidos pelo editor.





*Signos* é uma coleção em que a função poética da linguagem soa polifonicamente. De Joyce a Affonso Ávila, o estro e o engenho de muitas línguas se faz poesia em português. Criado ou transcriado, o privilégio aqui é sempre o da poeticidade do texto na operação de sua máxima potência verbal. Trata-se, pois, de um espaço onde rege, tão-somente, a arte do poeta no ressoar de sua fala, seja ela a de Maiakóvski ou a de Mallarmé. É o que nos mostra, mais uma vez, Haroldo de Campos nesta tradução do *Eclesiastes*. Buscando na fonte original do hebraico a locução do verso bíblico, com os recursos da estética e da crítica de vanguarda, o transpoeta comunica, na plenitude da invenção poética, a complexa gama da meditação quase nietzscheana do homem às voltas consigo mesmo e com o seu destino. Meditação esta que se inscreveu, como um pergaminho de fogo do desgarramento existencial, nos versículos sapienciais que gemem e cantam a perplexidade e a angústia daquele que sabe que não sabe - *Qohélet*. *Qohélet*, na devoração brasileira de Haroldo de Campos.