

Prego riandare, per il primo capitolo di Genesi alle pagine precedenti del File *Parashot di Simchat Torà*. Riprendo qui l'argomento, a grandi linee linee, e procedo nel seguito della parashà con il secondo racconto della Creazione.

*

ברשית

BERESHIT

IN PRINCIPIO

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

«In principio creò Dio il cielo [o i cieli] e la terra»

וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וּבְהוֹ

«E la terra era Tohu Vavou». Il termine onomatopeico rende bene l'idea di un originario *caos* di cui parla anche la cultura greca, in particolare la *Teogonia* di Esiodo. Era, presumibilmente, uno stato gassoso. Si traduce, in genere, *informe e vuota*.

«Le tenebre erano sulla faccia dell'abisso e lo spirito divino si librava sulla superficie delle acque, e Dio disse *Sia la luce* e la luce fu»

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר

Il primo giorno fu la separazione della luce dalle tenebre. La luce appare al Signore *tov*, buona, cosa buona, valida. E' un fondante giudizio positivo di bene e di valore. Davvero è grande la risorsa della luce.

Il secondo giorno Dio fece emergere le terre asciutte dall'immensa distesa delle acque.

Dio, perfetta unità, dà luogo alla pluralità, procedendo per distinzioni binarie: cielo/terra, terre/acque, acque sopra il firmamento/ acque sotto il firmamento, luce/tenebre, giorno/notte, maschio/femmina e così via. Si interpreta l'inizio della Torà con la lettera Beth, che ha valore numerico 2, appunto con il procedere duale delle distinzioni, con in più la forma grafica di

proiezione attiva in avanti, da destra a sinistra ב

Il procedimento binario presiede alle distinzioni e il numero 7 segna la successione dei tempi, a fondamento della *settimana*. Alle *separazioni* binarie avvenute nei primi due giorni segue nel terzo giorno il germogliare della vegetazione terrestre, con una pluralità di specie, che dobbiamo, per nostro compito, proteggere.

Il quarto giorno emerge, nella varietà astrale del trapunto cielo, la dualità dei luminari maggiori Sole/Luna, con la comprensione astronomica delle loro diverse dimensioni, per cui l'uno è chiamato correttamente *grande* e l'altro *piccolo*, sebbene di notte l'apparizione della sua forma, circolare o a corno di luna, sia di tutto rispetto.

La funzione illuminante del sole e della luna (la luce lunare sappiamo che deriva dal sole) è descritta, dal punto di vista antropico, come destinata alla terra ed ai suoi abitanti. In effetti così a noi riesce, in accordo di fisica oggettività degli astri e di provvidenziale beneficio per la nostra sussistenza di viventi.

Sui luminari del cielo si dispone il nostro calendario ed essi ci guidano per il ricorrere delle stagioni, dei giorni, degli anni: “*vehaiù leotot ulemoadim uleiamim veshanim*”.

והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים

Al quinto giorno scaturisce la vita animale di esseri acquatici, compresi i mostri marini o giganti del mare (*tanninim ghedolim*), e dei volatili, in un fecondo brulichio dei mari e in volteggiare d'ali sullo sfondo del firmamento. Il sesto giorno si riempie di vita il suolo delle terre emerse, sempre, come già per il mondo vegetale e per i pesci e gli uccelli, con una quantità di specie ben definite. Dio, nel succedersi delle giornate, continua ad esprimere la soddisfazione di creatore con un giudizio di valore, che riscontra la consistenza e la positività ontologica di quanto produce: «Dio vide che era buono - *Vajarè Elohim ki tov*».

וַיִּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב

Quando crea gli animali, Dio li benedice, in direttiva di fecondità e moltiplicazione, sottintendendo ma non rendendo esplicita la nuova distinzione binaria dei sessi, che si precisa, nella pienezza del sesto giorno, con la creazione dell'uomo. «Facciamo l'uomo», *Naasè Adam*». Dio enuncia il proposito al plurale, rivolto a sé, in discorso interiore, e agli angeli della corte celeste, per denotare l'impegno del salto qualitativo, caratterizzato dalla somiglianza del nuovo venuto al mondo con Lui (*Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*). Rashì rileva il

significato del *facciamo* (Naasè), come impegno operativo di Dio nel creare l'uomo, non con la sola parola ma con uno speciale modellamento della mano divina.

נְעָשָׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ

Naasè Adam bezalmenu kidmutenu

Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza

Samson Raphael Hirsch, grande rabbino dell'Ottocento, ha suggerito il rivolgersi, al plurale, di Dio alla terra, *addamà*, affinché aggiunga il suo sforzo nel creare fisicamente dal suo seno *Adam*, alimentandone la struttura ossea, e con buon motivo dalla nutrice terra porta il nome. Ma l'impronta spirituale ed intellettuale, nel creare l'uomo, cooperando per così dire con la terra, Dio vuol darla espressamente da sé, in un rapporto e in un riflesso di somiglianza.

La somiglianza è relativa: qualsiasi somiglianza non significa equivalenza, ma quella con Dio è ancora più distinta, e nondimeno l'asserzione è importante per le doti dell'intelligenza, della parola mediante l'apparato fonetico, della creatività, della coscienza e responsabilità dell'uomo, quando sia autenticamente tale ed abbia o ritrovi in sé la scintilla divina che lo approfondisce e lo eleva. Vi è somiglianza nella facoltà della ragione e nella dotazione dello spirito, favorita dalla conformazione anatomica e funzionale degli organi umani, che consente una facoltà di autonomia e di abilità creativa. E' sulla somiglianza che si fonda la nostra percezione del divino e l'attrazione al divino di cui ci giungono e di cui recepiamo le emanazioni e la chiamata che ci sonda, ci interpella, ci desta, ci avvicina.

Nell'umana finitudine c'è la percezione e l'ispirazione dell'Infinito. Degli enti finiti si fa l'immagine perché hanno una forma, dell'Infinito non è dato egualmente farla, ma nella nostra forma c'è lo stampo della potenza formatrice, cui per analogia tendiamo a dare una visibilità di aspetto, come quando Mosè chiede a Dio, proprio dopo aver distrutto il vitello d'oro, di mostrargli la *gloria*, il glorioso aspetto.

Già nel proposito di creare l'uomo, Dio gli attribuisce un potere sugli altri esseri creati, in corresponsabilità nella gestione del mondo, e dopo averlo creato glielo conferisce esplicitamente, rivolgendosi al plurale, dopo averli benedetti, perché l'*Adam*, l'uomo, si articola evidentemente nei due soggetti, sessualmente costituiti, *maschio* e *femmina*, uomo e donna, con l'umana discendenza che biologicamente ne deriva e che Dio, benedicendola, esorta a

moltiplicarsi e incoraggia a diffondersi sulla superficie della terra, con un primato su ogni altra specie:

זָכַר וַיְנַקְבֵהָ

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּמַר לָהֶם אֱלֹהִים
פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ
וְכַבְשֶׁהָ וַרְדּוּ בַדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּבְכָל חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ

«Prolificate, moltiplicatevi, empite la terra e rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su tutti gli animali che si muovono sulla terra».

Vi è in questo versetto 28, e già nel 26, quando Dio esprime il proposito di creare l'uomo, una induzione all' antropocentrismo, per quanto secondario rispetto alla teocentrica preminenza divina, ma espansivo e dominante, sicché da punti di vista ecologici e di rispetto per gli animali se ne è fatta una critica alla cultura biblica, e dovremmo in effetti equilibrare il senso della divina delega al potere umano. Joseph Soloveitchik, maestro ortodosso del '900, nel saggio *The Lonely Man of Faith*, ha definito l'uomo ritratto in questo primo racconto della Creazione, *The Majestic Man*, da doversi armonizzare, e in certo senso ridimensionare, nel riconoscimento *redemptive* della divina superiore paternità e nell'amorevole servizio a Dio.

L'attribuzione del dominio sulla natura e gli animali va chiarita, nel senso che non deve essere un dominio arbitrario ma ragionevole, responsabile, e accompagnato da cura amorevole verso le creature di cui possiamo disporre, tutelandole dai rischi di deterioramento, di inutile sofferenza, di insensata distruzione. Ciò tanto più vale oggi, di fronte alla crudeltà degli innaturali allevamenti intensivi, a distruttive cacce, al tormento della vivisezione. Va ricordato che Dio ha benedetto anche gli animali e che, subito dopo il conferimento di potere, ha destinato per alimentazione alla coppia umana, come agli animali, i prodotti del regno vegetale. La via dell'alimentazione carnivora è stata poi legittimata, ma anche regolata, nella cultura ebraica, da restrizioni, limiti, metodo di macellazione.

Dio considera ora il tutto, all'apice della creazione dell'uomo, in un bilancio del sesto giorno e dei complessivi sei giorni, non solamente buono, ma *molto buono*, ad indicare la positività della

creazione. Ultimati il cielo, la terra e tutta la loro schiera di presenze angeliche, vegetali, animali, al settimo giorno Dio inaugura solennemente il proprio riposo, che nel decalogo viene esteso e prescritto al popolo di Israele, agli stranieri e agli schiavi che vivono nella sua società, agli animali che possiede e governa, e universalmente, per virtù di comunicazione ed esempio, all'umanità. Il Cristianesimo ha trasferito il giorno del riposo alla domenica, e va peraltro ricordata la ricorrente tendenza di minoritari gruppi cristiani a ripristinarlo nel sabato. Il progresso sociale nel mondo progredito ha comunque esteso il *fine settimana*, offrendo una relativamente migliore possibilità di santificare il sabato agli ebrei che vivono in un contesto cristiano ed ai cristiani o laici che ne condividano il valore.

*

Il capitolo secondo di Bereshit si apre quindi con l'istituzione dello Shabbat, nei versetti che costituiscono la prima parte del Qiddush, recitato nella vigilia sabatica: «Vaiklù haShamaim vahaAretz vekol zevaam vaikhal Elohim bayom hashevù melakhtò asher asà, veyevarekh Elohim et yom hashevù vaiqadesh otò ki vo shavat mikol melakhtò asher barà Elohim laasot».

ויכלו השמים והארץ וכל צבאם
ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה
וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה
ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו
כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות

*

A questo punto, nel secondo capitolo, si riprende daccapo lo svolgimento della genesi con un secondo racconto, di diversa redazione, che riparte brevemente da un mondo appena umido di vapori che salgono dalla terra, ancora spoglio di vita.

אֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָהּ אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה

Ed yaalè min ha arez vehishkà et kol pné haaddamà

Un vapore umido saliva dalla terra e bagnava tutta la superficie del suolo

Presenta quindi, solitario l'Adam composto di polvere (*afar*), ispirandogli Dio nelle narici il soffio vitale (*nishmat haiim*). E' così il primo essere vivente (*nefesh haya*), in anticipo, o

comunque in maggior rilievo, sulla graduale evoluzione biologica della natura e delle altre specie, descritta nel racconto del primo capitolo, e qui presentato in solitudine di individuo, non costituito sull'impianto riproduttivo dei due generi.

Iddio crea l'uomo, plasmandolo con polvere presa dalla terra (il testo è ellittico: *ha Adam afar, uomo polvere dalla terra*) e gli immette, gli soffia (soffiandogli) nelle narici lo spirito vitale, sicché *l'uomo fu un essere vivente*:

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה
וַיִּנְפַח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

Il Signore pone Adam nel mitico e propizio ambiente fiorito del Gan Eden, ad Oriente, donde esce una gran fiume che si divide in quattro rami, scorrenti in regioni ora ricche di metalli preziosi e risorse naturali. Rispetto al primo racconto si disegna così una descrizione geografica, che ha un buon referente nel Frat, l'ampio fiume Eufrate, col suo bacino, sede e contesto di una civiltà e di eventi ben rilevanti alle origini della Bibbia, come è stato l'Egitto per i molti contatti.

Il Signore Iddio si dedica a un'educazione di Adamo, protetto nel giardino dell'Eden. Gli presenta le tante specie animali, facendole denominare da lui, in esercizio all'umana dote del linguaggio. Gli affida la cura del Giardino per coltivazione e custodia, lo autorizzò a nutrirsi dei frutti di ogni albero, con l'eccezione dello speciale *albero della conoscenza del bene e del male*: «Da ogni albero del giardino mangerai (ti puoi nutrire), e (ma) dall'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, perché nel giorno che tu ne mangiassi di morte moriresti»

מִכָּל עֵץ הַגֶּן אָכַל תֹּאכֵל
וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכֵל מִמֶּנּוּ
כִּבְיֹום אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת

Sono parole misteriose e forti per Adam; compare il senso minaccioso della morte, se si voglia scoprire una segreta conoscenza del bene e del male, mangiando il frutto di un fatidico albero. Il Signore Iddio pensa a fornirgli una compagna, data l'inadeguatezza degli animali a colmarne

la solitudine: «Non è bene che l'Adamo (l'uomo) se ne stia solo, farò per lui un aiuto che sia *neghedò* (a fronte di lui, adeguato a lui, corrispettivo)»

לֹא טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ

אָעָשָׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ

Il Signore Iddio lo addormenta, gli estrae nel sonno una costola, ricopre e sutura la ferita, la elabora in essere e in figura di donna, gliela presenta e Adam dice «questa volta è ossa delle mie ossa e carne della mia carne» e vien chiamata *ishà* perché è tratta dall'*ish*. Fu e resta bell'esempio di eguale vocabolo in desinenza femminile, per indicare, in lingua ebraica, la donna in rapporto all'uomo. Segue, in didascalica conseguenza del rapporto, che fa istitutivo della famiglia, l'etico ed affettivo dettame: «Perciò lascerà l'uomo suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e saranno una sola carne (si congiungeranno carnalmente)». Erano entrambi nudi, l'uomo e la sua donna e non si vergognavano. L'unione carnale, fisica, si manteneva nella primitiva innocenza. In seguito, Adamo diede il nome Eva alla compagna, come datrice di vita.

*

Nel quadro felice, quasi disneyano, della prima lieta coppia, tra gli alberi e gli animali, irrompe il peccato, con la comparsa demoniaca del *serpente*, che il *midrash* immagina dapprima disinvolto in stazione quasi eretta e poi condannato a strisciare dalla divina maledizione.

Il serpente, il più astuto (*arum*, ain iniziale) tra gli animali, impersona la comparsa tentatrice della disobbedienza e della frattura nella perfezione del disegno divino. Induce a cogliere il frutto proibito, seducendo la donna che a sua volta trascina l'uomo nell'infrazione. La storia comincia con un superiore avviso di proibizione, il *vietato* e l'attrazione a violarlo. L'ingestione dell'appetitoso frutto proibito, una sorta di farmaco illuminante, cambia Adamo ed Eva, maturandoli alla consapevolezza della vita. Si accorgono di essere nudi (*arumim*, ain iniziale, vocabolo molto simile nell'ingenua innocenza, con gioco di parole, al tanto diverso *astuto*, detto del serpente), si sentono in colpa di fronte all'autorità del Signore Iddio e si nascondono tra gli alberi del giardino. Dio si rivolge all'uomo, già investito di una maggiore rappresentatività, chiedendogli «dove sei?» Adamo si giustifica, dicendo di avere avuto paura, di aver dato retta

alla moglie, di essersi vergognato della nudità in cui si trovava con la moglie e il Signore gli chiede, per indurre in lui la ragione della colpa, come mai abbia sentito vergogna. Ha mangiato il frutto dell'albero proibito, ecco la conseguenza, che pagherà con il sudore del lavoro.

אֵיכָּה

E' una domanda che possiamo rivolgerci, in senso più esteso, ad ogni saliente tratto del nostro cammino nella vita: a che punto siamo? Dove andiamo? Dio li chiama a rapporto, compreso il serpente che dovrà strisciare, premuto sulla testa dalla progenie di Eva. L'uomo dovrà faticosamente lavorare (la donna, possiamo aggiungere, non di meno). La donna dovrà partorire con dolore e provare un desiderio foriero di dipendenza, anche se compensato dalle garanzie del matrimonio, da un proprio senso di iniziativa, da maritale e filiali affetti. La biblica predizione condiziona o riflette una radicata subordinazione primordiale della donna, che passa attraverso la connaturata attrazione verso l'uomo, prima della lunga moderna strada verso la sua emancipazione:

אֶל אִישׁךָ תִּשְׁוָקֶתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ

Verso il tuo uomo sarai attratta (ti sentirai attratta) e lui ti dominerà

Un richiamo misogeno al peccato di Eva compare nel Siracide, un importante testo non compreso nel canone ebraico, perché conservato in greco, sebbene ne siano state reperite parti nell'originale ebraico.

*

Una leggenda, di complemento al testo biblico, dove, sia chiaro, non compare, parla di una donna creata insieme ad Adamo, l'indipendente e ribelle Lilith, che lo ha lasciato per non avere ottenuto la parità, volando via in forma di demone: Lilith è figura molto trattata nella demonologia babilonese, poi ebraica e di altre culture di una vasta area nell'Asia anteriore e nel vicino Levante. L'avventura della prima donna e il vuoto da lei lasciato avrebbero deciso il Signore a dare ad Adamo una adeguata compagna, la futura Eva, che lo ha tuttavia trascinato nella trasgressione e nella conseguente espulsione dall'Eden.

Una vaga menzione di Lilith come spirito notturno si reperisce, unica del Tanakh, in Isaia 34, 14, in una scena di zuffe, tra iene, gatti selvaggi, capri, dove troverà quiete o si troverà a suo

agio (Lilith è peraltro anche il nome della nittola, una grossa specie di pipistrello, o della civetta). Nel commentario al libro dei Numeri, *Bemidbar rabbà*, si attribuisce a Mosè un riferimento a Lilith, come esempio di personaggio crudele verso gli stessi figli, quando il condottiero si sforza di convincere il Signore a non punire oltre misura il popolo ebraico per la rivolta seguita al racconto pessimistico degli esploratori reduci dalla missione compiuta per riferire sul paesaggio e le genti della terra di Israele. Lilith compare in un testo del decimo secolo intitolato *Alfabeto di Ben Sirà*. Nello Zohar è la malvagia amante di Samael, altro nome di Satana, dalla quale ci si doveva guardare con amuleti per proteggere i parti e i neonati; compare nei trattati talmudici Eruvin e Shabbat; compare nel Faust di Goethe ed è figura emblematica in libri e fumetti specie di ispirazione femminista. Jean Collier la ha dipinta, in un quadro del 1892, bella e avvolta da serpenti. Non manca un film *Lilith dea dell'amore* tratto da un libro di J. R. Salamanca.

Su *Lilit* ha scritto un racconto Primo Levi, ambientato nel Lager, durante una pausa dei lavori forzati. Gliene ha parlato Tischler, un compagno di prigionia noto come *Il Falegname*, magari era un ingegnere ma si sopravviveva meglio mimetizzandosi in un mestiere di immediata utilità. Tischler, arguto parlatore del mondo yiddish, infarinato perfino di italiano dal padre che era stato asburgico prigioniero di guerra nel bel paese, tira fuori la figura di Lilit quando nel gruppetto dei detenuti compare una rara donna, e si accorge che Levi la guarda con attratta curiosità; sicché risale alla prima creazione della donna, con una lezione sul bizzarro personaggio all'ebreo occidentale, che è portato a semplificare la narrazione biblica. Gli spiega che nella prima versione il Signore fece con l'argilla una sola forma umana, composta di due schiene, uomo e donna congiunti. Poi li separò con un taglio e le metà erano smaniose di ricongiungersi. La donna era Lilit e Adamo le chiese di coricarsi per terra, ma lei non volle star sotto. Adamo cercò di costringerla, ma questa prima femmina aveva la stessa sua forza. Adamo invocò il Signore per solidarietà maschile, ma Lilit gli si ribellò, partendo in volo, da diavolessa, come una freccia, e da quel momento ne ha combinate di tutti i colori. A Levi, divertito per un momento in quell'inferno, vien da ridere e allora Tischler: «Perché ridi? Certo che non ci credo, ma queste storie mi piace raccontarle, mi piaceva quando le raccontavano a me e mi dispiacerebbe se andassero perdute. Del resto, non ti garantisco di non averci aggiunto qualcosa anch'io, e forse tutti quelli che le raccontano ci aggiungono qualche cosa, e le storie nascono così». Così quel giorno Levi e Tischler festeggiavano con una mela in due il compleanno di venticinquenni, chiedendosi se potessero arrivare ai ventisei.

All'uscita dal Giardino dell'Eden, capitolo 3, v. 20, poco prima della generazione dei figli, Adamo, in vista della vita che uscirà dal grembo della moglie, le pone il nome proprio Havvah (Eva), dalla radice che esprime la vita, in quanto madre di ogni vivente: «e Adamo chiamò per nome Eva la sua donna perché ella fu madre di ogni vivente»

וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוְוָה
כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל חַי

Havvah (Eva) è probabilmente la forma ebraizzata del nome di una divinità canaanea, Heba o Kheba o Khebat, di cui si professava devoto il re gebuseo di Urusalem, Yerushalaim, nelle lettere di Amarna, la corrispondenza che aveva con il faraone di Egitto.

*

Alla fine del terzo capitolo compare brevemente, ma con successivo sviluppo di meditazione nella sapienza ebraica, l'altro albero, quello della vita, che Dio preserva dall'avidità umana dopo la sottrazione del frutto dall'albero della conoscenza del bene e del male. Il divieto esplicito di cogliere i frutti riguarda solo il primo albero, del bene e del male, con comminazione di morte; ma ora si scopre che anche il secondo, anzi per antonomasia, assicura la perpetuità della vita, che eguaglierebbe per infinità temporale l'uomo a Dio, e Dio lo preclude all'uomo, tanto più che mangiando il fatidico frutto l'uomo si è fatto avveduto e insidioso. Cacciata la coppia umana dal giardino dell'Eden, Dio pone a guardia, in protezione del giardino e particolarmente dell'albero della vita, due cherubini roteanti le spade fiammeggianti, ed è la prima volta che incontriamo nella Torah la parola herev (spada). «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi con la conoscenza del bene e del male, e allora che non stenda la mano e prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per l'eternità». L'immagine dell'albero della vita si è approfondita nella sapienza ebraica, acquisendo il significato spirituale di una vita autentica, nutrita di valori e meritevole di lunga durata, se non altro nella memoria delle generazioni. E' davvero l'*Albero della vita*, come è detto in Mishlé (Proverbi), capitolo 3, 13 e seguenti:

אֶרֶךְ יָמִים בַּיְמֵינָהּ בְּשִׂמְאוֹלָהּ עֵשֶׂר וְכַבּוּד
דְּרָכֶיהָ דְרָרְכֵי נָעִם
וְכָל נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם
עֵץ חַיִּים הִיא לַמְחַיִּיקִים בָּהּ וְתִמְכֶיהָ מֵאֲשֶׁר

Orekh yamim biyeminà bishmolà osher vekhavod
Derakhea darké noam ve kol netivotea shalom
Ez haim hi lammahzikim ba vetomkhea meushar

*Lunghezza di giorni è nella sua destra, prosperità e gloria alla sua sinistra
Le sue vie sono vie soavi
Tutti i suoi sentieri sono di pace
Essa è Albero di Vita per coloro che la abbracciano (o che vi si rafforzano)
E chi vi si appoggia è beato*

Ecco, l'accesso all' Albero della vita, precluso dopo la disobbedienza di Adamo ed Eva nello stadio primordiale, si apre con l'umana ed ebraica maturazione, dopo la rivelazione della Torà, con lo studio, la meditazione, la realizzazione dei precetti, l'educazione alle virtù, il cammino nelle vie della Sapienza. I cherubini, che fanno di severa guardia al giardino dell'Eden, si posano sull'Arca e si uniscono a noi nell'approfondimento dei testi e nella prassi del Bene. L'Albero della vita è nella Qabbalà il processo discensivo e ascensionale delle Sefirot, aperto al credente, al desiderante cercante, allo studioso curioso e stupito.

**

Quarto capitolo di Bereshit

וְהָאָדָם יָדַע אֶת חַוָּה אִשְׁתּוֹ

וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת יְהוָה

«E Adamo (letteralmente *l'adamo*, l'uomo, il primo uomo) conobbe Eva la sua donna e (sottinteso *lei*, cambia il soggetto) concepì e generò Caino e disse ho acquistato (radice *qanà* da cui deriva Caino) un uomo per il Signore (in genere si traduce *con il favore del Signore*, ma ritengo si possa anche tradurre *per il Signore, al Signore*, essendo il discorso spedito ed essendo *Adonai* un accusativo che può far da dativo)».

La congiunzione della prima coppia è espressa con il verbo *conoscere* (*yadà*), che fa da modello per il rapporto sessuale, a voler intendere che l'incontro intimo tra uomo e donna, a livello umanamente elevato, svolto con brioso amorevole piacere, specialmente se indirizzato alla fecondità, è un atto di intima e pregnante conoscenza. Sebbene, per punizione di Eva, fosse stato previsto il dominio del maschio, il primo evento sessuale non è stato di dominio ma di

conoscenza piacevole e fruttuosa di figli che l'uomo ha avuto della donna e dalla donna. E la donna, partorendo un uomo, ha parlato con orgoglio dell' acquisto che ha fatto per sé e per il Signore: «qaniti ish et Adonai»

וְתִסַּף לְלֵדַת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל

וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה

Di nuovo concependo, Eva genera un suo fratello (di Caino), Abele, ed Abele fu pastore di greggi mentre Caino lavorava la terra (era agricoltore). Fu una prima distinzione di mestieri. Cominciano altresì le offerte alla divinità. Caino, primogenito, è il primo ad offrire frutti al Signore, seguito da Abele che offre i primogeniti del gregge. In moderna sensibilità animalistica la preferenza dovrebbe andare ai frutti, ma il Signore gradisce di più il sacrificio animale, che prelude al culto sacrificale del sacerdozio nel Tempio. L'opzione divina prefigura inoltre la frequente posposizione dei primogeniti. Caino ne è comprensibilmente dispiaciuto, abbattuto (*ipplù panav*, il suo volto cadeva, era triste), e Dio rimarca il suo stato d'animo con una domanda retorica, chiedendogli perché lo sia, chiarendogli tuttavia che ha davanti a sé la scelta tra l'agire bene e l'agire male, in una incombenza ed insieme inevitabilità del peccato. E' il secondo peccato umano che si profila, prevedibile ed evitabile, dopo quello dei genitori fatto col cogliere, ad istigazione del serpente, il frutto proibito. Il peccato, personificato, è in agguato alla porta e ha brama di Caino: «Se non agirai bene, il peccato sta in agguato alla porta e ha desiderio di te, e (ma) tu lo puoi dominare»

אִם לֹא תֵיטִיב לְפֶתַח חַטָּאת רֹבֵץ

וְאַלְיָךְ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ

Il Signore ha letto nell'animo, diremmo nella psiche, del giovane il rischio di deviazione, aggravato dal sentirsi non gradito. La tendenza deviante, potenzialmente criminale, è personificata nel *peccato* che lo scruta come sua preda, con desiderio di impadronirsi di lui, ma nulla è prescritto fatalmente. Il giovane Caino, messo in guardia, potrebbe farsi guida di se stesso e resistere alla spinta del cruccio che ha in fondo all'animo e che lo spinge al misfatto. L'uomo che delinque ha in sé un disturbo. In queste poche righe della Bibbia c'è un nocciolo di studio criminologico. La tendenza maligna irrompe nella breccia del rapporto familiare col fratello invidiato. L'impulso di Caino dopo il divino avvertimento è di accostare il fratello, di parlargli,

ma il parlare può dar luogo al dialogo oppure al conflitto. Il peccato spinge Caino allo scontro, una parola tira l'altra e lo uccide. E' il prototipo del fratricidio. La creazione serena e ordinata del primo capitolo, fisico e cosmogonico, si deforma, nella convivenza di persone, in tragedia e da allora la tragedia incombe sul consorzio umano, potendola gli uomini sempre evitare e rinsavire, ma tanto spesso cadendovi.

Il testo della parashà non ci informa su cosa si siano detti e per che cosa sia scoppiata la lite. Il commentario *Bereshit rabbà* adduce una duplice contesa, per il possesso della terra e per il possesso di una sorella (unica donna disponibile fuori della madre), che sarebbe stata generata oltre loro due e viene reclamata da Caino in quanto primogenito. Per il possesso del mondo si sarebbero assegnati il suolo all'agricoltore Caino e il bestiame al pastore Abele, ma Caino, padrone del suolo, avrebbe contestato ad Abele di usarlo per poggiarvi e camminarvi sopra. A monte, evidentemente, era l'invidia e il rancore di Caino per la divina preferenza mostrata ad Abele. L'origine della *parzialità* contro Caino può essere stata, da parte ebraica,, in una collocazione e identificazione tra le popolazioni dedite alla pastorizia, rispetto alle popolazioni agricole, in situazione di possibili contenziosi o di distinte funzioni e competenze. Si rammenti, in proposito, la decisa qualificazione sociale – occupazionale di *pastori*, allevatori di greggi, con cui Giuseppe presenta i suoi al Faraone in Egitto, per far loro assegnare una zona adatta e per evitare sospetti interferenze in altri settori. Nel nome di Abele (Hevel) era tuttavia iscritto, come tratto fatale, un destino di labilità e precoce morte, volendo significare una *vanità* e caducità. Ipotizzo che la radice congiunga questa parola ebraica *hevel* al latino *vilis* e al nostro *vile*, nel senso di una scarsa consistenza. Osserva e ripete il Qohelet la 'vanità del tutto':

הָבֵל הֶבְלִים הַכֹּל הֶבֶל

Caino mentisce, insolentemente, in risposta alla domanda del Signore *Dov'è tuo fratello Abele?»: «Non lo so, sono forse il custode di mio fratello».* Segue la maledizione della macchiata terra a Caino, che da agricoltore, legato alla terra, ne perde il diritto e la stabilità, condannato ad andare errante. Si dispera e Dio lo calma, assicurandolo con l'esecrazione di chi voglia ucciderlo: «Chi uccida Caino sarà punito sette volte tanto» a monito, in questo punto, contro la pena di morte sia pure per l'omicida. Con la sua innominata moglie (presumibilmente la misteriosa sorella che aveva voluto per sé) Caino genera Hanokh (Enoc) e dà lo stesso nome alla prima città, da lui costruita, un evento decisivo nell'evoluzione dell'umanità, discesa in parte da lui, non dal mite Abele, privo di prole. Caino ha largo spazio nella letteratura mondiale. Mi

limite a citare la tragedia del poeta inglese George Gordon Byron (1788-1824), composta durante il lungo soggiorno in Italia. Il Caino di Byron si duole e commuove per il fondo tragico della condizione umana, di cui è la prova. Pensando ai travagli dei mortali, esprime tristi pensieri sulla culla dell'ignaro figlioletto. Si duole che alla sua campestre offerta dei frutti della terra sia stata preferita l'immolazione di innocenti animali: «Vedi come il cielo gode per le fiamme ingrassate dal sangue». Il Caino di Byron piacque molto a Shelley e a Goethe ma suscitò proteste e sdegni come empio e sacrilego.

Figlio di Hanokh è Irad, che genera Mehuyael. Questi genera Metushael e questi genera Lamekh. Lamekh è bigamo, prende due mogli, Ada e Zilla. Con Ada genera Yaval, capostipite dei pastori, come era stato il remoto prozio Abele, e con Zilla genera Yuval, capostipite dei musicisti. Zilla partorisce anche Tuval Kain, affilatore degli strumenti di rame e di ferro. Dunque era sorta la metallurgia. Zilla partorisce anche una donna, finalmente, ma certo ce ne furono tante altre, solo che non vengono nominate mentre questa ha la fortuna di avere un nome, anzi un bel nome: Naama. Poi Lamekh confida alle mogli di avere ucciso due uomini, uno maturo e uno giovane, per legittima difesa, sicché egli, rifacendosi all'assicurazione di Dio a Caino, argomenta che nessuno potrà legittimamente ucciderlo.

Frattanto il vecchio Adamo, per compensare la morte prematura di Abele, genera un terzo figlio, mettendogli nome Shet, che significa *porre, fondare, porre un fondamento* nel senso di una ristabilita discendenza. Facilmente prospetto, per inciso, il nesso etimologico con l'inglese *set*, che presenta lo stesso significato. Si è, infatti, stabilita, per eredità e continuità da Adamo una linea genealogica che rimpiazza lo scomparso povero Abele. Il primo buon segno è che con Enosh, figlio di Shet, il cui nome vuol dire *uomo*, «si è cominciato ad invocare il nome del Signore», cioè è nato il senso religioso, conforme alla somiglianza con Dio, posta da Dio nell'interiorità dell'uomo, almeno dell'uomo spirituale.

Il quinto capitolo fornisce i nomi della linea genealogica di Shet e di Enosh: Kenan, Mahalael, Yered, il bravo Hanokh o Enoc (da non confondere con l'omonimo figlio di Caino), che procedette con il Signore ma il Signore *se lo prese* (misteriosa dipartita di uomini meritevoli) ed egli riveste particolare importanza per essere stato *involato o elevato* al cielo, tanto che a lui si intitola un importante testo apocrifo, il *Libro dei segreti di Enoc*; poi suo figlio Metushelah, poi Lemekh (da non confondere con l'omonimo discendente di Caino che uccise per legittima difesa), e poi Noah ossia Noè, la cui nascita è di conforto e premiante consolazione al padre Lemekh, e infine i figli di Noè: Shem, Ham e Jafet.

Nella linea genealogica di Shet è precisata l'età di ciascuno, assai longeva, raggiunta in ogni generazione e viene specificato che si sono generati «figli e figlie». Le figlie sono belle e suscitano il desiderio dei *figli di Dio*, termine con cui si intende dire gli angeli. Non tutti gli angeli sono così concupiscenti, ma certi di loro sì e ne nascono degli uomini possenti e famosi. Ora ci vien detto che già sulla terra c'erano dei *nefilim* cioè giganti.

Il Signore si preoccupa dell'eccessiva forza e fama che il genere umano va assumendo e limita il termine della vita umana a centoventi anni, l'ideale età emblematica per gli auguri di salute e longevità che in ebraico ancora si rivolge agli anziani, *ad esrim*. Le vite delle prime generazioni umane, nella narrazione biblica, sono miticamente longeve, a partire da Adamo che visse 930 anni, con progressiva riduzione verso misure effettivamente riscontrabili in età storica.

Con la forza e la fama dilaga purtroppo la malvagità umana, al punto che il Signore Iddio si pente di aver creato l'uomo sulla terra e «se ne addolorò in cuore» (*itiazzev el libbò*). Il Signore allora decide la distruzione del genere umano ed anche degli animali, invero innocenti ma contaminati dal male morale degli uomini. Non c'è un Mosè che sappia dissuaderlo da così dura decisione, tale da ritorcersi a danno dello stesso Creatore, ma per fortuna c'è quel Noè che nascendo ha consolato il padre Lemekh e riesce ora a consolare anche Dio, sicché il Signore, nella prossima *parashà*, fa costruire a Noè la famosa *arca* per fare ricominciare da lui e dalla sua famiglia l'avventura umana, tanto deludente.

Alcune tra le figure dei discendenti sia di Caino che di Set sono non soli nomi, ma caratterizzate come prototipi di talenti: ad esempio, Iabal, prototipo del pastore, che abita sotto le tende presso il bestiame (già Abele era invero stato pastore), Iubal dei suonatori di lira e flauto.

*

I nomi di Dio

In tutto il primo capitolo di Bereshit (Genesi) il nome di Dio è ELOHIM. Ancora all'inizio del secondo capitolo, nel testo del *Qiddush* che sopra si è riportato, il nome è ELOHIM. Al versetto 4 compaiono invece, congiunti, il tetragramma, che non pronunciamo, al cui posto diciamo ADONAI, il Signore, e ELOHIM:

אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָה

בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם

«Tali sono le origini del cielo e della terra quando furono creati, nel giorno [giorno in senso lato] in cui il Signore Iddio fece terra e cielo». Così, già in questa prima parashà, già all'inizio del secondo capitolo di Genesi, compare il nome indicato col tetragramma, che esprime l'essenza divina, in sintesi dell'espressione con cui Dio si rivelerà a Mosè in Esodo, capitolo 3, versetto 14, quando il futuro condottiero di Israele, ricevendo l'incarico, gli chiede come dovrà nominarlo nel riferire l'incontro ai connazionali:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה

Dove è da notare che il soggetto dichiarante il proprio nome alla richiesta di Mosè è, nel testo biblico, ancora e sempre Elohim. Elohim avrebbe potuto confermare questo suo nome originario a Mosè. Avrebbe potuto dirgli *chiamami Elohim* ma coglie l'occasione della richiesta per qualificarsi come *l'essere* per eccellenza e durata. Dalla duplicità di nomi, che ne deriva, anzi da una presenza di ulteriori nomi, è sorta, nella moderna critica biblica, una teoria che ravvisa nella Torà diversi filoni redazionali, caratterizzati dai nomi che divini che adoperano. Ma l'uso dei nomi appare sovente così alternato a brevi distanze da apparire scambiabile. Il biblista Umberto Cassuto ha ritenuto che nei diversi nomi (in fondo pochi) la Torà abbia colto diversi aspetti o modi di concepire l'unico Dio, alternandoli. Il nome Elohim è il più universale; connota la divina energia creatrice, è adoperato particolarmente quando gli si rivolgono altre genti o ci si riferisce a loro; il tetragramma indica maggiormente il Dio che si rivela a Israele e l'indole etica della divinità, ma avviene anche un uso spontaneamente vario dei nomi, senza distinzioni di prevalente significato, e l'unione intensificante dei nomi, come quando affermiamo «*Adonai Hu Ha Elohim*».

**

IL SERPENTE E LA GNOSI

Nella ricca letteratura e simbologia animalistica il serpente ricorre spesso per l'insidia che cela ed ha suscitato insieme timore e fascinazione, rivestendo significati esoterici di rilievo nella fenomenologia e storia religiosa, in correnti gnostiche, che perseguono la conoscenza di verità rivelate e salvifiche. Il serpente interessa in questo ambito, per aver destato nella prima coppia l'impulso a squarciare il velo e a scoprire il vero, anzitutto l'antitesi di bene e male, a costo di

contrastare la volontà divina. Un simbolo gnostico è l'anello in figura di serpente, che congiunge, a chiusura del circolo, la testa con l'altra estremità, rappresentando la completezza e la tenuta serrata dell'infinito. Con le verghe trasformate in serpenti, Mosè ha fatto colpo sugli egiziani, tra cui era diffuso un culto del serpente, e poi, per guarire dai morsi dei serpenti, nel tragitto dell'Esodo, egli ha elevato allo sguardo del popolo, su una pertica, la figura del serpente in rame (libro dei Numeri, Bemidbar, capitolo 21). Quel raffigurato serpente non è stato solamente una sorta di cura omeopatica dei morsi di serpente, perché in certi strati del popolo ebraico si è manifestata una adorazione del mosaico serpente di bronzo, durata fino a quando il re Ezechia lo ha frantumato (secondo libro dei Re, capitolo 18). Il ricorso a metamorfosi in serpenti e a figure di serpente può esser pervenuto in Mosè dalla cultura egizia. Importante è al riguardo la scoperta, avvenuta nel 1945, nei pressi di Nag Hammadi, circa 450 chilometri a Sud del Cairo, di tredici codici su papiro in lingua greco – copta, che contengono molti elementi di indole gnostica, addirittura una biblioteca in materia. Tra tali elementi è l'*Uroboro* (Urobòs Ofis), il serpente che si divora e si rigenera, simbolo dualistico, comune alla gnosi ebraica e ad altre scuole e correnti gnostiche, per una comunicazione di culture esoteriche. Se ne è occupato recentemente il professor Sandro Dini in "Accademia Casentinese". *Giornale di Lettere, Arti Scienze ed Economia*. Egli cita il grande studioso della mistica ebraica Gershom Scholem. I cultori del serpente, in quanto elargitore di esoterica conoscenza sono chiamati *ofiti*, dal nome greco di questo animale, o *naasseni* dal nome ebraico *nahash*. Cabalisti di questa corrente hanno riscontrato, per il calcolo delle equivalenze numeriche, che la parola *nahash* (serpente) ha lo stesso valore numerico di *mashiah*, il messia. – Sul senso acroamatico o esoterico dell'Eden si veda, dello stesso Alessandro Dini, nelle ultime pagine, il piccolo volume *Sulla libertà. L'uomo alla ricerca della libertà tra fede e ragione*, Florence Art, 2014.

*

HAFTARÀ'

La *haftarà* di Bereshit è tratta dai capitoli 42 e 43 del profeta Isaia. Si apre con l'elogio e l'incoraggiamento del *servo* che il Signore ha prescelto, nel quale ha infuso il suo spirito, perché diffonda la giustizia tra le genti. Il testo ebraico, come spesso avviene, è serrato ed ellittico, sicché la traduzione richiede delle integrazioni, tra parentesi quadra: «Non grida, non alza la sua voce, non la fa sentire fuori. Non può spezzare una canna rotta, non può spegnere un lucignolo debole, [ma] diffonderà la giustizia secondo verità. Non sarà [sempre così] debole e

franto. [Si prepara] a stabilire il diritto sulla terra ed al suo insegnamento (il termine coincide con la *sua Torah*) paesi marittimi [lontani] tenderanno».

Il servo prediletto è Israele, il popolo ebraico, che torna dalla cattività di Babilonia, come si ricava dal riferimento, nel capitolo precedente, grazie al re persiano Ciro, che ha vinto Babilonia e concede agli ebrei il ritorno. E' il popolo ebraico che è stato sopraffatto da forti imperi, ma che riacquisterà forza, nella calma della sua virtù, soprattutto per dare esempio di giustizia tra i popoli, attraendo genti che verranno da paesi lontani oltre il mare. Le genti riconduranno i dispersi di Israele ed accorreranno loro stesse. Il servo prediletto, capace di così grande compito, è, a ben guardare, un modello ideale che si prospetta al popolo ebraico, tante volte redarguito da Isaia e da altri profeti per le sue inadempienze e le sue cadute. Anche in questi due capitoli, e a proposito dello stesso *servo*, emergono le carenze, ché non vede e non sente. Per meglio dire, «molto vede, ma non ne tiene conto, ha le orecchie aperte ma non ascolta». Dio lo eleverà, contando su di lui, e conta su di lui, soccorrendolo ed elevandolo, perché arrivi a spargere verità e giustizia, da servo esemplare, al più alto livello morale delle prove di Israele, cui Isaia, o piuttosto il Deutero Isaia, torna in capitoli seguenti, come il prediletto del Signore Iddio. Il Signore Dio rievoca e riafferma, nel testo della *haftarà*, la potenza rivelata nella creazione del mondo, e questo è il nesso con l'argomento della *parashà*, annunciando che con la stessa energia sosterrà il popolo nella sua ripresa di vigore e nel perfezionamento del *patto*, fino ad essere *luce delle nazioni (Or goim)*. Si torna, allora, in proiezione verso il futuro, alla veduta universale dell'uomo creato all'apice della creazione, chiamando le genti a raccogliersi in armonia, mediante l'annuncio e l'insegnamento del servo prescelto.

Shabbat Shalom, Bruno Di Porto