

MASSIMO LEONE\*  
SEMIOTICHE DEL VOLTO DI CAINO<sup>1</sup>

*“To mark upon thy brow Exemption from such  
deeds as thou hast done”*

Lord Byron, *Cain*, Act III (1821)

ABSTRACT

Questo saggio intende riassumere e approfondire due questioni che, nelle tradizioni esegetiche e rappresentative del testo biblico, hanno scatenato una miriade d'intelligenze semiotiche. In primo luogo, la natura del volto di Caino al momento del sacrificio rifiutatogli dal Signore, volto variamente interpretato come adirato, triste, abbattuto, depresso, scuro. In secondo luogo, la natura del segno imposto da Dio a Caino in seguito al fratricidio di Abele. Dopo aver esplorato esegesi ebraiche e cristiane, antiche e moderne, con qualche riferimento a versioni narrative contemporanee (e soprattutto al *Caino* di Saramago), la riflessione si soffermerà sulla questione se questo genere d'interrogativi esegetici possa fare parte degli oggetti di una disciplina come la semiotica, la moderna scienza dei segni.

1. *Un volto disforico*

“Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto” (Genesi 4,5), traduce la Bibbia della C.E.I; “e il suo viso era abbattuto”, la Nuova Riveduta; “e il suo viso *ne* fu abbattuto”, la Nuova Diodati; “וַיִּפְּלוּ פָנָיו”, è il testo masoretico. Gruber (1978; 1980) interpreta il volto abbattuto come espressione di depressione:

---

\* Università degli Studi di Torino / Università di Shanghai / Università di Cambridge, CRASSH / Fondazione Bruno Kessler

1 Questo saggio è il risultato di un progetto che ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio Europeo della Ricerca (ERC) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea (Grant Agreement No 819649-FACETS).

Cain's reaction, according to most English translations, was anger. The New English Bible tells us, "Cain was very angry and his face fell." In the cadenced measures of the traditional King James version, we find "And Cain was very wroth, and his countenance fell." I believe that this is a mistranslation. The emotion which the Bible records here is depression not anger. The story of Cain and Abel is the first depressive episode mentioned in the Bible. This first case of depression led to the first Biblical murder. (Gruber 1980, p. 34)

Ma l'espressione, idiomatica, è usata solo un'altra volta, in Geremia 3,12, che la C.E.I. traduce "non ti mostrerò la mia faccia sdegnata"; "viso accigliato" per la Nuova Riveduta; mentre la Nuova Diodati ("non farò ricadere la mia ira su di voi") omette il riferimento al volto. La letteratura sembra propendere per la rabbia, piuttosto che per la "depressione" o per "l'abbattimento" (che invece compare nelle traduzioni italiane); Kruger (2005) e Schlimm (2011, pp. 316-317) optano per l'ira. Ma ha veramente senso incanalare la semantica biblica in quella delle emozioni contemporanee? Comunque si risponda, l'identificazione dell'emozione del volto (sdegnato o abbattuto) implica rilevanti conseguenze interpretative, non solo del passaggio biblico ma anche del suo immenso retaggio culturale.

In effetti si tratta non solo di semantica, ma anche di sintassi. La Settanta traduce Genesi 4,5 "καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ"; il greco antico mancava della stessa formula idiomatica, ma il traduttore sceglie anche di omettere il possessivo e di utilizzare il dativo ("e si abbatté al volto", si potrebbe tradurre in italiano). Secondo Wevers (1993, p. 51) "by using the dative 'he fell together with respect to the face' he places the emphasis on Cain". Nella Settanta, insomma, come direbbe la semiotica greimasiana, l'uso del dativo concentra l'attenzione dell'attante osservatore su Caino, come se egli stesso cadesse o collassasse completamente insieme al proprio volto abbattuto. La Vulgata sembra ricalcare questo abbattimento totale di Caino con il suo volto, traducendo "cur concidit facies tua". Ogni nuova versione aggiunge sfumature semantiche nell'esercizio del tradurre, ma anche nel tentativo di spiegare traducendo.

Le versioni siriane introducono una variazione ulteriore: il volto di Caino non è "abbattuto" ma "scurito": *ܟܘܢܘܢܐ ܕܘܢܐܢܐ* (Levine 1976, p. 73). Secondo Scarlata (2012, p. 58), "The association of

Cain with Samma'el (i.e. the Satan), and the tradition that Saturn is the Star of Evil that brings calamity upon Israel, is what gave rise to the word play in Hebrew exegesis which interpreted the biblical *qyn* (Cain) as *kywn* (Saturn), and *wyplw ppgyw* (“and his face fell”) as *wy'plw pnyw* (“and his face darkened”). Luis Ginzberg commenta la questione nel primo volume de *The Legends of the Jews* ([1909] 2003, 1, p. 101): “But after the fall of Eve, Satan, in the guise of the serpent, approached her, and the fruit of their union was Cain, the ancestor of all the impious generations that were rebellious toward God, and rose up against Him”.

Ginzberg ricorda che la *Vita Adae*<sup>2</sup> identifica Caino come figlio dell'unione tra Eva e Samael, l'arcangelo satanico. Secondo Scholem (1974, pp. 385-388) “from the amoraic period onward Samael is the major name of Satan in Judaism” (Ivi, p. 385). Il grande studioso della mistica ebraica riunisce le fonti di questa figura, il cui nome etimologicamente rinvia alla cecità (חמה), mentre lo *Zohar Hadash* (31, 4) lo descrive come “scuro nel volto”. Secondo la *Vita Adae*, tuttavia, il figlio di Samael ed Eva, ossia Caino, non nasce né cieco né scuro; della sua nascita al contrario si narra, in una versione, che Eva “peperit filium et erat lucidus”<sup>3</sup>; un'altra versione aggiunge “erat que ut stella lucidus”<sup>4</sup>. La lucentezza del volto di Caino è già forse luciferina, legata a un'astrologia maligna (Dan 1980)? Ginzberg propende per questa interpretazione ([1909] 2003, 1, p. 103 n. 6), soprattutto quando “corregge” l'*Apocalisse di Mosé*. In questo testo infatti si legge a proposito di Caino (Tromp 2005, p. 122):

2 *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-P*, 21, 3a, 8, p. 327 (Brepols: Library of Latin Text; <http://clt.brepols.net/lita/pages/Toc.aspx?ctx=5929555>)

3 “Partorì un figlio ed era luminoso”; *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-V*, 21, 3a, 7, p. 326.

4 “Ed era luminoso come una stella”; *Vita Adae et Euae sec. recensionem lat-P*, 21, 3a, 7, p. 326.

Ἰ Αὐτὴ ἡ διήγησις Ἀδὰμ καὶ Εὕας.

Μετὰ τὸ ἐξελθεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ παραδείσου, <sup>2</sup> ἔλαβεν Ἀδὰμ Εὕαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀνήλθεν εἰς τὴν ἀνατολήν, καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ ἔτη δέκα καὶ ὀκτὼ καὶ μῆνας δύο. <sup>3</sup> καὶ ἐν γαστρὶ εἴληφεν ἡ Εὕα καὶ ἐγέννησεν δύο υἱούς, τὸν [ἀδιάφωτον τὸν καλούμενον] Κάιν καὶ τὸν [ἄμιλαβες† τὸν καλούμενον] Ἀβελ.

Caino è soprannominato “ἀδιάφωτον”, ossia letteralmente colui che (il cui viso) non è attraversato dalla luce. Ma Ginzberg ([1909] 2003, 1, p. 103 n. 6) ritiene si debba leggere “διάφωτον”, non “ἀδιάφωτον”, contraddicendo la lezione filologica precedente (Tischendorf 1866):

Vita Adae 21, according to which Adiaphotus in Apocalypse of Moses 1 should be changed to Diaphotus, “full of light”. On Cain’s luminous countenance comp. PRE 21 (Eve saw that his countenance was heavenly) and Targum Yerushalmi Gen. 4. 1. The similarity of Cain (קַיִן) to Kewan (כַּוְיָן) “Saturn” may have given rise to this legend about the shining countenance, particularly if one considers, on the one hand, the relationship between Cain and Sammael (=Satan [...]), and, on the other hand, the fact that Saturn represents the star of evil which brings misfortune to Israel.

Insomma, il volto di Caino alla nascita era scuro o luminoso? Attraversato dalla luce o opaco?

Lachs (1982) cerca di fare chiarezza sulla questione, partendo però dall’opposizione fra “ἀδιάφωτον” e il modo in cui lo stesso testo greco dell’Apocalisse di Mosè soprannomina Abele, ossia “ἀμιλαβες”<sup>5</sup>. Poiché la versione armena del testo denomina Abele “Anloys”, ovvero “con la luce”, Lachs preferisce mantenere la designazione di Caino come “ἀδιάφωτον”, nonostante autori precedenti avessero proposto soluzioni diverse; non soltanto Ginzberg (“διάφωτον”) ma anche il traduttore del testo greco per la Ante-Nicene Christian Library (XVI, 1870), il quale propone di modificare “ἀδιάφωτον” in “διαφύτωρ”, ossia “il piantatore”, nel senso di “coltivatore di piante”, da opporre a “μηλοβότες”, ossia “custode del gregge”. Lachs invece mantiene “ἀδιάφωτον”, in quanto l’opporne a una lettura di “αμιλαβες” quale riferimento al testo masoretico di Genesi 3,21 “עֹר וְיִלְבָּשׁוּם” “[Il Si-

5 Cioè “Amilabes”, soprannome biblico di Abele.

gnore Dio fece all'uomo e a sua moglie] tuniche di pelli e li vesti" (C.E.I.), ma trasformato nella ricezione midrashica che, con un gioco di parole, muta la pelle in "רוא", "luce". Appoggiandosi a questa letteratura, già citata e commentata da Ginzberg ([1909] 2003, 1, p. 80 n. 93), Lachs ritiene che l'opposizione fra i soprannomi di Caino e Abele faccia riferimento al contrasto tra colui il cui volto sin dalla nascita è scuro e privo di luce perché figlio di un angelo del male e colui il cui volto è invece ricoperto di luce. Trattasi forse della soluzione interpretativa finale, contraria a quella proposta da Ginzberg?

I filologi si sono divisi per anni su questo punto. Tromp (2000, p. 278 n. 7) lista i fautori dell'una e dell'altra posizione, ma dimostra che, filologicamente, la variante "ἀδιάφωτον" è da considerarsi archetipica in tutti i manoscritti greci, mentre "ἀμιλαβες" è variante presente in quasi tutti i manoscritti. Nonostante questi due termini siano attestati filologicamente, tuttavia, la loro genesi rivela una sorpresa. Se si cerca "ἀδιάφωτον" nei lessici del greco antico non si trova nulla. In effetti il termine è usato solo nelle versioni greche delle vite di Adamo ed Eva. Ciò che si trova è διαφωτίζειν, "illuminare". Nel VII secolo, lo storico siro Giovanni Malalas (Ἰωάννης Μαλάλας, Iōánnēs Malálas) usa questo verbo per descrivere un gran palazzo illuminato.

Una delle ipotesi filologiche più recenti, esposta da Tromp (2000), è che questo termine sia un neologismo creato per designare Caino in quanto essere "non illuminato", ossia oscuro, in contrapposizione al soprannome di Abele, "ἀμιλαβες", che però deriverebbe da un errore di trascrizione testuale. Riassumendo: una dittografia "inventa" involontariamente per Abele il soprannome "ἀμιλαβες", che non significa nulla almeno nell'intenzione di chi commette l'errore. Poi a seguire si attribuisce a Caino il soprannome "ἀδιάφωτον", per contrapporlo a quello di Abele, il cui secondo nome accidentale nel frattempo però era stato interpretato in relazione alla sfera semantica della luce, ai vestiti di luce dell'interpretazione midrashica, o alla luce delle versioni armene. Per contrasto, Caino viene designato come colui il cui volto è privo di luce. Ma questa denominazione confligge con altri testi, come quello latino della Vita di Adamo ed Eva, che invece sottolineano che, alla nascita, Caino fosse luminoso, ma di una luminosità sovente interpretata come già luciferina, ovvero imputabile al

genitore satanico di Caino stesso. D'altra parte però altre tradizioni collegano il nome di Caino alla cecità e all'oscurità insite nell'etimologia del nome del padre Samael, ovvero a una lucentezza saturnina, malefica, negativa. Questo forse spiega come mai le versioni siriane della storia di Caino e Abele, nel tradurre Genesi 4,5 designino il volto del primo come "scurito", e non come "adirato" o "abbattuto".

Ma è forse inopportuno cercare nel ginepraio delle versioni bibliche e delle loro interpretazioni una coerenza sistematica. Vi si riscontrano, invece, tensioni rizomatiche che creano, come direbbe la semiotica contemporanea, sistemi semi-simbolici, in cui Abele è contrapposto a Caino secondo una logica che ricorda quella riscontrata da Roman Jakobson nel suo famoso articolo sulla gestualità affermativa e negativa (1972). Sia che si legga il volto di Caino come "luminescente", sia che lo si legga come "privo di luce", l'importante è che questa sua qualità luminosa venga contrapposta a quella del fratello Abele, o perché il primo, al contrario del secondo, non è vestito dalle "tuniche di luce" conferite ad Adamo ed Eva, ed è invece livido in volto per l'invidia, la rabbia o l'abbattimento, oppure perché, sempre al contrario di Abele, è figlio di un essere malefico e notturno, di un angelo satanico il cui nome rimanda alla cecità e all'oscurità.

Tuttavia il volto di Caino non è interpretato come scuro solo perché abbattuto, o perché privo della luce che promana dal volto del fratello, o perché retaggio di una stirpe satanica, ma anche in funzione delle precise circostanze che vi imprimono questa oscurità. La sua reazione, che la semiotica contemporanea definirebbe "disforica", è di nuovo in contrapposizione con la reazione "euforica" del fratello. Il testo masoretico non spiega perché mai il sacrificio del primo venga respinto, mentre quello del secondo venga accettato, ma questa omissione scatena la fantasia interpretativa delle esegesi successive, le quali spesso ruotano intorno al rapporto fra sacrificio e volto. Qualcosa non va nel sacrificio di Caino. Ginzberg ([1909] 2003, 1, pp. 103-4) riassume le interpretazioni: perché Abele aveva scelto di sacrificare la parte migliore del proprio bestiame, mentre Caino prima si rifocillò, e poi sacrificò soltanto pochi semi di lino; perché Abele aveva sacrificato tutte le sue offerte, mentre Caino ne aveva conservato una parte.

Secondo altre interpretazioni, tuttavia, il problema non riguardava tanto l'oggetto del sacrificio, quanto la sua modalità. Abele aveva sacrificato con modestia, mentre Caino, secondo lo *Zohar Hadash* (24a, su Genesi 4,2), aveva sacrificato con alterigia, senza quello spirito contrito che raccomandano i Salmi (Salmi 51,19). Ma vi è anche chi ascrive la tragica fine di Abele al fatto che egli, sacrificando, avesse oltremodo guardato al volto del Signore; lo sguardo imprudente di Abele viene dunque messo in relazione con quello prudente di Mosè, che, in Esodo 3,6, farà tesoro della tragica vicenda del primo uomo ucciso (Volli 2016; 2021). Abele dunque muore perché fissa il volto del Signore, ma di contrasto il volto di Caino si scurisce perché le sue offerte sacrificali sono ritenute indegne e, quindi, rifiutate. Il fumo che dovrebbe consumarle non riesce a innalzarsi verso il cielo e si ripiega allora verso lo stesso Caino, il cui volto è scurito non solo per l'invidia, la rabbia, la tristezza, l'umiliazione (in altre tradizioni, il suo mancato tentativo di sacrificio viene accolto con scherno dalla famiglia), ma anche perché il fumo del sacrificio gli ritorna sulla faccia.

## 2. *Un volto segnato*

Abel tinha o seu gado, caim o seu agro, e, como mandavam a tradição e a obrigação religiosa, ofereceram ao senhor as primícias do seu trabalho, queimando abel a delicada carne de um cordeiro e caim os produtos da terra, umas quantas espigas e sementes. Sucedeu então algo até hoje inexplicado. (Saramago 2009: edizione digitale)<sup>6</sup>

Così José Saramago comincia a raccontare l'episodio del sacrificio parallelo da parte di Abele e Caino in uno dei suoi ultimi romanzi, *Caim* (2009), attingendo evidentemente alla letteratura apocrifia, e riportando le circostanze del fumo che si innalza poderoso dal sacrificio animale di Abele, mentre quello vegetale di Caino viene rifiutato:

O fumo da carne oferecida por abel subiu a direito até desaparecer no espaço infinito, sinal de que o senhor aceitava o sacrificio e nele

6 “Abele aveva il suo bestiame, Caino il suo raccolto e, come la tradizione e l'obbligo religioso richiedevano, offrivano al Signore le primizie del loro lavoro, Abele bruciando la carne delicata di un agnello e Caino i prodotti della terra, alcune spighe di grano e semi. Poi successe qualcosa che, ad oggi, resta inspiegato”; trad. mia.

se comprazia, mas o fumo dos vegetais de caim, cultivados com um amor pelo menos igual, não foi longe, dispersou-se logo ali, a pouca altura do solo, o que significava que o senhor o rejeitava sem qualquer contemplação. (*Ibidem*)<sup>7</sup>

Saramago sottolinea che il rifiuto del sacrificio di Caino resta ad oggi senza spiegazioni e prosegue poi, con abituale irriverenza<sup>8</sup>, a raccontare l'episodio biblico, narrando l'uccisione di Abele, ma anche inventando un Caino sedizioso, il quale invece di accettare passivamente il castigo divino controbatte e accusa il suo creatore di essere corresponsabile della morte di Abele. Anche questa invenzione tuttavia poggia, come spesso accade nei romanzi del Premio Nobel portoghese, sulla letteratura apocrifa (e probabilmente sul compendio di essa fornito da Ginzberg [1909] 2003, 1, p. 108 n. 20). Questa versione iconoclastica del racconto è una delle ultime, ma giunge dopo una lunghissima tradizione di rielaborazioni esegetiche, narrative, e iconografiche dell'episodio, le quali spesso si concentrano sul volto di Caino. L'elemento che più attira l'immaginazione di chi elabora il testo biblico è però ovviamente Genesi 4,15: "Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato." (C.E.I.); "Il SIGNORE mise un segno su Caino, perché nessuno, trovandolo, lo uccidesse" (Nuova Riveduta); "E l'Eterno mise un segno su Caino affinché nessuno trovandolo, lo uccidesse." (Nuova Diodati).

Sulla pragmatica di questo segno, ovvero sui suoi effetti intesi nel contesto in cui poteva avvenirne la ricezione, il dibattito è acceso, ma guidato dallo stesso testo biblico, che li descrive con precisione. Il segno doveva immediatamente distinguere Caino nel suo errare fra gli altri uomini, e far sì che essi non lo colpissero né lo uccidessero. Da ciò si deduce non solo l'ovvietà che gli altri uomini non recavano su di sé lo stesso segno, ma anche il dato più interessante che esso era tale da sortire un effetto pragmatico immediato sugli altri esseri uma-

7 "Il fumo della carne offerta da Abele salì dritto fino a scomparire nello spazio infinito, segno che il Signore accettava il sacrificio e ne era contento, ma il fumo della verdura di Caino, coltivata con almeno altrettanto amore, non andò lontano, si disperse proprio lì, un po' sopra la terra, il che significa che il Signore lo rifiutava senza alcuna remora"; trad. mia.

8 Le reinterpretazioni moderne che cercano di scagionare Caino sono innumerevoli: Hugo, Unamuno, Hesse, Betti, Ungaretti, Gualtieri, Camilleri, solo per citarne alcune.

ni. Chiunque lo avesse visto, non avrebbe colpito né ucciso Caino. Da un lato, tale logica pragmatica è da legare al castigo inflitto al primo omicida: destinato a errare in un mondo di stanziali, egli è altresì condannato ad attraversare perennemente (o perlomeno fino alla morte, o al compiersi del proprio castigo, secondo alcune interpretazioni) terre aliene, e a essere dunque percepito come un invasore, come un pericolo. Dall'altro lato, gli esegeti dibattono sulla natura morale di questa pragmatica, ovvero se sia intesa a proteggere Caino, a proteggerne il castigo da un'interruzione prematura, o entrambe le cose. Al riguardo Westermann si esprime come segue:

It is clearly stated and leaves no ground for misunderstanding that the mark is to protect Cain the cursed and the outcast from being a prey to other people. The mark is linked indissolubly with the legal ordinance whose function is just this. The conclusion is that the mark can only have an individual meaning and not a collective one. (Westermann 1976; tr. ingl. 1984, p. 312)

Una vera e propria voragine interpretativa si apre però quando l'esegeta cerchi di spiegare l'origine di questa pragmatica, ovvero da quale arrangiamento sintattico e da quale contenuto semantico un segno apposto su Caino possa ricevere una tale forza simbolica. Se si guarda alla questione – ovvero alla sintassi e alla semantica del segno di Caino – con gli occhi della semiotica contemporanea, la domanda non può che risultare assurda. Nessun segno, infatti, comunque esso sia composto o ricevuto, potrebbe proteggere in questo modo, soggetto come sarebbe a tutte le variabili interpretative che la semiotica contemporanea ben conosce. Per quest'ultima, in effetti, il segno di Caino non può che configurarsi come segno “magico”, nel senso che la sua efficacia pragmatica si deve a chi vi crede, ovvero al prodigio di chi lo ha creato, e non alla sua struttura sintattica o semantica. Insomma, per la semiotica contemporanea il segno di Caino sarebbe efficace solo per chi già lo conoscesse e vi aderisse, ovvero in virtù di un potere sovranaturale, extra-semiotico.

Ma leggere le discettazioni esegetiche antiche con gli occhi della moderna disciplina dei segni sarebbe banalizzante; in realtà ciò che più interessa è il modo in cui, attraverso i secoli, gli interpreti di ogni cultura e genere hanno cercato di esplorare questa voragine dell'interpretazione. La semiotica contemporanea deve infatti registrare che

tale crepaccio esegetico costituisce in sé un oggetto interessante di meta-riflessione sulle culture dei segni e della loro interpretazione. Non soltanto nella tradizione ebraica e poi cristiana e islamica, ma forse in generale in tutte le culture, ogni qual volta a un segno si attribuisce efficacia pragmatica totale e persino drammatica (Caino sottratto alla morte per mano altrui<sup>9</sup>), ma senza spiegare in che modo ciò avvenga, i segni che producono l'effetto pragmatico diventano segreto che attira irresistibilmente la curiosità degli esegeti.

Così avviene anche nel caso del misterioso “segno di Caino”. Lo sottolineano tutti i commentatori moderni: “What this sign, or mark, consisted of, and how it should be construed, has been debated for centuries” (Wenham 1987, edizione digitale); “The nature of Cain’s sign or mark has been the subject of endless inconclusive speculation” (Scarlata 2021, p. 180). Mentre gli esegeti cercano di valicare il crepaccio interpretativo con la pura speculazione, i testi apocrifi lo colmano narrativamente: Dio iscrive una lettera del proprio nome sulla fronte di Caino; si rivolge inoltre agli animali ammonendoli sul fatto che il castigo di Caino non deve essere come quello dei futuri assassini, in quanto egli ha ucciso senza sapere le conseguenze delle sue azioni, essendo appunto il primo omicida; Dio poi assegna a Caino il cane come protezione dalle altre bestie, e marchio non solo il volto ma anche il corpo del fratricida, con la lebbra (Ginzberg [1909] 2003, 1, p. 107).

*Bereshit Rabba* (*Midrash Rabbah* 1, 22, pp. 12-13) propone come al solito diverse interpretazioni: R. Judah reputa che il segno consista nel fatto che “il globo solare risplenda per lui”; al che R. Nehemiah contesta: “Per quella rovina far splendere il globo solare!”; questi propone dunque che il segno sia la lebbra (sulla base di Esodo 4,8: “Dunque se non ti credono e non ascoltano la voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo!” (C.E.I.), ove il “primo segno” è quello evocato al versetto 6, ossia appunto la lebbra: “Il Signore gli disse ancora: ‘Introduci la mano nel seno!’. Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la

9 Ma si pensi anche ai misteriosi segni tracciati da Gesù nella pericope dell’Adultera, che di nuovo sembrano contribuire a salvarla dalla lapidazione ma sui quali non si dice come fossero fatti, né che significato avessero, aprendo anche in quel caso una voragine di possibili esegesi (Leone 2021).

neve.” (C.E.I.). Secondo Rab, il segno è il cane; secondo Abba Jose, un corno che cresce a Caino dal corpo; Rab allora propone un commento interessante, basato anche sulla sintassi del versetto biblico: il Signore impone un segno a Caino, ma egli stesso diventa segno per gli altri assassini, innescando così una semiosi che corre parallela al suo castigo. Secondo R. Ḥanin, Caino è fatto segno però non per gli assassini, bensì per i penitenti. R. Levi, parlando in nome di R. Simeon B. Laḳish, suggerisce che “Egli [il Signore] sospese il suo giudizio fino a che venne il diluvio [...]”. Il *Tanhuma Yelamdenu* aggiunge un’ottava interpretazione: lo Shabbat, segno fra il Signore e l’uomo, venne a salvezza del secondo, come già era successo con Adamo.

Nel suo *Excursus* sul segno di Caino, Westermann (1976; tr. ingl. 1984, pp. 312-315) divide le esegesi al riguardo in cinque gruppi: a seconda di come interpretano il versetto “Il Signore impose a Caino un segno”; a seconda che questa significazione riguardi un individuo o una collettività; a seconda della funzione del segno, identificativa o protettiva; a seconda della forma del segno; e a seconda della volontà o meno di proporre emendamenti al testo. Bernhard Stade dedica all’argomento un lungo saggio (1894), nel quale compara questo “stigma” con quelli che altre culture impongono ai rei. Sottolinea che la deformazione del corpo è l’unica mnemotecnica che possa associare un messaggio in maniera permanente a un individuo: “Der Mensch hat kein anderes Mittel, ein bleibendes Zeichen an sich hervorzubringen, als die Deformation seines Körpers” (Ivi, pp. 301-302)<sup>10</sup>. Con quest’ottica antropologica l’autore menziona dunque diversi casi in cui le culture deformano i corpi con vari mezzi e risultati, o per punire, o per ammonire, oppure per proteggere, che sembra essere la funzione del segno imposto dal Signore a Caino.

Alcuni di questi segni concernono il volto; il testo biblico non esplicita infatti quale sia la parte del corpo di Caino deformata dal segno divino; taluni esegeti, come si è visto, propendono addirittura per segni “esteriori”, come il sole risplendente o il cane. Tuttavia queste ultime interpretazioni sono poco convincenti: si confà maggiormente alla struttura narrativa dell’episodio l’idea di un segno che

10 “L’uomo non ha altri mezzi per produrre un segno permanente in sé stesso che la deformazione del proprio corpo”; trad. mia.

accompagni Caino senza che egli possa separarsene, e senza che il segno possa separarsi da Caino. È per questo motivo, come pure per sottolineare la visibilità del segno, che molti interpreti hanno pensato al volto, e addirittura alla fronte, sebbene, vale la pena ripeterlo, il testo biblico non sia esplicito a tal riguardo. Stade cita ad esempio il marchio d'infamia imposto al truffatore, e specialmente al falsario, in concezioni giuridiche premoderne: “Der Gauner, der seine Genossen verrathen hatte, wurde von diesen durch den *Slichenerzinken* [corsivo nel testo], einen Schnitt in die Wange oder eine andere Deformation des Gesichtes, als Verrther kenntlich gemacht” (Ivi, p. 251)<sup>11</sup>.

In un opuscolo pubblicato nel 1713, il teologo Christian Karl Stempel aveva già riassunto tutte le ipotesi antiche, comprese quelle di coloro che ritenevano che il segno consistesse in una lettera incisa o tatuata<sup>12</sup> sulla fronte di Caino.

*Rabbi Eliezer in Pirke c. 21.* itemque *R. Salomon Iarchi* quem allegat Ottho Lex. Rabb. Phil. pag. 98. conjiciunt, signum hoc fuisse literam ex nomine tetragrammato, forsan, vel ex nomine הַבוּשָׁת *poenitentia*, ut quidam Hebraeorum aiunt, vel ut *Paulus Fagius* vult, citante *Matth. Polo in Synopf. Crit. Vol. 1.* ex ipso Caini nomine fronti vel brachio insculptam, ut eo omnes facile admonerentur, Cainum poenituiffe, ideoque ei parcerent. (Ivi, p. 9)<sup>13</sup>

“Fronti vel brachio insculptam”, “una lettera iscritta sulla fronte o sul braccio”. La fronte è anche il luogo in cui, secondo un'altra traduzione, spunterebbe il corno che marchia il volto di Caino, corno

- 
- 11 “Il delinquente che aveva tradito i suoi compagni ne era identificato come traditore dallo sfregio, un taglio nella guancia o altra deformazione del viso”; trad. mia.
- 12 Migliore (2018, p. 44 n. 12) lega all'episodio di Caino l'interdizione ebraica e poi cristiana del tatuaggio; la questione è però più complessa: in primo luogo, perché come si è visto l'interpretazione del segno di Caino come tatuaggio non è unanime nel mondo ebraico; in secondo luogo, perché la pratica del tatuaggio, e la sua interdizione nel *Levitico*, potrebbe essere invece da imputare alla volontà di non sottoporre il corpo degli Ebrei a pratiche viste come “straniere”, e dunque idolatriche.
- 13 “*Rabbi Eliezer in Pirke*, c. 21, e allo stesso modo *R. Salomon Iarchi*, che cita Ottho Lex. Rabb. Phil. pag. 98, congetturano che tale segno fosse una lettera dal nome tetragrammatico, o forse una dalla parola הַבוּשָׁת, *penitenza*, come sostengono alcuni fra gli Ebrei, oppure, come ritiene *Paulus Fagius*, che cita *Matth. Polo in Synopf. Crit. Vol. 1.*, dallo stesso nome di Caino, incisa sulla fronte o sul braccio, affinché da ciò tutti facilmente fossero ammoniti, Caino era un penitente, e che per ciò stesso andasse risparmiato”; trad. mia.

la cui funzione è molteplice: stigmatizzare per sempre il fratricida; ma anche fungere da deterrente rispetto a chiunque volesse ucciderlo, compiendo così la doppia funzione di segno d'infamia e di protezione: "Similem huic plane fententiam apud eundem *Pfeifferum* l.c. fouet *Abba lose ben Kifri in Zennor*, qui cornu e fronte Caini enatum comminiscitur" (Ivi, p. 8)<sup>14</sup>.

Di fronte a tale moltiplicarsi di ipotesi, la biblistica contemporanea è categorica:

I agree with those scholars who refuse to give any answer to this question. This refusal can be justified; we are dealing here with a primeval narrative. This means in the present case that the narrator is dealing with an event that is beyond the present, where things happen differently from the world of time with which we are familiar. He did not mean a mark familiar and demonstrable to his contemporaries; he had no interest at all how this mark was to be presented. It has meaning only in the context which the narrative intends to describe. We must acknowledge that even the narrator himself had no definite idea of the form of the sign. (Westermann 1976; tr. ingl. 1984, p. 314)

### 3. Conclusioni

Com'era il volto di Caino alla nascita? Luminescente o scuro? E quali somiglianze mostrava? Davvero assomigliava al volto di un angelo ribelle? E di fronte al diniego del Signore, questo volto umano si mostrò depresso, triste, abbattuto, oppure adirato, o livido d'invidia nei confronti del fratello e del suo sacrificio grato a Dio? E una volta compiuto il fratricidio, quale segno il Signore impose a Caino, dove, in che modo, e con che finalità? Oppure fu lo stesso Caino a essere trasformato in un segno? Alla semiotica, la moderna disciplina dei segni, così come alle altre metodologie del testo contemporanee, non è lecito rispondere a tali domande, e neppure è lecito porle. Non è però nemmeno raccomandabile che l'analisi del testo disdegni con irriverenza tutte le questioni che generazioni di commentatori ed esegeti si sono poste rispetto al volto di Caino, e al segno impressovi per volere divino. La semiotica del testo può cercare di assecondare

14 "Simile spiegazione si trova presso lo stesso *Pfeifferum* l.c. a sostegno di *Abba lose ben Kisri in Zennor*, che congettura che dalla fronte di Caino sia spuntato un corno"; trad. mia.

l'intenzionalità della struttura che ordisce la narrazione divina, ben sapendo che si tratta di un racconto antico, fatto di parole remote, tradotte molteplici volte, molteplici volte corrotte. Ma vi è spazio anche per una semiotica delle culture bibliche, che non s'interessi tanto a scegliere fra le risposte che da millenni gli esegeti danno alle proprie domande, ma a raccogliere sia le une che le altre, sia gli interrogativi che le soluzioni, in una tipologia ragionata la quale mostri come, intorno ai 'crepacci di senso' aperti nella tradizione testuale biblica, ogni approccio abbia cercato di colmare la voragine secondo mentalità differenti, che rivelano molto sul modo in cui questo testo millenario e i suoi racconti infiniti siano stati di volta in volta utilizzati per costruire il senso non solo e non tanto del racconto ma della comunità narrante, del suo modo d'intendere i segni, il senso, il volto e il sacro.

### Riferimenti Bibliografici

Dan, J.

1980 *Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in "AJS Review", n. 5, pp. 17-40.

Ginzberg, L.

2003 [1909] *The Legends of the Jews* (1909), The Jewish Publication Society, Philadelphia, PA, 2. voll.

Gruber, M.I.

1978 *The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression*, in "The Jewish Quarterly Review", n.69, pp. 89-97.

1980 *Was Cain Angry or Depressed?*, in "Biblical Archeological Review", n. 6, pp. 34-36.

Jakobson, R.

1972 *Motor Signs for 'Yes' and 'No'*, in "Language in Society", vol. 1, n. 1 (Apr), pp. 91-96.

Kruger, P.A.

2005 *Depression in the Hebrew Bible: An Update*, in "Journal of Near Eastern Studies", vol. 64, n. 3, pp. 187-192.

Lachs, S.T.

1982 *Some Textual Observations on the Apocalypsis Mosis and the Vita Adae et Evae*, in “Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period”, vol. 13, n. 1/2, pp. 172-176.

Leone, M.

2021 *The Doodling of Jesus: A Semiotic Inquiry into the Rhetoric of Immediacy*, in J. Ponzio e R.A. Yelle (a cura di), *Mediation and Immediacy: A Key Issue for the Semiotics of Religion* (“Semiotics of Religion”, 4; “Religion and Reason”, 62), De Gruyter, Berlino-Boston, pp. 231-262.

Levine, E.

1976 *The Syriac Version of Genesis Iv 1-16*, in “Vetus Testamentum”, vol. 26, n. 1, pp. 70-78.

1939 *Midrash Rabbah*, tr. ingl. Freedman, Harry e Maurice Simon, The Soncino Press, Londra, 10 voll.

Migliore, T.

2018 “Tatuaggi blasoni del ‘me’. L’enunciazione dalla persona alla personalità”, in Marrone G., Migliore T. (a cura di), *Iconologie del tatuaggio: Scritture del corpo e oscillazioni identitarie*, Meltemi, Milano, pp. 29-58.

Saramago, J.

2009 *Caim: Romance*, Caminho, Alfragide (Portogallo).

Scarlata, M.W.

2012 *Outside of Eden: Cain in the Ancient Versions of Genesis 4:1-16* (“Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies”, 573; “The Hebrew Bible and its Versions”, 8), T & T Clark International / A Continuum imprint, New York-Londra.

Schlimm, M.R.

2011 *From Fratricide to Forgiveness: The Language and Ethics of Anger in Genesis* (“Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures”, 7), The Pennsylvania Press University Press, University Park, PA.

Scholem, G.

1974 *Kabbalah*, Keter Publishing House Jerusalem, Gerusalemme.

Stade, B.

1894 *Beiträge zur Pentateuchkritik. I. Das Kainszeichen*, in “Zeitschrift für die alttestamentliche wissenschaft”, vol. 14, n. 1, pp. 250-318.

Tischendorf, C. Von

1866 *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis; Item Mariae Dormitio: Additis Evangeliorum Et Actuum Apocryphorum Supplementis*, Herm. Mendelssohn, Lipsia.

Tromp, J.

2005 *Life of Adam and Eve* (“Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece”, 6), Brill, Leida.

Volli, U.

2016 *Il velo di Mosè e altri filtri ottici nella Bibbia ebraica*, in Leone M., de Riedmatten H., Stoichita V.I. (a cura di), *Il sistema del velo / Le système du voile* (“I saggi di Lexia”, 19), Aracne, Roma, pp. 229-261.

2021 “Invisibile, espressivo e necessario: Metafore del volto divino nella Bibbia ebraica”, in Leone M. (a cura di) *Volti artificiali / Artificial Faces* (numero monografico di *Lexia*, n. 37-38), Aracne, Roma, pp. 557-583.

Wenham, G.J.

1987 *Word Biblical Commentary, 1; Genesis 1-15*, Word Books, Waco, Tex, vol. 1.

Westermann, C.

1976 [1974] *Genesis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; tr. ingl. di J.J. Scullion, *Genesis 1-11: A Commentary*, Augsburg Publishing House Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Minneapolis 1984.

Wevers, J.W.

1993 *LXX: Notes on the Greek Text of Genesis* (“Septuagint and Cognate Studies”, 35), GA: Scholars Press, Atlanta.