

# **I sogni di Giuseppe il Patriarca e le visioni della sua sposa Aseneth**

di *Francesca Calabi* 

The subject of this paper are two interpretations given in the Judaic-Hellenistic context of the dreams of the patriarch Joseph and the visions of Aseneth. The first one is the interpretation of Philo of Alexandria who sees messages to be interpreted, 'texts', in dreams. Like the Bible, dreams also require exegesis and it is as an exegete of dreams that Joseph gains power. He interprets Pharaoh's dreams, able to take measures to govern their effects, but he also knows how to give substance to the dreams of the crowd in a world of appearances. Dreamer and interpreter of dreams, he is able to interpret them and support them, he is the emblem of the politician who dominates the crowd and, in turn, is enslaved by it. The second interpretation is that of an anonymous novel written in Greek, apparently a love story, which, however, also has a metaphorical value: it indicates a journey into a dreamlike sphere towards new forms of knowledge. It tells of Aseneth's falling in love with Joseph and the consequent desire for conversion to become similar to the Patriarch. The girl has visions, communicates with celestial spheres and is visited by a man from the sky and the bees of Paradise. It presents an exit from habitual situations: it culminates in dream images, in an ecstatic situation. There is an asymmetry between Joseph's dreams, dreams of power, and the visions of his wife who has dreams of truth, of knowledge, of acceptance of new ideas, new beliefs. She longs to turn towards higher spheres of knowledge, towards a mystical horizon.

Keywords: Joseph, Aseneth, oniric visions, dreams of the crowd

---

## **1. Giuseppe nel Genesi e in Filone di Alessandria**

Quando parliamo del Patriarca Giuseppe, normalmente pensiamo ai passi di Genesi 37- 50 che parlano di Giacobbe e i suoi figli, delle gelosie tra fratelli che li portano a conflitti e addirittura a vendere il fratello ai mercanti che lo conducono in Egitto. Pensiamo ai sogni di Giuseppe, il sogno dei covoni e quello delle stelle, del sole, della luna: sogni di potere in cui il patriarca si sente superiore ai suoi, tanto che perfino il padre lo rimprovera. Giuseppe risulta essere il sognatore, ma anche l'interprete dei sogni, caratteri questi che condivide con i fratelli. Essi colgono immediatamente le implicazioni dei suoi sogni e lo gettano in una cisterna. Venduto agli Ismaeliti, condotto in

Egitto, diviene sovrintendente della casa di Putifarre. In seguito al rifiuto delle *avances* della moglie del suo padrone, caduto in disgrazia e imprigionato, mostra ben presto le sue doti di interprete: prima spiega i sogni del capo pannettiere e del capo coppiere, poi quelli di Faraone. I sogni di Faraone riguardano sette vacche magre che divorano sette vacche grasse e spighe sottili che inghiottono spighe ricche.

Attraverso l'interpretazione, Giuseppe assume un ruolo pubblico, organizza la produzione e le distribuzioni di grano, diviene uomo legato al potere. Il suo ruolo lo colloca accanto a Faraone e alle leve del governo, tanto che un autore come Filone di Alessandria, tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., lo indicherà come emblema dell'uomo politico, tipo del personaggio che incarna i sogni della folla e, interpretandoli, conquista un ruolo di dominio. In chiave allegorica, l'uomo politico è un interprete di sogni e legge i desideri del popolo (*De Iosepho* 125-126). Parallelamente, è anche interprete di sogni che provengono da Dio che significano gli eventi futuri (*Ios.117*).

Filone è autore della letteratura di periodo ellenistico- romano in un'epoca in cui i regni macedoni prima, Roma, poi, hanno ormai esteso il loro dominio sul Mediterraneo. L'incontro tra cultura greca e tradizione ebraica produce scambi di informazioni e di elementi conoscitivi e linguistici che hanno dato esito a nuove forme culturali, incontri/scontri di mentalità, abitudini, costumi. La lingua è la *koinè dialektos* parlata da quasi tutti gli abitanti dell'area mediterranea, lingua diffusa anche a Gerusalemme. Consuetudini e comportamenti sono spesso quelli greci: questo anche presso le comunità ebraiche, a partire da quella alessandrina ed anche in terra di Israele. La necessità di disporre di un testo in greco della Bibbia porta alla traduzione che si snoderà per secoli, ma il cui inizio relativo ai primi cinque libri -la *Torah*- avviene proprio in ambito giudaico ellenistico. Vengono scritte opere di carattere vario, scritti di origine molto differenti, legati ad ambiti concettuali vari. Gli autori di riferimento, grandi conoscitori della tradizione ebraica, scrivono in greco ed utilizzano la cultura greca con cui leggono e interpretano la realtà e le Scritture. Le opere non sono solamente testi scritti in greco da

autori che spesso non conoscono l'ebraico, sono anche opere che ricalcano la struttura e gli stilemi della cultura greca: tragedie, opere epiche, opere di storiografia, racconti, testi filosofici. Costituiscono un momento importante del confronto tra cultura ebraica e mondo circostante. In questo ambito il *De Iosepho* filoniano, è opera significativa, esempio di interpretazione su più livelli del testo biblico. La storia di Giuseppe vi è letta in senso letterale e, ad un tempo, in chiave metaforica: il personaggio è visto quale emblema dell'uomo politico. La sua vicenda è contrassegnata da vari elementi, tappe di un percorso che lo conduce dal ruolo di pastore ai sogni di autorità sui familiari, al ruolo di sovrintendente della casa di Putifarre<sup>1</sup>, alla profezia, alla funzione di vicerè d'Egitto.

La capacità di visione è determinante nella vita politica, atta a modificare i sogni in realtà, a trasferire il livello onirico a quello reale. Giuseppe è in grado di superare le divisioni tra piani del vivere, di accordare le cose e il ragionamento, di individuare forme di armonia. Sognatore e interprete dei sogni riesce a comprendere il senso nascosto delle visioni oniriche, prevedere i problemi che si profilano per l'Egitto, indicare i mezzi per risolverli. È, però, anche guidato da ambizione e aspirazione al potere, sensibile ai desideri della folla, pronto a piegarvisi. Fluttua tra chiarezza e oscurità, lucidità e confusione. I suoi sogni sono indicazioni di verità non immediatamente evidenti, espressione linguistica, una forma di comunicazione. Sono messaggi da interpretare, ‘testi’: come la Bibbia anche il sogno richiede un’esegesi.

Vi sono vari tipi di sogni e si differenziano per il loro grado di chiarezza (*De Somniis* (II 1-4 sgg.)<sup>2</sup>). Il terzo tipo è costituito da visioni che necessitano una capacità ermeneutica:<sup>3</sup> non sono evidenti, richiedono un’interpretazione “specialistica”, condotta da persone dotate di sapere onirocritico. Tra questo tipo

---

<sup>1</sup> Alle spalle dell’idea di un iter di questo tipo vi è una forte tradizione greca che prende le mosse già con i testi omerici. In particolare, per l’opportunità di esercitarsi nell’*oikonomia* prima di divenire uomo politico vedi Platone, *Politico* 259b-c; *Leggi* VII 790b.

<sup>2</sup> Alcuni studiosi, tra cui H.A. Wolfson, R. Berchman, C. Lévy, S. Tovellar Tovar hanno studiato possibili assonanze tra tipologia filoniana e forme posidoniane di sogni.

<sup>3</sup> Cfr. M.J. REDDOCK, *Enigmatic Dreams and Onirocritical Skill in De Somniis* 2, «SPhA» 25 (2013), pp. 1-16.

di visioni rientrano i sogni del Faraone, del capo panettiere e del capo cappiere, ma anche quelli di Giuseppe<sup>4</sup>. Le visioni dei covoni e delle stelle, avuti da Giuseppe quando ancora è un ragazzo, esprimono –per Filone- l’ambizione di dominare i propri familiari e lasciano intuire le caratteristiche dell’uomo politico di cui Giuseppe sarà emblema<sup>5</sup>. Mentre i sogni delle persone virtuose sono pieni di chiarezza, dotati di una logica diurna, i sogni di chi è incapace di elevarsi sono fenomeno notturno, strumenti di confusione e di inganno.<sup>6</sup> La loro negatività non è legata al livello di conoscenza della predizione che può anche essere veritiera: la negatività sta nell’*ethos* del sognatore. Nel caso di Giuseppe è legata all’attività politica, ai sogni ambiziosi della folla, a false convinzioni legate alla transitorietà del vivere. Giuseppe, immerso nella visione onirica, vive nell’apparenza e nell’instabilità, incapace di opporsi alle vicissitudini del vivere.<sup>7</sup> Riceve comunicazioni divine in forma traslata: Dio parla per sogni-segni.

Si ha un parallelismo tra testo biblico e visioni oniriche inviate da Dio: come la Bibbia anche il sogno richiede un’esegesi: rappresenta una comunicazione, una forma di conoscenza e di rivelazione. È in quanto esegeta dei sogni che Giuseppe accede al potere.<sup>8</sup> Escogita soluzioni ai problemi che sono stati espressi nei sogni: da interprete diviene uomo politico, interviene nelle vicende storiche. I sogni che interpreta sono le visioni degli uomini, siano essi svegli o dormienti. Non appare più, qui, solamente quale esegeta dei sogni di Faraone, capace di adottare provvedimenti per governarne gli effetti; è ora colui che sa dare corpo ai sogni della folla in un mondo di apparenza. Accanto all’interpretazione letterale del testo di *Genesi*, si accosta, cioè, una lettura

<sup>4</sup> Vedi *Somn* II, 110.

<sup>5</sup> Vedi *Somn.* II, 80. Giuseppe è emblema di quanti sono volti all’attività pubblica, ma anche all’orgoglio e al desiderio di prevalere (vedi *Somn.* I, 221-223, Giuseppe II, 11-154).

<sup>6</sup> Cfr. *Somn.* II, 20; II, 42, 97, 106.

<sup>7</sup> Vedi MICHAEL J. REDDOCK, *Philo of Alexandria’s Use of Sleep and Dreaming as Epistemological Metaphors in Relation to Joseph*, «The International Journal of the Platonic Tradition » 5 (2011), pp. 283-302.

<sup>8</sup> Cfr. MADELEINE PETIT, *L’homme politique interprète de rêves selon Philon d’Alexandrie (‘De Iosepho’ 125: oJ politiko; i pavntwi ojneirokritikovi ejstin*, In D. Tollet (ed.), *Politique et religion dans le judaïsme: Interventions au Colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d’Études Juives de l’Université-IV Sorbonne*, Paris 1989, pp. 41-54 (45).

allegorica che dà conto della capacità dell'uomo politico di distinguere, comprendere, analizzare, dettare regole e norme nell'opacità che fa della vita un sonno. Mentre le cose del cielo sono fisse, immutabili, immerse nell'ordine e nell'armonia, prive di errori, le cose della terra, disordinate e mutevoli, sono immerse nelle tenebre e vacillano (*Ios.* 145 sgg.). Gli uomini, incerti, confusi, incapaci di vedere la realtà e di cogliere le cose in maniera stabile e certa, si rifugiano nel sogno, gli svegli non si distinguono dai dormienti; immersi nel sonno, sedotti dai sensi, non riescono a superare la confusione e il disordine (*Ios.* 143-144). «Noi vaghiamo immersi in un sonno fondo, senza poter circoscrivere nulla con vigore e saldezza, perché tutto è simile a ombre e fantasmi».<sup>9</sup> Bellezza, salute, forza sono illusorie e transeunti, i beni sono precari. Individui, città, popoli, civiltà cadono sotto i colpi avversi della sorte e del tempo.<sup>10</sup> Ove riesca a cogliere lo stato delle cose, a porsi come interprete della volontà di Dio, l'uomo politico può cercare di portare gli uomini da uno stato di instabilità a una condizione di unità e di concordia, collocandosi nel cosmo quale cittadino del mondo.<sup>11</sup>

Giuseppe, dunque, sognatore e interprete dei sogni, sogni individuali e sogni della folla, è emblema dell'uomo politico. I rapporti con la nuova famiglia che egli ha formato in Egitto non rientrano nel discorso filoniano e, d'altronde, nei capitoli biblici di riferimento restano sullo sfondo, privi di una particolare rilevanza. Gen. 41 nomina i figli, Manasse e Efraim, e la moglie Asanath, figlia di Potifara, sacerdote di On. Si parla della benedizione di Giacobbe ai figli di Giuseppe, Asenath non compare più. Dal brevissimo cenno risulta solamente che è figlia di un sacerdote egiziano.

---

<sup>9</sup> *De Iosepho* 140, trad. C. Kraus Reggiani. Si ha qui un eco del frammento B34 di Eraclito: «Assomigliano a sordi coloro che, anche dopo aver ascoltato, non comprendono, di loro il proverbio testimonia: " Presenti, essi sono assenti ". Sul fluire delle cose vedi *Spec.* I, 26- 27. Sulla fugacità della vita umana e la sua illusorietà vedi O. Munnich, « La fugacité de la vie humaine (*De Iosepho*, § 127-147): la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne », dans *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive, et chrétienne*, éds. S. Inowlocki-Meister et B. Decharneux, Actes du colloque de Bruxelles, 26-28 juin 2007, Turnhout, 2009, pp. 163-183.

<sup>10</sup> Vedi *Ios.*134; *Deus* 172-177; *Gig.* 51.

<sup>11</sup> Cfr. *Conf.* 106.

## 2. Giuseppe ed Aseneth

Se nel *De Iosepho* filoniano non compaiono particolari riferimenti alla moglie ed anche la letteratura rabbinica vi fa solo cenni fugaci, il personaggio è, invece oggetto precipuo di *Giuseppe ed Aseneth*, un romanzo anonimo scritto, in greco, da uno scrittore ebreo, presumibilmente tra il I secolo a.C e il primo secolo d.C. L'autore rivela l'influenza dell'ellenismo già nella forma letteraria: il romanzo. Presenta una uscita dalle situazioni abituali: culmina in immagini di sogno, in una situazione estatica. Apparentemente è una storia d'amore -e lo è- ma contemporaneamente ha una valenza metaforica, indica un viaggio in una sfera onirica verso nuove forme di conoscenza e di percezione della realtà.

Nell'opera compaiono due storie distinte, tra loro intrecciate: il mutamento di mentalità, di religione, di idee, di storia di Aseneth (capp. I-XXII) e la gelosia del figlio di Faraone (capp. XXIII-XXIX).

La parte relativa alla conversione di Aseneth prende le mosse dal matrimonio di Giuseppe con una donna egiziana, di cui parla *Gen. 41. 45*<sup>12</sup>. Il romanzo narra di Giuseppe, ormai emissario di Faraone, che attraversa tutto l'Egitto per ispezionare la raccolta del grano. Giunge a Heliopolis, dal sacerdote Pentefres, sacerdote del tempio del Sole. Pentefres ha una figlia bellissima di 18 anni il cui nome, Aseneth, di tipo egiziano, consta di due parti, di cui la seconda corrisponde certamente al nome della dea egiziana *Neth*, nota nel pantheon egiziano come associata al dio Amon; la prima parte invece (*As*) è dubbia, essendo interpretata da alcuni come "dimora" "sede", e da altri come complemento di attribuzione. Nel primo caso "dimora di *Neth*": nel secondo "appartenente a *Neth*".

La fanciulla vive in una torre in compagnia di altre ragazze della sua età, amiche e nobili come lei. È di straordinaria bellezza, inutilmente corteggiata da innumerevoli pretendenti tra cui anche il figlio di Faraone. Rifugge da ogni

---

<sup>12</sup> Più volte il testo biblico esprime diffidenza nei confronti dei matrimoni misti (*Gen. 24. 3-4; 27. 46*).

contatto con i maschi e vive isolata nella sua torre. Questa consta di dieci stanze, ornate e ricche di oro e d'argento, è ricca di statue, di stoffe preziosi, di ornamenti bellissimi che affacciano su un giardino meraviglioso. Aseneth si dedica al culto degli dèi, chiusa nel suo mondo di bellezza e di serenità. Un giorno, sentito che i genitori sono tornati dalla campagna ove si erano recati, si orna di vesti splendide, di gioielli, di gemme su cui sono intagliate immagini di dèi e va loro incontro. Giunge notizia dell'arrivo di Giuseppe e il padre di Aseneth, Pentefres, sacerdote del tempio del Sole a Heliopolis, le comunica la sua volontà che essa sposi Giuseppe, il campione di Dio, che comanda su tutto l'Egitto, fornisce di grano il paese, ha potere per la sua sapienza e la sua dottrina. "Sopra di lui è lo spirito di Dio e la grazia del Signore", afferma Pentefres con parole che indicano rispetto e apertura, non rifiuto di un culto differente dal proprio. Si esprime in termini di accettazione, pur nella chiara distinzione tra ebrei e gentili. Una volta arrivato, pur rivolgendosi con apertura a Pentefres, Giuseppe, rifiuta di mangiare insieme agli egiziani e di baciare una donna che adora gli idoli:

per un uomo pio, che con la sua bocca benedice il dio vivente e mangia il pane benedetto della vita e beve il calice benedetto dell'immortalità e si unge dell'unguento benedetto dell'incorruttibilità, non è bene baciare una donna straniera- una donna che con la sua bocca benedice idoli morti e muti, e mangia alla loro tavola il pane del soffocamento e beve alle loro libagioni il calice dell'inganno e si unge dell'unzione della rovina (VIII 5, trad. di M. Cavalli).

A sua volta, Aseneth rifiuta sdegnosamente la proposta del padre. Non vuole avere a che fare con uno schiavo, uno straniero, figlio di un pastore, imprigionato per aver ingannato il suo padrone:

Non è forse lui il figlio del pastore della terra di Canaan, colui che fu abbandonato da suo padre? Non è lui quello che dormì con la sua padrona, e che il padrone fece gettare nel carcere delle tenebre, e poi Faraone lo trasse dal carcere perché aveva interpretato il suo sogno? Non lo voglio! (IV 13-15).

Nonostante la sua sdegnosità, la donna che è rimasta turbata sia dalla bellezza di Giuseppe che dal suo rifiuto di condividere il cibo, ripensa al proprio atteggiamento precedente e si apre all'amore e alle credenze di Giuseppe. Muta i suoi comportamenti: distrugge gli idoli che prima tanto curava, getta

dalla finestra i cibi prelibati che le vengono portati, indossa vestiti di sacco, trasferisce su Giuseppe e ciò che egli rappresenta ogni attenzione. Colpita dalla sua bellezza, vede nel Patriarca la fonte di ogni luce: «ecco il sole dal cielo è venuto a noi sul suo carro ed è entrato oggi nella nostra casa» (p. 19). Vi vede una luce interiore legata al sapere e alla ricerca della verità. Di qui un nuovo modo di vedere la realtà, una trasformazione. Il suo rifiuto delle credenze e dei costumi precedenti la pongono in una condizione sospetta agli occhi dei genitori e degli amici e solo lentamente entra in una nuova ovvietà, in una nuova visione del mondo. Le sue credenze mutano ed essa cerca rifugio presso il Dio di Giuseppe che Aseneth riconosce ora come divinità e che è misericordioso e pietoso. Rinnega i precedenti comportamenti, considera nemico il leone selvaggio del passato i cui ciccioli sono gli dèi dell'Egitto. Implora il Dio di Giuseppe di allontanarla dalle passate credenze, di accoglierla e di proteggerla (XII 9-11), di condurla nell'ambito della vita eterna e dell'incorruibilità.

È spinta dall'amore a entrare in una nuova dimensione a fare propri una nuova visione del mondo, nuove concezioni e nuovi modi di cogliere il reale. Ne emergeranno visioni di nuove forme di percezione di ciò che la circonda. Dopo il suo lungo ripensamento e il suo nuovo porsi appare la stella del mattino. Significa la luce del giorno, ma anche il gradimento divino. Nel fulgore di una luce fortissima appare un uomo celeste, capo dell'armata dell'Altissimo

un uomo simile in tutto a Giuseppe per l'abito, la corona, lo scettro regale. Ma il suo volto era come un lampo e i suoi occhi come la vampa del sole e i suoi capelli come fiamma, e le sue mani e i suoi piedi erano come ferro infuocato (XIV 7).

Tale visione si rivolge ad Aseneth e le significa il mutamento avvenuto in lei: «da oggi tu sarai rinnovata, riplasmata e richiamata in vita, e mangerai il pane di vita e berrai il calice di immortalità; e sarai unta dell'unzione di incorruibilità» (XV 3-4). Dio ha accolto la sua preghiera: il suo nome è stato scritto nel Libro della vita, essa sarà rinnovata. Sposerà Giuseppe e il suo nome sarà mutato in «città rifugio» ad indicare accoglienza per chi si rivolga a Dio, sicurezza per coloro che abbiano bisogno di protezione (XV 5).

Significativo del nuovo ruolo assunto dalla fanciulla il cambiamento del nome, fenomeno assai comune tra i proseliti. Nel caso in questione, si può ipotizzare si abbia un richiamo del nome Aseneth alle radici *h<sub>as</sub>an* che significa essere forte e *h<sub>as</sub>ah*, rifugiarsi. Alle spalle, il richiamo alle città rifugio di *Numeri XXXV* 6. Si ha qui una descrizione della ragazza evocata come città più che come donna. Si possono forse intravvedere dei riferimenti a Gerusalemme (*Zaccaria* II 10-13 (*LXX*); *Is.* LXII 4-6). In quest'ottica, il matrimonio tra Giuseppe ed Aseneth sarebbe allegoria delle nozze tra il messia e la città di Dio o dell'unione di Dio con Israele.

L'uomo celeste ordina, poi, ad Aseneth di portare un favo che è apparso misteriosamente nelle sue stanze, ne mangia un pezzo e ne dà alla donna, le pone una mano sulla testa e le trasmette, così, i misteri ineffabili di Dio. Le dà da mangiare il miele fatto dalle api del Paradiso, cibo degli angeli, simbolo dell'ingresso in una vita nuova: «chi lo assaggia non morrà in eterno».<sup>13</sup> Mangiato del pane della vita, bevuto dalla coppa dell'immortalità, unta con l'unzione dell'incorruttibilità essa non morrà mai. Ed ecco che api bianche come la neve, escono dal favo di miele e ricoprono Aseneth a confermare le promesse dell'uomo celeste che, a questo punto, scompare. Vestita di abiti lucenti, splendente di luce, con occhi che brillano come la stella del mattino, la ragazza vede «come un carro di fuoco levato nel cielo, dalla parte d'oriente».

È possibile che l'immagine richiami la visione del carro di Ezechiele dell'omonimo libro biblico (I. 4-26), passaggi mistici del *maassé merkavah*, ascensioni celesti.

### 3. Analogie con altre fonti

Se il miele ha un valore simbolico forte nella tradizione ebraica, è presente anche nel culto della dea egiziana Neth. Tra i simboli della dea vi è l'ape. È

---

<sup>13</sup> Il passo richiama un passo di *Proverbi* XXIV 13-14 che accosta sapienza e speranza di salvezza al favo del miele. A *Salmi* XIX 10 si legge che la verità e la giustizia dei giudizi di Dio sono più dolci del miele che stilla dai favi. A *Prov.* XVI 24 «le parole soavi sono un favo di miele: dolcezza all'anima, salute al corpo». Nel *Siracide* (XXIV 20) si legge che il ricordo della sapienza è più dolce del miele.

anche diffuso in scritti greci: Pindaro, Sofocle, Omero, Platone presentano un legame del miele con poesia e filosofia. Non meno articolato è il richiamo alle api, legate alla dea Neth e alla regalità e alla rinascita nel mondo egiziano. Nel testo, ricoperta di api, Aseneth è come rinata, esce dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita, dall'errore alla verità.

Anche le api subiscono una rinascita: allontanate da Aseneth per ordine dell'uomo celeste, esse cadono a terra, morte. L'uomo dice poi loro: «elevatevi e tornate al vostro luogo» (XVI 17) ed esse si alzano in volo. In tutto il racconto sono diffusi simboli che alludono alla rinascita, al passaggio verso la conoscenza e la verità. Echeggiano angelofanie e racconti di iniziazione. Secondo alcuni studiosi, tra cui Philonenko, il pane, il vino, l'olio sembrano alludere a un rituale. Per altri critici, affiorerebbero richiami al banchetto dei Terapeuti, al pranzo di Qumran o all'eucarestia cristiana anche se, a mio parere, tali ipotesi sembrano abbastanza azzardate: non sono noti rituali in cui, dopo il pane e il vino, vi sia unzione.

Si tratta di simboli di incorruttibilità, di illusioni all'ingresso in una sfera superiore, di riferimenti ad una immortalità raggiunta attraverso scelte comportamentali.

Per certi versi la storia presenta elementi di analogia con la vicenda di *Amore e Psiche* di Apuleio: il clima sospeso, fuori dal tempo e dallo spazio, la ricchezza della torre in cui vive Aseneth, circondata da un alto muro, la fama della bellezza della protagonista e la sua sdegnosità richiamano Apuleio. Così, il contrasto tra luce e tenebra e il vocabolario iniziatico della luce e della vista che potrebbero richiamare i misteri. In quest'ottica, la visione di Giuseppe che emette una grande luce ed appare ad Aseneth simile all'uomo dal cielo potrebbe rappresentare una sorta di *epopteia*. Aseneth, da parte sua appare completamente trasformata, quale mista che abbia ricevuto la rivelazione. In tutto il racconto la luce ha un ruolo essenziale: luce che irradia da Giuseppe e poi anche da Aseneth, luce del mattino, luce che significa ad Aseneth l'accettazione del suo pentimento, luce in cui appare l'uomo dal cielo. Nell'*Asino d'oro* di Apuleio le scene di iniziazione ai misteri di Iside sono scandite dalla

luce: le vesti della dea splendono come fiamma, al suo apparire, il protagonista vede il sole brillare a mezzanotte ed è lui stesso, in seguito, a portare delle fiaccole e risplendere come un sole. Luce emette la lucerna che rivela Amore e Psiche, la tradisce e rappresenta l'inizio di un lungo percorso verso la consapevolezza e il sapere.

Le allusioni a un percorso di salvezza, all'incontro con un personaggio che è veicolo verso la sapienza e la valorizzazione ricordano, anche, per certi versi, testi gnostici, *Pistis Sophia*, prima di tutti, ma anche opere quali gli *Atti di Tommaso*. Molte anche le affinità con altri testi del giudaismo ellenistico quali il *I Testamenti dei dodici Patriarchi*.

Al di là delle molte affinità con testi di origini tanto diverse, momento fondamentale del discorso è il rilievo che il livello superiore raggiunto da Aseneth è frutto di un percorso. Si incammina su una nuova strada guidata dall'uomo dal cielo, «il capo della dimora del Signore, e il comandante supremo di tutto l'esercito dell'Altissimo», in tutto simile a Giuseppe per abito, corona, scettro, ma dotato di un «volto come un lampo», di «occhi come la vampa del sole», di «capelli come fiamma», di mani e piedi come «ferro infuocato» (XIV 7-9). L'ambito è quello di una iniziazione, di un rapporto diretto con sfere superiori. Rinnovata, riplasmata, Aseneth entrerà in una condizione del tutto nuova.

Giuseppe appare, invece, fin dall'inizio quale uomo giusto, pio, dotato di virtù superiori, saggio, di grande bellezza. È vestito di bianco, indossa un mantello di porpora e lino, una corona, uno scettro regale. È simile all'uomo celeste. Le sue virtù e la sua unicità risultano immediate.

#### **4. L'ottica dei due personaggi**

L'opera è tutta scritta dal punto di vista di Aseneth: sono descritti i suoi sentimenti e i suoi pensieri, la sua sofferenza, il suo sgomento, la sua gioia. È una storia presentata dalla donna, in cui tutti gli avvenimenti ruotano intorno alle sue scelte e al suo sentire. Giuseppe, nonostante il suo splendore, è molto più sbiadito, rigido nel suo attenersi alle sue credenze iniziali. Mentre Aseneth compie un percorso di crescita e di trasformazione, Giuseppe resta

immutato: sogna e insegue sogni di potenza, Aseneth, a sua volta, ha dei sogni, meglio delle visioni, non di potenza, ma di amore, di verità, di conoscenza, di accettazione di nuove idee, nuovi orizzonti culturali, nuove credenze.

Al di là dei fatti contingenti in cui si colloca, la donna è rappresentata quale emblema di un personaggio aperto, capace di porre a confronto le proprie credenze con quelle di altri e di accettarne di nuovi e, soprattutto, di lanciarsi verso l'ignoto, le sfere superiori della conoscenza, un orizzonte mistico. La spinge l'amore, certo, ma anche una nuova consapevolezza che la induce a un cammino di apertura e alla ricerca di nuovi orizzonti. In tutto il testo emerge la ricchezza di nuove visioni. La sua è una storia di conversione, legata, di fatto, a problemi concreti, presenti nel periodo di scrittura del testo. È un momento di incontro tra culture e tradizioni differenti, di attrazione verso verità di altri popoli, di conversioni. In *Giuseppe ed Aseneth*, la ragazza è una Egiziana, adoratrice di dèi pagani che si volge verso il Dio di Giuseppe, attratta dallo splendore, dal fascino di Giuseppe. Questi, ornato di una meravigliosa tunica bianca, di un mantello color porpora, di una corona d'oro circondata di pietre preziose, riluce dello spirito di Dio, irradia sapere e bellezza. Attraverso tutto ciò, la donna giunge alla conoscenza e alle sfere superiori, a una condizione onirica, a visioni celesti.

Se nel *De Josepho* i sogni sono visioni che alludono a una realtà e a delle verità non sempre immediatamente evidenti, ma per lo più appartenenti al mondo empirico, nel romanzo le visioni di Aseneth, sono più immediate, non costituiscono una trasposizione, eppero avvengono su un piano trascendente, immettono in una dimensione sovrannaturale

La storia dei due personaggi è presente anche nella letteratura rabbinica in testi posteriori<sup>14</sup> interessati, però, ad affrontare problemi pratici legati ai matrimoni misti e ai divieti di conversione, più che alla caratterizzazione dei personaggi e ai loro sogni.

---

<sup>14</sup> Vedi *Targum Jonathan* su Genesi 41:45; *Pirké Rabbi Eliezer* XXXVIII.

**Bibliografia****Testi, traduzioni e commenti**

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Iosepho*, par Jean Laporte, Cerf, Paris, 1964

FILONE DI ALESSANDRIA, *De Iosepho*, Introduzione e traduzione di Clara Kraus Reggiani, Roma, Edizione dell'Ateneo e Bizzarri, 1979, rist. con prefazione di L. De Luca, Montetauro, Guaraldi, 2020.

*Storia del bellissimo Giuseppe e della sua sposa Aseneth*, traduzione di Marina Cavalli con una nota di Dario Del Corno, Sellerio, Palermo, 1983.

*Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marc Philonenko, Brill, Leiden, 1968

**Studi**

BATTIFOL Pierre, "Le livre de prière d'Aseneth", *Studia Patristica*, 1/2, 1889-90, pp. 1-115.

BERCHMAN Robert M., *Arcana mundi: Magic and Divination in the 'De somniis' of Philo of Alexandria*, in Id. (ed), *Mediators of the Divine. Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, Scholars Press, Atlanta Georgia, 1998, pp. 115-154.

CALABI Francesca, "Giuseppe e i sogni della folla in Filone di Alessandria", *Études Platoniciennes*, VII, 2010, pp. 143-161

FRAZIER Françoise, "Les visages de Joseph dans le 'De Iosepho'", *Studia Philonica Annual*, 14, 2002, pp. 1-30.

HUMPHREY Edith M., *Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000.

KRAEMER Ross Shepard, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife. Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

INOWLOCKI Sabrina, *Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant. Joseph, Aséneth et le fils de Pharaon dans un roman du Judaïsme hellénisé*, Brepols, Turnhout, 2002.

LÉVY Carlos, "À propos d'un rêve de puissance de Joseph (Philon, 'Somn.' II, 17-109)", *Études Platoniciennes*, VII, 2010, pp. 131-142.

MUNNICH Olivier, "La fugacité de la vie humaine (*De Josepho*, § 127-147): la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne", in S. Inowlocki-Meister et B. Decharneux (éds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive, et chrétienne*, Actes du colloque de Bruxelles, 26-28 juin 2007, Turnhout, 2009, pp. 163-183.

PETIT Madeleine, *L'homme politique interprète de rêves selon Philon d'Alexandrie ('De Iosepho' 125: οJ politiko; i pavntwi ojneirokritikovi ejstin*, In D. Tollet (ed.), *Politique et religion dans le judaïsme: Interventions au Colloque des 8 et 9 décembre 1987 organisé par le Centre d'Études Juives de l'Université-IV Sorbonne*, Paris 1989, pp. 41-54

REDDOCK Michael James, "Enigmatic Dreams and Onirocritical Skill in *De Somniis 2*", *Studia Philonica Annual*, 25, 2013, pp. 1-16.

ROSCALLA Fabio, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

SCHWARTZ Jacques, "Recherches sur l'évolution du roman de Joseph et Aséneth", *Revue des études juives*, 143, 1984, pp. 273-285.

TORALLAS TOVAR Sophia, "Philo of Alexandria's Dream Classification",  
Archiv für Religionsgeschichte, 15, 2014, pp. 67-82.

WILLS Lawrence M., *The Jewish Novel in Ancient World (Myth and Poetics)*,  
Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.

WOLFSON Harry Austryn, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1962.

---

Questo lavoro è fornito con la licenza  
[Creative Commons Attribuzione – Condividi allo stesso modo 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

