

LE «STORIE DI GIUSEPPE»: UN RACCONTO APERTO FINO ALL'ETÀ MODERNA

Noi vi farem vedere una figura
Molto gentil del Testamento Vecchio:
Chi vuole intendere la Sacra Scrittura
Attento al nostro dir ponga l'orecchio:
E questa sia la istoria bella e pura
Di Joseph gentile, il qual fu specchio
Di fede, di speranza e caritate,
Giusto, prudente, e vaso d'onestade.¹

Si potrebbe introdurre l'analisi letteraria delle *Storie di Giuseppe* facendo riferimento a un aneddoto *midrashico*².

A causa della sua nota bellezza, Giuseppe era oggetto degli sguardi di tutte le fanciulle egiziane. Esse addirittura lanciavano anelli d'oro al suo passaggio.

Il decantato fascino del figlio prediletto di Giacobbe vale, in una prospettiva metaletteraria, anche per le sue storie. Quello che si vuole rilevare, in questo lavoro, è il motivo per cui le avventure di Giuseppe hanno suscitato tanto interesse nelle arti: dal ricchissimo apparato di leggende, a un romanzo greco, alle *coplas* spagnole³, attraverso poemi persiani e alla XII *sura* del Corano, fino a giungere al capolavoro di Thomas Mann, che

¹) M. Bonfantini (a cura di), *Le Sacre Rappresentazioni italiane: raccolta di testi dal secolo XIII al secolo XVI*, Milano 1942, p. 151.

²) Per quanto concerne i riferimenti ai *Midrashim*, vd. C. Roth - G. Wigoder, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, X, pp. 202-217; L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, Milano 1999; R. Graves - R. Patai, *Miti ebraici*, Milano 1998.

³) Gli Ebrei della Spagna medievale rielaborarono la storia di Giuseppe in un'opera in *ladino* conosciuta come *Poema de Yosef* o, appunto, *Coplas de Yosef*. La forma definitiva del poema fu approntata più tardi da Abraham de Toledo, che la intitolò *Coplas de Yosef ha-Zaddik* (1732).

richiese ben sedici anni di lavoro. Giuseppe incantò con la sua bellezza anche una nutrita e illustre schiera di pittori, tra i quali Rembrandt van Rijn⁴, Jacopo da Pontormo⁵, Paul-Gustave Doré⁶, per non parlare delle splendide miniature di alcuni manoscritti, tra cui la *Haggadah* di Sarajevo⁷ (XIV secolo).

Che cosa, in ultima analisi, fa sì che le *Storie di Giuseppe* possano suscitare interesse fino ai nostri giorni? Occorre rifarsi alla sua dimensione di racconto fiabesco, per trovare una risposta persuasiva. La letteratura popolare custodisce i nuclei universali di ogni narrazione, che possono poi essere oggetto di elaborazioni artisticamente più pregevoli o raffinate. Nella storia di Giuseppe quale compare nella Bibbia, è possibile isolare una serie di motivi folklorici di grande magnetismo nella coscienza collettiva umana: il giovane che fa fortuna in un paese straniero, l'ingiusta incarcerazione, il conflitto con i fratelli, il motivo dei sogni e del loro significato, la caduta nel pozzo⁸, la seduttrice che fallisce nei suoi intenti e si vendica, etc.

Una tale ricchezza di spunti tematici non può non fecondare la fantasia narrativa di ogni epoca, e indurre a esplorare tra i non detti o gli accenni: ci troviamo di fronte a quello che si definisce "racconto aperto", che ha cioè potenzialità infinite di narrare, tali da non esaurirsi in se stesso.

Se si individuano anche solo alcuni dei temi presenti nelle *Storie di Giuseppe*, è immediato riconoscerne la pregnanza da un punto di vista "culturale" in senso lato. Proprio in virtù di tali considerazioni appare legittimo coinvolgere, nell'interpretazione letteraria, i metodi di discipline eterogenee quali antropologia, psicologia, letteratura, psicanalisi. Si tratta di una scelta di lettura necessariamente moderna, necessariamente virtua-

⁴) Rembrandt si cimentò ripetutamente con il ciclo di Giuseppe. Un disegno ritrae Giuseppe nel momento in cui rivela i suoi sogni ai fratelli e a Giacobbe; due pitture, invece, rappresentano Giacobbe che riceve la tunica di Giuseppe macchiata di sangue e il patriarca che benedice Giuseppe. Per questo e per gli altri riferimenti a opere d'arte, vd. Roth - Wigoder, *Encyclopaedia Judaica* cit., X, p. 216.

⁵) Pontormo dedicò a Giuseppe un ciclo di quattro pannelli, *Storia di Giuseppe Ebreo* (1515-1517), commissionato da Salvi Borgherini per la decorazione della camera nuziale del palazzo di famiglia.

⁶) Doré realizzò diverse incisioni ispirate alle *Storie di Giuseppe*: l'interpretazione dei sogni del Faraone, la vendita di Giuseppe ragazzino ai mercanti e il drammatico momento della rivelazione della sua identità ai fratelli, in Egitto.

⁷) Il manoscritto illustra i due sogni di Giuseppe: i covoni di grano che si inchinano al suo cospetto e la narrazione a Giacobbe del sogno del sole, della luna e delle undici stelle. Cfr. Roth - Wigoder, *Encyclopaedia Judaica* cit., X, p. 204.

⁸) La caduta nel pozzo potrebbe ben essere interpretata come una metaforica discesa negli inferi e, di conseguenza, come un percorso catartico che, in una prospettiva psicologica, introduce a una nuova dimensione di sé e della propria esistenza. Il motivo del pozzo è, del resto, assolutamente topico nella letteratura; basti ricordare *Il pozzo e il pendolo* (1843) di E.A. Poe, o *Alice nel paese delle meraviglie* (1865) di L. Carroll.

le, eppure in grado di esaltare “l’umanità” che contraddistingue la figura di Giuseppe. I sogni che egli fa e/o interpreta, per esempio, diventano i sintomi di una condizione interiore plausibile, accolta la quale si possono chiarire altri dettagli della sua esistenza, *in primis* i rapporti con gli altri personaggi: i fratelli, Giacobbe, Putifarre, il Faraone ...

In modo analogo devono essere intese le considerazioni sulla fortuna di Giuseppe in letteratura. A partire dal *Midrash* fino a giungere a Thomas Mann, si è visto come le avventure di Giuseppe vengano sottoposte a letture sempre diverse e sempre originali: di natura essenzialmente morale nell’aneddotica antica e medievale; in una prospettiva che raccoglie e ridefinisce tutti gli spunti precedenti nella tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli*. Il grandioso lavoro dell’autore tedesco, in effetti, implica, accanto a una profonda conoscenza della storia della fortuna letteraria di Giuseppe, scienze come l’antropologia (particolarmente ne *Il giovane Giuseppe*, dove la vicenda di Giuseppe nel pozzo è interpretata come quella della morte e rinascita di un dio della vegetazione), psicologia (nell’analisi caratteriale dei personaggi, con particolare riferimento alla moglie di Putifarre) e in qualche misura persino la storia⁹. Un’ulteriore conferma, questa, della natura di “racconto aperto” di *Gn. 37-50*: tra i silenzi della narrazione è possibile fare emergere suggestioni non esclusivamente narrative, ma idee e argomenti estremamente stimolanti da un punto di vista culturale.

Ciò che dunque rende Giuseppe “speciale” (e quindi oggetto di interpretazioni e rielaborazioni eterogenee) è, per paradosso, la sua “umanità”; il fatto che il suo destino esistenziale ricalchi quello di ogni essere umano che, nel tentativo di raggiungere un equilibrio fra Se stesso e l’Altro, incontra gelosia, amore, ingiustizia, approvazione, perdono ... Ecco perché l’universalità delle *Storie di Giuseppe* è il segreto del loro fascino; la ricorrenza dei sentimenti più umani è ciò che le inserisce a pieno titolo nel repertorio delle fiabe, il primo spazio narrativo che l’uomo si è concesso per parlarsi di sé.

Questo approccio autoconoscitivo contiene una buona dose di ironia, tra l’altro, perché significa guardare a se stessi in un’ottica esasperata e grottesca, ma pur sempre in qualche misura veritiera.

Il Giuseppe biblico non fa eccezione da questo punto di vista, poiché ritroviamo in più di un momento una sorprendente dimensione ironica: un capolavoro è in tal senso il confronto tra Giuseppe e i suoi fratelli in Egitto, giocato sull’agnizione e godibile soprattutto da parte di chi conosce

⁹) Thomas Mann ambienta la vicenda del “suo” Giuseppe durante i regni di Amenhotep III e Amenhotep IV (il futuro Akhenaten), sovrani della XVIII dinastia noti per la loro politica (anche ma non solo religiosa) innovativa. Per inserire Giuseppe e la sua storia in siffatto contesto, l’autore stesso disse di essere diventato un po’ “orientalista”, ed effettivamente la puntigliosa ricostruzione storica riflette tale proposito.

l'intero sviluppo della vicenda (cfr. § 3). Già ironica è però l'arroganza iniziale di Giuseppe, che fa sogni di gloria pur essendo un semplice ragazzino (*na'ar*) e, nonostante la sua palese inferiorità, ottiene comunque di fare infuriare i fratelli.

Uno sguardo indulgente verso la debolezza umana ricorre anche nella scena del carcere: Giuseppe ha favorevolmente interpretato il sogno del coppiere e gli chiede di ricordarsi di lui, di parlare al Faraone perché lo tragga dall'ingiustizia che ha dovuto subire, ma il coppiere se ne rammenterà casualmente solo dopo due anni, in occasione dei sogni del suo re.

Estremamente ironica è, infine, la figura di Giacobbe morente che benedice Efraim e Manasse, mettendo imperterrito la mano destra sulla testa del secondogenito, mentre Giuseppe continua a trasferirla sul capo di Manasse. C'è chi, a proposito di questa scena, ha voluto pensare che Giacobbe sul letto di morte delirasse. Quello che qui invece preme evidenziare, a prescindere dal progetto provvidenziale insito nel preporre Efraim a Manasse (il primo diverrà un popolo più grande del secondo), è l'umorismo della scena, ancora più godibile se si conoscono i "precedenti" di Giacobbe in fatto di benedizioni e primogenitura, ossia, in un certo senso, le sue debolezze umane.

La parabola umana quale ci dipinge la Genesi è, in tale prospettiva, decisamente confortante: cominciata con un morso al frutto della conoscenza, essa culmina nei dodici figli di Israele, capostipiti delle rispettive tribù, consapevoli per esperienza diretta di quanto sia vero che per essere "umani" si debba toccare il bene e il male.

L'ironia della nostra sorte di uomini, allora, è il vero "racconto aperto", di cui Giuseppe e i suoi fratelli rappresentano una bellissima, antica esemplificazione.

Genesi 37-50

Abraham is respected and admired; Isaac is pitied;
Jacob is followed; but only Joseph is loved [...].

(Elie Wiesel ¹⁰)

Rashi ¹¹ commenta *Gn. 37:1 Questa è la discendenza di Giacobbe* spiegando come tale espressione sia l'introduzione a tutto il mito di Giuseppe, di fatto la discendenza di Giacobbe, per la cui importanza la Bibbia traccia una vicenda esaustiva, al contrario di quanto fatto in maniera succinta per

¹⁰) Citato in T. Watt, *Jung and the interpretation of the Bible*, New York 1995, p. 55.

¹¹) Per tutte le citazioni da Rashi, vd. Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, trad. di L. Cattani, Genova 2000.

Esau. In questo modo la nuova materia narrativa ottiene una saldatura alla precedente, fornendo una continuità tematica con il resto della Genesi. Effettivamente è facile accorgersi che le vicende di Giuseppe esasperano alcuni nodi argomentativi ricorrenti si potrebbe dire “dal Principio”, ma portandoli a un compimento risolutivo. Il più vistoso di questi¹² concerne senza dubbio il rapporto tra fratelli, che risulta problematico già nel confronto tra Caino e Abele, proseguendo poi vistosamente con Esau e Giacobbe, Lea e Rachele. Sarà Giuseppe a riconciliarsi con i suoi fratelli, infatti, mentre le altre coppie si neutralizzano con la scomparsa di uno dei due individui¹³. La Genesi si conclude dunque con il superamento, nella persona di Giuseppe, di una serie di conflitti estremamente umani. Le sue avventure sono un viaggio verso la maturazione dell’eroe e, insieme a lui, di quella umanità creata il sesto giorno con Adamo, l’«uomo». Come è stato sottolineato da Dorothy Zeligs¹⁴, Giuseppe non possiede il potere mistico e visionario di Abramo o Giacobbe, né l’aura quasi romantica di re Davide o di Salomone. Quello che lo rende affascinante e commovente sono le sue qualità meravigliosamente umane.

1. *Giuseppe e i suoi fratelli*

Gn. 37 è forse, di tutta la narrazione, il capitolo più ricco di fermenti tematici. Vengono poste le basi per l’evoluzione del protagonista Giuseppe e, attraverso questi, per la “redenzione” di tutta la folla di personaggi che lo circondano e lo hanno preceduto.

Come in ogni racconto di formazione che si rispetti, all’inizio Giuseppe è narcisisticamente consapevole delle sue potenzialità, e in questo avallato dalla preferenza che gli riserva Giacobbe¹⁵, ma sfrutta la sua condizione

¹² Altri e non meno significativi sono senz’altro la seduzione del male (incarnata qui dall’episodio della moglie di Putifarre) e il rapporto tra primogenitura e benedizione (ricorrente sia nella perdita di tale privilegio da parte di Ruben sia nella preferenza accordata da Giacobbe al secondogenito di Giuseppe).

¹³ Caino uccide Abele, Lea “uccide” Rachele solo moralmente, generando un nutrito numero di figli e inducendola a maggior ragione, per competizione, a desiderarne molti. Rachele morirà di parto dando alla luce il suo secondogenito Beniamino. Giacobbe scalza Esau nella primogenitura e soprattutto sottraendogli con l’inganno la benedizione del padre. Si riconcilieranno infine, ma Esau rimarrà sempre nella mentalità collettiva un personaggio negativo. Ciò non vale per i fratelli di Giuseppe, considerati i capostipiti eponimi delle dodici tribù di Israele. Basti pensare a Giuda, da cui discenderà re David o a Levi, dal quale proverrà la stirpe sacerdotale.

¹⁴ Citata in Watt, *Jung and the interpretation of the Bible* cit., p. 55.

¹⁵ Rashi spiega questa predilezione come quello che noi definiremmo un atto narcisistico; pare che Giuseppe assomigliasse molto a suo padre (considerazione possibile sulla

privilegiata solo in senso egoistico e aggressivo. Queste considerazioni sono possibili naturalmente sulla base dei commentatori *midrashici*, che integrano il testo biblico con ulteriori dettagli. Sappiamo così della cura ossessiva per la sua bellezza, nonché della tendenza alla calunnia che Giuseppe sviluppa ai danni dei suoi fratelli ¹⁶. È interessante a questo proposito considerare che il conflitto tra fratelli si struttura nella Genesi proprio attorno a un uso distorto o assente della comunicazione. Già Caino si dimostra incapace di parlare del suo tormento interiore e risolve questa frustrazione con un atto di violenza verso Abele (*Gn.* 4:8). Le stesse premesse si manifestano tra Giuseppe e i suoi fratelli. Da una parte abbiamo il ragazzino presuntuoso che mente e che ostenta la sua megalomania onirica, dall'altra i suoi fratelli che «non potevano parlargli in pace» (*Gn.* 37:4). Ecco allora che risulta inevitabile lo sviluppo tragico della vicenda. Giuseppe subirà, al pari di Abele, la vendetta dei suoi laconici fratelli. Essi complottano di nascosto e decidono di ucciderlo, poi di gettarlo nel pozzo.

Dopo avere realizzato i loro progetti, i fratelli mentiranno al padre, ma ancora ricorrendo al silenzio. Lasciano infatti che sia Giacobbe a trarre le conclusioni circa la morte di Giuseppe. Essi si limitano a mostrargli la veste del figliolo intrisa di sangue e a chiedergli di identificarla (*Gn.* 37:32-33).

Tutta la storia di Giuseppe è la ricerca del mezzo per instaurare una nuova idea di fraternità. La conclusione dichiara che questo strumento è un uso corretto della parola. Se i fratelli abbandonano Giuseppe con l'ironica constatazione che non avrà più nessuno a cui raccontare alcunché, anzi, non rispondendo alle sue invocazioni di aiuto nel pozzo, essi lo ritroveranno anni dopo senza riconoscerlo e senza sapere che capisce la loro lingua, avendolo scambiato per un egiziano.

«Conducetemi vostro fratello minore e saranno provate le vostre parole e non morirete.» E loro fecero così. E l'un fratello diceva all'altro: «Ma noi siamo colpevoli verso nostro fratello [Giuseppe] di cui vedemmo l'angoscia dell'anima quando ci pregava e non l'ascoltammo. [Per questo] cadde su di

base di un gioco di parole tra *zequnim* «vecchiaia» e *ziv 'eqonim* «lineamenti del viso», cfr. *Gn.* 37:3) e, continua Rashi, anche le loro vicende presentano analogie, dal già decantato rapporto conflittuale con i propri fratelli, senza tralasciare quello «morboso» con le rispettive madri, Rebecca e Rachele, all'esperienza della prigionia, per Giacobbe sotto Labano e per Giuseppe nelle carceri del Faraone, entrambi causati dall'amore per una donna (Rachele nel caso di Giacobbe) o dall'amore di una donna (la moglie di Putifarre).

¹⁶ Li calunniò, oltre che di banchettare con il bestiame di Giacobbe, di libertinaggio nei confronti delle Cananee e di essere arroganti con i figli delle concubine, da loro umiliati come schiavi. A causa di queste menzogne, Giuseppe subì un triplice contrappasso: quando fu gettato nel pozzo, i fratelli scannarono un capretto senza consumarne le carni (*Gn.* 37:31); egli fu venduto come schiavo (*Gn.* 37:36) e la moglie di Putifarre tentò di sedurlo (*Gn.* 39). Inoltre, per aver mentito sui suoi dieci fratelli, trascorse dieci anni in carcere.

noi questa disavventura!» [...] *Ed essi non sapevano che Giuseppe capiva, perché tra loro c'era l'interprete.*¹⁷

(Gn. 42:20-23)

Il cammino verso la parola è paradossalmente lastricato di menzogne, di cui si fa garante Giuseppe stesso. Da principio accusa i fratelli di mentire sulla loro identità, di essere delle spie¹⁸ e pretende come prova della loro onestà la presenza di Beniamino. La riconciliazione avverrà solo quando tutti e dodici i fratelli saranno insieme, e non prima di un'ulteriore calunnia, quella sul furto della coppa di cui viene accusato lo stesso Beniamino. Al culmine di questo episodio possiamo comprendere come il concetto di fraternità si sia evoluto. Di fronte al pericolo di morte e/o schiavitù del piccolo prediletto del padre, questa volta i fratelli maggiori interverranno persino proponendo una sostituzione (Gn. 44:18; Gn. 44:32-34).

La prova cui Giuseppe sottopone i suoi fratelli è un contrappasso; li costringe ad annunciare nuovamente a Giacobbe la morte del figlio prediletto. Adesso però subentra una differenza, poiché Giuda ne dichiara l'improponibilità. Solo in questo momento le tensioni fraterne si possono risolvere, sublimandosi in un rapporto di reciproco soccorso, dimenticando il risentimento e la gelosia dei fratelli in nome dell'affetto. Tutto ciò è espresso dalla rivelazione di Giuseppe che finalmente dice la verità su di sé; a questo punto tutti e dodici possono parlare insieme.

Giuseppe disse loro: «Sono Giuseppe. Vive ancora mio padre?» *I suoi fratelli non poterono rispondergli, perché si erano ammutoliti di fronte a lui [...] Baciò tutti i suoi fratelli e pianse con loro e, dopo, quelli parlarono con lui.*¹⁹

(Gn. 45:3; Gn. 45:15)

La vicenda della fraternità si chiude definitivamente dopo la morte di Giacobbe, quando i fratelli temono che Giuseppe si vendicherà di loro. L'evoluzione della parola da silenzio e menzogna a strumento autentico di comunicazione trova conferma, poiché essi non complottano più, ma esprimono le loro angosce allo stesso Giuseppe e gli chiedono perdono.

Ecco che la visione conflittuale dei rapporti fraterni si dissolve definitivamente donando requie non soltanto a quel Caino che non seppe

¹⁷) Il corsivo è nostro. Tutte le traduzioni dall'ebraico, di nostra responsabilità, fanno riferimento a D. Disegni (a cura di), *Bibbia Ebraica*, Firenze 2000.

¹⁸) Freudianamente si potrebbe pensare che Giuseppe agisca così in virtù di una proiezione: è lui, veramente, che mente sulla sua identità e fu una spia, per di più calunniosa, ai danni dei fratelli tanti anni prima. Attribuire a questi ultimi le caratteristiche che lo identificherebbero immediatamente ai loro occhi è forse, inconsciamente, un tentativo di essere davvero smascherato.

¹⁹) Il corsivo è nostro.

trovare le parole per dare voce alla sua sofferenza, ma anche alla scorrettezza di Giacobbe che sulle ginocchia di Isacco cieco si fece passare per Esaù, tacendo e imbrogliando il padre che non ne riconosceva la voce, e anche a un altro silenzio, quello di Lea nascosta dal velo agli occhi ciechi di passione di Giacobbe.

2. *La veste e l'investitura nelle «Storie di Giuseppe»*

Si è concluso il paragrafo precedente citando due famosi episodi appartenenti al ciclo narrativo di Giacobbe. Entrambi presentano il motivo di una veste che occulta la vera identità di chi ne è avvolto. Giuseppe viene caratterizzato ripetutamente da una serie di vesti, che non sono però funzionali a un travestimento o a un inganno, ma sono anzi simbolo di una investitura²⁰. Non è del resto caso isolato, nella Bibbia, che la consegna di un abito sia metaforicamente il passaggio a uno status esistenziale e sociale più elevato²¹. La veste rappresenta l'essenza di una persona e, simbolicamente, farne dono significa caricare colui che la riceve di un'eredità spirituale prima ancora che sociale. In quest'ottica si può comprendere perché assuma tanta importanza la *ketonet passim*²² che Giacobbe regala a Giuseppe. Il peso simbolico di questo atto, che è un'elezione da parte di Giacobbe nei confronti di Giuseppe, è già esplicita nella Bibbia (*Gn.* 37:3-4)²³.

Si tratta di un brevissimo accenno, eppure ci troviamo di fronte a un elemento simbolico di forte risonanza: ne è una conferma l'insistenza con cui lo affrontano, in termini estremamente originali, i racconti post-biblici su Giuseppe.

Rashi per esempio non manca di riportare l'aneddoto secondo il quale la *Ketonet passim* avrebbe alluso alle sventure di Giuseppe criptandole nell'acronimo di *passim*, e cioè *Potifar*, *Soharim*, *Ishme'lim*, *Medanim*²⁴.

²⁰ Cfr. V.H. Matthews, *The anthropology of clothing in the Joseph narrative*, «JOT» 65 (1996), pp. 25-36.

²¹ Basti fare riferimento all'episodio in *I R.* 19:13 nel quale il profeta Elia, rapito dal carro di fuoco, abbandona il mantello che sarà raccolto e indossato da Eliseo. Costui viene insignito del potere profetico del maestro proprio attraverso il lascito concreto di un abito.

²² La traduzione di questa espressione dovrebbe essere «veste lunga fino ai piedi», ma spesso si trova «veste di vari colori» che è il risultato di un fraintendimento nella versione dei LXX. Dal testo greco si è poi perpetuata nella *Vulgata*, ma nel testo ebraico non esiste.

²³ Il *Midrash* ci informa di un'ulteriore veste che è simbolo di altissima eredità spirituale: quella che sul letto di morte il terzo patriarca dona a Giuseppe, tessuta dal Signore e passata di mano in mano da Adamo a Giacobbe.

²⁴ Termini tradotti rispettivamente come «Putifarre», «mercanti», «Ismaeliti» e «Madianiti».

Al di là del provvidenzialismo caratteristico del *Midrash*, è significativo che tale interpretazione trasmetta implicitamente il simbolismo di cui si discuteva prima: l'abito è veicolo dell'essenza di una persona a tal punto che in esso è iscritta la sua avventura esistenziale.

Se l'esegesi medievale mantiene, in ultima analisi, il valore simbolico della veste come guaina spirituale, una minuziosa elaborazione dello stesso motivo è attuata da Thomas Mann. Soprattutto ne *Il giovane Giuseppe*, ci si accorge di come la *ketonet passim* rappresenti il segno concreto dell'elezione di Giuseppe nel cuore di suo padre²⁵. È infatti sintomatica la reazione che i fratelli sviluppano quando vengono informati che Giuseppe è riuscito a carpire la veste a Giacobbe. Immediatamente avvertono il messaggio implicito nel dono, e cioè che si tratta di una prima investitura, che non può che preluderne una seconda e ancor più definitiva, la Benedizione riservata al primogenito. Si sa che la primogenitura è fatto alquanto flessibile nelle storie bibliche, soprattutto a causa di Giacobbe, che non si fece scrupoli nel rubarla a suo fratello Esaù, come non se ne farà, sul letto di morte, nel considerare Efraim, secondogenito di Giuseppe, alla stregua di primogenito.

Mann sceglie dunque di introiettare il concetto di Benedizione, convertendolo in fatto spirituale e affettivo, non più sociale. Ciò è evidente anche solo esaminando la figura di Ruben, il rozzo ma docile primogenito che si è alienato questo suo diritto e agisce costantemente con il proposito di tornare nelle grazie del padre. Una sua preminenza sociale sui fratelli non gli è completamente sottratta, eppure non è a questa che Ruben mira, bensì al ripristino della fiducia paterna nella sua lealtà²⁶.

L'autore tedesco potenzia ulteriormente il valore della veste permettendosi anche di considerarla la stessa che Rachele indossò il giorno delle nozze. Se non si dimentica che in qualche modo l'abito trattiene l'essenza di una persona, risulta ancora più chiaro perché i fratelli non siano contenti di sapere che Giacobbe "ha vestito" Giuseppe con l'essenza di Rachele, la

²⁵) Quando i fratelli spogliano Giuseppe prima di gettarlo nel pozzo, la Bibbia dice: «Fu che, quando Giuseppe giunse da loro, lo spogliarono della sua veste, la veste fino ai piedi che aveva indossato, lo presero e lo gettarono nel pozzo» (*Gn.* 37:23-24). Rashi interpreta la ripetizione del termine «veste» (*kuton*) come segno del fatto che Giuseppe indossava due tuniche, quella lunga fino ai piedi e quella comune. Mann riprende questa idea sviluppandone ulteriormente i presupposti già biblici e *midrashici*, e cioè che il dono della veste speciale fosse segno di distinzione e quindi di predilezione.

²⁶) Paradigmatico a questo proposito è il passo seguente. Giuseppe è stato da poco gettato nel pozzo e Ruben decide di salvarlo all'insaputa dei suoi fratelli: «[Ruben] si sarebbe recato colà di nascosto, per liberare da solo, di sua iniziativa, il sepolto. Lo avrebbe preso, riportato dal padre e gli avrebbe detto: "Un'acqua impetuosa sono io, e il peccato non mi è lontano. Ma ecco, ora sono impetuoso per il bene e ti riporto il tuo Agnello, che volevano sbranare. È espriato il peccato, e sono di nuovo io il tuo primogenito?"» (Th. Mann, *Il giovane Giuseppe*, trad. di L. Ritter Santini, Milano 1981, p. 187).

“prediletta”²⁷. Si tratta di una inossidabile dichiarazione di affetto verso uno solo di loro, a scapito, naturalmente, di tutti gli altri; la competizione tra i figli di Giacobbe si traduce in un primato nel cuore del loro genitore.

Thomas Mann, nella sua modernità, sceglie dunque di “psicologizzare” il concetto di primogenitura, valutandolo insieme a quello di benedizione e di investitura come la scelta del figlio da amare e stimare. Per quanto sia essa un’interpretazione originale, occorre ricordare che nel racconto biblico ci sono tutte le premesse per svilupparla.

È stato già sottolineato come il senso di unità che promana dalle *Storie di Giuseppe* sia frutto di una serie di motivi ricorrenti che legano l’evoluzione della vicenda; uno di essi è proprio fornito dagli abiti. Il primo è appunto quello che Giacobbe dona a Giuseppe segnando con esso la sua predilezione. Nel momento in cui Giuseppe viene gettato nel pozzo, i fratelli gli sottraggono la veste, metaforicamente distruggendo il motivo del loro risentimento, e cioè la preferenza accordatagli da Giacobbe. Proseguendo nel racconto, però, si nota come ci sia un secondo episodio in cui un abito viene strappato di dosso a Giuseppe. Siamo nella scena drammatica di confronto tra Giuseppe e la moglie di Putifarre (*Gn.* 39:11-16).

La Bibbia segnala che Giuseppe compie una vertiginosa ascesa sociale. Putifarre, figura autorevole e “paterna”, eleva Giuseppe a una posizione di rilievo nella sua dimora ed evidentemente questa investitura è fisicamente connotata da una veste, se la donna la strappa di dosso allo “schiavo ebreo”. Per la seconda volta nella sua vita, Giuseppe precipita nelle sventure dopo che una persona gelosa di lui distrugge il segno tangibile della sua elezione. Prima i fratelli, poi la moglie di Putifarre sono causa di una morte apparente del protagonista, che viene rinchiuso nel pozzo e in seguito in un carcere. Da entrambi i luoghi emergerà rinnovato nell’animo, e ciò come se insieme alla veste gli fosse stata sottratta anche la sua precedente identità sociale e spirituale.

Un terzo abito segna una nuova e ancora più importante investitura sociale del giovane ebreo. È quella che gli dona il Faraone in persona, ulteriore proiezione paterna (*Gn.* 41:42-43).

È il momento culminante della vicenda esistenziale di Giuseppe, che si trova insignito di grandissimi poteri dal re d’Egitto in persona. A questo punto, l’unico problema che deve ancora essere risolto è la pacificazione con i suoi fratelli. Giuseppe li perdonerà della loro antica violenza, ma ironicamente regalerà loro anche degli abiti (*Gn.* 45:22).

²⁷) A tale proposito si legga: «Lo [Giuseppe] rendeva [l’abito] talmente bello, talmente grazioso, che non sembrava quasi più un essere umano, ma confinava con il divino. Il peggio era che la somiglianza con la madre nella fronte, nelle sopracciglia, nella forma della bocca, nello sguardo, non era mai apparsa con tanta evidenza come ora, in virtù di quell’abito, agli occhi di Giacobbe, ed essi si empirono di lacrime. Egli credeva di vedere dinanzi a sé Rachele, nella sala di Labano, il giorno delle nozze» (Mann, *Il giovane Giuseppe* cit., p. 85).

La conclusione del racconto mostra l'evoluzione psicologica dei personaggi, primo fra tutti Giuseppe: da oggetto di predilezione diventa colui che elegge un suo favorito, Beniamino. La sua crescita è scandita dalla ricerca di figure autorevoli e paterne a cui affidarsi e da cui essere amato e venerato: Giacobbe, Putifarre, il Faraone. Infine, apprendiamo della sua piena maturazione quando ci rendiamo conto che ha introiettato le qualità genitoriali ed è disposto a proiettarle sugli altri: Beniamino, il popolo egizio distrutto dalla carestia e lo stesso Faraone, del quale Giuseppe si definisce padre (*Gn.* 45:8).

3. *Giuseppe re dei sogni*

Giuda e i suoi fratelli raggiunsero la casa di Giuseppe, ed egli era ancora là; si prostrarono a terra di fronte a lui. Giuseppe disse loro: «Cos'è questo che avete fatto? Forse non sapete che uno come me trae gli auspici?».

(*Gn.* 44:14-15)

Il passo coglie drammaticamente un momento che per il lettore onnisciente risulta assai ironico: Giuseppe ha appena richiamato a corte i fratelli con Beniamino, nella cui sacca è stata trovata una coppa divinatoria precedentemente nascosta a loro insaputa da un servo di Giuseppe stesso. I fratelli, ignari, si prostrano ai piedi di Giuseppe come da lui profetato, anni e anni prima. Ecco che i sogni della sua gioventù trovano realizzazione ed egli, sarcasticamente, rimprovera gli stranieri proprio di dubitare delle sue facoltà divinatorie. L'umorismo della scena tuttavia non si consuma totalmente.

Attraverso una serie di allusioni sottilissime, si può leggere l'episodio come un contrappasso di una finezza esasperante. Non solo i fratelli, inchinandosi, sono costretti a esaudire i sogni a causa dei quali quasi perpetrarono un fratricidio; non possono neppure fare a meno di considerarlo *ba'al bachalomot*²⁸ (*Gn.* 37:19) in senso letterale, e cioè padrone e loro superiore. Ora Giuseppe è davvero potente come un sovrano, non è più un ragazzino megalomane.

L'ironia che essi usarono a discapito del fratellino (*Gn.* 37:19-20) viene loro rivoltata contro. Effettivamente, proprio perché lo gettano nel pozzo, essi avranno infine l'opportunità di vedere "che cosa ne sarà" dei sogni di Giuseppe. Se non lo avessero venduto ai mercanti, egli non sarebbe diventato mai un signore in un'altra terra e i fratelli non si sarebbero mai prostrati al suo cospetto! Non solo; se si traduce il termine *na'ar* di *Gn.* 37:2 non

²⁸) «Signore dei sogni».

semplicemente come «fanciullo» ma come sottoposto/aiutante (*Gn.* 37:2)²⁹, si può notare un'ulteriore ironia nell'espressione *ba'al hachalomot* usata dai fratelli (in fondo Giuseppe a diciassette anni era solo un *na'ar*, poco più che un servetto), e, di riflesso, nel capovolgimento di situazione in *Gn.* 44:19, quando i fratelli si inchinano di fronte a quello che, anni prima, altro non era che un *na'ar*!

Tra i molteplici fili tematici che si snodano attraverso le *Storie di Giuseppe*, il motivo dei sogni è senza dubbio quello più fortemente percepito. Ciò è dovuto indubbiamente al fatto che essi, soprattutto se profetici, esercitano un grande fascino sulle coscienze di ogni epoca³⁰. In particolare si può affermare che, nella narrazione oggetto di indagine, le visioni oniriche siano il motore dell'azione: grazie ai sogni Giuseppe sarà venduto in Egitto, verrà scarcerato, potrà conoscere il Faraone e diventare uno dei più potenti ministri di corte.

Nella Bibbia il sogno ricorre in più di una storia, ma non esiste un termine designante lo specialista onirocritico³¹, come invece avviene nelle lingue di culture limitrofe³². Lo stesso Giuseppe non viene mai definito interprete di sogni e questo, forse, perché nel sistema culturale ebraico un fenomeno così vicino alla sfera magica non poteva essere considerato unicamente una facoltà umana, ma doveva essere ricondotto a Dio. Lo stesso Giuseppe legittima in senso teologico le sue capacità affermando, prima di interpretare i sogni del coppiere, del panettiere e di Faraone, «che le interpretazioni forse non appartengono a Dio?» (*Gn.* 40:8).

Ciò nonostante, sebbene vi sia un programmatico riferimento all'intervento divino, i sogni di Giuseppe, rispetto a quelli di Giacobbe o Abramo, per esempio, risultano veramente molto più "laici". Chi legge delle visioni dei

²⁹ R. Pirson (*What is Joseph supposed to be? On the interpretation of "na'ar" in Genesis 37:2*, «Recycling Biblical Figures» [1999], pp. 81-92) propone di interpretare così il termine *na'ar* in base a due considerazioni: (a) molte volte nella Genesi bisogna ricorrere a tale reale per tradurre il sostantivo in questione; (b) che fosse un ragazzo, il racconto già lo precisa attribuendogli diciassette anni. Una ripetizione non avrebbe senso, tanto più che si aggiunge che Giuseppe stava con i figli delle concubine di suo padre, con i quali forse condivideva una condizione di inferiorità rispetto ai figli di Lea.

³⁰ Occorre qui ricordare che recentemente è stato realizzato dalla Casa Cinematografica *Dreamworks* un film di animazione sulle *Storie di Giuseppe*, giusto per confermare la potenza narrativa del racconto biblico. Il suo titolo è, significativamente, *Giuseppe re dei sogni*.

³¹ Cfr. L. Wax Murray, *Interpreting dreams; Joseph, Freud and the Judaic tradition*, «Journal of psychology and Judaism» 22, 1 (1998), pp. 21-32.

³² Nei grandi centri del Vicino Oriente Antico come Egitto e Mesopotamia, la prassi onirocritica era una realtà socialmente riconosciuta, come testimonia un nutrito numero di manuali, legato ai quali è senz'altro quello di Artemidoro di Daldia (II sec. a.C.). In un papiro egizio del 1300 a.C., copia di un testo ancor più antico, vi è una rassegna di soggetti onirici con una spiegazione a fianco. Qui si dice che sognare di sporgersi su un pozzo profondo è una premonizione di incarcerazione.

patriarchi sente la potenza profetica che promana da esse, avverte l'unicità del loro rapporto con il divino. I sogni di Giuseppe, invece, unitamente a quelli che lui interpreta, sembrano appartenere a una sfera di esperienza più quotidiana, che consente al lettore maggiore immedesimazione. A questo punto, ci si può domandare se sia lecito fornire una possibile interpretazione psicanalitica³³ ai quattro sogni narrati in *Gn.* 37, 40, 41, come se si trattasse dell'attività onirica di uomini qualsiasi, tanto più che nelle *Storie di Giuseppe* le suggestioni psicanalitiche sono molteplici³⁴ e intense.

Secondo la metodologia junghiana adottata da Watt, il primo passo nell'analisi consiste nel valutare i simboli, le immagini e le metafore presenti nel sogno, i quali rappresenterebbero in termini inconsci e spesso compensatori lo stato attuale della *psyche* che li produce. In questo caso ci troviamo chiaramente di fronte a un individuo che avverte un forte senso di inferiorità rispetto ai suoi fratelli, inferiorità che concerne la sua identità maschile e che quindi si esprime anche in termini di fecondità (i covoni di grano eretti o prostrati potrebbero rientrare in questa sfera di significazione). Entrambi i sogni sviluppano lo stesso nodo problematico, ma il secondo espande la prospettiva in termini cosmici, presupponendo un innalzamento dell'intensità emotiva. Non è difficile comprendere da cosa si origini l'impressione di vulnerabilità che riceviamo dai sogni: Giuseppe ha diciassette anni, si trova cioè nella critica fase della pubertà, e sta cercando un nuovo ruolo nella sua famiglia, come uomo e non più come bambino. La situazione è complicata dal fatto che Giuseppe ha praticamente solo fratelli maschi (eccetto Dinah) molto più grandi di lui e già sposati, il che significa una lunga serie di modelli con cui confrontarsi e da superare.

Il passaggio dall'infanzia alla giovinezza è un processo delicato per ogni essere umano, ma parlando di Giuseppe bisogna tenere in considerazione anche il fatto che sia orfano di madre. Possiamo immaginare che Giuseppe sia cresciuto nell'ovattata atmosfera della tenda di Rachele, come figlio unico e prediletto da entrambi i genitori. Ben diversa sarà stata la tenda di Lea e dei suoi sei figli, o gli spazi riservati alla prole delle concubine di Giacobbe. Improvvisamente Rachele muore dando alla luce Beniamino, e Giuseppe, che è ancora un bambino, deve insieme affrontare il trauma della perdita

³³) Cfr. Watt, *Jung and the interpretation of the Bible* cit., pp. 55-70.

³⁴) Il pozzo e il carcere, per esempio, sembrano assolutamente una discesa nell'inconscio, in seguito alla quale, tra l'altro, Giuseppe rinasce a nuova vita; interessante è inoltre il rapporto che Giuseppe instaura con il padre, ai limiti della morbosità, rapporto che egli tende a proiettare su altre figure dotate di autorevolezza: il Faraone, Putifarre e il capo delle carceri. Se si dà ascolto al *Midrash*, per di più, veniamo informati di una certa effeminatezza di Giuseppe (estremamente esasperata da Mann) che ci lascia liberi di guardare al conflitto con la moglie di Putifarre nella prospettiva di una possibile omosessualità, che sarebbe ventilata anche dall'ulteriore aneddoto *midrashico* su Putifarre, eunuco, innamorato egli stesso del giovane ebreo.

della madre, la confusione e la rozzezza dei numerosi fratelli maggiori e il senso di gelosia e odio nei confronti di Beniamino, per amore del quale Rachele ha donato la sua stessa vita.

Giunto all'adolescenza, Giuseppe non può che rivivere, esasperato, il senso di vulnerabilità che ha caratterizzato la sua esistenza da quando sua madre è morta. Ecco che prendono corpo i suoi sogni, i quali mettono in campo un confronto fisico vincente ai danni dei fratelli. La tendenza controfobica è trasparente in entrambi gli immaginari onirici: il primo, ambientato in uno scenario agricolo realistico, attua una compensazione prevalentemente sessuale nella quale il piccolo Giuseppe dimostra la sua superiorità (il suo covone è eretto) sui fratelli che, sappiamo, erano già dotati di una numerosa prole³⁵. Il secondo sogno, di cui ci viene fornita un'interpretazione da parte di Giacobbe, contiene una volontà provocatoria ancora più forte. Non più la vita contadina di una famiglia, ma il cosmo, l'ordine universale rappresentato dai corpi celesti, che Giuseppe gestisce e domina. La megalomania sfiora il blasfemo: Giuseppe si eleva quasi a divinità. Rispetto al sogno precedente, tuttavia, occorre una differenza, che Giacobbe, interpretando, segnala subito. Non solo i fratelli si sottomettono al ragazzino, persino i suoi genitori.

Per quanto riguarda Rachele, il forte desiderio di riavere la madre si accompagna in Giuseppe con la consapevolezza dell'impossibilità di ciò. Questa situazione si traduce oniricamente in un atteggiamento aggressivo, quello di vedere Rachele soggetta alla sua volontà. Anche la presenza di Beniamino del resto è chiaramente sintomo di un'ambivalenza molto forte che Giuseppe gli riserva; Beniamino è l'unico suo fratello uterino e, probabilmente, quello con cui Giuseppe, per età, condivide un maggior numero di orizzonti esperienziali (gli altri fratelli sono tutti adulti). Ciò nonostante, Beniamino è anche colui che ha sottratto a Giuseppe l'amore esclusivo dei suoi genitori, "uccidendo" Rachele e sostituendosi nel cuore di Giacobbe come «figlio della vecchiaia».

Infine Giacobbe. Che risentimento vi sia, nel sogno, e che sia percepibile, lo rivela la reazione indignata del patriarca (*Gn.* 37:10). Come se Giacobbe avvertisse inconsciamente che sia giustificata la volontà del figlio di scontare la sua autorità. Possiamo immaginare che Giuseppe si sia sentito tradito dal padre nel momento in cui, morta la madre, egli non ha agito abbastanza per proteggerlo dai fratelli maggiori, anzi, preso dal dolore per la perdita di Rachele, non abbia dato valore sufficiente a quello del figlioletto.

³⁵) Per quanto riguarda Giuda, *Gn.* 38 parla dettagliatamente della sua progenie; Ruben, il primogenito, è detto giacere con la sua matrigna Bihla in *Gn.* 35:22. Non sappiamo se avesse già avuto dei figli mentre accadono i fatti di *Gn.* 37, ma possiamo immaginarlo. Lo stesso vale per gli altri fratelli, escluso Beniamino. Per la loro discendenza completa, invece, cfr. *Gn.* 46:8-25.

In seguito alla tremenda esperienza del pozzo, della vendita e della riduzione in schiavitù, Giuseppe è costretto a sfruttare le sue risorse morali e intellettive. Quella che nei suoi sogni si manifestava come una necessità controfobica di compensazione, ora non ha più senso di esistere. In casa di Putifarre «lo schiavo ebreo» porta la fertilità e la ricchezza, si trova a dovere realmente gestire un universo domestico al centro del quale si erge come sovrintendente. Anche la sua avvenenza si sviluppa, tanto che la moglie del suo signore ne viene sedotta.

Proprio in seguito alla sua ingiusta incarcerazione, Giuseppe entra di nuovo in contatto con i sogni. Questa volta, tuttavia, non ne è l'artefice, bensì l'interprete, ulteriore segno, questo, della sua maturazione psicologica: la sua *psyche* non ha più bisogno di esprimere immaginari compensatori, ma ha raggiunto uno stadio di tale serenità, che è in grado di leggere e risolvere i problemi inconsci altrui (*Gn.* 40:1-19).

Nel sogno del coppiere (*Gn.* 40:9-12) Giuseppe non legge alcuna ansia aggressiva ai danni del Faraone. Il servitore copre il materno ruolo di «nutritore»³⁶ del suo sovrano, spremendo l'uva, in aggiunta al suo usuale compito protettivo di assaggiatore personale. L'idea di fertilità e ricchezza che domina il sogno è garantita dalla scelta della vite, pianta che ha una lunga tradizione positiva nel mondo mediterraneo e in particolare in quello biblico³⁷, nel quale è «uno dei beni più preziosi» dell'uomo (*Ps.* 128:3). A suggerire l'atmosfera di fecondità, compaiono anche tralci fioriti e grappoli.

Giuseppe, il cui inconscio ha vissuto per mesi a contatto con quello del coppiere e in una situazione emotiva sollecitata, legge nel simbolismo del sogno secondo le coordinate culturali comuni a sé e al suo compagno, e comprende che il torto perpetrato contro Faraone non è di grave portata. Infatti il sovrano ristabilirà nuovamente il suo servo agli antichi compiti.

Il capo panettiere, invece, è l'oggetto dell'aggressione di uno stormo di uccelli³⁸. Il suo scenario onirico (*Gn.* 40:17) mette in campo immagini di voracità che potrebbero essere proiezione della sua stessa ostilità verso il Faraone. Nel suo sogno dominano immagini di saccheggio e sterilità ben diverse da quelle presenti nel sogno del suo compagno. Si potrebbe anche rilevare che l'opposizione abbondanza/carestia, poi esplicitata nel sogno di Faraone, e che informa tutta la seconda parte del racconto, venga qui

³⁶ In una sorta di prefigurazione di Giuseppe stesso, che diventerà – Thomas Mann *dixit* – il «nutritore» dell'intera terra d'Egitto.

³⁷ La vite, nelle religioni dell'antica Canaan, era ritenuta un albero sacro se non addirittura divino, e il suo nettare, il vino, era la bevanda degli dei. Nella Bibbia si trova un vago riferimento a queste credenze (*Jdc.* 9:13; *Dt.* 32:37).

³⁸ A questo proposito è interessante suggerire un confronto con il film *Gli uccelli* (1963) di A. Hitchcock.

per la prima volta proposta. Si può aggiungere che uccelli con testa umana, nel mondo egizio, rappresentavano le anime dei defunti, e che anche in Mesopotamia è idea diffusa che gli uccelli siano simbolo di morte. A questo punto non sorprende che Giuseppe veda un disegno nefasto nel sogno del panettiere.

Ancora una volta grazie ai sogni, dunque, la vicenda di Giuseppe subisce un'evoluzione. Tormentato da visioni oniriche che nessun mago riesce a quietare, Faraone convoca il giovane ebreo su consiglio del capo coppiere (*Gn.* 41:15-31).

Nei sogni di Faraone spiccano nuovamente immagini di fecondità e abbondanza, in opposizione a sterilità e distruzione. Da una parte abbiamo le vacche, che nell'Antico Egitto portano su di sé un altissimo significato di fertilità, in quanto personificazione della dea Hathor, la quale si presenta in qualità di nutrice del Faraone e come essenza dell'abbondanza e del rinnovamento.

Non meno pregnante metaforicamente, la spiga, oltre che universale simbolo di fertilità (insieme è nutrimento e seme), è l'emblema di Osiride, dio che muore e resuscita ciclicamente.

Faraone elabora questi simboli e li rilegge in senso aberrante. Le vacche e le spighe, invece di rappresentare la fecondità, diventano metafora di sterilità. Una sterilità autenticamente tale, per di più, perché non si esaurisce nella sua stessa aridità, ma risulta in grado di annichilire la vita altrui: le vacche magre (e le spighe secche) divorano quelle grasse, eppure non traggono alcun giovamento da ciò, contrariamente a quel che ci si attenderebbe, in una prospettiva antropologica, dall'atto cannibalico³⁹. Occorre ricordare che Faraone si immagina sulla riva del Nilo. Secondo le credenze egizie, il Faraone era responsabile, in quanto divinità, dell'andamento delle piene del Nilo e, di conseguenza, della fertilità della terra. È ragionevole interpretare la figura di Faraone che sta sulla riva del fiume e lo osserva, come se stesse considerando, in ansia (si tratta della sua credibilità in quanto re e in quanto dio!), se "riuscirà" a fare straripare il Nilo. Le vacche magre e le spighe secche sono una prima, poco rassicurante risposta. Giuseppe non solo prevede, con la sua interpretazione del sogno, l'avvento della carestia, ma, introducendo la sua idea di Dio, sottrae al re la responsabilità della catastrofe. Il Faraone, liberato dal peso morale di dovere sostenere un intero regno, elegge Giuseppe a massimo sovrintendente (*Gn.* 41:37-40).

³⁹) La prassi cannibalica è interpretata in numerose civiltà come una strategia per introiettare le qualità della vittima, in modo particolare le sue attitudini belliche come potenza fisica e coraggio. Rashi, invece, interpreta il cannibalismo delle vacche come segno che la gioia provata negli anni di abbondanza sarà dimenticata in quelli di carestia. Per il commentatore medievale, inoltre, le vacche di bell'aspetto rappresentano i giorni dell'abbondanza, nei quali gli uomini paiono belli gli uni agli altri perché non c'è motivo di ostilità e invidia.

Giuseppe conquista profondamente la fiducia e la stima di Faraone perché coglie, nei sogni, la debolezza di un uomo sopraffatto dalle aspettative e dimostra di riconoscere l'umanità in un dio in terra. I maghi di corte non avrebbero mai scorto ciò nell'incarnazione di *Horus*, poiché solo uno straniero avrebbe potuto vedere la nudità del re. Uno straniero, possiamo aggiungere, che nella giovinezza dovette lottare contro un forte senso di inferiorità, *in primis* sessuale e sociale.

4. *Le figure femminili: la moglie di Putifarre e Asenath*

Come ebbe a dire il romanziere vittoriano Anthony Trollope, il nucleo imprescindibile di un intreccio è costituito dalla vicenda amorosa. La storia di Giuseppe non fa eccezione in tal senso; moltissimi *Midrashim* sono sorti a colmare gli abissi narrativi⁴⁰ che la Genesi impone, con la sua tipica sinteticità, sulle due donne di Giuseppe: la moglie di Putifarre⁴¹ e Asenath. La prima è universalmente ricordata come «la falsa ch'accusò Gioseppo» (Dante, *Inf.* XXX, 97): una donna dissoluta e cinica, a causa della quale Giuseppe incorrerà in un'ingiusta incarcerazione.

Il nucleo della vicenda è ricorrente nel folklore⁴². Si parla dunque di un tema narrativo di vasta eco nel Mediterraneo antico, e di auspicabile paternità vicino-orientale.

La Bibbia insiste, ad ogni modo, sull'eccellenza morale di Giuseppe, che declina le profferte amorose della donna in nome della lealtà al suo padrone. La diversità di comportamento tra il protagonista e la sua avversaria

⁴⁰ Goethe, in *Poesia e verità*, afferma che la storia della moglie di Putifarre avrebbe meritato, per il suo fascino intrinseco, di essere dilatata e trasformata in un racconto esauriente. Il suo desiderio sarà esaudito da Mann con *Giuseppe in Egitto*, un romanzo di oltre 500 pagine ispirato al paragrafo 36 di *Gn.* 37 e a *Gn.* 39. Già in Oriente, tuttavia, il modello della donna che tenta di sedurre il giovane dedito al dio aveva ottenuto una grande fioritura artistica, a partire dalla XII *sura* del Corano, fino ai poemi persiani *Yusuf o Zoleikha*, di Amani, vissuto intorno al 1083, oppure *Yusuf o Zoleikha* (1483), composto da uno degli ultimi esponenti della letteratura classica persiana, Jami.

⁴¹ A cominciare dal nome stesso, taciuto dalla Bibbia che la designa semplicemente come, appunto, *la moglie di Putifarre*. Il *Midrash* la chiama *Zuleika*, mentre Mann le riserva il significativo appellativo di *Mut-em-enet*, cioè «madre nel deserto», incastonando nel nome il suo terribile destino di sterilità.

⁴² Si sta facendo riferimento in specifico a *Il racconto dei due fratelli*, opera egizia di epoca ramesside, e ai miti greci di Biadice e Frisso, Antea e Bellerofonte, Fedra e Ippolito. Dei tre episodi ellenici occorre segnalare che, mentre il primo proviene dalla Cadmea beota, dove è introdotto un altro mito cananaico (la storia del re Atamante e di suo figlio Frisso, chiaramente corrispondente alla biblica «legatura di Isacco»), gli altri due sono originari del Golfo di Corinto, dove l'influenza semitico-occidentale era preponderante.

ha dato motivo all'aneddotica di esasperare ulteriormente le psicologie di entrambi. Da una parte abbiamo Giuseppe, *hatzaddik*⁴³, il quale incarna il modello del giovane che rinuncia per il suo dio alle seduzioni femminili. La moglie di Putifarre viene al contrario ridotta allo stereotipo universale della strega⁴⁴: lussuriosa, vendicativa, mendace. I *Midrashim* così orientati abbondano: Zuleika avrebbe coltivato la sua morbosa passione dopo avere appreso da un oroscopo che la discendenza di Giuseppe sarebbe provenuta da una donna della casa di Potiphra⁴⁵. La profezia però sarebbe stata fraintesa, poiché non faceva riferimento a lei ma ad Asenath. Accecata dall'amore, avrebbe dato fondo a ogni ritegno, cogliendo il minimo pretesto per proporsi al giovane ebreo. Si sarebbe spinta fino a ventilare l'ipotesi di assassinare Putifarre così da liberare Giuseppe dai suoi scrupoli.

Le narrazioni apocriefe concordano tutte nel rilevare l'insania della passione di Zuleika, motivandola soprattutto come funzionale al disegno divino: Giuseppe doveva finire in prigione, perché solo così avrebbe avuto l'occasione di ascendere al servizio del Faraone. Come sovente accade nella fiaba, allora, la donna soffre al punto di ammalarsi senza apparente motivazione. Secondo quanto riportano la XII *sura* coranica e il *Talmud*, alle domande allarmate delle amiche che non si spiegano il decadimento psicofisico di Zuleika, ella risponde concretamente: fa imbandire un banchetto per tutte le dame di corte e ordina a Giuseppe di controllare il servizio. Alla sua vista le donne si feriscono sbucciando la frutta e, distratte da tanta bellezza, non si accorgono nemmeno della profondità dei loro tagli. Se soltanto l'ammirazione estemporanea della perfezione di Giuseppe causa tanto, chiosa Zuleika, si può immaginare cosa significhi averla costantemente sotto gli occhi.

Questo gradevole aneddoto già tende a un'interpretazione indulgente della moglie di Putifarre, altrove dipinta come una crudele ricattatrice, disposta a ritrattare le sue accuse infamanti solo a patto di ottenere soddisfazione dei suoi desideri. Anche in tali circostanze Giuseppe, in carcere, manifesta la sua intransigenza morale rimanendo coerente ai suoi principi.

Della vicenda, tuttavia, i lettori moderni apprezzano indubbiamente in maggior misura le letture benigne che rivelano una volta di più l'umanità

⁴³) «Il giusto».

⁴⁴) Un *Midrash* sostiene in effetti che ella avesse tentato di somministrare a Giuseppe persino dei filtri amorosi, ma Dio avvertì sempre Giuseppe affinché evitasse cibi e bevande. Anche Mann dedica spazio a questa leggenda, inventando la figura di una schiava nubiana esperta nelle arti magiche che avrebbe aiutato Mut-em-enet nella realizzazione del rito magico.

⁴⁵) Potiphra, sacerdote di On, viene confuso spesso con Putifarre, e non di rado le due figure, come in questo caso, vengono fatte coincidere. Si aggiunga che altrove è detto che Asenath era figlia adottiva di Putifarre e Zuleika.

dell'eroe, il quale ricambia l'amore ma subisce in silenzio per non tradire chi in lui ha riposto tanta fiducia.

In effetti, perfino la figura di Putifarre partecipa di un discreto numero di aneddoti. Per giustificare la sua estraneità all'episodio, si dice che egli fosse un eunuco, disinteressato alla moglie e, anzi, invaghito egli stesso della bellezza efebica di Giuseppe. Qualsiasi sia la posizione di Putifarre nell'episodio, l'opinione psicologica che di lui ci si fa, e su cui concordano le caratterizzazioni posteriori, è già *in nuce* nel racconto biblico:

Affidò tutto ciò che possedeva alle mani di Giuseppe e non aveva conoscenza, con Giuseppe in casa, di nulla se non del cibo che mangiava.

(Gn. 39:6)

Una figura tendenzialmente placida e ingenua, fortemente antitetica a quella intrigante della consorte.

Occorre tuttavia rifarsi all'esperienza novecentesca, per trovare una resa psicologica profonda e persuasiva del tema. Mann rielabora con estrema finezza e precisione tutte le leggende sulla moglie di Putifarre, dandone un quadro perfetto e geniale. Quello che nella Genesi è ridotto a poche parole, finisce per conquistarsi la preminenza all'interno del terzo volume della saga, *Giuseppe in Egitto*. Fedele a una visione psicologicamente realistica, l'autore tedesco conduce il lettore attraverso il *crescendo* della passione, analizzata minuziosamente dal suo sorgere fino alla completa esacerbazione, culminante nella celeberrima espressione «giaci con me!».

La donna, che Mann battezza Mut-em-enet, appartiene alla schiera delle vergini sacerdotesse di Hathor. Non potrebbe esistere una più degna compagna per l'illustre ministro Putifarre, evirato nell'infanzia dai genitori, figure che, nella finzione, suscitano assoluta ripugnanza per la loro sterilità emotiva.

Una tale contestualizzazione dichiara la volontà di opporre agli altri racconti, *in primis* quello di Gn. 39, una visione meno semplicistica della verità⁴⁶.

⁴⁶ A tale proposito si legga il seguente passo (Th. Mann, *Giuseppe in Egitto*, trad. di B. Arzeni, Milano 1981, p. 288): «L'immagine che, secondo questa tradizione, si è costretti o almeno quasi irresistibilmente tentati di farsi della signora di Giuseppe, e che, temiamo, molte persone si sono realmente fatta, è così sbagliata che, proponendosi di rimetterla nella sua esatta luce, si acquista una vera benemeranza nei riguardi del testo originario: [...] la vita che racconta se stessa. Questa immagine fallace di lasciva sfrenatezza e di seduzione spudorata, male si accorda con quanto noi insieme con Giuseppe abbiamo udito nella casetta nel giardino dalla bocca della vecchia e pur sempre veneranda Tuij [la madre di Putifarre] intorno alla nuora e in cui ci si aprì uno spiraglio sul vero carattere di questa donna. "Superba" [...] "altera" [...] Può una donna simile parlare come la tradizione la fa parlare? Eppure ella parlò così, letteralmente e ripetutamente così, quando la sua superbia fu completamente spezzata dalla passione [...] Ma la tradizione dimentica di aggiungere quanto tempo passò, durante il quale ella si sarebbe morsa la lingua, piuttosto che parlare così».

Mut-em-enet, come traspare dal suo appellativo, è costretta in uno stato indesiderato di sterilità: in quanto sacerdotessa della dea madre Hathor, non può che incarnare il principio di fecondità delle forze terrene primigenie, in questo senso opponendosi alla visione eterea del Dio di Giuseppe, che è una realtà trascendente e ineffabile. Ciò nonostante, è la donna a subire nella sua paradossale, sofferta castità, un annichilimento della sua fecondità. Ecco perché il suo nome significa «Madre nel deserto».

Sullo stesso piano si colloca Putifarre, eunuco, che Mann tratteggia, esasperando la prospettiva tradizionale, come uomo rassegnato e sottomesso, decisamente inadeguato agli occhi tormentati della moglie. In questo contesto subentra Giuseppe che, con tutto il fascino della sua bellezza giovanile e delle sue ambizioni, crea un'inevitabile ridefinizione di ruoli e caratteri. Se il lettore biblico compativa «lo schiavo ebreo», costretto ingiustamente al carcere, il lettore novecentesco di Mann si trova a considerare in modo ambivalente il suo sentimento di pietà. Ciò che Giuseppe subisce si tinge di una sfumatura ancora più tragica, quando si apprende che egli ricambia l'amore della giovane donna, e che quindi verrà condannato per avere agito persino contro la sua volontà. Il dolore, però, pervade anche il destino di quella che la tradizione considerava l'antagonista, *la moglie di Putifarre*, e Putifarre stesso, segnato nel fisico e nell'animo dalla spregiudicatezza dai suoi genitori. Proprio Putifarre chiosa la tragicità della vicenda.

Petepre stava a capo chino e taceva [ha appena appreso dalla moglie che Giuseppe ha tentato di violarla]. Poi sospirò e disse: «È una storia profondamente triste». ⁴⁷

E la tristezza si carica di pietà, ai nostri occhi, perché sappiamo che il vero dolore di Putifarre consiste, per paradosso, nella coscienza di non riuscire a provare veramente dolore.

«No, Petepre, tu non hai cuore umano!» [sta parlando Mut-em-enet].
«Mia cara, voglio dirti una cosa. Ci sono circostanze in cui bisogna addirittura rallegrarsi di una certa mancanza di cuore umano, nell'interesse delle circostanze stesse, che forse si possono dominare molto meglio quando non vi si immischi troppo cuore umano». ⁴⁸

La moglie di Putifarre domina nella letteratura post-biblica, affascinante come solo la tentazione del male può essere; eppure, secondo quanto si è annunciato in principio, non è l'unica donna egizia cui la Bibbia fa cenno parlando di Giuseppe.

⁴⁷⁾ Mann, *Giuseppe in Egitto* cit., p. 500.

⁴⁸⁾ *Ivi*, p. 501.

Gn. 41.45 annuncia infatti:

E il Faraone lo chiamò Tzafenat-Pa'neach e gli diede in moglie Asenath, figlia di Potiphera, sacerdote di On.

Se la figura di Zuleika ha prodotto una discreta quantità di leggende, per lo più interessate a sviscerare il suo rapporto con Giuseppe, Asenath ha suscitato rielaborazioni narrative di tutt'altra natura. Nel momento in cui le storie di Giuseppe furono scritte, il problema dei matrimoni misti evidentemente non sussisteva. Quando tuttavia la precettistica religiosa si consolidò, il dettaglio del matrimonio di Giuseppe, il pio e il giusto, con una straniera, dovette risultare stridente. Ecco perché fu necessario riconnettere Asenath in qualche modo all'ebraismo. Di questo tentativo sono testimoni un certo numero di *Midrashim*, che affermano che Asenath fosse, per esempio, la figlia di Dinah e Sichem⁴⁹, adottata da Zuleika e Putifarre⁵⁰.

Il più complesso intervento letterario sull'argomento, ad ogni modo, è un racconto anonimo⁵¹, scritto in greco in data imprecisata⁵², che si potrebbe definire "romanzo" nel senso convenzionale che il termine possiede in letteratura greca, poiché ne condivide gli espedienti più tipici. In esso si sfruttano le potenzialità di una storia d'amore in terra esotica con l'obiettivo apologetico di giustificare l'apparente *impasse* di un matrimonio misto tra un ebreo e una egiziana⁵³.

⁴⁹) Gn. 34 infatti racconta che Dinah fu violentata da Sichem figlio di Hemor. Nella fantasia post-biblica, dunque, il frutto del loro connubio sarebbe stata Asenath, trasferita miracolosamente in Egitto alla nascita.

⁵⁰) Come precedentemente segnalato, l'identificazione tra Potiphera e Putifarre fa sì che Asenath risulti figlia dell'antico padrone di Giuseppe. Anzi, secondo alcuni Putifarre avrebbe concesso a Giuseppe di convolare a nozze con la figlia per ricompensarlo del torto che quest'ultimo aveva subito.

⁵¹) Anonimo, *Storia del bellissimo Giuseppe e della sua sposa Asenath*, trad. di M. Cavalli, Palermo 1990.

⁵²) Il più antico testimone della *Storia di Giuseppe e Asenath* è la lettera di un anonimo al traduttore siriano di essa, Mosè di Aggel, vissuto nel VI secolo d.C.; ma l'opera è certamente molto più antica. Criteri di datazione interna mancano, perché la narrazione si muove nella dimensione cronologica rarefatta tipicamente fiabesca. La verosimiglianza esterna porta a escludere un periodo successivo alla rivolta degli Ebrei d'Egitto sotto Traiano: si penserebbe dunque al I secolo d.C. Altri critici, invece, preferiscono retrodatate ulteriormente il testo all'Ellenismo maturo, durante quella stessa temperie culturale che produsse la traduzione dei Settanta.

⁵³) Con una certa voluttà descrittiva tipica del genere, ci vengono dipinti la bellissima Asenath e il suo odio verso gli uomini. Dopo avere rifiutato le nozze con Giuseppe, che la fanciulla disprezza in quanto straniero figlio di un umile pastore, anche se viceré d'Egitto, Asenath ha occasione di vederlo e ne rimane folgorata. Si chiude in lutto e prega Dio che le venga data una seconda possibilità. Grazie all'intervento di un angelo, potrà coronare il suo desiderio e sposare Giuseppe da cui avrà due figli. La seconda parte del racconto,

La strategia scelta dalla *Storia del bellissimo Giuseppe* consiste nell'ipotesi di una conversione della fanciulla egizia, conversione dal sapore lievemente esoterico, quasi un'iniziazione, che iscriverebbe a maggior ragione il racconto nel genere del romanzo antico. La figura di Asenath viene addirittura esasperata in senso positivo, al punto che le si preannuncia un riposo eterno trionfale e glorioso⁵⁴. Possiamo ben leggere tra le righe l'ansia apologetica del narratore, che vuole sottolineare come la sposa di Giuseppe sia benivoluta agli occhi di Dio.

Per il resto, Asenath possiede le tipiche caratteristiche di tutte le principesse delle fiabe: la bellezza, la grazia, uno stuolo di ammiratori che la inducono a una certa scontrosità e, come molte eroine, è reclusa in una torre. Anche le prove che deve affrontare per congiungersi al suo futuro sposo sono un modulo ricorrente nella narrativa a sfondo fiabesco, compreso il romanzo antico.

Vediamo, quindi, come l'obiettivo impellente che la *Storia del bellissimo Giuseppe* si pose, e cioè legittimare moralmente la figura di Asenath come moglie di Giuseppe, si stemperi immediatamente a favore di un puro progetto letterario, che dispiega gli espedienti del genere fiabesco per sistemarli in una storia decisamente originale. Tutto questo, tra l'altro, sulla base di un minimo riferimento biblico (*Gn.* 41:45).

La moglie di Putifarre rimane comunque in una posizione di maggior rilievo nel ricordo dei posteri, ma Asenath può contare su una tradizione di un certo valore che sempre la contrappone a Zuleika, entrambe incarnando due paradigmi opposti della femminilità: la "strega" e la "donna angelicata".

5. Conclusione

Si potrebbe continuare a lungo a trattare dei moduli folklorici che traspasano dalle *Storie di Giuseppe*, e citare esempi universalmente noti di racconti o fiabe quali *Cenerentola*, *Biancaneve* o *Cappuccetto Rosso* (in fondo,

invece, sviluppa il tema avventuroso e racconta il tentativo compiuto dal figlio del Faraone, invaghito di Asenath, di uccidere Giuseppe e sposare costei, con la complicità dei figli di Bihla e Zilpa.

⁵⁴) «E Aseneth prese la mano di Levi, poiché lo amava sapendolo profeta e uomo pio e timoroso del Signore. Egli vedeva le lettere scritte nel cielo e le leggeva e le rivelava ad Aseneth, in segreto, e vide il luogo del riposo di Aseneth nel più alto dei cieli» (Anonimo, *Storia del bellissimo Giuseppe e della sua sposa Asenath* cit., pp. 46-47).

dal punto di vista di Giacobbe, anche Giuseppe fu divorato da un lupo!)⁵⁵ che possono costituire paralleli interessanti alla storia biblica. È plausibile pensare, in effetti, che l'ambiente che creò le "avventure" di Giuseppe fosse un ambiente popolare, e che questo materiale narrativo avesse in origine la fluidità e le caratteristiche tipiche della fiaba. Su tale intreccio evidentemente si operò con grande maestria, trasformando la "fiaba" in un racconto coeso a livello contenutistico e stilistico, di alto valore letterario.

Il segreto della profonda attrattiva delle *Storie di Giuseppe* è da ricercare, in ultima analisi, proprio nell'universalità dei motivi (i sogni, il rapporto con i fratelli ...) che si ripetono nel corso della vicenda: oltre a fornire compattezza tematica alla storia, tale scelta narrativa esalta l'evoluzione morale e psicologica di Giuseppe stesso il quale, di fronte a situazioni esistenziali ricorrenti, sa comportarsi in modo sempre più illuminato (basta fare riferimento alla scena del pozzo, in cui Giuseppe è solo capace di implorare aiuto, mentre nella scena parallela della incarcerazione, aiuto e supporto morale lo fornirà egli stesso al panettiere e al coppiere). L'eroe, insomma, affronta e supera le sue prove e, così facendo, incontra se stesso e si conosce, si conosce come "essere umano" nel quale ogni lettore si può identificare.

In questa prospettiva, dunque, è da addebitare all'inestinguibile pregnanza narrativa di alcuni episodi (Giuseppe nel pozzo, la moglie di Putifarre, l'ascesa sociale in un paese lontano, i fratelli ...), tale in virtù del loro valore archetipico, il fatto che le *Storie di Giuseppe* non abbiano smesso di "raccontarsi" neppure in epoca recente, diventando nella tetralogia di Mann un vero e proprio *Midrash* moderno.

ERICA BARICCI

⁵⁵) Questo almeno è quanto racconta il *Midrash*, mentre nella Bibbia si parla soltanto di una bestia feroce. Ad ogni modo, Giacobbe accusa il lupo della morte di Giuseppe e l'animale, presa la parola, difenderà la sua innocenza.