

LA TOPICA CONSOLATORIA IN PETRONIO

1. – Il *Satyricon*, l'opera più geniale e rappresentativa per la comprensione dell'estetica e della letteratura di età neroniana, vero e proprio testo di cultura e manifesto dell'*animus* e dello spirito dell'*élite* negli anni a cavallo del 60 d.C., accoglie in sé molti spunti appartenenti alla topica consolatoria, che risultano originalmente rielaborati secondo il tipico gusto petroniano per l'iperbole, la parodia e lo stravolgimento paradossale.

Il primo romano a scrivere una *consolatio* latina fu Cicerone, afflitto per la morte dell'adorata figlia Tullia¹, ma il genere consolatorio in pochi decenni dovette, sulla scia di quanto accadde nel mondo greco e di quanto, del resto, era proprio a tutti i generi letterari antichi, soggiacere a regole ben precise, che a quanti ponessero mano ad uno scritto consolatorio suggerivano con acribia quale struttura dare alla propria opera, quali esempi storici e mitologici evocare, quali parole indirizzare ai dolenti.

Se gli esempi di questo genere giunti sino a noi (le *consolationes* senecane e plutarchee, e quell'operetta genialmente paradossale che è il *περὶ πένθους* di Luciano) rappresentano probabilmente alcuni fra i casi più riusciti tra gli scritti d'intento consolatorio, si può immaginare che circolasse un profluvio di *consolationes* non eccelse, infarcite malamente di *τόποι* maldestramente accostati, vero repertorio di tutta una serie di soffocantemente banali, «luoghi comuni uditi tante volte: si muore a tutte le età, muoiono i giovani quelli che sono amati dagli dei», autentico «infame abuso di parole»².

¹) Per un'edizione dei frammenti di quest'opera, vd. M. Tulli Ciceronis, *Consolationum fragmenta*, a cura di C. Vitelli, Milano 1979. In proposito rimando a L. Alfonsi, *Sulla "Consolatio" di Cicerone*, «Convivium» 33 (1965), p. 617 ss., nonché, Id., *Su un topos della consolatio ciceroniana*, «Athenaeum» 52 (1974), pp. 347-348. Per le sigle nei titoli delle riviste citate, si sono seguiti i criteri di abbreviazione dell'«Année Philologique».

²) Cfr. M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, Torino 1988³, p. 191: si tratta del passo in cui l'imperatore, afflitto per la morte del suo giovane favorito Antinoo, cerca di combat-

Il talento dell'autore di *consolationes* (ma, del resto, si tratta di osservazioni applicabili a ogni genere lettere letterario codificato) sta proprio nell'abilità di utilizzo della topica tradizionale, nella perizia di cui sa fare uso per dosare e concatenare le argomentazioni, ovvero, nella giusta mistura fra canone e originalità personale, fra *ars* e *ingenium*³.

Nella mentalità romana era radicata l'idea che il dolore fosse una *offensio*, qualcosa che, nato da circostanze esterne all'uomo, potesse cadere addosso a questi, sbattergli contro e danneggiarlo⁴; contro queste *offen-*

tere il dolore scoprendo però quanto puerili e inutili siano alcune consolazioni di maniera che gli vengono offerte. Cfr. più avanti, pp. 196-197: «Affluirono i messaggi di cordoglio. [...] Noumenio mi fece recapitare una *Consolazione* in piena regola: trascorsi una notte a leggerla, non vi mancava un solo luogo comune. Quelle esili barriere elevate dall'uomo contro la morte si sviluppavano su due linee: la prima consisteva nel presentarcela come un male inevitabile; nel ricordarci che né la bellezza, né la giovinezza, né l'amore sfuggono alla putrefazione; nel provarci infine che la vita e la sua infinita teoria di sciagure sono ancor più orrende che la morte, e val meglio perire che invecchiare: verità propinateci per indurci alla rassegnazione; ma esse giustificano soprattutto la disperazione. La seconda linea di argomenti è in contraddizione con la prima, ma i nostri filosofi non vanno molto per il sottile: non si tratta più di rassegnarsi alla morte, ma di negarla. Solo l'anima conta; e veniva posta con arroganza, come un dato di fatto, l'immortalità di questa entità vaga [...]. Non ne ero affatto certo: svaniti il sorriso, lo sguardo, la voce, le realtà imponderabili, perché non l'anima? Essa non mi pareva necessariamente più immateriale del calore del corpo».

³) Sulla storia del genere consolatorio, cfr. C. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, «Leipziger Studien» 9 (1886), pp. 1-170; R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolations-Literatur*, München 1958; H.T. Johann, *Trauer und Trost*, «Studia et Testimonia Antiqua» 5 (1968). Un esauriente repertorio degli argomenti consolatori anteriori alla codificazione del genere ad opera di Crantore, ma che dimostra come le argomentazioni volte a lenire il dolore di quanti avessero subito una perdita fossero sostanzialmente fissate già nel V secolo a.C. si ritrova in M.G. Ciani, *La "consolatio" nei tragici greci: elementi di un topos*, «Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova» 2 (1975), pp. 89-129. Cosciente del fatto che in *nuce* tutti gli argomenti consolatori siano già presenti in Omero e si delineino poi con maggior precisione in Erodoto e nei lirici, l'autrice passa in rassegna i tre grandi tragici, raggruppando i motivi consolatori in essi reperibili secondo quattro concetti-chiave, capitali in questo genere letterario, ovvero il *non tibi soli*, il θάνατος ἰατρός, il χρόνος ἰατρός, e, infine, ἄλγος οὐδὲν ἄπτεται νεκροῦ. Vd. poi J. Hani, *La consolation antique. Aperçus sur une forme d'ascèse mystico-rationnelle*, «REA» 85 (1973), pp. 103-110, con particolare riferimento alla struttura della pseudoplutarca *Consolatio ad Apollonium*, che, delle tre *consolationes* attribuite a Plutarco (dopo quella indirizzata alla moglie Timossena per consolarla della scomparsa della figlioletta, e quella nota con il titolo di *De exilio*) è quella che ripropone nel modo più completo il repertorio dei motivi in uso in questo genere letterario, tanto da poter apparire un vero digesto sul tema. Sulla topica consolatoria, una breve ma esauriente rassegna è reperibile anche in E.R. Curtius, *Letteratura Europea e Medio Evo Latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze 1992, pp. 94-96 (ed. orig. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).

⁴) Cfr. Cic. *Fin.* I 11, 37: «nam quondam, cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus, omne autem id, quo gaudemus, voluptas est, ut omne, quo offendimur, dolor, doloris omnis privato recte nominata est voluptas».

siones la mentalità aristocratica romana, impregnata di stoicisimo, imponeva di assumere un comportamento improntato all'autocontrollo e all'autoconsapevolezza, non facilmente recepibile da chiunque.

Le *consolationes* senecane, effettivamente, mettono in scena un difficile modello di reazione alle sciagure in cui il *sapiens* può incappare: fiducia in un ordine superiore ed universale e, al contempo, ferreo autocontrollo sui propri moti interiori, profondo senso di solidarietà e di adesione alle leggi (spesso dolorose e, apparentemente, impietose e crudeli) che regolano la vita del cosmo e, insieme, perenne tensione all'automiglioramento, all'autoconsapevolezza e alla conoscenza di sé, tolleranza dei disagi esteriori e intima tensione al superamento dei limiti imposti dalla condizione umana, per poter, paradossalmente, godere nell'autodominio con autentica pienezza delle sobrie gratificazioni che sono il portato della conquistata *sapientia*; tutto questo rappresenta il corredo con cui affronta le pene della vita il *sapiens* al cui modello Seneca invita ad uniformarsi⁵. Si tratta di un modello invero arduo: la perenne tensione per conquistare questo sommo bene, la necessità di un ferreo autocontrollo lungamente protratto che Seneca, di certo, sperimentò di persona, non solo per adesione alle proprie convinzioni filosofiche ed etiche, ma anche per necessità vitali, dato il proprio ruolo pubblico entro la ristretta cerchia degli amici e consiglieri del giovane *princeps*, fanno probabilmente sì che questo autore teorizzi, fra gli argomenti consolatori, anche la visione della fine del mondo. In altre parole, per la prima volta in Seneca viene prospettata, quale argomento consolatorio dalle sventure dei singoli uomini, la consapevolezza della progressiva e inarrestabile decadenza e vecchiaia del mondo, che giungerà, inevitabilmente, alla morte e alla dissoluzione. Non si tratta del meschino gaudium con cui, fuggevolmente, chi soffre si consola pensando che altri, persino il cosmo tutto, soffrono come e forse più di

⁵) Il senso del dovere, in altre parole, rappresenta uno sprone per riuscire a sopportare le difficoltà del vivere: il *sapiens* sa di condividere una parte del dolore universale che tutto impregna, e sa che il suo intimo dovere è rappresentato dal dover progredire continuamente per diventare più degno e per realizzare pienamente le enormi potenzialità di continuo automiglioramento insite nel suo essere uomo, come per esempio, nel platonico *Menesseno* (246b ss.) si afferma che la virtù, la forza e l'onore dei padri morti dovrebbero a un tempo, oltre che, implicitamente, consolare i figli e i discendenti, renderli orgogliosi per il valore dimostrato e spingerli all'emulazione: cfr. Platon, *Ion, Ménexène, Euthydème*, a cura di L. Méridier, Paris 1978: Καὶ τὰ μὲν δὴ ἔργα ταῦτα τῶν ἀνδρῶν τῶν ἐνθάδε κειμένων καὶ τῶν ἄλλων ὅσοι ὑπὲρ τῆς πόλεως τετελευτήκασι, πολλὰ μὲν τὰ εἰρημένα καὶ καλά, πολὺ δ' ἔτι πλείω καὶ καλλίω τὰ ὑπολειπόμενα: πολλοὶ γὰρ ἂν ἡμέραι καὶ νύκτες οὐκ ἰκαναὶ γένοιτο τῷ τὰ πάντα μέλλοντι περαίνειν. Τούτων οὖν χρῆ μνησθῆναι τοὺς τούτων ἐγγόνους πάντ' ἀνδρα παρακελεύεσθαι, ὡς περ ἐν πολέμῳ, μὴ λείπειν τὴν τάξιν τῶν προγόνων μηδ' εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν εἰκοντάς κακῆ. Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ αὐτὸς, ὦ παῖδες ἀνδρῶν ἀγαθῶν, νῦν τε παρακελεύομαι καὶ ἐν τῷ λοιπῷ χρόνῳ, ὅπου ἂν τῷ ἐντυγχάνω ὑμῶν, καὶ ἀναμνήσω καὶ διακελεύομαι προθυμείσθαι εἶναι ὡς ἀρίστους ...

lui, ma della consapevolezza simpatetica che si verificherà senza fallo una catastrofe ancora più grande, nella quale si stempereranno i nostri mali, al cui pensiero le nostre pene si leniscono, nella cui monumentale grandezza che tutto travolge troveremo, infine, quiete e riposo dopo una vita di tensione spirituale e di inquietudine ⁶. Seneca descrive questa catastrofe, quale variante dell'ἐκπύρωσις stoica (da cui il mondo rinascerà esattamente uguale a se stesso), come un diluvio che tutto travolgerà, e, nella sua esposizione, utilizza le forme del presente, come se avesse davanti agli occhi le piogge e le inondazioni di cui sta trattando, e le osservasse senza turbamento, ansia o sconvolgimento:

Ut quidam putant, inter quos Fabianus est, primo immodici cadunt imbres et sine ullis solibus triste nubilo caelum est nebulaque continua et ex umido spissa caligo numquam exsiccantibus ventis. Inde vitium satis est, segetum sine fruge surgentium marcor. Tum corruptis quae seruntur manu, palustribus omnibus campis herba succrescit [...]. Labant et madent tecta, et in imum usque receptis aquis fundamenta desidunt ac tota humus stagnat. Frustra titubantium fultura temptantur; omne enim firmamentum in lubrica figitur et lutosa humo; nihil stabile est. ⁷

Questo sguardo sereno e distaccato sulla fine del mondo dimostra come la famosa *sententia* secondo la quale *grande solacium est cum universo rapi* ⁸ non sia un caso isolato nell'elaborazione concettuale di Seneca, ma ritorna a più riprese nelle *Epistulae ad Lucilium* ⁹, nel *de Beneficiis* ¹⁰ e nelle

⁶) Su questo punto, segnalo L. Castagna, *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, in *Seneca e i cristiani*, a cura di A.P. Martina, Milano 2001, pp. 239-263. In particolare, dopo ampia dimostrazione della presenza in Lucrezio (5, 1144 ss.) del tema della progressiva senescenza del mondo e della perdita da parte della natura della sua spinta creatrice e vitale (simile a quella di un corpo che va invecchiando), si dispiega in Seneca l'inedita sfumatura che tinge il pensiero della fine del mondo, unica vera consolazione dalle brutture e dalle delusioni che inevitabilmente la vita ci riserva, cfr. p. 262: «In certi autori e in certi contesti un *topos* riacquista autenticità e capacità propulsiva, quando esso è tale da coinvolgere personalmente l'autore e la sua emotività [...]. Se scambiare un *locus communis* per creazione personale e ingenua di un singolo scrittore o poeta antico può essere prova di insufficienti letture da parte di un critico, anche scambiare un pensiero già tradizionale, ma rivissuto con originalità e nuovi sentimenti, per pura trivialità, è proprio di chi vorrebbe essere smaliziato ed è invece solo superficiale».

⁷) Sen. *N.Q.* III 27, 4-6, citazione condotta secondo l'edizione a cura di D. Vottero, Torino 1989. Sul questo passo senecano segnalo R. Degl'Innocenti Pierini, *Seneca emulo di Ovidio nella rappresentazione del diluvio universale (Nat. Quaest. III, 27, 13 sgg.)*, «A&R», n.s., 29 (1984), pp. 113-161.

⁸) Cfr. *Prov.* 5, 8. Subito dopo quest'affermazione Seneca dice che «quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat».

⁹) Cfr. *Ep.* 98, 10; 12; 18: «Tam necesse est perire quam perdere et hoc ipsum, si intellegimus, solacium est. Aequo animo perde, pereundum est. ... Dic tibi: ex istis, quae terribilia videntur, nihil est invictum, singula vicere iam multi: ignem Mucius, crucem Re-

*Consolationes*¹¹. In particolare, anche la *Consolatio ad Polybium*, che è quella più severamente giudicata dalla critica quanto ad originalità e schiettezza inventiva¹², si apre con una ripresa innovata del tradizionale

gulus, venenum Socrates, exilium Rutilius, mortem ferro adactam Cato; et nos vincamus aliquid ... Quid opus est verbis? In rem praesentem eamus; nec mors illum contra dolore facit fortiorem nec dolor contra mortem».

¹⁰) Cfr. *Ben.* 6, 22, 1.

¹¹) Cfr. *Cons. ad Mart.* 26, 6: «nam si tibi potest solacio esse desiderii tui commune fatum, nihil quo stat loco stabit, omnia sternet abducetque vetustas». Che il pensiero della futura fine del mondo possa avere proprietà consolatorie è affermato anche da Plinio il Giovane, il quale, narrando il suo comportamento in occasione dell'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., afferma: «Possem gloriari non gemitum mihi, non vocem parum fortem in tantis periculis excidisse, nisi me cum omnibus, omnia mecum perire misero, magno tamen mortalitatis solacio credidissem» (*Ep.* 6, 20, 17). Qui il pensiero, ovviamente, non ha spessore filosofico, ed è poco più che una riflessione estemporanea, certo confinata dallo scrivente nel passato e in una situazione di particolare pericolo. Tuttavia, è singolare come in Plinio questo pensiero sia calato in un particolare clima di rischio e di allarme, cessati i quali esso non ricomparirà più. In Seneca, al contrario, tale riflessione è condotta senza ansie, bensì con partecipazione contenuta ma attenta, non da osservatore scientificamente freddo e distaccato: lo dimostra il fatto che, se pure un verso della narrazione che del diluvio dà Ovidio (*Met.* 1, 292: «omnia pontus erat, deerant quoque litora ponto»), viene da Seneca lodato (*N.Q.* III 27, 13), si rimarca tuttavia l'inadeguatezza di *Met.* 1, 304 («nat lupus inter oves, fulvos vehit unda leones»), quasi un ὀδύνατον, considerato dal cordovano una caduta di tono imperdonabilmente giocosa, poiché le due specie tradizionalmente nemiche si trovano l'una accanto all'altra, pur nell'eccezionalità di una circostanza come il diluvio universale. L'immagine della fine del mondo come dissoluzione degli intimi legami di coesione dell'universo è presente anche in un altro autore che certamente conobbe la dottrina stoica, ovvero in Lucano, autore della *Pharsalia* nonché nipote di Seneca: cfr. in proposito M. Lapidge, *Lucan's Imagery of cosmic Dissolution*, «Hermes» 107 (1979), pp. 344-370, ove si chiarisce come Lucano istituisca un parallelo fra la dissoluzione della *res publica* sotto la spinta delle guerre civili e la dissoluzione dell'universo stesso. Se già in *Phars.* 1, vv. 72-80 il giovane poeta epico descrive l'ἐκπτώσις stoica con accenti che ricordano gli scritti dello zio Seneca, la tempesta narrata nell'*incipit* del libro IV ricorda la dissoluzione del mondo nel diluvio universale presentata nelle *Naturales Quaestiones*. Le immagini di dissoluzione raggiungono in Lucano la massima punta di drammaticità in corrispondenza con la battaglia di Farsalo, momento cruciale della guerra civile (cfr. *Phars.* 7, 168-171 e 50-551). Sui legami fra Seneca e Lucano, cfr. I. Gualandri - G. Mazzoli (a cura di), *Gli Annaei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, Atti del Convegno internazionale (Milano - Pavia, 2-6 maggio 2000), Como 2003, in part. i contributi di M. Armisen-Marchetti (*Les liens familiaux dans le "Bellum Civile"*, pp. 245-258), L. Castagna (*Lucano e Seneca: limiti di una "aemulatio"*, pp. 277-290), A. Schiesaro (*Dialettiche del tempo tra Seneca e Lucano*, pp. 291-302); C. Codoñer (*Los tres Annaei. La Farsalia trágica*, pp. 303-326).

¹²) Già in Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica* cit., p. 114 s., si esprime un giudizio fortemente negativo, nonché dubitativo circa l'autenticità dell'operetta. Vd. inoltre quanto affermato in R. Degl'Innocenti Pierini, *Motivi consolatori e ideologia imperiale nella "Consolatio ad Polybium"*, in AA.VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze 1981, pp. 115-147 (ora anche in Ead., *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990, pp. 213-248), in particolare la consapevolezza che «l'idealizzazione della figura morale di Seneca ha pesato notevolmente sul giudizio dei moderni, fin dal Lipsio e Diderot» (p. 117).

argomento del *non tibi soli*, trasformato in μακαρισμός rovesciato, ove le opportunità di letizia enumerate si volgono immediatamente in occasioni di amarezza e dolore¹³.

Anche in vari punti del *Satyricon* ricorrono elementi appartenenti alla tradizionale topica consolatoria, ma esposti con spirito profondamente dissacratorio¹⁴: è come se Petronio «profittando degli enormi margini di assurdità che l'imperante stoicismo consegnava alla sua non ingenua irrisoluzione, prendesse in giro i clichés che andavano per la maggiore»¹⁵, in particolare il pensiero ricorrentemente proteso alla morte e alla conquista della disposizione mentale più adatta a convivere con l'idea del trapasso per accettarlo con maggiore serenità. Il *Satyricon*, in altre parole, vuole in alcuni passi parodiare la concezione della vita come insistita *meditatio mortis*, così come è concepita, per esempio, da Seneca¹⁶.

2. – Il Trimalcione petroniano, con la sua insanabile carica di grossolanità, vorrebbe far propria la *forma mentis* dell'*élite* cui aspira ad omologarsi dopo la sua prodigiosa ascesa economica e sociale, ma, appunto a causa della sua incultura, non può far altro che degradare tale schema mentale: se il *sapiens* si preoccupa di “morire bene”, e di lasciare un buon ricordo di sé nelle menti e nei cuori di quanti l'hanno conosciuto e amato¹⁷, Trimalcione pensa ossessivamente al sepolcro, che vuole lussuoso e, letteralmente, grondante ornamenti, per lasciare di sé il ricordo di un uomo illustre. La preoccupazione del liberto traspare chiaramente dall'accoglienza riservata al *lapidarius* Abinna, che giunge al convito in ritardo, in corrispondenza con le *secundae mensae* (*Sat.* 65, 5-6). Abinna si giustifica affermando di essere testè reduce da un novendiale (*Sat.* 65, 8-10), qualifi-

¹³ *Ad Pol.* 4, 1-3: «Diutius accusare fata possumus, mutare non possumus: stant dura et inexorabilia; nemo illa convicio, nemo fletu, nemo causa movet; nihil umquam ulli parcut nec remittunt. Proinde parcamus lacrimis nihil proficientibus: facilius enim nos illis dolor iste adiciet quam illos nobis reducet ... Omnis aegedum mortalis circumspice, larga ubique flendi et adsidua materia est: alium ad cotidianum opus laboriosa egestas vocat, alium ambitio numquam quieta sollicitat, alius divitias quas optaverat metuit et voto laborat suo, alium solitudo, alium favor torquet, alium semper vestibulum obsidens turba; hic habere se dolet liberos, hic perdidisse: lacrimae nobis deerunt antequam causae dolendi. Non vides qualem nobis vitam rerum natura promiserit, quae primum nascentium hominum fletum esse voluit?».

¹⁴ Cfr. G. Petrone, *Petronio e la demistificazione della cultura del dolore e della morte*, «Pan» 8 (1987), pp. 95-103.

¹⁵ Cfr. Petrone, *Petronio e la demistificazione* cit., p. 98.

¹⁶ Fra i molti esempi possibili, cfr. *Ep.* 24, 11-26 e 99, 9. Sulla ripresa con intenti parodici da parte di Petronio di alcuni passi di Seneca, cfr. R. Scarcia, *Petronio e Seneca*, «RCCM» 8 (1966), pp. 70-74.

¹⁷ Si tratta, in fondo, del pensiero espresso da Seneca morente in Tac. *Ann.* XV 62, 63, 1-2.

cando immediatamente il suo personaggio grazie, per così dire, al suo “essere per la morte”. Questa figura si identifica totalmente con la propria funzione professionale, e come tale viene presentato a Encolpio non dall’anfitrione, ma da Agamennone (*Sat.* 65, 5), evidentemente anch’egli a conoscenza della fama di cui gode il *lapidarius* e degli onori riservatigli da Trimalcione, consapevole del fatto che, non avendo eredi, tutto quel che alla sua morte lascerà nel mondo per far vivere il proprio ricordo sarà la tomba. In tale ottica, è comprensibile la *maiestas* apparentemente incongrua con cui il nuovo arrivato avanza nel triclinio¹⁸, e l’importanza di Abinna agli occhi di Trimalcione è tale che la sua entrata in scena è modellata su quella di Alcibiade, che nel *Simposio* platonico raggiunge Socrate ubriaco e in ritardo¹⁹: ovviamente, l’ironia di Petronio consiste qui proprio nell’ispirarsi a cotanto precedente per introdurre un personaggio di condizione assai più umile.

Il fatto che, però, Abinna, giunga alla *domus* di Trimalcione dopo avere partecipato ad una cerimonia funebre, sul ricordo della quale si sofferma, costituisce un *déjà-vu* per il lettore, poiché Petronio aveva presentato un caso simile in *Sat.* 42, 2-6, ove Seleuco ricorda la recente morte di Crisanto («Nec sane lavare potui: fui enim hodie in funus. Homo bellus, tam bonus, Chrysantus animam ebulliit. Modo, modo me appellavit. Videor mihi cum illo loqui ... Tamen bene elatus est, vitali lecto, stragulis bonis. Planctus est optime»). In tutta la *Cena* ricorrono immagini di morte frammiste alla vitalistica esuberanza che traspare dalla voracità dei convitati, dagli eccessi cui essi si abbandonano, dallo sperpero e dal lusso: l’invito stesso che era stato rivolto a Encolpio e ai suoi compagni contiene *in nuce* un che di sinistro, un retrogusto mortifero²⁰. Trimalcione stesso,

¹⁸) *Sat.* 65, 3-4: «Inter haec triclinii valvas licitor percussit, amictusque veste alba cum ingenti frequentia commissator intravit. Ego maiestate conterritus praetorem putabam venisse. Itaque tempravi assurgere et nudos pedes in terram deferire».

¹⁹) Cfr. Plat. *Symp.* 212c ss. In proposito, vd. A. Cameron, *Petronius and Plato*, «CQ» 19 (1969), pp. 367-370. Si veda però, come E. Courtney, *A Companion to Petronius*, Oxford 2001, p. 108, ricordi come l’arrivo di Abinna, ospite tardivo, rimandi ad altri precedenti, primo fra tutti *Il. II* 408, in cui Menelao giunge, ospite ἀκλῆτος, dopo che Agamennone ha invitato gli altri Achei al sacrificio. Si veda anche il personaggio di Filippo in Xen. *Symp.* 1, 11-13, nonché, qualche decennio più tardi dell’epoca in cui scrisse Petronio, come ricorda Courtney, Plutarco (*Brut.* 34, 8) «reports that Favonius, the crude imitator of Cato, after his bath forced his way uninvited into a dinner-party of Brutus». Su tale questione rimando a F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du Banquet de Platon au “Satyricon”*, Paris 1977, in part. pp. 61-89 (*Le Banquet d’Agaton et le Festin de Trimalchion*), nonché a F. Bessone, *Discorsi dei liberti e parodia del “Simposio” platonico nella “Cena Trimalchionis”*, «MD» 30 (1993), pp. 63-86.

²⁰) Cfr. *Sat.* 26, 8-10: «... Unus servus Agamemnonis interpellavit trepidantes et “Quid? Vos” – inquit – nescitis hodie apud quem fiat? Trimalchio, lautissimus homo horologium in triclinio et bucinatorem habet subornatum, ut subinde sciat quantum de vita perdidit». Cfr. M. Barchiesi, *L’orologio di Trimalcione (struttura e tempo narrativo in Petro-*

nonostante la sua prepotente personalità e il suo successo sociale ed economico, è, paradossalmente, caratterizzato dal suo soffermarsi con insistenza sul pensiero dell'annientamento finale. Non a caso, dopo aver enunciato con cura le proprie disposizioni testamentarie, egli descrive solennemente in *Sat.* 71, 5-7 quale sarà l'aspetto del suo mausoleo:

Respiciens deinde Habinnam "Quid dicis – inquit – amice carissime? Aedificas monumentum meum, quemadmodum te iussi? Valde te rogo, ut secundum pedes statuæ meae catellam pingas et coronas et unguenta et Petraitis omnes pugnās, ut mihi contingat tuo beneficio post mortem vivere; praeterea ut sint in fronte pedes centum, in agrum pedes ducenti. Omne genus enim poma volo sint circa cineres meos, et vinearum largiter. Valde enim falsum est vivo quidem domos cultas esse, non curari eas, ubi diutius nobis habitandum est. Et ideo ante omnia adici volo: "Hoc monumentum heredem non sequatur".

Petronio sembra qui ridacchiare ironicamente mentre mette a nudo il desiderio di Trimalcione di omologarsi agli usi tipicamente romani. Non solo egli vuole apparire come un colto patrono delle arti tentato talora di far sfoggio in prima persona di cultura²¹, ma utilizza anche formule tipicamente e tradizionalmente romane, quasi che appartenesse a una famiglia di solide e antiche tradizioni. L'esito è comunque comico perché Trimalcione decreta: «Hoc monumentum heredem non sequatur», fatto che avverrebbe comunque, giacché il ricchissimo liberto non ha figli né eredi legittimi ed è, pertanto, costretto a nominare beneficiaria dei suoi possedimenti solo la moglie, decidendo, inoltre, che alla sua morte i suoi schiavi vengano liberati (*Sat.* 71, 1-3)²². Trimalcione, illustrando ai convitati l'epigrafe che vuole sia posta sulla propria tomba, ripropone, inoltre, un tratto tipico della pristina mentalità repubblicana, ovvero una certa diffidenza, se non un dichiarato disprezzo, per la cultura e le discipline filosofiche²³.

nio), in *I moderni alla ricerca di Enea*, Roma 1981, pp. 109-146; il ritmo di questa che Barchiesi definisce, con terminologia joyciana, «una delle epifanie petroniane», è qui rallentato, proprio per far soffermare l'attenzione del lettore sull'accostamento immediato, sin dalla presentazione, fra Trimalcione e l'orologio che gli indica quanto si avvicini il momento della morte. Il lusso costituito da questo congegno non sarebbe, infatti, motivo di per sé sufficiente per comprendere la ragione per cui, al fine di caratterizzare Trimalcione, venga fornita da principio questa informazione sul suo conto.

²¹) Cfr. per esempio *Sat.* 48, 4 e 50, 4-6.

²²) Sulle norme testamentarie romane, cfr. V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli 1957¹³, pp. 508-563.

²³) *Sat.* 71, 12: «sestertium reliquit trecenties, nec umquam philosophum audivit». Si veda la versione che ne diede Mommsen, ipotizzando, per assurdo, come, sulla base delle parole di Trimalcione, avrebbe dovuto presentarsi l'epigramma che il liberto sogna sopra il suo mausoleo: cfr. T. Mommsen, *Trimalchios Heimat und Grabschrift*, «Hermes» 13 (1878), pp. 108-116: «C. POMPEIUS. TRIMALCHIO. MAECENATIANUS / HIC REQUIE-

Inoltre, il ricco liberto, con la maniacale attenzione per la sua tomba manifestata davanti agli ospiti del suo festino, ripropone quegli atteggiamenti tanto vituperati da Cicerone nel libro I delle *Tusculanae*. L'Arpinate, infatti, biasima l'eccessiva cura per il proprio sepolcro, la tomba e gli onori funebri; se legittima è l'ambizione di vivere nella memoria dei posteri²⁴, illegittima, profondamente errata e foriera di inutili preoccupazioni in vita è la credenza, da parte delle anime semplici e incolte, in quelle terrificanti punizioni infernali che il mito, la tragedia e secoli di poesia avevano reso entità in cui credere pressoché acriticamente, almeno secondo il *consensus gentium*²⁵. Invece, è proprio di un intelletto superiore e coltivato il sapere distaccare la mente dal pensiero della vita nella sua abitudine quotidiana e quotidianità (*Tusc.* I 16, 38: «magni autem est ingenii sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere»), e non ha alcun senso, secondo Cicerone, pensare alla vita dell'anima dopo il trapasso come alla riproposizione delle pene e dei bisogni dai quali siamo stati dolorosamente afflitti durante la vita, mentre si dovrebbe giungere all'intima convinzione che ad un uomo retto e giusto nulla di male può accadere, né in vita né in morte. L'esempio immediato che viene prospettato è quello di Socrate, non solo per la serenità con cui affrontò la morte, ma, soprattutto, per la sua indifferenza alle modalità di sepoltura:

SCIT / HVIC. SEVIRATVS. ABSENTI. DECRETVS. EST / CVM. POSSET. IN. OMNIBVS. DECVRIIS. ROMAE. ESSE. TAMEN. NOLVIT / PIVS. FORTIS. FIDELIS / EX. PARVO. CREVIT. SESTERTIVM . RELIQVIT [CCC] / NEC. VMQVAM. PHILOSOPHV. AVDIVIT. / VALE / ET. TV». Questo atteggiamento di Trimalcione ricorda quello vantato da Mario in Sall. *Jug.* 85, 31-32: «Non sunt composita verba mea; parvi id facio. Ipsa se virtus satis ostendit; illis artificio opus est, ut turpia facta oratione tegant. Neque litteras Graecas didici; parum placebat eas discere, quippe quae ad virtutem doctoribus nihil profuerant». Una simile affermazione è messa in bocca a Mario da Plutarco (2, 2): ὡς γελοῖον γράμματα μαθάνειν ὃν οἱ διδάσκαλοι δουλεύοιεν ἐτέροις. Si pensi a come è presentato il personaggio in *Jug.* 63, 3: «Sed is natus et omnem pueritiam Arpini altus, ubi primum aetas militiae patiens fuit, stipendiis faciundis, non Greca facundia neque urbanis munditiis sese exercuit; ita inter artis bonas integrum ingenium brevi adolevit».

²⁴ Questa era del resto una preoccupazione particolarmente viva in Cicerone stesso, che covava il proposito di vedere eternata la fama delle proprie gesta politiche tramite un altro mezzo, ovvero attraverso la loro celebrazione letteraria: rimando in proposito a Cic. *Fam.* 5, 12, indirizzata a Lucceio, in cui l'Arpinate chiede, sin da principio, di vedere le proprie imprese rese immortali grazie a un'opera ad esse dedicata (una richiesta cui, però, il destinatario non darà seguito).

²⁵ Cfr. Cic. *Tusc.* I 16, 36-37: «Sed ut deos esse natura opinamur, qualesque sint, ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneat qualesque sint, ratione discendum est. Cuius ignorantia finxit inferos easque formidines, quas tu contemnere non sine causa videbare ... Tantumque valuit error ... ut, corpora cremata cum scirent, tamen ea fieri apud inferos fingerent, quae sine corporibus nec fieri possent nec intellegi ... Has tamen imagines loqui volunt, quod fieri nec sine lingua nec sine palato nec sine faucium laterum pulmonum vi et figura potest».

... Cum enim de immortalitate animorum disputavisset et iam moriendi tempus urgeret, rogatus a Critone, quem ad modum sepeliri vellet, "multam vero" inquit "operam, amici, frustra consumpsi; Critoni enim nostro non persuasi me hinc avolaturum neque mei quicquam relicturum. Verum tamen, Crito, si me adsequi potueris aut sicubi nactus eris, ut tibi videbitur, sepelito. Sed, mihi crede, nemo me vestrum, cum hinc excessero, consequetur."²⁶

Il passo procede, poi, con la menzione di Diogene, il quale prescrisse di abbandonare il suo cadavere «volucris et feris», poiché, non avendo più alcuna sensibilità, non avrebbe comunque avvertito nessun dolore nell'essere dilaniato (*Tusc.* I 43, 104). Dopo aver discusso del relativismo culturale circa la varietà di cerimonie e rituali funebri²⁷, la conclusione ciceroniana è che «sed profecto mors tum aequissimo animo appetitur, cum suis se laudibus vita occidens consolari potest. Nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere»²⁸. Naturalmente, il pensiero di essere stati virtuosi in vita, di avere compiuto al meglio il proprio dovere di uomini, di essersi resi protagonisti di azioni e imprese tali da lasciare un buon ricordo di noi dopo la morte e di potere, in alcuni casi, ambire all'immortalità nella memoria delle persone care o dei posteri, non è una considerazione che possa consolare chiunque, mettendolo al riparo dalla paura della morte. Questa convinzione, per potersi radicare, richiede infatti un intelletto coltivato e istruito, una capacità di astrazione e di riflessione che il Trimalcione di Petronio certo non possiede. Tuttavia, come ha notato Paratore²⁹, il liberto non teme propriamente e realmente

²⁶) Cic. *Tusc.* I 43, 103.

²⁷) Cic. *Tusc.* I 45, 108. Ovviamente, sotto l'ispirazione di una diversa convinzione filosofica, si pensi come anche Lucr. 3, 870-93, riporti una casistica delle diverse sorti cui può andare soggetto il cadavere (a seconda che esso venga cremato, inumato, etc.) molto simile a quella ciceroniana (su questo passo lucreziano, cfr. C. Bailey, *Titi Lucretii Cari. De Rerum Natura libri sex*, II, Oxford 1947, p. 1157 ss.): «Proinde ubi se videas hominem indignari ipsum / post mortem fore aut putescat corpore posto / aut flammis interfiat malisve ferarum, / scire licet non sincerum sonere atque subesse / caecum aliquem cordi stimulum, quamvis neget ipse / credere se quemquam sibi sensum in morte futurum / ... Nam si morte malumst malis morsuque ferarum / tractari, non invenio qui non sit acerbum / ignibus impositum calidis torrescere flammis / aut in melle situm suffocari atque rigere / frigore, cum summo gelidi cubat aequore saxi / urgerive superne obtritum pondere terrae».

²⁸) Cic. *Tusc.* I 45, 109. Un concetto simile è in Sall. *Jug.* 1, 1-3: «falso queritur de natura sua genus humanum, quod imbecilla atque aevi brevis forte potius quam virtute regatur ... Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est ...». Sul valore della sepoltura e sul significato rivestito in ogni cultura dalle pratiche di conservazione del corpo dei defunti, rimando al recente volume, di taglio precipuamente antropologico, A. Favole, *Resti di umanità*, Roma - Bari 2003.

²⁹) Cfr. E. Paratore, *Il "Satyricon" di Petronio*, II, Firenze 1933, p. 249.

la morte: semplicemente, essa rappresenta ai suoi occhi l'ennesima possibilità di sfoggiare le sue ricchezze; nel suo argomentare (se così si può chiamare il suo monologo), egli esprime infatti la convinzione che sia un vero e proprio assurdo privare la propria tomba, ovvero la dimora in cui risiederà per sempre, di quelle amenità che avevano reso piacevole in soggiorno nella casa abitata in vita (*Sat.* 71, 7).

3. – Se Trimalcione pretende che sul suo sepolcro vengano rappresentate le viti, già precedentemente aveva associato alla morte il vino e il brindisi, e precisamente nel momento in cui serve ai convitati Falerno Opimiano invecchiato cent'anni (*Sat.* 34, 6-10): mentre i convitati leggono le etichette appese al collo delle anfore di cristallo, il liberto fa notare, poco urbanamente, che tale vino non era stato offerto agli invitati del giorno prima, i quali, tuttavia, erano molto più illustri dei presenti («heri non tam bonum posui, et multo honestiores cenabant») ³⁰. In occasione di questo brindisi, Trimalcione fa circolare fra i presenti uno scheletrino d'argento (*Sat.* 34, 8: «potantibus ergo et accuratissime nobis lautitias mirantibus larvam argenteam attulit servus sic aptatam, ut articuli eius vertebraeque laxatae in omnem partem flecterentur») e improvvisa un epigramma dalla metrica alquanto incerta («Eheu nos miseros, quam totus homuncio nil est! / Sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus. / Ergo vivamus, dum licet esse bene» ³¹) cui è affidata la sintetica enunciazione del pensiero del padrone di casa. La morale del liberto, infatti, è popolare-sca e tutta terrena e, poiché la vita è breve e presto il tempo richiederà il suo tributo, unica consolazione per i mortali è vivere godendo quanto più

³⁰) Sul vino offerto da Trimalcione, poche osservazioni andrebbero fatte: in primo luogo, esso non sarà davvero invecchiato cent'anni, o risulterebbe imbevibile. Si pensi, infatti, che uno dei vini più invecchiati di cui si parli nella letteratura classica è quello, invecchiato per undici anni, che in *Od.* III 390-392 Nestore offre a Telemaco. Inoltre, il vino di Trimalcione viene servito in anfore di cristallo *diligenter gypsatae*. Il vino, però, solitamente invecchiava in anfore non di cristallo, ma di terracotta (cfr. per esempio *Hor. Carm.* I 20, 2; IV 21, 1-4). Se le anfore di cristallo sono sigillate, ciò indica che o Trimalcione lo ha fatto travasare da anfore di terracotta in recipienti più preziosi, poi fatti sigillare nuovamente per essere aperti solo sotto gli occhi dei convitati, oppure significa che, in spregio agli usi correnti e mettendo a rischio la qualità del vino a vantaggio dello sfoggio di ricchezza, questo vino era stato originariamente imbottigliato in contenitori di cristallo. Sui materiali utilizzati per la produzione e la conservazione del vino, cfr. C. Amouretti - J.P. Brun (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée*, «Bulletin de Correspondance Hellénique», suppl. 26 (1993): il cristallo non rientrava assolutamente fra i materiali usati per la conservazione e l'invecchiamento; in particolare, cfr., nella raccolta appena segnalata, l'intervento di C. Amouretti, *La technologie des contenants et ses implications économiques*, pp. 573-577.

³¹) *Sat.* 34, 10. L'epigramma trae spunto da *Hor.* II 14, l'ode dedicata a Postumo. Per l'interpretazione dei versi improvvisati da Trimalcione cfr. invece C. Connors, *Petronius the Poet. Verse and literary Tradition in the "Satyricon"*, Cambridge 1998, pp. 51-55.

possibile nell'*hic et nunc*, sebbene il concetto sia espresso con le parole «ergo vivamus, dum licet esse bene», che banalizza le ben più profonde implicazioni del *carpe diem* oraziano. Non c'è profondità nemmeno nel pensiero degli altri liberti invitati alla cena, i quali hanno modo, durante una breve assenza dell'anfitrione, di parlare liberamente, senza essere schiacciati dalla prepotente personalità di Trimalcione. Dopo Seleuco prende la parola Filerote, il quale, a proposito dell'oggetto della conversazione, il defunto Crisanto, afferma perentorio:

... Vivorum meminerimus. Ille habet quod sibi dedebatur: honeste vixit, honeste obiit. Quid habet quod queratur? Ab asse crevit et paratus fuit quadrantem de stercore mordicus tollere. Itaque crevit, quicquid tetigit, tamquam favus.³²

Il medaglione che racchiude il ritratto di Crisanto (molto simile alla storia personale di Trimalcione poiché, in entrambi i casi, si tratta di un'ascesa sociale conquistata con la tenacia a partire dall'estrema povertà), indica anche, in filigrana, quale dovrebbe essere, secondo il buon senso popolare, l'unica possibile fonte di consolazione, ovvero l'essere consapevoli che il defunto ha goduto in vita di ogni bene. Questa considerazione dovrebbe essere presente nelle menti umane, per evitare di avvelenare il piacere con il pensiero della sua caducità o di offuscarlo con i velami del rimpianto. In altre parole, la *praemeditatio futuorum malorum* (derivata logicamente dal τόπος del *non tibi soli* trasposto sul piano temporale) la quale, secondo Seneca, doveva ammonire a vivere con distacco, nella consapevolezza che non si posseggono i beni di cui godiamo, ma se ne gode soltanto l'usufrutto³³, lascia invece nei personaggi indotti, nei liberti che popolano il *Satyricon*, solo un più intenso desiderio di godere delle bellez-

³²) *Sat.* 43, 1. Sulle chiacchiere dei liberti, cfr. V. Ciaffi, *Intermezzo nella "Cena" petroniana (XLI, 10-XLVI, 8)*, «RFIC», n.s., 33 (1955), pp. 113-145; A. Perutelli, *Le chiacchiere dei liberti. Dialogo e commedia in Petronio XLI-XLVI*, «Maia», n.s., 37 (1985), pp. 103-120. Circa il riproporsi, nel corso del banchetto, di argomenti che vertono su morte ed esequie, cfr. D. Gagliardi, *La morte a tavola. (Sul monologo di Seleuco al c. 42 del "Satyricon")*, «A&R» 42 (1997), pp. 9-15.

³³) La *praemeditatio* è esplicitamente utilizzata da Seneca nella *Consolatio ad Marciam*, 9, 1: «Unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri, si id non fit naturae iussu?». Quod nihil nobis mali antequam eveniat proponimus, sed ut immunes ipsi et aliis pacatius ingressi iter alienis non admonemur casibus illos esse communes. Tot praeter domum nostram ducuntur exequiae: de morte non cogitamus; tot acerba funera: nos togam nostrorum infantium, nos militiam et paternae hereditatis successionem agitamus animo; tot divitum subita paupertas in oculos incidit: et nobis numquam in mentem venit nostras quoque opes aequae in lubrico positae. Necesse est itaque magis corruamus, qui sic ex inopinato ferimur: quae multo ante provisae sunt languidius incuruntur».

ze della vita, al di là di ogni sporadica e superficiale considerazione esistenziale.

4. – La tecnica della *praemeditatio* era ben nota³⁴ nell'antichità, e se ne ritrovano tracce anche nel *Satyricon*. L'atteggiamento con cui si affronta il pensiero della morte, infatti, costituisce uno dei mezzi attraverso i quali Petronio caratterizza i suoi personaggi³⁵, distinguendo l'*habitus* mentale degli indotti e dei liberti, espressione di un sano e terragno buon-senso (con alcune venature di paradossalità) da quello degli *scholastici* e, in particolare modo, di Encolpio, che, *inquinatus litteris* come si trova ad essere, utilizza nella loro accezione più banale e pedissequa tutti i più triti argomenti consolatori.

Trimalcione e gli altri appartenenti al suo ceto ignorano bellamente tutte le sofisticazioni culturali che filosofi e letterati hanno escogitato in tema consolatorio, e il pensiero della morte incombente viene combattuto egregiamente pensando ai beni da godere nel presente; Encolpio, invece, ripete pedissequamente quanto la letteratura ha consegnato alla sua memoria di studente dalla scarsa fortuna, come ben si comprende dalla sua reazione nel momento in cui, al sicuro sulla spiaggia, dopo essersi salvato dalla tempesta, vede un corpo galleggiare in prossimità della costa (*Sat.* 115, 7: «postero die, cum poneremus consilium, cui nos ragioni crederemus, repente video corpus humanum circumactum levi vertice ad litus deferri»). A quella vista, all'ingenuo *scholasticus* salgono immediatamente le lacrime agli occhi, e si commuove, pensando che quel cadavere appartiene

³⁴ Cfr. per esempio la battuta di Demifone in Ter. *Phorm.* 241-246 («quam ob rem omnis, quod secundae res sunt maxime, tum maxime / meditari secum oportet quo pacto advorsam aerumnam ferant / pericla damna esilia: peregre rediens sempre secum cogitet / aut fili peccatum aut uxoris mortem aut morbum filiae / communia esse haec, fieri posse, ut ne quid sit animo novom; / quicquid praeter spem eveniat, omne id deputare esse in lucro»), ma non va dimenticato che analoghi concetti si ritroveranno anche in Cic. *Tusc.* III 29-32. Su questa tecnica consolatoria cfr. C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, p. 215 ss. Altre attestazioni letterarie di questa strategia consolatoria, cfr. Sen. *Ep.* 41, 7 e 107, 4. Le perplessità sull'utilità della *praemeditatio* erano tuttavia forti: se Epicuro la bollava con il termine *stultitia* (come è attestato in Cic. *Tusc.* III 32), Seneca stesso espresse più volte dubbi sull'uso incontrollato della tecnica cirenaica, motivando tale perplessità con il timore che presso gli indotti e gli stolti dalla *praemeditatio* si possa trascendere ad un vero e proprio *praetimere* (*Ep.* 13, 4-7; 74, 33-34; 78, 14; 98, 6-7): vd. in proposito C.E. Manning, *Seneca's 98th Letter and the "praemeditatio futuri mali"*, «Mnemosyne» 29 (1976), pp. 301-304, e M. Armisen-Marchetti, *Imagination et méditation chez Sénèque: l'exemple de la "praemeditatio"*, «REL» 64 (1986), pp. 184-195.

³⁵ Che la morte sia uno dei temi che informano di sé a livello profondo l'opera di Petronio è affermato da A.D. Leeman, *Morte e scambio nel romanzo picaresco di Petronio*, «GIF» 20 (1967), pp. 147-157, che vede nella novella delle streghe e del fantoccio di paglia un momento particolarmente significativo per la comprensione profonda del *Satyricon*.

ad un uomo che, presumibilmente, aveva una famiglia, una moglie, forse dei figli, e che mai più si ricongiungerà agli affetti lasciati quando, partendo, era fiducioso nel ritorno³⁶. Encolpio afferma: «Haec sunt consilia mortalium, haec vota. En homo quemadmodum natat!»³⁷. Poco dopo queste generiche osservazioni, però, il giovane riconosce nell'anonimo cadavere il suo acerrimo nemico (*Sat.* 115, 11).

Interessante è notare come in Petronio l'armatore-pirata Lica sia perfettamente riconoscibile, giacché ha ancora un *os inviolatum*, mentre nella *Pharsalia* Pompeo, il cui cadavere giunge al lido egiziano, è ridotto a un *truncus* che ha perso ogni fattezze del Grande (il quale era stato decapitato), ma riconoscibile, paradossalmente, proprio per lo scempio che il cadavere aveva subito, quasi che l'accanirsi del nemico su di esso fosse la migliore e più autentica prova della grandezza del personaggio³⁸.

³⁶) *Sat.* 115, 7-10. Il lamento di Encolpio, che pensa agli affetti familiari cui non ci si potrà mai più ricongiungere, riecheggia, come è noto, *Lucre.* 3, 894-899: «Iam non domus te accipiet laeta, neque uxor/ optima nec dulces occurrent oscula nati / praeripere et tacita pectus dulcedine tangent. / Non poteris factis florentibus esse, tuisque / praesidium. Misero misere – aiunt – omnia ademit / una dies infesta tot tibi praemia vitae». Lucrezio, però, afferma che il defunto non sarà più accolto dalla moglie e dai figli che con i loro baci riempiano di segreta e silenziosa dolcezza il cuore del padre, mentre Encolpio, nel suo *cri de cœur*, immagina, con un tono di più acceso patetismo, l'attesa eternamente frustrata della moglie, del figlio, del padre e, solo successivamente, evoca la scena del bacio alla partenza.

³⁷) *Sat.* 115, 10. Su tale affermazione di Encolpio, vd. Courtney, *A Companion to Petronius* cit., p. 176, «amusingly ambivalent sentence», giacché si coglie la voluta ambiguità del verbo *natate*; cfr. *OLD*, s.v. *nato*: accanto al significato più comune, compare l'accezione *to fluctuate, waver, be uncertain*, con rimando a *Cic. N.D.* III 24, 62; *Hor. Sat.* 2, 7, 7; *Sen. Ep.* 35, 4. L'accezione «essere incerto, ondeggiare», viene da Petronio, in altri termini, estesa da incertezza momentanea provata da un soggetto all'incerto ondeggiare genericamente riferito all'inermità della vita umana. Una scena di naufragio reale che provoca nell'osservatore un'analogia uscita è nel plautino *Rudens*, v. 154: «homunculi quanti estis! Eiecti ut natant!».

³⁸) Cfr. *Luc. Phars.* 8, 701-711: «Hac Fortuna fide Magni tam prospera fata / pertulit, hac illum summo de culmine rerum / morte petit ... / ... Pulsatur harenis, / Carpitur in scopulis fausto per volnera fluctu, / ludibrium pelagi, nullaque manente figura / una nota est Magno capiti iactura revolsi». In proposito, cfr. E. Narducci, *Il tronco di Pompeo (Troia e Roma nella "Pharsalia")*, «Maia», n.s., 25 (1973), pp. 317-325, e Id., *La Provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*, Pisa 1979, p. 43. Vale soffermarsi sul trattamento che Lucano riserva all'immagine del cadavere scempiato del potente sconfitto. Il precedente più famoso è, notoriamente, dato dal *truncus* di Priamo, che Virgilio rappresenta in balia delle onde dopo avere subito i crudeli insulti bellici di Neottolema (*Aen.* 2, 557-558: «... Iacet ingens litore truncus / avulsumque humeris caput et sine nomine corpus»). Narducci nota come l'immagine del *truncus* ricorra precedentemente in altri punti della *Pharsalia*; la prima è, appunto, nella visione profetica della matrona che, invasata, prevede la fine di Pompeo (*Phars.* 1, 683-686), quindi nel quadro di disperato lutto tratteggiato descrivendo padri e mogli i quali, dopo la battaglia di Marsiglia, stentano a riconoscere figli e mariti nei cadaveri orrendamente mutilati sbattuti dai flutti (*Phars.* 3, 756-761); vd. inoltre, sempre di Narducci, *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Roma - Bari 2001, p. 331 ss. Sul-

Un precedente letterario alla scena petroniana può essere individuato nel mito di Ceice e Alcione così come viene narrato da Ovidio in *Met.* XI. Avvertita in sogno della morte di Ceice da un'apparizione del marito stesso, la mattina Alcione si reca sulla spiaggia in preda alla disperazione. Nel racconto ovidiano, la donna vede dapprima galleggiare un corpo in lontananza e solo successivamente, dopo averne compianto la sorte, riconosce in esso il cadavere del marito. La sequenza è simile a come si presenterà in Petronio: avvistamento di un cadavere galleggiante (713-718), compianto per lo sconosciuto e per la sua famiglia (719-721), riconoscimento (722-725), esplosione di dolore (725b-730 ss.). Manca però, come invece sarà in Petronio, un generale compianto sulla condizione dell'uomo, la cui esistenza è appesa ad un filo sottile, insidiata in ogni momento da tanti diversi rischi di morte.

Encolpio, infatti, dopo avere riconosciuto l'identità del cadavere, inizia un lungo soliloquio, accompagnato dalle lacrime e dal gesto rituale di percuotersi il petto, in linea con l'exasperazione delle manifestazioni emotive propria dei personaggi petroniani³⁹: questa lunga tirata ha tutti i caratteri del lamento funebre e, insieme, è uno straordinario *pastiche* che raggruppa in sé una quantità di *loci communes* consolatori, in particolare il motivo del *non tibi soli* e la *praemeditatio futurorum malorum*, nonché le riflessioni sulla paradossalità della sorte umana, che in brevissimo tempo capovolge ed abbatte le speranze e i progetti.

Tuttavia, queste accorate riflessioni paiono lievemente fuori luogo: quale può essere infatti l'attitudine di Encolpio e quale il significato ultimo di tale lamento? Soprattutto, chi vuole consolare e perché? L'Alcione ovidiana è, comprensibilmente, affranta per la morte del suo amato, ma le lacrime disperate dello *scholasticus* paiono inappropriate, giacché Lica era il suo peggiore nemico. Il discorso di Encolpio, però, non è una tirata fredda e fuori contesto: in fondo, se pure non ha riconosciuto in quel cadavere galleggiante a pelo d'acqua una persona cara, si potrebbe dire che egli stia compiangendo non solo e non tanto il suo nemico, ma la sorte dell'intera umanità. Non va infatti dimenticato che Encolpio stesso poco prima ha visto la morte in faccia, e solo da poco si è salvato dalle onde; in altre parole, il giovane, ancora sconvolto dalla terribile esperienza vissuta nel naufragio, non ha nessuno da consolare, a parte se stesso. Lo *scholasticus*, infatti, intravede in quel cadavere un possibile esempio o una possibile an-

l'episodio della morte di Pompeo vd. anche G. Moretti, *Truncus e altro: appunti sull'immaginario filosofico e scientifico-didascalico nella «Pharsalia»*, «Maia», n.s., 37 (1985), pp. 135-144, con particolare attenzione all'influenza esercitata da Lucrezio su questi versi lucanei.

³⁹ Sul tema, cfr. S. Ricci, *La gestualità nel «Satyricon»*, in L. Castagna - G. Vogt-Spira (Hrsg.), *Perverttere: Ästhetik der Verkehrung in neronischer Zeit*, München - Leipzig 2002, pp. 223-233.

ticipazione di quanto sarebbe potuto accadere o ancora potrà avvenire successivamente a lui nella sua errabonda e randagia vita. Certo Encolpio, al di là di queste riflessioni universali, non prova alcun dolore per la morte di Lica, e sta solo cercando di offrire a se stesso una qualche riflessione che possa lenire il dolore derivante dalla consapevolezza della transitoria e triste condizione che egli condivide con tutto il genere umano, e lo fa con quella palmare ripresa di testi letterari notissimi che lo caratterizza in ogni situazione⁴⁰, facendolo vivere filtrando la realtà attraverso la letteratura che lo ha imbevuto sino alle midolla. Paradossalmente, quindi, dire che le sue riflessioni hanno un che di freddamente scolastico significa certificarne la sincerità e la buona fede, poiché il tratto fondamentale del personaggio è proprio l'essere talmente condizionato dalle letture scolastiche da leggere la realtà come un insieme di situazioni letterarie da affrontare con il metro e l'attitudine appresi sui libri. Encolpio vive ed agisce, per così dire, secondo una formula algoritmica: come a certi problemi matematici corrisponde una soluzione ottenibile secondo una formula invariabilmente

⁴⁰ Cfr. G.B. Conte, *L'autore nascosto*, Bologna 1997, p. 59: la cultura letteraria di cui i personaggi petroniani sono imbevuti non è una cultura elitaria, ma riprende quelli che erano i testi più noti ed usati (per non dire abusati) nelle scuole. Sarebbe come se, ai nostri giorni, qualcuno pretendesse di conoscere perfettamente la letteratura italiana solo avendo letto alcuni canti di Dante, qualche stralcio da Machiavelli, pochi capitoli dei *Promessi Sposi* e non molto altro. Sulla cultura dei personaggi del *Satyricon*, cfr. A. Barchiesi, "Extra legem": consumo di letteratura in Petronio Arbitro, in *La letteratura di consumo nel mondo Greco-Latino*, Atti del Convegno internazionale (Cassino, 14-17 settembre 1994), a cura di O. Pecere - A. Stramaglia, Roma 1996, pp. 189-209. In tema di rimandi letterari e di compianto sulla fragilità dell'essere umano, sulla paradossalità della sua sorte e, in particolare, sulle insidie del mare, che in ogni istante riserva infinite vie di morte a chi lo solca, mi piace ricordare alcuni epigrammi aventi per tema i cenotafi. Cfr., per esempio, l'epigramma callimacheo dedicato a Leontico, che rese pietosa sepoltura al cadavere di un ignoto affogato, e, non conoscendone l'identità, seppellendolo pianse se stesso e la propria sorte di marinaio continuamente esposto ai pericoli del mare (cfr. *AP* 7, 277 = 58 Pfeiffer). Altri due epigrammi callimachei ricordano morti in mare, rispettivamente *AP* 7, 271 (= 17 Pfeiffer) e *AP* 7, 272 (= 18 Pfeiffer): questi due cenotafi trattano, rispettivamente, il primo del rammarico per l'invenzione funesta delle navi (v. 1: "Ὠφέλε μὴδ' ἐγένοντο θοαὶ νέες) a causa delle quali ora Sopoli, figlio di Dioclido, giace insepolto tra i flutti, mentre il passante legge il suo nome inciso sul sepolcro vuoto (vv. 3-4), il secondo del mercante Lico di Nasso, perito mentre tornava da Egina, il cui ricordo è attribuito alla tomba vuota (vv. 3b-4). La contrapposizione fra sepolcro vuoto e cadavere in balia dei flutti è topica: si veda per esempio uno degli epigrammi di Posidippo di Pella (*P.Mil.Vogl.* VIII 309, col. XIV 3-6, ora in *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, edd. C. Austin - G. Bastianini, Milano 2002, n. 89, p. 114), epigramma in cui appare la contrapposizione fra cadavere rascinato in mare e tomba vuota, con cui è inciso il nome del defunto, mentre Encolpio rileva la contrapposizione fra il momento presente e la realtà di poco precedente, quando Lica era un personaggio temibile (§§ 12-13: «Ubi nunc est – inquam – iracundia tua, ubi impotentia tua? Nempe piscibus belvisque expositus es, et qui paulo ante iactabas vires imperii tui, de tam magna nave ne tabulam quidem naufragus habes»).

te applicabile, così, ad ogni situazione di vita reale che si presenti, scatta in lui spontaneamente un *relais* letterario.

Il giovane *scholasticus*, dunque, si trova di fronte al cadavere di un nemico, e piange: in tema di raffronti, è possibile pensare al comportamento di Cesare davanti al capo mozzato di Pompeo, nella conclusione del libro IX della *Pharsalia*. Posto di fronte alla testa del Grande, dai lineamenti già deformati nella fissità orribile della morte, Cesare non distoglie il volto, ma fissa lungamente il macabro reperto, quasi per sincerarsi che davvero si tratti del capo mozzato del suo nemico⁴¹: allora, resosi conto che davvero quella è la testa del genero e «tutumque putavit / iam bonus esse socer» (9, 1037-1038), sparge lacrime insincere, traendo dal petto lamenti fintamente accorati⁴².

Sotto un certo punto di vista, la situazione di Cesare in Lucano è paradossale quanto quella di Encolpio: entrambi, infatti, piangono per colui della cui morte si dovrebbero, al contrario, rallegrare. Tuttavia, se la convenienza politica, la preoccupazione per il giudizio del mondo e la gigantesca statura di condottiero di Cesare motivano il suo comportamento e lo rendono comprensibile, meno coerente è il pianto di Encolpio, e tuttavia, egli può essere definito tanto più sincero nell'espressione dei suoi sentimenti quanto più le sue parole fanno di scontato, di artificioso, di plagio letterario da quattro soldi, perché tale è il carattere dominante del giovane *scholasticus*⁴³.

⁴¹) Cfr. *Phars.* 9, 1035-1037: «Non primo Caesar damnavit munera visu / avertitque oculos; vultus, dum crederet, haesit, / utque fidem vidit sceleris ...».

⁴²) *Phars.* 9, 1038-1046. Il pianto di Cesare davanti a questo spettacolo è diventato proverbiale, cfr. *RVF* XLIV. Su questo pianto di Cesare in Petrarca, cfr. G. Crevatin, *Stat magni nominis umbra. La presenza di Lucano nel "De Gestis Caesaris" del Petrarca*, in *Pervertere* cit., pp. 237-252.

⁴³) La sottile incongruità di tale tirata è stata rilevata per esempio da D. Gagliardi, *Petronio e il romanzo moderno*, Firenze 1993, pp. 55-56, per il quale tali vietati *loci communes* altro non rivelerebbero se non la mediocrità di Encolpio. Secondo un opposto orientamento, invece, altri hanno trovato in questa sezione del *Satyricon* un'insolita grandezza e commozione, lontane da ogni intento parodistico: cfr. L. Canali, *L'erotico e il grottesco nel "Satyricon"*, Roma - Bari 1986, p. 32. Canali del resto, anche nella sequenza della tempesta, in cui Encolpio si lega strettamente a Gitone, non è disposto a vedere nulla di ridicolo, ma solo una certa qual esasperazione del patetismo nelle manifestazioni affettive che è proprio di tutti i personaggi petroniani, perennemente sopra le righe. Nel lamento di Encolpio, Paratore, *Il "Satyricon" di Petronio* cit., II, p. 374, ritrova un «tono di profonda, dolorante austerità», affermando che «mai come ora Petronio ha toccato corde così vibranti, ha dato alla scena un carattere di così marmorea, pensosa bellezza. E, salvo la tirata finale, [...] la scena è condotta con finezza estrema. È già un tocco di grande delicatezza e di sapiente gradazione tragica fare sì che Encolpio non riconosca subito Lica nel corpo morto che il mare getta sulla riva, ma se ne faccia intanto già impressionare in maniera da uscire in riflessioni di dolente e commosso lirismo».

5. – Di *loci communes* attinti dalla prassi consolatoria Encolpio fa nel suo lamento ampio uso e, in alcuni momenti, pare quasi che Petronio segua in filigrana l'andamento del discorso di Seneca in *Cons. ad Pol.* 9, 3-4: solo, il filosofo sta qui enumerando le occasioni di dolore che la Fortuna riserva agli uomini, alle quali, fortunatamente, il fratello di Polibio non sarà più esposto (*ira, morbus, invidia*, etc.)⁴⁴, mentre Petronio, per bocca di Encolpio, elenca, nel tentativo di consolare se stesso, una serie di possibilità mortifere per l'uomo (la morte in guerra, la *ruina* che tutto travolge, sino all'antitetica accoppiata dell'avidò strangolato da un eccesso di cibo e dell'astinente stroncato dall'inedia in conseguenza della sua stessa frugalità), per arrivare, infine, alla massima secondo la quale «si bene calculum ponas, ubique naufragium est» (§ 17).

Va ricordato che anche *Cons. ad Marc.* 10, 5-6, enumera le prepotenze che il corpo umano può subire in vita e in morte («corporibus nostris inpotenter contumeliose abutetur: alios ignibus peruret ... alios vinciet ... alios per incerta nudos maria iactabit et luctatos cum fluctibus ne in harenam quidam aut litus explodet, sed in alicuius immensae ventrem beluae medios decondet»), e da ultimo appare, per l'appunto, la possibilità di restare insepolti in balia dei flutti, o, addirittura, di trovare sepoltura nel ventre di un enorme pesce. Sulla simbologia della morte come naufragio, con minore pregnanza della lapidaria affermazione di Encolpio, anche Seneca riflette chiedendosi «quid est homo? Quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu. Non tempestate magna ut dissiparis opus est: ubicumque arietaveris, solveris» (*Cons. ad Marc.* 11, 3).

L'intero lamento di Encolpio è sotterraneamente permeato, inoltre, da uno degli argomenti principe del genere consolatorio, ovvero il *τόπος* del *non tibi soli*: enumerando con tono dolente le innumerevoli possibilità di morte che si aprono per l'uomo il giovane non sta facendo altro che

⁴⁴) Un'argomentazione simile compare nel *περὶ πένθους* di Luciano, dove però, in tono dissacratorio, l'autore immagina che il giovane figlio morto possa prendere la parola e rispondere, in tono esasperato, alle inutili querimonie paterne: in particolare, ai §§ 16-20 (vd. Luciano, *Il lutto*, ed. V. Andò, Palermo 1975, pp. 77-83): ὦ κακὸς αἰμαίνων ἄνθρωπε, τί κέκραγας: τί δέ μοι παρέχεις πράγματα: παύσαι τιλλόμενος τὴν κόμην καὶ τὸ πρόσωπον ἐξ-επιπολῆς ἀμύσσων ... ἢ τί σοι δεινὸν πάσχειν δοκῶ ἢ διότι μὴ τοιοῦτοςὶ γέρων ἐγενόμην οἷος εἶ σὺ, φαλακρὸς μὲν τὴν κεφαλὴν, τὴν δὲ ὄψιν ἐρρυμένος, κωφὸς καὶ τὰ γόνατα νοσῆς, καὶ ὅλας ὑπὸ τοῦ χρόνου σαθρὸς πολλὰς τριακάδας καὶ ὀλυμπιάδας ἀνατλήσας καὶ τὰ τελευταῖα δὴ ταῦτα παραπαίων ἐπὶ τοσούτων μαρτύρων ὦ μάταιε, ... οὐκ ἔννοεῖς ὅτι τὸ μὴ διψῆν τοῦ πιεῖν πολὺ κάλλιον καὶ τὸ μὴ πεινῆν τοῦ φαγεῖν καὶ τὸ μὴ ῥιγοῦν τοῦ ἀμπεχόνης εὐπορεῖν. Dalla paradossale allocuzione del ragazzo morto al padre, acquista dirompente energia il *topos* secondo il quale per il defunto non ci si deve affliggere perché egli non è più esposto agli insulti del tempo, alla crudeltà dell'invecchiamento e ai dolori che la vita porta sempre con sé. Per una documentazione del *topos*, cfr. Ciani, *La "consolatio" nei tragici* cit., pp. 92-93, 96-97, 105-107.

consolarsi della miseria che la vista del cadavere di Lica lo ha reso consapevole di condividere con tutto il genere umano, di cui ripercorre brevemente tutte le possibili fonti di morte, al fine di potersi dire con convinzione *non mihi soli*⁴⁵ in conclusione di un lungo discorso che, come si è visto, se pure non brilla per originalità, è tuttavia, proprio per questo, rivelatore del carattere del personaggio.

6. – In tema di topica consolatoria, è opportuno concludere questo discorso trattando della novella della matrona di Efeso, vera e propria *mise en abîme* di tutta l'opera di Petronio⁴⁶. Il termine *matrona* con cui è

⁴⁵ Il *topos* del *non tibi soli* ricompare, adattato, anche in Ov. *Am.* III 9, 19-40: in occasione della morte di Tibullo, Ovidio enumera una serie di poeti, Orfeo, Lino e Omero, che, al pari del romano, non poterono difendersi dall'ombra della morte (vv. 19-20, «Scilicet omne sacrum mors immatura profanat. / Omnibus obscuras inicit illa manus»), con l'amara conclusione, espressa in tono quasi dubitativo, ai vv. 35-40 («cum rapiunt mala fata bonos (ignoscite fasso) / Sollicitor nullos esse putare deos / Vive pius: moriere. Pius cole sacra: colentem / mors gravis a templis in cava busta trahet. / Carminibus confide bonis; iacet, ecce, Tibullus; / vix manet e toto, parva quod urna tenet»). La riflessione è, del resto, comune: si pensi a come Orazio, sulla tomba di Archita, pensa che tutti devono morire, come dimostrano illustri precedenti (*Carm.* I 28, 7-10): «Occidit et Pelopis genitor, conviva deorum / Tithonusque remotus in auras, / et Iovis arcanis Minos admissus; habentque / Tartara Panthoiden». Su quest'ode, cfr. I. Gualandri, *Rileggendo l'ode di Archita. Orazio, c. I, 28*, in *Graeco-Latina Mediolanensia*, Milano 1985, pp. 75-102. Tale procedimento argomentativo era già stato utilizzato da Lucrezio, che, nel libro III del *De rerum natura*, dopo aver dimostrato la mortalità dell'anima e gli inutili timori dell'uomo, presenta una rassegna di grandi del passato che, nonostante le loro qualità e i loro meriti, non poterono sottrarsi al comune destino degli uomini: vengono evocati il «bonus Ancus, qui melior multis quam tu fuit, improbe, rebus» (1024-1025), e tutta una serie di «... reges rerumque potentes / ... magnis qui gentibus imperitarunt» (1027-1028), che culmina nella menzione di Serse (1029-1032: «Ille quoque ipse, viam qui quondam per mare magnum stravit iterque dedit legionibus ire per altum / ac pedibus salsas docuit super ire lacunas / et contempsit equis insultans murmura ponti»). Fra i condottieri è quasi d'obbligo la menzione di Scipione Africano, «Scipiadus, belli fulmen, Carthagini horror», il quale, però, «ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset» (1034-1035). Seguono nell'enumerazione tutti i grandi ingegni, «repertorum doctrinarum atque leporum» (1036), e tutti i poeti, Omero compreso (1037-1038). Democrito stesso dovette arrendersi all'ineluttabilità della morte, ma l'esempio principe è costituito da Epicuro, lui che «ingenio superavit et omnis / restinxit, stellas exortus ut aetherius sol» (1043-1044), ma che tuttavia «obit decurso lumine vitae» (1042). Da ciò sorge la domanda: ««tu vero dubitabis et indignaberis obire?»» (1044). Su questo passo, cfr. C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba*, I, Torino - Milano 1923², pp. 3-8. Quanto alla scelta da parte di Lucrezio di Anco Marzio, figura paradigmatica e quasi proverbiale, cfr. G. Monaco, *Bonus Ancus*, «GIF» 24 (1972), pp. 244-250. A proposito dell'enumerazione dei grandi del passato che si sono dovuti arrendere alla morte, vd. G.B. Conte, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio 3, 1024-1033*, «SFIC» 37 (1965), pp. 114-132.

⁴⁶ L'espressione *mise en abîme*, utilizzata per questa novella che riassorbe in sé, come una miniatura, tutto lo spirito e i temi fondamentali del *Satyricon*, rappresentando il cuore del racconto stesso, si riferisce a un'accezione tecnica del termine *abîme*. In araldica,

inizialmente identificata la protagonista, comporta un'idea di dignità e decoro, rafforzata dal soffermarsi del narratore sulle straordinarie doti morali della donna⁴⁷, e tuttavia nel lettore viene instillato un dubbio, o, per lo meno, un'aspettativa, motivata non solo dalle premesse che egli naturalmente immagina debbano venire disattese nel corso della narrazione⁴⁸, ma, soprattutto, dal fatto che il racconto è narrato da Eumolpo, che già ha palesato il suo carattere nella precedente novella autobiografica dell'efebo di Pergamo (*Sat.* 85-87), in cui si è rivelato un seduttore senza vergogna né remore⁴⁹. La località stessa ove si svolge il racconto, Efeso, è indicativa, perché si tratta della terra per eccellenza della novella milesia, nella quale la pudicizia femminile era una chimera⁵⁰. Non ho intenzione di ripercorrere qui tutto il corso della novella, né il contesto lo richiederebbe⁵¹: mi soffermerò soltanto sul fatto che questa donna, una volta per-

infatti, nell'espressione *en abîme*, il sostantivo in questione «désigne le point central de l'écu, où une pièce ou figure est placée de telle façon que les autres pièces ou figures ne sont ni chiargées ni même chargées par elles, et qu'elle apparaissent en relief, celle *en abîme* étant située comme au fond. En dehors de cette expression, on dit aussi *centre* ou *coeur*» (cfr. *Trésor de la Langue Française*, publié sous la direction de P. Inbs, I, Paris 1971, s.v. *abîme*).

⁴⁷) Cfr. *Sat.* 111, 1: «Matrona quaedam Ephesi tam notae erat pudicitiae ut vicinarum quoque gentium feminas ad spectaculum sui evocaret».

⁴⁸) Si tratta infatti di «una vicenda costruita sull'ambivalenza equivoca dell'immagine ineccepibilmente pia adoperata dal protagonista [...] peculiare della novella licenziosa. Come in alcune novelle di monaci libertini del *Decameron*, la virtù della pudicizia finisce col diventare un'etichetta grottesca» (O. Pecere, *Petronio, la novella della matrona di Efeso*, Padova 1975, p. 46).

⁴⁹) Sulla novella del fanciullo di Pergamo, cfr. P. Fedeli - R. Dimundo, *I racconti del "Satyricon"*, Roma 2000², pp. 72-75. Vd. inoltre R. Dimundo, *La novella del fanciullo di Pergamo. Struttura narrativa e tecnica del racconto*, «Ann. Fac. Lett. Bari» 25-26 (1982-1983), pp. 133-178; Ead., *Da Socrate a Eumolpo. Degradazione dei personaggi e delle funzioni nella novella del fanciullo di Pergamo*, «MD» 10-11 (1983), pp. 255-265; G. Sommariva, *Eumolpo, un Socrate epicureo*, «ASNP», s. III, 14 (1984), pp. 25-58.

⁵⁰) I luoghi di mare, effettivamente, non hanno mai goduto di buona fama; Catullo, per esempio, definisce Durazzo *Hadriae taberna* (36, 15), cfr. Fedeli - Dimundo, *I racconti del "Satyricon"* cit., p. 184. Sulla dubbia virtù delle donne efesine, vd. Cic. *Phil* III 15. Tra le calunnie che Antonio lancia contro Ottaviano, ci si sofferma particolarmente sul fatto che la madre del futuro Augusto provenisse da Ariccia, quasi che fosse nata a Tralle o Efeso («Aricina mater. Trallianam aut Ephesiam putes dicere»). Sulla mollezza per cui era famosa la Ionia (di cui Efeso faceva parte), vd. anche Prop. I 6, 31. Un indizio di rilassatezza morale per cui era nota la città di Efeso si può trovare anche negli scritti di Paolo, in particolare in *Ef.* IV 17-19, nonché in *Ef.* V 3-5.

⁵¹) Sterminata è la bibliografia su questa novella; mi limito a segnalare i contributi fondamentali in materia: oltre a Pecere, *Petronio, la novella della matrona di Efeso* cit., vd. L. Hermann, *La matrone d'Ephèse dans Phèdre et dans Pétrone*, «BAGB» 14 (1927); J. Colin, *Il soldato della matrona di Efeso e l'aceto dei crocefissi: Petronio CXI*, «RFIC» 31 (1953), pp. 97-128; F. Rastier, *La morale de l'histoire. Notes sur la "Matrone d'Éphèse" ("Satyricon" CXI-CXII)*, «Latomus» 30 (1971), pp. 1025-1056; E. Fraenkel, *La matrona di Efeso e altri*

so il marito, non si contenta dei classici segni di cordoglio codificati dalla tradizione (*Sat.* 111, 2), ma, poiché tratto peculiare della sua personalità è il desiderio di eccezionalità, di singolarità, la volontà di distinguersi dalla massa, la dialettica fra *vulgare* e *singulare*, decide di seguire il marito nel sepolcro e di lasciarsi in questo luogo morire d'inedia. Quando però la matrona, anzi, la vedova di Efeso, trascinando ormai il quinto giorno senza cibo⁵², viene tentata dalla *cenula* che il *miles* di guardia ai crocifissi porta nel *conditorium*, dopo un primo disdegnoso rifiuto, viene ricondotta a più miti consigli dall'ancella, la quale (anche perché tentata dal vino che il soldato porta con sé), si rivolge alla sua padrona con argomentazioni che fanno appello alla necessità di scuotersi dal dolore eccessivo e di ritornare a una vita piena e completa, come il corpo stesso del defunto dovrebbe ammonirla a fare (*Sat.* 111, 12: «Ipsum te iacentis corpus admonere debes, ut vivas»).

Catullo cantava l'identità fra vita e amore (5, 1: «Vivamus, mea Lesbia, atque amemus»): in un certo senso, la vedova, accettando infine i suggerimenti dell'*ancilla*, si allinea a questa convinzione, tornando alla vita grazie all'amore per il *miles*. Il sano buonsenso dell'ancella non trova un'opposizione poi molto netta da parte della vedova, come suggerisce Petronio, quasi con un "a parte" di stampo teatrale (*Sat.* 111, 3: «nemo invitus audit, cum cogitur aut cibum su mere aut vivere»). In altre parole, con chiara *climax*, la donna cede prima alle lusinghe del cibo e poi a quelle del sesso, un cedimento che Petronio narra con leggerezza e con un crescendo che si potrebbero definire rossiniani (*Sat.* 112, 1: «Ceterum scitis quod plerumque soleat temptare humanam satietatem. Quibus blanditiis impetraverat miles ut matrona vellet vivere, isdem etiam pudicitiam eius aggressus est»⁵³). Nel finale della novella il dolore è sparito e il marito è dimentica-

capitoli di Petronio, «Belfagor» 29 (1974), pp. 687-695; P. Fedeli, *La matrona di Efeso. Strutture narrative e tecnica dell'inversione*, in *Semiotica della novella latina. Atti del seminario interdisciplinare "La novella latina"*, Roma 1986, pp. 9-37; L. Cicu, *La matrona di Efeso in Petronio*, «SIFC» 79 (1986), pp. 79-90; S. Boldrini, *Il pasto della vedova: cibo, vino, sesso, da Petronio a J. Amado*, in *Groningen Colloquia on the Novel*, Groningen 1989, pp. 121-131; I. D'Ambrosio, *Scene da un funerale (Petron. 111, 2), «Aufidus»* 24 (1994), pp. 55-74; Fedeli - Dimundo, *I racconti del "Satyricon"* cit., p. 146 ss.; L. Castagna, *La novella della matrona di Efeso: meccanismi del riso*, in *La matrone d'Éphèse. Histoire d'un conte mythique*, Colloque international (25-26 janvier 2002), «Cahiers des Études Anciennes» 39 (2003), pp. 27-42.

⁵² *Sat.* 111, 3: «... complorataque singularis exempli femina ab omnibus quintum iam diem sine alimento trahebat». L'espressione *trahere quintum diem* dà veramente conto della prostrazione di questa donna, spossata dall'inedia, senza forze per il digiuno prolungato, per la quale le ore si susseguono con fatica, con insopportabile lentezza.

⁵³ E si veda poi quanto Petronio afferma poco più sotto (*Sat.* 112, 2: «quid diutius moror? Ne hanc quidem partem corporis mulier abstinuit, victorque miles utrumque persuasit»).

to: infatti Eumolpo conclude la narrazione affermando che «populus miratus est qua ratione mortuus isset in crucem»⁵⁴.

La necessità di tornare alla vita e di non privarsi dei godimenti che essa offre struggendosi in un dolore che non gioverà a nessuno, sottolineata dall'ancella, è ribadita anche dal *miles* (*Sat.* 111, 8: «... coepitque hortari lugentem, ne perseveraret in dolore supervacuo, ac nihil profuturo gemitu pectus diduceret; omnium eundem esse exitum et idem domicilium, et cetera quibus exulceratae mentes ad sanitatem revocantur»). In questo passo riecheggiano i due motivi intrecciati dell'inutilità del *dolor supervacuuus* e del comune destino degli uomini⁵⁵, ma tali argomenti vengono utilizzati da un consolatore non propriamente disinteressato. Si noti poi con quale ironia Petronio tagli corto sugli ormai abusati, logori e stereotipati argomenti consolatori cui il *miles* ricorre con l'intento, nemmeno troppo celato, di espugnare la resistenza della donna (*Sat.* 111, 8: «... et cetera quibus exulceratae mentes ad sanitatem revocantur»), quasi che le parole di per sé non abbiano alcuna importanza, ma conti solo, da parte del soldato, l'aver rivestito formalmente il ruolo del consolatore e l'aver compiuto il *beau geste* d'aver offerto conforto alla vedova. Quest'ultima, del resto, sembra prendere alla lettera quelle che erano le esortazioni di Seneca e di tutti gli autori di *consolationes*: a che serve struggersi in un dolore che non può comunque riportare in vita il defunto? Una volta portato a sepoltura chi è stato tanto amato, a nulla vale macerarsi in una sofferenza senza frutto, meglio cercare un nuovo amico piuttosto che rimpiangere per tut-

⁵⁴) La conclusione non è affatto casuale, poiché non solo la *crux* è simbolo di infamia e supplizio vergognoso di per sé, ma anche e soprattutto perché la frase ricalca un doppio senso, riecheggiando l'inconfondibile esclamazione *i in crucem* tipica della commedia; cfr. per esempio Plaut. *Asin.* 940; *Cas.* 93; *Mil.* 309; *Most.* 359; *Most.* 1133; *Pers.* 855a; *Stich.* 625; Ter. *Phorm.* 368.

⁵⁵) Cfr. il già citato passo (vd. nt. 34) di Cic. *Tusc.* III 32, 77. Anche Seneca, del resto, ammonisce a non struggersi chiudendosi in un dolore inconsolabile per la perdita di una persona cara, cfr. *Ep.* 6, 2-13: «Duram tibi legem videor ponere, cum poetarum Graecorum maximus ius flendi dederit in unum dumtaxat diem, cum dixerit Niobam de cibo cogitasse? ... Quem amabas extulisti: quaere quem ames ... Nulla res citius in odium venit quam dolor, qui recens consolatorem inventi et aliquos ad se adducit, inveteratus vero deridetur, nec inmerito; aut enim simulatus aut stultus est». Un altro rimando a Seneca è in *Sat.* 111, 8: «(Miles), ratus scilicet id quod erat, desiderium extincti non posse feminam pati», che rimanda in filigrana ad un passo della *consolatio* alla madre, «illud te movet ..., quod desiderium ipsum per te pati non potes» (14, 1). Per altri raffronti con passi senecani di analogo tono, cfr. *Cons. ad Marc.* 6, 1; *Ep.* 30, 5; *Ep.* 78, 2. Se il *miles* esorta la donna a non chiudersi in un *dolor supervacuuus*, si veda come in *Cons. ad Helv.* 19, 4 compaia l'espressione «nihil profuturo maerore», mentre nella *consolatio ad Polybium* Seneca esorta a risparmiare lacrime inutili (4, 1: «parcamus lacrimis nihil proficientibus»), mentre in 2, 1, affiancando i concetti di *desiderium* e di *dolor nihil profuturus* afferma che «illud quidem te non minimum adiuverit, si cogitaveris nihil profuturum dolorem tuum, nec illi quem desideras nec tibi».

ta la vita quello che si è perso. Tutte queste massime e questi incoraggiamenti vengono presi alla lettera dalla *vidua*, che li banalizza, applicandoli nell'accezione più terragna e materiale possibile, esattamente come, si è visto poco prima, anche Trimalcione prendeva alla lettera, banalizzandolo, l'invito di Orazio al *carpe diem*, svilendolo in un pedestre «ergo vivamus, dum licet esse bene» (*Sat.* 34, 10, v. 3).

Proprio come nelle parole dei liberti durante il festino di Trimalcione, la prima consolazione per la matrona viene dal cibo e dal vino: si tratta, in altre parole, del trionfo della materialità, di una consolazione tutta terrena, ma felice ed appagante perché volta a sedare i bisogni più profondi e istintuali. Nel caratterizzare i personaggi, pertanto, Petronio riutilizza anche la topica consolatoria, ma, paradossalmente, dimostra con questo mezzo quanto più felice, soddisfatto, realizzato e, per così dire, vincente, possa essere chi, come gli indotti o come la matrona stessa, riesce a non perdersi nelle inutili finezze dei sogni letterari, ma a vivere con leggerezza attaccandosi proprio alla materialità, intesa come antidoto e cura contro ogni pernicioso tentazione di rifugiarsi nel vagheggiamento di un'idea di sublime destinata a illudere sempre chi da essa si fa conquistare⁵⁶.

SILVIA STUCCHI
sylvia.stucchi@tin.it

⁵⁶) Cfr. Conte, *L'autore nascosto* cit., p. 107 ss., nel capitolo molto efficacemente intitolato *Sesso, cibo e denaro*.