

LA SCENA DI MAGIA IN PETR. SAT. 131.4-6

131.4 *illa de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavit < ... >. 5. hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura involverat, admotisque manibus temptare coepit inguinum vires. 6. dicto citius nervi paruerunt manusque aniculae ingenti motu repleverunt.*

1. Encolpio, colpito da un'impotenza che gl'impedisce di consumare il suo amore per Circe, dopo avere tentato i rimedi medici fondati sulla dieta e l'astinenza¹, si sottopone ad una prima seduta di terapia magica; in effetti, fin dall'inizio la sua disgrazia era stata attribuita ad una fattura dall'ancella Criside, che aveva anche promesso di adoperarsi per neutralizzarla². Il procedimento è chiaramente diviso in tre fasi. Dapprima la fattucchiera, che, come apprenderemo più avanti, si chiama Proseleno, compie alcune operazioni su Encolpio totalmente passivo; in seguito recita una formula magica, finita purtroppo in lacuna³; infine chiede la collaborazione di Encolpio. Dopo di ciò constatata di propria mano il successo del suo intervento – successo che, come il lettore dei *Satyrica* sa bene, si rivelerà del tutto momentaneo e illusorio.

Incominciamo ad analizzare l'episodio dal primo di questi tre momenti, e precisamente dalla seconda operazione compiuta da Proseleno sul paziente Encolpio, che è quella che meglio permette di afferrare il carattere di tutta l'azione magica, e allo stesso tempo consente di richiamare un parallelo che a tutta prima non può non apparire stupefacente.

2. In un recente articolo Ilaria Ramelli ha accostato vari passi dei *Satyrica* a testi evangelici, dei quali Petronio intenderebbe presentare un'irriverente parodia⁴. Ancor più di recente Giuseppe Giovanni Gamba ha preso le mosse

¹ Cf. Petr. 130.7-8.

² Petr. 129.10 *'solent' inquit 'haec fieri, et praecipue in hac civitate, in qua mulieres etiam lunam deducunt < ... >. 11. itaque huius quoque rei cura agetur'*.

³ Buecheler 1862, 181, respingeva il tentativo di Bosch di colmare la lacuna – evidente, anche se non indicata dai codici – con i due versi finali (9-10) di *Priap.* 80. Ciaffi 1955, 110, propone di integrare col v. 2857 del fr. XX Müller⁴ (*iuverunt segetes meum laborem*) o col fr. XXXV Müller⁴. Il suggerimento è giustamente respinto da Aragosti 1995, 492 n. 386.

⁴ Ramelli 1996. In primo luogo l'autrice riprende l'accostamento già proposto dal Preuschen (cf. i rimandi in Ramelli 1996, 76 n. 6) fra Petr. 77.7 e 78.3-4 da un lato e Mc. 14.3, 8 dall'altro, per sostenere che l'unzione con olio di nardo dei convitati da parte di

dal lavoro della Ramelli, per presentarci una spericolata interpretazione dei *Satyrice* come opera autobiografica cifrata, scritta da un Petronio prima convertito al cristianesimo e poi apostata, al pari dell'imperatore Nerone⁵. Non vale la pena di trattenersi sul libro del Gamba, se non per osservare che, tra gl'innumerabili paralleli proposti fra l'opera di Petronio e i testi cristiani – tutti più o meno arbitrari e ingiustificati –, manca proprio quello che, almeno a prima vista, appare il più evidente. Né lui né la Ramelli accostano infatti al nostro passo petroniano il racconto giovanneo della guarigione del cieco nato operata da Gesù⁶. Questo testo evangelico presenta una corrispondenza perfetta col secondo gesto di Proseleno nella narrazione petroniana: come la fattucchiera⁷, Gesù sputa per terra e spalma il fango così formato sulla persona da risanare⁸. Ciononostante, esso non viene comunemente citato dagli studiosi e dai commentatori petroniani⁹.

Trimalchione è un'irriverente allusione all'unzione di Gesù a Betania nella versione di Marco (p. 77). Ritieni inoltre che il canto del gallo in Petr. 74.1-3 alluda al canto del gallo che sottolinea il tradimento di Pietro in Mc. 14.39, 68, 72 (p. 79). Il testamento di Eumolpo sarebbe poi un'allusione all'eucaristia (p. 80). Il trafugamento del corpo del crocifisso, nella storia della matrona di Efeso, sarebbe infine un rimando beffardo alla resurrezione di Cristo (p. 80 e n. 21).

⁵ Gamba 1998. Giuste riserve in Ramelli 1999.

⁶ Nonostante che Gamba ritenga che Petronio conoscesse bene il testo di Giovanni, del cui *Vangelo* egli anticipa all'uopo la redazione scritta.

⁷ Fuori strada sono Cesareo-Terzaghi 1950, 134, che intendono *pulverem* come una polvere magica, anziché il terriccio (“intradendo di sputo una polverina”).

⁸ Ioh. 9.6 ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς. Per questo miracolo di Gesù vd. van der Loos 1965, 425-434. Il rapporto con questa pagina giovannea del prodigio degli uccelli di fango che prendono vita, narrato nei *Vangeli* apocrifi dell'infanzia, è dimostrato dal comune motivo della violazione da parte di Gesù della legge del sabato (cf. Ioh. 9.14-16). Nei *Vangeli* dell'infanzia il fango non è impastato con lo sputo, ma nella maggior parte delle versioni è pur sempre prodotto artificialmente da Gesù. Vd. Moraldi 1971, 226; 253; 262; 267; 276; 303; 308.

⁹ Neppure fra i cristianisti l'accostamento fra il passo petroniano e quello giovanneo sembra comune; si trova ad es. in Bauer 1925², 129. Cabaniss 1954 si limitava ad additare somiglianze fra la storia della matrona di Efeso e la crocifissione di Cristo, senza trarne eccessive conseguenze; meno prudente Id. 1960, dove vengono additati vari altri supposti paralleli fra Petronio e testi neotestamentari (fra cui quello relativo al canto del gallo, invocato anche dalla Ramelli) e viene dato per certo che Petronio fosse venuto in contatto con resoconti orali del messaggio cristiano. Il solo parallelo persuasivo additato da Cabaniss è appunto quello fra Petr. 131.4 e Ioh. 9.6 (p. 39), sebbene l'autore lo liquidi in maniera eccessivamente sbrigativa (“this, of course, is a folk-pattern that can be frequently discovered”: affermazione, vedremo, ben lungi dal corrispondere al vero; Muth 1954, 101 n. 1, è in grado di citare solo il nostro passo petroniano come unico parallelo antico di quello giovanneo). Deludente è la recente trattazione di Luck 1997, che include il nostro passo fra i testi analiz-

Il parallelo è tanto più meritevole di essere sottolineato, in quanto non è facile additarne uno altrettanto calzante, tanto nei testi letterari quanto in quelli di carattere specificamente magico. Il testo più vicino si trova indubbiamente in Persio¹⁰, dove compaiono tre degli elementi presenti in Petronio: la saliva, il segno sulla fronte, il dito medio. Il potere riconosciuto nel folklore alla saliva è ben noto, e avremo modo di riparlarne a proposito del triplice sputo di Encolpio menzionato successivamente¹¹; manca però la commistione dello sputo con la terra, che è in Petronio e Giovanni.

Il confronto con Persio ci permette di affermare che il gesto di Proseleno fa parte di un rituale contro il malocchio, che può danneggiare non solo la potenza sessuale, ma qualsiasi facoltà e la vita stessa della persona. La valenza apotropaica del rito d'espiazione è sottolineata dall'impiego in entrambi i testi del dito medio, considerato notoriamente un simbolo fallico¹², ma soprattutto non è privo di significato il fatto che tanto il testo di Persio quanto gli altri che si avvicinano al nostro passo petroniano si riferiscono alla protezione degli infanti, cioè degli esseri più indifesi contro il malocchio, dalle influenze negative. È così in uno scolio dello Pseudo Acrone, in cui è ancora la saliva ad essere applicata sulla fronte¹³.

Lo stesso è vero per un passo in cui Giovanni Crisostomo ci testimonia l'uso ancor vivo ai suoi tempi di segnare col fango la fronte dei neonati da parte delle nutrici e delle ancelle, appunto per preservarli dal malocchio¹⁴.

zati (no. 12, pp. 150-153), ma nel commento (pp. 488-489) non solo non rileva il parallelo col testo giovanneo, ma neppure l'allusione al *κεστός ἰμάς* di Afrodite, di cui diremo, e il valore apotropaico connesso col dito medio. Dà inoltre per scontato che la magia di Proseleno abbia successo, e scambia addirittura il personaggio di Circe con quello di Criside.

¹⁰ Pers. 2.31-34 *ecce avia aut metuens divum matertera cunis / exemit puerum, frontemque atque uda labella / infami digito et lustralibus ante salivis / expiat, urentis oculos inhibere perita.*

¹¹ Cf. la bibliografia segnalata alla nota 55.

¹² Cf. Jahn 1855, 83-86. Per questo il dito medio era designato come *infamis*: Sittl 1890, 123; Kuhnert 1909, 2010; Kötting 1954, 479; Muth 1954, 56 e n. 3; Kissel 1990, 326.

¹³ Ps. Acro *ad Hor. epod.* 8.18 (I, p. 408, 9-10 Keller) *lingua enim deterosa fronte mulieres amputare se infantibus fascinum putant.* Un gesto simile (lingua passata sulla fronte) in un testo inedito di Basilio (segnalato in Sittl 1890, 120 n. 10; Muth 1954, 58-59 e n. 1; Kissel 1990, 325).

¹⁴ Ioann. Chrysost. *hom. in epist. I ad Cor.* 12.7 (PG 61, 106) *βόρβορον αἱ γυναῖκες ἐν τῷ βαλανείῳ λαμβάνουσαι τροφῶν καὶ θερααινίδες, καὶ τῷ δακτύλῳ χρίσασαι, κατὰ τοῦ μετώπου τυποῦσι τοῦ παιδίου· κἄν ἔρηται τις, τί βούλεται ὁ βόρβορος, τί δὲ ὁ πηλός; Ὀφθαλμὸν πονηρὸν ἀποστρέφει, φησί, καὶ βασκανίαν καὶ φθόνον.* Cf. Jahn 1855, 82; Sittl 1890, 120; Kuhnert 1909, 2013; Kissel 1990, 322 n. 64.

Anche qui siamo vicini a Petronio, ma manca stavolta l'altro elemento: lo sputo, con cui in lui e in Giovanni viene impastato il fango. Perciò, sebbene anche al fango, come alla saliva, competano numerose applicazioni non solamente nel rituale magico¹⁵, ma perfino nella medicina¹⁶, non possiamo esimerci dal sottolineare che, a quanto sembra, solo in Petronio e in Giovanni si osserva il convergere dei due mezzi terapeutici che altrove appaiono distinti: il fango e lo sputo.

Con ciò siamo ben lungi dal postulare, o anche dal dare come probabile, un contatto diretto fra i due testi, o meglio, dato che con ogni probabilità il *Vangelo* giovanneo non esisteva ancora ai tempi di Petronio, tra il racconto di quest'ultimo e una versione preletteraria del miracolo di Gesù. Un elemento di arcaicità nel resoconto del miracolo è stato visto proprio nella menzione della saliva, notoriamente veicolo di forza vitale nella credenza popolare¹⁷. Un prodigio simile a quello di Gesù veniva attribuito anche all'imperatore Vespasiano¹⁸. Quest'ultimo, però, utilizzò appunto solo la saliva, come lo stesso Gesù, secondo un'altra tradizione, testimoniata dal *Vangelo* di Marco¹⁹.

Come abbiamo appena osservato, il testo di Petronio arieggia senza dubbio un rituale volto ad allontanare il malocchio, mentre quello giovanneo descrive un procedimento di guarigione; ma le operazioni potevano essere simili tanto nell'uno quanto nell'altro caso²⁰. Ciò che deve far riflettere è piuttosto il significato che assume in Giovanni l'allusione aggiuntiva al fango formato da Gesù con la saliva. Questa, ingrediente comune nella magia, diviene qui l'elemento divino, che conferisce efficacia e potere all'impasto.

¹⁵ PGM II 150-153 (I, p. 28 Preisendanz) e soprattutto XXXVI 138-139 (II, p. 167 Preisendanz), dove i demoni evocati in uno scongiuro d'amore si spalmano il volto di fango (ἐγείρεσθε, οἱ ἐν τῷ σκότει δαίμονες, καὶ ἀνάλλεσθε ἐπὶ τὰ πλινθία καὶ κόπτεσθε τὰ στήθη πηλωσάμενοι τὰ πρόσωπα).

¹⁶ Cf. Bernard 1928, 327; Rengstorf, 176 e n. 8; 177-178 e n. 17. Ael. Arist. 48.74-77 descrive un rituale di guarigione ispirato da Asclepio, consistente nel cospargersi di fango e nell'immergersi nella fonte sacra. Il cieco del miracolo di Gesù deve anch'egli compiere un'abluzione nella piscina di Siloe (Ioh. 9.7).

¹⁷ Così ad es. Schnackenburg 1977, 410. Secondo Bernard 1928, 327, Gesù si adattò ad una credenza corrente al suo tempo in Giudea.

¹⁸ Tac. *hist.* 4.81.2; Suet. *Vesp.* 7. Vd. anche i rimandi di Muth 1954, 103-104; Kissel 1990, 323. Per questa e altre guarigioni miracolose dalla cecità in ambito pagano vd. van der Loos 1965, 415-416.

¹⁹ Mc. 8.23 πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ κτλ. Per questo miracolo di Gesù vd. van der Loos 1965, 419-422. Gesù impiega la sola saliva anche per guarire un sordomuto: Mc. 7.33.

²⁰ Come osserva, in relazione alla saliva, Sittl 1890, 119.

Non per niente, fin da un autore cristiano relativamente antico, Ireneo²¹, questo miracolo di Gesù fu assimilato alla creazione dell'uomo da parte di Dio, col fango vivificato dal suo alito, così come è narrata nella *Genesi*. Questa esegesi coglie con esattezza l'inserimento organico nella tradizione scritturale probabilmente non estraneo alle intenzioni dell'autore evangelico. Da un lato ciò deve renderci dubbiosi sull'esistenza della versione testimoniata da Giovanni prima della stesura del suo *Vangelo*; dall'altro, però, fa ritenere che l'unione dei due ingredienti – fango e saliva – non rispecchi pratiche correnti, ma costituisca un atto distintivo attribuito a Gesù; e ciò, se si ammette una sia pur esigua possibilità che questa versione preesistesse a Giovanni e a Petronio, permetterebbe di considerare non aprioristicamente inaccettabile che il suo ricomparire nei *Satyrice* – e solo in essi, a quanto sembra – voglia essere una parodia proprio di quell'atto.

Non intendo comunque spingermi oltre la segnalazione del parallelo fra i due testi. Solo per mostrare come sia facile, una volta imboccata questa strada, procedere su di essa senza più freni – come del resto è ampiamente dimostrato dal lavoro di Gamba e, in misura minore, da quello della Ramelli – mi diventerò a dedicare un breve paragrafo alle possibili conseguenze dell'ammissione che questo passo di Petronio contenga effettivamente una parodia della “tradizione orale” cristiana²²; e prima di procedere ribadisco che sono ben lungi dal fare mia una simile ammissione.

3. Come abbiamo appena visto, il segno tracciato da Proseleno sulla fronte di Encolpio non è privo di paralleli nei rituali volti ad allontanare il malocchio. Tuttavia, se ammettiamo che siano applicabili già all'epoca di Petronio testimonianze di vari decenni più tarde, andrà osservato che alla metà del II sec. d.C. era già diffuso e radicato fra i Cristiani l'uso di tracciare il segno della croce sulla propria e l'altrui fronte²³. Ciò si indicava in latino col semplice verbo *signare*²⁴, usato anche qui da Petronio; e, come al gesto

²¹ Iren. *adv. haer.* 5.15.2 *opera autem Dei plasmatio est hominis. Hanc enim per operationem fecit, quemadmodum scriptura ait: 'et sumisit Dominus limum de terra, et plasmavit hominem' (gen. 2.7). Quapropter et Dominus expuit in terram et fecit lutum, et superlinivit illud oculis; ostendens antiquam plasmationem quemadmodum facta est eqs.* Per la successiva fortuna di questa esegesi vd. van der Loos 1965, 426 n. 5; Schnackenburg 1977, 410 n. 11. Cf. anche Muth 1954, 102, per altre interpretazioni cristiane del miracolo.

²² Secondo la formula di Cabaniss 1960.

²³ A questo risultato perviene Dölger 1958-1959, in seguito all'approfondita analisi di testimonianze soprattutto tertullianee (le conclusioni alle pp. 12-13). Il segno di croce veniva tracciato sulla fronte (*signaculum frontium*).

²⁴ Cf. Dölger 1958, 13: “die Bekreuzung nannte man *signatio*, das Kreuzzeichen machen *signare*, das Kreuzzeichen über sich selber machen *se signare*”. Vd. anche Blaise 1954, s. v.

di Proseleno, al segno di croce si attribuiva il potere di proteggere da ogni cattiva influenza²⁵. C'è di più: il confronto con un testo ancora più tardo, l'omelia già citata di Giovanni Crisostomo, permette senza difficoltà di osservare che il costume superstizioso di tracciare un segno sulla fronte col fango veniva considerato una contraffazione del segno della croce dei Cristiani²⁶. Naturalmente il valore di questi raffronti è fortemente limitato dalla lontananza cronologica dall'opera di Petronio. Occorre pertanto un atteggiamento di estrema prudenza nell'ammettere la possibilità che il passo petroniano contenga un'irriverente allusione all'usanza cristiana – anche in vista dell'esistenza di paralleli di tutt'altro genere, sia pure meno precisi, per la mancanza dell'accento alla fronte e la leggera differenza del verbo, come il passo di Plinio citato poco prima in nota.

Volendo continuare su questa strada, si potrà osservare che l'episodio dell'impotenza di Encolpio e della sua finalmente riacquistata virilità viene esplicitamente assimilato ad una vicenda di morte e resurrezione²⁷ – metafora che non stupisce in un'opera in cui all'elemento sessuale compete una così fondamentale rilevanza. Non intendo certo sostenere che si debba vedere in Petronio un'irriverente allusione alla resurrezione di Cristo, come quella che la Ramelli vede nella novella della matrona di Efeso²⁸. Mi limito ad osservare che, mentre la “resurrezione” della virilità di Encolpio, operata da Proseleno ricorrendo fra l'altro ad un gesto che ricorda un miracolo di Gesù, si rivela illusoria, la sua reale e definitiva rigenerazione sarà dovuta a non meglio specificati *dii maiores*. Il comparativo potrebbe far pensare ad un sottinteso

signo 3 (p. 759). Cf. s. v. *signum* 7 (p. 760). In greco i Cristiani davano lo stesso significato al semplice verbo σφραγίζειν. Va da sé che ciò non significa necessariamente che nel passo di Petronio vi sia allusione all'uso cristiano; cf. p. es. Plin. *NH* 28.36 *incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saliva*.

²⁵ Cf. le numerose testimonianze raccolte da Sittl 1890, 127-128.

²⁶ Ioann. Chrysost. *hom. in epist. 1 ad Cor.* 12.7 (PG 61, 106) così inveisce contro chi segna col fango la fronte dei bimbi: δέον δὲ τὸν σταυρὸν ἐπιγράφειν τῷ μετώπῳ, τὴν ἀσφάλειαν ἄμαχον παρέχοντα· σὺ δὲ ταῦτα ἀφείς ἐπὶ τὴν σατανικὴν ἄνοιαν καταπίπτεις; ... πῶς ἀξιόις ἐπὶ τοῦ μετώπου σφραγίδα ἐπιτεθῆναι παρὰ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειρός, ἔνθα τὸν βόρβορον ἐπέχρισας;

²⁷ L'impotenza equivale alla morte: *sat.* 129.1 *funerata est illa pars corporis, qua quondam Achilles eram; 129.6 iam peristi; 132.10 ut me in caelo positum ad inferos traheres*. Cf. Zeitlin 1971, 70-71. La ritrovata virilità viene abbinata senza difficoltà ad una vera e propria resurrezione (Bowersock 1994, 113: “resurrection becomes a metaphor for erection”), ed Encolpio può dichiarare (140.12) di essere stato ricondotto tra i vivi da Mercurio psicopompo e di godere di un credito maggiore di Protesilao, l'eroe risorto per antonomasia (il tema di Protesilao, che con questo significato compare per noi per la prima volta qui in Petronio, conobbe una notevole fortuna: vd. Bowersock 1994, 111-113).

²⁸ Vd. sopra, nota 4.

confronto con una divinità meno potente, i cui prodigi risultano fallaci²⁹.

Ma è ormai tempo di abbandonare questo terreno, allettante ma pericoloso, per tornare all'analisi del nostro episodio petroniano.

4. La prima operazione compiuta da Proseleno su Encolpio viene introdotta con la traduzione pressoché letterale di un celebre passo omerico: quello in cui Afrodite si toglie dal seno il *κεστός ἱμάς*, il cinto d'amore, per consegnarlo ad Era³⁰. Non c'è dubbio che già in Omero questo cinto sia dotato di un potere magico di seduzione, ma anche di pacificazione e riconciliazione³¹. In seguito esso divenne il simbolo stesso del fascino e della seduzione amorosa³². Nella tradizione successiva, però, si manifestò anche la tendenza ad estenderne l'efficacia a tutto il cosmo, mantenendo intatto il duplice aspetto, erotico da un lato³³, pacificatore dall'altro³⁴.

Non esistono tracce che facciano pensare al *κεστός ἱμάς* omerico come al riflesso dell'esistenza e dell'uso reale di un oggetto analogo nella società del tempo³⁵. In epoca più tarda, tuttavia, ci si richiamò senza dubbio alla tradizione letteraria ed iconografica per la preparazione di oggetti magici che

²⁹ Petr. 140.12 *dii maiores sunt qui me restituerunt in integrum*. Già Gonsalo de Salas (ap. Burman 1743, II, 288-289) riteneva che si trattasse delle dodici divinità maggiori (*Iuno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars / Mercurius Iovis Neptunus Vulcanus Apollo*, in due celebri versi enniani). Così intende evidentemente la maggior parte degli studiosi (cf. p. es. la traduzione di Ehlers: "die Götter höherer Ordnung sind es, die mich in den vorigen Stand wiedereingesetzt haben"). Ma difficilmente *sunt* può essere inteso in questo senso. Avrà ragione Walsh 1996, che traduce: "there are gods with greater powers who have restored me to full health". Cf. anche Heseltine 1913: "but there are greater gods, who have restored me to my strength".

³⁰ Hom. *Il.* 14.214-215 ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστόν ἱμάντα / ποικίλον ~ Petr. 131.4 *de sinu licium protulit varii coloris filis intortum*. Il termine *κεστός* veniva infatti comunemente inteso nel senso di "ricamato", "variopinto" (cf. Hom. ποικίλον): vd. Sud. III, p. 102, 26 Adler *κεστός: ὁ διακεκεντημένος καὶ διαπεποικιλμένος ἱμάς*. La corrispondenza fra Omero e Petronio viene giustamente sottolineata da Roncali 1986, 110. Vd. anche Setaioli 1999, 250, per la maniera in cui l'allusione omerica s'iscrive nella pervasiva presenza di Omero e di Venere in tutto l'episodio.

³¹ Cf. Faraone 1990, 222 (Era chiede ad Afrodite il *κεστός ἱμάς* col pretesto di riconciliare Teti ed Oceano, in realtà per sedurre Zeus). Sull'aspetto del *κεστός ἱμάς* omerico vd. anche du Mesnil du Buisson 1947; Bonner 1949; Brenk 1977; Speyer 1983, 1241.

³² Vd. i numerosi rimandi citati da Speyer 1983, 1242.

³³ Cf. p. es. Nonn. *Dionys.* 32.5-8 δέχνησο τοῦτον ἱμάντα, τῆς ἐπίκουρον ἀνίης / θέλξεις δ' εἶν ἐνὶ πάντα ποθῶν ἰθύντορι κεστῶ / Ἥλιον καὶ Ζῆνα καὶ αἰθέρα καὶ χορὸν ἄστρων / καὶ ῥόον ἀστήρικτον ἀτέρμονος Ὠκεανοῖο.

³⁴ Claudian. 10 (*Epith. dictum Honorio Aug. et Mariae*).124-126 *blando spirantem numine ceston / cingitur, impulsos pluviis quo mitigat amnes, / quo mare, quo ventos irataque fulmina solvit*.

³⁵ È questa la conclusione cui giunge Faraone 1990, 242.

venivano identificati col κεστὸς ἱμάς di Afrodite ed erano indicati precisamente con quel nome.

Anche in letteratura si cominciò ad attribuire al cinto della dea effetti di seduzione valutati in maniera negativa, alla stregua di conseguenze prodotte da magia nera³⁶. E un'ulteriore traccia dell'uso magico che ad un certo momento si cominciò a fare nella realtà di un oggetto che veniva identificato col κεστὸς ἱμάς di Afrodite andrà vista in un contesto epico dei *Dionysiaca* di Nonno di Panopoli precedentemente citato in nota, nel quale al cinto della dea viene abbinato l'uso di varie pietre magiche indossate da Era allo scopo di sedurre Zeus³⁷.

In effetti, un'opera databile nel primo o nel secondo secolo dell'età imperiale, ma contenente molto materiale risalente senza dubbio ad epoca più antica, le *Κυρανίδες*³⁸, ci presenta dettagliate istruzioni per la confezione di due distinti oggetti magici³⁹, entrambi esplicitamente connessi con Afrodite; il primo viene identificato col κεστὸς ἱμάς della dea, con un richiamo alla tradizione iconografica⁴⁰, ma la stessa denominazione si applica con evidenza anche al secondo⁴¹. Quest'ultimo non è un amuleto amoroso, e si riallaccia piuttosto all'aspetto del κεστὸς ἱμάς come apportatore di riconciliazione e di pace: garantisce onore e reverente rispetto a chiunque lo indossa⁴².

³⁶ Val. Flacc. 6.469-477 *nec passa precari / ulterius dedit acre decus fecundaque monstros / cingula, non pietas quibus aut custodia famae, / non pudor, at contra levis et festina cupido / adfatusque mali dulcisque labantibus error / et metus et demens alieni cura pericli. / 'Omne' ait 'imperium natorumque arma meorum / cuncta dedi, quascumque libet nunc concute mentes'. / Cingitur arcanis Saturnia laeta venenis / eqs.*

³⁷ Vd. sopra, nota 33. Insieme col κεστὸς ἱμάς di Afrodite, Era indossa, fra l'altro, amuleti amorosi costituiti da pietre: selenite (vv. 22-23), magnete (24), una λίθος Ἰνδὴν (25-26), giacinto (27).

³⁸ Si veda l'edizione di Kaimakis 1976. Per ragguagli sull'opera sempre utile Festugière 1950, 201-216, sebbene precedente all'edizione completa di Kaimakis.

³⁹ Queste istruzioni si trovano nel primo libro (1.10.49-100 Kaimakis), che si presenta come la sintesi di un'opera attribuita ad un re persiano di nome Kyranos e di una di Artocrazia d'Alessandria. Esso è strutturato in 24 capitoli, ciascuno corrispondente ad una lettera dell'alfabeto greco e contenente la trattazione relativa alle proprietà di una pianta, un uccello, un pesce e una pietra iniziati con quella lettera e a volte totalmente omonimi. Vd. Waegeman 1987 (pp. 185-221 per il commento a 1.10.49-100 Kaimakis; cf. anche McMahon 1998, 169-171).

⁴⁰ *Kyran.* 1.10.62-64 Kaimakis οὗτός ἐστιν ὁ περὶ τὴν κεφαλὴν τῆς Ἀφροδίτης ζωγραφούμενος ἢ πλασσομένοσ ἱμάς ὡς διάδημα, ὃ καλεῖται κεστός.

⁴¹ ἱμάς: *Kyran.* 1.10.71, 74, 90, 91; κεστός: 1.10.89, 98.

⁴² *Kyran.* 1.10.96-97 τοῦτο τὸ μυστήριον φορούμενον ἔνθεον ποιεῖ τὸν φοροῦντα καὶ ὑπὸ πάντων προσκυνεῖσθαι καὶ σέβεσθαι ἄξιον. Per paralleli nella magia greca e orientale vd. Faraone 1990, 223-224.

Questo secondo tipo di amuleto contiene, nascoste alla vista⁴³, ben tredici pietre magiche⁴⁴, con o senza incisione. Una pietra incisa (ossidiana) costituisce la componente più importante anche dell'altro amuleto⁴⁵, e anch'essa è cucita all'interno, in modo da essere sottratta alla vista⁴⁶.

Gli scoliasti omerici ritenevano che il *κεστός ἱμάς* dell'*Iliade* fosse decorato con figure rappresentanti le personificazioni dei concetti astratti cui allude Omero⁴⁷ – un'interpretazione, sia detto per inciso, non fatta propria da Petronio⁴⁸. Là si trattava comunque d'immagini connesse con l'amore e la seduzione; al contrario, le figurazioni incise su entrambi i lati della pietra contenuta nel *κεστός ἱμάς* descritto dalle *Κυρανίδες* ci portano in direzione diametralmente opposta: un uomo evirato da un lato, Afrodite che gli volta le spalle dall'altro⁴⁹. E infatti questo oggetto magico provoca l'impotenza di chi viene in contatto con esso⁵⁰. Siamo quindi nell'ambito della magia amorosa, ma l'effetto è esattamente rovesciato rispetto ad Omero.

Il confronto con questo testo ci fa vedere all'improvviso sotto una luce nuova tutte le operazioni magiche di Proseleno⁵¹ e sostanza in maniera de-

⁴³ *Kyran.* 1.10.91-92, 98-99.

⁴⁴ Per l'importanza delle pietre nella magia vd. oltre, nota 64.

⁴⁵ Esso contiene inoltre una pietra ricavata dalla testa del pesce *κυνάιδιος* (*Kyran.* 1.10.57-58), che può essere sostituita dalla radice della pianta o dalla punta dell'ala sinistra dell'uccello corrispondente (58-59).

⁴⁶ *Kyran.* 1.10.61-62 *συρράσας κατὰ τὸ μέσον τοῦ ἱμάντος, ἵνα μὴ φαίνηται.*

⁴⁷ *Hom. Il.* 14.216-217 *ἔνθ' ἐνὶ μὲν φιλότης, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστύς, / πάρφασις ἢ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.* Cf. *Schol. A ad Il.* 14.214, III, p. 608, 83-85 Erbse *κεστός ἐκ παρεπομένων ὁ ποικίλος, ἀπὸ τοῦ διὰ ῥαφᾶς κεκεντησθαι, ἐμπεποικιλμένης τῆς φιλότητος καὶ ἱμέρου καὶ ὀαριστύος.* Per la possibilità che il *κεστός ἱμάς* fosse decorato con figure vd. Faraone 1990, 221. Cf. anche Brenk 1977, 17; 19.

⁴⁸ Petronio intende chiaramente *ποικίλον* come “variopinto”, non come “figurato” (cf. sopra, nota 30), immaginando un nastro intessuto di fili di vari colori (*varii coloris filis intortum*), secondo una rappresentazione ampiamente diffusa nella magia: cf. Luck 1997, 488-489; cf. 462; vd. anche oltre, nota 63.

⁴⁹ *Kyran.* 1.10.53-57 *ἔτι δὲ εἰς τὸν ὄψιανὸν λίθον γλύψον ἄνθρωπον ἀπόκοπον, ἔχοντα παρὰ τοὺς πόδας τὰ αἰδοῖα κείμενα, τὰς δὲ χεῖρας κάτω ἐσταλμένας, αὐτὸν δὲ κάτω βλέποντα τοῖς αἰδοίοις· ὀπίσω δὲ πρὸς νῶτον Ἀφροδίτην, νῶτα πρὸς νῶτον ἔχουσαν, αὐτὴν δὲ ἑαυτὴν στρέφουσαν τὴν ὄψιν καὶ βλέπουσαν αὐτόν.*

⁵⁰ *Kyran.* 1.10.64-65 *ἐὰν οὖν τις ἄνηται ἄρρην τοῦ ἱμάντος, οὐκ ὀρθιάσει· ἐὰν δὲ ἀγνώστως φορέσει, μαλακισθήσεται.* Cf. 49-52, 67-68.

⁵¹ Si potrebbe pensare che il *licium varii coloris filis intortum* che Proseleno si trae dal seno, certamente da riferire al *κεστός ἱμάς* omerico, come mostra con evidenza la corrispondenza letterale con l'*Iliade*, differisca da quello delle *Κυρανίδες*, che si richiamano alla tradizione iconografica e lo concepiscono come un diadema (cf. sopra, nota 40). Ma anche in Petronio, nonostante il richiamo letterale ad Omero, il *licium* che Proseleno teneva in seno viene posto intorno al collo di Encolpio, come il secondo amuleto delle *Κυρανίδες* (1.10.95-96 *οὗτος δὲ φορεῖται περὶ τὸν τράχηλον*). Sulla potenza delle collane, assimilabile a quella

cisiva le osservazioni di chi trova nella nostra scena non una descrizione realistica, bensì la rappresentazione parodica di riti immaginati al preciso scopo di fallire⁵². Il nostro passo petroniano è il solo testo, fuori delle *Κυρανίδες*, in cui si alluda all'effettivo impiego di un oggetto assimilato al *κεστός ἰμάς* di Afrodite a scopi di magia a sfondo erotico-sessuale; ma il confronto con l'opera tecnica suggerisce un'intenzione parodica nella prevalenza accordata alla suggestione letteraria sull'applicazione magica concreta, che nella prassi contemporanea era di segno diametralmente opposto. Questo stravolgimento, relativo al piano "pratico", costituisce un corrispettivo della "degradazione"⁵³, a livello letterario, del modello omerico, evidente nel trasferimento del gesto di Afrodite alla vecchia fattucchiera. Petronio piega ai suoi fini le usanze effettive del folklore, così come fa coi modelli letterari. E se Proseleno, per ridare la virilità ad Encolpio, impiega uno strumento il cui effetto in magia è contrario a quello desiderato, come ribadisce lo stesso racconto che segue il fallace successo momentaneo, non sarà possibile illudersi neppure sull'efficacia dell'applicazione sulla fronte del fango impastato con lo sputo.

5. Dopo l'intermezzo rappresentato dal *carmen* magico purtroppo finito in lacuna⁵⁴, Proseleno chiede la collaborazione del paziente per una specie di triplice ripetizione in figura chiasmica dei riti appena compiuti. Non c'è dubbio, infatti, che il triplice sputo di Encolpio corrisponda a quello precedente della fattucchiera, con l'identica funzione di allontanare il malocchio, e che le pietre avvolte nella porpora costituiscano il corrispettivo aggiornato del *κεστός ἰμάς*, che, come si è visto, nella prassi magica del tempo conteneva all'interno delle pietre.

Lo sputo di Encolpio si riconnette indubbiamente all'idea del potere attribuito alla saliva, in quanto veicolo di forza vitale, cui già abbiamo fatto cenno⁵⁵. Lo sputo trovava ampia applicazione nei rituali magici, per quanto

del *κεστός ἰμάς*, cf. Faraone 1990, 222 (con richiamo a Hesiod. *op.* 73-74). Del resto, la corrispondenza col successivo uso da parte di Encolpio di pietre nascoste in un panno di porpora (che, si noti, egli si pone in seno) ci rende certi che Petronio, pur alludendo esplicitamente alla rappresentazione omerica del *κεστός ἰμάς*, ha in mente l'oggetto magico concretamente usato ai suoi giorni (vd. oltre).

⁵² Panayotakis 1995, 173: "imaginative recipes, composed precisely in order to fail, rather than faithful representations of Roman magic techniques"; McMahon 1998, 202: "their depiction in the text, however, is more or less parodic". Secondo Weinreich 1909, 97, al contrario, la descrizione petroniana rispecchierebbe le più autentiche credenze popolari.

⁵³ Secondo la terminologia di Fedeli 1988.

⁵⁴ Cf. sopra, nota 3.

⁵⁵ Vd. i testi riuniti da Jahn 1855, 85; Sittl 1890, 117-121; Riess 1893, 87-88; Kuhnert 1909, 2013; van der Loos 1965, 307-311; Degani 1983, 92; Kissel 1990, 325. La trattazione più sistematica in Muth 1954, 26-64; 82-117.

sembri meglio testimoniato nella letteratura che nei testi tecnici di magia⁵⁶. La triplice ripetizione di un gesto è un tratto comunissimo e presenta numerosi paralleli anche per quanto riguarda lo sputo⁵⁷. Non deve sfuggire che il parallelo più vicino a Petronio, in quanto il triplice sputo fa parte di un rituale volto a curare l'impotenza, si trova in un frammento d'Ipponatte, la cui affinità col nostro testo petroniano è stata riconosciuta da diversi studiosi⁵⁸. La seduta magica successiva, poi, nella quale Encolpio si affida alla maga Enotea, dopo il fallimento della cura somministrata da Proseleno, presenta paralleli ancora più stretti con un altro frammento ipponatteo, tanto che gli studiosi hanno pensato ad un'utilizzazione diretta del poeta greco⁵⁹. Se si aggiunge la considerazione che le ricette magiche contro l'impotenza giunte fino a noi⁶⁰ esibiscono assai scarse corrispondenze con Petronio⁶¹, non potrà non rafforzarsi l'impressione che nello scrittore latino l'elemento letterario tenda a prevalere su quanto deriva dalla prassi effettiva del rituale magico contemporaneo⁶².

Probabilmente Encolpio non si sputa in seno – gesto peraltro comune contro il malocchio, che poteva anch'esso essere ripetuto tre volte⁶³. In seno

⁵⁶ Nei papiri magici sembra presente solo in PGM III 420 πτύε (I, p. 50 Preisendanz). Vd. però Muth 1954, 54 n. 2.

⁵⁷ Theocr. 6.39; Tibull. 1.2.56; Plin. *NH* 24.172; 25.167; 26.93; 28.36, 39. Altri testi in Sittl 1890 117-118, e Muth 1954, *passim*.

⁵⁸ Hippon. 78.15 Degani ἐπιπτύσας τρίς. Vd. West 1974, 142-143; Degani 1983, 91; McMahon 1998, 27.

⁵⁹ Petr. 138.1-2 offre impressionanti corrispondenze con Hippon. 95 Degani; per i dettagli vd. West 1974, 144-145; Degani 1983, 103 (coi rimandi alla bibliografia precedente); Henderson 1991², 22-23; McMahon 1998, 27-28. Già Latte 1929, 388, affermava: “nullus enim dubito, quin Arbitr carmen nostrum ante oculos habuerit”.

⁶⁰ Cf. PGM VII 182-185 (II, p. 8 Preisendanz) πολλὰ βι[v]εῖν δύνασθαι· στροβίλια πεντήκοντα μετὰ δύο κυά[θ]ων γλυκέος καὶ κόκκους πεπέρεως τρίψας πίε. Στ[ύ]ειν ὅτε θέλεις· πέπερι μετὰ μέλιτος τρίψας χρίε σοῦ τὸ πρᾶγμα. Per questo testo vd Preisendanz 1913, 618. In traduzione inglese in Betz 1985, 120.

⁶¹ Il solo ingrediente comune è il pepe macinato (Petr. 138.1 *minuto pipere*), peraltro impiegato in maniera diversa.

⁶² Indipendentemente dal grado di aderenza di Ipponatte ad usanze magiche effettive, è indubbio che al tempo di Petronio il poeta greco costituiva un antecedente letterario piuttosto che tecnico.

⁶³ Si vedano i testi riuniti da Jahn 1855, 83; Sittl 1890, 120; Kuhnert 1909, 2013; Degani 1983, 92; Muth 1954, 42-47; 52-54 (anche il nostro passo petroniano); Kissel 1990, 325. Tre volte p. es. in Theocr. 6.39; *Ciris* 371-373 (scena in cui appaiono anche legami di diverso colore). Il gesto aveva dato luogo a espressioni proverbiali: vd. Otto 1890, 324. Per Petr. 74.13 *inflat se tamquam rana, et in sinum suum conspuat (non spuit Reiske)*, vd. da ultimo Aragosti 1995, 313 n. 219; Scarsi 1996, 106 n. 3; inoltre Muth 1954, 46; 167.

si mette dei sassolini che Proseleno ha avvolto in un panno di porpora dopo aver pronunciato su di essi una formula magica.

Come accennato, le pietre rivestivano un'enorme importanza nella magia⁶⁴ e i loro arcani poteri non erano sicuramente ignoti a Petronio⁶⁵. I loro effetti dipendevano o dalla loro natura intrinseca; o dalle raffigurazioni che vi si incidavano, come per l'ossidiana nascosta nel *κεστός ἱμάς* delle *Κυρανίδες*; o infine, come qui, da un incanto⁶⁶. Petronio per noi è il primo ad impiegare il termine con cui s'indicava questo tipo di sortilegio; il suo *praecantatos* trova precisa corrispondenza in epoca più tarda⁶⁷.

Se consideriamo che Proseleno, dopo avere conferito potenza magica a queste pietre, le avvolge in un panno di porpora⁶⁸ che le cela allo sguardo, non potrà sfuggire che ella crea un equivalente tecnicamente aggiornato del *κεστός ἱμάς*, cui la narrazione aveva alluso in precedenza attenendosi alla versione letteraria di Omero. Come per il *κεστός ἱμάς* delle *Κυρανίδες*, infatti, siamo in presenza di un amuleto recante al suo interno delle pietre, e queste, come là, vengono sottratte alla vista⁶⁹, allo scopo di favorirne l'efficacia⁷⁰.

I due gesti compiuti da Encolpio su istigazione della maga ricalcano dunque quelli precedenti di lei e non fanno che rafforzare una comprensibile perplessità in merito alla loro efficacia in vista del raggiungimento dello scopo prefissato.

Università di Perugia

ALDO SETAIOLI

⁶⁴ Per le pietre e le tre condizioni della loro efficacia magica indicate qui sopra nel testo vd. Hopfner 1974², 326-353; Id. 1926. La loro importanza nella magia risulta anche dai numerosi passi raccolti nell'indice delle PGM (III, p. 131 Preisendanz, s. v. λίθος).

⁶⁵ Petr. 88.3 *Democritus... ne lapidum virgultorumque vis lateret, aetatem inter experimenta consumpsit*.

⁶⁶ Per questo tipo d'incanti vd. Hopfner 1926, 759; Id. 1974², 341-342.

⁶⁷ Solin. 27.37 *gemma... praecantationibus legitimis consecrata*. Cf. anche *TLL X 2*, 394, 30-42. Varro *Men.* 152 Buecheler *praecantor* (congettura dello Scaliger) è letto *precantur* da Astbury 1985, 28.

⁶⁸ Il colore rosso, nella credenza popolare, rafforzava la potenza dell'amuleto o dell'azione magica: cf. Eckstein-Waszink 1950, 405; Muth 1954, 94; e specialm. Weinreich 1909, 97-99, con numerosi esempi, tra cui anche il nostro passo petroniano. Per la verità, il *κεστός ἱμάς* di cui parlano le *Κυρανίδες* deve essere confezionato non con della stoffa, ma con fibre ricavate dalle viscere di un falco (*Kyran.* 1.10.60-61). Tuttavia quando, poche righe dopo, ne vengono indicate le misure (due dita di larghezza e cinque palmi di lunghezza: *Kyran.* 1.10.69), è chiaro che si ha in mente un tessuto, come in Petronio.

⁶⁹ Cf. sopra, note 43 e 46.

⁷⁰ Per questo aspetto vd. Waegeman 1987, 200.

OPERE CITATE

- A. Aragosti, *Petronio Arbitro, Satyricon*. Introd., trad. e note. Testo lat. a fronte, Milano 1995
- R. Astbury, *M. Terentius Varro, Saturarum Menippearum Fragmenta*, edidit R. A., Leipzig 1985
- W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1925²
- J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, edited by A. H. McNeile, II, Edinburgh 1928
- H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago and London 1985
- A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Tournhout 1954
- C. Bonner, *Κεστός ἰμάς and the Saltire of Aphrodite*, "AJPh" 70, 1949, 1-6
- G. W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles-London 1994
- F. E. Brenk, *Aphrodite's Girdle: No Way to Treat a Lady (Iliad 14.214-223)*, "CB" 54, 1977, 17-20
- F. Buecheler, *Petronii Arbitri Satirarum Reliquiae*, ex recens. F. B., Berolini 1862
- P. Burman, *Titi Petronii Arbitri Satyricôn quae supersunt*, curante P. B., editio altera, I-II, Amstelaedami 1743, rist. Hildesheim 1974
- A. Cabaniss, *A Footnote to the "Petronian Question"*, "CPh" 49, 1954, 98-102
- Id., *The Satyricon and the Christian Oral Tradition*, "GRBS" 3, 1960, 36-39
- G. A. Cesareo - N. Terzaghi, *Petronio Arbitro, Il Romanzo Satirico*. Testo crit., trad. e comm., Firenze 1950
- V. Ciaffi, *Struttura del Satyricon*, Torino 1955
- H. Degani, *Hipponactis Testimonia et Fragmenta*, Leipzig 1983
- F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens, I & II*, "JbAC" 1, 1958, 5-19; 2, 1959, 15-29.
- F. Eckstein - J. W. Waszink, *Amulett*, RLAC 1, 1950, 397-411
- C. A. Faraone, *Aphrodite's κεστός and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual*, "Phoenix" 44, 1990, 219-243
- P. Fedeli, *La degradazione del modello (Circe e Polieno in Petronio vs Circe e Odisseo in Omero)*, "Lexis" 1, 1988, 67-79
- A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, rist. 1986
- G. G. Gamba, *Petronio Arbitro e i Cristiani. Ipotesi per una lettura contestuale del Satyricon*, Roma 1998
- J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York-Oxford 1991²
- M. Heseltine, *Petronius*, with Engl. Transl. by M. H. Seneca, *Apocolocyntosis*, with Engl. Transl. by W. H. D. Rouse, London-Cambridge, Mass. 1913
- Th. Hopfner, *Λιθικά*, RE XIII 1, 1926, 747-769
- Id., *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. I*, Amsterdam 1974² (Leipzig 1921¹)
- O. Jahn, *Über den Aberglauben des bösen Blickes*, "Ber. ü. d. Verhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig", phil.-hist. Kl. 7, 1855, 28-100
- D. Kaimakis, *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan 1976
- W. Kissel, *Aules Persius Flaccus, Satiren*. Hrsg., übers. u. komm., Heidelberg 1990
- B. Kötting, *Böser Blick*, RLAC 2, 1954, 473-482
- F. Kuhnert, *Fascinum*, RE VI 2, 1909, 2009-2014

- K. Latte, *Hipponacteum*, "Hermes" 64, 1929, 385-388
- H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965
- G. Luck, *Arcana Mundi. Magia e occulto nel mondo greco e romano. I. Magia, miracoli, demonologia*, Milano-Roma 1997
- J. M. McMahon, *Paralysin cave. Impotence, Perception, and Text in the Satyricon of Petronius*, Leiden-New York-Köln 1998
- L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Torino 1971
- R. du Mesnil du Buisson, *Le sautoir d'Atargatis et la chaîne d'amulettes*, Leiden 1947
- R. Muth, *Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike*, Wien 1954
- A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890
- C. Panayotakis, *Theatrum Arbitri. Theatrical Elements in the Satyricon of Petronius*, Leiden-New York-Köln 1995
- K. Preisendanz, *Sexuelles auf griechischen Zauberpapyri*, "Sexuelle Probleme. Zeitschr. f. Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik" 9, 1913, 614-619
- I. Ramelli, *Petronio e i Cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel Satyricon?*, "Aevum" 70, 1996, 75-80
- Ead., Recensione a Gamba 1998, "Aevum" 73, 1999, 207-210
- K. H. Rengstorff, *Πηλός*, "Grande Lessico del Nuovo Testamento", fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, ediz. ital., X, Brescia 1975 [Stuttgart 1959], coll. 175-178
- E. Riess, *Aberglaube*, RE I 1, 1893, 29-93
- R. Roncali, *La cintura di Venere (Petronio, Satyricon, 126-131)*, "SIFC" III 4, 1986, 106-110
- M. Scarsi, *Gaio Petronio, Satyricon*, a cura di M. S. Prefaz. di G. Chiarini, con testo a fronte, Firenze 1996
- R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, parte seconda. Testo greco e trad. Comm. ai capp. 5-12, ediz. ital., Brescia 1977 [Freiburg im Breisgau 1971]
- A. Setaioli, *La poesia in Petr. sat. 127.9*, "Prometheus" 25, 1999, 247-258
- C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890
- W. Speyer, *Gürtel*, RLAC 12, 1983, 1232-1266
- M. Waegeman, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam 1987
- P. G. Walsh, *Petronius, The Satyricon*, transl. with Introd. and Explan. Notes, Oxford 1996
- O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909
- M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin-New York 1974
- F. Zeitlin, *Romanus Petronius: A Study of the Troiae Halosis and the Bellum Civile*, "Latomus" 30, 1971, 56-82