

COMMENTARIA CLASSICA

Studi di filologia greca e latina

III
2016



Iapige, o il medico senza gloria (*ad Aen.* 12,396-397)

ROSA MARIA LUCIFORA

Premessa

Secondo una convenzione avviata nell'*Iliade*, gli eroi protagonisti talora riportano, nel corso di mischie e duelli, ferite impiedenti; allora, per continuare a battersi devono esser tempestivamente curati. In genere, le cure si basano su mezzi umani, tuttavia, alcuni predestinati a illustre futuro sono soccorsi dagli Dèi in persona¹. In particolare, ricorderò che Pallade Atena devia la freccia scagliata contro Menelao, attutendone la pericolosa ferita al fianco e facilitando l'opera medica di Macaone; e che Enea stesso, ferito alla coscia, si salva perché la madre lo sottrae alla mischia². Una rassegna ci condurrebbe lontano, e comunque sarebbe inutile, perché questi due passi più di altri sembrano aver influito su *Aen.* 12,375 ss.: diverse sono le circostanze e più gravi sarebbero le conseguenze dell'esclusione di Enea dalla battaglia, perché il momento è quello, quanto mai drammatico, del duello con Turno. Analoghi sono, però, la posizione della ferita (alla coscia) e l'intervento salvifico della divina madre. Sulle cure materiali che la Dea presta al figlio dovrò tornare, e così pure sulla 'innaturale' guarigione: è il corpo del Dio, che «è nato non mortale» – οὐ μὲν γάρ τι καταθνητός γε τέτυκτο – a guarire prodigiosamente³: al pari di Menelao nell'*Odisea*, Enea costituisce un'eccezione e, come a Menelao, il privilegio gli è concesso per via di parentele divine. Tuttavia, credo che in qualche maniera esso annunci un altro e più grande privilegio, connesso con la beatitudine oltremondana⁴.

¹ Per le dinamiche del *Götterapparat* vd. Feeney 2000, utilissimo tra l'altro per la considerazione dell'Epica latina post-virgiliana; per la Medicina da campo nell'Epica eroica, si veda Andorlini-Marcone 2004, 2-9.

² Per la ferita di Menelao, le cure di Macaone, l'intervento di Pallade, vd. *Il.* 4,125-219; per la ferita di Enea, *ibid.* 5,300 ss.

³ Per i riferimenti omerici nell'episodio virgiliano, vd. Stok 1985, 884. Afrodite è ferita dall'empio Diomede, nel corso della famosa aristia; così, la Dea affida a Febo il figlio quando (*Il.* 5,345 ss.) deve abbandonare la mischia per rifugiarsi in Olimpo; qui la soccorre la madre Dione, che la consola illustrandole (vv. 400-482, vv. 888-901) i casi di altri Dèi feriti, soccorsi dal medico divino, Peone. La guarigione immediata, con un semplice tocco, ai vv. 415 s. Cito parzialmente da vv. 402, 901, *et all.* (l'espressione è formulare).

⁴ In *Od.* 4,561-569, a Menelao è annunciata la beatitudine oltremondana, in quanto genero di Zeus. Enea sarà invece immortale, non solo perché figlio di Venere, ma per la perseveranza con la quale svolge la missione affidatagli.

Grande è nell'*Iliade* l'interesse riservato alla *manus chirurgica*, giustamente centrale in una Medicina da campo; una qualche attenzione, sebbene generica, riceve il ricorso ai farmaci: i figli di Asclepio, Podalirio e Macaone, suturano, bendano, estraggono dardi, applicano ἥπια φάρμακα. Non ci si dice quali siano, ma non inutile è la precisazione che si tratti di «farmaci buoni», e buoni ovviamente sono quelli del loro padre⁵: la medietà del termine φάρμακον (e così quella del calco latino, *venenum*) lo esige. È nell'*Odissea* che si profila l'interesse a una Medicina magica, che conosce, indubbiamente, farmaci buoni, ma non si astiene dai maligni: i suoi sono, piuttosto che farmaci, φίλτρα. Paradigma più complesso (e affascinante) ne è quello di Circe, ma qualcosa suggerisce in merito anche il breve *excursus* sui calmanti, il cui uso Elena apprese durante il soggiorno nel favoloso Egitto: li impiega a fin di bene, almeno per Telemaco, ma l'uso buono non è il solo possibile. Per altri versi, nella Medicina dell'*Iliade* manca una risorsa disponibile invece a quella dell'*Odissea*, e in età classica ritenuta estranea alla ιατρική τέχνη: mi riferisco agli incantesimi, che semmai sono della Magia. Eventuali applicazioni terapeutiche restano pseudo-mediche, piuttosto che mediche; esemplare a tal proposito il passo nel quale gli zii di Odisseo arrestano l'emorragia causata al nipote da una ferita di caccia, con odi appunto; Autolico poi perfezionerà (con farmaci e bendaggi, probabilmente) la terapia avviata dai figli⁶. Indubbiamente, le formule magiche sarebbero risultate preziose nel caso di Enea, in un frangente in cui non c'è tempo per una convalescenza normale, ma il suo medico – Virgilio ci tiene a precisarlo – pratica solo «arti mute». Il punto è che, mentre i maghi integrano le proprie terapie con *carmina* – ἐπιφθαί – rivolti a *potestates* – δυνάμεις – ambigue o sinistre, i medici dispongono di saperi e abilità legati esclusivamente alla divina maestà di Apollo, e patrocinati

⁵ Per i «farmaci salutari» di Macaone e Podalirio, si veda *Il.* 4,191; 218, *etc.* Per la paternità di Asclepio, vd. 2,731-734; 4,204, *et all.* Pindaro, nella *Pythica* 3^a, lascia intravedere il profilo univoco di Asclepio, pur mostrando ostilità per una Medicina che osa richiamare i morti e corrompe il sapere con l'oro (vv. 50-55).

⁶ Ho affrontato problemi legati all'uso dei termini *herba* e *venenum*, intesi quali corrispettivi di φίλτρον e φάρμακον, in Lucifora 2004, 95-104. In quello stesso lavoro, mi occupai della antonimia (derivante, per lo più, da nomi geografici o di *inventores*) che caratterizza, nella convenzione letteraria, la trascrizione dei *Realien* della Botanica. Per Agamede, vd. *Il.* 11,740-741; per Ecamede, *ibid.* 438-443; per i saperi di Elena, vd. *Od.* 4,410-421; l'episodio di Circe, *ibid.* 10,230-243; 388-399; infine *ibid.* 19,455-460, per la ferita riportata da Odisseo durante la caccia giovanile. Notoriamente, essa svolge una provvidenziale funzione di riconoscimento per l'eroe tornato a Itaca in segreto.

esclusivamente da lui e dal suo figliolo Asclepio: di fatto, la *ιατρικὴ τέχνη* degli Ippocratici è diretta gemmazione di quella templare⁷.

E vengo a Iapige: l'*excursus* retrospettivo che lo presenta ne rende noti la familiarità con il Dio e la straordinaria istruzione professionale, ottenuta per 'apocalissi'. Ecco il testo: *iamque aderat Phoebus ante alios dilectus Iapyx / Iasides, acri quondam cui captus amore / ipse suas artis, sua munera, laetus Apollo / augurium citharamque dabat celerisque sagittas. / Ille, ut depositi profferret fata parentis, / scire potestates herbarum usumque medendi / maluit et mutas agitare inglorius artis* (Aen. 12,391-397). Sarebbe singolare e del tutto inusuale che Apollo si fosse scomodato di persona per preparare Iapige all'umile mestiere di *vulnerarius*, e che, in un momento tragico per il popolo troiano, soltanto a un siffatto si potesse affidare la *bona valetudo* di Enea. Così, mutismo e modestia di questo 'artista' potrebbero non aver nulla a che fare con una scarsa considerazione sociale e tanto meno con un'eco realistica della condizione subalterna, in cui i medici si trovavano a Roma almeno fino all'età di Cesare. Contro tale opinione stanno e l'*interpretatio* apollinea di Augusto e il patrocinio che il Dio assicura al personaggio virgiliano: l'antiquaria romana insisteva molto sulla remota antichità del culto apollineo nella regione anatolica ed, anzi, nella specifica ipostasi del Timbreo il Dio aveva favorito il νόστος degli antenati troiani fino all'Italia. E chissà se non vi sia anche l'intento di collegare i saperi del personaggio, *ante litteram*, con quelli del prestigioso tempio pergameno⁸.

1. Il medico silenzioso

Se esistesse un archiatra troiano, chi eventualmente fosse, e se caso mai fosse un combattente o un tecnico, l'*Iliade* non dice; tuttavia, non si sarà lontani dal vero supponendo che esistesse, e che nel *modus operandi* fosse simile ai colleghi nemici. Detto questo, va detto pure che Iapige presenta alcuni tratti

⁷ Del 'mutismo' di Iapige, dirò *infra*, dove mi soffermerò sulle convergenze tra Medicina laica e sacra, e sulla netta differenziazione di ambedue da quella magica. Cfr. Jouanna 2012, 3-21, 55-79, *etc.*; Steger 2006, 32-38, 77-135, 159-163, *etc.*; vd. *et* Andorlini-Marcone 2004, 9-14.

⁸ Cesare concesse ai medici la cittadinanza nel 46 a. C., riconoscendo ufficialmente, *de facto*, il profondo mutamento di paradigma che si era verificato, rispetto ai tempi di Catone, almeno per i professionisti di livello più elevato. Quanto ad Augusto, ebbe diversi medici di fiducia (vd. Spalikowsky 1896, 19-21), tra i quali spicca Antonio Musa (*infra*, p. 44). Della tutela apollinea sul viaggio dei Troiani, dell'assimilazione tra l'ipostasi asiatica del Timbreo e quella Delia, e della speciale relazione che i Romani postulavano tra gli antenati Frigi e questa divinità medica e oracolare, ho detto in Lucifora 2013, 227-228. Per il sostegno di Augusto al culto di Asclepio, e quella che, nella sostanza, è una «rivincita» del Dio medico, si veda Stok 1991.

antropologici differenzianti rispetto ai medici-guerrieri, che combattendo mettono a repentaglio non soltanto la propria, ma anche l'altrui salute. Così Nestore, nel mandare a prendere Macaone ferito: ἡτρός γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων / ἰούς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἦπια φάρμακα πάσσειν (*Il.* 11,514-515). Questa dichiarazione invita a considerare la possibilità che la condizione disarmata del medico virgiliano alluda, in qualche misura, all'efficace Sanità militare romana: il medico non combattente, infatti, si risparmia per gli altri. D'altra parte, Iapige, che s'industria «con mano medica ed erbe potenti», per ora invano, mette in atto un modello di soccorso analogo a quello degli Asclepiadi, indipendentemente dal riscontro particolare nel paradigma di Menelao: *multa manu medica Phoebique potentibus herbis / nequiquam trepidat, nequiquam spicula dextra / sollicitat prensatque tenaci forcipe ferrum*» (*Aen.* 12,402-403). Sicché, sarà utile considerare l'opinione del Danielino che: *heroicis temporibus etiam medicina valde fuerat in honore* (*ad Aen.* 12,397); con ciò, si richiama l'attenzione del lettore sul fatto che, quando il giovane Iapige sceglie la Medicina a preferenza di altre arti apollinee, sceglie un'arte onorata. Infatti, il contesto esatto è: *'maluit': quoniam, heroicis, etc.*⁹. Plausibilmente, affermare che «anche la Medicina fu molto in onore» significa evidenziare un tratto di diversità fra i tempi eroici e quelli, più recenti, nei quali a Roma l'arte era disprezzata perché riservata a schiavi, liberti, stranieri; non occorre ricordare che la fiera polemica di Catone perdura in Plinio il Vecchio, e ancora oltre, per ragioni e in modi che qui non mi sarebbe consentito analizzare. Ma, forse, il commentatore antico desidera anche sottolineare che (dal III s. a. C.) il salutare Esculapio è venerato anche a Roma e che, ai tempi di Virgilio, Varrone Reatino, con ben altre motivazioni che la xenofobia anti-greca, ha inserito nelle *Disciplinae*, per la formazione del giovane dabbene, quest'arte 'quasi liberale', sancendone quella posizione di privilegio nell'istruzione che di qui in avanti, le toccherà per sempre¹⁰. Comunque, l'aspirazione a dotare *ab antiquo* i Romani di un medico dal profilo inequivoco mi par emergere dal confronto con un altro personaggio virgiliano: Umbrone, guaritore e «sacerdote della gente marruvia», «fortissimo» in guerra e vicario sul campo del re dei Marsi – *Archippi regis missu, fortissimus Umbrone* (*Aen.* 7,752). Ora, questi evoca il τόπος (esso pure iliadico) dello sciamano, che i poteri arcani non poterono salvare dalla morte in battaglia; tragico pa-

⁹ In Heyne 1793, dottissimo commento all'opera di Virgilio, è un'appendice *De Iapide medico* (723-737): dell'episodio si rileva la matrice 'iliadica', con sollecita attenzione ai riflessi della tecnica medica e delle problematiche storico-culturali. Si accetta la forma *Iapis* del nome sulla base della preferenza di Donato e Macrobio (in merito, vd. la nota di Conington-Nettleship 1979, 439, *ad l.*).

¹⁰ Vd. Grant 2001, 20-31, 67-75, *et passim*. Per l'apprezzamento dell'arte nell'ultima Repubblica, dirò qualcosa *infra*, pp. 44-45.

radosso, per chi è competente di chirurgia, di certi «canti sonniferi», e di erbe. I «canti» suggeriscono però che si tratti di erbe non già patrocinata da Apollo, ossia «peonie», bensì «marsiche» – *marsis quaesitae montibus herbae*; ricordare che la Magia, come del resto altre *artes*, indica con aggettivi toponimi e patronimici le virtù officinali delle sostanze è superfluo ma, certamente, non guasta. Del resto, la non-conformità di questi metodi «marsici» a quelli «peonii» si deduce da: *spargere ... somnos cantuque manuque solebat* (*Aen.* 7,754). Il medico di formazione tecnica non ha, ovviamente, bisogno di *carmina* per addormentare o ridestare il paziente, disponendo di un'ampia gamma di narcotici e di precise regole per dosarli; semmai, è il mago a indirizzare *carmina* / ἄοιδαί a *Somnus* / Ὑπνος, potentissimo e ambiguo *daemon* che, debitamente invocato, concede l'omonimo stato fisiologico. In mitologia, la più abile e famosa 'artista' degli incantesimi è, senza dubbio, Medea, che se ne avvale in numerose circostanze, e – inutile aggiungere – quasi mai a fin di bene. Sicché, per capire i criteri dell'azione di Umbrone sarà bene tener presente che l'antiquaria la identifica con Angizia: dalle sue sinistre 'orazioni', o in alternativa da quelle della sua parente Circe, deriverebbero le proverbiali «nenie marse»¹¹.

Piuttosto, Iapige fa ricorso a quelle «potenti erbe» che Apollo, un giorno, gli aveva mostrato: Servio è molto chiaro riguardo al punto che il «modo peonio» rimanda non solo al pratico abito, ma anche a un «uso medicinale» – '*paonium in morem*': *medicinalem* (*ad Aen.* 12,401); al contrario non è chiaro riguardo all'evoluzione che il teonimo di Peone ha subito rispetto all'*Iliade*, venendo a designare Apollo e, per conseguenza, suo figlio e non più una figura divina indipendente. Pure, dà ciò per implicito, richiamandosi ad un gioco verbale tra Peone / Peana, quando spiega: *paoniis revocatum herbis*. Infatti annota: *aut medicinalibus, a Paeone medico deorum, qui Paeon secundum Doricos dicitur, secundum rationem Paeon; aut re vera herbam paeoniam dicit, cuius Creta ferax est* (*ad Aen.* 7,769)¹². Ora, «l'odorosa panacea» è «erba peo-

¹¹ Per Umbrone, vd. *Aen.* 7,750-760, e il commento di Conington-Nettleship 1979, 79; si veda anche Fo-Giannotti 2012, 740. Per la funzione magica e medico-magica dei carmi a Sonno, vd. Lucifora 2012, 43-69; vd. *et* 18-19, dove indicavo negli apolloniani Mopso e Idmone (*Arg.* 1,79-85; 140-145) esempi di indovino impotente a salvarsi, secondo un motivo di *Il.* 2,859. Per l'antonomasia delle sostanze magiche, vd. *supra*, n. 6. Per l'identificazione di Angizia con Medea, vd. Serv. *ad Aen.* 7,750 (cui alludo qui), *Sil.* 8,495-500; Gell. *Noct.* 2,42; Solin. 2,28. La identificano con Circe, invece, il Reatino in *Origo frgg.* 7 e 9 P.; Plinio in *Nat.* 7,15; 25,11, *et all.* Cito parzialmente *Aen.* 7,758.

¹² Cfr.: *Ille retorto / Paeonium in morem senior succinctus amictu; e hoc Venus obscuro faciem circumdata nimbo / detulit, hoc fusum labris splendentibus amnem / inficit occulte medicans spargitque salubris / ambrosiae sucos et odoriferam panaceam* (*Aen.* 12,400-401; 416-419). Per lo schema mitografico affine delle *fabulae* di Virgilio e

nia», come ben sa chi tenga a mente che la panacea fornì «il rimedio peonio» ad Asclepio quando ebbe a richiamare Ippolito alla vita: o, meglio dovrei dire, una panacea, dato che ne sono classificate varie – di Eracle, di Chirone, di Asclepio appunto – e che i loro benefici effetti sortiscono fin la rianimazione. Nel caso di Enea, ne sono più modestamente richieste le virtù analgesiche, non di meno, l'effetto del farmaco non manca – e lo vedremo – di prodigiosità¹³. Quanto al dittammo, in particolare al «dittammo cretese», di cui si tratta qui, le rinomate proprietà emostatiche ed espulsive consentono di annoverarlo fra i *medicinalia*: la vera questione è, allora, perché Iapige non adoperi spontaneamente sostanze che, invece, dovrebbe conoscere. Forse, in quel frangente, il campo ne è sguarnito, o forse l'antichità dei tempi consente di supporre che proprio allora gliene fosse rivelato «l'uso medicinale»: la 'magica' raccolta in terra lontana e la copiosità dei dettagli botanici invita a non spregiare l'idea che il *longaevus medicus* stia ricevendo un nuovo dono, e facendosi πρώτος εὐρητής umano di *herbae* finora note solo agli Dèi. Esse hanno bisogno non già di parole che ne attivino le virtù – *potestates* – bensì di un esperto che comprenda come applicarle¹⁴.

Venere porta con sé una terza erba, l'ambrosia, non altrimenti ignota nella prassi «peonia», tuttavia, essa è latrice di implicazioni esoteriche, che per ora conviene rimandare; rimando per adesso anche il discorso sul codice deontologico che obbliga il medico alla riservatezza. Mi limito a rilevare che il rifiuto della parola magica non contrasterebbe con il silenzio ipocratico: credo, anzi, che essi possano senz'altro coesistere, contribuendo a un fine comune: quello di trasferire nel Lazio, addirittura in una con i progenitori troiani, la medicina tecnica. A tal fine concorre anche l'onomastica: *Iapix* fu giudicato

Ovidio, ed altre testimonianze che collegano Asclepio, tramite Ippolito, all'archeologia laziale, vd. Stok 1991; in particolare, vd. 135-144, 157-159, *sed passim*. Per il passo vd. i commenti di Conington-Nettleship 1979, 441-442; e di Tarrant 2012, 197-198.

¹³ Oltre che in *Aen.* 7,769 la «virtù peonia» è menzionata in *Met.* 15,535; *Fast.* 6,745. La narrazione dei *Fasti* (6,745-762) fa esplicito riferimento alla serpentaria, la cui *inventio* avrebbe avuto luogo appunto a Creta, e che sembra identificabile con la panacea di Asclepio: vd. André 1985, 185-187 (*paonia; panacea; panaces*).

¹⁴ Per le varietà di dittammo, vd. André 1985, 88-89: il dittammo cretese è il n. 2. Per la frequenza e i tipi di applicazioni chirurgiche, vd. Serv. Dan. *ad Aen.* 12,412. Per la raccolta, vv. 412-419, con particolare enfasi al dittammo: le analogie con *Od.* 10,281-302 e *Ap. Rh. Arg.* 3,851-868 (dove il *moly* e il *prometheion* vengono descritti nel loro aspetto e nel loro *habitat* esotico) mi fanno pensare alla topica del nuovo dono. Maggiore ampiezza prende il motivo in *Met.* 7,220-237, che restituisce l'*inventio* alla contestualizzazione magica. Sulla differenziazione nei moduli terapeutici di Medicina e Magia nella convenzione letteraria classica, e segnatamente sulla narrazione ovidiana dei tessalici θαύματα di Medea, mi sono soffermata in Lucifora 2016 (in corso di stampa).

dagli esegeti antichi «nome adatto a un medico», e riportato allo stesso etimo del patronimico *Iasides*, ossia a *ἰασμαί*¹⁵. Acclaratone il ben opportuno significato, però, si pone il problema della genealogia, la cui risoluzione non trova appigli, se non quelli interni al testo. Prima di tutto, escluderei il prestito omerico, cui pur sarebbe possibile pensare, per quanto esso presenti il vantaggio di collocare nel Lazio, dai tempi più antichi, un rappresentante della Medicina greca: però, non si capisce perché, se il suo Iapige fosse un Greco, Virgilio non lo direbbe esplicitamente, come fa per altri Greci unitisi alla compagnia di Enea¹⁶. È preferibile, così, pensare ad origini cretesi, le stesse delle erbe con le quali la Dea, tra poco, provvederà alla medicazione del figlio. Di Creta sono nativi infatti Iaso / Iasio / Iasione, congiunto di Minosse e sposo di Demetra, e Iasio, figlio di Elettra e fratello di Dardano: tra i due, questo mi sembra il più probabile, perché menzionato in un passo del poema, che suona: «i padri Dardano e Iasio sono inizio alla stirpe troiana» – *Dardanus ortus / Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum* (*Aen.* 3,167-168)¹⁷. Come Priamo ed Enea stesso discendono da Dardano, discenderebbero da Iasio Iapige e il nocchiero Palinuro, Iaside pure lui: altro tecnico, eccellente nella propria arte e nella lealtà a Enea¹⁸. In nessuno di questi casi è possibile affermare che la discendenza di Iapige sia «non nobile», ed avvertire in *inglorius* un tratto connotativo di marginalità, normale a Roma come altrove ma – ri-

¹⁵ Cfr. 'Iapix': *aptum nomen medico: nam ἰασμαί Graeci dicunt 'curare'* (Serv. *ad Aen.* 12,396).

¹⁶ Cfr. Tarrant 2012, 190-191; Fo-Giannotti 2012, 834 (*ad l.*). Vi sono uno Iaso dell'*Illiade*, e due Iasidi dell'*Odissea* (*Il.* 15,332-337; *Od.* 17,443; 11,283). Iaso (capo degli Ateniesi) è ucciso in battaglia da Enea, mentre il padre del personaggio virgiliano è afflitto da lunga malattia o da consunzione senile: per tale senso in *depositus*, vd. Serv. *ad Aen.* 12,395 («*depositi, id est desperati*», in merito cfr. Conington-Nettleship 1979, 440). Dei due Iasidi, invece, uno potrebbe essere un non meglio identificabile Itacese, mentre l'altro sarebbe un discendente di Anfione, appunto Iaside: si tratterebbe egualmente di dispersi della flotta greca dopo la fine del conflitto, secondo il modello di Achemenide in *Aen.* 3,613-683.

¹⁷ Cfr. Gundel 1914, 752-754, incline a preferire la discendenza da Elettra e Giove, anche lui sulla base delle indicazioni interne al poema (in merito, vd. Serv. *ad Aen.* 1,380; 3,15; 168; 202; 7,207). L'articolo indica le varianti genealogiche e onomastiche (es. *Iasos*, Dion. Halic. 1,61; Paus. 5,14,7; *Iasion*, sposo umano di Demetra come in *Od.* 5,125-127; Theocr. 3,50; *Iasios*, come in Hes. *Theog.* 969-974). Si veda infine *Met.* 9,422, dove l'eroe cretese sposo di Cerere ha nome Iasione (Kenney 2011, 441 *ad l.*); vd. *et Ov. Am.* 3,10, 25; Paus. 5,7,6, *et all.*

¹⁸ Per la discendenza Iaside di Palinuro, vd. *Aen.* 5,843, e Macrobian. *Saturn.* 5,15,12: questi mette in relazione i due eroi. Iaso, infine, è anche un figlio di Asclepio, pertanto, non escluderei l'autoschediasma nella notizia che il padre di Antonio Musa ed Euforbo si chiamasse appunto Iaso: vd. Spalikowsky 1896, 21.

peto – non per tutti i medici, e non in tutti i tempi: all'epoca di Augusto, ma già in quella di Cesare e Cicerone, operava nell'Urbe una schiera di professionisti stimati per le alte capacità tecniche, la condotta signorile, e per la formazione filosofica: il loro approccio al malato è, di fatto, quello che si usa definire del «medico amico»¹⁹. I più prestigiosi rappresentanti di questa categoria sono senz'altro Asclepiade di Prusa, epicureo e filantropo²⁰, e il suo allievo Antonio Musa: vale la pena ricordare che guarì Augusto da una grave sindrome epatica, durante la campagna militare contro i Cantabri, e che si ritenne (o si finse di ritenere) miracoloso l'effetto della cura innovativa (bagni freddi e dieta vegetariana) somministrata. Come il suo maestro, Musa era capace farmacista: il quadro potrebbe ben giustificare la *suspicio*, che nel composto officinale applicato alla ferita di Enea si celi il riflesso di una sperimentazione, o se si preferisce, di una *prima inventio*. Per di più, Musa faceva effettivamente parte di un ambito ereditario-professionale, in quanto figlio di medico e fratello di Euforbo, a sua volta allievo di Asclepiade e medico regale (di Giuba II di Mauritania). Mi soffermo su questo punto, perché antica è l'ipotesi che nell'episodio di Iapige si debba ravvisare per allegoria un omaggio al valente guaritore del principe: francamente, mi pare che questa ipotesi non si possa accettare in modo acritico, ma che non la si debba neppure respingere in modo risoluto: è plausibile che, nel poema, Virgilio prosegua una prassi di discreto 'travestimento' di contemporanei illustri, a lui usuale sin dalle *Bucoliche*²¹.

¹⁹ Il costituirsi dell'ideale del *medicus amicus* (ne dirò qualcosa *infra*, pp. 47-48) è parallelo a un mutamento di considerazione sociale dei professionisti, e vi contribuisce in modo determinante la riflessione filosofica sulla Medicina: vd. Jouanna 2012, 121-259; sull'idroterapia e la Dietetica, *ibid.* 137-171.

²⁰ Per Asclepiade di Prusa e, in generale, per la scuola metodica a Roma, vd. Cosmacini 2001, 77-79, 91-98, *et passim*; Steger 2006, 29-31, e 59-62. Numerose sono le fonti sulle sue relazioni sociali e sulle sue teorie, ispirate a ideali di filantropia (cfr. Plin. *Nat.* 19,128; 26,12-13; 29,6; Plut. *Brut.* 41; Svet. *Aug.* 59; 81; Dio Cass. 47,41; 53,30, Clem. Al. *Paed.* 2,2; Cael. *Aur. Acut.* 3,22,14, *et all.*). In merito, Wellmann 1894; Wellmann 1896. A parte le competenze farmaceutiche e dietologiche, e le abilità chirurgiche, è adombrata la capacità nella rianimazione (addirittura, si parla di 'miracoli' in Plin. *Nat.* 7,24; 26,15; Cels. 2,6; Apul. *Flor.* 4,19).

²¹ Vd. Heyne 1793, 726, per la polemica contro l'opinione che la figura di Iapige nasconda quella di Antonio Musa, ma, se è vero che «poco si può provare», non è vero che è «poco verisimile» («parum verisimile, omnino parum probari posse censeo»). In merito, vd. gli argomenti di Stok 1988, 86-91. Vd. Spalikowsky 1986, 21-23, 32-36 per le fonti biografiche e l'influenza esercitata a corte. Per la cura, senz'altro innovativa, cui sottopose il principe, vd. Plin. *Nat.* 29,1; Svet. *Aug.* 59, *et all.*

2. Il medico sapiente

Osserverò adesso che nel commento serviano si è avviato per il passo di Iapige un *iter* esegetico lineare, per alcuni versi soddisfacente, per altri affatto: vi si insiste sulla manualità del medico, sulla concretezza dei suoi saperi rispetto a quelli teorici; l'umiltà del gesto muto si oppone alla gloria della parola: '*potestates herbarum*': *vim, possibilitatem, quae δύναμις dicitur; nam in herbarum cura nulla ratio est: unde etiam ait 'mutas artes': licet alii mutam artem tactum venae velint* (Serv. *ad Aen.* 12,396). E: *alii 'mutas', quia apud veteres manibus magis medicina tractata est: unde et chirurgia dicta; nam ipse ait <402> 'multa manu medica Phoebique potentibus herbis'. Ergo 'mutas', quia, ubi manu res agebatur, cessabat oratio* (Serv. *Dan. ibid.*). Anche Celso segue la medesima linea, affermando: *morbos ... remediis curari, non eloquentia* (1, *praef.* 39). Il che però non è vero per tutti i rami dell'arte, che lui stesso suddivide in tre: Chirurgia, Medicina propriamente detta, Dietetica. A questo ramo assegna l'Antichità tanto onore, che si può ben credere egli vi si riferisca, quando afferma che «il ramo più difficile e onorato dell'arte è quello che cura le malattie». Ma, quand'anche si riferisse alla Clinica, è difficile immaginare si possa prescrivere un regime dietetico senza ricorrere all'arte della parola²². Il binomio di sonoro e muto è anche in: *inglorius comparatione sagittarum, harmoniae, ... divinitatis* (Serv. *ad Aen.* 12,397); e ancora in: *licet alii mutam artem ... velint musicae comparatione; sed et cithara et sagittae artes sunt, augurium munus* (Serv. *Dan. ad Aen.* 12,396). A questo punto, viene da chiedersi quali parole mai, o quali armonie musicali caratterizzino l'arte dell'arciere, e in quale epoca della società classica arcieri e musicisti di professione fossero non subalterni, o di quale prestigio godessero gli indovini, se non quelli del mito o a servizio dello Stato. Questi, poi, nell'esercizio della propria funzione, avevano bisogno più di saperi tecnici che di parole²³.

²² Per la tripartizione della Medicina, cfr. Cels. *Proem.* 11-12; Gal. *Thrasymb.* 32 (5,869 K); *Regim.* 64,3 (580,9 ss.): in merito, Jouanna 2012, 25-29, 137-154. L'integrazione del Danielino, che rileva la non necessità della «*oratio*» nel commento ad *Aen.* 12,396, mi rafforza il sospetto di un'afesi in: «*nulla ratio*» di Servio: infatti, sarebbe assurdo negasse che vi sia una precisa *ratio* nella scelta dei medicinali!

²³ Nel cataloghetto virgiliano delle arti apollinee Conington-Nettleship 1979, 441 rilevava l'influenza di *Od.* 17,376-385: si tratta di un elenco di ospiti graditi al convito, quali appunto il guaritore di mali, l'indovino e il cantore; sgradito invece è sempre il mendicante, che Eumeo ha condotto con sé. In effetti, di quel passo si ripresenta in questo virgiliano, sebbene *aliter*, la logica paradossale, che contrappone un'arte più faticosa e meno prestigiosa ad altre più leggere e remunerative; tuttavia, lo scarto dal modello è molto forte, per una serie di ragioni che spero di poter compiutamente illustrare nel seguito del mio discorso (vd. *infra*, pp. 47-50, le considerazioni su *inglorius*).

Non di meno, il binomio di teorico e pratico avrà una parte rilevante nel paradigma virgiliano: la definizione parrebbe avere in memoria le «arti mute» ciceroniane, ossia Plastica e Pittura. Arti banausiche, senza dubbio, delle quali però l'oratore, così come il poeta, farà conto quando un artista sommo – Mirone, Lisippo, Zeuxi, Apelle, *etc.* – sappia renderle «quasi parlanti». In un altro passo dello stesso testo si trova un giudizio elogiativo di Ippocrate, medico ottimo, provetto in tutte le specializzazioni dell'arte – l'oculistica, la terapeutica, la chirurgia, *etc.*: è probabile che Cicerone pensi non solo alla padronanza delle tecniche, ma anche ai saperi teorici del grande archegeta, dunque all'attività di scrittore riflessa nel canone alessandrino delle opere²⁴. Infine, penso sia d'aiuto a cogliere il vero spirito della ripresa verbale virgiliana il fatto che, nel *De Officiis*, venga sciolta ogni riserva sull'onorabilità del medico e sulla stima di sapiente della quale, in casi specifici, è meritevole: il giudizio tocca in *primis* Asclepiade di Prusa, raffinato oratore, che sopravanza – secondo Cicerone – tutti gli altri medici del suo tempo, quando parla; certamente, però, è l'eccellenza nell'*ars medica* a far sì che possa sopravanzarli anche quando cura: *neque vero Asclepiades, is quo nos medico amicoque ususumus, tum cum eloquentia vincebat ceteros medicos, in eo ipso quod ornate dicebat medicinae facultate utebatur, non eloquentiae* (*De Orat.* 1,14). La padronanza della Retorica, arte liberale per eccellenza, è dunque lodevole e apprezzabile, sebbene indubbiamente superflua, quando si tratta di restituire la salute. Infine, è notevole che quel medico, dotto ed esperto, si presenti a Cicerone anche «amico»: che in questo giudizio sia l'eco dello stile filantropico del personaggio, è plausibile, ma più in generale fa eco a quello che è parso il più importante lascito della Medicina romana ai posteri: quello del *medicus amicus*. Ideale strettamente organico a quello di ἀγαθὸς ἰατρός, esso può uscire dai confini del laicismo, venendo applicato al Dio stesso, aduso a manifestazioni epifaniche, o certamente al suo 'allievo', da lui ispirato: il medico è un benefattore, che ripristina, talora in modo inatteso, la salute del paziente non per denaro, rinomanza o vantaggi personali, ma per pura dedizione al prossimo, bontà, 'amicizia' appunto. Così teorizza Celso, nel *De Re Medica*: *cum par scientia it, utiliore tamen medicum esse amicum quam extraneum* (*Proem.* 79)²⁵.

²⁴ Cfr. *De Orat.* 3,7, basato su Plato *Gorg.* 459a-c: in merito, vd. il commento di Tarrant 2012, 191-192. L'eccellenza di Ippocrate nell'arte è affermata da Cicerone in *De Orat.* 3,33.

²⁵ Per la continuità di quest'etica con quella dei monasteri ospitali, si vedano Cosmacini 2001, 114-137; Jouanna 2012, 261-287: la gratuità vera e propria non esiste neanche in ambito templare, tuttavia, il medico amico, come il medico buono, accetta (e non pretende) doni commisurati alle possibilità del paziente, piuttosto che un ono-

E torno alle parole: nel codice deontologico sono inutili, o sconsigliate, o addirittura vietate, da principi di riservatezza fatti risalire a Ippocrate stesso; essi si propongono in termini obbliganti a chi presti *Giuramento*; si veda: ἃ δ' ἂν ἐν θεραπείῃ ἢ ἴδω, ἢ ἀκούσω, ἢ καὶ ἄνευ θεραπείης κατὰ βίον ἀνθρώπων, ἃ μὴ χρή ποτε ἐκλαλέεσθαι ἔξω, σιγήσομαι, ἄρρητα ἡγούμενος εἶναι τὰ τοιαῦτα (*Iusiur.* 7). L'adepto dell'arte giura dunque di mantenere il segreto sulle malattie e sulle vicende familiari del paziente, qual che ne sia la condizione sociale. E, ancora, di «custodire in purezza e santità la vita e l'arte» – ἄγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν (*ibid.* 4): «purezza e santità» implicano, evidentemente, un decalogo di comportamento non diverso da quello del sapiente, ossia la continenza alimentare e sessuale, la lealtà, l'astensione da φιλαργυρία: insieme di doti che dispone amichevolmente anche verso deboli, poveri, stranieri, schiavi. Si veda inoltre: διατήμασί τε χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπι δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἴρξειν (*ibid.* 2). Ebbene, è da considerare che *gloriosus* ha acquisito fin da età arcaica, in Latino, il senso di «millantatore», ἀλαζών: tutto sommato, non sembrerebbe strano che *inglorius* fosse, nel testo virgiliano, inteso a negare che il medico accorso presso Enea mostrasse qualche taccia di ἀλαζόνεια²⁶.

È il caso di considerare che l'uso virgiliano, soprattutto nell'*Eneide*, conforta l'orientamento ad avvertire *inglorius* meglio quale contrario di *gloriosus* / ἀλαζών, che non quale sinonimo di *notatus infamia*, o di *despectus*, o simili: un senso morale, raro, ma non intestimoniato nei greci ἀκλής e ἄδοξος, dei quali è indubbiamente corrispettivo²⁷. Prima di una breve rassegna, credo utile richiamare un *locus* delle *Tusculanae*, che suggerisce un punto di vista assolutamente negativo della gloria: si tratta di una meditazione *de contemnendo honore*, da parte di un Cicerone che ha, ormai, buonissime ragioni per considerare i vantaggi di uno *status* privato, e persino per invidiare quello subalterno. Agogna infatti a quella *securitas* che – sa bene – è negata ai potenti; co-

rario prestabilito. In merito, vd. Stok 2009, che discute le attestazioni nel *Proemio* di Celso (73 ss.), in *Sen. Ben.* 6,16,2; *ibid.* 4-5; *Scrib. Larg. Praef.* 3 *et all.*

²⁶ Per *gloriosus* come latore di una sgradevole nota di vanagloria, vd. *ThLL* 5, 1, 873: da molti passi emerge una preferenza di Cicerone per quest'uso, *ess. Phil.* 1,14,3; *Verr.* 2,4,97, *et all.* (ma già Plauto, oltre al classico *Miles Gloriosus*, in *Curc.* 471; *Epid.* 302, *etc.*).

²⁷ *ThLL* 7, 1155-1156, per *ingloriosus* e il più frequente *inglorius*: il primo ha uso eminentemente spregiativo, il secondo ha spesso (soprattutto nell'Epos guerresco) il senso di incapace in battaglia, e perciò disprezzato (vd. *Cic. Leg.* 1,32; *Stat. Theb.* 4,82; 9,109; *Val. Fl. Arg.* 6,530; *Sil.* 2,104; 3,579; *Claud. Ruf.* 1,2, *et all.* Stazio lo usa anche per «inonorato» nel contesto funerario di *Silv.* 2,4,33. Infine, vd. *ThGl* 1, 696-697, 1212-1213, per il senso preferibilmente, ma non solo, spregiativo di ἄδοξος e ἀκλής.

si, rinvia al passo dell'*Iphigenia in Aulide* euripidea, dove Agamennone, in procinto di sacrificare la figlia, apostrofa un vecchio servo, che la condizione umile, di ἀκλής / *inglorius* appunto, pone a riparo dai pericoli che incombono su chi è *gloriosus*. Se, alla fine, Agamennone sceglie la gloria, invece, negli eschilei *Sette a Tebe*, un altro re e capo di eserciti, il grande Anfirao, conscio dell'ingiustizia di questa guerra fratricida, e costretto a parteciparvi, spicca tra gli altri nobili per la modestia dell'aspetto e lo scudo disadorno – ὁ μάντις ἀσπίδ' εὐκήλως ἔχων / πάγκαλκον (vv. 590-591). Egli preferisce coltivare pensieri elevati tra sé e sé, piuttosto che esibirli, atteggiarsi ad ἀκλής sebbene sia glorioso; insomma, preferisce essere anzi che sembrare σοφός e ἀγαθός – οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει (v. 593): il saggio e religioso Eschilo, profondamente impressionato dall'ideale orfico di vita, fa dunque del mitico vate un paradigma di sapienza e *pietas*, includendo la sobrietà del portamento tra le sue virtù. Non sarebbe strano che del nobile Anfirao disadorno ed εὐκηλος si fosse ricordato Virgilio, appassionato lettore dei Tragici greci, nel conferire a *inglorius* una marca di positiva paradossalità; ma meno strano ancora è che il suo passo possa aver ispirato a Girolamo, nella *Vulgata*, un'occorrenza di *inglorius* molto speciale, in un contesto inteso, per lo più, come profetico annuncio del Messia. Egli si presenterà agli uomini umile, rendendo invisibile all'occhio la propria grandezza, celata in un «aspetto senza gloria»: *inglorius erit inter viros aspectus eius* (Is. 52,14,2)²⁸.

Ora, nel lessico virgiliano, *inglorius* può indubbiamente designare chi è disonorato perché codardo in guerra, tuttavia, designa principalmente chi non riesce a, o rifiuta di, perseguirne l'onore. E non è lo stesso. Ad esempio, ne manca l'occasione al *primaevus Helenor*, che perderà la vita, sceso in campo contro un avversario troppo esperto, mentre ha «lo scudo ancor bianco» – *albaque inglorius parma*. In merito a questo scudo non decorato, Servio dice che può segnalare *inertia* nel combattente, o caso mai una condizione servile – Elenore, in effetti, è figlio di una schiava – ma che, assai spesso, segnala una recluta, come – a suo dire – nel caso specifico: pertanto, quello che, nel testo eschileo sopra citato, era simbolo del volontario rifiuto della gloria, lo diventa qui delle speranze deluse dello ἄωρος. E deluse sarebbero le speranze di Ascanio, se Venere dovesse – come si rischia durante l'assedio dei Rutuli al campo – salvargli la vita a prezzo dell'onore: che il fanciullo sopravviva – *liceat superesse nepotem* – seppure dovrà rinunciare per sempre alla gloria

²⁸ Si veda *ThLL* 7, 297-300, per *ignotus* / *ignobilis*; in ogni caso sia «non nobile», sia «non noto», sono inadeguati al caso di Iapige, il cui patronimico adombra una discendenza nobile. Infine, che lo stravolgimento del punto di vista socio-aristocratico sia inusuale, suggeriscono Tac. *Agr.* 9,54; 33,64; *Hist.* 3,59,13; *Ann.* 2,34,19; e *Hier. Epist.* 60,16, o, ancora nella *Vulgata*, *Job* 12,19, *et all.* Si veda infine *Georg.* 4,94, dove il falso re delle api esce *inglorius* dallo scontro con quello vero.

nelle armi – *positis inglorius armis / exigat hic aevum* (*Aen.* 10,52-53). Offre interessante termine di confronto anche: *in silvis Italis ignoblis aevum / exigeret* (*Aen.* 7,776-777): comando divino a Ippolito, l'abile cacciatore e guerriero, noto e nobile, che, richiamato a nuova vita, dovrà sacrificare l'ingegno nativo e rifugiarsi al sicuro, tra i boschi. E, infine, non meno probante, l'esempio del provetto arciere Arrunte, pronto a ritornare alla città patria senza alcuna gloria – *patrias remeabo inglorius urbes* – purché Febo guidi il suo dardo e gli lasci uccidere Camilla, «peste crudele» – *dira ... pestis* – che gli massacra i compagni. Una *devotio licita*, insomma²⁹.

In qualche misura, anche quella di Iapige può esser intesa come una *devotio*: per salvare il padre *depositus*, in fin di vita, rinuncia a prestigio e posizioni eminenti, sceglie lo statuto di *inermis*. Ciò sorprende in una società qual è quella eroica, costantemente in armi, meno però in quella di Virgilio, avvezza ormai a delegare le responsabilità politiche e militari ai 'professionisti': essa ha al vertice del sistema valoriale non più la guerra e il lustro nelle armi, il *cursum honorum*, bensì la vita e la persona, il bene della comunità. Si pone la meta del sommo bene personale, la felicità, e di quello pubblico, coesione sociale ottenuta tramite l'obbedienza di tutti i *boni cives* ai potenti; ed, ancora, tramite il *servitium* di questi a tutti. A tale responsabilità non possono sottrarsi i sapienti, che hanno il delicato compito di educare, né i tecnici, che nel modo loro peculiare sono essi pure dei sapienti³⁰.

Mi pare – e lo anticipavo – si possa addurre un preciso argomento a sostegno di un senso 'filosofico' nella silenziosità e modestia di Iapige, ed è una sorta di proiezione del poeta nel personaggio, un modo per intrudersi, seppur ai margini, nella trama della quale è autore. Guarda caso, è *inglorius* a segnare la 'pista' per riscontrare quest'agnizione. In un passo famoso delle *Georgiche*, celebre μακαρισμός del saggio, si loda la scelta di cercare la felicità nella pace degli studi, nel ritiro dal mondo: *felix qui potuit rerum cognoscere causas / at-*

²⁹ Cito da *Aen.* 9,545; 548; 10,48; 52-53; 11,793. Per un punto di vista della gloria analogo a quello del passo di *Tusculanae*, vd.: *mollesque inglorius annos / exige* (*Ov. Trist.* 3,3,69-70), e alcuni *loci* oraziani (*Epist.* 1,6,19-22; *Carm.* 2,3,4; 2,20,5-6; *Epd.* 5,43, *et all.*). Richiamo qui lo staziano: *mutos Thamyris damnatus in annos* (*Theb.* 4,183), citato da Heyne e ripreso da Conington-Nettleship 1979, *ad l.*, quale *locus parallelus* di *Aen.* 12,397. Ciò, a mio dire, è inappropriato, perché contrasta con la marca di *pietas* apposta al personaggio virgiliano: *inglorius* è Tamiri, empio cantore che osò sfidare a gara le Muse e, sconfitto, fu «condannato ad anni muti».

³⁰ Per i mutamenti indotti nella mentalità romana dalla Stoa, particolarmente nel periodo dall'età degli Scipioni a quella augustea, e il 'lievito' immesso dal pensiero di Posidonio nell'elaborazione di una morale sincretistica adatta alla classe dirigente, resta fondamentale Pohlenz 1967, 387-575 (vd. in particolare 535 ss., riguardo l'influenza esercitata sulla poesia).

que metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acheronthis avari; e: rura mihi et rigui placeant in vallibus amnes, / flumina amem silvasque inglorius (*Georg.* 2,490-492; 485-486). Felice chi, *inglorius*, è libero da *munera* pubblici e dai pericoli che essi comportano: «amante delle Muse» e loro «sacerdote» – *me vero primum dulces ante omnia Musae / quarum sacra fero ingenti percussus amore / accipiant* (*ibid.* 475-477) – può indagare «le cause delle cose». Non posso sottrarmi all'impressione che, mentre ricalca un fortunato schema mitologico, il legame amoroso con il Dio – *acri ... captus amore* – alluda per allegoria all'amore per la Scienza, in questo caso, per una Scienza che non è astratta speculazione, ma servizio all'umanità e può non solo vincere la paura della morte, come esige il τετραφάρμακον, ma la morte stessa³¹. Che in quella *laudatio* a una fortissima memoria lucreziana si sovrascriva un lirismo che esprime aspirazioni personali, non è sfuggito alla critica: a tal proposito sarebbe interessante, seppur fosse autoschediastica, una notizia biografica, secondo la quale Virgilio avrebbe studiato medicina presso il cenobio di Sirone. Si può crederci o si può dubitarne, ma essa risulta ben plausibile a chi consideri l'organicità che questa dotta e complicata *ars* ha ormai acquisito nei programmi di formazione intellettuale. In ogni caso, un indizio utile a persuadere che nelle lodi del sapiente schivo possa esservi una vena di auto-biografismo è un rinvio al μακαρισμός nella σφραγίς del poema: l'autore ricorda il tempo felice trascorso, ancor sconosciuto, tra gli amati studi, «nutrito dalla dolce Partenope»: *illo Vergilium me tempore dulcis alebat / Parthenope studiis florentem ignobilis otii* (*Georg.* 4,563-564). Una forma di vita oscura, non però imposta, ma scelta: la cui purezza e santità è garantita dal fatto che, come a Iapige, un Dio l'ha assegnata – *deus haec nobis otia fecit*. Servio, che pure intuisce il vincolo di affinità tra il medico e il filosofo, e che nel commentare il μακαρισμός si richiama ad *Aen.* 12,397, e afferma che '*inglorius*' *comparazione philosophiae* (*ad Georg.* 4,486), riconosce finalmente alla Medicina la sua gloria, benché sprechi – se mi è consentito – la propria intuizione, conferendole una «gloria minore»³².

3. Parole di lode: un miracolo annunciatore?

Parlando delle erbe ho rinviato il discorso sull'ambrosia, per una ragione abbastanza semplice: varie piante nella Botanica antica sono classificate sotto questo nome, e sono impiegate in Cosmesi e in Farmacia; ciò non toglie però

³¹ Citazioni e allusioni rivelano la tensione di Virgilio, lettore sublime, all'ideale lucreziano della poesia scientifica, secondo Conte 1991 (in particolare, 43-45).

³² La notizia degli studi di Medicina (e Astronomia) in Svet. *Vita Donat.* 54-55 R: per la sua attendibilità ebbe a pronunciarsi, con buoni argomenti, Pigeaud 1982. Vd. adesso Stok 2010, 114-115. Accostava i due passi delle *Georgiche* sopra citati già Mynors 1994, 324, 167. Cito da *Ecl.* 1,6.

che ambrosia è detta una sostanza misteriosa, prerogativa degli immortali. Essi ne assumono, se ne ungono e, talora, ne somministrano ai propri beniamini, che ne ricavano un prodigioso irrobustirsi: un tale effetto è, per Enea, indebolito dall'emorragia proprio nel momento decisivo della guerra, auspicabile non meno del rimarginarsi della ferita stessa. Sicché, mentre Iapige si affanna inutilmente, la Dea invisibile – *obscuro faciem circumdata nimbo* – ne mescola agli altri «nell'acqua pura dello splendente catino» il succo benefico: repentina e quasi perfetta è la *restitutio ad integrum* dell'eroe – *subitoque omnis de corpore fugit / quippe dolor, omnis stetit imo vulnere sanguis / ... / ... novae rediere in pristina vires* (*Aen.* 12,421-422; 424): meglio che una guarigione si definirebbe questo processo una metamorfosi, un miracolo³³. Svartati *loci* della poesia augustea chiamano in causa l'ambrosia per prodigi corroboranti: tutti riguardano personaggi destinati a compiere grandi gesta, per sé e per il resto dell'umanità. Si tratta, dunque, di un dono a supporto delle loro missioni: parallelo adatto sarebbe quello con Giasone che, incaricato di recarsi nella lontana Colchide per recuperare il vello d'oro, non potrebbe superare le prove senza l'unzione con il magico *προμήθειον*. Il mito di età classica ha sottoposto il personaggio a una degradazione, ma chi conosca la tradizione più antica sa bene che l'analogia è legittima. Non mi sentirei davvero di soffermarmi sul probabile modello argonautico dell'*Eneide* e sulla tradizione seguita³⁴, piuttosto, torno a Menelao. Ho ricordato in principio il parallelismo con Enea e sottolineato che l'evento taumaturgico si inserisce nel quadro di un destino molto speciale. Ma, a tal proposito, credo si possa indicare anche un altro parallelo, questa volta intra-virgiliano, ossia quello di Aristeo, che Teti unge di ambrosia prima della lotta con Proteo: *liquidum ambrosiae defundit odorem, / quo totum nati corpus perduxit; at illi / dulcis compositis spiravit crinibus aura / atque habilis membris venit vigor* (*Georg.* 4,415-418). Il

³³ Cito da *Aen.* 12,416. Per le piante definite *ambrosia*, vd André 1985, 13; per la natura di *divinum unguentum* Serv. *ad Aen.* 1,403; Serv. Dan. *ad Aen.* 12,419.

³⁴ La mitologia conosce un certo numero di fanciulli che non poterono ottenere l'immortalità perché il loro trattamento con ambrosia fu interrotto: il più famoso, forse l'archetipo, è Achille. È notevole che, pur rimasto mortale, l'eroe ottenga una compensazione negli Elisi (*Ap. Rh. Arg.* 4,811-816); Ovidio (*Fast.* 4,537-561) espone similmente il caso di Trittolemo, beniamino di Demetra, cui la madre Metanira interrompe il processo di unzione immortalante, ma è destinato, in quanto *inventor* della semina, a un futuro di eroe culturale. In merito a questo schema mitografico, vd Lucifora 2013, 229-231. Infine, per l'unzione magica di Giasone, cfr. il passo di Apollonio Rodio (*cit. supra*, n. 14) e *Met.* 7,90-92; 8,349-350: Ovidio non parla di ambrosia, ma non parla neanche di *προμήθειον*; d'altro canto, nel passo di Aristeo, del quale parlo qui, si avverte l'influsso di una fonte argonautica: in merito, vd. *et* Lucifora 2012, 196-201.

farmaco prodigioso, applicato per le cure materne, si segnala per il soave olezzo, cui si accompagna improvviso un «abile vigore alle membra»: vittorioso sull'antagonista non-umano, tra poco, l'eroe sarà in grado di portare a termine la propria missione, cioè di rifondare l'apicoltura perduta. Mi sembra che l'analogia meglio emerga dalla più generale affinità tra i due eroi, e principalmente dalla forza d'animo con la quale affrontano, l'uno per il popolo, l'altro per tutti gli uomini, una parabola *per aspera ad astra* dall'esito annunciato, anzi esplicitamente promesso, dalle madri. Ora, Aristeo non muore, trapassa, ed è quindi assunto tra gli Dèi: di questo evento Virgilio tace, comprensibilmente, dato il taglio epillico conferito al suo racconto, tuttavia, a ciò allude con chiarezza, facendo affermare all'eroe di poter *caelum sperare*. Quindi, il premio della sua travagliata esistenza è l'immortalità astrale, come per Enea: ebbene, *l'exitus vitae* che conduce al Cielo il figlio di Venere è fissato dall'archeologia romana non molto dopo la fine della guerra con i Rutuli, dunque, non è lontanissimo dall'epilogo del poema e da questo risanamento. Pur volendolo, Virgilio non avrebbe potuto narrare il fatto, ma vi allude più volte, accennando al lavacro nelle sante acque del Numicio. La certezza dell'allusione deriva da esplicite testimonianze di altri autori, e specialmente di Ovidio: Enea prese alle acque del Numicio il lavacro purificante e, subito il suo corpo, unto di ambrosia dalla madre, si trasformò in modo adeguato alla nuova vita immortale: *quidquid in Aenea fuerat mortale repurgat* (*Met.* 14,602); e ancora: *lustratum genetrix divino corpus odore / unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta / contigit os, fecitque deum* (*ibid.* 605-606): anche Aristeo si era 'lavato' – nelle acque rigeneranti dell'Oceano – prima d'esser unto dalla madre. Insomma, se certezza non c'è, non può mancare il sospetto che la «pura acqua» e il farmaco prontamente efficace abbiano, nel racconto virgiliano, funzione supplementare rispetto a quella letterale, e che alludano a quanto il lettore già sa, ma non può essergli narrato³⁵.

All'impressione di una prolessi contribuiscono le parole di Iapige, che conclama il $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$, rinunciando all'usuale riservatezza. Egli sa che l'arte di Apollo non potrebbe *redigere ad integrum* in tal modo – *nihil auctor Apollo / subvenit* (*Aen.* 12,405-406) – e che, tanto meno, potrebbe immettere «nuove forze». Questo non è della «arte maestra», né delle «forze umane», perciò egli non esita a dichiarare che non la sua «mano salva Enea», ma quella superiore di un Dio, rimandandolo a «opere superiori»: *non haec humanis opibus, non*

³⁵ Per il trapasso divinizzante, vd. Diod. *Bibl.* 4,82,6: per la sequenza temporale che colloca la deificazione di Enea al Numicio poco dopo la fine della guerra contro i Rutuli, si vedano, oltre a Ovidio stesso, Liv. 1,2,6; Tibull. 2,5,43-44; *et all.*; Virgilio non ha, ovviamente, modo di parlarne nel poema, ma vi allude in 7,150 (*fontis stagna Numici*); 242 (*fontis vada sacra Numici*); 797-798, *et all.* Cito da *Georg.* 4,325.

arte magistra / proveniunt, neque te, Aenea, mea dextera servat; / maior agit Deus atque opera ad maiora remittit (*Aen.* 12,427-429), dove le «umane risorse», saranno non soltanto quelle dell'arte, ma anche quelle della fisiologia. Di qui, l'imperiosa allocuzione ai compagni: *arma citi properate viro! quid statis*³⁶: si armi Enea, ormai pronto a tornare in campo! Tanta energia convince definitivamente che Iapige non è un personaggio umile, né un medico limitato: la sua mano ha fallito perché un destino maligno ostacola, fino alla fine, il successo di Enea; e se la sua prognosi, fortunatamente, si rivela inesatta, è perché un intervento extra-umano contrasta l'altro, e per volere del Fato è più forte. Egli comprende, in grazie della *pietas* che lo caratterizza, ed effonde parole di lode agli Dèi: non c'è contrasto tra la Scienza e la Fede, bensì armonia, complementarità, negli orizzonti del medico capace di ravvisare la 'grazia' del nume invisibile. Che questa soluzione narrativa tenga in massimo conto la prospettiva della Medicina templare è possibile, ma basta che tenga in conto la radice sacra di tutta la Medicina. Sotto questo profilo, mi sembra lecito affermare che il racconto si colloca all'interno di uno schema culturale, perdurante ancor oggi nella prassi ufficiale della Chiesa cattolica: a garantire l'autenticità del miracolo sono chiamati non certo i medici peggiori, bensì i migliori³⁷.

E concludo, con un ultimo, piccolo, elemento 'a gloria' dei tecnici: gli Elisi dell'*Eneide* danno un luogo agli intellettuali degni: filosofi, vati, musicisti, scrittori insigni, che praticarono le virtù, credettero nell'immortalità dell'anima e lodarono gli Dèi, sono riuniti nel fulgido gaudio di quelle plaghe celesti, nelle quali Virgilio colloca gli Elisi, come già il *Somnium Scipionis*. Si trovano qui anche politici, combattenti per la Patria, ginnasti, in una classificazione di meriti che fa eco, pur non rivelandola apertamente, a quella astronomica-astrologica di platonica memoria, che un giorno sarà di Dante. Virgilio non fa caso né alle donne, né agli amanti – è vero – pure, nonostante queste omissioni, aggiunge una categoria alla quale, nel *Somnium*, l'aristocratico Scipione non aveva prestato attenzione. Aggiunge cioè: «quanti vissero dediti a tecniche da loro scoperte e praticate» – *inventas aut qui vitam excoluere per artes* (*Aen.* 6,663). Che costoro siano i filosofi, e le arti quelle liberali, come pensava il Norden, è in sé poco probabile, per varie ragioni: anzi tutto, Orfeo e Museo,

³⁶ Cito *Aen.* 12,425. Che l'episodio sia dominato dall'idea di un'impotenza dell'arte medica, pensano diversi studiosi: vd. Conington-Nettleship 1979, 443; Tarrant 2012, 192, che menziona come *loci paralleli* «cessere magistris» (*Georg.* 3,548), e «mussabat tacito medicina timore» (*Lucret.* 6,1179). Ma vd. già Stok 1988, 164, e Mynors 1994, 396 (*ad l.*).

³⁷ Per elementi miracolistici nella prassi templare, vd. Steger 2006, 74-77; 93-94, *etc.*; vd. *et* Guidorizzi 2013, 152-173, *et passim*, sulla continuità tra Paganesimo e primo Cristianesimo nella constatazione del 'miracolo'.

ricordati per nome nella teoria dei beati, rappresentano poeti, profeti, teologi, e, naturalmente, i filosofi. In secondo luogo, Platone riconosce alla tecnica una sua peculiare 'santità', in un famoso passo del *Fedro*, nel quale equiparava ai filosofi i musici ed altri, tra i quali gli «amanti del bello», che sarebbero – guarda caso – scultori e pittori. Infine, la civiltà greca aveva 'divinizzato' un vasto numero di eroi meritevoli nel progresso materiale, a cominciare da Asclepio e da Aristeo, gli *habiles* figlioli di Apollo, inventori di preziose arti di salute e di benessere: il poeta dell'*Eneide* tradirebbe, se lo dimenticasse, il poeta delle *Georgiche*, narratore magistrale della *fabula* del pastore fatto Dio³⁸.

Bibliografia³⁹

- André 1985 = J. André, *Les nomes des plantes dans la Rome antique*, Paris 1985.
- Andorlini – Marcone 2004 = I. Andorlini - A. Marcone, *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze 2004.
- Barchiesi, vd. Kenney.
- Chiarini, vd. Kenney.
- Cipriani, vd. Lucifora 2004.
- Conington-Nettleship 1979 = *The Works of Virgil*, with a Commentary, edd. J. Conington - H. Nettleship, *Aeneidos ll. VII -XII*, 3, Hildesheim - New York 1979 (= London 1883).
- Conte 1991 = *Insegnamenti per un lettore sublime. Forma del testo e forma del destinatario nel De Rerum Natura di Lucrezio*, in G. B. Conte, *Generi e lettori*, Milano 1991, 9-52.
- *Conte 2009 = P. Vergilius Maro, *Aeneis*, ed. G. B. Conte, Berolini - Novi Eboraci 2009.
- *Conte-Ottaviano 2013 = P. Vergilius Maro, *Bucolica; Georgica*, edd. G. B. Conte - S. Ottaviano, Berolini - Novi Eboraci 2013.
- Cosmacini 2001 = G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Bari 2001.
- Farrell, vd. Stok 2010.
- Feeney 2000 = D. C. Feeney, *The Gods in Epic*, Oxford 2000 (=1991).
- Fo-Giannotti 2012 = P. Virgilio Marone, *Eneide*, traduzione a cura di A. Fo, note di F. Giannotti, Torino 2012.
- Grant 2001 = E. Grant, *Le origini medioevali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Torino 2001.
- Guidorizzi 2013 = G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.

³⁸ In Norden 1903, 35, 125, l'idea che *Aen.* 6,663, al pari di *Somn.* 18, si riferisca ai filosofi: ho esposto le ragioni per le quali penso che si riferisca invece ai tecnici, basandomi sul senso della *fabula* di Aristeo (e, in generale, sulla concezione della santità del lavoro) in Lucifora 2012, 177-179. Il passo platonico cui alludo, è *Phaedr.* 248b-d.

³⁹ Le indicazioni bibliografiche contrassegnate da asterisco si riferiscono (selettivamente) a edizioni critiche adoperate.

- Gundel 1914 = W. Gundel, *Iasion*, *RE* 17, 1914, 751-758.
- Heyne 1793 = C. G. Heyne, *P. Vergilii Maronis Opera, varietate lectionis et perpetua adnotatione illustrata, Aeneidos ll. VIII-XII*, 3, Londinii 1793³.
- Jouanna 2012 = J. Jouanna, *The Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Leiden - Boston 2012.
- Kenney 2011 = Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di A. Barchiesi, 6; IV, ll. VII-IX, ed. E. J. Kenney (traduz. di G. Chiarini), Milano 2011.
- Lucifora 2004 = R.M. Lucifora, *Mulieres plussciae*, in G. Cipriani (ed.), *Parola alla magia*, Bari 2004 («Kleos» 8), 79-141.
- Lucifora 2012 = *Una vita 'meravigliosa': l'Orfeo augusteo tra Argonautiche e Dionisiache*, Bari 2012².
- Lucifora 2013 = R. M. Lucifora, *Aristeo: un Enea ante litteram?* in G. Cipriani - A. Tedeschi (edd.), *Le chiavi del mito e della storia*, Bari 2013 («Kleos» 24), 218-239.
- Lucifora 2016 = R. M. Lucifora, *Une thérapie pour la vieillesse*, «Vesalius» 22,2, 2016, (in corso di stampa).
- Marcone, vd. Andorlini - Marcone.
- Mynors 1994 = Virgil, *Georgics*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1994³.
- Nettleship, vd. Conington.
- Ottaviano, vd. Conte.
- Norden 1903 = P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI*, ed. E. Norden, Leipzig 1903.
- Pigeaud 1982 = J. Pigeaud, *Virgile et la médecine*, «Helmantica» 33, 1982, 539-560.
- Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, in *Il pensiero filosofico*, 3, Firenze 1967.
- Putnam, vd. Stok 2010.
- Spalikowsky 1896 = E. Spalikowsky, *Antonius Musa et l'hydrothérapie froide à Rome*, Paris 1893.
- Steger 2006 = F. Steger, *Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart 2006.
- Stok 1985 = F. Stok, *Iapige*, *EV* 2, 1985, 883-885.
- Stok 1988 = *Le mutae artes di Iapige*, in F. Stok, *Percorsi dell'esegesi virgiliana. Due studi sull'Eneide*, Pisa 1988, 65-181.
- Stok 1991 = F. Stok, *La rivincita di Esculapio*, in G. Brugnoli - F. Stok (edd.), *Ovidius παρωδήσας*, Pisa 1991.
- Stok 2009 = F. Stok, *Medicus amicus, la filosofia al servizio della medicina*, «Humana Mente» 9, 2009, 77-86.
- Stok 2010 = F. Stok, *The Life of Vergil before Donatus*, in J. Farrell - M. C. J. Putnam (edd.), *A Companion to Virgil's Aeneid*, Malden, MA - Oxford 2010, 107-120.
- *Tarrant 2004 = P. Ovidi Nasonis *Metamorphoses*, ed. R. J. Tarrant, Oxford 2004.
- Tarrant 2012 = Virgil, *Aeneis XII*, ed. R. J. Tarrant, Cambridge 2012.
- Wellmann 1894 = M. Wellmann, *Antonius Musa*, *RE* 1, 1894, 1632-1633.
- Wellmann 1896 = M. Wellmann, *Asklepiades aus Prusa*, *RE* 2, 1896, 2633-2634.

Abstract. Just before the duel against Turnus, an anonymous arrow wounds Aeneas at his leg; according to the topic of *Ilias*, after the wounding the *ιατρός*, *Iapix*, intervenes and operates. He is an old vigorous man, who lends assistance to his patient similarly as both healers in *Ilias*, sons of Asclepius. Therefore, the expression of *mos paeonius* implies surgical gestures, medicinal substances, and Apollonian religiosi-

ty, and not only his practical garments. Also the definition of *mutae artes* recalls the duty of professional secrecy imposed by *Iusiurandum*; and probably the distinction between the technical and the magical Medicine. Indeed, the latter uses not only *medicinalia*, but even *ἐπαιοῖδαι*, *carmina*. It is most likely that epithet *inglorius*, applied to the surgeon, does not mean a humble social and despised social condition, but the reserved and meditative approach typical of the Scientist, who has consecrated his life to the Science.

ROSA MARIA LUCIFORA
rosamaria.lucifora@gmail.com