

- CH R.K., LONIE I.M. (Eds.), *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*. Cambridge, Un. Press, 1985, pp. 42-74.
56. BERENGARIO DA CARPI I., op. cit. nota 8, ff. 63, 64^r e 76^v. Le varianti tra i due testi sono poche: 1: *ipsum] hoc* 1529; 3: *quae non habet* 1529; 5: *fuit non habet* 1529; 6: *primarum partium] primorum corporum* 1529.
57. Sull'inventario della biblioteca di Leoniceo cfr. l'edizione di MUGNAI CARRARA D., op. cit. nota 38.
58. Su Nicolò Leoniceo traduttore di Galeno cfr. FORTUNA S., op. cit. nota 35.
59. Cfr. *supra*.
60. NICOLAI LEONICENI, op. cit. nota 40, ff. 126^v e 127^r.

Correspondence should be addressed to:
Stefania Fortuna, Via Vinciguerra, 28- 62019 Recanati, I.

Articoli/Articles

LA TEMPERANZA EROTICA:
UNA RACCOMANDAZIONE EPICUREA
RIPROPOSTA E IDEALIZZATA IN ETÀ IMPERIALE

MARTINO MENGHI
Università degli Studi di Pavia, I

SUMMARY

*EROTIC TEMPERANCE: FORTUNE AND DEVELOPMENT
OF AN EPICUREAN SUGGESTION IN THE IMPERIAL ROMAN AGE*

The purpose of this writing is to follow the course of an idea, namely that of erotic temperance, which the Epicureans most probably derived as a corollary of their ordinary ethics. It was during the imperial Roman age that such an idea met a certain audience for different reasons, two of which at least cannot remain unnoticed. The first reason was the theoretical and clinic support given to this idea by such Epicurean oriented physicians as Rufus and Soranus, and by Areteus; the other one should have been the meeting of the notion of erotic temperance with such ethical principles as the moderation, the control of the passions, the impassibility of man towards life events, and a new vision the relationship between husband and wife, which entered into the pattern of the gentleman's behaviour during the imperial age contributing to the starting of a new ethics. But, if erotic temperance represented on the one hand an ideal for the cultivated class of Roman imperial society, it was on the other perceived as a scrupulously observed reality by Germans, and as one of the principal reasons of their physical and moral energy. Furthermore, the ideal of a severe erotic control of the early Christians offer precise evidence, will represent an important ground of agreement for theirs and contemporary pagan ethics.

L'intento di questo scritto è di seguire il percorso di un'idea. Si tratta della temperanza erotica che gli epicurei dovettero teorizzare come corollario della loro dottrina etica originaria, e che

Key words: Epicureism - Imperial Age - Erotic temperance

consolidò la propria fortuna in età imperiale romana in virtù di diversi fattori di cui almeno due non possono passare inosservati. Il primo di questi fu il sostegno teorico e clinico fornito a quest'idea da parte di grandi medici come Areteo, Rufo, Sorano, di cui almeno gli ultimi due ancora legati all'etica epicurea; l'altro dovette essere l'incontro del concetto di temperanza erotica con alcune istanze etiche, come la moderazione, il controllo delle passioni, l'impassibilità del soggetto di fronte ai casi della vita, una nuova visione della coppia, che confluirono nel codice di comportamento ideale del cittadino-gentiluomo di età imperiale, contribuendo alla nascita di una nuova morale. Ma è anche interessante ricordare che la temperanza erotica, se rappresentò un ideale presso i ceti colti della società imperiale romana, fu vista d'altra parte come una realtà scrupolosamente osservata presso le popolazioni barbariche dei Germani, e come uno dei fondamentali motivi della loro forza fisica e morale. L'ideale di un severo controllo erotico, che trova precise testimonianze anche presso i primi cristiani, rappresenterà infine un proficuo terreno d'intesa tra la loro etica e quella pagana contemporanea.

Gli epicurei eleggono, com'è noto, il piacere a fine della vita, ma pongono questo principio come contraddittorio rispetto al dolore, nel senso che dove c'è piacere non c'è dolore e viceversa. Il loro discorso etico si riduce così all'individuazione, per eliminarlo, di ciò che apre la via alla sofferenza, al dolore, come le grandi paure degli dèi e della morte, e il tentativo di soddisfare in modo indiscriminato il complesso dei desideri. È nel prescrivere un severo controllo di questi ultimi che si inserisce il discorso erotico. Gli unici desideri che è inevitabile soddisfare sono quelli legati al bisogno, i cosiddetti desideri naturali e necessari, come quello di cibo, di sonno, di acqua; quanto agli altri, se sono naturali e non necessari, come appunto il desiderio erotico, la loro soddisfazione, dovendo proprio avvenire, non potrà che essere quanto mai condizionata; nel caso poi degli altri desideri, quelli non naturali e non necessari (come la ricchezza, la gloria, gli onori), essi non dovranno neppure essere presi in considerazione, pena l'insorgere di una continua sofferenza nel tentativo stesso di soddisfarli.

Sul problema dell'eros è Lucrezio a fornirci una testimonianza complessiva e verosimile della posizione di Epicuro e dei suoi seguaci più vicini, anche perché il trattato *Sull'amore* che Diogene Laerzio (10.27) attribuisce al fondatore della scuola è per noi perduto, e quanto mai scarse risultano le altre testimonianze sull'argomento.

L'esposizione lucreziana della passione amorosa ha come presupposto teorico la dottrina dei *simulacra*. Questi velami atomici, staccandosi dagli oggetti o dalle persone, vengono introitati dal soggetto senziente e rendono possibile la loro conoscenza, dando luogo, tra l'altro, al sentimento d'amore che si caratterizza, tuttavia, come inappagabile desiderio della persona amata. Il problema in amore, infatti, è che i *simulacra* per loro natura non possono essere introitati stabilmente nei corpi dei due partner, neppure con l'atto sessuale, rendendo in questo modo impossibile l'appagamento reciproco. Segnando una chiara demarcazione tra i desideri naturali e necessari e quello solo naturale dell'amore, dichiara infatti il poeta:

Il cibo e l'acqua sono assorbiti dagli organi, / e poiché possono occupare certe sedi nei corpi, / si sazia perciò facilmente il desiderio di quelli. / Ma dell'umano sembriante, d'un leggiadro incarnato, / nulla penetra in noi da godere, se non diafane immagini (simulacra...tenuia), misera speranza che spesso è rapita dal vento (IV. 1091-1096).

Del resto nella descrizione dell'amplesso di questi *sventurati* della passione d'amore, si legge ancora:

comprimono avidamente i petti, confondono la saliva nelle bocche, / e ansimano mordendosi a vicenda le labbra; / invano, perché nulla possono distaccare dalla persona amata, / né penetrarla e perdersi con tutte le membra nell'altro corpo. (IV. 1108-1111).

L'impossibilità di soddisfare appieno il desiderio dell'altro persino nell'atto sessuale, come pure il richiamo *fisico* della persona amata quando questa è lontana, e dunque irraggiungibile (*se infatti è lontano chi ami, ti è accanto l'immagine (simulacra) / del suo volto, ti aleggia alle orecchie il suo nome soave, IV. 1061-62*), comportano inevitabilmente uno stato di sofferenza crescente in chi

si abbandona a questo tipo di passione. Il rimedio due volte indicato da Lucrezio è pertanto l'invito a rinunciare all'esperienza erotica (*ad altro il pensiero si volga*, 1064, ...*ad altro tu possa rivolgere i moti dell'animo*, 1072), o almeno a diversificare tale investimento emotivo (*Brucia l'intima piaga a nutrirla e col tempo incarnisce/... se non confondi l'antico dolore con nuove ferite,/ e le recenti piaghe errabondo lenisca d'instabili amori*, 1068-1071).

Riconducendo dunque la passione erotica, come del resto l'espressione di ogni altra passione, al criterio selettivo del piacere/dolore (*Il limite dei piaceri che la ragione ci prescrive è prodotto dal calcolo razionale di questi stessi e di tutte le affezioni dello stesso tipo, che procurano all'anima i più grandi dolori*, M.C. 10), gli epicurei finiscono per trasformare questo stesso criterio in un potente strumento di censura dei desideri. Così, anche per ciò che riguarda la pratica sessuale, essa può apportare piacere, dunque essere un bene, ma solo fintanto che non diventi il veicolo di un legame d'amore:

il seme raccolto si eiaculi in casuali amplessi,/ né lo si serbi, una volta filtrato, a un amore esclusivo,/ futura pena a se stessi e sicuro travaglio (Lu-cr., IV. 1065-1067),

o ancora:

Non perde il frutto di Venere chi evita amore,/ ne deliba piuttosto le gioie e ne schiva gli affanni./ La voluttà è più limpida ai savi che ai miseri dis-sennati (IV. 1073-1075).

Se l'etica stoica -scrive il Vegetti- si fondava sulla denuncia dell'errore che fa identificare piacere e bene, la terapia epicurea tenta al contrario di mostrare che proprio questa identificazione consente il solo punto di vista solidamente fondato nell'esperienza e quindi davvero efficace per governare le passioni¹.

Fin qui gli Epicurei, ovvero Lucrezio, sull'amore. Ma è con il progressivo passaggio, tra il I ed il II secolo, della disciplina delle passioni dalla parola del filosofo a quella del medico che l'invito alla temperanza erotica si concentra sull'aspetto fisico del problema più ancora che su quello emotivo, trasformandosi in un severo controllo, se non anche in una censura della pratica sessuale. Il desiderio erotico, in altre parole, comincia ad essere considerato patogeno anche e soprattutto nei confronti del corpo. Si tratta di un importante salto di qualità rispetto a quanto

sostenuto dai primi Epicurei: se infatti almeno il sesso era visto prima come una potenziale fonte di piacere, dunque come un possibile bene, ora vi è una particolare attenzione ai rischi ed ai danni che il desiderio sessuale e la sua pratica possono comportare sul corpo, e solo secondariamente ai loro risvolti positivi.

È sempre in nome del criterio selettivo piacere/dolore, e dunque dell'eliminazione o di un attento controllo dei desideri non necessari, che Sorano di Efeso, medico a Roma sotto il principato di Traiano e poi di Adriano, così riferisce l'opinione, con la quale si dichiara perfettamente d'accordo, di quei medici che raccomandano una verginità prolungata:

il desiderio crea una sofferenza per i corpi, e indubbiamente osserviamo pallore, languore e magrezza nel corpo degli innamorati; la verginità invece, per inesperienza dei piaceri dell'amore, non conosce il desiderio. (Le malattie delle donne, I, 9).

Ma vi è ancora tutto un insieme di inconvenienti o di benefici per evitare o per raggiungere i quali sarebbe preferibile, secondo questi medici, l'astinenza. È ancora Sorano a riferire che:

ogni emissione di seme è dannosa, sia per i maschi che per le femmine: dunque la verginità è salutare poiché fa da ostacolo all'emissione di seme...

e, poco più avanti, che:

poiché gli uomini che rimangono casti sono più forti, più grandi e vivono in migliore salute rispetto agli altri, ne consegue che in generale anche per le donne la verginità è salutare in misura analoga (ibidem)².

Il rischio di un danno fisico (e insieme psicologico) insito in ogni emissione di seme, dipende dalla preziosità della sua sostanza, per la formazione della quale la natura ha preso, nell'organizzazione del corpo, tante precauzioni: essa raccoglie quanto di più valido e potente vi è nella vita, lo trasmette, permette di sfuggire alla morte; ed è nel maschio che trova tutta la sua forza e la più alta perfezione³, assicurandogli così la sua superiorità sulla donna.

Sulla preziosità dello sperma, ma anche sugli effetti naturalmente debilitanti della sua emissione, è il caso di riferirci innan-

zitutto alla testimonianza di Tertulliano (II- inizio III sec.), che prendiamo come termine cronologico *ante quem* del nostro discorso, e su cui ritorneremo ancora.

Costui nel suo trattato sull'anima volendo dimostrare l'inseparabilità del seme corporeo e di quello psichico, e quindi la sua intrinseca preziosità, così ci descrive il momento cruciale del coito:

Dunque con un unico impeto di entrambe queste cose [i.e. l'anima e il corpo], con uno scuotimento di tutto l'uomo viene sparso il seme di tutto l'uomo che deriva il suo umore dalla sostanza corporea, e il suo calore da quella psichica... Infine... non è forse vero che in quello stesso ardore dell'orgasmo in cui viene espulso l'umore genitale ci accorgiamo che esce anche qualcosa della nostra anima e che persino ci infiacchiamo e ci indeboliamo insieme con un depauperamento della vista? (De anima, 27, 5-6).

Il seme possiede dunque, nella sua duplice natura psichica e somatica, i due principi vitali del nostro essere, e la sua emissione comporta necessariamente infiacchimento, debolezza, parziale perdita di questi principi.

Ma è Areteo di Cappadocia, contemporaneo di Sorano, a fornirci un'altra fondamentale testimonianza sulla preziosità del seme, e sui vantaggi di conservarlo grazie ad una condotta temperante. Nel suo *Trattato sui sintomi, le cause e la cura delle malattie acute e croniche*, il medico, che sta descrivendo la gonorrea, riferendosi al seme maschile, dichiara:

il seme della vita rende gli uomini robusti, caldi, forti, villosi, dà loro una voce profonda, forza nel pensare e nell'agire;

pertanto

se un uomo conserva il suo sperma egli è forte, audace, dotato di un coraggio pari a quello delle bestie feroci: gli atleti che hanno il controllo dei propri appetiti ne sono la prova. E del resto coloro i quali per natura sono più forti di altri diventano a causa della loro intemperanza assai più deboli dei deboli, mentre quelli che per natura sono più deboli grazie alla temperanza diventano assai più forti dei forti; insomma non vi è essere animato che derivi la sua forza da altro che non sia il suo seme, poiché il

seme della vita è fondamentale per la salute e la forza del corpo, per la salute della mente e per la procreazione (es ghénesin). (IV. 5).

Areteo, nel momento in cui celebra le proprietà del seme dell'uomo e i benefici che la sua conservazione comportano sia sul suo corpo che sul suo carattere, sta parlando, come dicevamo, della gonorrea, di quella patologia che consiste nella continua perdita di seme senza più erezione del pene. E tale affezione viene indicata come la conseguenza per lo più di un eccesso di pratiche sessuali. Ma vi è ancora un'altra patologia legata ad un incontrollabile desiderio erotico: si tratta della satiriasi o priapismo che così ci viene presentata dallo stesso autore:

I satiri sacri a Dioniso nelle raffigurazioni e nelle esecuzioni scultoree presentano il membro eretto, simbolo appunto della condizione del dio. E questo è anche l'aspetto della malattia, dato che colui il quale ne soffre ha il membro (sempre) in erezione. Si chiama satiriasi con riguardo alla somiglianza con l'aspetto del dio. Si tratta dunque di un irrefrenabile desiderio per i rapporti sessuali. Tuttavia (chi ne è affetto), non trae alcun giovamento dai rapporti sessuali, né riesce a calmare l'erezione nonostante continui amplessi. Si verificano spasmi di tutti i nervi e una tensione dei tendini, dell'inguine e del perineo. Il membro è infiammato e dolorante, e la conseguenza è che spesso chi ne è affetto (potenzialmente tutti coloro che sono in età per avere rapporti sessuali), muore all'ottavo giorno (II. 12).

Anche in questo caso l'affezione sarebbe la conseguenza patologica di una condotta erotica intemperante, di un desiderio non contenuto entro limiti molto severi.

Ma se sono gli eccessi sessuali a scatenare queste patologie anche mortali, la loro terapia consisterà innanzitutto nell'eliminare dagli occhi e dalla mente del paziente ogni possibile richiamo ai piaceri erotici. È così che Rufo di Efeso, anch'egli contemporaneo di Sorano e di Areteo, nel momento in cui parla dei rimedi della satiriasi raccomanda tra l'altro di evitare ogni discorso sul sesso, inevitabile causa di pensieri lussuriosi, e soprattutto di allontanare dal paziente ogni richiamo visivo che possa scatenare anche solo sul piano della fantasia il desiderio del coito⁴. Le patologie legate al sesso (tra cui è il caso di ricordare anche l'epilessia, un possibile esito della gonorrea), vanno

dunque curate rimuovendo qualsiasi occasione che possa alimentare il desiderio erotico. Ma poiché è l'eccesso di desiderio che determina alla lunga queste stesse patologie, la conclusione secondo questi medici è che la pratica del sesso debba essere quanto mai contenuta se non addirittura limitata all'atto della procreazione.

Un chiaro invito alla temperanza lo troviamo in un capitolo dedicato ai rapporti sessuali dello stesso Rufo, dove appunto si legge:

Il coito è un atto naturale; ora, nessuna delle cose naturali è di per sé nociva; ma il coito, se viene praticato in misura eccessiva, continuamente, e in momenti sbagliati, diventa nocivo⁵.

Di Areteo ricordiamo la conclusione del passo citato, in cui affermava solennemente che *il seme della vita è fondamentale per la salute e la forza del corpo, per la salute della mente e per la procreazione (es ghénesin) (IV. 5)*. Ma assai più drastica e limitativa appare in questo senso la conclusione di Sorano, quando, riprendendo il suo discorso sui vantaggi di una verginità prolungata, afferma:

Noi sosteniamo che la verginità prolungata è salutare, dal momento che l'atto sessuale è per sua natura (katà ghénos) nocivo (I. 9)

e concludendo, aggiunge:

La verginità prolungata è dunque salutare sia per i maschi che per le femmine; tuttavia, la copulazione parrebbe essere inevitabile dato l'ordine generale della natura, che impone ad entrambi i sessi la trasmissione della vita (ibidem).

Solo l'esigenza di conservare le specie, e tra queste il genere umano, renderebbe necessaria, secondo questo autore, la copulazione.

È interessante osservare a questo punto come Tertulliano, sempre nel suo *De anima*, risulti sostenere tra le righe una posizione riguardo al problema del coito non dissimile da quella di Sorano, anche se nel padre della chiesa la nuova autorità di riferimento è in apparenza⁶ solo quella delle Sacre Scritture, e il

suo intento non è certo medico-terapeutico, bensì di celebrare in tutte le sue manifestazioni la natura che si identifica con Dio stesso per tutto il tempo storico di questo mondo terreno.

In quello stesso capitolo che avevamo visto, l'autore introducendo la dinamica del coito (che gli è necessaria per mostrare l'inseparabilità del seme corporeo e di quello psichico), dichiara:

Così non vergognamoci di un riferimento necessario che sto per fare. Dobbiamo infatti venerare la natura e non arrossirne. È la libidine che ha corrotto l'atto sessuale, non la sua natura. È l'eccesso che è vergognoso, non l'atto in se stesso, poiché esso è benedetto da Dio: 'crescete e moltiplicatevi', mentre sono maledetti l'eccesso, gli adulteri, gli stupri e i bordelli (De anima, 27. 4).

La popolazione è dunque benedetta, e non solo inevitabile come voleva Sorano, in vista della procreazione; la natura non ci impone il coito (in sé nocivo) per la continuazione della specie, ma ce lo propone secondo Tertulliano come un atto sublime nei limiti in cui esso è voluto da Dio.

Abbiamo chiamato in causa, oltre alle opinioni di tre medici di cui almeno due ancora ispirati all'etica epicurea (Rufo e Sorano), la testimonianza di un padre della chiesa particolarmente attento al dibattito filosofico e medico del tempo su temi come l'anima e i suoi rapporti con il corpo. E abbiamo visto che, nonostante la diversità degli intenti, sembra esistere da entrambe le parti una curiosa coincidenza di vedute in materia di temperanza erotica. Si tratti di onorare Dio che è la natura, o di rispettarne semplicemente l'ordine generale e gli equilibri individuali, da entrambe le parti viene affermata la preziosità del seme della vita, la necessità del coito in vista della continuazione della specie, e viene bandito l'eccesso dell'atto sessuale, vuoi per le patologie fisiche e psichiche cui esso può dar luogo, vuoi perché contro-natura in quanto contro Dio e come tale immorale. Il risultato è comunque lo stesso e sembra contribuire al consolidamento di quella nuova morale cui si faceva riferimento all'inizio del nostro discorso.

Più propriamente dovremmo parlare di una sorta di sinergia tra le idee costitutive di questa morale. Perché, se il concetto di

temperanza erotica di matrice epicurea dovette la sua fortuna in età imperiale, non solo alla riflessione di medici ancora legati all'epicureismo o comunque molto attenti al controllo dei desideri, ma anche all'incontro con istanze etiche di altre scuole di pensiero, sembra essere vero anche l'inverso. Idee come la moderazione, il controllo delle passioni, l'impassibilità del soggetto di fronte ai casi della vita, tutte di matrice stoica, o la nuova visione della coppia (di origine più incerta), che trovano ampia documentazione in Seneca, Musonio, Epitteto, Marco Aurelio, Tertulliano stesso e in numerosi altri pensatori del tempo, dovettero trovare a loro volta una forte rispondenza nel concetto di temperanza erotica, che entrò anch'esso nel novero degli ideali di comportamento dei ceti colti e abbienti di quel mondo. Scriveva giustamente Paul Veyne a proposito di questa nuova morale:

Limitiamoci a constatare che (essa) non ebbe la sua causa nello stoicismo; la nuova morale ha avuto dei campioni anche fra i nemici degli stoici e fra quelli che si mantenevano neutrali⁷.

Nell'ambito di questa nuova morale, soffermiamoci per un istante sulla nuova visione della coppia, strettamente collegata ad ogni discorso sull'eros, per ricordare ancora con Paul Veyne⁸ alcuni dati molto interessanti. In primo luogo il fatto che l'istituto matrimoniale diventa tra il I ed il II secolo assai più rigoroso che non in passato; ed è appunto in questo rinnovato rigore che gli stoici contemporanei potranno chiedere che gli sposi, prima di cedere al minimo desiderio, si assicurino che esso sia fondato sulla ragione. Le testimonianze di cui disponiamo ci rivelano inoltre che il matrimonio per Musonio Rufo⁹ ha come fondamento la procreazione e l'aiuto reciproco dei due coniugi; per Epitteto si tratta di un dovere universale per ogni essere che voglia vivere conformemente alla natura, e in aggiunta, come un dovere per l'individuo che intenda condurre un'esistenza utile a coloro che lo circondano e all'umanità in generale. Elencando infatti i doveri di primaria importanza, così dichiara il filosofo:

Svolgere il proprio ruolo di cittadino, sposarsi, avere dei figli, venerare Dio, prendersi cura dei genitori¹⁰.

Ed è sempre Epitteto a dichiarare che l'adulterio è un furto, poiché portar via la moglie di un altro è come rubare la porzione di maiale del vicino ad un banchetto, e aggiunge:

Quando il legislatore, come chi presiede ad un banchetto, le (i.e. le donne) ha distribuite, non vuoi anche tu cercare di avere la tua parte, devi invece sottrarre quella degli altri per soddisfare la tua ingordigia¹¹?

Per Seneca, infine, il matrimonio è uno scambio di obblighi. Ma in un contratto che rende responsabili entrambi i coniugi vi è tra le altre anche questa conseguenza: l'adulterio del marito è grave come quello della moglie. Ora, in un matrimonio concepito come dovere universale, come unica condizione per procreare, come mutuo soccorso, come scambio di doveri, come assunzione di responsabilità, è evidente che l'attività sessuale sia idealmente finalizzata alla procreazione e a nient'altro, soprattutto se l'adulterio viene progressivamente ripreso e condannato. È allora interessante notare che alle ragioni di carattere etico e sociale che invitano la nuova coppia a fare all'amore solo per avere dei figli, si aggiungono, rafforzandole, anche quelle sostenute dai tre medici che abbiamo visto, e quelle di un padre della chiesa.

Un'ultima osservazione. Che la temperanza erotica entri a far parte degli ideali e dei valori dei ceti abbienti e colti della società imperiale è un fatto che possiamo provare considerando ancora questo tipo di testimonianza. A partire dal momento in cui alcuni intellettuali romani cominciano ad osservare con uno sguardo non più pregiudicato i barbari del nord, i Germani, è con evidente interesse che si soffermano sui loro costumi sessuali e coniugali. Già Cesare ricordava a proposito delle tribù Germaniche che:

I giovani, quanto più a lungo restano casti, tanto più sono lodati, perché si crede che la continenza contribuisca a rendere più alta la statura, più robusto il corpo e più saldi i nervi. Considerano tra le cose più vergognose avere contatto con una donna prima dei vent'anni¹².

Ed anche Tacito nel suo breve opuscolo sui Germani afferma:

*I rapporti sessuali non sono precoci e quindi la loro virilità è inesauribile. Non c'è fretta di far sposare le giovani; identico ai maschi è il vigore giovanile, simile la statura: si maritano quando hanno prestanza e robustezza pari al loro compagno e i figli rinnovano la forza dei genitori*¹³.

È curioso notare, anche solo per inciso, come le ragioni addotte dai due storici per spiegare la prolungata castità dei giovani Germani coincidano nella sostanza con quelle sostenute da Sorano e da Areteo. Tacito si sofferma anche, com'è noto, sul comportamento coniugale di questi popoli, sottolineando la loro tenace monogamia, la rarità dell'adulterio, e la sua immediata punizione¹⁴.

Lungamente casti, e perciò forti, monogami e fedeli, questi Germani non sono più i *barbari* pieni di coraggio, ma privi di intelligenza e capacità nelle arti, come voleva Aristotele¹⁵, ma popolazioni che già solo nella loro temperanza erotica, nella loro lealtà coniugale, rappresentano un paradigma di virtù per la contemporanea società imperiale.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

a. Le traduzioni dei passi citati di Lucrezio sono di Luca Canali, Rizzoli, Milano 1990 quelle di Sorano, Areteo e Rufo sono di Martino Menghi, come pure quelle di Tertulliano, prese da Tertulliano, *L'anima*, a cura di Martino Menghi, Marsilio, Venezia 1988. Per Sorano ci siamo serviti del testo critico curato da Paul Burguière, Danielle Gourevitch, e Yves Malinas per le Belles Lettres (Soranos, *Les maladies des femmes*. Paris, Les Belles Lettres, 1988); per Areteo del testo critico contenuto in *Corpus Medicorum Graecorum*, II, Berlin, 1958; infine per Rufo del testo contenuto in Rufus d'Ephèse, *Oeuvres*, a cura di Ch. Daremberg ed E. Ruelle, Paris 1879.

1. VEGETTI M., *Letica degli antichi*. Bari-Roma, Laterza, 1989, p. 246.
2. Certo, nella letteratura medica metodica vi è anche un'attenzione agli aspetti positivi dell'attività sessuale. Sorano stesso riferisce puntualmente le ragioni di coloro che considerano salutare questa attività, anche se mantiene le sue posizioni generalmente di segno opposto. Rufo di Efeso in un suo capitolo dedicato ai rapporti sessuali (Rufus d'Ephèse, op. cit. nota a, in *Fragments extraits d'Aetius*, 60), dopo aver parlato degli effetti negativi del sesso, si sofferma sui suoi effetti positivi, sottolineando tra l'altro che l'attività sessuale praticata al momento della pubertà può curare l'epilessia, come pure la pesantezza e il mal di testa. Ma già su un problema come l'epilessia curata con l'attività sessuale in età puberale Areteo di Cappadocia si dimostra decisamente contrario (*Trattato sui sintomi, le cause e la cura delle malattie acute e croniche*, VII. 4). La tendenza generale, oltre e nonostante alcune osservazioni di Galeno sugli effetti positivi del sesso (soprattutto nel suo *De locis affectis*), sembra essere quella di accordare effetti benefici all'astinenza o ad un uso quanto mai controllato dell'attività sessuale.

3. FOUCAULT M., *Le souci de soi*. Paris, 1984, tr. it. *La cura di sé*. Milano, Feltrinelli, 1985, p. 116.
4. Rufus d'Ephèse, op. cit. nota a, pp. 66 ss. Il riferimento è stato preso dall'articolo di GOUREVITCH D., *Women who suffer from a man's disease*. In: HAWLEY R. e LEVICK B. (a cura di), *Women in antiquity*. London-New York, Routledge, 1995, pp. 149 ss. In esso la studiosa interrogandosi sulla presenza anche nella donna di alcune patologie normalmente considerate proprie dell'uomo ricostruisce una puntuale storia della satiriasi e della gonorrea nel pensiero medico antico.
5. Rufus d'Ephèse, op. cit. nota a, in *Fragments extraits d'Aetius*, 60.
6. Tertulliano infatti, nonostante i suoi continui riferimenti al Vecchio e al Nuovo Testamento, dimostra in questo trattato di essere un attento conoscitore non solo delle grandi dottrine filosofiche, ma anche della letteratura medica contemporanea e dei suoi dibattiti.
7. VEYNE P., *L'Empire romain*. In: ARIÈS Ph. e DUBY G., *Histoire de la vie privée, I. De l'Empire romain à l'an mil*. Paris 1985, tr. it. *La vita privata nell'impero romano*. Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 39.
8. VEYNE P., op. cit. nota 7, p. 41.
9. Musonio Rufo, *Reliquiae*, XIII A, pp. 67-68.
10. Epitteto, *Diatribes*, III, 7. 19-20 (tr. it. di REALE G., Milano, Rusconi 1982).
11. Epitteto, *Diatribes*, II, 4.
12. Cesare, *La guerra gallica*, VI, 21-23 (tr. it. di BRINDESI F., Milano, Rizzoli 1992).
13. Tacito, *Germania*, 20 (tr. it. di STEFANONI M., Milano, Rizzoli, 1991).
14. Tacito, op. cit., 18-19.
15. Aristotele, *Politica*, VII, 7.

Correspondence should be addressed to:
Martino Menghi, Via Carroccio, 11- 20123 Milano, I