



Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi

Silvia Salin



Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi

Silvia Salin



DIREZIONE EDITORIALE

Alteritas - Interazione tra i popoli

Sede: via Seminario 8 – 37129 Verona (Italia).

www.alteritas.it

PROGETTO GRAFICO E REDAZIONE

Silvia Salin.

STAMPA

La stampa in formato digitale di questo volume è a cura di Alteritas - Interazione tra i popoli ed è disponibile presso www.alteritas.it e sulla pagina Alteritas di academia.edu.

ISBN e-book: 9788890790072.

Finito di comporre ad aprile 2020.

SOMMARIO

| | |
|--|------|
| Premessa | p. 9 |
| 1. Fonti e storia degli studi | |
| 1.1. <i>Introduzione</i> | 17 |
| 1.2. <i>I testi medici</i> | 18 |
| 1.2.1. <i>I testi diagnostici: SA.GIG</i> | 20 |
| 1.2.2. <i>I testi terapeutici</i> | 27 |
| 1.2.3. <i>Le problematiche connesse con i testi medici</i> | 43 |
| 1.3. <i>I testi letterari e il concetto di sapienza</i> | 49 |
| 1.4. <i>Le lettere della corte neo-assira</i> | 65 |
| 2. Parole ed espressioni della sofferenza fisica e mentale | |
| 2.1. <i>Introduzione</i> | 69 |
| 2.2. <i>Le cause della sofferenza nel mondo mesopotamico</i> | 69 |
| 2.2.1. <i>Malattia e sofferenza come rottura dell'equilibrio e come conseguenza dell'ira divina</i> | 70 |
| 2.2.2. <i>La malattia come attacco esterno</i> | 73 |
| 2.3. <i>Parole ed espressioni della sofferenza fisica</i> | 80 |
| 2.3.1. <i>“Essere ammalato” e “malattia”: due vocaboli fondamentali</i> | 81 |
| 2.3.2. <i>“Divorare” e “consumare”: i verbi akālu e kasāsu</i> | 84 |
| 2.3.3. <i>La malattia “tocca”, “colpisce” e “afferra”</i> | 88 |
| 2.3.4. <i>Quando il corpo “è legato”: kasû e kamû</i> | 104 |
| 2.3.5. <i>Diverse forme di dolore fisico acuto</i> | 106 |
| 2.4. <i>Parole ed espressioni della sofferenza emozionale, dai disturbi mentali alla depressione</i> | 118 |
| 2.4.1. <i>Espressioni contenenti la parola tēmu</i> | 118 |
| 2.4.2. <i>Depressione, sofferenza, cupezza e paura</i> | 124 |
| 2.4.3. <i>“Paura”, “panico”, “timore”</i> | 140 |
| 2.5. <i>Un caso particolare: la “malattia d'amore”</i> | 143 |
| 2.6. <i>Quando le parole non ci sono ancora o non servono più: pianto, urla e gemiti</i> | 145 |
| 2.6.1. <i>Il pianto: bakû, bikītu e dīmtu</i> | 145 |

| | |
|--|-----|
| 2.6.2. “Urla”, “sospiri” e “gemiti” come espressione di sofferenza | 148 |
| 2.7. Conclusione | 151 |
| 3. Libbu tra anatomia e sentimenti | |
| 3.1. Introduzione | 155 |
| 3.2. La corrispondenza ŠÀ = libbu | 155 |
| 3.2.1. Libbu in quanto parte del corpo | 156 |
| 3.2.2. Libbu in quanto sede dei sentimenti e “mente, pensiero” | 158 |
| 3.3. Espressioni contenenti la parola libbu | 160 |
| 3.3.1. Espressioni che specificano una parte del corpo | 162 |
| 3.3.2. Espressioni che descrivono sentimenti, emozioni e desideri | 168 |
| 3.3.3. Espressioni che si riferiscono a specifiche malattie interne | 177 |
| 3.3.4. Espressioni che indicano sentimenti o malattie a seconda del contesto | 178 |
| 3.4. Espressioni che denotano un utilizzo diverso della parola libbu | 189 |
| 3.5. Conclusione | 191 |
| Conclusioni | 195 |
| Appendice. Alcune delle più importanti metafore concettuali legate al corpo nei testi mesopotamici, con uno sguardo ai testi egiziani coevi | |
| App. 1. Introduzione | 207 |
| App. 2. Metafore concettuali legate al corpo | 208 |
| App. 3. Conclusione | 217 |
| Elenco sigle e abbreviazioni | 221 |
| Bibliografia | 227 |
| Ringraziamenti | 253 |

Quando faccio esperienza del dolore,
la sua realtà è insistente ed autoevidente per me.
Ma solo per me. Per gli altri, il mio dolore può
non essere nulla di più che il resoconto del mio dolore
(E. Whelan 2003, p. 463, trad. it. D. Cozzi 2012, p. 105)

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

PREMESSA

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

Dolore e sofferenza, caratteristiche universali della condizione umana, fanno parte della vita dell'individuo fin dalla sua comparsa sulla Terra. Spesso considerate come sinonimi, queste due parole annoverano innumerevoli descrizioni.

Cercando di rispondere al bisogno crescente di una nuova definizione del concetto di dolore, il gruppo di studiosi presieduto dallo psichiatra Merksey – incaricato nel 1979 dalla *International Association for the Study of Pain* (I.A.S.P.) di fare luce sulla questione – descrive il dolore come ‘una esperienza sensoriale ed emozionale spiacevole, associata ad un danno tessutale reale o potenziale e descritta in termini di tale danno, segnalata da una qualche forma di comportamento rilevabile’.¹ Il fatto che tale definizione non circoscriva il dolore esclusivamente alla sfera fisica, ma lo colleghi anche a quella psicologica – profondamente connessa, quindi, alla dimensione soggettiva dell'individuo e pure non slegata dal contesto storico e sociale in cui questo vive – dimostra come l'argomento dolore sia in sé molto complicato.

Per quanto riguarda il dolore fisico, è importante sottolineare che, secondo la biomedicina moderna,² esiste una distinzione tra segno e sintomo, distinzione che si basa sul carattere oggettivo del primo e sul carattere soggettivo del secondo. In altre parole, il segno è considerato come:

Qualsiasi manifestazione di malattia che può essere obiettivamente accertata da un medico o altro osservatore, attraverso l'esame del corpo del soggetto, come ad esempio la febbre o l'eczema; il sintomo starebbe invece ad indicare la percezione soggettiva della malattia, e l'espressione di chi è afflitto e racconta la sua esperienza, come ad esempio nel caso di un dolore.³

Da un punto di vista antropologico, al contrario, non esiste una distinzione fra segno e sintomo. Quest'ultimo, infatti, è visto alla stregua di un piccolo racconto costruito dal paziente a partire dall'insieme delle proprie esperienze di vita, racconto che si concretizza tramite l'utilizzo di riferimenti simbolici e socioculturali.⁴ Secondo Good, il corpo è, per colui che soffre, una parte essenziale del sé; in altre parole, il corpo non è l'oggetto, quanto il soggetto che, attraverso il dolore, fa esperienza del *self* nel mondo.⁵

Piuttosto che alla distinzione tra segno e sintomo, l'antropologia medica anglosassone si rifà alle tre diverse parole inglesi per malattia: *illness*, *disease* e *sickness*. La cosiddetta scuola di Harvard, i cui rappresentanti principali sono Kleinman e Good, ha assegnato a ciascuno di questi vocaboli un'accezione differente, considerando *illness* come la malattia, e l'esperienza di sofferenza e dolore che ne deriva, vissuta in prima persona dal paziente, mentre *disease* come la definizione biomedica di malattia, determinata dall'interpretazione di segni e sintomi che risulta dall'osservazione esterna al corpo del malato, secondo il punto di vista, cioè, del medico. In altre parole, lo specialista cura la *disease*, mentre il paziente vive la *illness*. Gli antropologi della scuola critico-interpretativa hanno, però, rivisto il concetto di *disease*, sostenendo che le malattie sono esse stesse il prodotto della cultura in cui un determinato individuo vive, e di conseguenza non tutte le definizioni di una certa malattia sono uguali. Come ricordano Lock e Scheper-Huges:

¹ Si veda Cozzi 2012, p. 87.

² La biomedicina, contrazione di medicina biologica, ‘tende a privilegiare l'aspetto biologico e a ridurre, o addirittura a negare, la dimensione socioculturale della malattia’ (Pizza 2011, p. 125). Con tale termine l'antropologia è solita indicare la medicina occidentale, altrimenti detta ufficiale o moderna, per distinguerla da altre forme di medicina.

³ Pizza 2011, p. 85.

⁴ Si veda Pizza 2011, p. 85.

⁵ Good 1999, p. 116.

Dovremmo tenere a mente che la nostra epistemologia è solo uno dei vari sistemi di conoscenza che riguardano le relazioni che devono esserci tra mente, corpo, cultura, natura e società.⁶

A questo punto entra in gioco il concetto di *sickness*, che riguarda il significato sociale dello star male. Il malato tenderà, quindi, a spiegare il proprio dolore usando termini ed espressioni appartenenti al proprio contesto socio-culturale. Va sottolineato, inoltre, che non solo la malattia è causa di dolore; anche la paura, l'ansia o l'amore possono provocare emozioni negative portando spesso, anche in questi casi, a una sofferenza fisica, attraverso la somatizzazione delle stesse emozioni. Ad ogni modo, si tratti di dolore fisico o emotivo o di entrambi, soffrire in prima persona è molto diverso dall'osservare tale esperienza negli altri. Sperimentando sulla propria pelle cosa significhi provare dolore, porta a comprendere quanto sia smisurata la distanza tra noi e l'altro e quanto sia impossibile condividere la sofferenza con l'altro. L'inadeguatezza del linguaggio a esprimere sensazioni, emozioni e turbamenti di un individuo che soffre è, secondo Scarry, la prima caratteristica del dolore:

Sebbene la capacità di esperire il dolore fisico sia per gli esseri umani un fatto altrettanto importante quanto la capacità di udire, toccare, desiderare, temere, aver fame, il dolore si distingue da questi eventi e da ogni altro evento somatico e psichico, poiché non ha un proprio oggetto nel mondo esterno. Si odono e si toccano oggetti posti al di fuori dei confini del corpo, un desiderio è un desiderio di x, la paura è paura di y, la fame è fame di z: ma il dolore non è "di" o "per" qualcosa – è soltanto sé stesso. Questa mancanza di oggetto, la totale assenza di un referente, impedisce di solito la sua espressione linguistica: privo di oggetto, non può essere facilmente oggettivato in alcuna forma, materiale o verbale.⁷

Per questa sua qualità negativa, il dolore non può essere condiviso; l'altro – neppure chi si sforza di ascoltare le parole del malato e di assumere un atteggiamento fortemente empatico – non potrà mai comprendere cosa prova chi soffre, se non in minima (e vaga) parte. Inoltre, per colui che soffre il dolore è un fatto naturale, reale e indiscutibile, mentre per l'altro non è reale, in quanto – se non in casi specifici, quali ferite, scottature, ecc. – non si manifesta sulla superficie visibile del corpo (e nel caso del dolore cronico o di malattie le cui cause non siano facilmente rintracciabili si insinua nell'altra persona il dubbio che questo non sia vero).

L'antropologa Allué sostiene che:

*Nous pouvons, peut-être, partager la souffrance des gens que nous aimons, nous pouvons angoisser et nous sentir impuissants face à la souffrance d'autrui parce que nous ne pouvons rien faire pour les soulager. Mais pour saisir l'intensité de la douleur de l'autre, il faut devenir l'autre. (...). Il est impossible de partager la douleur physique. Cette douleur-là est personnelle et non partageable.*⁸

In poche parole, per provare le stesse identiche sensazioni dell'altro, bisognerebbe *diventare l'altro*. Ma ciò non è possibile. L'unico modo, quindi, in cui il sofferente può rendere partecipe l'altro è attraverso il racconto della propria esperienza, che avviene in una maniera del tutto particolare. Secondo l'opinione dell'antropologo Pizza, infatti:

⁶ Lock, Scheper-Hughes 2006, p. 160.

⁷ Scarry 1990, p. 278. In generale, si veda anche Rey 2011.

⁸ Allué 1999, p. 119.

Le forme elaborate dai soggetti sofferenti per raccontare, spiegare e interpretare il proprio male sono sempre prese in una triangolazione fra dimensione individuale, dimensione sociale e processo storico. La figura retorica che sta al cuore di questa triangolazione è la metafora.⁹

Effettivamente, l'unico sistema per riferire la propria sofferenza a qualcuno e renderla comprensibile agli altri, siano essi parenti, amici o medici, è l'utilizzo di narrazioni, le quali sono basate su similitudini. Per esempio, per descrivere una fitta possiamo dire che "il dolore è come una spada che trafigge", che "brucia come il fuoco" o che "batte come un martello", mentre, per dire che una volta provato un dolore intenso non si dimentica più, si usa l'espressione "il dolore è una macchia nera sul cuore". La metafora è definita da Pizza come 'un'azione sociale', in quanto trasforma il linguaggio quotidiano, 'inadeguato ad esprimere il corpo sofferente', allo scopo di ricollocare il soggetto nel contesto sociale di appartenenza:

Proprio perché il dolore non è comunicabile esso è oggetto di una straordinaria tensione comunicativa che esige forme sperimentali di rappresentazione. (...) Fare ricorso a una "metafora" per rappresentare il proprio dolore vuol dire figurarlo a sé e agli altri e costruire una "retorica" o una "poetica" del dolore che ha sia una funzione di rappresentazione, cioè una funzione comunicativa, sia una funzione di azione intenzionale.¹⁰

La metafora si utilizza per esprimere concetti legati alla paura, all'inquietudine o all'amore, esperienze emotive che possono portare anche a una sofferenza fisica. Si usa dire "la paura uccide", "mi si gela il sangue" ma anche "ho il mal d'amore". Si può quindi affermare che, per spiegare a qualcuno che non è in grado di sentire quello che proviamo noi in quanto estraneo al nostro corpo e alle nostre sensazioni, è uso comune adoperare un linguaggio che attinge 'sia all'esperienza del proprio corpo sia ai significati che provengono dal contesto storico-culturale. (...) La metafora corporea integra quindi aspetti fisici, narrativi e storici che si intrecciano a fronte dell'esperienza della sofferenza, esistenziale, fisica o sociale'.¹¹

Se fino a poco tempo fa le emozioni erano considerate come appartenenti alla sfera istintuale o pulsionale e quindi slegate dalle variabili culturali, da vent'anni a questa parte, grazie ad antropologi come Lutz e White, sono reputate come facenti parte del contesto reale in cui queste vengono provate e sono considerate come un 'linguaggio del corpo',¹² come 'pensieri incorporati'. Con l'ultima espressione Rosaldo vuole significare che 'così come il pensiero non esiste separatamente dalla vita affettiva, allo stesso modo le emozioni sono ordinate culturalmente e non esistono separate dal pensiero'.¹³

In questo senso, si può affermare che anche le metafore con cui si esprimono tali emozioni sono ordinate culturalmente; come suggerisce Le Breton nel suo studio fondamentale dal titolo *Anthropologie de la douleur*, 'le differenze sociali, culturali e psicologiche modificano i modi di espressione e di percezione del dolore'.¹⁴

Quando si soffre, a causa di una malattia o per motivi altri, si sente il bisogno di capire il senso di tale sofferenza, facendo ricorso a ogni strumento disponibile per dare un significato al dolore

⁹ Pizza 2011, p. 103.

¹⁰ Pizza 2011, p. 114.

¹¹ Pizza 2011, pp. 103-104.

¹² A tal proposito si veda Pizza 2011, p. 105.

¹³ Rosaldo 1997, p. 162.

¹⁴ Le Breton 1995, in Pizza 2011, p. 107. Più in generale, si veda anche Quaranta 2006.

che si prova. In questo modo si tenta di rispondere all'angoscia che deriva proprio da tale crisi di senso.

A questo punto, si ritiene necessario introdurre la teoria della metafora concettuale, così come intesa da Lakoff e Johnson. Secondo il parere dei due linguisti la metafora appartiene non solo al linguaggio, ma anche alle azioni e ai pensieri della vita quotidiana di ognuno di noi, poiché i concetti che stanno alla base dei nostri pensieri fanno parte e dell'intelletto e della realtà di ogni giorno.

(...) our conceptual system is not something we are normally aware of. In most of the little things we do every day, we simply think and act more or less automatically along certain lines. Just what these lines are is by no means obvious. One way to find out is by looking at language. Since communication is based on the same conceptual system that we use in thinking and acting, language is an important source of evidence for what that system is like. Primarily on the basis of linguistic evidence, we have found that most of our ordinary conceptual system is metaphorical in nature.¹⁵

Il sistema concettuale in base al quale viviamo la nostra quotidianità ed esprimiamo i nostri pensieri viene da loro definito come metaforico.¹⁶ Il fatto che – nella maggior parte dei casi – non ci rendiamo conto dell'esistenza delle metafore, è perché queste nel corso del tempo muoiono e non siamo più in grado di riconoscerne l'origine. Il primo esempio che Lakoff e Johnson riportano nel loro libro *Metaphors We Live By* riguarda il concetto 'argument' e la metafora concettuale 'argument is war':

- *Your claims are indefensible;*
- *He attacked every weak point in my argument;*
- *I demolished his argument.¹⁷*

Anche in italiano siamo soliti riferirci a dibattiti o discussioni usando termini appartenenti alla sfera bellica; in uno scontro politico ci si rivolge all'altro partecipante come a un avversario da sfidare, combattere e sconfiggere. Infatti, si usa dire "vincere le elezioni", come se si trattasse di una battaglia o una gara, che è in sé stessa la metafora di uno scontro.

Secondo i due linguisti statunitensi le metafore concettuali possono fare riferimento a diversi concetti, come quelli di spazio, per esempio (alto-basso, davanti-dietro, ecc.). Infatti, parliamo di campo visivo perché 'we conceptualize our visual field as a container and conceptualize what we see as being inside it'.¹⁸ In questo caso la metafora è riconoscibile dal fatto che, quando si guarda qualcosa, il proprio campo visivo delimita i confini di un territorio, ossia la parte che si è in grado di vedere.

Allo stesso modo esistono altre metafore concettuali che si riferiscono a diversi concetti e che ogni cultura sviluppa in un modo differente. Fondamentali per il presente studio sono quelle che appartengono all'ambito della sofferenza e del dolore dell'individuo; in quanto caratteristica universale della condizione umana, ricorre come *Leitmotiv* di moltissime composizioni religiose, teologiche, filosofiche e letterarie, appartenenti a periodi storici, regioni geografiche e culture molto diverse tra loro. Attraverso questi componimenti l'uomo tenta da sempre di rispondere a interrogativi esistenziali quali "Perché?", "Perché io?", "Cosa ho fatto di male per meritarmelo?", "C'è qualcuno (o qualcosa) a questo mondo che sia in grado di alleviare la mia pena?".

¹⁵ Lakoff, Johnson 1980, pp. 3-4.

¹⁶ Si veda anche Steinert 2017a.

¹⁷ Lakoff, Johnson 1980, p. 4.

¹⁸ Lakoff, Johnson 1980, p. 30.

Tra i testi letterari del Vicino Oriente antico molti possono essere presi come esempio: basti citare il *Ludlul bēl nēmeqi* in *primis*, insieme alla *Teodicea babilonese* e all'*Epopèa di Gilgameš*. In essi i protagonisti hanno dovuto affrontare molteplici difficoltà, dalla calunnia all'isolamento sociale, dalla malattia alla perdita di speranza, dalla morte di persone care alla ricerca (vana) della vita eterna. Tali componimenti offrono un'ampia gamma di vocaboli ed espressioni utilizzati per descrivere una vasta casistica di sentimenti e di dolore (fisico e psichico).

Se in letteratura è frequente trovare il protagonista che si esprime in prima persona e racconta le proprie esperienze anche per mezzo di similitudini e metafore, nei testi diagnostici e nelle ricette terapeutiche ciò non avviene: si tratta, infatti, di manuali (se così si possono definire) scritti da e per professionisti, il cui scopo non è, com'è ovvio, quello di esprimere in prima persona la sofferenza, il dolore e le disgrazie del malcapitato, quanto piuttosto quello di rendere disponibile agli specialisti un'ampia casistica di sintomi e ricette terapeutiche utili per curare il paziente. Questi testi, però, sono spesso accompagnati da rituali che prevedono la recitazione di particolari incantesimi e/o preghiere da parte del guaritore, dell'ammalato oppure di entrambi. In essi a volte si incontrano similitudini o metafore relative alle disgrazie capitate al paziente, anche se è necessario ricordare che presentano formule standardizzate in cui si elencano tutte le possibili colpe commesse dall'ammalato, tutti i procedimenti che strega e stregone, avversaria e avversario possono aver utilizzato per trasmettergli malattie e/o per aver causato l'allontanamento della divinità protettrice, e ancora una lunga serie di sintomi e patologie che l'hanno colpito. In ogni caso, che si tratti di testi letterari o di testi medici, possiamo dire con certezza che non si è di fronte ad una manifestazione personale del dolore, quanto piuttosto a espressioni e frasi codificate, dove però è facile riconoscere particolari vocaboli, utilizzati in determinate occasioni, che esprimono chiaramente metafore e metafore concettuali. Per esempio, nelle ricette terapeutiche e nei testi diagnostici si impiegano spesso i verbi *akālu* e *šabātu* ("mangiare, divorare" e "afferrare") per descrivere il dolore; applicando la teoria di Lakoff e Johnson si potrebbe spiegare il loro utilizzo attraverso le metafore concettuali "la malattia è una persona" e "la malattia è una guerra". Frasi tipiche sono, ad esempio: "Se un uomo, la sua testa/il suo libbu/ecc. lo divora"; "Se un uomo, l'epilessia-AN.TA.ŠUB.BA/la malattia/ecc. lo afferra".

Oggetto del presente studio¹⁹ sono in particolare i testi medici (sia di carattere diagnostico sia di carattere terapeutico) risalenti al periodo compreso tra la fine del II millennio e la prima metà del I millennio a.C. Altre categorie di testi prese in esame sono quella letteraria (in special modo la cosiddetta letteratura sapienziale) e quella epistolare del periodo neo-assiro. Oltre ad analizzare le parole ed espressioni che riguardano la sofferenza dell'individuo, si proverà inoltre, ove possibile, ad applicare la teoria delle metafore concettuali, per tentare di comprendere più approfonditamente il contesto sociale in cui queste venivano impiegate. Essendo la malattia, così come la sofferenza, culturalmente determinata, tale approccio potrebbe essere d'aiuto nello studio del pensiero mesopotamico, per certi aspetti considerato ancora piuttosto oscuro.²⁰

Numerosi sono gli studi sui testi medici assiro-babilonesi e ricca la bibliografia sui testi sapienziali e sul tema della sofferenza *per se*, ma una prospettiva che congiunga questi due ambiti testuali e travalichi una distinzione in generi, che è peraltro frutto della nostra specializzazione negli studi, non è stata tentata se non in misura assai limitata. Tale studio prova quindi a unire più filoni (assiriologico, antropologico, linguistico), nel tentativo di offrire un approccio diverso sull'argomento.

¹⁹ Questo volume è frutto di attenta rielaborazione e aggiornamento della tesi di Dottorato discussa da chi scrive presso l'Università di Verona nel 2014.

²⁰ A tal proposito, si veda anche Salin 2018b.

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

1. FONTI E STORIA DEGLI STUDI

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

1.1. Introduzione

Come accennato, le fonti prese in esame nel presente studio risalgono principalmente a un periodo compreso tra la fine del II e la prima metà del I millennio a.C. e appartengono soprattutto a tre grandi tipologie testuali: testi medici, letterari ed epistolari.

Dei primi fanno parte, ad esempio, le raccolte di diagnosi e prognosi e le tavolette terapeutiche, le quali riportano vere e proprie ricette mediche. Nel complesso, questi testi medici si articolano in diversi elenchi – alquanto schematici e ripetitivi – dove sono presentate le malattie, i segni e i sintomi delle stesse, seguiti dalle indicazioni necessarie per la preparazione dei medicamenti da somministrare al paziente e/o da rituali (spesso di anti-stregoneria, costituiti da incantesimi, preparazione di statuette e preghiere rivolte alle divinità). Tuttavia, si deve tenere presente che si tratta di testi redatti e letti da professionisti e che, di conseguenza, la terminologia adoperata appartiene al linguaggio tecnico proprio di *asû* e *āšīpu*,²¹ non si avrà modo, quindi, di leggere parole ed espressioni del dolore scritte in prima persona dal paziente (non sono, queste, raccolte di “diari” scritti dal malato), quanto piuttosto le descrizioni della sofferenza dell’individuo così come percepita da quella società in quel determinato periodo storico.

La letteratura è un’altra importante fonte ai fini dello studio della terminologia utilizzata per la descrizione del dolore. Prima di tutto, si prenderanno in esame quei testi appartenenti alla cosiddetta letteratura sapienziale;²² testi come il *Ludlul bēl nēmeqi* (conosciuto anche come *Poema del giusto sofferente*), la *Teodicea babilonese* e l’*Epopea di Gilgameš* affrontano il tema della sofferenza e del dolore dell’individuo. In essi si trovano soprattutto parole ed espressioni che manifestano l’angoscia dei rispettivi protagonisti, ma anche termini tecnici appartenenti all’ambito medico. Nel corso della trattazione si farà riferimento anche ad altre opere letterarie, come ad esempio il *Dialogo del pessimismo*, che presentano tematiche altre e magari di non immediato interesse ai fini del presente studio, ma in cui si possono comunque trovare parole che esprimono alcuni tipi di dolore, quali angoscia, afflizione e pene d’amore.

La terza tipologia testuale qui esaminata consiste in generale nella corrispondenza della corte neo-assira risalente ai regni di Esarhaddon (680-669 a.C.) e di Assurbanipal (668-631 a.C.), e in particolare in quella scritta dagli specialisti della medicina, *āšīpu* e *asû*. Diversamente dalle prime due categorie testuali qui presentate, le lettere descrivono situazioni realmente accadute. Nonostante la maggior parte delle informazioni utili riguardanti malattie e/o stati d’animo – non solo del sovrano, ma anche dei suoi familiari – provenga dai messaggi composti dai guaritori, e non siano pertanto resoconti redatti in prima persona, l’analisi di tali testi permette di comprendere come

²¹ *Asû* e *āšīpu* sono i due professionisti della medicina. Le opinioni degli studiosi in merito al/ai campo/i d’azione dei due specialisti differiscono notevolmente. Generalmente intesi rispettivamente come “esorcista” e “medico”, si preferisce renderli nel corso della trattazione con il più generico “guaritori”. Per un approfondimento su queste due figure e sul loro ruolo in ambito medico in generale si vedano Ebeling 1932b; Ritter 1965; Ducable 1982; Haussperger 1997; Scurlock 1999; Abrahams 2003; Finkel 2005; Lambert 2005; Jean 2006; Battini, Villard 2006; Villard 2006; Zucconi 2007; Heeßel 2009; Geller 2006a; 2006b; 2007a; 2007b; 2007e; 2012a; Fales 2018, pp. 26-49.

²² Definizione attribuita da Lambert 1960, p. 1, e basata sulle affinità riscontrate tra le tavolette mesopotamiche e i cinque libri sapienziali dell’Antico Testamento situati tra i Maccabei e i Profeti (libro di Giobbe, Proverbi, Qoelet o Ecclesiaste, Siracide o Ecclesiastico, Sapienza. Impropriamente aggiunti a questa raccolta sono i Salmi e il Cantico dei Cantici).

il dolore fosse percepito e descritto dal singolo; infatti, la consuetudine – caratteristica di quella società – di riscrivere parola per parola parti del messaggio ricevuto in precedenza, consente di verificare l’uso di quei termini tecnici – propri del vocabolario medico – da parte non solo degli specialisti (com’è ovvio), ma anche del singolo, sia esso il sovrano (Esarhaddon o Assurbanipal)²³ o uno dei suoi familiari.

Oltre a queste tre tipologie, sono state prese in considerazione anche altre fonti, come ad esempio raccolte di omina (basti qui citare i testi di fisiognomica conosciuti come *Šumma alamdimmû*), preghiere ed inni in onore di divinità, i cui riferimenti saranno forniti ove necessario nel corso dell’esposizione.

1.2. I testi medici²⁴

A questo corpus appartengono diverse varietà testuali. Seguendo la ripartizione proposta prima da Attinger²⁵ e poi da Fales,²⁶ i testi medici possono essere suddivisi nei seguenti gruppi:

- I. testi rivolti alla presentazione e all’analisi di segni e sintomi;
- II. testi riguardanti componenti terapeutiche particolari;
- III. liste lessicali, in genere bilingui (sumerico-accadico).

I. Del primo gruppo fanno parte la raccolta di 40 tavolette (o capitoli) conosciuta come SA.GIG e le raccolte di ricette terapeutiche, note come *bulṭu*. SA.GIG, *sakikkû* o – dall’incipit della prima tavoletta – “Quando l’*āšipu* va verso la casa del malato” (*enūma ana bīt marši āšipu illaku*), presenta una struttura piuttosto schematica, in cui nella protasi si descrive la condizione del paziente (o, nel caso dei primi due capitoli, le osservazioni svolte dall’*āšipu* nel cammino che lo conduce all’abitazione dello stesso), mentre nell’apodosi si trova la diagnosi, accompagnata o sostituita dalla prognosi. In questi testi le indicazioni terapeutiche sono assegnate piuttosto raramente, essendo l’obiettivo principale della serie quello di decretare le cause della malattia e di stabilire un pronostico sulla futura vita o morte del paziente.²⁷ Al contrario, i testi conosciuti come *bulṭu* presentano vere e proprie prescrizioni terapeutiche. La loro struttura segue uno schema tripartito, come suggerito da Herrero:²⁸

- elenco dei segni e sintomi e/o diagnosi, cui raramente si unisce la causa della malattia;
- lista di ingredienti, indicazioni sul modo di preparazione e di somministrazione degli stessi;

²³ È ben noto peraltro l’interesse di entrambi i sovrani per lo studio delle scienze, in particolare quelle di ambito divinatorio e medico.

²⁴ Sulla medicina nel Vicino Oriente si vedano Adamson 1991; Attia, Buisson 2006; 2009; Battini, Villard 2006; Biggs 1969a; Biggs 1987-1990; 2005b; Böck 1999; Campbell Thompson 1924a; 1926; Contenau 1938; Dandamayev 1980; Fales 2016; Finkel, Geller 2007; Frahm 2010; Freydank 1972; Geller 2010a; Heeßel 2005a; 2005b; Labat 1953; 1954; Scurlock 2007; Verderame 2012. Sulla medicina antica in generale si vedano Nutton 2004; Sigerist 1951; Thomas 2004.

²⁵ Attinger 2008, pp. 6-8. Simile, ma meno convincente, la proposta di Böck 2009, pp. 105-106.

²⁶ Fales 2018, pp. 37-40.

²⁷ ‘*Sakikkû* dimostra di essere stata redatta ai fini di identificare l’entità sovranaturale coinvolta nella malattia del paziente. La serie, infatti, segnala solo in circa l’1% dei casi (ovvero in ca. 30 lemmi sui 3000 totali) una possibile responsabilità umana dietro alla malattia, o un peccato (solitamente di natura sessuale), (...)’ (Fales 2018, p. 52).

²⁸ Herrero 1984, p. 21. Si veda anche Geller 2010c, p. 61.

- prognosi (nella maggior parte dei casi di esito positivo).²⁹

Esempio significativo di questa varietà testuale è la serie “Se un uomo, la sua testa contiene del calore” (*šumma amēlu muḥḥašu umma ukāl*), meglio nota tra gli specialisti come UGU, il cui scopo è quello di esaminare disturbi di vario tipo della testa, da casi di febbre a lacrimazione, da perdita di capelli a insolazione.

II. Il secondo gruppo del corpus dei testi medici è composto da liste di vari tipi di sostanze, a cui si aggiungono informazioni linguistiche; repertori terapeutici, in cui si indicano sostanze curative e la loro preparazione; le tre serie *šikinšu*, le quali descrivono piante, pietre e serpenti attraverso lo schema “(sostanza) X – il suo aspetto è (come) Y”.³⁰

Del primo sottogruppo fa parte, ad esempio, la serie di tre tavolette nota dall’incipit come *uruanna = maštakal*.³¹ Mentre le prime due tavolette possono essere definite ‘una sorta di manuale enciclopedico di terminologia botanica e farmacologica’,³² in cui vengono forniti il nome della pianta nella prima colonna e una sua equivalenza nella seconda, la terza tavoletta si occupa dei nomi delle piante nella cosiddetta “farmacia sporca” (dal ted. *Dreckapotheke*)³³ e i loro corrispondenti nomi comuni.

I repertori terapeutici, invece, sono divisi in tre colonne, in cui sono menzionati rispettivamente il nome della sostanza medicinale, i suoi effetti curativi e il modo di applicarla. Il testo più noto di questo sottogruppo è indubbiamente il cosiddetto *Vademecum terapeutico*,³⁴ in cui sono presenti anche casi di utilizzo delle piante medicinali come amuleti.

Il terzo sottogruppo è invece caratterizzato dalle tre serie che si occupano della natura di pietre, piante e serpenti, noti rispettivamente come *abnu šikinšu*, *šammu šikinšu* e *šēru šikinšu*. La prima offre paragoni tra l’aspetto delle pietre ed altri elementi naturali, a cui in alcuni casi si aggiunge l’indicazione terapeutica delle pietre stesse.³⁵ La serie dedicata alle piante è una sorta di manuale composto presumibilmente da tre tavolette, in cui si trova la descrizione dell’aspetto fisico di erbe e sostanze medicinali in comparazione con altre piante o parti di piante.³⁶ La serie riguardante l’aspetto dei serpenti è purtroppo ancora poco conosciuta, ma pare riguardare i morsi di serpente e i poteri taumaturgici degli stessi.³⁷

²⁹ A questi elementi si aggiungono spesso preghiere e rituali che noi definiremmo “magici”, le cui caratteristiche saranno spiegate nel corso del presente studio.

³⁰ Come già notato da Geller 2009, p. 11, il significato della parola accadica *šiknu* “apparenza, carattere” può essere accostato al concetto greco di *physis*. Per questo motivo, Fales 2018, p. 38, afferma che tali testi ‘corrispondono rispettivamente ai lapidari, erbari e bestiarî di tradizioni culturali successive’.

³¹ Oltre a Stol 2003-2005b e Attinger 2008, pp. 29-30, si vedano in particolare Kinnier Wilson 2005; Böck 2009; 2011a. Interessante è il colofone di un testo citato da Böck 2011, pp. 692-693, in cui Assurbanipal afferma di aver riordinato la serie sulla base di un controllo da lui effettuato sulle erbe e le loro corrispondenze.

³² Fales 2018, p. 39.

³³ Tipici di questa forma di farmacia sono rimedi quali escrementi o liquidi corporei, teschi, corna, interiora umane o animali.

³⁴ La copia pubblicata come BAM 1, 1 risale al 1000 a.C. circa e riporta il nome del suo redattore – un certo Nabû-lē’û – nel colofone. Per un approfondimento, si vedano Attia, Buisson 2012; Scurlock 2014, pp. 273-280.

³⁵ A tal proposito, si vedano in particolare Reiner 1995; Schuster-Brandis 2008; Scurlock 2014, pp. 283-289.

³⁶ Si vedano Stol 2003-2005b, p. 505; Stadhouders 2011, p. 4; 2012, p. 2; Scurlock 2014, pp. 281-283.

³⁷ Si veda in particolare Pientka-Hinz 2009, p. 211.

III. Il terzo gruppo del più ampio corpus della letteratura medica mesopotamica è composto dalle liste lessicali bilingui (sumero-accadico), che elencano le parti del corpo – seguendo abitualmente uno schema che inizia dalla testa e arriva ai piedi – e diverse malattie.

Ai fini del presente studio si prenderanno in esame in particolare i testi appartenenti al primo gruppo del corpus, ossia quelli di carattere diagnostico e prognostico e quelli di tipo terapeutico, a cui si aggiungerà l'analisi di altri testi medici specifici appartenenti agli altri gruppi ove necessario.

1.2.1. I testi diagnostici: SA.GIG

La versione canonica³⁸ della raccolta di diagnosi e prognosi conosciuta come SA.GIG (in accadico *sakikkū*)³⁹ o *enūma ana bīt marši āšipu illaku* dall'incipit della prima tavoletta, fu redatta durante il regno di Adad-apla-iddina (1068-1047 a.C.)⁴⁰ dall'*āšipu* Esagil-kīn-apli.⁴¹ Quest'ultimo, in un colofone di un catalogo della serie, si vanta della sua opera⁴² sostenendo che non fossero esistite precedenti edizioni del testo di diagnostica; tuttavia, il colofone di una tavoletta di epoca medio-babilonese proveniente da Nippur⁴³ ci informa che è la seconda della serie “Quando ti avvicini al malato” (*ana marši ina teḥēka*), che risulta essere lo stesso titolo della seconda parte di SA.GIG. Si può dunque dire, con le parole di Attinger, che il nostro *āšipu* ‘*exagère un peu*’.⁴⁴ La novità di Esagil-kīn-apli è semmai un'altra; rispetto all'edizione medio-babilonese di Nippur non modifica il contenuto delle varie osservazioni, ma il sistema in cui

³⁸ I più antichi testi diagnostici a noi noti risalgono alla prima metà del II millennio a.C. e hanno conosciuto uno sviluppo notevole nel corso dei secoli, fino alla loro serializzazione avvenuta nel corso dell'XI sec. a.C. In essi è possibile riscontrare già alcune singole caratteristiche che entreranno poi a far parte della versione canonica, come ad esempio l'identificazione dell'essere soprannaturale del contatto attraverso la denominazione “mano di x” (Heeßel 2000, p. 103). Del III millennio si conoscono alcuni testi medici, ma si tratta esclusivamente di ricette terapeutiche (si veda Civil 1960, pp. 57-72; 1961, pp. 91-94), scongiuri (si vedano Cunningham 1997; Krebernik 1984) e testi farmacologici (si veda Fronzaroli 1998, pp. 225-239).

³⁹ L'intera espressione si interpreta normalmente con la parola *sakikkū*, ossia “sintomi” (si veda CAD S, p. 75), anche se è da sottolineare che la traduzione di SA.GIG ha sempre dato adito a dubbi. SA si rende con l'accadico *šer'ānu* e accanto a GIG si traduce letteralmente con “corde malate”. Nei commentari della serie il tutto viene più ampiamente spiegato: ‘SA.GIG *nap-ḥar mur-š[u SA] ri-ik-su*’, ossia ‘SA.GIG significa totalità delle malattie, SA significa anche legame’ (SpTU 1, 31: 33-34, commentario della quinta tavoletta della serie). Per una discussione in merito si veda Heeßel 2000, pp. 95-96. Böck presenta un'analisi più complessa del termine SA e interpreta SA.GIG in questo modo: ‘*Since the handbook is about disease symptoms that affect man, SA must be a generic term for the cord-like system of the body that seemed to have been tied together like a net. This system consisted in tendons, sinews, muscles, and blood vessels and was contrasted in Akkadian literary texts with ‘flesh’ (šīru), a term that refers to the soft parts of the body. Akkadian šer'ānu was paralleled with ‘body’ (zumru) and appears to have been used per merismum and as metonymy for the whole body*’ (Böck 2014, p. 27).

⁴⁰ Il fatto che tale composizione sia stata rielaborata proprio sotto la reggenza di questo sovrano è significativo: è noto, infatti, che Adad-apla-iddina fece eseguire estesi lavori al tempio di Ninisina, l'Egalmaḥ della città di Isin, e che in due iscrizioni si definì addirittura come il “figlio di Ninisina”, dea della guarigione identificata successivamente con Gula. In proposito si veda Heeßel 2000, p. 104, n. 33.

⁴¹ Il trattato entra poi a far parte della tradizione e viene ricopiato durante tutto il I millennio a.C. in tutti i centri importanti della Mesopotamia eccetto, a quanto pare, nella città di Assur (Attinger 2008, p. 33).

⁴² Si veda la traduzione offerta da Heeßel 2000, p. 104.

⁴³ L'edizione del testo si deve a Labat 1956, pp. 119-130.

⁴⁴ Attinger 2008, p. 33.

queste sono registrate.⁴⁵ Egli, infatti, introduce l'ordine *a capite ad calcem* (in accadico *ištu muḫhi adi šēpi*), schema che, già seguito nella lista sumerica UGU.MU, per la prima volta viene usato come base per l'organizzazione di testi medici.⁴⁶

Storia degli studi essenziale

Le prime pubblicazioni di alcune tavolette diagnostiche si devono a Boissier,⁴⁷ Reisner⁴⁸ e a Bezold,⁴⁹ ma è solo con i contributi di von Oefele che si comprende che questi e altri testi appartengono a una serie unitaria dal titolo “Quando l'*āšipu* va verso la casa del malato”. Von Oefele pubblica il saggio *Ein Handbuch der Prognostik in Keilschrift* nella rivista *Deutsche Medizinische Presse*, dove riconosce che la serie SA.GIG è composta da almeno 19 tavolette suddivise in 3 sotto-serie.⁵⁰ Come sottolinea giustamente Heeßel, forse proprio a causa della pubblicazione in una rivista medica questo articolo resta praticamente sconosciuto nell'ambito dell'assiriologia.⁵¹

Dopo la prima traduzione dei testi diagnostici da parte di Viroilleaud nel 1906,⁵² compaiono altri contributi, ma è solo negli anni Quaranta del ventesimo secolo che si assiste a risultati più considerevoli. Del 1946 è la lista di tutti i testi fino ad allora conosciuti raccolti da Labat, ossia 27 tavolette suddivise in 4 sotto-serie.⁵³ In seguito, grazie all'aiuto di studiosi quali Smith, Falkenstein, Jacobsen e soprattutto Geers,⁵⁴ Labat è entrato in possesso di molte altre copie di testi conservati al British Museum e al Louvre, che gli hanno permesso di pubblicare il *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (TDP) nel 1951.⁵⁵ Sebbene non sia stato subito stimato in tutta la sua importanza, perlomeno all'interno dell'ambito dell'assiriologia, il lavoro di Labat è da considerarsi basilare ancora oggi per lo studio della medicina del Vicino Oriente antico.

Qualche anno più tardi Kinnier Wilson pubblica un catalogo della serie SA.GIG scoperto durante gli scavi a Nimrud,⁵⁶ mentre tra gli anni '70 e '90 del Novecento vengono pubblicati molti nuovi testi diagnostici provenienti da Uruk e da Ḫattuša, rispettivamente da Hunger e von Weiher nella serie *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, (SpTU, Vol. 1-5)⁵⁷ e da Wilhelm in *Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache* (StBoT 36).⁵⁸ Altri due studi molto importanti sono

⁴⁵ Si veda in particolare Attinger 2008, p. 33.

⁴⁶ Heeßel 2000, p. 109.

⁴⁷ Boissier 1894-1899.

⁴⁸ Reisner 1896.

⁴⁹ Bezold 1899.

⁵⁰ Von Oefele 1901.

⁵¹ Heeßel 2000, 7.

⁵² Viroilleaud 1906.

⁵³ Labat 1945-1946.

⁵⁴ Per un approfondimento in merito si veda Heeßel 2000, p. 8.

⁵⁵ Labat 1951.

⁵⁶ Kinnier Wilson 1962.

⁵⁷ Hunger 1976; von Weiher 1983; 1988; 1993; 1998.

⁵⁸ Wilhelm 1994.

quelli di Stol: *Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine*⁵⁹ e *Epilepsy in Babylonia*.⁶⁰ Nella sua monografia dedicata all'epilessia, l'assiriologo analizza alcune tavolette – integre e frammentarie – del trattato di diagnostica sconosciute a Labat al momento dell'edizione di TDP.

Una visione d'insieme sulle problematiche che presentano i testi diagnostici si può trovare, inoltre, nei testi di van der Toorn e Avalos,⁶¹ anche se uno dei lavori fondamentali degli ultimi anni resta quello di Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*.⁶² Dopo un'introduzione in cui descrive la storia degli studi, l'autore dedica un capitolo alla struttura della serie e alla sua suddivisione in più parti. Ampio spazio è dedicato inoltre alla sintomatologia e alle diagnosi in essa presenti. È importante rammentare che lo studio non è una nuova edizione dell'intera serie SA.GIG, quanto piuttosto di quelle tavolette che non erano ancora note a Labat e che sono state ritrovate negli anni successivi al 1951. Le trascrizioni e le traduzioni riguardano più precisamente le tavole dalla 15 alla 23, dalla 26 alla 31 e la numero 33.⁶³

Importante è anche lo schema molto dettagliato presentato da Scurlock nel suo *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*;⁶⁴ per ogni entrata di SA.GIG, a partire dalla tavoletta n. 3 (escludendo, quindi, i primi due capitoli, in quanto da lei ritenuti estranei al concetto di medicina moderna),⁶⁵ la studiosa offre un resoconto di diagnosi, prognosi e parti del corpo interessate così come sono descritte nel trattato, a cui aggiunge possibili (e a volte improbabili) identificazioni delle malattie seguendo le nozioni proprie della medicina così come concepita secondo il pensiero occidentale contemporaneo. Una nuova edizione dell'intera serie – che esclude comunque le prime due tavolette, considerate di taglio divinatorio – si deve alla stessa studiosa, che riunisce i lavori precedentemente svolti da lei e dagli assiriologi più sopra menzionati nel libro *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*.⁶⁶

Fraseologia e struttura della serie

Ogni frase del testo di diagnostica è concepita secondo lo schema dei trattati di omina e delle raccolte di leggi: nella protasi si descrive la condizione del malato, mentre nell'apodosi si trova la diagnosi, a volte accompagnata dalla prognosi.⁶⁷

⁵⁹ Stol 1991-1992.

⁶⁰ Stol 1993.

⁶¹ Van der Toorn 1985; Avalos 1995.

⁶² Heeßel 2000.

⁶³ Alcuni passi scelti da tutte e quaranta le tavolette sono tradotti dall'assiriologo in un altro studio, in particolare nel capitolo dedicato al libro di diagnostica comparso nel libro di carattere più generale *Texte zur Heilkunde*. Da menzionare, inoltre, gli studi di Stol 2000, pp. 194-202 (per le tavolette 36 e 37); Cadelli 1997, pp. 11-33; Volk 1999, pp. 1-30 (per la tavoletta 40).

⁶⁴ Scurlock, Andersen 2005, pp. 575-677.

⁶⁵ Sul tema medicina-magia si vedano, tra gli altri, Geller 2010e; Heeßel 2008b; 2008c; 2010f; Horstmanshoff, Stol 2004.

⁶⁶ Scurlock 2014, pp. 13-272. Per altri studi sulla serie e i suoi commentari si vedano Cavigneaux 1982; Durand 1979; Fincke 2011a; Finkel 1988; 1994; Heeßel 2001; 2001-2002; 2010a; Hunger 1975; Scurlock 2004; Genty 2010.

⁶⁷ Si veda Heeßel 2000, p. 40.

Uno schema generale può essere quello proposto da Avalos,⁶⁸ che si può riassumere come segue:

Se il segno X è presente, allora diagnosi Y (in genere *qāt DN*) e/o prognosi Z (in cui solitamente si dichiara che il paziente vivrà – *iballut* – o morirà – *imât*).

Spesso tra la diagnosi e la prognosi sono presenti delle varianti a tale schema, come ad esempio la spiegazione della malattia o le istruzioni date affinché il guaritore potesse curare il malato.⁶⁹ Da considerare, in ogni caso, che questi elementi – piuttosto rari – possono essere combinati tra di loro senza che un particolare motivo sia riconoscibile.⁷⁰

Nonostante una parte non trascurabile di SA.GIG non sia ancora stata ritrovata, siamo in grado di ricostruire l'intera organizzazione del lavoro di Esagil-kīn-apli grazie al rinvenimento di un catalogo i cui due duplicati provengono da Nimrud e da Babilonia, in cui si indicano gli incipit di ognuna delle sei sotto-serie – divise da una riga di separazione – seguiti dall'indicazione del numero totale delle linee che fanno parte del componimento.⁷¹ Da questo catalogo si apprende che l'intera serie SA.GIG è composta da quaranta tavolette o capitoli; a quanto pare, questa ripartizione vuole essere un omaggio al dio della sapienza Ea – il cui numero caratteristico è appunto il 40 – che per primo ha rivelato all'umanità la conoscenza diagnostica, uno dei suoi attributi fondamentali.⁷² Come già anticipato, l'intero componimento si può suddividere in sei parti, la prima delle quali comprende solo due tavolette (1-2); l'incipit della prima dà il titolo all'intera composizione e recita così: *enūma ana bīt marši āšipu illaku*, ossia “Quando l'*āšipu* va verso la casa del malato”. In essa si trovano le varie interpretazioni dei segni che l'*āšipu* può osservare lungo il cammino che lo conduce verso la casa del paziente, segni che possono essere di diversa natura, a partire dalla presenza di oggetti di uso comune o da animali (come il cane o il maiale) incontrati per strada. Il secondo capitolo contiene, invece, alcune osservazioni che riguardano il volo degli uccelli e la presenza di animali vicino al letto del malato.⁷³ Sono presenti, inoltre, considerazioni su fenomeni luminosi come fuochi o fulgori. In generale, si può affermare che le prime due tavolette ricordano molto i trattati di omina, in cui un segno, a seconda del luogo e del modo in cui compare, viene considerato positivo o negativo.

Almeno secondo l'idea attuale di medicina, il trattato medico vero e proprio comincia con la seconda parte, la più lunga, dal titolo *ana marši ina teḥêka* “Quando ti avvicini al malato” (3-14), in cui l'autore passa in rassegna le diverse parti del corpo del paziente, partendo dalla testa per arrivare ai piedi (*ištu muḥḥi adi šēpi*), descrivendo i numerosi segni e sintomi che possono

⁶⁸ Si veda in particolare Avalos 1995, p. 130. Uno schema simile si trova in Heeßel 2007, p. 120: ‘If this and that symptom is present, then his and that diagnosis (usually a “hand of a god”) and/or prognosis (like the mentioned “he will recover” or “he will die”)’.

⁶⁹ Heeßel sintetizza in questo modo: ‘Wenn (bei diesem oder jenem Bezugsrahmen) Symptom A (B-Z) vorhanden ist: Diagnose (Krankheitsbezeichnung und/oder Krankheitsverursacher) – Begründung der Erkrankung – Anweisung an der Beschwörer – Prognose(n)’ (Heeßel 2000, p. 41).

⁷⁰ Heeßel 2000, pp. 40-41.

⁷¹ Si veda in particolare Attinger 2008, p. 33.

⁷² Si veda Heeßel 2004a, p. 102.

⁷³ Molti paralleli sono presenti nella serie di omina conosciuta come *Šumma ālu ina mēlē šakin* (si veda Heeßel 2000, pp. 22-23).

colpirle. Da sottolineare che l'osservazione dei problemi presenti nella regione della testa lascia il posto alla descrizione di quelli riguardanti il resto del corpo (a cominciare dal collo) solo dalla decima tavoletta. Il fatto che sette capitoli (3-9) siano riservati ai segni e ai sintomi riguardanti la testa, mentre solo cinque (10-14) siano dedicati a tutto il resto, sottolinea quale importanza avesse quest'area corporea nella concezione medica dell'epoca.⁷⁴

Le tavolette che costituiscono la terza sotto-serie (15-25) dal titolo *šumma ūm ištēn marišma šikin lipti* "Se è malato un giorno e l'aspetto dell'attacco (divino)" sono rivolte alle varie considerazioni che riguardano la durata del malessere. L'analisi inizia con malattie che durano un giorno (capitolo 15), passando gradualmente a due, tre, quattro, cinque e sei giorni, arrivando a casi più gravi in cui la malattia dura diverse settimane o addirittura mesi (capitolo 16). È interessante notare come l'*āšipu* osservasse non solo segni visibili sul corpo del paziente, ma tenesse nota anche delle sue lamentele e delle manifestazioni del dolore.⁷⁵ Nelle tavolette successive si considera la temperatura del paziente o certi aspetti della malattia che si modificano col trascorrere del tempo. Se nella seconda parte di SA.GIG l'attenzione è posta sull'area del corpo colpita, in questa sezione ci si concentra sui diversi aspetti distintivi della malattia, dalla sua durata ai cambiamenti che la caratterizzano nelle sue varie fasi, dimostrando che i guaritori avevano a disposizione un'ampia casistica di riferimento, dove i segni potevano essere analizzati da più punti di vista.

La quarta parte (26-30) è dedicata ai diversi casi di epilessia, come si può desumere dal titolo *šumma miqtu imqussuša sakikkī* AN.TA.ŠUB.BA "Se un colpo lo colpisce e segni dell'epilessia-AN.TA.ŠUB.BA". Questo tipo di epilessia si differenzia da altri, i cui segni e sintomi sono trattati nelle cinque tavolette della sotto-serie, come ad esempio *bennu e riḫūt Šulpaea*.⁷⁶ In sumerico l'espressione AN.TA.ŠUB.BA significa letteralmente "qualcosa che è caduto dal cielo" e ricorda molto AN.TA.ŠUB.ŠUB.BA "meteorite". Il suo equivalente in accadico non è ben conosciuto, ma da un testo lessicale lacunoso si può espungere *miqit šamē*, la cui traduzione risulta essere "qualcosa che è caduto dal cielo".⁷⁷

Il titolo della quinta parte di SA.GIG (31-35) recita *šumma šētu imḫussuma* e si può tradurre come "Se il gran caldo lo brucia e", anche se un tema preciso non è così facile da stabilire come per le altre sotto-serie. Infatti, mentre nella trentunesima e nella trentaduesima tavoletta si esaminano rispettivamente i sintomi delle malattie provocate da un'eccessiva esposizione ai caldi raggi solari e i problemi causati dal "vento" (aria nell'addome che dà un senso di gonfiore), la tavoletta successiva presenta un *unicum* all'interno di SA.GIG. Qui, infatti, i nomi di alcune malattie sono presi a modello per la diagnosi. La frase tipo che si incontra in questa tavoletta può essere così schematizzata:

⁷⁴ A tal riguardo si veda Heeßel 2000, p. 24.

⁷⁵ Si prenda come esempio la riga n. 38' della tavoletta n. 16, in cui il malato urla e si strappa i capelli.

⁷⁶ Oltre allo studio di Stol 1993, si vedano Avalos 2007; Böck 2010d; Ebeling 1932f; 1938; Kinnier Wilson, Reynolds 1990; Kwasman 2007; Reynolds, Kinnier Wilson 2008.

⁷⁷ Stol 1993, p. 7.

Se la diagnosi della malattia è X, allora il nome della malattia è Y.

L'espressione DIŠ GIG GAR-šú (*šumma muršu šikinšu*) si traduce letteralmente "Se l'aspetto/la natura della malattia".⁷⁸ Köcher propone, invece, che sia da intendere come *simmu šikinšu*, ossia "la natura dell'area infetta".⁷⁹ Della stessa opinione è recentemente anche Geller,⁸⁰ mentre in un articolo precedente traduceva *šiknu* con la parola inglese "placing", referring to the place of the disease (or plant or stone) within a list or unspecified scheme'.⁸¹ Ad ogni modo, si nota anche in questa sotto-serie un cambio di prospettiva; ci si concentra sulla malattia, che pare qui avere una sua identità, e non sul segno come accadeva invece nelle parti precedenti.

La sesta e ultima parte (36-40) dal titolo *šumma ālittu arātma* "Se una donna in grado di partorire è incinta, e" è interamente dedicata alle donne in stato di gravidanza e ai neonati. Non si occupa tanto dei possibili disturbi o problemi presenti durante i nove mesi di gestazione, al contrario di quanto ci si potrebbe aspettare, ma dei segni che permettono di conoscere in anticipo il sesso del nascituro, oppure di prevedere la sorte futura e del bambino e della madre o dell'intera famiglia. Il trattato si conclude con una lunga tavoletta (40) che parla di malattie infantili quali affezioni intestinali, convulsioni, problemi di allattamento o dentizione. In questa sotto-serie il punto di vista cambia ulteriormente, ritornando alla considerazione del segno *per se*, così come osservato già nelle prime due tavolette del componimento; ciò che interessa qui è conoscere il sesso del bambino e il futuro che lo aspetta, lasciando spazio alla descrizione delle malattie infantili solo nella tavoletta n. 40.

Diagnosi e prognosi

La formulazione della diagnosi che compare in SA.GIG appartiene a due tipologie: quella che ricorre più spesso è sicuramente quella in cui si menzionano le divinità, i demoni o, più sporadicamente, le persone, che – attraverso il contatto i primi e attraverso quella che noi definiremmo magia le ultime – hanno provocato la malattia; la seconda tipologia è più rara (compare, infatti, esclusivamente nella tavoletta n. 33) e consiste nella denominazione della malattia secondo la formula *šumma muršu šikinšu X – Y šumšu* "Se la natura della malattia X – il suo nome è Y".⁸²

La prognosi, invece, risponde essenzialmente a tutte quelle domande che riguardano la possibilità di guarigione, lo sviluppo e la durata della malattia. La prognosi che compare più frequentemente è quella che indica la futura guarigione o, al contrario, la futura morte del malato, rispettivamente tramite le espressioni TI, TIN, AL.TI = *iballuṭ* ("egli vivrà") e GAM, BA.ÚŠ, ÚŠ = *imât* ("egli morirà").⁸³ In molte occasioni si menzionano, dopo *iballuṭ*, ricadute o conseguenze

⁷⁸ Per un approfondimento in merito si veda Heeßel 2000, pp. 34-35.

⁷⁹ Köcher 1995, p. 209.

⁸⁰ Geller 2010b, p. 41.

⁸¹ Geller 2001-2002, p. 60.

⁸² In merito si veda Heeßel 2000, p. 47.

⁸³ Più raramente compaiono le locuzioni "egli non guarirà" (*ul iballuṭ*) e lo pseudo-logogramma NI.ŠI per *iballuṭ*, "egli guarirà" (si veda Heeßel 2000, p. 63).

della malattia. Alcune delle locuzioni riguardanti le ricadute più comuni sono: *iballuṭma baliṭ imarraṣ* “egli guarirà e, una volta guarito, si ammalerà di nuovo”; *ana muršiṣu itârma imât* “egli avrà una ricaduta e morirà”; *iballuṭma arkiṣu išannima imât* “egli guarirà, ma poi le cose cambieranno ed egli morirà”. L’espressione *imâtma arkiṣu* “egli morirà e poi” si riferisce, invece, alle conseguenze che la morte del malato avrà, per esempio, sui suoi familiari.⁸⁴

Ad ogni modo, si può affermare che qualsiasi sia il fattore (o i fattori) osservato dal guaritore, solo due sono, in generale, le prognosi assegnate: la guarigione o il decesso del paziente. Nonostante fraseologia e struttura della serie si possano paragonare per certi aspetti ai trattati di omina, non si può dire che i principi propri della pratica divinatoria fossero seguiti anche in SA.GIG. Secondo le regole della divinazione, infatti, i segni osservati, moltiplicati insieme, danno un risultato positivo (il paziente vivrà), in caso contrario il risultato è negativo (il paziente morirà). Una formula aritmetica può semplificare il tutto: un segno positivo moltiplicato per un altro positivo avrà esito positivo; uno negativo e uno positivo daranno un risultato negativo; due segni negativi, infine, saranno considerati come positivi.⁸⁵ Di seguito la spiegazione di Heeßel:

A look at the prognosis of entries that are based on the observation of symptoms on the left or right side reveals that the first mentioned right side is, indeed, often but not always positive, and the left side negative. But - and this is an important difference - if a symptom appearing on the right side of the body is considered negative the corresponding symptom on the left side might be, and indeed most often is, negative, too. (...) This is clear evidence that the arithmetic principle commonly applied in divination is not applied in this case in the diagnostic texts. (...) It becomes clear that the left-right principle of the divinatory texts is not used in the diagnostic texts.⁸⁶

Segni e sintomi

I segni e i sintomi analizzati appartengono ad una lista che considera quasi unicamente il corpo maschile;⁸⁷ singolari sono quei casi in cui, solitamente dopo la diagnosi, si trovano locuzioni – non sempre facili da interpretare – come *ana zikari u sinniṣti ištēnma* “per un uomo e una donna è la stessa cosa” e *ana rabî u ṣeḥri ištēnma* “per un adulto e per un bambino è la stessa cosa”.⁸⁸

Da notare, inoltre, che se il disturbo appare in una parte del corpo che, come una gamba o un braccio, è presente in coppia, l’*āšipu* esamina solitamente prima il lato destro (considerato favorevole), poi quello sinistro (sfavorevole) e successivamente le due parti insieme. In antropologia è stato osservato come le associazioni “sinistra = scuro, sporco, femminile” e “destra = luminoso, dominante, maschile” – riscontrate in molte società passate e presenti – servano lo

⁸⁴ Si veda Heeßel 2000, p. 63.

⁸⁵ Si veda Heeßel 2004a, p. 106.

⁸⁶ Heeßel 2004a, pp. 106-107.

⁸⁷ Si veda Heeßel 2000, p. 42; 2004a, p. 103.

⁸⁸ Si veda Heeßel 2000, p. 43.

scopo di usare il corpo come mezzo per giustificare determinati valori e strutture sociali, come il dominio (spesso considerato naturale) del maschile sul femminile.⁸⁹

Di una certa rilevanza è anche il colore⁹⁰ in cui si presenta il paziente o la parte ammalata del suo corpo, che viene osservata secondo la serie rosso/marrone - giallo/verde - nero - bianco⁹¹ (rispettivamente *sāmu*⁹² - (*w*)*arāqu*⁹³ - *ṣalāmu*⁹⁴ - *peṣū*⁹⁵), a cui seguono le parole per “scuro”, come ad esempio *tarāku*.⁹⁶ In genere la colorazione scura della pelle⁹⁷ viene letta come un presagio negativo, spesso indice di morte del paziente, mentre il bianco è solitamente considerato come un segno positivo, ma una corrispondenza certa nero = morte, bianco = vita, non può essere riconosciuta.

Ad ogni modo, si può affermare con certezza che la struttura del trattato è stata pensata seguendo un preciso schema: infatti, si è visto come le osservazioni diagnostiche siano date partendo dalle più generali e arrivando a quelle più dettagliate (si passa dalle descrizioni di sintomi diversi, comparsi in differenti parti del corpo, a quelle dedicate a malattie specifiche, come ad esempio i casi di epilessia).⁹⁸ Dall’analisi delle tavolette si può supporre, inoltre, il modo di procedere dell’*āšipu*: prima si concentra sui segni osservabili nel percorso che lo conduce alla casa del paziente, poi esamina il paziente stesso. A quanto pare, comincia la sua visita analizzando le parti del corpo colpite seguendo lo schema *a capite ad calcem*, proseguendo con l’osservazione di determinati aspetti della malattia e infine della sua durata.

1.2.2. I testi terapeutici

Esistono alcune grandi raccolte di prescrizioni mediche dedicate a specifiche parti del corpo o a sintomi di varia natura, note come *bultu*. Purtroppo, però, non siamo bene informati sulla costruzione e sulla composizione delle serie terapeutiche così come lo siamo per SA.GIG. La nostra conoscenza in merito deriva da incipit o colofoni di alcune tavolette appartenenti a tali serie.

Allo stato attuale degli studi sono note le seguenti raccolte:

- *šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl*

⁸⁹ Si vedano in particolare Lock, Sheper-Hughes 2006, p. 170; Needham 1973, p. 109.

⁹⁰ Il colore di un sintomo può essere associato anche ad una divinità: per esempio, il nero è collegato con la dea dell’amore e della guerra Ištar, mentre il bianco con il dio-sole Šamaš (Heeßel 2004a, p. 109).

⁹¹ A differenza della nostra cultura, che percepisce il colore a seconda della sua posizione nello spettro e con riferimento a scale oggettive, secondo il pensiero degli assiro-babilonesi il colore viene definito in base ad altre caratteristiche, quali – così si può ipotizzare – l’opposizione “colore luminoso/non luminoso” oppure “colore carico, intenso/sbiadito, smorto”. Per un approfondimento etnolinguistico sulle tassonomie dei colori si veda l’interessante studio di Cardona 2006, pp. 97-103.

⁹² CAD S, p. 126; AHW, p. 1019.

⁹³ CAD A2, p. 231; AHW, p. 1463.

⁹⁴ CAD S, p. 70; AHW, p. 1076.

⁹⁵ CAD P, p. 328; AHW, p. 857.

⁹⁶ CAD T, p. 203; AHW, p. 1324.

⁹⁷ Sulle malattie della pelle si vedano, tra gli altri, Adamson 1970; Biggs 1980-1983b; Fincke 2011b; Geller 2010b; Heeßel 2008a; Kämmerer 1995; 2004; Kinnier Wilson 1966; 1969; 1994; Köcher 1986; Marti 2007; Salin 2019; Stol 2003-2005a; Wasserman 1996; 1997; 2007.

⁹⁸ Si veda Heeßel 2000, pp. 18-20.

Se un uomo, la sua testa ha la febbre/contiene del calore
 - *šumma amēlu inēšu maršā*
 Se un uomo, i suoi occhi sono malati
 - *šumma amēlu šinnīšu maršā*
 Se un uomo, i suoi denti sono malati
 - *šumma amēlu napīš appišu kabit*
 Se un uomo, il respiro del suo naso è pesante
 - *šumma amēlu suāla maruṣ ana kīs libbi itār*
 Se un uomo soffre di tosse con secrezione di muco (e) cambia verso (la malattia) *kīs/š libbi*
 - *šumma amēlu šer’ān kišādīšu ikkalšu šugidimmakkū*
 Se un uomo, i nervi/muscoli del suo collo lo divorano: malattia-“mano del fantasma”
 - *šumma amēlu kalīssu ikkalšu*
 Se un uomo, il suo rene lo divora
 - *šumma amēlu ina lā simānišu qablīšu ikkalāšu*
 Se un uomo, i suoi lombi lo divorano al momento sbagliato

Köcher ha ipotizzato che la canonizzazione del compendio terapeutico sia pressappoco da far risalire al regno di Assurbanipal (668-630 a.C.),⁹⁹ ma allo stato attuale degli studi tale teoria non trova fondamento.¹⁰⁰ Come rileva giustamente Heeßel, è molto probabile che esistessero altre serie accanto a quelle appena elencate, come ad esempio quelle dedicate alle estremità del corpo, oppure quelle rivolte ai problemi strettamente connessi alla gravidanza e alle complicazioni occorse durante il parto o ancora alle problematiche tipiche dei lattanti.¹⁰¹ Sembra plausibile, inoltre, il fatto che tali serie facessero parte, proprio come SA.GIG, di un compendio più ampio diviso in più capitoli dedicati a diverse aree del corpo umano. Infatti, un passo di BAM 6, 543 – seconda tavoletta di “Se i denti di un uomo sono malati” – si riferisce alla prima tavoletta di “Se un uomo, il respiro del suo naso è pesante”, e dimostra che tale serie seguisse quella dedicata ai problemi legati ai denti.¹⁰² Data l’incertezza relativa la struttura di tale compendio, si può per il momento solo supporre che la disposizione dei capitoli fosse simile al trattato di diagnostica, e che seguisse cioè l’ordine *a capite ad calcem*.

Storia degli studi essenziale

Dopo gli studi pionieristici di Ebeling¹⁰³ e di Campbell Thompson nei primi anni del Novecento (basti citare il libro del 1923 *Assyrian Medical Texts from the originals in the British Museum*, AMT),¹⁰⁴ di estrema importanza è la pubblicazione da parte di Köcher di *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (BAM);¹⁰⁵ si tratta di sei volumi editi tra il

⁹⁹ Köcher 1978, p. 20.

¹⁰⁰ Heeßel 2010b, p. 33.

¹⁰¹ Heeßel 2010b, pp. 32-33.

¹⁰² Heeßel 2010b, p. 33.

¹⁰³ Si vedano, tra gli altri, Ebeling 1925; 1932a; 1932b; 1932c; 1932d; 1932e; 1932f; 1938; 1957-1981.

¹⁰⁴ Si vedano anche Campbell Thompson 1908; 1924a; 1924b; 1926, 1929a; 1929b; 1930a; 1930b; 1934; 1936; 1937.

¹⁰⁵ Köcher 1963-1980 (BAM 1-6).

1963 e il 1980 in cui sono riprodotte le tavolette di argomento medico. Per ogni testo lo studioso riferisce le informazioni più importanti, quali provenienza e oggetto, ma mancano traslitterazione e traduzione. Nonostante ciò, resta un'opera fondamentale su cui ogni assiriologo che si interessa di medicina mesopotamica deve basarsi. Non esiste ancora una traduzione completa di questi volumi, ma alcune sue parti sono state analizzate da diversi studiosi nel corso degli anni. Tra gli altri, la Scurlock propone in *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*,¹⁰⁶ in *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*¹⁰⁷ e in *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*¹⁰⁸ molti testi in traslitterazione e in traduzione estratti da BAM. Da ricordare, inoltre, studi specifici dedicati a determinate problematiche (tra gli altri, *Die Krankheiten des Verdauungstraktes* di Haussperger)¹⁰⁹ e il più recente volume *Texte zur Heilkunde*¹¹⁰ dove vari assiriologi¹¹¹ propongono traduzioni di alcuni dei testi terapeutici pubblicati da Köcher.

Da segnalare inoltre gli studi pubblicati da Geller come i volumi n. 7 e 8 della serie BAM, dedicati a specifici argomenti, quali le malattie renali e rettali (*Renal and Rectal Disease Texts*) e gli incantesimi Udug-ḫul (*Healing Magic and Evil Demons*).¹¹²

Fraseologia e struttura base di una ricetta medica

Come più sopra spiegato, i testi terapeutici presentano in genere una struttura piuttosto chiara in cui, dopo aver elencato i sintomi e/o dopo aver assegnato una diagnosi, si trovano liste di ingredienti seguite nella grande maggioranza dei casi da una descrizione del modo in cui questi devono essere preparati e somministrati. La fraseologia presente in tali testi si può riassumere in questo modo: “Se il paziente ha il/i segno/i X, allora tu (= *āšipu* o *asû*) prepara i seguenti ingredienti nel modo seguente, poi somministra il medicamento come segue”.¹¹³ In altre parole, si può dire che il modello di base è caratterizzato da tre parti distinte:

I. introduzione;

II. indicazioni sulla preparazione del/i farmaco/i;

III. descrizione dell'impiego dei prodotti medicinali, a volte seguito da preghiere e/o incantesimi.

I. Nell'introduzione si trova la classica formula DIŠ NA (*šumma amēlu* “Se un uomo”)¹¹⁴ o più raramente DIŠ MUNUS (*šumma sinništu* “Se una donna”) e DIŠ¹¹⁵ TUR (*šumma šēḫru* “Se un lattante”) seguita dal nome della malattia oppure dall'elenco dei sintomi che presenta il malato. Molto saltuariamente il tutto è accompagnato da una diagnosi e/o una prognosi.

¹⁰⁶ Scurlock, Andersen 2005.

¹⁰⁷ Scurlock 2006.

¹⁰⁸ Scurlock 2014.

¹⁰⁹ Haussperger 2002.

¹¹⁰ Janowski, Schwemer 2010.

¹¹¹ Basti citare Schwemer, Heeßel, Geller, Böck e Maul.

¹¹² Geller 2005 (BAM 7); 2016 (BAM 8).

¹¹³ Si veda in particolare Biggs 2005a, p. 4.

¹¹⁴ La formula DIŠ LÚ compare invece piuttosto raramente.

II. La seconda parte è generalmente introdotta dalla formula *ana TI-šú* (*ana bulluṭišu* “per guarirlo/curarlo”); in alcuni casi si trovano invece *ana ZI-šú* (*ana nasāḫišu* “per salvarlo”) e *ana KAR-šú* (*ana eṭērišu* “per salvarlo”). I rimedi utilizzati possono appartenere al regno vegetale, animale e/o minerale e sono introdotti da un determinativo: per le piante si può avere Ú (*šamnu* “pianta”), ŠIM (*raqqu* “pianta profumata/aromatica”) oppure GIŠ (*išu* “albero, legno”); per le pietre si ha il tipico NA₄. Le piante sono tra i rimedi più adoperati e a volte sono specificate le parti che di esse devono essere usate: GURUN (*inbu* “frutto”), PA (*āru/lāru* “foglia”), SUḪUS (*šuršu* “radice”), NUMUN (*zēru* “seme”), ILLU (*ḫīlu* “resina”), e così via. In alcuni casi si trova il conteggio totale degli elementi tramite la formula: n. X Ú.ḪI.A *annūti* (“queste X piante”). La preparazione del farmaco si divide generalmente in due o tre parti e presenta l’utilizzo di verbi specifici che indicano:

- a) il tipo di lavorazione delle droghe (pesare, lavare, seccare, setacciare, ecc.);¹¹⁵
- b) trattamento delle droghe lavorate (impastare, riscaldare, raffreddare, ecc.);
- c) elaborazione del farmaco per l’impiego. Fanno parte di questa categoria la preparazione di tamponi, supposte, o di tessuti o pelli spalmati col composto precedentemente preparato. Si trova con meno frequenza rispetto alla descrizione del trattamento degli ingredienti.

III. In questa parte della ricetta si assiste ad un cambio linguistico: dal tema G si passa al tema Š. Per esempio, si trova frequentemente la forma *tušaštišu* “lo fai bere”, “fallo bere”. In certi casi si trova l’indicazione della frequenza e della durata della cura: U₄.3.KÁM *ištanatti* “berrà (il farmaco) per 3 giorni”.

Conclude il tutto la prognosi che si può trovare scritta nelle seguenti formule: TI, TI-*ut*, TIN, TIN-*ut*, TI.LA = *iballuṭ* “egli vivrà” oppure *ina’eš* “egli guarirà”.

Uno sguardo d’insieme sui testi terapeutici

Nelle pagine seguenti si cercherà di presentare i testi terapeutici non serie per serie – mancando, come spiegato in precedenza, le informazioni relative a composizione e struttura dell’intero compendio – quanto piuttosto seguendo la disposizione *ištu muḫḫi adi šēpi*, partendo quindi dalle malattie della testa e concludendo con quelle che interessano le estremità, includendo anche quelle tavolette di cui non sappiamo se appartenessero o meno a una serie o sotto-serie. Tenendo ad ogni modo presente che un quadro esaustivo della documentazione non è al momento possibile, si seguirà pressappoco lo schema proposto nel recente volume *Texte zur Heilkunde*,¹¹⁶ prendendo come esempio alcune delle più importanti tavolette finora conosciute.

¹¹⁵ Il verbo si trova sempre alla 2^a p.s.m. Alcuni esempi: *tašaqqal* (“pesa”), *tasāk* (“pesta”), *tubbal* (“secca/fai seccare”).

¹¹⁶ Janowski, Schwemer 2010.

Malattie della testa

Le malattie della testa fanno parte di una serie il cui titolo recita, dall'incipit della prima tavoletta, *šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl* "Se un uomo, la sua testa ha la febbre/contiene del calore"¹¹⁷ – nota anche come UGU¹¹⁸ – redatta probabilmente durante il regno di Assurbanipal.¹¹⁹

Se la prima tavoletta tratta in particolare dei sintomi riguardanti la testa in generale, come insolazioni o febbre, la seconda è dedicata ai problemi legati alle tempie. La terza elenca gli incantesimi necessari per alleviare i dolori di testa e descrive le malattie delle orecchie, la quarta, molto frammentaria, si occupa di malattie della pelle¹²⁰ di tutta la testa, mentre la quinta si occupa, a quanto pare, delle malattie della pelle dell'area della testa.¹²¹

Come ricorda Heeßel:

*Für die altorientalischen Heiler spielte der Kopf nicht nur als Sitz der Sinnesorgane eine bedeutende Rolle. Denn während in der Altorientalistik lange Zeit betont wurde, daß das Herz und nicht der Kopf der Ort des Willens, des Denkens und der Gefühle war, zeigen neuere Forschungen, daß in der altorientalischen Welt er Kopf durchaus als Sitz der Erkenntnis wahrgenommen wurde.*¹²²

Ebeling pubblica negli anni venti un testo proveniente da Assur in cui si descrivono malattie della testa, ma è solo con Campbell Thompson che si comprende che questo e altri scritti appartengono a una sola raccolta.¹²³ Più recentemente una traduzione della prima tavoletta (UGU 1 = BAM 5, 480+) è stata edita da Worthington nel 2005 e nel 2007,¹²⁴ mentre quella della seconda tavoletta della serie, denominata UGU 2 (BAM 5, 482 e AMT 19,1 + 20,1), è stata presentata da Attia e Buisson nel primo numero della rivista *Le Journal des Médecines Cunéiformes* pubblicata nel 2003.¹²⁵ Uno studio riguardante la quinta tavoletta della serie (UGU 5 = BAM 5, 494) è stato offerto da Bácskay e Simkó nel 2017.¹²⁶ Inoltre, un sommario degli argomenti trattati nell'intera serie e la traduzione di alcune sue parti si trovano in uno studio pubblicato da Heeßel nel 2010 all'interno del volume dedicato alla medicina del Vicino Oriente antico *Texte zur Heilkunde*.¹²⁷

¹¹⁷ Caratterizzata da tavolette nelle quali sono descritte diverse malattie che riguardano la testa, '(...) *mais il est possible que son incipit serve également à designer l'ensemble d'un traité de thérapeutique dont elle constituerait le début (la première sous-série)*' (Attinger 2008, p. 25). A tal proposito si veda anche Heeßel 2010c, pp. 45-52.

¹¹⁸ UGU sta per l'accadico *muḥḥu*, che si rende con "sommità (della testa)".

¹¹⁹ Sulla trasmissione di queste tavolette in epoca più tarda, si veda Salin 2016.

¹²⁰ Sulle malattie della pelle in generale si veda Labat 1957-1971b.

¹²¹ Si vedano Biggs 1980-1983a; Heeßel 2010c, p. 46; Fales 2018, p. 38.

¹²² Heeßel 2010c, p. 45.

¹²³ Si veda in particolare Haussperger 2012, p. 47.

¹²⁴ Worthington 2005, pp. 6-43 e 2007, pp. 43-46. Una prima edizione di alcune parti di UGU 1 (in traslitterazione) si deve a Campbell Thompson nei lontani 1908 (*Assyrian prescriptions for diseases of the head*) e 1937 (*Assyrian prescriptions for the head, concluded*).

¹²⁵ Attia, Buisson 2003.

¹²⁶ Bácskay, Simkó 2017.

¹²⁷ Heeßel 2010c, p. 45. Si vedano anche Borger 2007; Worthington 2003a; 2003b.

Malattie delle orecchie

Nei testi terapeutici riguardanti le malattie delle orecchie, diversi sono i trattamenti consigliati; nella maggior parte dei casi si prescrive l'inserimento nell'orecchio malato di un tampone fatto di lana, di peli di capra o di lino sfilacciato, contenenti diversi ingredienti (solitamente piante o parti di esse) e precedentemente imbevuti in olio o in altre sostanze liquide. Frequenti sono anche prescrizioni di insufflazioni o di suffumigi,¹²⁸ le cui formule possono essere molto complicate.¹²⁹

Secondo Labat tali testi non farebbero parte di una serie a sé stante:

*Contrairement à ce qu'a pensé Thompson, l'otologie ne paraît pas avoir constitué un chapitre distinct des traités akkadiens de thérapeutique. Ils semblent au contraire avoir groupé sous un même chef les médications concernant le crâne, le cuir chevelu, la tête en général, les tempes, le front et les oreilles.*¹³⁰

È stato proposto, per esempio, che la tavoletta conosciuta oggi come BAM 5, 503 facesse parte della serie *šumma amēlu muḥḥašu umma ukāl*; come osserva giustamente Heeßel, poiché non sono ancora stati ritrovati incipit e colofone della stessa, questa resta solo un'ipotesi.¹³¹ Il testo in questione è stato tradotto prima da Campbell Thompson nel suo articolo *Assyrian Prescriptions for Diseases of the Ears*,¹³² e più recentemente da Scurlock¹³³ e da Heeßel¹³⁴ in alcune sue parti. Un'altra tavoletta proveniente da Assur (AO 6674) è stata pubblicata prima da Labat nel 1957,¹³⁵ e riproposta con una nuova traduzione da Geller¹³⁶ e, in alcune sue parti, da Heeßel.¹³⁷ In entrambe, i rimedi utilizzati consistono in tamponi da inserire all'interno dell'orecchio, preparati con ingredienti differenti a seconda che servano per eliminare la fuoriuscita di pus o alleviare il dolore accompagnato a difficoltà uditive.¹³⁸

Malattie della bocca, del naso e delle vie respiratorie

I testi terapeutici in cui si trattano sintomi e malattie che colpiscono il naso e le vie respiratorie sono estratti delle sotto-serie *šumma amēlu šinnišu marṣā* “Se un uomo, i suoi denti sono malati” e *šumma amēlu napīš appišu kabit* “Se un uomo, il respiro del suo naso è pesante”,¹³⁹ le quali sono state riconosciute come la nona parte della più ampia serie *šumma amēlu muḥḥašu umma ukāl*.¹⁴⁰

¹²⁸ Si vedano Herrero 1984, pp. 107-112; Labat 1961.

¹²⁹ Labat 1957, p. 111.

¹³⁰ Labat 1957, pp. 109-110.

¹³¹ A tal proposito si veda Heeßel 2010d, p. 52.

¹³² Campbell Thompson 1931, pp. 1-19.

¹³³ Scurlock 2006, p. 124.

¹³⁴ Heeßel 2010d, pp. 52-54.

¹³⁵ Labat 1957, pp. 109-122.

¹³⁶ Geller 2009, pp. 28-43.

¹³⁷ Heeßel 2010d, pp. 54-55.

¹³⁸ In generale, si veda anche Biggs 2003-2005a.

¹³⁹ Heeßel 2010d, p. 55.

¹⁴⁰ Si veda Heeßel 2010d.

Le tavolette della prima sotto-serie, piuttosto frammentarie, sono state ritrovate a Ninive e a Uruk; Hunger ha pubblicato un testo del periodo tardo-babilonese (noto come SpTU 1, 44),¹⁴¹ duplicato di alcuni passi di BAM 6, 543. Della sotto-serie *šumma amēlu napīš appišu kabit* ci è giunto qualche frammento della quinta tavoletta, copiata da Köcher come BAM 6, 548,¹⁴² precedentemente tradotta da Campbell Thompson (AMT 80, 1)¹⁴³ e successivamente da Heeßel (anche se solo in alcune sue parti) nel 2010.¹⁴⁴

La decima parte della serie *šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl* riguarda invece le malattie che interessano la bocca. La tavoletta che riporta tale testo proviene da Uruk e risale al periodo tardo-babilonese; è stata pubblicata e tradotta da Hunger come SpTU 1, 46.¹⁴⁵ In altri testi si trovano interessanti descrizioni di sintomi, come ad esempio il seguente, in cui il malato non è più in grado di parlare e fatica a respirare a causa di un eccessivo gonfiore della lingua:

(1) DIŠ LÚ KA-šú MAŠKIM DAB-it-ma KA.DIB.BI.DA TUKU.MEŠ-ši
 [EM]E²-šú e-biṭ na-piṣ KA-šú DUGUD-it ÚḪ.MEŠ-šú DU.MEŠ-ma la TAR.MEŠ
 [Z]Ú.MEŠ-šú SIG.MEŠ-šú ù da-mu i-ḫi-la (...)

Se un uomo, *rābiṣu* afferra la sua bocca così che non riesce più a parlare,
 la sua lingua ha i crampi, il respiro della sua bocca è difficoltoso, la sua saliva continua a
 uscire e non smette,
 i suoi denti sono deboli e trasuda sangue (...).¹⁴⁶

Interessanti sono, inoltre, alcune delle patologie descritte in queste tavolette;¹⁴⁷ tra le più note, vale sicuramente la pena menzionare la malattia *bu'šānu*. A riguardo, molte sono state le teorie ipotizzate dai vari studiosi nel corso degli anni; basti citare quelle di Kinnier Wilson, che la identifica a seconda del caso con lo scorbuto, la difterite e la bronchiectasia,¹⁴⁸ e di Scurlock, che nel suo *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* propone tre diverse identificazioni:

Ancient physicians distinguished three types of bu'šānu (BI.LU in Sumerian), a category of mouth and throat problems. We believe that these three types of bu'šānu refer to at least three separate diseases: diphtheria, oral infection with Herpes simplex virus type 1 (HSV1), and anaerobic infection of the gingiva and throat (Vincent's angina, or trench mouth). In addition, cases of viral infection, infectious mononucleosis, which can mimic diphtheria, and scurvy may also have been included in this category. What all have in common is that the patient exhibits a noticeably foul odour (bu'šānu literally means "stinking") and have lesions

¹⁴¹ Hunger 1976.

¹⁴² Köcher 1963-1980.

¹⁴³ Campbell Thompson 1924a.

¹⁴⁴ Heeßel 2010d, p. 60. Riguardo alle malattie del naso, si veda anche Geller 2012b.

¹⁴⁵ Hunger 1976.

¹⁴⁶ BAM 6, 533: 1-3//BAM 1, 28: 1-3. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 426, testo n. 18.43.

¹⁴⁷ Per quanto riguarda le malattie dei denti, si vedano Böck 2002; David 1928.

¹⁴⁸ Kinnier Wilson 1996, p. 138.

*or exudates that are greyish in contradistinction to the bright red ("skinned") appearance of streptococcal throat infections.*¹⁴⁹

La più recente è certamente l'ipotesi di Böck, la quale sostiene che molti sintomi descritti nei testi medici si riferiscano alla difterite.¹⁵⁰ La studiosa ha svolto un'analisi molto precisa e accurata non solo della patologia, ma anche della pianta che porta lo stesso nome; ella sostiene che l'erba medicinale sia considerata come una delle piante curative di Gula, la dea della medicina, e dimostra come *bu'sānu* e *lišān kalbi* siano in realtà la stessa cosa.¹⁵¹ Il termine *bu'sānu* deriva dalla radice *ba'āšu* "puzzare, avere un cattivo odore" ed enfatizza una delle principali caratteristiche della pianta; secondo la Böck, il fatto che la malattia avesse lo stesso nome, suggerisce che l'odore sgradevole caratteristico della pianta fosse una peculiarità anche della patologia, e che la pianta *bu'sānu* fosse considerata la sua principale pianta curativa.¹⁵²

Malattie degli occhi

Un'altra serie, composta da quattro tavolette ritrovate nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive, s'intitola *šumma amēlu inēšu maršā* "Se un uomo, i suoi occhi sono malati". Köcher pubblica le copie dei testi come BAM 6, 510, 513 e 514¹⁵³ e Fincke, pur non offrendo al suo interno un'edizione di tale raccolta, fornisce una discussione approfondita delle relative patologie e delle terapie.¹⁵⁴ Una traduzione di alcune parti si trova nel lavoro di Campbell Thompson del 1923¹⁵⁵ e nello studio di Geller dedicato alle malattie degli occhi apparso in *Texte zur Heilkunde*.¹⁵⁶ Caratteristica di queste tavolette è la netta distinzione tra il recto, che presenta generalmente un elenco di ricette terapeutiche, e il verso, in cui sono offerte lunghe serie di incantesimi e rituali.

Come suggerisce Scurlock, il fatto che esistano diverse parole per indicare difficoltà visive – come ad esempio i verbi *apû* "essere/diventare torbido, nebuloso" e *ešû* "essere/diventare oscuro"¹⁵⁷ – indica una certa attenzione da parte di *āšipu* e *asû* nell'osservare tali fenomeni. Una malattia che ha destato particolare interesse tra gli assiriologi è certamente quella conosciuta come *sinlurmā*, che individua due particolari forme di cecità parziale, una tipica delle ore diurne, l'altra più frequente durante la notte.¹⁵⁸ La causa di tale patologia (molto comune anche in tempi recenti) è la carenza di vitamina A, cui gli antichi rimediavano tramite l'assunzione o l'applicazione di fegato, spesso di capra.

¹⁴⁹ Scurlock, Andersen 2005, p. 504.

¹⁵⁰ Böck 2014, p. 63. Si vedano anche Kinnier Wilson, Finkel 2007; Salin 2010.

¹⁵¹ Böck 2014, p. 157.

¹⁵² Böck 2014, p. 157.

¹⁵³ Köcher 1963-1980.

¹⁵⁴ Fincke 2000. Tra gli altri lavori della studiosa, si veda Fincke 2009.

¹⁵⁵ Campbell Thompson 1923, pp. 22-34.

¹⁵⁶ Geller 2010c, pp. 61-63.

¹⁵⁷ Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 85.

¹⁵⁸ Oltre allo studio di Fincke 2000, pp. 200-202, in particolare si veda l'articolo di Stol pubblicato su JNES 45 del 1986 dal titolo *Blindness and night-blindness in Akkadian*. Si veda ad esempio il testo BAM 6, 516 ii 30'-31', tradotto da Fincke 2000, p. 200, e da Scurlock, Andersen 2005, p. 195, testi n. 9.59 e 9.57.

Un'altra malattia molto seria è identificata dalla parola *amurdinnu* o *murdinnu*; essa porta alla perdita della capacità visiva, abbondante lacrimazione e forte irritazione degli occhi. Diverse sono le opinioni degli assiriologi in merito alla sua possibile identificazione con una malattia, come il tracoma (infezione batterica della congiuntiva e della cornea, causata da un batterio che si trasmette di occhio in occhio attraverso mosche e moscerini) secondo Adamson,¹⁵⁹ e acne Rosacea (in molti pazienti è presente anche un interessamento oculare, soprattutto alla congiuntiva, ma anche alla cornea e sulle palpebre) per Fincke.¹⁶⁰ Scurlock e Andersen traducono il termine con l'espressione '*pink eye*',¹⁶¹ forse ricollegandosi all'etimologia della parola che parrebbe indicare la rosa o un rovo di more.¹⁶²

Malattie del *libbu* e della parte centrale del corpo

Come sottolinea Böck, la maggior parte delle ricette terapeutiche dei testi medici mesopotamici si occupa di '*Erkrankungen des Leibesinneren*',¹⁶³ cioè di tutta quella grande area che comprende petto, cuore, polmoni, fegato, stomaco, ventre, vescica e ano:

*Bedeutung die altmesopotamischen Heilkundigen den Erkrankungen des Inneren zumaßen, sondern vermutlich auch die Anfälligkeit dieses Körperbereiches, wenn wir die klimatischen und hygienischen Bedingungen, aber auch die Diät und die zur Verfügung stehenden Nahrungsmittel im Land zwischen Euphrat und Tigris berücksichtigen.*¹⁶⁴

Esiste una serie di cinque tavolette che si occupa delle malattie riscontrate nella parte centrale del corpo ed è conosciuta col titolo *šumma amēlu su 'ālam maruṣ ana kīs/š libbi itār* "Se un uomo soffre di tosse con secrezione di muco (e) cambia verso (la malattia) *kīs/š libbi*". La traduzione di questo passo non è molto chiara e ogni studioso la interpreta in modo diverso; per esempio, Attinger lo rende '*Si un homme souffre de toux grasse et que (la maladie) tourne en "ligature de l'intérieur" (une forme de colique)*',¹⁶⁵ Haussperger propone '*Wenn jemand an einer Verschleimung erkrankt ist und diese zur Kühle des Leibesinneren wird*',¹⁶⁶ mentre Böck traduce '*Wenn ein Mensch an (schwerer) Verschleimung (der Atemwege) leidet, diese aber umschlägt/übergeht in (die Krankheit, die gekennzeichnet ist durch Magen- und Darm)koliken*'.¹⁶⁷

¹⁵⁹ Adamson 1993, p. 156. Tale malattia è particolarmente frequente in aree povere, dove l'igiene è parecchio scarsa, condizione che, secondo lo stesso studioso, è simile a quella presente nella Mesopotamia dell'epoca.

¹⁶⁰ Fincke 2000, pp. 192-193.

¹⁶¹ Per esempio, si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 187, testo n. 9.9. Altri studi sulle malattie degli occhi sono quelli di Ebeling 1932d; Miller 1989.

¹⁶² In merito si veda CAD A2, 90.

¹⁶³ Böck 2010a, p. 69.

¹⁶⁴ Böck 2010a, p. 69.

¹⁶⁵ Attinger 2008, p. 27.

¹⁶⁶ Haussperger 2002, p. 35; 2012, p. 164.

¹⁶⁷ Böck 2010a, p. 69.

Le tavolette che compongono la serie sono state pubblicate per la prima volta da Kùchler nel 1904¹⁶⁸ e poi da Campbell Thompson nel corso degli anni '20 del Novecento.¹⁶⁹ Köcher copia successivamente le tavolette in BAM coi nn. 574, 575, 578, 66 e 174, 579. Esiste un'edizione più recente di tale serie ad opera di Cadelli nella sua ricerca di dottorato ancora inedita,¹⁷⁰ mentre traduzioni di alcune sue parti si devono soprattutto a Haussperger¹⁷¹ e Böck.¹⁷² Il primo capitolo (BAM 6, 574), il cui incipit dà il titolo all'intera serie, riporta ricette indicate per problemi allo stomaco e all'intestino, per dolori al ventre e ancora per casi di flatulenza e gravi complicazioni dovute a una cattiva digestione, identificati dalla parola accadica *šāru* ("vento"). Una delle difficoltà che l'assiriologo deve affrontare nel tradurre tali testi sta nella comprensione e nella ricostruzione dei concetti mesopotamici della patofisiologia, ossia nel cercare di capire quali fossero le funzioni di ogni organo o parte del corpo così come erano rappresentate dagli assiri e dai babilonesi:

*Unmittelbar damit verbunden ist die Vagheit einiger Bezeichnungen wie z.B. das akkadische libbu, welches für "Herz", "Bauch", "Leib", "Inneres" und "Darm" stehen kann.*¹⁷³

Quella riguardante il *libbu* è una problematica degna di interesse, la quale verrà esaminata nello specifico in un capitolo a parte di questo studio.¹⁷⁴

Al secondo capitolo (BAM 6, 575) appartengono ricette dedicate a malattie del ventre e dell'intestino, mentre nel terzo (BAM 6, 578) sono presentate terapie adatte a problemi di epigastrio e cistifellea, seguite da ricette riguardanti casi di itterizia, identificata con le parole *amurriqānu* e *ahhāzu*.¹⁷⁵ La caratteristica principale di tale patologia è la colorazione gialla della cute, delle sclere e di altri tessuti, causata da aumento della bilirubina in circolo. La prima sede dove si rende evidente sono gli occhi (meglio le sclere). Spesso tale patologia è la conseguenza del non corretto funzionamento del fegato, che non riesce a secernere bene la bile.

La quarta tavoletta della serie *šumma amēlu su'ālam maruṣ ana kīs/š libbi itār* (BAM 1, 66 e BAM 2, 174), invece, è caratterizzata da terapie consigliate in caso della malattia-*šētu* e della febbre-*li'bu*; *šētu* indica una vera e propria malattia che solitamente, ma non esclusivamente, può essere provocata dal calore del sole. La parola *šētu*, spesso tradotta "gran caldo", significa letteralmente "ciò che è uscito" e si riferisce al sorgere del sole; una permanenza eccessiva sotto i suoi raggi può essere la causa di complicazioni anche gravi.¹⁷⁶ Si trova scritta tramite il sumerogramma UD.DA; accompagnata spesso dal verbo *kašādu* "raggiungere, sopraffare"; i

¹⁶⁸ Kùchler 1904.

¹⁶⁹ Campbell Thompson 1923; 1929a.

¹⁷⁰ Cadelli 2000, *Recherche sur la médecine mésopotamienne*, Paris/Génève (non vidi).

¹⁷¹ Haussperger 2002, pp. 33-73; 2012.

¹⁷² Böck 2010a, pp. 69-78; 2010b, pp. 78-84.

¹⁷³ Böck 2010a, p. 69.

¹⁷⁴ Si veda anche Salin (in stampa-3).

¹⁷⁵ Böck 2014, p. 74 nota che in SA.GIG, soprattutto nella tavoletta n. 33, la prima forma di itterizia (*amurriqānu*) è attribuita alla "mano di Gula", mentre l'altra al suo sposo, il dio Ninurta. Più in generale, si veda anche lo studio di Labat 1957-1971e.

¹⁷⁶ '(...) is a disease caused by the heat of the sun, being either heat stroke or heat exhaustion' (Adamson 1984, p. 11).

sintomi caratterizzanti tale malattia sono molto numerosi e si riscontrano frequentemente nell'area addominale.

Come scrive Stol nel suo articolo dedicato alle varie tipologie di febbre:

*So sun-heat is worse than fever and it can return repeatedly (târu Gtn). It can be a long, protracted disease and a few important texts discuss its varying length computed in days.*¹⁷⁷

Per finire, il quinto capitolo (BAM 6, 579) riguarda problematiche connesse alla febbre in generale. L'unico modo per misurare la temperatura corporea era attraverso il contatto fisico, non essendoci all'epoca altri strumenti adatti allo scopo. Come sottolinea Scurlock:

*Although the modern physician has the means to measure core or central body temperature, the Mesopotamian physician focused on what could be evaluated on the skin surface. He tracked not only general changes in temperature, but also regional temperature differences.*¹⁷⁸

Come già precedentemente accennato, un articolo piuttosto approfondito sull'argomento è stato pubblicato da Stol nel 2007,¹⁷⁹ dove sono presentati i vari termini accadici che denotano diverse tipologie di febbre, estratti non solo da testi terapeutici, ma anche diagnostici; interessante è anche lo studio di Böck del 2010 comparso in *Texte zur Heilkunde*,¹⁸⁰ in cui sono tradotti alcuni passi della tavoletta in questione. In quest'ultimo capitolo della serie *šumma amēlu su 'ālam maruṣ ana kīs/š libbi itâr* si espongono casi di febbre, più frequentemente indicata dalla parola *ummu* o dal verbo *emēmu* (scritti entrambi con il logogramma KÚM), che compaiono nella zona addominale, nell'area dell'epigastrio e poi nel basso ventre.¹⁸¹ Stol osserva che nei testi medici si incontra spesso il verbo *emēmu* in contrasto col verbo *kašû*, per indicare che il paziente prima “è caldo” (*immim*) e poi “è freddo” (*ikašši*). Di conseguenza, sapendo che il verbo significa “essere caldo”, si potrebbe tradurre anche il sostantivo da esso derivato (*ummu*) con “calore” e non con “febbre”;

*This is not so. In everyday language the word ummu “heat” must have had the specific meaning “fever”. On the other hand, the underlying verb emēmu never acquired a meaning “to have a fever”.*¹⁸²

Un altro modo per definire la febbre è quello di identificarla con il fuoco (IZI = *išātu*). Non trattandosi di un termine tecnico, quanto piuttosto di una metafora, non si trova nelle ricette

¹⁷⁷ Stol 2007, p. 23.

¹⁷⁸ Scurlock, Andersen 2005, p. 27.

¹⁷⁹ Stol 2007, pp. 1-39.

¹⁸⁰ Böck 2010b, pp. 78-84.

¹⁸¹ Come descrive Köcher nell'introduzione al testo: ‘*Krankheiten, die im Bereich des Oberbauches, des Leibs und des Unterleibs auftreten und häufig mit Fieber einhergehen*’ (Köcher 1963-1980, p. xxx).

¹⁸² Stol 2007, p. 3.

mediche, ma viene utilizzata negli incantesimi recitati per allontanare la febbre dal corpo del malato:

*The Babylonian incantations describe this 'fire' as coming from forests, burning down reed thickets, eating (akālu) and gnawing (kasāsu) the human body, reducing humanity.*¹⁸³

Il verbo che serve ad indicare una temperatura corporea elevata è, però, *hamātu* che secondo i vocabolari significa ‘to burn, to be inflamed’ e ‘brennen, verbrennen’,¹⁸⁴ che a volte è usato nella comparazione “come fuoco”. Nei testi medici solitamente si riferisce a problemi della pelle. Il sostantivo *himtu*, derivato del verbo, è attestato soprattutto nell’espressione *himiṭ ṣēti* “infiammazione da *ṣētū*”.¹⁸⁵

Malattie renali e anali

Una fondamentale monografia a riguardo è stata pubblicata nel 2005 da Geller come settima parte della serie BAM, *Renal and Rectal Disease Texts*,¹⁸⁶ riprendendo in parte i testi tradotti da Campbell Thompson in *Assyrian Medical Texts*.¹⁸⁷ Come afferma lo studioso, la maggior parte delle tavolette inerenti alle malattie di reni, intestini e ano provengono dalle città di Assur e di Ninive; queste tavolette, ad ogni modo, non sono perfettamente uguali. Se si confrontano i testi di Ninive con l’unico catalogo di incipit in nostro possesso scoperto ad Assur, si può affermare che tra le tavolette delle due città ci sia comunque una certa coerenza.

*However, it is worth noting that colophons of Assur tablets do not preserve catchlines and incipits which allow us to establish an order of tablets within an organised series. This divergence of manuscript traditions may only be a reflection of the archaeological record, and that new finds from both sites could alter the picture considerably. Nevertheless, there are enough tablets and enough individual recipes represented in the present corpus to come to a preliminary conclusion that medical libraries or archives in Assur and Nineveh had many general parallels but at the same time many differences and cannot be said to have represented “Mesopotamian” medicine as a single corpus of texts.*¹⁸⁸

Potendo dunque affermare che tali testi non fossero riuniti in un’unica serie, si può supporre che la compilazione delle tavolette nei due grossi centri di Assur e Ninive facesse riferimento a due differenti tradizioni. Ad ogni modo, tra i sintomi delle malattie renali più comunemente osservati si contano: incontinenza, perdita di sangue o pus dal pene, presenza di pustole o vesciche

¹⁸³ Stol 2007, p. 2. Per un approfondimento sul “fuoco che divora le carni” si veda la discussione su *akālu* e *kasāsu* nel presente studio.

¹⁸⁴ CAD H, p. 64; AHW, p. 316.

¹⁸⁵ Per un’analisi approfondita sui termini collegati alla febbre si veda l’articolo di Stol più sopra menzionato (Stol 2007, pp. 1-39), oltre agli studi seguenti: Bácskay 2018; Coleman Scurlock 1997; Labat 1957-1971a.

¹⁸⁶ Geller 2005.

¹⁸⁷ Campbell Thompson 1924a; 1926.

¹⁸⁸ Geller 2005, p. 9.

sul pene, dolore durante l'urinazione. Frequenti sono anche i casi riscontrati di calcoli e di eiaculazione precoce. Tra le malattie rettali è consueto trovare descrizioni di emorroidi, lesioni anali e conseguenti emorragie, dolori pungenti nella zona dell'ano.¹⁸⁹

Malattie delle estremità e della parte bassa del corpo. Paralisi e difficoltà motorie

Sebbene siano giunte fino a noi varie tavolette dedicate alle malattie delle estremità e della parte bassa del corpo, mancano indizi che ci permettano di capire all'interno di quale sottoserie o capitolo del compendio sui testi terapeutici fossero comprese. In un catalogo proveniente da Assur si riportano, seppur in maniera frammentaria, i titoli di tre capitoli riguardanti patologie tipiche delle gambe, come dolori alla parte alta delle cosce o la presenza della malattia-*mungu* sulle ginocchia. Non sappiamo se esistesse o meno un capitolo del trattato terapeutico dedicato ai casi di paralisi, ma possiamo supporlo; come afferma Böck 'dafür spricht der Eintrag im Leitfaden der Beschwörungskunst (KAR 44 Rs. 9), demzufolge zum Curriculum des Beschwörungsexperten auch das Werk "Folgen von Lähmung, Muskelschwäche (und) sagallu-Muskelkrankheit" gehörte'.¹⁹⁰ Non esiste una traduzione completa di tutti questi testi, ma è importante segnalare che uno studio sulle malattie che colpiscono le estremità del corpo e sui casi di paralisi è stato svolto dalla stessa Böck in *Texte zur Heilkunde*;¹⁹¹ inoltre, in *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* Scurlock e Andersen hanno riservato alcune pagine all'argomento "perdita di sensibilità e paralisi" all'interno del capitolo dedicato alla neurologia.¹⁹²

Interessanti sono i casi di paralisi e indebolimento dei muscoli; diverse sono le terapie consigliate, come la frizione, il massaggio e l'applicazione di impiastrici caldi sulle parti interessate. Siamo a conoscenza peraltro di rituali in cui si recitano particolari incantesimi, magari su amuleti da far indossare al malato:

(2) DIŠ *šim-ma-tim*
ù *ri-mu-tim*
ni-ri šal-mu-tim
ša pi-ri-is GU.MEŠ
ana 3-šú TAB-*ip*
3 KA.KEŠDA KEŠDA

Se (in caso di) *šimmatu*
e *rimûtu*:
nastri neri
(tessuti) di fili sfilacciati

¹⁸⁹ Tra gli studi su questo argomento, si vedano Ebeling 1932a; Geller 2004; 2010d.

¹⁹⁰ Böck 2010d, p. 64.

¹⁹¹ In particolare, i paragrafi 2.10 e 2.11 (Böck 2010d; 2010e, p. 106).

¹⁹² Scurlock, Andersen 2005, pp. 289-294.

intreccia(li) per tre volte,
intreccia tre nodi.¹⁹³

Le parole accadiche *šimmatu* e *rimûtu* sono state intese in diversi modi dagli assiriologi; se i dizionari le collegano entrambe all'ambito della paralisi,¹⁹⁴ altri studiosi propongono traduzioni a volte tra loro discordanti. Per quanto riguarda il sostantivo *šimmatu*, per esempio Scurlock (seguita da Abusch e Schwemer) sostiene che sia da intendere come “intorpidimento” e non “paralisi”; la sua ipotesi si basa sulla lettura di alcune tavolette,¹⁹⁵ dove *šimmatu* viene descritta come la conseguenza della puntura di uno scorpione o del morso di un serpente.¹⁹⁶ Tuttavia, considerando che *šimmatu* viene spesso descritto come un sintomo e/o una patologia dolorosa, chi scrive ritiene preferibile tradurre questo sostantivo in due modi diversi: 1) in generale, “paralisi” – una condizione in cui c'è mancanza di movimento ma non necessariamente di sensibilità (caratteristica che invece manca in caso di intorpidimento); 2) in qualche caso in particolare, “spasmo (doloroso)” – ossia una contrazione involontaria di un gruppo di muscoli, spesso accompagnata da un dolore intenso (molto simile peraltro a quello dovuto a una puntura di scorpione). Anche per la parola *rimûtu* sono state avanzate varie ipotesi; mentre i dizionari la intendono come “paralisi” o “intorpidimento”,¹⁹⁷ studiosi come Scurlock, Kinnier Wilson e Reynolds¹⁹⁸ la interpretano come “flaccidità”. Analizzando nello specifico le tavolette in cui compare, sembra tuttavia più corretta la traduzione “(stato involontario di) inerzia, inattività”, una condizione che può essere causata da uno stato soggettivo – come nel caso di stati depressivi – oppure da uno stato oggettivo – come in caso di malattia. La differenza tra questi due stati è che nel primo caso il paziente (cioè a dire il soggetto) non vuole muoversi, mentre nel secondo caso non è in grado di farlo.¹⁹⁹

Se la paralisi e l'inerzia possono colpire non solo mani, braccia, piedi e gambe ma anche intere parti del corpo, altre malattie sono caratteristiche delle sole estremità. Per esempio, nelle righe seguenti sono descritti alcuni sintomi della malattia *kabbartu*, come il gonfiore dei talloni e l'ispessimento dei muscoli dei piedi²⁰⁰ che provocano una certa difficoltà motoria:

(3) DIŠ NA GIG *ka-bar-tim* GIG *eq-ba-šu* MÚ.MÚ-*ḥu* SA GÌR^{II}-*šú*
kab-ba-ru-ma i-tal-lu-ka i-le-'i (...)

Se un uomo è malato della malattia (del) *kabbartu*, i suoi talloni sono gonfi, i muscoli dei suoi piedi sono ingrossati così che non può camminare (...).²⁰¹

¹⁹³ BAM 2, 194 iv 5-10. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 292, testo n. 13.52; Böck 2010e, p. 102.

¹⁹⁴ CAD Š3, p. 7; AHW, p. 1238. Si veda poi l'interpretazione, ormai superata, di Campbell Thompson, il quale intendeva *šimmatu* con “veleno” (Campbell Thompson 1930b).

¹⁹⁵ A titolo esemplificativo, si vedano il testo terapeutico AMT 91.1 r. 4 e la tavoletta n. VIII di *Muššu'u* (righe 1-4).

¹⁹⁶ Scurlock, Andersen 2005, p. 289.

¹⁹⁷ CAD R, p. 363; AHW, p. 987.

¹⁹⁸ Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 292; Kinnier Wilson, Reynolds 2007, pp. 70-71.

¹⁹⁹ Per un approfondimento sull'intera gamma di parole concernenti paralisi e inerzia, si rimanda a Salin 2018a, pp. 26-37.

²⁰⁰ Sulle malattie dei piedi in generale, si veda Labat 1957-1971d.

²⁰¹ BAM 2, 124 i 8-9//AMT 73,1 i 15-16. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 79, testo n. 3.24; Böck 2010e, p. 101.

Adamson, seguendo le interpretazioni di CAD e AHw,²⁰² sostiene che si tratti non di una malattia, quanto piuttosto di una parte anatomica del corpo, in particolare del piede o della caviglia.²⁰³ Più recentemente, invece, è stata avanzata l'ipotesi che *kabbartu* sia il nome di una patologia ben specifica; Scurlock ha proposto infatti l'identificazione con il micetoma,²⁰⁴ ossia un processo infiammatorio di tipo proliferativo (ossia, un fungo) che colpisce in primo luogo i piedi e che si propaga successivamente a una o più ferite del derma, e può portare alla distruzione della pelle, del tessuto sottocutaneo e, in alcuni casi, dei muscoli. Come si spiegherà nel paragrafo di questo capitolo dedicato alle problematiche connesse coi testi medici, identificazioni così specifiche di malattie antiche con quelle moderne non paiono adeguate, in quanto soffrono del problema della diagnosi retrospettiva.

Gravidanza, parto e malattie delle donne

I testi medici riguardanti casi di ostetricia e ginecologia sono piuttosto scarsi; ciò viene spiegato in parte con la casualità della conservazione e del ritrovamento delle tavolette in generale, e in parte col fatto che le competenze di tali ambiti fossero affidate alle donne, che, nella maggior parte dei casi analfabete, basavano la trasmissione delle loro conoscenze sulla tradizione orale.²⁰⁵ In linea di massima, gli uomini erano tenuti lontani dalla stanza in cui la donna partoriva; l'unico caso in cui un uomo, cioè il guaritore, veniva ammesso nella stanza della partoriente era quello in cui ci fossero state delle complicazioni. In casi normali, la levatrice si occupava di tutto,²⁰⁶ dalla performance di rituali e dalla recitazione di incantesimi per favorire la nascita (rituali che, secondo il mito, ricordavano la creazione dell'umanità da parte della dea Bēlet-ilī), alle cure della madre e al taglio del cordone ombelicale.²⁰⁷

Le tavolette che si riferiscono a casi di gravidanza, parto complicato e malattie delle donne sono piuttosto frammentarie e non ci permettono di capire a quale trattato appartenessero effettivamente. Sappiamo ad ogni modo che il curriculum di un *āšipu* prevede la conoscenza di testi come “Donna incinta legata (= che non è in grado di partorire)”, “Donna in travaglio difficile a causa di Lamaštu”, “Calmare un neonato” (MUNUS *lā al-du* ^{mi}PEŠ₄.KÉŠ.DA ^{mi}LA.RA.AḤ ^dDÌM.ME.KÁM u ^{lu}TUR.ḤUN.GÁ);²⁰⁸ se possiamo supporre quindi l'esistenza di una serie o sotto-serie riguardante le problematiche della gravidanza e del parto, non sappiamo però di quanti capitoli fosse composta ed eventualmente in quale parte del trattato si trovasse.

²⁰² CAD K, p. 18; AHw, p. 415.

²⁰³ Si vedano Adamson 1988, p. 163; 1993, pp. 158-159.

²⁰⁴ Scurlock, Andersen 2005, p. 78.

²⁰⁵ Si veda in particolare Harris 2000, pp. 154-155. In generale si rimanda a Levey 1959; Majno 1975, p. 42; Stol 2016, pp. 367-371.

²⁰⁶ Si veda Scurlock 1991, p. 140.

²⁰⁷ Interessante è l'*Inno a Ninisina*, dove sono elencati i compiti di una levatrice, qui svolti dalla stessa dea della medicina: ‘*To create for thousands of young women offspring, to make thrive like a potter, to cut the umbilical cord, to determine destinies, and to open the door to the Nigar chapel, to set aside the afterbirth, to lift the baby to the lap, to let it cry out loudly, while holding it pointing (first) the belly to the ground and (then) turning the head upside down, performing the true office of a midwife*’ (Böck 2014, p. 30).

²⁰⁸ Si veda Jean 2006, p. 66.

Non c'è ancora un'edizione completa di tali testi, anche se gli studi di Finkel,²⁰⁹ Reiner,²¹⁰ Stol²¹¹ e Volk²¹² sono basilari per la comprensione della conoscenza che gli antichi avevano su questo argomento. Importante è anche l'articolo di Scurlock *Baby-snatching Demons*, dove vi è un'ampia panoramica generale sulla gravidanza e il parto.²¹³ Da ricordare, inoltre, che alcune parti dei testi sono state tradotte da Böck in *Texte zur Heilkunde*²¹⁴ e da Scurlock e Andersen in *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*.²¹⁵ Uno studio generico sui testi ostetrico-ginecologici, poi, è quello offerto da Minen nel libro curato da Fales dal titolo *La medicina assiro-babilonese*.²¹⁶

Non è da sottovalutare la competenza degli assiro-babilonesi rispetto ai rimedi necessari in caso di problematiche riguardanti la gravidanza, il parto e tutte le situazioni connesse. Per esempio, c'è un piccolo gruppo di ricette terapeutiche in cui sono presenti consigli per rendere una donna fertile, o altri testi in cui si descrivono con precisione alcuni “test di gravidanza”. Tali test, molto simili a quelli in uso al giorno d'oggi, consistono in tamponi vaginali composti di lana arrotolata al cui interno vengono inserite parti di piante specifiche; se dopo un certo periodo di tempo il tampone assume una colorazione diversa, di solito rossa, significa che la donna è incinta. Risulta impossibile per il momento verificare quanto attendibili fossero questi test, considerato che, oltre al carattere frammentario delle tavolette, non si conosce ancora la natura delle sostanze utilizzate per questi tamponi. Siamo a conoscenza inoltre di rimedi contraccettivi e, ancora, di ricette utili in caso di complicazioni durante la gravidanza o di nascita prematura del bambino.

Perdita del desiderio sessuale

I testi che contengono terapie riguardanti la perdita del desiderio sessuale fanno parte del corpus noto come *nīš libbi* o ŠÀ.ZI.GA. Degli studi moderni in merito, oltre all'ormai datato lavoro di Ebeling²¹⁷ e al volume fondamentale di Biggs,²¹⁸ un lavoro più recente sull'argomento è quello di Zisa, ancora inedito.²¹⁹ Una traduzione di alcune tavolette o parti di esse si trova in *Texte zur Heilkunde*.²²⁰

L'espressione accadica *nīš libbi* è stata interpretata dagli studiosi in modi diversi e spesso contrastanti tra loro. Mentre CAD e AHW sostengono riguardo il concetto di “desiderio sessuale, libido”,²²¹ Biggs traduce questa espressione come “crescita/elevazione del ‘cuore’”, “potenza

²⁰⁹ Finkel 1980, pp. 37-52.

²¹⁰ Reiner 1982, pp. 124-138.

²¹¹ Stol 2000.

²¹² Volk 2004a, pp. 71-92.

²¹³ Scurlock 1991, pp. 135-183.

²¹⁴ Böck 2010f, pp. 107-114.

²¹⁵ Scurlock, Andersen 2005, pp. 259-283; pp. 386-417.

²¹⁶ Minen 2018. Altri studi su parto e gravidanza sono quelli di Adamson 1985; Battini 2006; Biggs 2000; Labat 1957-1971c; Veldhuis 1989.

²¹⁷ Ebeling 1925.

²¹⁸ Biggs 1967.

²¹⁹ Zisa (in stampa). Tra gli altri, si vedano inoltre Abusch 2007; Biggs 2003-2005b.

²²⁰ Schwemer 2010, pp. 115-122.

²²¹ CAD N2, p. 294; AHW, p. 797.

sessuale”. Secondo lo studioso, infatti ‘ŠĀ.ZI.GA is not, then, simply the term for a man’s interest in sexual relations or his wish for sexual intercourse, but for the ability to get and maintain an erection sufficient for sexual intercourse’.²²² Al contrario, Zisa sostiene che ‘when the verb *našû* has *libbu* has subject it means “to wish, desire” in different contexts (...). If the verbal expression, therefore, has the meaning of “to desire”, *nīš libbi*, the derived nominal phrase, should mean “desire”. Consequently, if, as in many cases, the object is the woman, the expression means “sexual desire”’.²²³

I trattamenti per contrastare la perdita di desiderio sessuale possono essere costituiti da ricette mediche oppure da rituali, a volte da entrambi. Nella maggior parte dei casi, la causa della mancanza di desiderio (sintomo spesso incluso in un elenco di diverse malattie) si deve imputare alla stregoneria, e per curarla si utilizzavano soprattutto semi, radici, ramoscelli o alcune parti non meglio specificate di piante, solitamente tritati insieme e somministrati sotto forma di pozione da bere. È difficile riuscire a identificare tutti gli ingredienti, ma sappiamo che un buon numero di questi era un derivato animale (nella maggior parte dei casi da uccelli, i pesci non erano utilizzati). In alcune occasioni si prevede che la donna accompagni la recitazione di incantesimi con la stimolazione del pene, frizionato con l’aiuto di olii precedentemente preparati.²²⁴

1.2.3. Le problematiche connesse con i testi medici

Dall’analisi dei testi diagnostici e terapeutici emergono alcuni punti cruciali per lo studio della medicina mesopotamica. A titolo esemplificativo, si propongono di seguito alcune righe tratte da UGU 2, un testo molto interessante e che peraltro permette di avere una visione delle problematiche concernenti i testi medici nel loro insieme:

(4) DIŠ NA SAG.KI.DAB.BA TUK.TUK-šī NUMUN ʰÚKUŠ.LAGAB NUMUN
 ʰÚKUŠ.T[I.G]I.LA
 NUMUN ʰEME.UR.GI₇ NUMUN ʰĤUR.SAG NUMUN ĤAB NUMUN ʰAŠ NUMUN *kiš-
 šá-ni* GAZ [SIM] *mál-ma-liš*
 ĤE.ĤE *ina* A.GEŠTIN.NA *tara-bak* ZÌ ŠE.SA.A ZÌ ZÍZ.A.AN *a-na* IGI *ta-[ša]p-paĥ*
ina KUŠ SUR SAG.DU-*su tu-gal-lab* LÁ-*ma ina-eš*
 DIŠ KI.MIN GAZI^{sar} ʰÁB.DUĤ^{sim} GÚR.GÚR^{sim} BULUĤ DUĤ.ŠE.GIŠ.Ì *ša-[bu-lu-tú]* ZÌ
 GIG
 [*mál*]-*ma-liš* ĤE.ĤE DIDA SIG₅.GA SÚD *ana* ŠÀ ŠUB ŠEG₆.GÁ Ú.ĤI.A *ann[u-ti*
 Ĥ]E.ĤE *tara-bak* LÁ

Se un uomo è continuamente afferrato alla tempia: semi della pianta-*irru*, semi della pianta-*tigilû*, semi della pianta-“lingua di cane”, semi della pianta-*azupīru*, semi della pianta-*puquuttu*, semi della pianta-*ēdu*, semi della pianta-*kiššanu*. Pesta(li e) [setaccia(li)] in egual

²²² Biggs 1967, p. 3. Per un approfondimento sull’espressione *nīš libbi*, si veda il capitolo del presente studio dedicato a *libbu*.

²²³ Zisa (in stampa). Si ringrazia l’autore per avermi permesso di leggere il suo studio.

²²⁴ Sulla sessualità in generale, si vedano, tra gli altri, Biggs 2006; Pangas 1988; 1989b.

misura, mescola(li), fai un decotto nell'aceto, cospargi della farina di orzo arrostito (e) della farina di *kunāšu*, spalma (il composto) su pelle, rasa la sua testa, applica(lo) e guarirà. Se *idem*: *kasû*, pianta-*kumantu*, pianta profumata-*kukru*, pianta profumata-*baluḥḥu*, residui di semi di lino (e) farina di frumento. Mescola(li) in egual misura, pesta(li) nel *billatu* di buona qualità, incorpora(lo), fallo bollire, mescola (il tutto), diluisci(lo) (e) applica(lo).²²⁵

(5) TUKUMBI LÚ.Ù SAG.KI DAB-*su* ^{sik}HÉ.ME.DA MUNUS šá MUD AL.KU₅ NU.NU
SA MAŠ.DÁ ^uNINNI₅ NÍTA
KI ^{sik}HÉ.ME.DA *ta-pat-til* ^{na4}ZA.GÍN ^{na4}MUŠ.GÍR ^{na4}BABBAR.DILI ^{na4}ZÚ GE₆ KEŠDA
ina SAG.KI-šú KEŠDA NA BI TI-*uṭ*
TUKUMBI LÚ.Ù SAG.KI DAB-*su* *la-aš-ḥi* MUŠ TAB ^{sik}HÉ.ME.DA
^uSU NÍTA SA MAŠ.DÁ 1-*niš* NU.NU ^{sik}ÀKA NIGIN *ina* SAG.KI-šú *tarakás-ma* NA BI
TI-*uṭ*
TUKUMBI LÚ.Ù SAG.KI DAB-*su* TÚG NÌ.DARÁ.ŠU.LÁL *ina* DUR ^{sik}ÀKA NIGIN-*mi*
ina SAG.KI-šú [KEŠDA-*ma* NA BI TI-*uṭ*]

Se un uomo, la sua tempia è stata afferrata: avvolgi (un filo) di lana rossa filato da una donna in menopausa, un tendine di gazzella e un giunco maschio con della lana rossa, lega (il tutto unendo) lapislazzuli, pietra-*muššaru*, pietra-*pappardilú*, ossidiana nera. Lega (il tutto) sulla sua tempia. Quest'uomo guarirà. Se un uomo, la sua tempia è stata afferrata: mascella di un serpente, pungiglione di uno scorpione, lana rossa, pianta-*su* maschio e un tendine di gazzella; fila insieme (il tutto), avvolgi(lo) con lana grezza. Lega (il tutto) sulla sua tempia. Quest'uomo guarirà. Se un uomo, la sua tempia è stata afferrata: avvolgi un panno sporco in una benda di lana grezza. Lega (il tutto) sulla sua tempia. Quest'uomo guarirà.²²⁶

Il primo punto che emerge dalla lettura dei passi qui presentati si concentra sulla diversità delle proposte terapeutiche che i guaritori *asû* e *āšipu* avevano a disposizione; si vede chiaramente che a segni o sintomi uguali, a volte riportati parola per parola, altre volte abbreviati (DIŠ KI.MIN = “Se *idem*”, cioè “se i sintomi sono gli stessi”), corrispondono trattamenti diversi. Si prenda a modello il primo esempio; un dolore alla tempia non solo è curato nei due casi elencati con piante differenti tra loro, ma anche la procedura per la preparazione e l'applicazione degli ingredienti risulta in parte diversa. Riassumendo, le indicazioni date nel testo medico sono rispettivamente:

- ll. 1-4. Pestare e setacciare in egual misura, mescolare, fare un decotto nell'aceto, cospargere della farina di orzo arrostito e della farina di *kunāšu*, spalmare su pelle/cuoio, rasare la testa dell'ammalato e applicare il composto così preparato;
- ll. 5-6. Mescolare in egual misura, pestare in un composto per formare la birra di buona qualità, incorporare il tutto, farlo bollire, mescolare, diluirlo e applicarlo.

Ciò potrebbe indicare non solo un'attenta osservazione dei fenomeni e il conseguente studio dell'efficacia di diversi approcci farmacologici, ma anche, e forse soprattutto, la presenza di più

²²⁵ BAM 5, 482: 1-6. Si vedano Attia, Buisson 2003, p. 11; Attinger 2008, p. 26.

²²⁶ BAM 5, 482: 43-48. Si veda Attia, Buisson 2003, p. 12.

tradizioni, differenti per provenienza e origine, confluite in una o più raccolte. Non si può dimenticare che la trasmissione orale del sapere medico e della cosiddetta “saggezza popolare” occupasse un posto di rilievo all’epoca in questione e si deve necessariamente tener conto di questo modo di diffusione delle idee e della conoscenza, anche se, ovviamente, non siamo in grado di valutare quanto abbia influito nelle sfere più alte della società dove si apprendevano i segreti delle professioni specialistiche. Accanto alla componente orale erano presenti, naturalmente, più tradizioni scritte, risultato anch’esse di diverse esperienze e di approcci a volte difforni, che noi ritroviamo in parte raccolti in quelle tavolette o frammenti di esse che sono giunti ai nostri giorni.

Inoltre, prendendo a modello le versioni qui proposte in italiano si nota che alcune delle sostanze vegetali presenti non sono state tradotte, quanto piuttosto lasciate in accadico. Ciò che interessa sottolineare a questo punto è la diversità degli approcci degli studiosi moderni, a volte in netto contrasto tra loro. Nella pubblicazione della tavoletta Attia e Buisson traducono ogni singolo nome. Prendiamo per esempio le parole in traslitterazione NUMUN ḪUR.SAG NUMUN ḪAB: là dove chi scrive ha tradotto ‘semi della pianta-*azupīru*, semi della pianta-*puquuttu*’ i due medici francesi hanno scritto ‘*de graines de safran, de graines de chardon*’,²²⁷ identificando quindi la prima sostanza con lo zafferano e la seconda con il cardo. Nella traduzione dello stesso passo proposta da Attinger, invece, il primo termine è mantenuto in lingua originale mentre il secondo è interpretato come ‘*des graines de garance*’,²²⁸ ossia “robbia”. A tal proposito, diversi sono stati gli approcci tentati dagli assiriologi nel corso dei decenni; come si è appena visto, c’è chi propone identificazioni certe e chi al contrario preferisce non tradurre i termini indicanti piante o sostanze vegetali in genere.²²⁹ La questione si complica quando oltre alle piante ci si domanda se è corretto o meno identificare pietre e minerali, sostanze animali e, *last but not least*, le malattie e i sintomi che le caratterizzano. Si prenda come esempio il secondo passo di UGU 2 più sopra riportato; alla linea 44 si prescrivono le pietre ^{na4}ZA.GÍN ^{na4}MUŠ.GÍR ^{na4}BABBAR.DILI ^{na4}ZÚ GE₆. Se per la prima e l’ultima le traduzioni di “lapislazzuli” e “ossidiana” sono ormai date per certe, per le altre due non è così, ma Attia e Buisson le rendono “serpentino” e “agata”. Nelle note riguardanti la traduzione del testo spiegano le motivazioni della loro decisione:

(...) nous avons décidé de tout traduire, de faire en sorte qu’à une expression akkadienne donnée corresponde une seule et même expression française et de ne pas fermer la lecture et la compréhension des textes par une traduction trop ciblée ou partisane. (...) La traduction de la partie thérapeutique, pour ce qui est des ingrédients, relève totalement de la convention artificielle: l’identification de ces derniers restant très aléatoire. Globalement nous avons

²²⁷ Attia, Buisson 2003, p. 11: 1-4.

²²⁸ Attinger 2008, p. 26: 1-4.

²²⁹ In generale, sulla farmacopea e le piante in Mesopotamia si vedano Abusch 2006; Böck 2005; 2010g; Campbell Thompson 1949; Farber 1977; Köcher 1955; Langlois 2011; Mazars 2002; Powell 1993; Stol 2003-2005c.

*choisi les traductions proposées par l'AHw et par le CAD, sans les points d'interrogation et sans les "peut-être" (...).*²³⁰

Chi scrive non condivide l'opinione dei due studiosi francesi; infatti, lo scopo del presente lavoro non è di rendere la lettura del testo scorrevole, quanto piuttosto quello di riportare il significato dei vocaboli analizzati il più vicino possibile a quello che intendevano gli esperti del tempo; e se l'accezione di una parola non è stata ancora chiarita, si preferisce mantenere la scrittura in lingua originale e non tradurre il vocabolo in questione. Tale decisione riguarda non solo le parole che indicano sostanze vegetali, animali o minerali, ma soprattutto i nomi delle malattie e dei relativi segni e sintomi. Non si può ignorare il fatto che le sintomatologie possono cambiare durante i secoli e nemmeno che i criteri di osservazione e di catalogazione sono diversi a seconda del periodo storico, dell'area geografica e della formazione di chi deve esaminare e curare il malato. Di conseguenza, cercare corrispondenze tra le malattie descritte nei testi assiro-babilonesi e le patologie presenti nel mondo contemporaneo risulta a volte troppo azzardato. Riguardo a tale problematica HeeBel afferma:

*All these different identifications suffer from the problem of retrospective diagnosis, (...). The difficult situation is well-known: diseases change over time, some vanish, some come into being, descriptions of symptoms are not systematic enough for a differential diagnosis, diseases are categorized differently over time and space, names of diseases can change over time or the same name denominates different diseases, diseases that originate in a specific area are transmitted to more distant regions and finally and most importantly modern diseases are defined on micro-bacteriological or pathological-anatomical grounds whereas in ancient times were defined solely on a symptomological basis.*²³¹

La malattia è, infatti, "culturalmente determinata". Secondo il pensiero antropologico contemporaneo i concetti di "corpo", "salute" e "malattia" agiscono simbolicamente e materialmente sui corpi viventi e dunque non sono separabili dai campi sociali e dalle forze storiche che intervengono attivamente alla loro definizione. Con le parole di Pizza:

Da un punto di vista antropologico il "corpo" non è un oggetto "naturale" ma un prodotto storico, cioè una costruzione culturale che pertanto varia a seconda dei contesti socio-culturali.²³²

Infatti, ogni cultura umana definisce le nozioni di "salute" e di "malattia" in termini spesso contrastanti e la stessa soglia che divide tali concetti è variabile. Parlando di testi assiro-babilonesi è possibile riscontrare una certa diversità di approcci nello studio dei sintomi e delle malattie. Alcuni studiosi, per esempio Scurlock, cercano nei documenti quelle descrizioni che più si

²³⁰ Attia, Buisson 2003, p. 12: 43-44.

²³¹ HeeBel 2004b, p. 6.

²³² Pizza 2011, p. 27.

avvicinano alle spiegazioni moderne delle patologie e li raccolgono seguendo i criteri di catalogazione delle malattie frutto di una cultura piuttosto diversa da quella mesopotamica. Altri assiriologi, *in primis* Heeßel, criticano tale procedimento, dichiarando che, anche supponendo la validità di tale metodo e riuscendo quindi a dimostrare con certezza assoluta che una specifica malattia moderna esistesse anche nell'antica Mesopotamia, questo non ci permette comunque di approfondire la conoscenza che abbiamo della cultura assiro-babilonese.²³³ D'accordo con tale punto vista è Robson, la quale peraltro sottolinea come la medicina occidentale contemporanea non si basi esclusivamente sul racconto del malato riguardo le proprie sensazioni e sull'osservazione ad occhio nudo dei sintomi presenti, quanto piuttosto su analisi di agenti patogeni e sugli esami patologici, che rispondono a sistemi classificatori inesistenti in epoca antica.²³⁴ Le fonti di cui disponiamo poco o nulla ci dicono sul paziente, in quanto testi che presentano un linguaggio codificato e altamente tecnico, dove la voce del malato non trova spazio (eccetto alcuni casi in cui si citano le parole del sovrano riportate nelle lettere neo-assire). Condividendo in linea di massima l'opinione di Heeßel, Robson e altri,²³⁵ si ritiene fuori luogo, soprattutto ai fini del presente lavoro, identificare le malattie antiche con quelle moderne. Ad ogni modo, nel corso della trattazione si riporteranno in alcuni casi le diverse opinioni su determinati sintomi che sono state dibattute nel corso degli anni, ma ci si limiterà a lasciare in lingua originale le denominazioni di tali patologie, tranne per quelle ormai date per accertate, come l'itterizia o l'epilessia ad esempio.

Un terzo punto interessante emerge dalla lettura del secondo testo terapeutico più sopra proposto. Tra gli elementi consigliati per curare dolori alle tempie si trovano: fili di lana rossa, tendini di gazzella, giunco "maschio", lapislazzuli, pietra-*muššaru*, pietra-*pappardilû*, ossidiana nera.²³⁶ E ancora: mascella di un serpente, pungiglione di uno scorpione, panni sporchi, lana grezza. Tutte queste sostanze non corrispondono alla nostra idea di ingredienti da utilizzare per una cura medica, anzi, lo stesso concetto di "terapia" qui pare lontano dal nostro. Agli occhi di un lettore contemporaneo in questo caso non si tratta di medicina, quanto piuttosto di magia. Le bende da applicare sulla tempia del malato contengono al loro interno elementi che non hanno niente a che fare con le piante e le loro virtù terapeutiche, come invece ci si aspetterebbe. A partire dall'inizio degli studi sui testi medici mesopotamici fino ad arrivare ai nostri giorni molti assiriologi hanno fornito la loro opinione sul tema "medicina o magia", separando nella grande maggioranza dei casi l'una dall'altra, basandosi sul concetto prettamente occidentale della divisione delle due sfere. Questo vale, soprattutto, se si considerano quei testi in cui, da soli o in seguito alle indicazioni terapeutiche, si trovano dei rituali e/o degli incantesimi recitati per allontanare il male dalla vittima. A tal proposito propongo di seguito un passo tratto dalla prima tavoletta di *šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl*; in seguito all'eccezionale nonché rara descrizione

²³³ Heeßel 2004b, p. 6.

²³⁴ Robson 2008, p. 462.

²³⁵ Si veda ad esempio Fales 2016.

²³⁶ Sugli amuleti, si veda anche Heeßel 2010e.

di un vero e proprio procedimento chirurgico (incisione o trapanazione del cranio), il guaritore deve accompagnare il bendaggio della ferita con incantesimi ben precisi:

(6) DIŠ NA UGU-šú A [ú-kal i]na ŠU.SI-ka GAL-ti a-šar A.MEŠ ú-kal-lu TAG.TAG-at
šum-ma ^{uzu}GIŠ-šú
be-e'-š[at A[?] gul-g]ul-li-šú it-tar-du BAD-ma gul-gul-la-šú te-ser LAGAB A ša gul-gul-li-
šú
t[u[?]-še[?]-lam[?]-ma[?] TÚG[?] SIG[?] A[?] L]UḪ-si Ì.GIŠ SUD ana UGU GIG GAR-an KU.KU
GIŠ.KÍN ŠÈ[?] BÁḪAR SÚD ana UGU GIG
[GAR-an U₄.x.KÁM LAL DUḪ[?]-m]a TÚG SIG[!] A LUḪ-si Ì.GIŠ SUD ana UGU GIG
GAR-an ^{túg}na-al-ti-ip-ti
[... U₄].x+2.KÁM LAL DUḪ-ma TÚG SIG[!] A LUḪ-si Ì.GIŠ SUD ana UGU GIG GAR-
an
[...-t]i GAZI^{sar} GIBIL-ti KI ZÌ ŠE.SA.A ḪE.ḪE ana UGU GIG MAR U₄.1.KÁM LAL
DUḪ-ma
[... ^{si}m]LI GAZ KI ZÍ.KUM ḪE.ḪE ina A GAZI^{sar} SILA₁₁-aš LAL IGI GIG tu-gal-lab adi
TI.LA LÁL
t[u-la]p-pat-ma šum-ma ^{uzu}GIŠ-šú la be-e'-šat ana li-mit SAG.DU-šú NE NA₄.MEŠ GAR-
an
ÉN u[r-b]a-tum ur-ba-tum sa-am-tum ZI-am-ma ur-pa-ta SA₅ ik-tùm IM.ŠÈG SA₅
ZI-[m]a KI-tam SA₅-tum ir-ḫu A.ZI.GA SA₅ ZI-ma ÍD SA₅-tum im-la ^{lú}ENGAR SA₅
^{giš}[MA]R SA₅ ^{giš}DUSU SA₅ ÍL-ši-ma A.MEŠ SA₅.MEŠ li-is-kir ^{giš}IG-ma SA₅ ^{giš}SAG.KUL-
mi SA₅
KÁ-šú-nu it-tu man-nu-um-ma šá i-pe-et-ta-ku-nu-ši i-ri-iš ma-ra i-ri-iš mara TU₆ ÉN
KA.IN[IM.MA (šumma) amēlu[?] mē[?] gulgullišu[?]] la ik-kal-lu-ú
DÙ.DÙ.BI ḫal-lu-ta-na-a šá GÌR È[ME] (MUNUS.[ANŠE]) NIGIN-mi ana ŠÀ ḫi-pe-e-ti
GAR-an
ÉN 7-šú ŠID-nu ina TÚG ta-ḫad-di-iq [...]

Se la calotta cranica di un uomo è piena di acqua, tocca con il tuo pollice il luogo che contiene l'acqua. Se il suo orecchio ha un cattivo odore, (allora) l'acqua del suo cranio è scesa in basso. Fai un'incisione e strofina/raschia²³⁷ il suo cranio, ri[muovi] l'acqua del suo cranio, lava un panno sottile con l'acqua, cospargi(lo) con olio, metti(lo) sulla ferita; pesta polvere di *kiškanû*, feci di un vasaio[?] [metti(lo)] sulla ferita. [Lega(lo) per N giorni, sciogli(lo)] e lava un panno sottile in acqua, cospargi(lo) di olio (e) mettilo sulla ferita. Lega un panno [... per N+ due giorni], sciogli(lo) e lava un panno sottile in acqua, cospargi(lo) di olio (e) mettilo sulla ferita.

²³⁷ Il passaggio non è chiaro.

[...] mescola *kasû* fresco con farina di orzo arrostito, spalma(lo) sulla ferita, lega(lo) per un giorno, (poi) sciogli(lo) e

[...] pesta ginepro, mescola(lo) con farina *isqūqu*, impasta(lo) nel succo di *kasû*, lega(lo), raso la parte malata, benda(lo) fino a quando non guarisce, tocca (ancora la ferita) e se il suo orecchio non ha un cattivo odore, metti pietre calde attorno al suo collo.²³⁸

Incantesimo: “Un verme, un verme, un verme rosso si è alzato e ha coperto la nuvola rossa.

Pioggia rossa

si è alzata e ha reso fertile la terra rossa. Alta marea rossa si è alzata e ha riempito il fiume rosso. Che un contadino rosso

si alzi portando la vanga rossa (e) la gerla rossa per poter arginare l’acqua rossa. La porta rossa, il chiavistello rosso

sono la loro porta. Qual è il segno per aprirvi? Egli vuole una vanga. Egli vuole una vanga”. Formula dell’incantesimo.

Parole dell’incantesimo (per cui) un uomo non trattenga acqua nel suo cranio.

Il suo rituale: avvolgi una ciocca di peli neri di una zampa di asina e mettilo al centro dell’incisione?

Recita l’incantesimo sette volte, pressa(lo) con un panno, [...].²³⁹

Da notare che subito dopo la descrizione di un procedimento che al giorno d’oggi definiremmo prettamente medico (in questo caso una vera e propria incisione chirurgica), si trovano un incantesimo e un rituale che noi considereremmo mere pratiche magiche. Allo stesso modo, si è visto che le prime due tavolette di SA.GIG si diversificano, almeno secondo il nostro punto di vista, dalle successive; in queste sono presenti delle prognosi basate esclusivamente sui segni positivi o negativi che l’*āšipu* osserva lungo la strada che lo conduce verso la casa del malato. Gli assiriologi hanno a lungo dibattuto su questo tema, discutendo sul fatto se i testi diagnostici e terapeutici debbano essere considerati come appartenenti alla sfera della medicina oppure a quella della magia, domandandosi anche quali testi fossero di pertinenza dell’*asû* e quali dell’*āšipu*. Non è questo il luogo per approfondire l’argomento; basti ricordare che l’articolo di Ritter²⁴⁰ sulle professioni dei due esperti “guaritori” è stato considerato per anni risolutivo, mentre ultimamente è stato criticato da molti assiriologi. Altre osservazioni saranno fornite nel corso della trattazione in occasione dell’esame di alcuni testi particolarmente significativi.

1.3. I testi letterari e il concetto di sapienza

I testi letterari,²⁴¹ in particolare il *Ludlul bēl nēmeqi* (meglio noto come *Poema del giusto sofferente*) la *Teodicea babilonese*, l’*Epopèa di Gilgameš*, il *Pover’uomo di Nippur* e il *Dialogo*

²³⁸ Per un’interpretazione diversa di questo passo si veda Stol 2004, pp. 75-76.

²³⁹ Si vedano le due traduzioni di Worthington 2005, p. 21: 190’-205’; Heeßel 2010c, pp. 49-50: iii 57-iv 4.

²⁴⁰ Ritter 1965, pp. 299-321.

²⁴¹ Tra gli studi sulla letteratura in generale, si vedano Foster 1995b; 2005; 2007; La Penna 1964; Pettinato 2003; Verderame 2016.

del pessimismo, descrivono il modo in cui la sofferenza fosse percepita nel mondo mesopotamico, e come le cause di questa sofferenza venissero ricercate in relazione alla visione del cosmo e alla posizione dell'uomo in esso e nella società umana. Questi testi sono stati definiti "sapienziali" in quanto simili per certi versi ai più celebri cinque libri della Bibbia situati tra i Maccabei e i Profeti, ossia Giobbe, i Proverbi, Qoelet (o Ecclesiaste), Siracide (o Ecclesiastico), Sapienza.²⁴² Lambert sostiene che:

"Wisdom" is strictly a misnomer as applied to Babylonian literature. As used for a literary genre the term belongs to Hebraic studies (...). Here "Wisdom" is a common topic and is extolled as the greatest virtue. While it embraces intellectual ability, the emphasis is more on pious living: the wise man fears the Lord. (...) Babylonian has a term "wisdom" (nēmequ), and several adjectives for "wise" (enqu, mūdū, ḥassu, etpēšu), but only rarely are they used with a moral content. Generally "wisdom" refers to skill in cult and magic lore, and the wise man is the initiate.²⁴³

Lo stesso Marduk, dio della saggezza, viene descritto come abile nei riti di *āšipūtu*; questo è ciò che lo rende sapiente.²⁴⁴ L'*āšipu* fa parte della cerchia di esperti definiti in una lettera proveniente dalla corte neo-assira "abili studiosi" (*ummāni lē'ūti*); Parpola nel suo studio intitolato *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*,²⁴⁵ afferma che tali professionisti fossero definiti "saggi". Gli *ummānu* potevano essere esperti 'in una o più delle cinque discipline magico-mantiche ritenute superiori':²⁴⁶

- *tupšarrūtu* settore proprio dell'astrologo e dello scriba;
- *bārūtu* disciplina il cui compito riguarda le diverse indagini divinatorie (soprattutto aruspicina);
- *āšipūtu* e *asūtu* settori di appartenenza dei guaritori;
- *kalūtu* disciplina propria del lamentatore.

Questi professionisti vengono definiti "saggi" in quanto le loro discipline, parti tra loro complementari della sapienza universale, sono considerate di origine divina.²⁴⁷ Secondo la concezione mesopotamica le divinità hanno creato l'universo come uno specchio della loro esistenza e l'uomo a loro immagine.²⁴⁸ Come l'ordine dell'universo è basato sull'equilibrio dei poteri cosmici del dio, così l'ordine del mondo umano si fonda sui poteri del re. La perfezione del

²⁴² Impropriamente aggiunti a questa raccolta sono i Salmi e il Cantico dei Cantici.

²⁴³ Lambert 1960, p. 1. Sul concetto di sapienza nei testi letterari dell'area vicino orientale si vedano anche Buccellati 1981; Castellino 1962; Clifford 2007; Day, Gordon, Williamson 1985; Denning-Bolle 1987; 1992; Foster 1974b; Lambert 1995.

²⁴⁴ È ciò che viene sottolineato soprattutto nel *Ludlul bēl nēmeqi*.

²⁴⁵ Parpola 1993a.

²⁴⁶ Verderame 2008, p. 52. Infatti: 'L'interdisciplinarietà è il tratto peculiare nella formazione dell'*ummānu* (...) il bagaglio culturale e librario dell'esperto, creato copiando direttamente dagli originali, riguarda tutte le discipline principali' (Verderame 2008, pp. 59-60).

²⁴⁷ Sulla figura del saggio nel Vicino Oriente, si veda Gammie, Perdue 1990.

²⁴⁸ La figura centrale di questa immagine è "l'albero della vita", ossia una palma circondata da altre palmette che si incontra frequentemente nell'arte imperiale Assira. Il suo significato sembra essere duplice; da un lato mostrerebbe l'ordine divino del mondo mantenuto dal sovrano assiro in quanto rappresentante del dio sulla terra, e dall'altro lato raffigurerebbe lo stesso re come una perfetta immagine del dio (Parpola 1993a, p. xviii).

sovrano è rappresentata proprio dalla sapienza, la peculiarità della quale è la “segretezza”. Per quanto riguarda la definizione di “sapienza riservata o segreta” Fales intende due concetti:

Si dovrà in parte interpretare in chiave sociologica, come il complesso di conoscenze di un’*élite*, addestrata all’uopo, rispetto all’orizzonte tecnico e conoscitivo degli scribi normali. Ma è certo compresente anche un riferimento all’origine divina della sapienza, che è in sé “occulta” fin quando non venga palesata dagli dei al sapiente.²⁴⁹

Inoltre, aggiunge che i sovrani sargonidi avessero l’intenzione di arricchire la loro immagine con l’attributo della sapienza, ‘modellandosi su una dimensione della regalità già assegnata ad alcuni re babilonesi, *in primis* Hammurabi’.²⁵⁰

Tutta la tradizione scolastica e scribale ha origini divine e mitologiche. Il primo dei sette saggi antediluviani, Uanna, ci viene descritto da Berosso²⁵¹ nelle sue *Babyloniaka*:

Vi era una gran moltitudine di gente a Babilonia, ed essi vivevano senza leggi, proprio come animali selvaggi. Nel primo anno una bestia, chiamata Oannes, apparve dal mare Eritreo, in un luogo adiacente a Babilonia. Tutto il suo corpo era quello di un pesce, ma una testa umana gli era cresciuta sotto la testa del pesce, e piedi umani gli erano similmente cresciuti dalla coda del pesce. Esso aveva una voce umana, e una sua immagine è conservata fino al giorno d’oggi. Egli (Berosso) dice che questa bestia passava i giorni in compagnia degli uomini, ma non mangiava cibo alcuno. Essa diede agli uomini la conoscenza delle lettere, delle scienze e delle arti di ogni tipo. Essa insegnò loro anche come fondare città, erigere templi, formulare leggi e misurare i campi. Essa rivelò loro i semi e la raccolta di frutta, ed in generale diede loro ogni cosa che è connessa con la vita civilizzata. Dal tempo di quella bestia nulla di nuovo è stato più scoperto. Ma quando il sole tramontava, questa bestia Oannes si tuffava nel mare e passava le notti nell’abisso, poiché essa era anfibia. In seguito, altre bestie apparvero. Egli (Berosso) dice che discuterà di queste cose nel Libro dei Re.²⁵²

Come si può vedere, questa figura mitologica, la quale possiede una sapienza di molto superiore a quella umana, dona agli uomini la conoscenza della scrittura, delle scienze, della fondazione di città, dell’uso delle leggi.

Nella Lista Reale Sumerica si afferma che la regalità scese dal cielo e che venne esercitata ancora prima del Diluvio in cinque città; secondo Berosso, ogni sovrano²⁵³ fu affiancato da un Saggio (*apkallu*). La conferma ci viene data da due documenti cuneiformi rinvenuti a Ninive e a

²⁴⁹ Fales 2001, p. 41. Su questo tema si vedano anche Lanfranchi 1989; Lenzi 2008.

²⁵⁰ Fales 2001, p. 42.

²⁵¹ Sacerdote di origine caldea vissuto nel III sec. a.C. Scrive l’opera *Babyloniaka*, purtroppo andata perduta, della quale, però, ci rimangono alcuni frammenti, testimonianze indirette, tramandateci da Alessandro Polistore, Eusebio, Abideno. Tra i tanti studi sulla figura di questo sacerdote, si ricorda il libro edito da Haubold, Lanfranchi, Rollinger, Steel, *The World of Berossos*, Classica et Orientalia, Wiesbaden, 2013.

²⁵² Pettinato 2004, p. 434 (citazione da Polistore).

²⁵³ Secondo la Lista Reale Sumerica i re furono otto, mentre per Berosso dieci.

Uruk. Adapa, che figura nella lista di Ninive, è un Saggio a cui si fa spesso riferimento nelle lettere e nelle iscrizioni neo-assire, il cui nome riflette la sua proverbiale saggezza in quanto significa “nato nel Mare (della Sapienza)”.²⁵⁴ Egli personifica l’ideale di saggezza assoluta dei sovrani sargonidi; per esempio, nei testi ufficiali di Sennacherib si legge:

Il dio Ninsiku (Ea) mi donò una vasta comprensione, pari a quella di un *apkallu*; Adapa (è) colui che mi regalò la comprensione totale.²⁵⁵

Secondo la leggenda, poi, Adapa è l’*āšipu* degli *apkallu*, ossia un guaritore, come il dio Marduk. I Saggi – esseri mitologici metà uomo e metà pesce, senza i quali l’umanità non avrebbe mai conosciuto la civiltà – detengono il vero potere e sono strettamente legati al dio della Saggezza Enki, l’equivalente sumerico di Ea, il cui epiteto è lo stesso termine che designa questi ultimi, *apkallu*.

Dopo il Diluvio le cose in parte cambiano. Quattro saggi ascendono al cielo presso il dio Ea; l’ultimo di questi è considerato saggio solo per due terzi. In questo modo si rimarca la transizione tra i saggi antidiluviani e postdiluviani e, soprattutto, tra i saggi semidivini e quelli umani che, d’ora in poi, appaiono come i guardiani della tradizione.²⁵⁶ Tutto ciò riflette la concezione mesopotamica della storia, la quale è considerata come una successione di epoche di qualità progressivamente peggiore.²⁵⁷ Il periodo precedente il Diluvio è visto come il momento in cui l’umanità ha ricevuto la rivelazione della conoscenza e, quindi, della sapienza; in quello successivo i saggi hanno il ruolo di custodi della sapienza. Sono i successori umani dei saggi semidivini,²⁵⁸ che possono provare ad emularli senza, però, poterli sovrastare.

Per mantenere l’ordine sulla terra i saggi umani, *in primis* quelli postdiluviani, devono essere in grado di osservare ed interpretare correttamente i segni che gli dei mandano sulla terra; in questo senso sono definiti i guardiani del re. I divinatori, gli aruspici, *āšipu* e *asû* sono consultati

²⁵⁴ Servo fedele di Ea, è fatto salire al cielo per la sua virtù; la sua purezza è la “purezza dal peccato”. Secondo Parpola, l’ascesa al cielo è un’allegoria per la mistica salita dell’anima (Parpola 1993a, p. xix). Si veda, inoltre, *adapu* in CAD A1, p. 102.

²⁵⁵ OIP 2, 117: 4, in Fales 2001, p. 42.

²⁵⁶ Parpola 1993a, p. xix.

²⁵⁷ Come ben noto, tale concezione sarà poi comune anche alla civiltà greco-romana. Esiodo (scrittore greco del VII sec. a.C.) suddivide la storia in cinque grandi età: età dell’oro, d’argento, del bronzo, degli eroi, del ferro. Se nella prima l’uomo viveva come gli dei, nell’ultima è destinato a soffrire continuamente, di giorno e di notte. Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) ne *Le Metamorfosi* parla, invece, di quattro età; coincidono tutte con quelle menzionate da Esiodo tranne la penultima, ma il concetto è lo stesso. La diversità tra i due autori è che il secondo parla del Diluvio, collocato subito dopo l’età del ferro, mentre il primo non ne parla affatto.

²⁵⁸ Nell’iconografia assira i Saggi sono rappresentati in tre differenti modi; come uomini a guisa di pesce, come creature alate con la testa di aquila, infine come uomini alati che hanno una corona con le corna. La prima figura simboleggia la connessione dei Saggi con Apsû, l’Oceano della Sapienza, la seconda la relazione con il cielo; la terza indica lo status divino, simboleggiato tramite la loro trasformazione da esseri umani a “santi” dopo la morte. Le statuette in argilla che li raffiguravano venivano utilizzate nei rituali assiri, come quello in cui si scacciavano i demoni dalla casa di un uomo. Nei rilievi palaziali sono rappresentati in associazione con “l’albero della vita” e/o il re, che loro purificano con una specie di aspersione, probabilmente di forma conica, che tengono in mano. Con questo gesto assicurano il corretto equilibrio di ciò che accade in cielo e sulla terra, come se purificassero non solo “l’albero della vita”, ma tutta l’umanità, donandole armonia e ordine (Parpola 1993a, p. xix).

quotidianamente per tale scopo; essi svolgono la funzione che prima del Diluvio era prerogativa dei sette saggi.

Non solo gli esperti dell'interpretazione del divino sono definiti sapienti; da notare che la figura del saggio per eccellenza è forse proprio quella impersonata da Gilgameš, l'eroe che ha dovuto superare molte prove e che ha sofferto intensamente. Grazie alle sue peregrinazioni e alle sue sventure è riuscito a raggiungere 'la completa saggezza, la maturità, che sono le doti di un vero sovrano della Mesopotamia'.²⁵⁹ Un episodio fondamentale dell'epopea è quello legato alla pianta della vita; quando il re di Uruk si vede sottrarre la pianta, piange. Questo dono prezioso era destinato unicamente a Gilgameš, il quale, però, desidera dividerlo con il suo popolo. Tra le numerose sensazioni che l'eroe prova in seguito alla perdita di tale dono, si può citare quella di aver fallito nella sua impresa; ma è proprio in questa ammissione che si può intravedere la raggiunta saggezza. In effetti:

*Suffering, then, a universal experience for all, is sometimes the vehicle by which one moves from a less mature psychological state to a more mature psychological state.*²⁶⁰

Il dolore porta l'individuo a porsi certe domande, la cui risposta è spesso un senso di finitezza e vulnerabilità; l'essere umano si sente imperfetto e la consapevolezza di ciò provoca in esso un forte senso di angoscia. Dopo un percorso più o meno lungo a seconda della reazione individuale, si può giungere a una riacquistata serenità, tramite l'accettazione della propria vulnerabilità e imperfezione. L'ammissione di tale fatto non è altro se non la saggezza stessa. In altre parole, si può dire che la sofferenza è quell'esperienza che, se affrontata nel modo più appropriato, indica all'uomo la strada della saggezza, così come è successo al re di Uruk.

Il *Ludlul bēl nēmeqi* o Poema del giusto sofferente

Edizione critica fondamentale per il Poema del giusto sofferente è quella di Lambert del 1960,²⁶¹ a cui si devono aggiungere gli studi di Wiseman,²⁶² George e Al-Rawi,²⁶³ e ancora Lambert, questa volta in collaborazione con Horowitz.²⁶⁴ Più recente e completo il lavoro di Annus e Lenzi *Ludlul bēl nēmeqi. The standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*,²⁶⁵ che riporta le varie integrazioni ricavate da ritrovamenti successivi al testo pubblicato nel 1960.²⁶⁶ L'incipit del poema, la cui traduzione può essere "Voglio lodare il signore della sapienza", si incentra sulla relazione tra Marduk, il dio principale del pantheon mesopotamico, e Šubši-mešrê-Šakkan,²⁶⁷ un

²⁵⁹ Pettinato 2004, p. lxxiii.

²⁶⁰ Schmitt Jr. 1981, p. 112.

²⁶¹ Lambert 1960, pp. 21-62.

²⁶² Wiseman 1980, pp. 101-107.

²⁶³ George, Al-Rawi 1998, pp. 187-206.

²⁶⁴ Horowitz, Lambert 2002, pp. 237-245.

²⁶⁵ Annus, Lenzi 2010. Una traduzione italiana ci è data da Saporetti 2012, pp. 17-60. Da non dimenticare le opere di carattere generale di Foster del 2005 e 2007, dove sono forniti alcuni passi in traduzione, rispettivamente: *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (pp. 306-323) e *Akkadian Literature of the Late Period* (pp. 32-43).

²⁶⁶ Tra gli altri studi sul Poema, si vedano anche Biggs 1969b; Cooper 1975b; Moran 1983; 2002; Stol 1996.

²⁶⁷ Sul protagonista del *Ludlul* si veda lo studio di Gurney 1986.

uomo che è stato colpito da una lunga serie di disgrazie tanto da essere paragonabile, per certi versi, al Giobbe biblico.²⁶⁸ Più che una teodicea, il poema può essere definito una dossologia, ossia una lode rivolta al dio ‘terribile e meraviglioso’.²⁶⁹

Da subito gli studiosi hanno tentato di rispondere alla domanda che pone il problema dell’identificazione tra protagonista e autore dell’opera. A riguardo Lambert afferma:

It is clear that he was once a man of affluence and authority. He occupied several high offices (I. 60, 61, 103, 104), owned slaves and fields (I. 89, 101), had a family (I. 99), and even speaks of “my city” as though it belonged to him (I. 102). His whole personal bearing had been that of a man of authority (I. 70-78). At the same time he had been a model of piety both to the gods and to the king (II. 23-32). The three names quoted belong to the Cassite period (see the notes on III. 25, 39, 43), and we should probably conclude that the writer, who also belonged to this period, set the scene in the recent past. No doubt a modern author would have put such a story into the distant past, but that is no criterion for judging an ancient poem. The author had sufficient learning to find old Sumerian names, had he wished, instead of employing names in current use. One may conjecture that Šubši-mešrê-Šakkan was a feudal lord ruling a city for the Cassite monarch.²⁷⁰

A causa dello stile elevato e dell’utilizzo di parole ricercate, come ad esempio i vocaboli medici specifici, Beaulieu sostiene che Šubši-mešrê-Šakkan fosse un *āšipu*, portando a prova di ciò ulteriori motivazioni:

The text is replete with rare technical terms for diseases otherwise found mostly in medical texts. Furthermore, the young man named Ur-Nintinugga, who appears in a dream to Šubši-mešrê-Šakkan announcing is upcoming deliverance, is an exorcist. He even carries a tablet that presumably contains the incantations, rituals, and prescriptions required to cure him. The very name of that young exorcist, Ur-Nintinugga “Servant of Nintinugga”, heralds his medical knowledge. Nintinugga (“the lady who revives the dead”) was a name of Gula, the goddess of medicine and healing.²⁷¹

Al contrario, Annus e Lenzi negano la posizione di Beaulieu; secondo loro, infatti, narratore e autore non sono da considerarsi necessariamente come la stessa persona. Più semplicemente affermano che, come per molti altri testi mesopotamici, l’autore resta ignoto.²⁷²

²⁶⁸ Tra gli altri, si veda Weinfeld 1988.

²⁶⁹ ‘Moreover, rather than presenting a theodicy proper (...), the poem offers a firstperson account of the protagonist’s suffering and rehabilitation as a foil for glorifying the deity’s power and commending his veneration. In essence, the speaker of Ludlul says, “I know from experience that Marduk is terrible and wonderful. Praise ye Marduk!”’ (Annus, Lenzi 2010, p. 9).

²⁷⁰ Lambert 1960, pp. 21-22.

²⁷¹ Beaulieu 2007, p. 9.

²⁷² Annus, Lenzi 2010, p. xviii. Su questo tema, si veda anche Lambert 1957.

Un'altra problematica riguarda la datazione di tale poema. La riga 105 della quarta tavoletta riporta il nome del sovrano Nazimurutaš; questo dato può essere considerato come il *terminus post quem*, mentre i manoscritti dell'opera databili all'epoca neo-assira indicherebbero il *terminus ante quem*. Di conseguenza, si può affermare che il *Ludlul bēl nēmeqi* è stato composto durante gli ultimi secoli del II millennio a.C., tra il regno di Nazimurutaš e un periodo compreso tra il 1300 e il 1155 a.C., o la seconda dinastia di Isin (1157-1026 a.C.).

Il poema è stato paragonato da alcuni studiosi alle *šū'illa*, ossia preghiere-rituali il cui significato letterale è "mani alzate". Per esempio, Beaulieu sostiene che i concetti in esse espressi siano molto simili a quelli che si trovano nelle composizioni letterarie che vedono come protagonista il pietoso sofferente, vale a dire, lode alla divinità, senso di colpa, ignoranza della colpa commessa, sentimenti di abbattimento, paranoia, abbandono, malattie, e in particolare un disperato desiderio di ricevere l'aiuto divino. Secondo lo studioso, i due grandi testi sapienziali *Ludlul* e *Teodicea* – entrambi creati nel *milieu* degli esperti guaritori – presentano solo esposizioni filosofiche più sofisticate delle emozioni religiose espresse nelle *šū'illa*.²⁷³ Tale posizione è criticata da Annus e Lenzi, prima di tutto perché nel poema in questione i verbi utilizzati sono al presente o al passato, al contrario delle *šū'illa* in cui sono esclusivamente al futuro. Inoltre, si deve sottolineare come argomento centrale delle tavolette III e IV sia la liberazione del sofferente da tutte le sue disgrazie, tema che non compare affatto nelle preghiere.

Struttura del poema

L'intero poema è caratterizzato da quattro tavolette (o capitoli) di 120 righe ciascuna. Nei primi due capitoli sono descritte le varie sfortune successe al sofferente, mentre negli ultimi due si raccontano la guarigione e la salvezza del protagonista. Come notano Annus e Lenzi, la narrazione della guarigione del malato nella tavoletta III è un rovesciamento della descrizione delle malattie presenti nella tavoletta II, così come la IV è un ribaltamento delle disgrazie sociali e familiari della tavoletta I.²⁷⁴

La prima tavoletta comincia con un inno in lode del dio più potente di Babilonia, seguito poi dal lamento del sofferente in cui sono elencate tutte le sue sfortune e disgrazie. L'immagine che emerge da questa descrizione è quella di un uomo di potere, probabilmente vicino al re e appartenente alla sua corte che, nonostante il suo comportamento virtuoso e devoto, sia nei confronti del sovrano sia rispetto alle divinità, ha perso tutto. Marduk, un dio pieno di contrasti, lo ha abbandonato; di conseguenza, senza la sua protezione la sua vita diventa un disastro; infatti, il nostro protagonista non ha più una casa, perde i favori di cui godeva a corte e viene emarginato dalla società intera, umiliato e odiato da tutti, forse anche perché a chiunque cercasse di compatirlo o tentasse di aiutarlo era riservata la stessa sorte. La prima tavoletta termina con il lamento del sofferente caratterizzato, in ogni caso, da un sottile filo di speranza.

²⁷³ Si veda Beaulieu 2007, pp. 10-11.

²⁷⁴ Annus, Lenzi 2010, p. xix.

La seconda tavoletta ci informa del peggioramento della situazione avvenuto durante l'anno successivo; le suppliche del protagonista sono completamente ignorate, i rituali svolti dagli specialisti della divinazione non riescono a determinare le cause delle sue sciagure, l'*āšipu* non è in grado di placare l'ira divina. L'uomo pio è trattato da empio, il fedele è allo stesso livello dell'ateo, colui che era apprezzato dal re è ora disdegnato e calunniato. Ma ciò non basta. Altre disgrazie colpiscono il nostro sofferente. La tavoletta prosegue con una lunga lista di malattie, così gravi da indurre i familiari a preparare per Šubši-mešrê-Šakkan il suo funerale e i riti accompagnatori; la morte sembra a questo punto inevitabile.

(7) *ni-ta-tu-ú-a šum-ru-ša mi-ḫi-iš-tu dan-na-[at]*
qin-na-zu iṭ-ta-an-ni ma-lat šil-la-a-tum
a-ru-uš-šú ú-saḫ-ḫi-la-an-ni zi-qa-ta lab-šat

Le mie sofferenze sono molto dolorose, la ferita profonda,
 la frusta (che) mi frantuma piena di spine,
 un bastone affilato mi punge (e) la punta è dura.²⁷⁵

Al contrario della prima tavoletta, questa termina con un'atmosfera negativa che circonda il protagonista e la sua famiglia.

La tavoletta successiva si apre con lo stesso tono negativo della precedente e prosegue con la descrizione dei sogni del sofferente; tra le figure più significative apparse in sogno c'è sicuramente l'*āšipu* Ur-Nintinugga. Quest'ultimo porta la barba, indossa una corona e tiene in mano una tavoletta contenente, molto probabilmente, gli incantesimi e i rituali da compiere per la salvezza di Šubši-mešrê-Šakkan. Dalle righe seguenti si apprende che finalmente l'ira di Marduk si è placata e i demoni e le malattie causate da questi spiriti malvagi nonché dallo stesso dio sono state cacciate.

Proseguendo il racconto della terza tavoletta, la quarta ci informa della guarigione del nostro sofferente ad opera di Marduk, che con la sua "mano" ha salvato Šubši-mešrê-Šakkan, ribadendo il concetto secondo il quale tramite il contatto fisico si possano trasmettere, ma anche allontanare, le malattie.

L'intero poema si può riassumere con due versi tratti dalla quarta tavoletta:

(8) [*šá*] *im-ḫa-ša-an-ni*
^dAMAR.UTU *ú-šá-qi re-e-ši*

[Colui che] mi ha colpito,
 Marduk, ha risollevato la mia testa.²⁷⁶

Dai passi successivi del testo, frammentari in talune parti, si apprende che dopo alcuni rituali il protagonista attraversa una serie di dodici porte, ricevendo per ognuna di esse un beneficio o

²⁷⁵ Le traduzioni di Lambert e di Annus, Lenzi differiscono notevolmente tra loro. Si vedano Lambert 1960, p. 45; Annus, Lenzi 2010, p. 37.

²⁷⁶ Si vedano Lambert 1960, p. 59, Tav. IV: 9-10; Annus, Lenzi 2010, p. 42, Tav. IV: 10-11.

qualcosa che gli era stato tolto dal momento in cui la sua sofferenza è iniziata, come ad esempio prosperità, benessere, vita, e così via. Al termine del suo cammino Šubši-mešrê-Šakkan compie una serie di rituali pubblici il cui scopo non è altro se non quello di ringraziare Marduk e le altre divinità che gli hanno restituito la salute e la vita. Le lodi che si innalzano dal protagonista e ora anche dal popolo di Babilonia sono un invito rivolto all'umanità intera: tutti devono lodare Marduk. Il fine del poema è dunque raggiunto, far sì che tutti gli uomini glorifichino il dio più importante del pantheon mesopotamico.

La Teodicea babilonese

La *Teodicea babilonese*, conosciuta anche dall'incipit che recita "Saggio, ascoltami, ti voglio parlare", è una composizione risalente a un periodo compreso tra la fine del II e l'inizio del I millennio a.C., anche se non si può affermare con certezza la sua data di stesura. I testi contengono le stesse riflessioni prese in esame già dall'età sumerica, ma il metodo utilizzato potrebbe farci propendere ad una datazione compresa tra il IX e l'VIII secolo a.C.; la tradizione mesopotamica afferma, invece, che Saggil-kinam-ubbib,²⁷⁷ l'autore di questo dialogo, visse all'epoca di Adad-apla-iddina di Babilonia, nell'XI secolo a.C.

L'edizione principale del testo si trova nell'antologia di Lambert,²⁷⁸ ma diversi sono gli studi in merito.²⁷⁹ Tra i tanti sono da segnalare i lavori di Labat,²⁸⁰ Bottéro,²⁸¹ Castellino,²⁸² Buccellati²⁸³ e Ponchia,²⁸⁴ quest'ultimo dedicato alle dispute mesopotamiche che, oltre alla traslitterazione, presenta una traduzione italiana del testo.

Secondo la tradizione mesopotamica il dolore è la diretta conseguenza di una o più colpe, volontarie o meno, commesse dall'essere umano; l'uomo pio che accetta la sventura e non cessa di pregare, sarà alla fine aiutato. La *Teodicea* mette alla prova tale tradizione criticandola. Il sofferente, come nel libro biblico di Giobbe, tenta di dimostrare la propria innocenza ribattendo la tesi del saggio e porta a sostegno di ciò alcune prove; asserisce, infatti, che uomini dalla condotta deplorabile vivono nei sollazzi della ricchezza e in piena salute, mentre coloro che si astengono dai peccati e dalle malvagità subiscono le peggiori angherie e trascorrono la loro vita in disgrazia.

Purtroppo, la parte centrale del dialogo ci è pervenuta lacunosa, ma si riesce ugualmente a capire che il sofferente propone di vivere in un luogo lontano dalle regole sociali, cioè di prendere come modello la vita del nomade nella steppa. Lo scopo del dialogo sembra dunque essere quello di portare il lettore a riconoscere che non esiste un legame di causa-effetto tra colpa e punizione.

²⁷⁷ Il nome dell'autore appartiene a un tipo comune a partire dal periodo Cassita e la lingua mostra influenze del medio e tardo-babilonese (si veda Lambert 1960, p. 66).

²⁷⁸ Lambert 1960, pp. 63-91.

²⁷⁹ Sul tema della teodicea nella letteratura accadica, si veda van der Toorn 2003.

²⁸⁰ Labat 1970.

²⁸¹ Bottéro 1977.

²⁸² Castellino 1977.

²⁸³ Buccellati 1972c.

²⁸⁴ Ponchia 1996, pp. 73-82. Un altro studio in italiano è quello offerto da Saporetti 2012, pp. 62-89.

E forse proprio perché l'autore ritiene importante ribaltare l'opinione comune, Lambert ritiene che lo stile dell'opera non sia elevato come quello del *Ludlul*, in quanto il contenuto sembra essere più rilevante della forma.²⁸⁵

Struttura dell'opera

Quest'opera fondamentale della letteratura sapienziale mesopotamica è, diversamente dal *Ludlul*, in forma di dialogo ed è composta da 27 battute che si svolgono tra il sofferente e il saggio. In acrostico è possibile leggere il nome, la professione e la fede dell'autore e/o del protagonista²⁸⁶ di tale testo, ossia *a-na-ku Sa-ag-gil-ki-i-na-am-ub-bi-ib ma-aš-ma-šu ka-ri-bu ša i-li u šar-ri* "io sono Saggil-kinam-ubbib, il *mašmaššu*, colui che benedice il dio e il re".

La *Teodicea babilonese* è una delle 'più considerevoli realizzazioni della letteratura accadica'.²⁸⁷ Il sofferente parla per primo e si rivolge al suo interlocutore con il termine *āšišu* ("saggio") e questi si riferisce a lui chiamandolo *na'du ibru* ("amico onorato"). Ogni 11 linee, che iniziano tutte con la stessa sillaba, è possibile riconoscere una strofa, la quale corrisponde a una singola battuta di uno dei due dialoganti. Tutti i versi sono formati da due emistichi, ciascuno diviso a sua volta a metà; questo significa che, molto probabilmente, i quattro segmenti corrispondono a quattro unità d'accento.²⁸⁸ Ogni strofa corrisponde a una domanda (posta dal sofferente) o a una risposta (del saggio); se all'inizio le difficoltà sono di carattere personale (mancanza di affetti familiari, povertà), si assiste in seguito ad un climax ascendente, arrivando a sottolineare diversi problemi che coinvolgono non più il singolo, l'individuo, ma l'intera società (la fortuna degli empi, il sovvertimento del diritto di anzianità, l'accettazione da parte del pubblico dell'ingiustizia e della violenza). Il saggio, in risposta alle questioni propostegli dal sofferente, richiama gli stessi temi incontrati nelle domande e, solo alla fine del testo, raggiungerà una sorta di accordo con il suo interlocutore.

Come già in precedenza accennato, è il sofferente a iniziare il dialogo ed è ancora lui a concluderlo. Nella prima strofa egli si definisce come *anaku ša šumrušu*, ossia "io, colui che soffre", e chiede all'amico, il saggio, di ascoltare la sua angoscia, nella speranza di trovare sollievo dalle sue risposte. Fin dalle righe iniziali il discorso del saggio si fa serio e pungente. Egli sostiene, infatti, che "chi si rivolge al suo dio possiede un angelo protettore, (solamente) l'umile, che teme la sua dea, accumula ricchezza" (*n[a]-ṭil pa-an DINGIR-ma ra-ši la-mas-[sa]*

²⁸⁵ 'The style was apparently intended to be simple. The author is not carried away by words, but makes an economic use of them to force his point home. Even though he employs repetition to gain emphasis, there is nothing like the verbosity of parts of *Ludlul*' (Lambert 1960, p. 65).

²⁸⁶ Secondo Buccellati 1972c, p. 172: 'l'acrostico non si riferisce necessariamente all'autore, come si intende di solito, ma piuttosto al sofferente: mi sembra che l'io dell'acrostico debba essere lo stesso "io" del testo, cioè un "io" lirico prima che un "io" storico'. Lo studioso nota, infatti, che il sofferente parla sempre in prima persona, al contrario del saggio che usa sempre la seconda persona tranne una volta. Il sofferente sarebbe, quindi, lo stesso Saggil-kinam-ubbib. A mio parere, tenendo conto di quanto già affermato per il *Ludlul*, è importante non dare per scontato che autore e protagonista dell'opera siano necessariamente la stessa persona.

²⁸⁷ Buccellati 1972c, p. 161.

²⁸⁸ Alcuni manoscritti cuneiformi di questo testo presentano, oltre alle linee orizzontali che indicano la divisione in strofe, anche delle linee verticali che suddividono il verso in quattro segmenti. Si veda Buccellati 1972c, p. 165.

n[a]-ak-di pa-liḫ ^d15 *ú-kám-mar tuḫ-[da]*).²⁸⁹ Dicendo ciò, dà per scontato che l'amico sia colpito da tali sofferenze perché non ha adempiuto il suo dovere di fedele. Anche nella quarta strofa invita il suo amico a pregare le divinità, a pentirsi dei peccati che ha commesso, fermo nella convinzione che a ogni sofferenza corrisponda una punizione divina per una qualche colpa compiuta. Ma a questo punto il sofferente comincia a elencare casi in cui ciò che il saggio afferma è sbagliato. In sintesi, coloro che compiono azioni malvagie o sleali godono della ricchezza e di ogni privilegio; chi invece, come lui, segue la retta via e porge offerte alle divinità non ottiene di godere una vita serena:

(9) *il-ta-kan DINGIR ki-i maš-re-e ka-tu-ta*
il-an-nu ku-uš-šu-du pa-na-an-ni lil-li
il-ta-qu-ú ḫar-ḫa-ru-ú a-na at-taš-pil

Invece della prosperità, il dio (mi) ha decretato l'indigenza,
 mio superiore è uno storpio, prima di me c'è un idiota,
 i furfanti sono in ascesa, io divento sempre più piccolo.²⁹⁰

Da notare la dichiarazione di volontà del sofferente presente nella tredicesima strofa, in cui dice di volersi dare al vagabondaggio, andando contro i parametri della tradizione religiosa e culturale che non garantiscono una vita felice pur essendo seguiti scrupolosamente. Se il protagonista arriva ad affermare di voler cambiare vita in un modo così drastico è perché sembra perdere, invece di guadagnare, speranza;

L'ideale nomade è l'alternativa a vivere imprigionati nell'ambito di una società che non sa difendere i suoi valori propri. È meglio essere indipendente e autonomo a costo di soffrire la fame e di dover vagare come un ladro o un mendicante, che accettare le ristrettezze di una società che avalla il male sociale e, perciò, quello individuale.²⁹¹

Come nel *Ludlul*, anche qui si esprime l'impossibilità per l'essere umano di comprendere il volere degli dei. Di seguito ciò che il saggio dice all'amico:

(10) *li-'u-ú pal-ku-ú šu-e ta-šim-ti*
 [*l*]i-it-mu-um-ma *šur-ra-ka DINGIR ta-da-a-a-aš*
 [*l*]i-ib-bi DINGIR *ki-ma qi-rib AN-e né-si-ma*
le-è-a-us-su šup-šu-qat-ma UN.MEŠ la lam-da (...)
 [*l*]i-'i-id mi-na-a pak-ki DINGIR-ma UN.MEŠ *la lam-da*

O saggio, sapiente, maestro di erudizione,
 il tuo cuore è angosciato e oltraggi gli dei.
 La mente divina è lontana come il centro del cielo.

²⁸⁹ Ponchia 1996, p. 73, strofa II: 21-22.

²⁹⁰ Ponchia 1996, p. 76, strofa VII: 75-77.

²⁹¹ Buccellati 1972c, p. 175.

Conoscerla è troppo difficile, gli uomini non la possono afferrare. (...)

Se anche scruta la volontà di dio, l'umanità non ne comprenderà il disegno.²⁹²

Secondo Buccellati la conclusione intellettuale dell'opera è la seguente: 'la radice dei mali sociali è nell'apatia del pubblico',²⁹³ se per pubblico si intende la società che, pur rendendosi conto delle ingiustizie, non fa nulla per impedirle. La colpa è di chi protegge il ricco e abbandona a sè stesso il povero, favorisce l'ingiustizia e la violenza, e in tal modo mina i presupposti su cui è fondata. Se l'uomo compie dei peccati, è perché è stato creato così dagli dei.²⁹⁴ Nell'ultima strofa, la ventisettesima, il sofferente afferma la sua fiducia nelle divinità, e spera fermamente che queste ultime ascolteranno le sue suppliche.

L'Epopea di Gilgameš

Indispensabile per lo studio del mito di Gilgameš è il lavoro di George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*,²⁹⁵ il quale sostituisce la ormai datata versione di Campbell Thompson risalente al 1930.²⁹⁶ Numerosi sono gli studi su questa composizione; tra i tanti, basti citare quelli di Kramer,²⁹⁷ Tigay²⁹⁸ e Foster.²⁹⁹ Una linea interpretativa diversa e a volte discussa è quella di Parpola³⁰⁰ e di Buccellati;³⁰¹ una traduzione italiana del testo è quella di Pettinato,³⁰² che offre anche uno studio delle versioni precedenti la stesura classica e della scoperta e ricostruzione dell'intera saga.

Diverse sono le composizioni che hanno come protagonista Gilgameš: i primi racconti accadici che lo riguardano risalgono al periodo paleo-babilonese (2000-1600 a.C. circa), e a loro volta riprendono alcune delle tematiche affrontate nelle versioni sumeriche precedenti (corrispondenti all'epoca di Ur III).

Per quanto riguarda invece la stesura dell'Epopea classica, rinvenuta principalmente nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive, si ritiene che sia stata ripensata e creata quasi *ex novo* dallo scriba Sinleqiunnini nel XII secolo a.C., rendendola una composizione unitaria; infatti, la prima tavoletta presenta un prologo e l'undicesima tavoletta un epilogo, il quale riprende parte del prologo stesso.³⁰³ La dodicesima tavoletta, difforme dal resto della versione canonica, appare più come un'appendice all'epopea più che una parte integrante di essa.³⁰⁴

²⁹² Ponchia 1996, pp. 80-81, strofa XXIV: 254-257 e 264.

²⁹³ Buccellati 1972c, p. 163.

²⁹⁴ Lambert 1960, p. 66.

²⁹⁵ George 2003.

²⁹⁶ Campbell Thompson 1930c.

²⁹⁷ Kramer 1944.

²⁹⁸ Tigay 1982.

²⁹⁹ Foster 2001. Si veda, inoltre, Shaffer 1983.

³⁰⁰ Parpola 1993b. Si veda anche Parpola 1997.

³⁰¹ Buccellati 1972a.

³⁰² Pettinato 2004.

³⁰³ A tal proposito si veda Tigay 1982, pp. 104-105.

³⁰⁴ Tigay 1982, p. 105.

Il racconto delle disavventure e delle peregrinazioni del re di Uruk è uno dei più importanti e meglio riusciti della letteratura mesopotamica; attraverso le gesta di Gilgameš (e del suo amico Enkidu), si affrontano temi fondamentali delle culture e del pensiero dell'intera umanità, passata e contemporanea, quali l'amicizia, la sofferenza e la morte.

Struttura dell'opera

La composizione poetica conosciuta come "Epoepa classica" di Gilgameš è suddivisa in 12 tavolette, anche se è necessario sottolineare che tale divisione 'è puramente formale, in quanto non è minimamente legata ai diversi episodi del racconto'.³⁰⁵ Le tavolette che vanno dalla 1 alla 8 costituiscono la prima parte della storia, in cui si narrano le vicende eroiche di Gilgameš e del suo amico Enkidu fino alla morte di quest'ultimo, mentre dalla 9 alla 11 si descrive l'affannosa ricerca della vita eterna da parte del re di Uruk. La dodicesima, come in precedenza accennato, viene considerata un'appendice all'opera in cui si racconta una versione alternativa della morte di Enkidu, frutto di una traduzione da parte di Sinleqiunnini del poema sumerico *Gilgameš, Enkidu e gli inferi*.

Fulcro di tutta l'opera è la ricerca dell'immortalità che Gilgameš, disperato per la morte dell'amico e preoccupato perché destinato alla stessa sorte, desidera angosciosamente. Dal prologo si apprende che, come Odisseo,³⁰⁶ grazie a questo viaggio e alla sofferenza che ne deriva il nostro eroe raggiunge la sapienza.

Tra la fine della sesta e l'ottava tavoletta si apprende che gli dei, riunitisi in assemblea, decidono di punire il comportamento inadeguato di Gilgameš ed Enkidu (i quali, dopo aver sconfitto il terribile Toro celeste si prendono gioco della dea Ištar), decretando la morte del secondo. Enkidu, infatti, si ammala improvvisamente e, dopo dodici giorni di sofferenza, spira. Il lamento intonato da Gilgameš per l'amico conclude l'ottava tavoletta, e con essa la prima parte dell'Epoepa:

(11) [lib-ku-ú ana] ^den-ki-dù um-ma-k[a abūka ...]
 [ina u₄-me-š_u]-ma a-bak-kak-k[a a-na-ku(?)]
 [š_i-ma-in-n]i GURUŠ.MEŠ š_i-ma-[in-ni ia-a-š_i]
 š_i-ma-in-ni š_i-bu-ut [āli rapš_i ur]uk^{ki} š[_i-ma-_i]n-ni ia-a-š_i
 a-na-ku a-na ^den-ki-d[ù ib-ri]-ia a-bak-ki
 GIM lal-la-ri-ti [ú-n]am-ba šar-piš

Per te, Enkidu, (con) tua madre e tuo padre,
 io piangerò nella loro steppa.
 Ascoltatemi, giovani, ascoltatemi!
 Ascoltatemi, anziani della città di Uruk, ascoltatemi!

³⁰⁵ Pettinato 2004, p. xviii.

³⁰⁶ A tal proposito si veda per esempio Ponchia 2002.

Io piangerò per Enkidu, il mio amico,
come una lamentatrice mi lamenterò amaramente.³⁰⁷

La seconda parte del poema (Tavv. 9-11) è dedicata alla narrazione della ricerca dell'immortalità da parte del re di Uruk. Gilgameš, distrutto e sconvolto dalla morte di Enkidu, intraprende un viaggio lungo e faticoso per raggiungere Utanapištim, l'unico uomo sopravvissuto al Diluvio e decretato immortale dalle divinità. Dopo vari incontri (con gli uomini scorpione, Siduri la taverniera e Uršanabi il traghettatore), Gilgameš raggiunge finalmente l'uomo che secondo lui è in grado di fornirgli le risposte che cerca. L'eroe del Diluvio racconta al re di Uruk i particolari del cataclisma e le motivazioni che hanno spinto gli dei a riunirsi e decidere per la sua immortalità, assicurandogli che non l'avrebbero fatto una seconda volta. Insoddisfatto, Gilgameš supplica Utanapištim affinché gli conceda un'altra possibilità. Quest'ultimo acconsente alla sua richiesta e lo sottopone alla prova del sonno: se fosse stato in grado di restare sveglio per sei giorni e sette notti, avrebbe ottenuto la vita eterna. Ma Gilgameš, stanco e provato dal dolore e dal lungo viaggio, si addormenta e non si sveglia per sei giorni e sette notti. Una volta ridestato, la moglie di Utanapištim convince l'eroe del Diluvio a svelare al re di Uruk il segreto della pianta della giovinezza; se egli fosse riuscito a prendere la pianta situata nelle profondità dell'Apsù, avrebbe potuto avere di nuovo il dono della gioventù. Gilgameš, accompagnato dal traghettatore Uršanabi, prende la pianta e, soddisfatto per la sua impresa, desideroso di consegnare la pianta agli anziani di Uruk per donargli di nuovo la giovinezza, si concede una pausa e si tuffa in un pozzo per lavarsi. A questo punto, un serpente, attirato dall'odore della pianta, si avvicina indisturbato e la mangia, perdendo all'istante la sua vecchia pelle. Il re di Uruk, accortosi del fatto e resosi conto del fallimento, non può far altro che piangere:

(12) [ina] u₄-me-šu-ma ^dGIŠ-gim-maš ù-ta-šab i-bak-[k]i
UGU BÀD ap-pi-šú il-la-ka di-ma-a-šú

Quel giorno Gilgameš sedette e pianse,
le sue lacrime scorrevano sulle sue guance.³⁰⁸

Come è stato correttamente osservato, il viaggio che Gilgameš intraprende alla ricerca della vita eterna lo porta al di là della condizione umana, in una realtà altra (molto simile, peraltro, all'oltretomba), 'che si conclude col ritorno, arricchito di nuova consapevolezza, allo stato umano'.³⁰⁹ E proprio in questa consapevolezza, raggiunta attraverso "ogni sofferenza", si può riconoscere la saggezza conquistata dal nostro eroe.

³⁰⁷ Si vedano Parpola 1997, p. 99, Tav. VIII: 39-44; George 2003, pp. 653-655, Tav. VIII: 40-45.

³⁰⁸ Si veda George 2003, p. 723, Tav. XI: 308-309.

³⁰⁹ Ponchia 2002, p. 13.

Altri testi letterari presi in considerazione

Oltre ai tre testi più sopra descritti, altri saranno citati nel corso della trattazione, come per esempio il *Dialogo del pessimismo* e il *Pover'uomo di Nippur*, che meritano ad ogni modo una breve presentazione.

Nel *Dialogo del pessimismo*, che sembra essere una composizione tarda,³¹⁰ si assiste a un dialogo tra un uomo e il suo schiavo, diviso in dieci sezioni. In ognuna di queste il *bēlu* dichiara di voler compiere una determinata azione e, dopo un ripensamento, il suo esatto contrario; lo schiavo lo asseconda prontamente nell'uno e nell'altro caso, portando a favore della prima e della seconda scelta delle argomentazioni che spesso possono essere definite dei veri e propri proverbi. L'incipit del testo riassume molto chiaramente il tema dell'opera: "Schiavo, assecondami/sii sempre d'accordo con me!" (*arad mitanguranni*). La verità che affiora dal gioco della satira è che niente può esistere senza il suo contrario. Per quanto riguarda l'ultima sezione del dialogo, nella quale si dichiara che l'unica soluzione a tutto è la morte, Ponchia sostiene che si tratti di una parodia della sapienza tradizionale, dato che la frase pronunciata dallo schiavo compare, uguale o di poco modificata, in altri testi come ad esempio nell'*Epopoea di Gilgameš*.³¹¹ Ciò che emerge chiaramente fin dall'inizio è che ad ogni azione corrisponde una negazione, un pro e un contro, proprio come ogni medaglia presenta due facce. Di seguito la prima sezione del testo a titolo esemplificativo:

(13) [ÌR *mi-tan-gur-an-ni*] *an-nu be-li an-[nu-u]*
[šì-šìr *di-kan-ni-ma* ^{gi}GIR] *ši-in-dam ana É.GAL lu-un-š[ur]*
[*mu-šur be-li mu-šur ú-ša*] *g-mar-ka-ma i-ba-áš-šú-ka*
[*um-ma-a(?) ru-bu-ú(?)*] *ub-ba-la pa-ni-ka*
[e ÌR *a-na-ku ana*] *É.GAL-ma ul a-maš-šar*
[*la ta-maš-šar be*]-*li la ta-maš-šar*
[*a-na ta-ḥa-zi r*] *u-bu-ú i-šap-par-ka*
[*ger-ra ša l*] *a ti-du-ú ú-ša-aš-bat-ka*
[*ur-ra u m*] *u-šì mar-ša-ta úkal-lam-ka*

["Schiavo, assecondami."] "Sì, signor mio, sì."

["Presto, prendi il carro] e aggiogalo; voglio guidarlo fino al palazzo."

["Guida, signor mio, guida; rag]giungerai il tuo scopo (anche se gli altri) ti discreditano;

[(ora) il principe] ti guarderà con benevolenza."

["No, schiavo, io] non voglio guidare fino al palazzo."

["Non guidare, signor] mio, non guidare;

[in guerra] ti invierà il principe e ti farà prendere

³¹⁰ I manoscritti più recenti in nostro possesso ritrovati nelle biblioteche del VII sec. a.C. non presentano la stessa divisione del testo in righe, 'which suggests that the copying tradition was not so long or so firmly established as that of other literary works' (Lambert 1960, p. 141). Concetto ripreso anche da Ponchia 1996, p. 42 e da D'Agostino 2000, p. 79. Su questo testo si vedano anche Bottéro 1965; Buccellati 1972b; Fales 1981; Speiser 1954.

³¹¹ Ponchia 1996, p. 44.

[una strada] che non conosci;
[giorno e not]te ti farà soffrire”.³¹²

Da una parte c'è la vita privata con le sue comodità, dall'altra il prestigio; se l'uomo sceglie la prima soluzione avrà probabilmente una vita serena e tranquilla, ma dovrà rinunciare agli onori del palazzo; in caso contrario, a stretto contatto con la corte e con il re, potrà essere riconosciuto come uomo di fiducia, degno di onorificenze e magari ritenuto meritevole di incarichi di responsabilità (come ambasciatore, per esempio), che potrebbero, in alcuni casi, rivelarsi molto pericolosi. Il nostro testo continua su questo registro per nove sezioni, toccando tematiche tra loro diverse. Tra le più interessanti si ricordano: nutrirsi per il sostentamento o per il piacere, amare o non amare una donna, fare offerte al dio e seguire i precetti religiosi oppure condurre una vita dissoluta ignorando il volere divino, e così via. Nella decima e ultima parte di questo dialogo si assiste a una rottura dello schema; qui il signore non dichiara le sue intenzioni, ma pone una domanda allo schiavo, la cui risposta potrebbe riassumere tutto quello che è stato detto fino a quel punto del testo. La domanda è: “Allora, esiste un bene?/Ora, che cosa è bene?”. La morte sembra essere la soluzione ultima, attraverso la quale ogni azione e negazione, ogni bene e ogni male trovano la loro ri- e dissoluzione.

Il *Pover'uomo di Nippur* è un testo umoristico,³¹³ il cui protagonista è Gimil-Ninurta, un pover'uomo che decide di vendere il suo ultimo vestito, ormai logoro, per comprare una capra. Dato che il suo acquisto non lo soddisfa (essendo la capra vecchia di tre anni), l'uomo si rivolge al sindaco di Nippur che, prendendosi gioco di lui, tiene la capra e gli dà in cambio solo un osso e un tendine della bestia, oltre a un misero assaggio di pessima birra. Gimil-Ninurta giura vendetta, che metterà in atto in tre parti,³¹⁴ nella seconda delle quali (forse la più interessante ai fini del presente studio) si finge un medico proveniente da Isin ‘because it provides privileged access to the patient's body’.³¹⁵ Ingannando il sindaco facendosi vanto delle sue potenti doti guaritrici, lo conduce in una stanza buia e isolata, dove lo lega e lo bastona dalla testa ai piedi, seguendo peraltro lo stesso schema utilizzato nella stesura dei testi medici.

Letteratura di corte

Tra gli altri, due testi particolarmente interessanti ai fini del presente studio sono la *Pregghiera del Giusto Sofferente a Nabû* e la *Pregghiera di Assurnaširpal a Ištar*.

Il primo, ritrovato nella Biblioteca di Assurbanipal a Ninive, è un esempio assiro di un genere ben rappresentato nella letteratura babilonese, ossia quello del “giusto sofferente”. Come sottolinea Livingstone, il testo:

³¹² Ponchia 1996, p. 83: 1-9.

³¹³ Tra i vari studi sul testo letterario e sull'umorismo in generale, si vedano Cooper 1975a; D'Agostino 1995; 2001; Foster 1974a; 1995b; George 1993; Noegel 1996.

³¹⁴ ‘The motif of the triple revenge, as a number of folklore scholars, recurs in the folklore of many peoples as well as in the *Arabian Nights*’ (Reiner 1986, p. 2).

³¹⁵ Worthington 2010, p. 31.

*Could be taken to describe the agony of any righteous sufferer (who conceives his suffering as a divine punishment but considers himself innocent), but from internal evidence and parallels it could be argued that it applies to a particular Assyrian king.*³¹⁶

Gli indizi fanno supporre che il re in questione possa essere Assurbanipal, e non Esarhaddon come si era proposto inizialmente.³¹⁷ Il sofferente sostiene di aver adempiuto i suoi doveri di uomo giusto e devoto, cercando di rimediare ai peccati commessi dal padre e dal fratello, ma nonostante ciò si trova nella stessa situazione dei suoi schiavi, come se non avesse onorato e riverito le divinità.

Il secondo testo qui proposto è la *Preghiera di Assurnaširpal a Ištar*,³¹⁸ in cui il re assiro (1050-1032 a.C.) loda la dea per ringraziarla dei favori che gli ha concesso durante gli anni. Ricordando le opere che egli stesso ha fatto per lei, le chiede di aiutarlo ancora, essendo vittima di sofferenze. Tra le altre cose, le domanda in quale modo l'ha offesa, dato che lei l'ha ricoperto di malattie. Anche questo testo ricorda molto da vicino il *Ludlul bēl nēmeqi*, il cui tema è quello del “giusto sofferente”, appunto.

1.4. Le lettere della corte neo-assira

Studi fondamentali sulla corrispondenza della corte neo-assira sono quelli di Parpola: *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*³¹⁹ e *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*.³²⁰ Da segnalare anche il libro di Fales e Lanfranchi *Lettere dalla corte Assira*.³²¹

Le lettere della corte neo-assira rappresentano una fonte molto interessante; scritte in un periodo compreso tra i regni di Esarhaddon e di Assurbanipal, forniscono informazioni piuttosto dettagliate sulle professioni di un gruppo ristretto di specialisti (*ummānu*) e sulla vita di corte di quel tempo. Per esempio, si nota come si tentasse di tutto pur di entrare nelle grazie del re; in una lettera indirizzata a Esarhaddon, Urad-Gula³²² si lamenta del cattivo lavoro di un *āšipu* (il cui nome non è citato) che già al tempo del re suo padre ostacolava Adad-šumu-ušur³²³ e un suo collega, grazie allo spregevole aiuto di Balassû e Aplāia.³²⁴ Ci sono altre lettere in cui Adad-šumu-ušur prega il re Assurbanipal di riportare al suo precedente status il figlio Urad-Gula, che all'inizio del suo regno era caduto in disgrazia. Abbiamo notizia del fatto che dopo tre anni riesce a rientrare a corte, ma non sappiamo se nel medesimo ruolo.³²⁵

³¹⁶ Livingstone 1989, p. xxvi.

³¹⁷ Si veda Livingstone 1989, p. xxvi.

³¹⁸ L'edizione del testo, noto da una copia rinvenuta nella biblioteca di Assurbanipal, si deve a von Soden 1974-1977, pp. 37-45. Studi in merito sono presenti ad esempio in Labat 1970, pp. 250-252; Foster 2005, pp. 240-243.

³¹⁹ Parpola 1970; 1983.

³²⁰ Parpola 1993a.

³²¹ Fales, Lanfranchi 1992.

³²² Su questa lettera si vedano in particolare Hurowitz 2002-2005; Hurowitz, Sheba 1993.

³²³ Sulla figura di Adad-šumu-ušur si ricorda lo studio di Fales 1974.

³²⁴ Parpola 1993a, p. 226, testo n. 289.

³²⁵ Jean 2004, p. 78.

Interessanti ai fini del presente studio sono soprattutto le lettere inviate dai diversi *asû* e *āšipu*, i professionisti della medicina. In esse si può trovare la descrizione, a volte alquanto dettagliata, della sofferenza del paziente (il sovrano o i suoi familiari) o di chi gli sta accanto. Probabilmente l'esempio più significativo è la famosa lettera inviata dall'*āšipu* Adad-šumu-ušur al re Esarhaddon:³²⁶ il sovrano, in una missiva precedente, lo aveva pregato di aiutare uno dei suoi figli, gravemente malato. Il dolore che egli prova a vedere il proprio figlio in questo stato è grandissimo, tanto che darebbe metà del suo regno pur di poterlo curare. Ecco ciò che risponde Adad-šumu-ušur a riguardo:

(14) [š]a LUGAL be-lí iš-pur-an-ni
 [m]a-a ŠÀ-bi ma-ri-iš a-dan-niš
 ša ina še-ḥe-ri-ia an-ni-e
 ŠÀ-bi iš-pil-u-ni a-ke-e
 né-pu-uš lu-ú ša pa-ṭa-a-ri
 ši-i mi-šil ma-ti-i-ka
 lu ta-din lu tap-ṭu-ra-áš-ši
 mi-i-nu né-pu-uš LUGAL be-lí
 dul-lu ša a-na e-pa-a-še
 la il-lu-ku-ú-ni šu-ú

Riguardo a quello che il re, mio signore, mi ha scritto:

“Il mio cuore è molto addolorato; cosa facciamo, che il mio *libbu* è sceso così in basso per questo mio piccolo?”. Se (la malattia) potesse essere allontanata, tu (il re) daresti metà del tuo regno per farla allontanare! Ma cosa facciamo? O re, mio signore, c'è qualcosa che non può essere fatto.³²⁷

Qui sono riportate le parole scritte dal re in persona, il quale dichiara tutta la sua angoscia per l'impossibilità di trovare una cura per suo figlio tramite espressioni quali “il mio cuore è molto addolorato” e “il mio *libbu* è sceso così in basso”, il cui significato verrà analizzato nello specifico nel terzo capitolo del presente lavoro.

Oltre alle manifestazioni del dolore psichico, nelle lettere della corte neo-assira sono descritti i sintomi o le malattie che colpiscono il sovrano e i suoi familiari; in esse si riscontrano frequentemente molti dei vocaboli specialistici utilizzati soprattutto nei testi diagnostici e terapeutici. Non si deve dimenticare, infatti, che gli autori di questi messaggi sono i professionisti della medicina (*asû* e *āšipu*), i quali utilizzano abitualmente il linguaggio tecnico proprio delle loro professioni

³²⁶ Parpola 1993a, p. 154, testo n. 187.

³²⁷ Si veda Parpola 1993a, p. 154, testo n. 187: 6-15.

**2. PAROLE ED ESPRESSIONI
DELLA SOFFERENZA INDIVIDUALE**

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

2.1. Introduzione

Nel tradurre i testi (o frammenti di essi) provenienti da una cultura molto lontana dalla nostra per tempo e spazio, l'interprete moderno incontra una lunga serie di difficoltà, che riguardano non solo la conoscenza della lingua, ma anche la comprensione della storia, del pensiero e della società di cui questi testi fanno parte.

Le parole e le locuzioni che saranno esaminate nel presente capitolo esprimono il modo in cui le malattie e i loro segni e sintomi colpiscono l'essere umano provocando dolore e sofferenza, ma anche le diverse accezioni che individuano emozioni e stati d'animo negativi, conseguenza di dolore fisico, psichico o di entrambi. Nel tradurre tali vocaboli è necessario e indispensabile tenere conto del fatto che ogni traduzione è anche interpretazione.³²⁸ Come sottolinea Robson:

*Mesopotamian medical writings are full of technical terms for the afflictions suffered by patients. Leaving those terms untranslated can render the texts virtually meaningless; yet attempts to find translations can run into major methodological problems.*³²⁹

Le difficoltà sono molteplici: lasciare i vocaboli in lingua originale può non far comprendere il senso del testo, ma la loro traduzione può portare a concentrare l'attenzione su questioni interpretative, facendo perdere di vista il significato generale.

Lungi dal risolvere tale problematica, si cercherà qui di mantenere una traduzione il più letterale possibile o, dove ciò non risulti fattibile, si renderà al meglio la parola o l'espressione in lingua italiana, avvicinandosi il più possibile al suo significato originario. Si tenterà, inoltre, di esaminare i vocaboli e i testi accadici seguendo l'approccio antropologico-linguistico delineato nel corso dell'introduzione generale, cercando di capire se un punto di vista diverso (quello antropologico-linguistico, appunto) possa essere d'aiuto nel comprendere meglio alcune particolarità della cultura mesopotamica, tenendo ad ogni modo presenti i criteri utilizzati nella storia degli studi assiriologici.

2.2. Le cause della sofferenza nel mondo mesopotamico

La sofferenza di una persona può nascere da diverse situazioni; *in primis* dai dolori fisici provocati dalle malattie, a cui spesso segue l'afflizione per la propria condizione nel caso in cui il male da cui si è colpiti sia debilitante o per il quale non si comprendano le cause e non si riescano a trovare rimedi adeguati. A questi si devono aggiungere gli stati depressivi o i disturbi mentali provocati da altre cause, come ad esempio il disprezzo sociale e familiare, difficoltà economiche, e quant'altro. Un caso particolare di sofferenza è quello dovuto alle pene d'amore: non essere ricambiati o essere traditi dall'amato/a può portare la persona in uno stato di afflizione molto profonda.

³²⁸ '(...), problems of various orders regarding the "translation" of such texts into our modern clinical framework – from actual linguistic renderings to much more complex correlations of thought and interpretative patterns – constitute a huge barrier for our grasp of the historically determined conditions of health and illness in the Tigris-Euphrates river valley during pre-Hellenistic Antiquity' (Fales 2016, p. 9).

³²⁹ Robson 2008, p. 461.

Bisogna sottolineare il fatto, però, che nei testi diagnostici e nelle ricette terapeutiche dell'antica Mesopotamia non si descrive dettagliatamente la sofferenza di chi è colpito dalla malattia. In alcuni casi troviamo esclusivamente dei cenni a tal riguardo, come quando in SA.GIG si indica il fatto che il paziente geme e urla: "Il mio ventre! Il mio ventre!".³³⁰ Lo scopo di tali raccolte, infatti, è quello di descrivere i sintomi che presenta il malato e, in certe occasioni, anche quello di prescrivere i trattamenti per curarlo. Non troveremo, quindi, delle descrizioni come quelle delle opere letterarie o degli incantesimi e preghiere presenti a volte nei rituali che, bisogna ricordarlo, sono comunque delle formule codificate da essere recitate da ammalato e/o guaritore per rappacificare il dio con la vittima. Diverso è il caso delle lettere, dove invece siamo di fronte alla sofferenza per così dire "reale", vissuta dal sovrano o dai membri della sua famiglia. Come più sopra spiegato, anche se le missive di cui siamo a conoscenza sono state scritte in realtà dagli esperti di corte, al loro interno si trova a volte la ripetizione parola per parola della richiesta fatta dal re nella lettera precedente, permettendoci di capire alcuni aspetti della percezione e della descrizione del dolore, almeno nel ceto più alto della società dell'epoca.

2.2.1. Malattia e sofferenza come rottura dell'equilibrio e come conseguenza dell'ira divina

Seguendo l'opinione della biomedicina³³¹ un importante dizionario medico definisce i concetti di salute e malattia tramite il principio della negazione, ossia in opposizione l'uno dell'altro:

Salute: stato di benessere di un organismo o di una parte di esso, caratterizzato da una funzione normale e non affetto da malattie.

Malattia: condizione che altera o interferisce con lo stato di salute di un organismo ed è generalmente caratterizzata da un anomalo funzionamento di uno o più sistemi, parti o organi.³³²

Analogamente, la malattia è considerata dagli assiro-babilonesi come una perdita di quell'equilibrio in cui un individuo dovrebbe vivere in condizioni normali; in altre parole, questa viene considerata come una rottura dell'armonia in cui una persona si trova – tanto a livello individuale quanto a livello sociale – comportando, in conseguenza a un'alterazione delle funzioni dell'organismo o dello stato mentale, un possibile isolamento della persona che non è più inserita nel contesto sociale in cui vive. Secondo Heeßel:

³³⁰ Si veda, per esempio, SA.GIG 15: 38', che recita: 'Se *idem* (= un uomo è malato un giorno e) urla: "Il mio ventre! Il mio ventre!" e si strappa i capelli: è colpito al suo petto. Morirà' (si vedano Labat 1951, p. 236: 38; Heeßel 2000, p. 152: 38').

³³¹ L'antropologia contemporanea tende invece a considerare tale dicotomia, allo stesso modo peraltro di quella "mente/corpo", non come oggettiva, quanto piuttosto come una definizione relativa, strettamente legata al contesto storico e sociale in cui il singolo vive.

³³² Definizioni dell'edizione italiana del *Churchill's Medical Dictionary*, proposte da Pizza nel suo *Antropologia Medica*. Attualmente, però, l'antropologia medica tende a superare la definizione di malattia in opposizione a quella di salute (Pizza 2011, p. 76).

*The most important basis of Babylonian diagnosis is the belief that by inspecting the symptoms on the body of a patient it is possible to determine the disease, its future development, its aetiology and the chances of the sick person's recovery. This is the same concept as the one we believe in today with one important exception: for the Babylonians the aetiology of disease and sickness was situated in the realm of the gods. Falling ill was seen as a sign that the patient had lost the equilibrium he ideally lived in. Either some god had turned against him and through physical contact had placed the sickness directly inside the human body, or the personal protective god had left the person open to attacks by demons or ill-wishing human beings.*³³³

Nell'antica Mesopotamia si crede, quindi, che la malattia sia una delle conseguenze dell'ira della divinità, che manifesta la propria disapprovazione provocando il male tramite contatto fisico oppure abbandonando il/la suo/a protetto/a, e lasciandolo quindi preda degli attacchi di demoni malvagi, streghe e stregoni, o altre entità maligne, che trasmettono in lui/lei ogni male, spesso durante la performance di rituali di stregoneria. A sua volta, inoltre, si considera l'ira divina come la naturale conseguenza di una o più colpe e peccati commessi dall'individuo, generalmente ignoti allo stesso peccatore, il quale tenta di rappacificare la divinità proclamando l'involontarietà e l'inconsapevolezza delle proprie colpe:

(15) *an-ni e-pu-šu ul i-de*
hi-iṭ aḥ-tú ul i-de
ik-kib a-ku-lu4 ul i-de
an-zil ú-kab-bi-su ul i-de

Ciò che ho fatto, non lo conosco.

Il peccato che ho commesso, non lo conosco.

Il tabù che ho infranto, non lo conosco.

Il confine che ho superato, non lo conosco.³³⁴

L'uomo mesopotamico riconosce tendenzialmente nella malattia in particolare e nella disgrazia in generale una sorta di punizione divina per i peccati che, seppur involontariamente, ha commesso.³³⁵ Esemplari a tal riguardo sono le righe seguenti, tratte da una preghiera *Eršaḥunga*:

(16) *i-li ina uz-zi lib-bi-šú ú-šam-ḥi-ra-an-ni*
^d*iš-tar e-li-ia is-bu-us-ma mar-ši-iš ú-še-man-ni*
^d*[i-lum i-du-u la i-du-ú] ú-šar-rip-an-ni*
^d*[iš-tar i-du-u la i-du-ú] a-šu-uš-tú iš-ku-na*
^{aš}*-ta-né-'e-e-ma mam-ma-an qá-ti ul i-ša-bat*

³³³ Heeßel 2004a, p. 99.

³³⁴ Si vedano Maul 1988, p. 242: 42f-47; Lenzi 2011, p. 461: 26-29.

³³⁵ In generale si veda Bottéro 1974.

Un dio mi ha fatto affrontare l'ira del suo cuore,
 una dea si è arrabbiata con me e mi ha fatto ammalare.
 Chiunque (sia il) dio (che) mi ha provocato bruciore,
 chiunque (sia la) dea (che) ha imposto afflizione su dime,
 continuo a cercare (aiuto) ma nessuno mi aiuta.³³⁶

In altre parole, *'evil is the punishment ordered by the gods for any transgression of their sovereign will, just as a punishment is the sanction of the authorities on earth for any infraction of the law'*.³³⁷ Da sottolineare, inoltre, come i rituali di anti-stregoneria, svolti con lo scopo di allontanare il male dalla vittima, siano rappresentati con le caratteristiche di un vero e proprio processo.³³⁸ Il paziente – cioè l'accusato – discute il suo caso di fronte alle divinità – solitamente Šamaš, il giudice divino, oppure la triade composta da Šamaš, Ea e Asalluḫi-Marduk – e, con l'aiuto dell'esperto guaritore – cioè l'avvocato – il quale ha il compito di dimostrare che è stato attaccato ingiustamente, viene dichiarato innocente e di conseguenza curato e purificato.³³⁹

Come ha osservato van der Toorn, di solito la punizione divina, così come narrata nei testi letterari, è caratterizzata da quattro aspetti: sofferenza fisica, sociale, religiosa ed emozionale.³⁴⁰ Un esempio fondamentale ci è offerto dal *Ludlul bēl nēmeqi*; come si è visto precedentemente il protagonista è afflitto da innumerevoli malattie (sofferenza fisica), è allontanato da corte (sofferenza sociale), abbandonato dagli dei (sofferenza religiosa) e manifesta la sua sofferenza con sospiri, lamenti e lacrime (sofferenza emozionale).³⁴¹ A riprova dell'affermazione di van der Toorn si trovano riferimenti ai quattro aspetti dell'ira della divinità anche in alcuni testi medici, come si può evincere dalle righe seguenti tratte da BAM 234 e BAM 316, in cui la punizione divina consiste in perdite di denaro, malattie fisiche, ansia, paura e probabili affezioni psichiche:

(17) DIŠ NA *mi-iḫ-ru ma-ḫi-ir-ma ki-i im-ḫu-ru-šu ul i-[di]* (...) GAZ.ŠÀ-bi
 TUKU.TUKU-[šī] DUG₄.GA NU ŠE.GA *sa-su-u la ap-pa-lu i-zi-im-tù* KA
 UN.MEŠ.ḪI.A [...] *i-na KI.NÁ-šú MUD.MUD-ud ri-mu-tu TUKU-ši a-du bi-nu-te-šú*
ana DINGIR u LU[GAL] ŠÀ-bi-šú ma-li mi-na-tu-šú DUB.DUB-ak *pi-qa la pi-qa i-*
pár-ru-ud ur-ra u GI₆ la NÁ-lal MÁŠ.GI₆.MEŠ pá-r-da-a-ti IGI.DU₈.A.MEŠ ri-mu-tu
 TUKU.TUKU NINDA *u KAŠ muṭ-tu a-mat i-qab-bu-ú i-maš-ši LÚ BI šib-sat DNGIR*
u ^dEŠ₄.DAR UGU-šú TUKU-ši DINGIR-šú u ^dEŠ₄.DAR-šú KI-šú

³³⁶ Si vedano Maul 1988, p. 242: 50f-58f; Lenzi 2011, p. 461: 31-35; Foster 2005, p. 226: 31-35. Interessante è il fatto che secondo il pensiero mesopotamico ogni uomo avesse al suo fianco destro un dio e al suo fianco sinistro una dea; infatti *'a man falling down to the right, suffers from "hand of his god", when falling to the left, from "hand of his goddess" (Ištar)'* (Stol 1993, p. 36). Solitamente la divinità associata al lato destro è Šamaš, mentre quella associata al lato sinistro è Ištar. Tale opposizione è evidenziata anche dai colori: bianco per il dio-sole, nero per la dea dell'amore.

³³⁷ Bottéro 1992, p. 228.

³³⁸ Si vedano in particolare Maul 1988, p. 13; Ambos 2010, p. 23.

³³⁹ A tal proposito, si veda anche Salin (in stampa-1).

³⁴⁰ Van der Toorn 1985, p. 59.

³⁴¹ Van der Toorn 1985, p. 61.

Se qualcosa di sfavorevole è successa a un uomo e non sa che cosa è successo, (...); ha continuamente crepacuore;³⁴² impartisce continuamente ordini (ma) nessuno li esegue, chiama senza (avere) risposta: maledizione di numerose persone. Quando giace (a letto) è continuamente ansioso; ha paralisi flaccida,³⁴³ è pieno di rabbia verso il dio e il re fino al suo attacco (?) epilettico, i suoi arti pendono, è continuamente ansioso, non dorme di giorno e di notte, fa spesso sogni paurosi, ha spesso paralisi flaccida, il suo appetito per pane e birra è diminuito, dimentica le parole che dice: quest'uomo ha su di lui l'ira del dio e/o della dea; il suo dio e la sua dea sono adirati con lui.³⁴⁴

(18) DIŠ NA *gi-na-a šu-dur ur-ra u* GE₆ *ina-ziq* ZI.GA *sa-dir-šú iš-di-iḫ-šú* KU₅-*si*
kar-ši-šú GU₇.MEŠ *da-bi-ib* KI-šú *kit-te* NU DU₁₁.DU₁₁-*ub* ŠU.SI ḪUL-*tim* EGIR-šú
 LAL-*ši ina* É.GAL GUB-*zu la maḫ-ra-šú* MÁŠ.GE₆.MEŠ-šú *pár-da ina* MÁŠ.GE₆-šú
 ÚŠ.MEŠ IGI.IGI-*mar* GAZ ŠÀ GAR-šú *šib'-sat* DINGIR u ^d*iš₈-tár* UGU-šú GÁL-*a*
 DINGIR u ^d*iš₈-tár* KI-šú *ze-nu-ú kiš-pi ep-šú-šú* (...)

Se un uomo è continuamente spaventato, è sconvolto giorno e notte, subisce continuamente perdite, il suo profitto è bloccato, la calunnia lo divora, chi parla con lui non dice la verità, (la gente) punta malignamente il dito contro (let. “dietro”) di lui, (se) presente nel suo palazzo non è ricevuto, i suoi sogni sono spaventosi, nei suoi sogni (let. “sogno”) continua a vedere (gente) morta, soffre di crepacuore, l'ira del dio e della dea è su di lui, dio e dea sono arrabbiati con lui, stregoneria è stata fatta contro di lui, (...).³⁴⁵

2.2.2. La malattia come attacco esterno

Come accennato in precedenza, le modalità in cui le disgrazie in generale e le malattie in particolare possono essere provocate sono molteplici; in particolare, si è parlato di contatto fisico (da parte di una o più divinità, spiriti dei defunti, demoni, ecc.), e di attacchi maligni (di dei, demoni, streghe e stregoni, e così via) perpetrati ai danni del malcapitato spesso durante la performance di rituali di stregoneria. Il contatto con un'entità soprannaturale specifica si formula solitamente attraverso l'espressione *qāt* ND (dove N sta per “nome” e D per “divinità, demone, fantasma”, e così via) che si può tradurre “mano di x”. La presenza di tale locuzione si riscontra maggiormente nel trattato di diagnostica SA.GIG e in misura minore anche nei testi terapeutici. Spesso verbi specifici quali *šabātu* “afferrare”,³⁴⁶ *maḫāšū* “colpire”, *lapātu* “toccare” e *kašādu* “raggiungere, sopraffare”, accompagnano l'espressione *qāt* ND, seguiti dal pronome personale (x DAB-*su*; SÌG-*su*; TAG-*su*; KUR-*su* = “x lo ha afferrato; colpito; toccato; raggiunto, sopraffatto”), oppure dai nomi da essi derivati seguiti dal genitivo (DAB; SÌG; TAG; KUR = “presa; colpo;

³⁴² Riguardo alla traduzione di *ḫip libbi* qui proposta si veda il relativo paragrafo in questo volume.

³⁴³ In merito a questa interpretazione di *rimūtu*, si veda l'articolo dell'autrice pubblicato in JMC 31 (Salin 2018a, pp. 30-31).

³⁴⁴ BAM 3, 234: 1-10. Si vedano Ritter, Kinnier Wilson 1980, p. 25; Abusch 2002, p. 29; Scurlock, Andersen 2005, p. 370; p. 372, testo n. 16.20; Fales 2016, p. 15.

³⁴⁵ BAM 4, 316: 1-6. Si veda Abusch, Schwemer 2016, p. 57.

³⁴⁶ Questo verbo accompagna più spesso nomi di demoni rispetto a quelli di divinità (in merito si veda Heeßel 2000, p. 55).

tocco; raggiungimento di x”). Come evidenzia Heeßel, tramite il contatto ‘*die Gottheit berührt den Menschen und läßt erst dadurch die Krankheit ausbrechen*’.³⁴⁷

Oltre alle divinità, ai demoni e agli spiriti dei defunti,³⁴⁸ si hanno anche casi – seppur rari – in cui uomini, luoghi pericolosi (come *tubqu* “angolo”, *šēru* “steppa”) oppure un giuramento infranto (*māmītu*) sono indicati come i mandanti delle malattie, come coloro i quali, cioè, che hanno attaccato la vittima attraverso il contatto fisico.³⁴⁹ In ogni caso, identificare chi ha toccato il malato, in altre parole chi ha provocato la malattia, è di primaria importanza per il sofferente e soprattutto per il guaritore che deve curarlo. In generale, infatti, attribuire un nome alle cose è il primo passo che si deve fare per poterle affrontare. Il nome rende un oggetto o una persona accessibile;

*Die Kenntnis der richtigen Namens verleiht dem, der dieses Wissen besitzt, Macht über den Namensträger, denn die von ihm ausgehende potentielle Gefahr wird benennbar und ist damit durch entsprechende Maßnahmen zu bewältigen.*³⁵⁰

Attraverso la conoscenza del nome del responsabile della malattia, l’*āšipu* ottiene la possibilità di affrontare direttamente la divinità che ha provocato tanta sofferenza al malato. In effetti, il guaritore cura il paziente in due modi: attraverso preparati, suffumigi, medicinali, ecc., e soprattutto tentando di rappacificare il dio con il paziente. Se il dio non sarà placato, tutti i trattamenti possibili si riveleranno inutili. La guarigione – sia fisica sia psichica – potrà avvenire soltanto tramite la riconciliazione tra dio e paziente. Come afferma Avalos:

*(...) it was imperative that such a deity be contacted, appeased, or entreated properly in order to regain one’s health. (...) The identification of the correct qāt DN functioned as a crucial step in the medical process that was followed by the performance of rituals to the appropriate gods that would hopefully bring permanent relief.*³⁵¹

In questo senso, alcuni studiosi ritengono che la serie diagnostica SA.GIG sia stata composta allo scopo di fornire all’*āšipu* i riferimenti corretti per sapere a quale divinità fossero attribuiti certi sintomi,³⁵² mentre altri sostengono che non ci siano prove a riguardo.³⁵³

Varie ipotesi sono state formulate sul possibile significato da attribuire all’espressione *qāt ND*. Già Labat nota che la mano di una precisa divinità è associata a descrizioni di sintomi molto divergenti tra loro e non può, quindi, designare una specifica malattia.³⁵⁴ Più recentemente, Böck

³⁴⁷ Heeßel 2000, p. 77.

³⁴⁸ Frequenti sono i sintomi attribuiti all’*etemmu* – lo spirito dei morti cui è stato rifiutato il riposo eterno – e al demone donna *Lamaštu* – che attaccava soprattutto le donne durante la gravidanza e i neonati.

³⁴⁹ Una lista delle varie “mano di x” che compaiono in SA.GIG si trova in Heeßel 2000, pp. 53-54; Labat 1951, pp. xxii-xxiii.

³⁵⁰ Heeßel 2000, p. 78.

³⁵¹ Avalos 1995, p. 135.

³⁵² Così Biggs 1987-1990, p. 624; Heeßel 2000, pp. 83-85.

³⁵³ Tra gli altri, si veda Böck 2014, p. 47.

³⁵⁴ Labat 1951, p. xxiii.

dimostra, al contrario, come nel caso specifico della dea della medicina Gula³⁵⁵ si possano ricollegare determinate malattie (e piante) alla mano della divinità in questione, soprattutto nella parte finale di SA.GIG, dedicata ai problemi che affliggono donne in stato di gravidanza e neonati. Si incontra frequentemente la malattia *bu'šānu* (collegata senza dubbio alla pianta che porta lo stesso nome, identificata a sua volta con l'erba medicinale “lingua di cane”, o *cynoglossum*) in corrispondenza con la “mano di Gula”; *the correspondence between both the bu'šānu disease as the “hand of Gula” and the bu'šānu plant as Gula's herb is definite*.³⁵⁶ Ad ogni modo, la studiosa tiene a precisare che una correlazione valida tra malattie e altre divinità non è ancora stata dimostrata.

Da non dimenticare, inoltre, le opinioni discordanti di Kinnier Wilson e di van der Toorn; il primo sostiene che l'accadico *qātu* può indicare sia la malattia sia la punizione,³⁵⁷ mentre il secondo afferma che l'espressione *qāt* ND non deve sempre considerarsi come un indicatore della punizione di una divinità in particolare, quanto piuttosto come analogo a NIG.ŠU = *ša qāti*, che si può tradurre “sotto la responsabilità di”.³⁵⁸

Avalos, invece, sostiene che:

*The pervasive use of qāt DN in Mesopotamia for so many different types of symptoms reflects a belief that most illnesses were divine instruments or messages of which punishment was one, though not the only, sub-category or motive. (...) Illnesses, as instruments or messages, sometimes were intended to motivate the patient to an action that promoted the sometimes arbitrary (at least from a human standpoint) interests or pleasures of the god(s) that were not punitive.*³⁵⁹

Stol, condividendo l'opinione di altri assiriologi, ritiene che comprendere fino in fondo il problema delle definizioni “mano di x” sia tutt'altro che semplice:

*The descriptions of symptoms of one “hand” often are so varying that we cannot pinpoint one particular “hand” to a specific set of symptoms, let alone one particular disease. This is our first problem, a major one; the second problem is that in “the hand of the god/goddess” the identity of this anonymous “god” and “goddess” is unknown to us. The “hand of the goddess” is far more frequent. A complicating factor is that we sometimes meet with “hand of his god/goddess”.*³⁶⁰

Inoltre, lo studioso rileva una certa diversità nei modi di scrittura e di lettura dei segni sumerici utilizzati per indicare la “mano di x”. Per esempio, gli stessi segni possono indicare la lettura ŠU

³⁵⁵ Sulla dea Gula e il cane, si veda Ornan 2004a.

³⁵⁶ Böck 2014, p. 136.

³⁵⁷ Kinnier Wilson 1982, p. 349, n. 37.

³⁵⁸ *The qāt DN constructions, then, intend to localize the source of the signs rather than to give a definite answer concerning the nature and cause of the disease* (van der Toorn 1985, p. 78).

³⁵⁹ Avalos 1995, p. 134.

³⁶⁰ Stol 1993, p. 33.

DINGIR TI, la quale si può tradurre “mano del dio: egli guarirà” (intendendo TI come logogramma per *iballut*), ma anche la lettura ŠU DINGIR-*ti*, ossia “mano della divinità” (interpretando -*ti* come suffisso di DINGIR e trascrivendolo *ilūti*).³⁶¹

Infatti, se si prende in esame l’espressione *qāt* ND non solo nei testi diagnostici, ma anche nei casi (meno frequenti) presenti nei testi terapeutici, ci si rende conto che nei due contesti è scritta in modo del tutto diverso. Si prenda ad esempio la dicitura “mano della dea/di Ištar”: se nei testi diagnostici può essere scritta come ŠU *iš-tar*, ŠU ^d*iš₈-tar* oppure ŠU ^d15, in quelli terapeutici compare più spesso nella forma ŠU.^dINNIN(.NA). La stessa cosa per quanto riguarda la “mano dello spirito”, che è ŠU GIDIM, GÍDIM, GIDIM₇ nei primi, ma ŠU.GIDIM.MA, GIDIM₇.MA nei secondi. Come illustra Heeßel in uno schema esplicativo, le forme ŠU *iš-tar*, ^d*iš₈-tar*, ^d15, ŠU GIDIM, GÍDIM, GIDIM₇ e ŠU DINGIR (“mano del dio”) indicherebbero l’autore della malattia (*‘Krankheitsverursacher’*), al contrario delle forme ŠU.^dINNIN(.NA), ŠU.GIDIM.MA, ŠU.GIDIM₇.MA e ŠU.DINGIR.RA che si dovrebbero invece considerare come i veri e propri nomi delle malattie (*‘Krankheitsname’*).³⁶² Anche nei testi di diagnostica, tuttavia, possono essere presenti tali diciture, che in ogni caso si differenziano chiaramente dalle prime. A conferma di ciò, si riporta un esempio tratto da SA.GIG proposto dallo stesso studioso tedesco, utile in quanto compaiono entrambe le forme:

(19) DIŠ ^{l₆}TUR *ki-ma al-du* U₄.2.KÁM U₄.3.KÁM DU-*ma* GA *la i-mah₇-har mi-iq-tu ki-ma* ŠU.DINGIR.RA ŠUB.ŠUB-*su* ŠU ^d15 *ek-ke-em-tu₄ šum-šu* BA.ÚŠ

Se il lattante, trascorsi due o tre giorni da quando è stato partorito, non accetta il latte (e) un colpo come la malattia-“mano del dio” lo colpisce continuamente: “mano di Ištar”, Rapiatrice è il suo nome. (Il bambino) morirà.³⁶³

Come si può osservare, ŠU.DINGIR.RA indica qui, seguendo l’interpretazione di Heeßel, una malattia, mentre ŠU ^d15 si riferisce a chi ha causato la malattia.³⁶⁴

A questo punto ci si domanda se esiste una connessione diretta tra la malattia-“mano del dio” e la “mano del dio” intesa come riferimento alla divinità che ha causato tale malattia. Si legga a titolo esemplificativo un passo tratto dalla tavoletta n. 28 di SA.GIG:

(20) DIŠ *šum₄-ma* ŠU.GIDIM.MA *ana* AN.TA.ŠUB.BA GUR-*šú* LÚ BI ŠU DINGIR URU-*šú* GIG *ina* ŠU DINGIR URU-*šú* KAR-*šú* (...)

³⁶¹ Stol 1993, p. 35. A tal proposito si veda anche van der Toorn 1985, p. 199, nota n. 304: ‘*The issue concerning the meaning of qāt DN is confused by such designations as ŠU.NAM.ÉRIM.MA, ŠU.DINGIR.RA, ŠU.^dINNIN.NA, ŠU.GIDIM.MA and the like, which are clearly used as names of diseases*’.

³⁶² Heeßel 2000, pp. 49-50; 2007a, p. 123.

³⁶³ SA.GIG 40: 26-27. Si vedano Labat 1951, p. 220; Heeßel 2000, p. 50; Heeßel 2007, pp. 123-124; Scurlock 2014, p. 264.

³⁶⁴ Questa regola presenta anche un paio di eccezioni in SA.GIG, anche se è da tener presente che la lettura del testo in quei punti non è del tutto chiara. Per un approfondimento si veda Heeßel 2000, p. 51.

Quando la malattia-“mano del fantasma” (*šugidimmaku*) cambia in epilessia-AN.TA.ŠUB.BA, quest’uomo è malato a causa della “mano del dio della sua città”. Per salvarlo dalla “mano del dio della sua città”(…).³⁶⁵

Secondo l’interpretazione dello studioso tedesco, qui si vede chiaramente come la “mano del dio della sua città” abbia provocato la malattia-*šugidimmaku*, ossia la malattia-“mano del fantasma”.³⁶⁶ Al contrario, ci si aspetterebbe che la malattia-“mano del fantasma” fosse provocata proprio dalla “mano del fantasma”; se ci fosse una connessione reale tra la malattia e il mandante della stessa, allora non si dovrebbe incontrare nell’apodosi “mano del dio della sua città”.

Se alcuni non concordano con la teoria proposta prima da van der Toorn e poi da Heeßel, come per esempio Scurlock, altri invece la condividono pienamente, come Attinger. Infatti, nei testi proposti dalla Scurlock in molti dei suoi libri e articoli non c’è distinzione tra le varie forme di scrittura. La sua traduzione risulta essere in ogni caso “mano di x”. In particolare, nel capitolo dedicato all’eziologia del suo *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* la sua scelta è evidente; per esempio, ŠU^d15, ŠU^diš-tar e ŠU^dINNIN sono da lei tradotti sempre come “mano di Ištar”.³⁶⁷ Attinger, al contrario, sostiene che:

*Van der Toorn en premier, et après lui de manière beaucoup plus fouillée Heeßel, ont montré de façon convaincante que les ‘mains’ ne réfèrent pas toutes à la même chose. Dans les textes diagnostiques, elles identifient normalement la cause de la maladie ; dans les textes thérapeutiques en revanche, elles sont le plus souvent la désignation d’un syndrome.*³⁶⁸

Trovando l’ipotesi di Heeßel molto convincente, nel presente lavoro si distingueranno le espressioni che si riferiscono al mandante della malattia (“mano di x”) da quelle che invece indicano il nome della patologia (malattia-“mano di x”).³⁶⁹

Oltre che dalla “mano di x” la malattia può essere provocata, come già accennato in precedenza, da attacchi maligni di vario genere; con la parola accadica *kišpū*, per esempio, si indicano sia le azioni malvagie – compiute da strega e stregone (*kaššāptu* e *kaššāpu*, *ēpištu* e *ēpišu*) oppure dall’avversario e dall’avversaria (*bēl dabābi* e *bēlet dabābi*) o da altre entità maligne – sia il maleficio che colpisce il malato e lo rende infetto. La persona affetta da

³⁶⁵ SA.GIG 28: 1-2. Si vedano Labat 1951, p. 192: 37-38; Stol 1993, p. 82: 37-38; Heeßel 2000, p. 307: 1-2; Scurlock 2014, p. 213.

³⁶⁶ ‘*The Akkadian readings šudingiraku, šu’inninnaku, and šugidimmaku have been established and translated respectively as the “hand of the god-disease”, the “hand of the goddess-disease”, and the “hand of the ghost-disease”*’ (Heeßel 2007, p. 122).

³⁶⁷ Si veda per esempio il paragrafo dedicato alle malattie mentali attribuite alla dea dell’amore e della guerra in Scurlock, Andersen 2005, pp. 431-434.

³⁶⁸ Attinger 2008, p. 66.

³⁶⁹ Su alcune malattie provocate dalla “mano di x”, si vedano, tra gli altri, Couto-Ferreira 2005; Farber 2004; 2007; Geller 1982; Pangas 1989a; Salin 2018d.

stregoneria è considerata alla stregua di una sostanza sporca e impura,³⁷⁰ e può essere purificata attraverso determinati rituali (che consistono spesso in bagni e lavaggi con acqua sacra), con i quali l'*āšipu* è chiamato a risanare il paziente.

Oltre al più generico *kišpū*, esistono anche altri termini che si riferiscono a specifiche tipologie di stregoneria. I più importanti sono:

- ZI.KU₅.RU.DA (*zikurudû*) = stregoneria-“taglio della gola”;
- KA.DAB.BÉ.DA (*kadabbedû*) = stregoneria-“presa della bocca”;
- DI.BAL.A (*dibalû*) = stregoneria-“alterazione della giustizia”;
- 𒀭UL.GIG (*zīru*) = stregoneria-“odio”.

La stregoneria si può trasmettere con varie modalità: tra le più comuni vi è certamente quella che prevede l'assunzione da parte della vittima di cibo e bevande (in genere pane e birra),³⁷¹ su cui si sono precedentemente compiuti tutti quei rituali necessari per renderli stregati. Segue un esempio tratto da un incantesimo rivolto al dio Šamaš, in cui si dice esplicitamente che su cibo e bevande è stato fatto un maleficio, e che successivamente sono stati dati da mangiare e da bere alla vittima:

(21) ÉN 4UTU NU.MEŠ *an-nu-ti šá kaš-<šá>-pi-ia₅ u kaš-šap-ti-ia šá a-a-ši i-te-né-pu-šú-nin-ni*
at-ta [DI.KU₅] ZU-šú-nu-ti-ma ana-ku NU ZU-šú-nu-ti šá UZU.MEŠ-ia ú-za-qí-tú-nin-ni
 SAG.KI-ia ú-šab-bi-tú 𒄩SA-ia ik-su-u piṭ-ri-ia₅ ú-tab-bi-ku
a-ḫi-ia ú-ši-lu ni-iš ŠÀ-MU iṣ-ba-tú ru-u'-ti ub-bi-lu
man-ga lu-u'-tú UGU UZU.MEŠ-MU it-bu-ku NINDA.MEŠ kaš-šá-pu-ti GU₇-nin-ni
 A.MEŠ *kaš-šá-pu-ti NAG-nin-ni (...)*
 KA.INIM.MA UŠ₁₁.BÚR.RU.DA.KAM *ša NU.MEŠ qa-li-i*

Incantesimo: “Šamaš, queste statuette sono quelle del mio stregone e della mia strega, i quali continuano a compiere (la stregoneria) contro di me. Tu, giudice, li conosci, ma io non conosco loro, che hanno punto la mia carne, (che) hanno afferrato la mia fronte, (che) hanno legato i miei tendini, (che) hanno rovesciato il mio riscatto(?), (che) hanno immobilizzato le mie braccia, (che) hanno afferrato il mio desiderio sessuale, (che) hanno prosciugato il mio sputo, (che) hanno rovesciato sulla mia carne rigidità (e) rovina, mi hanno dato da mangiare pane stregato, mi hanno dato da bere acqua stregata, (...).”

Parole usate per annullare la stregoneria, per bruciare le statuette.³⁷²

Oltre che con cibo e bevande, la stregoneria si può trasmettere anche su frammenti di vestiti, unghie, capelli, ecc. – utilizzando, cioè, i cosiddetti “materiali identificativi” – appartenenti alla

³⁷⁰ Abusch, Schwemer 2011, p. 3.

³⁷¹ Pane e birra sono due prodotti alimentari considerati fondamentali in una cultura basata sull'agricoltura come quella mesopotamica. Altre volte è citata invece l'acqua. A tal proposito si ricorda che l'acqua sporca o infangata, insieme al pane divenuto polvere o fango, sono considerati il cibo tipico degli spiriti dei morti.

³⁷² KAR 80: 68-73. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 303, testo n. 8.4: 68-73 e 82.

vittima designata, e su una o più statuette che rappresentano la vittima stessa. Con le parole di Hubert e Mauss:

*Une simple figure est, en dehors de tout contact et de toute communication directe, intégralement représentative (...). La seule mention du nom ou même la pensée du nom, le moindre rudiment d'assimilation mentale suffit pour faire d'un substitut arbitrairement choisi (...). L'image n'est, en somme, définie que par sa fonction, qui est de rendre présente une personne.*³⁷³

Questa procedura, che sta alla base della pratica magica, è nota come “rituale di sostituzione”,³⁷⁴ sulla statuetta, che infatti rappresenta e sostituisce la persona che non può essere presente durante i riti stregoneschi, si indirizzano incantesimi e si compiono azioni – come ad esempio inserire spine, torcere braccia e gambe, e così via – il cui scopo è quello di provocare ogni sorta di male nel malcapitato.

Da notare, inoltre, come la malattia possa essere la conseguenza di una maledizione. Per esempio, nel caso in cui il malato abbia – involontariamente o meno – infranto un tabù mangiando cibo proibito, la maledizione-*māmītu*³⁷⁵ è su di lui. Segue un passo tratto dalla terza tavoletta di *Šurpu*:³⁷⁶

(22) *ma-mit* UZU *šur-qi a-ka-lu*

Māmītu: mangiare carne rubata.³⁷⁷

Lo stesso si può dire nel caso in cui l'uomo abbia mangiato il cibo di un uomo maledetto o di un peccatore, oppure il cibo riservato alle offerte sacrificali in onore delle divinità, come si può vedere in altre parti di *Šurpu*:

(23) *ma-mit* NINDA.ĜI.A *ta-me-i a-ka-lu*

Māmītu: mangiare cibo di un uomo maledetto.³⁷⁸

(24) *ma-mit* NINDA.ĜI.A EN *ar-ni a-ka-lu*

³⁷³ Hubert, Mauss 1902-1903, p. 66.

³⁷⁴ Sui rituali di sostituzione presenti nei testi di antistregoneria si vedano in particolare Maul 1994; Ambos 2010; Abusch, Schwemer 2011; 2016.

³⁷⁵ ‘*Māmītu seems to cover the entire area indicating a disturbance of a positive relationship between the patient and the god(s), as perceived in the first place by the patient himself. The disruption of this relationship - considered fully analogous to the breaking of a taboo - was understood to imply the violation of an (extant, presupposed, given) oath with the gods, thanks to which a counter-curse was unleashed*’ (Fales 2016, p. 15). Si veda anche Fales 2018, pp. 16-17.

³⁷⁶ Letteralmente “bruciare, che brucia” e si riferisce all’operazione magica che si deve svolgere durante la performance di incantesimi e preghiere per allontanare il male che colpisce la persona a cui questi rituali sono rivolti. In realtà, l’atto del bruciare qualcosa è poco rilevante in questi testi al contrario di quanto possa far pensare il nome (diverso è il caso della serie *Maqlû*, il cui titolo significa anch’esso “bruciare”). La maggior parte delle tavolette appartenenti alla serie (nove in totale) è stata ritrovata nella biblioteca di Assurbanipal a Ninive, ma pare che la composizione risalga al periodo Cassita (si veda Reiner 1970, *Šurpu*).

³⁷⁷ *Šurpu* III: 58. Si veda Reiner 1970, p. 20.

³⁷⁸ *Šurpu* III: 131. Si veda Reiner 1970, p. 23.

Māmītu: mangiare il cibo di un peccatore.³⁷⁹

(25) (...) *ú-ri-iḫ-ḫu i-ku-lu*

(...) (poiché) ha messo da parte (cibo per gli dei, ma) l'ha mangiato.³⁸⁰

Le conseguenze per aver commesso tali peccati sono quelle malattie e quelle disgrazie che tormentano la vittima, anche se spesso questa è inconsapevole di aver agito contro la volontà degli dei.

Secondo l'opinione di Abusch e Schwemer esisterebbe una certa relazione complementare tra i sintomi di una persona che soffre a causa di un attacco di stregoneria e di una che soffre per una maledizione; i due studiosi sostengono che i primi sono comunemente riscontrabili nella parte alta del corpo, come l'addome o i polmoni, mentre i secondi si trovano nella parte bassa del corpo. Inoltre, dichiarano che:

*The texts themselves do not state any reasons why māmītu-curse and witchcraft were associated with each-other, but it seems noteworthy that both concepts seek the origin of the evil in humans: witchcraft in persons other than the patient, curse in the actions of the patient himself.*³⁸¹

Ad ogni modo, è fondamentale sottolineare come la stregoneria non sia considerata solo come la conseguenza dell'abbandono divino, ma anche come i suoi stessi rituali siano praticati proprio con il fine di allontanare il dio e la dea dalla vittima e renderla in questa maniera più facilmente esposta agli attacchi maligni.³⁸²

2.3. Parole ed espressioni della sofferenza fisica

Un'indicazione generale della malattia e dell'essere ammalato (anche nel senso di "soffrire di") si ha dal verbo *marāṣu* e dalle forme da esso derivate, come ad esempio il sostantivo *murṣu*. Diverse sono poi nei testi assiro-babilonesi le parole e le espressioni utilizzate per descrivere il dolore provato dal paziente; tra le più frequenti incontriamo "mangiare, divorare" (*akālu*). Simile è il verbo *kasāsu*, il quale si può tradurre "consumare, tormentare". Accanto a queste ci sono altre parole che esprimono specifiche tipologie di dolore, quali il "dolore trafittivo" (*zaqātu*), il "dolore pulsante" (*maḥāṣu*) e il "dolore pungente" (*dakāṣu*), che ricordano il nostro modo di esprimere la sofferenza.

³⁷⁹ *Šurpu* III: 135. Si veda Reiner 1970, p. 23.

³⁸⁰ *Šurpu* II: 77. Si veda Reiner 1970, p. 15.

³⁸¹ Abusch, Schwemer 2011, p. 7.

³⁸² Tra i più interessanti studi sulla magia mesopotamica e i suoi testi e rituali, si vedano Abusch 1984; 1987; 1987-1990; 1999; 2002; 2015; 2016; Abusch, Schwemer 2011; 2016; Abusch, van der Toorn 1999; Bottéro 1987-1990; Farber 1995; Farber, Kümmel, Römer 1987; Geller 2007a; 2007f; 2010e; Horstmanshoff, Stol 2004; Maul 2004; 2010; Ornan 2004b; Schwemer 2011; Scurlock 2002.

Inoltre, tramite verbi caratteristici quali “afferrare” (*ṣabātu*), “toccare” (*lapātu*), e “raggiungere, sopraffare” (*kašādu*) si esprime il contatto più o meno violento attraverso il quale divinità, demoni o spiriti dei defunti provocano la malattia.

2.3.1. “Essere ammalato” e “malattia”: due vocaboli fondamentali

“Essere ammalato, ammalarsi, soffrire di” è indicato dal verbo *marāṣu* e la “malattia” dal sostantivo *murṣu*. Spesso scritti entrambi con il segno sumerico GIG, sono interpretati dai vocabolari come: ‘*to fall ill, to have a disease, (in the stative) to be diseased*’ e ‘*illness*’;³⁸³ ‘*krank, beschwerlich sein, werden*’ e ‘*Krankheit*’.³⁸⁴

Poiché termini generici, utilizzati per indicare qualsiasi tipo di malessere e condizione che interessa tanto il corpo quanto la psiche,³⁸⁵ si riscontrano molto frequentemente in varie tipologie testuali: dai testi medici a quelli letterari, dalle preghiere alle lettere. I primi esempi qui proposti sono tratti da tavolette di carattere diagnostico e terapeutico, in cui il verbo *marāṣu* si riferisce a patologie riguardanti la persona nel complesso o specifiche parti del corpo:

(26) DIŠ NA MIN U₄.1.KÁM GIG U₄.1.KÁM TI NA BI 50.U₄.MEŠ GIG (...)

Se un uomo, *idem* (= *ṣētu*³⁸⁶ l’ha preso), è **malato** un giorno (e) un giorno sta bene; quest’uomo **sarà malato** per cinquanta giorni. (...).³⁸⁷

(27) DIŠ KI.MIN-*ma* ŠU^{II}-šú^{lu}AD₆-šú *ú-lap-pa-ta₅* *ina* GIG BI GÍD-[*ma* GAM]

Se *idem* (= un uomo è malato da un giorno) e le sue mani toccano il suo corpo: (soffrirà) a lungo di questa **malattia**, [poi morirà].³⁸⁸

(28) DIŠ TA GIG U₄.1.KÁM U₄.2.KÁM ZI-*ma* DU.DU-*ak ana* GIG-šú GUR-*ma* GAM

Se, dal momento in cui è **malato**, un giorno, due giorni, si alza e continua a camminare: **avrà una ricaduta** (let. “tornerà verso la malattia”) e morirà.³⁸⁹

(29) DIŠ NA IGI^{II}-šú GIG-*ma* U₄.MEŠ *ma-a’-du-te* NU TIL.LA *ina* KÚM SAG.DU-šú IGI^{II}-šú GISSU SA₅ (...)

Se un uomo, i suoi occhi **sono malati** e non può aprirli per diversi giorni, con la febbre della sua testa, i suoi occhi sono pieni di ombre, (...).³⁹⁰

³⁸³ CAD M1, p. 269; M2, p. 224.

³⁸⁴ AHW, p. 610; p. 676.

³⁸⁵ L’essere ammalato ‘*indica una alteración negativa del estado tanto físico como emotivo, principalmente en referencia a la enfermedad*’ (Couto-Ferreira 2007, p. 3).

³⁸⁶ Per una discussione sul termine *ṣētu* si veda in particolare Bácskay 2018, pp. 6-7.

³⁸⁷ BAM 1, 66 obv. 17’. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 59, testo n. 3.155; Stol 2007, p. 30.

³⁸⁸ SA.GIG 15: 17’. Si vedano Heeßel 2000, p. 156; Scurlock 2014, p. 145.

³⁸⁹ SA.GIG 17: 61. Si vedano Heeßel 2000, p. 201; Scurlock 2014, p. 169.

³⁹⁰ BAM 2, 159 iv 2’-3’//BAM 6, 510 i 18’//BAM 6, 513 i 8’//BAM 6, 515 ii 45-46. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 198, testo n. 9.68; Fincke 2000, p. 206, testo n. 5.a; Geller 2010c, p. 62.

(30) DIŠ NA DAL.BA.NA MAŠ.SÌL¹¹-šú TAG.GA-su ZÚ.MEŠ ÚŠ *i-ḫi-il-la* NA BI
ḪAR.MEŠ **GIG** UŠ¹¹.ZU *šū-kul u ša-qi*

Se un uomo, (la zona) tra le due spalle lo tocca, i suoi denti perdono sangue, quest'uomo,
i (suoi) polmoni **sono malati**; gli è stata data stregoneria da mangiare e da bere.³⁹¹

È interessante notare che quando il verbo compare nella protasi, solitamente descrive uno stato generico di malessere o malattia; quando invece si trova nell'apodosi, può indicare – spesso, ma non esclusivamente – la diagnosi, cioè la condizione in cui versa il paziente.

(31) DIŠ NA *ḫi-niq* BUN **GIG** (...)

Se un uomo **soffre** di restringimento della vescica (...).³⁹²

(32) [M]IN SIG₇ *ḫi-niq-ti* MURUB₄ [**GIG**] *šum-ma₄ KÀŠ-šú* BABBAR-*ma e-ba-a* [NA
BI NA₄ *šá-ḫiḫu* **GIG**] *šum-ma₄ KÀŠ-šú* GIM^{na4} DUḪ.ŠI.A [NA BI NA₄ **GIG**] *šum-ma₄*
KÀŠ-šú GIM *šá gi-na-a* MURÚB₄-*šú* u S[AG ŠÀ-šú GU₇ NA BI *ḫi-niq-ti* DÚR **GIG**]
(...)

[*I*]dem (= se la sua urina) è giallo-verde, quest'uomo [**soffre**] di restringimento dell'inguine. Se la sua urina è bianca e densa, [quest'uomo **soffre** di scioglimento del calcolo]. Se la sua urina è come la pietra-*dušú*, [quest'uomo **soffre** di calcoli]. Se la sua urina è normale, ma il suo inguine e il suo e[pigastrio lo divorano, quest'uomo **soffre** di restringimento dell'ano]. (...).³⁹³

Vale la pena notare che a volte sono presenti formule particolari, in cui il logogramma GIG è scritto due volte, una da intendere come verbo e l'altra come sostantivo, per indicare che il paziente “è malato/soffre della malattia x”, come si evince dagli esempi seguenti tratti dalla ventiduesima tavoletta di SA.GIG:

(33) [DIŠ N]A SAG ŠÀ-šú *i-ḫa-am-maṭ-su* u KÚM-em NINDA GU₇-*ma* UGU-šú NU
DU-*ak* A NAG-*ma* UGU-šú NU DÚG.GA u SU-šú SIG₇ NA BI **GIG** *na-a-ki* **GIG**

[Se un uo]mo, il suo epigastrio gli brucia ed è caldo, mangia pane e non digerisce, beve acqua e non gli piace e il suo corpo è verde-giallo, quest'uomo **soffre di una malattia** dovuta a rapporti sessuali illeciti.³⁹⁴

(34) DIŠ [*tas-l*]i-*ma-ti* DU₁₁.DU₁₁-*ub* **GIG** *ma-mit* **GIG**

Se continua a dire [parole in]giuriose, **soffre della malattia** del giuramento-*māmītu*.³⁹⁵

³⁹¹ STT 102: 1-3. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 241, testo n. 7.10.

³⁹² AMT 31,1+ i 33-34. Si veda Geller 2005, p. 47.

³⁹³ BAM 1, 114: 6-11. Si veda Geller 2005, p. 71.

³⁹⁴ SA.GIG 22: 12-13. Si vedano Labat 1951, p. 178; Heeßel 2000, p. 259; Scurlock 2014, p. 189.

³⁹⁵ SA.GIG 22: 17. Si vedano Labat 1951, p. 178; Heeßel 2000, p. 259; Scurlock 2014, p. 189.

Come accennato in precedenza, sia il nome sia il verbo si riscontrano frequentemente non solo nei testi medici, ma anche in altre tipologie documentali, quali lettere e testi letterari. Seguono alcune righe tratte da una missiva scritta dal capo *asû* Urad-Nanaya e indirizzata al sovrano, e dalla seconda tavoletta del *Ludlul bēl nēmeqi*, in cui il protagonista elenca tutta una serie di malattie che lo hanno colpito:

(35) *mar-ḫu-šu an-ni-i[u-u]* LUGAL *le-pu-šú i-su-ur-ri ḫu-un-tu an-ni-iu-u* TA *pa-an*
LUGAL *be-lì-ia ip-pa-tar mar-ḫu-šu šu-ú ša* Ì.GIŠ.MEŠ 2-šú 3-šú *a-na* LUGAL *be-lì-ia*
e-ta-pa-áš LUGAL *ú-da-šú šum-ma* LUGAL *i-qab-bi ina ši-i[a-a-ri]* *le-pu-uš šu-ú*
mur-šu-um-ma

Che il re applichi ques[ta] lozione (inviata insieme alla lettera); forse questa febbre lascerà il re, mio signore. Ho preparato questa lozione (a base) di olio per il re, mio signore, (già) due o tre volte; il re la conosce. Se il re preferisce, può applicarla do[mani]; eliminerà questa **malattia**.³⁹⁶

(36) **GIG** *mu-ni-šú e-li-ia in-neš-ra im-ḫul-lu [iš-tu]* *i-šid* AN-*e i-zi-qa iš-tu i-rat* KI-*tim*
i-ši-ḫa di-i'-ú

Una **malattia** debilitante avanzava verso di me, vento distruttivo soffiava dall'orizzonte contro di me, *di'u* cresceva dal seno della terra.³⁹⁷

Tra i numerosi esempi, vale certamente la pena citare l'*Inno di Bullussa-rabi*, dove la dea della medicina Gula si definisce come un *asû* che è in grado di allontanare tutti i generi di malattie:

(37) *a-sa-ku-ma bul-luṭ a-le-'i na-šá-ku* Ú.ḪI.A *kul-lat-su-nu ú-né-es-si* ***mur-šu*** *ez-ḫe-*
ku tu-kan-nu šá ši-pat ba-la-tu na-šá-ku maš-ta-ru šá šá-la-mu a-nam-din bul-tu a-na ba-
'ú-la-a-tú el-lu rik-su sim-ma ú-na-aḫ rap-pu ši-in-di **GIG** *ú-pa-áš-šá-aḫ ina ni-iš* IGI^{II}-
ia mi-i-tú i-bal-luṭ ina e-peš pi-ia muq-qu i-te-eb-bi

Io sono un *asû*, io so come curare. Io porto tutte le piante (medicinali), io allontano **le malattie**. Sono cinta da una borsa contenente gli incantesimi che danno la vita, porto lo scalpello che cura. Dono i medicinali alla gente: il bendaggio puro lenisce l'inflammazione (della pelle), la mia soffice fasciatura allevia **la malattia**, al mio sguardo il moribondo rivive, alle mie parole il debole si alza.³⁹⁸

Una menzione particolare spetta all'espressione *muruş râmi maruş*, che può essere interpretata come “egli soffre/è malato della malattia d'amore”, e alla quale sarà dedicato un paragrafo nella parte finale del presente capitolo.

³⁹⁶ Si veda Parpola 1993a, p. 255, testo n. 315: e. 20-r. 8.

³⁹⁷ *Ludlul bēl nēmeqi II*: 50-52. Si vedano Lambert 1960, p. 41; Annus, Lenzi 2010, p. 36; Oshima 2014, p. 89.

³⁹⁸ *Inno di Bullussa-rabi*: 79-87. Si vedano l'edizione del testo di Lambert 1967, p. 120, e la traduzione più recente di Böck 2014, p. 2.

2.3.2. “Divorare” e “consumare”: i verbi *akālu* e *kasāsu*

Una delle metafore più utilizzate tanto nelle diverse società antiche quanto in quelle contemporanee per esprimere in modo alquanto generico il dolore è quella che descrive il male come qualcosa che mangia il corpo di chi ne è afflitto. Non sorprende, dunque, trovare anche in accadico l’impiego di tale metafora concettuale espressa dai verbi *akālu* e *kasāsu*, i quali descrivono due diverse sfumature di questo tipo di dolore.

Akālu (GU₇)

Il verbo *akālu* – spesso scritto con il logogramma GU₇ – nei testi medici può assumere due significati: accanto al letterale “mangiare” (utilizzato, ad esempio, per indicare l’azione che il paziente deve compiere per assumere il medicamento), si affianca un significato più particolare, con riferimento alla malattia o al dolore da essa provocato. Sia nei testi diagnostici sia in quelli terapeutici si trova solitamente nella protasi – parte del periodo ipotetico in cui si descrivono i segni e i sintomi della malattia – ed è utilizzato per esprimere la sofferenza del malato attraverso il senso di “divorare, consumare”; in altre parole, la malattia o il dolore “divora” il paziente, letteralmente lo “mangia”.³⁹⁹ Convenzionalmente si traduce con “far male”;⁴⁰⁰ tuttavia, considerando tale traduzione troppo generica e vaga, ai fini del presente studio si ritiene preferibile mantenere l’accezione letterale “mangiare, divorare”. Di seguito alcuni esempi tratti dalla serie di diagnostica SA.GIG e da alcuni testi terapeutici:

(38) DIŠ U₄.1.KĀM GIG-*ma* SAG.DU-*su* GU₇-šú UD.DA TAB.BA ŠU
DINGIR AD.A.NI GAM

Se è malato un giorno e la sua testa **lo divorano**: surriscaldamento dovuto a *šētu*: “mano del dio di suo padre”. Egli morirà.⁴⁰¹

(39) DIŠ KÙŠ.MEŠ-šú *kin-ši-šú u* GÌR-šú GU₇.MEŠ-šú ŠU ^dUTU
DIŠ KÙŠ.MEŠ-šú MURUB₄.MEŠ-šú u GÌR-šú *ištē-niš* GU₇.MEŠ-šú ŠU ^d15

Se i suoi avambracci, i suoi stinchi e i suoi piedi **lo divorano**: “mano di Šamaš”⁴⁰².
Se i suoi avambracci, il suo ventre (lett. “parte centrale”) e i suoi piedi **lo divorano**:
“mano di Ištar”.⁴⁰³

(40) [DIŠ SA.M]EŠ ^{uz}ÚR-šú *ištē-niš* GU₇.MEŠ-šú ZI-*a* u DU.MEŠ-*ka lā i-le-‘e-‘e*
SA.GAL [MU.NI]

³⁹⁹ Sul significato del verbo, si vedano CAD A1, p. 245; AHw, p. 26.

⁴⁰⁰ Si vedano, tra gli altri, Labat 1952; Heeßel 2000; Scurlock 2005; 2014.

⁴⁰¹ SA.GIG 16: 1. Si vedano Heeßel 2000, p. 181; Scurlock 2014, p. 155.

⁴⁰² Il MEŠ a volte può indicare semplicemente un plurale e non un iterativo, come in questo caso.

⁴⁰³ SA.GIG 10: r. 16-17. Si vedano Labat 1951, p. 88; Scurlock 2014, p. 77.

[Se i musco]li della sua coscia **lo divorano** nello stesso momento, non è in grado di alzarsi e di passeggiare: *sagallu* [è il suo nome].⁴⁰⁴

(41) DIŠ NA SAG ŠÀ-šú GU₇-šú ina ge-ši-šu ZÍ im-ta-na-’ NA BI qer-bé-na GIG

Se un uomo, il suo epigastrio **lo divora**, nel ruttare vomita continuamente bile, quest’uomo è malato nelle interiora.⁴⁰⁵

(42) [DIŠ NA SAG.D]U-su UD.DA TAB-ma u SU-šú GU₇-šú SAG.DU-su nu-pu-uḫ PA ^{gis}MES.MÁ.KAN.NA (...)

[Se un uomo, la sua tes]ta brucia per *šētu* e anche il suo corpo **lo divora**, la sua testa è gonfia: (...).⁴⁰⁶

Da uno studio più approfondito emerge il fatto che con questo significato *akālu* può riferirsi a tutti gli organi e a tutte le parti del corpo (in particolar modo testa, braccia, gambe, piedi, addome, epigastrio, il corpo nella sua interezza, ecc.). Tuttavia, come osserva Fincke, si nota che in associazione con sintomi legati agli occhi compare piuttosto raramente:

*Die Beschreibung, daß Schmerzen die erkrankten Körperregionen “fressen” (akālu, GU₇), kann in den medizinischen Texten auf alle Körperteile und Organe bezogen werden. In Verbindung mit Augen wird dieser Ausdruck jedoch verhältnismäßig selten gebraucht.*⁴⁰⁷

Di seguito uno dei rari testi in cui il verbo *akālu* si riferisce a problemi legati agli occhi:

(43) IGI^{II} pur-sít ÚŠ šu-te-eṣ-li-pa-a-tu am-mim tap-pà-a am-mim taš-šá-a
am-me-ni **ik-kal-ki-na-ši** ba-a-ṣu ša na-a-ri tal-tal-lu-ú šá ^{gis}GIŠIMMAR
šá ti-it-tu ni-iq-qa-šá šá a(ZA)-ri-i IN.NU-šu al-si-ki-na-ši al-ka-ni
ul al-si-ki-na-ši ul ta-la-ka-ni la-am it-ba-ki-na-ši IM 1 IM 2 IM 3 IM 4 ÉN

“Occhi (con) le vene (lett. le cavità del sangue) attorcigliate. Perché siete visibili?
Perché siete annebbiati?

Perché **vi divora** la sabbia del fiume, il polline della palma da dattero,
il polline del fico, la paglia dell’addetto alla spulatura? (Se) vi⁴⁰⁸ chiamo, venite!
(Se) non vi chiamo, non venite prima che il vento del Sud, il vento del Nord, il vento
dell’Ovest e il vento dell’Est non si sono alzati contro di voi!” Incantesimo.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ SA.GIG 33: 98. Si vedano Heeßel 2000, p. 363; Scurlock 2014, p. 240.

⁴⁰⁵ BAM 6, 578 i 1.

⁴⁰⁶ BAM 5, 480 iii 17. Una traduzione del passo è presente anche in Stol 2007, p. 34.

⁴⁰⁷ Fincke 2000, p. 73.

⁴⁰⁸ Come suggerisce Fincke 2000, p. 73, probabilmente qui si intendono i “corpi estranei” che, entrando negli occhi, provocano bruciore e fastidio.

⁴⁰⁹ BAM 6, 514 iii 15’-18’. Si vedano Fincke 2000, p. 73; Scurlock, Andersen 2005, p. 193, testo n. 9.47.

Kasāsu/kašāšu/kazāzu

Simile ad *akālu* è il significato del verbo *kasāsu/kašāšu/kazāzu* con i suoi derivati che, a seconda del contesto, può essere tradotto “rodere, rosicchiare” (detto di cibo in generale) oppure “pungere, mordere, far male, consumare, tormentare” (riferito a malattie, dolori o febbre). Diverse sono le interpretazioni dei dizionari; AHW assimila le prime due forme verbali e traduce con ‘*kauen, nagen*’,⁴¹⁰ ossia “rosicchiare, rodere, masticare”, mentre CAD interpreta come segue; ‘*kasāsu A: to gnaw, to chew up*’ e ‘*kasāsu B/kazāzu: to hurt, to sting (said of sick parts of the body), to consume (said of fire, diseases)*’.⁴¹¹ Per *kašāšu* rimanda invece alla voce *gašāšu*: ‘*1. to gnash the teeth; 2. to bare the teeth; 3. to rage, to be raging*’.⁴¹² Seguendo l’opinione di Heeßel,⁴¹³ è preferibile invece assimilare i tre verbi e renderli tutti egualmente con “consumare, tormentare”:

(44) DIŠ S[A]G ŠÀ-šú *i-kāš-ša-su* ŠÀ-šú KÚM ú-kal KÚM la ḥa-ḥaš ÚḤ GE₆
ŠUB.ŠUB-a
ú *i-ta-nar-ru* NA BI NAM.ÉRIM DAB-su

Se il suo epigastrio **lo consuma**, il suo addome è febricitante (lett. “contiene la febbre”), la febbre non è alta (lett. “calda”), continua a emettere saliva nera e continua a vomitare: quest’uomo, un giuramento l’ha afferrato.⁴¹⁴

(45) DIŠ NA širiḥti ŠÀ TUK-ma ŠÀ-šú KÚM ú-[kal ...]
GABA-su *i-ka-sa-su* LÚ BI UD.DA ḥa-miṭ

Se un uomo ha una sensazione di caldo all’interno e il suo addome è febricitante (lett. “contiene la febbre”), [...] il suo petto **lo consuma**: quest’uomo, brucia per *šētu*.⁴¹⁵

(46) [DIŠ] NA ina DAB ŠU.GIDIM.MA SAG ŠÀ-šú *i-kās-sa-su* (...)

[Se] un uomo, come (risultato della) cattura della malattia-“mano del fantasma”, il suo epigastrio **lo consuma** (...).⁴¹⁶

In un testo che raccoglie diversi rituali da recitare per allontanare la stregoneria, sono elencati molti sintomi che riguardano vari tipi di dolore che, partendo dalla testa e arrivando ai piedi, divorano, pungono e consumano il paziente:

(47) DIŠ NA S[AG.DU-su GU₇.GU₇-šú] EME-šú ú-zaq-qa-su
IGI.MEŠ-š[ú NIGIN-du GEŠT]U[']-šú *i-šag-gu-ma* (...)

⁴¹⁰ AHW, p. 453.

⁴¹¹ CAD K, p. 242.

⁴¹² CAD G, p. 52.

⁴¹³ Heeßel 2000, p. 412.

⁴¹⁴ SA.GIG 22: 31-32. Labat traduce ‘*si son épigastre le déchire*’ (Labat 1951, p. 180: 31); Scurlock ‘*if his upper abdomen (epigastrium) gnaws at him*’ (Scurlock 2014, p. 190), mentre Heeßel ‘*wenn sein Epigastrium ihn nagend schmerzt*’ (Heeßel 2000, p. 259: 31).

⁴¹⁵ BAM 6, 579 i 40-41. Si veda Haussperger 2002, pp. 68-69.

⁴¹⁶ AMT 76, 1: 15. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 287, testo n. 13.22.

[k]im-ša-šú G[ĪR^{II}-šú *i-kāš-ša-š*]u-šú (...)
NA BI ina NINDA šu-kul ina KAŠ NAG
ina Ì ŠEŠ (...)

Se un uomo, la [sua testa lo divora continuamente], la sua lingua gli provoca un dolore
trafittivo,
soffre [di vertigini, le sue orecchie]ronzano, (...)
[le] sue gambe (e) i [suoi] piedi **lo consumano**, (...)
a quest'uomo è stato dato cibo (stregato) da mangiare, birra (stregata) da bere, è stato
unto con olio (stregato), (...).⁴¹⁷

Anche nei casi precedenti la metafora utilizzata è molto simile a quella del verbo *akālu*: la malattia, il dolore “divora, consuma, tormenta” il paziente. Applicando la teoria di Lakoff e Johnson si potrebbe pensare a una personificazione della malattia, tramite la metafora concettuale “la malattia è una persona (famelica)”; questa, infatti, divora e consuma l’ammalato colpendolo in precise parti del suo corpo, che sono anzi il soggetto della frase.

La febbre come “fuoco che divora le carni”: un particolare utilizzo di *akālu* e *kasāsu*

La parola *išātu* “fuoco” è attestata nei testi medici in cui sono descritti i vari gradi di febbre, e può essere accompagnata dai verbi *akālu* e *kasāsu*.

Segue un incantesimo pubblicato da Lambert in AfO 23:

(48) [ÉN] *i-šá-tu-um-ma i-šá-tum*
[i]-šat me-ḥu-u *i-šat qab-li*
[i-ša]t mu-u-tú IZI šip-tu IZI **ka-sis-tum**
[u]l qut-ra-ki in-né-še-en ul *i-šá-ta-ki iš-šá-ḥu-un*
[lik]-kiš-ki-ma ^dasal-lú-ḥi li-še-bir-ki *i-di-ig-lat* ÍD

[Incantesimo:] “Fuoco! Fuoco!
[Fu]oco di tempesta, fuoco di battaglia,
[fuo]co di morte, fuoco di punizione,⁴¹⁸ fuoco **che consuma**;
il tuo fumo [no]n ha odore, il tuo fuoco non diventa caldo.
[Che] Asalluḥi ti mandi via e che ti mandi dall’altra parte del fiume Tigri.”⁴¹⁹

In uno degli incantesimi bilingui appartenenti alla serie *Utukkū Lemnūtu*, volto a scongiurare in particolare l’azione dei demoni Gallû, si vede come questi ultimi causino malattie, dolore e sofferenza, mangiando le carni della vittima e bevendone il sangue:

⁴¹⁷ AMT 21, 2:1-2, 7, 21-22. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 329, testo n. 8.6: 1-2, 7, 21-22.

⁴¹⁸ Foster 2005, p. 842, traduce invece ‘*fire of pestilence*’.

⁴¹⁹ Si vedano Lambert 1970, p. 40: 5-9; Foster 2005, p. 842.

(49) gal₅-lá téš nu-tuku imin-na-a-meš
gal-lu-ú šá bul-ta la i-šu-ú si-bit-ti šú-nu
 mí-du₁₁-ga nu-un-zu-meš
kun-na-a ul i-du-ú
 kalam-ma zì-gin₇ mù-mù-meš
ma-a-tu₄ ki-ma qé-mi i-qam-mu-ú
 kar-ra nu-un-zu-meš
e-ṭe-ru ul i-du-ú
 un-šè šu zi-ga-meš
 UN.MEŠ *na-ad-ru*
 su bí-in-gu₇-gu₇-meš mud sur-sur-ra-meš úš na₈-n[a₈-meš]
a-kil *ši-i-ri mu-šá-az-nin da-mi šá-tu-ú uš-la-ti*

I demoni-Gallû, i Sette che non conoscono vergogna,
 non sanno come trattare (qualcuno) con benevolenza.

Sbriciolano il Paese come (se fosse) farina,
 non sanno come risparmiare (nessuno);
 aggressivi verso le persone,

mangiano carne, fanno scorrere sangue (e lo) bevono dalle vene.⁴²⁰

Si può affermare che anche in questo caso la metafora giochi un ruolo importante; i demoni sono una personificazione della malattia o del malessere che divora l'uomo. Tuttavia, nonostante gli incantesimi descrivano il fuoco come un elemento proveniente dalle foreste, che brucia e divora il corpo umano,⁴²¹ non si può definire questo come un linguaggio tecnico, proprio degli specialisti;⁴²² molte lingue, infatti, esprimono il concetto di “febbre” con la parola “fuoco”, dando origine a una metafora, motivata dall'evidente analogia, che qui aggiunge un altro livello di riflessione.

2.3.3. La malattia “tocca”, “colpisce” e “afferra”⁴²³

Tra i verbi che accompagnano spesso le descrizioni delle malattie o dei segni delle stesse, i più frequenti sono *lapātu*, *maḥāṣu* e *šabātu*, i quali si rendono rispettivamente come “toccare, sfiorare”, “colpire, ferire” e “afferrare”. Molto spesso tali verbi sono tradotti semplicemente con l'equivalente dell'italiano “far male”; nel presente studio, tuttavia, si ritiene preferibile assegnare a ogni parola il suo significato letterale, allo scopo di comprendere se ci fosse o meno una relazione tra l'utilizzo di un determinato verbo e la descrizione di segni e sintomi.

Inoltre, si affiancherà l'analisi di altri verbi che, simili ai tre principali, sembrano però assumere sfumature diverse, ossia *mašādu* “colpire (con paralisi)” – forse indicando un colpo

⁴²⁰ *Utukkū Lemnūtu V*: 129-134. Si veda Geller 2007c, p. 212; 2016, pp. 202-203.

⁴²¹ Si veda ad esempio Stol 2007, p. 2.

⁴²² Si veda Stol 2007, p. 2.

⁴²³ Riguardo a tali verbi, si veda in particolare Salin 2015.

apoplettico – *maqātu* “colpire, attaccare” – spesso connesso a casi di epilessia – *ahāzu* “prendere, afferrare” e *kašādu* “raggiungere, prendere violentemente, sopraffare”.

Lapātu, maḥāšu e šabātu

Lapātu (TAG)

Il significato principale del verbo *lapātu* – in molti casi reso col logogramma TAG – appartiene all’area concettuale relativa al contatto. CAD e AHW lo intendono rispettivamente: ‘*to touch lightly, to touch in a symbolic act, to touch, cover a quadrant of the moon, to come (accidentally) in contact, to put hands on (a person, an object) with evil intentions, (...), to affect, attack a person, a part of the body (said of vermin, diseases, demons, ominous signs), (...), to hurt, etc.*’ e ‘*eingreifen in, anfassen*’.⁴²⁴

Nel caso in cui abbia come soggetto una persona (o più), *lapātu* può indicare vari aspetti del contatto, il cui scopo differisce a seconda del contesto. Per esempio, nell’*Epopèa di Gilgameš*, più precisamente nel momento in cui il re di Uruk si addormenta durante la cosiddetta “prova del sonno”, la moglie di Utanapištim dice al marito di svegliarlo, e lo fa usando il verbo *lapātu*:

(50) *mar-ḫi-is-su ana šá-šu-ma MU a-na UD-ZI ru-qí lu-pu-us-su-ma li-ig-gèl-ta-a LÚ*

Sua moglie disse a lui, a Utanapištim il lontano: “**Tocca** l’uomo, così che si svegli!”.⁴²⁵

In questo caso il vocabolo in questione descrive un contatto lieve, che ha come scopo svegliare il re di Uruk.

Nei testi medici questo verbo può essere utilizzato per descrivere l’analisi del corpo del malato da parte del guaritore, analisi che tramite il contatto fisico permette di comprendere la natura della malattia, come si può vedere nel caso seguente tratto dalla tavoletta n. 33 di SA.GIG:

(51) *DIŠ GIG GAR-šú ana TAG da-an ti-ik-p[i SA₅.MEŠ SA₅] ša-da-nu M[U.NI]*

Se la diagnosi della malattia: **al tocco** (la parte malata) è dura (ed) è piena di macchie rosse: *šadanu* è il suo nome.⁴²⁶

Interessanti sono quei casi in cui si riscontra la descrizione di pazienti che toccano in continuazione parti specifiche del proprio corpo. Tale azione viene attentamente osservata e registrata dal guaritore, in quanto parte dei segni e sintomi riconducibili a una determinata malattia:

(52) *DIŠ NA si-mat IGI.ME-šú KÚR.KÚR-ir IGI¹¹-šú it-ta-**lap-pat**-ra-ra NUNDUM-šú su-qat-su¹ **ú-lap-pat** ÚŠ ina KIR₄-šú DU-ka NU par-su NA BI ḪUL DAB-su*

⁴²⁴ CAD L, p. 82; AHW, p. 535. Interessanti sono le accezioni legate all’ambito della divinazione (sia con una connotazione positiva, sia con una negativa), come per esempio ‘*to cover a quadrant of the moon (said of the shadow of an eclipse), (...), to apply water or fire, to smear on, to paint a surface, to write down, record, (...), (in the stative) to be bad, evil-portending, abnormal, anomalous (said of ominous features)*’ (CAD L, p. 82).

⁴²⁵ *Epopèa di Gilgameš XI*: 215-216. Si vedano George 2003, p. 716; Pettinato 2004, p. 128.

⁴²⁶ SA.GIG 33: 29. Si vedano Heeßel 2000, p. 360; Scurlock, Andersen 2005, p. 74, testo n. 3.229; Scurlock 2014, p. 237.

Se un uomo, i lineamenti della sua faccia continuano a cambiare, i suoi occhi sono continuamente confusi,⁴²⁷ **si tocca** le sue labbra e il suo mento, sangue scorre dal suo naso senza smettere: quest'uomo, il demone Gallû l'ha afferrato.⁴²⁸

(53) DIŠ KI.MIN-*ma* ŠU^{II}-šú^{lú}AD₆-šú **ú-lap-pa-tas** ina GIG BI GÍD-[*ma* GAM]

Se *idem* (= è malato da un giorno) e le sue mani **toccano** il suo corpo: (soffrirà) a lungo di questa malattia, [poi morirà].⁴²⁹

Quando, invece, il soggetto di *lapātu* è o il corpo del paziente (nell'insieme o in una o più parti) o la malattia che lo affligge, questo verbo ha lo scopo di indicare una determinata tipologia di dolore. In altre parole, la sensazione di tale dolore è descritta come se il corpo o la malattia stesse "toccando" il paziente, cioè facendogli male attraverso il contatto.

Secondo Scurlock tale verbo indicherebbe un dolore intenso. Si propone di seguito la sua interpretazione di una parte di commentario di SA.GIG:

(54) [*ši-bit*] SAG.DU-šú *paṭ-rat* ÚŠ SAG.DU-šú TAG.MEŠ

[*If the seam*] of his head (*feels like it*) is open, he will die. (*That means*) his head continually touches him (*i.e. hurts him intensely*).⁴³⁰

A mio avviso, più che di dolore acuto, in questi casi si potrebbe pensare a un dolore pulsante, anche se, come si vedrà più avanti, forse di un'intensità diversa rispetto a quella indicata dal verbo *mahāṣu*. Seguono alcuni esempi tratti dai testi terapeutici:

(55) DIŠ NA SA ÚR ZAG-šú **TAG.TAG-su** *ši-ḥat* UZU TUK.TUK *mi-na-tu-šú ma-an-ga* UŠ₄-šú KÚR.KÚR *ma-la* DÙ-šú *i-ma-aš-ši* ÚḤ₁-*su* *pe-ša-a-at* (...)

Se un uomo, il tendine(-i) della sua coscia destra **lo tocca continuamente**, la sua carne continua a deperire, le sue membra sono rigide, la sua mente è continuamente disturbata, dimentica tutto quello che fa, il suo muco è bianco, (...).⁴³¹

(56) [DIŠ N]A ŠU.GIDIM₄.MA DAB-*su-ma* ÁGÙB-šú [**TAG.TAG-su**] (...)

[Se un uo]mo, la malattia-"mano del fantasma" lo afferra e il suo lato destro [**lo tocca continuamente**] (...).⁴³²

(57) DIŠ NA ^{uzu}ELLAG-*su* GU₇-šú MURUB₄-šú **TAG.TAG-šú** ù KÀŠ-šú GIM KÀŠ ANŠE BABBAR EGIR KÀŠ-šú ÚŠ *ú-kal-la-ma* NA BI *mu-ša-am* GIG (...)

⁴²⁷ Il significato del verbo *parāru* non è molto chiaro (si vedano CAD P, p. 161; AHw, p. 829).

⁴²⁸ SA.GIG 27: 14-15. Si vedano Heeßel 2000, p. 301; Scurlock, Andersen 2005, p. 473; Scurlock 2014, p. 209.

⁴²⁹ SA.GIG 15: 17'. Si vedano Heeßel 2000, p. 156; Scurlock 2014, p. 145.

⁴³⁰ STT 420: 22. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 286, testo n. 13.13.

⁴³¹ BAM 5, 449: 80''-81''. Si vedano Stol 2009, p. 10; Abusch, Schwemer 2011, p. 414, testo n. 10.3.

⁴³² BAM 2, 197: 8-[9]//AMT 97, 4: 2 (coll.). Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 286, testo n. 13.12.

Se un uomo, il suo rene lo divora, il suo inguine **lo tocca continuamente** e la sua urina è bianca come l'urina dell'asino (e) dopo nella sua urina c'è sangue: quest'uomo è malato della malattia *mušu*.⁴³³

In una ben nota lettera della corte neo-assira il capo *āšipu* Marduk-šakin-šumi illustra al sovrano le modalità di svolgimento di alcuni rituali normalmente usati per allontanare il male dalla vittima. In questo caso il verbo *lapātu* descrive un'altra direzione del contatto: di origine esterna, è probabilmente causato dalla mano di un demone.

(58) *ki-ma mi-i-nu il-ta-pat-su* LÚ.MAŠ.MAŠ *i-tab-bi* PÉŠ.QA.GAZ NUNUZ GIŠ.NIM
ina šib-še-ti ša KÁ e'-i-la

Non appena qualcosa **lo ha toccato**, il *mašmaššu* si alza, attacca sulla volta della porta (del paziente) un topo e un germoglio di un cespuglio spinoso.⁴³⁴

Dagli esempi sopra riportati si può dedurre che *lapātu* possiede un'ampia gamma di significati. Può essere utilizzato con differenti soggetti, e si può dire che non indichi *per se* l'intensità del dolore che descrive; una parte specifica del corpo può toccare (cioè far male), o qualcosa/qualcuno può attaccare il malato attraverso il contatto. Non è semplice comprendere quale grado di sofferenza venga indicato da tale verbo, che può essere interpretato in modi diversi a seconda del contesto. Con le parole di Couto-Ferreira, l'unica cosa certa è che:

*Resulta innegable que lapātu se usa en este tipo de textos justamente porque evidencia el elemento del contacto físico como punto esencial en la contracción de la enfermedad por parte del individuo.*⁴³⁵

***Maḥāṣu* (SÌG; RA)**

Il verbo *maḥāṣu* – spesso reso col logogramma SÌG, meno frequentemente con RA – si riscontra piuttosto regolarmente in svariate categorie testuali, in special modo quella medica e quella militare. Le definizioni di CAD e AHW sono rispettivamente: ‘*to hit, to wound, to kill, to strike (said of gods, demons, diseases, bad weather, the “divine weapon”)*, *to affect, to hurt, etc.*’,⁴³⁶ e ‘*schlagen, weben*’.⁴³⁷ Inoltre, in casi specifici può essere inteso come “dolore pulsante”.⁴³⁸

Seguono alcuni esempi tratti da SA.GIG:

⁴³³ AMT 66, 7+: 18-19. Si veda Geller 2005, p. 87, testo n. 8.

⁴³⁴ Si veda Parpola 1993a, p. 189, testo n. 238: 10-13.

⁴³⁵ Couto-Ferreira 2007, p. 14.

⁴³⁶ CAD M1, p. 71.

⁴³⁷ AHW, p. 580.

⁴³⁸ Al di fuori dei contesti militare e medico, il verbo assume ulteriori significati, quali ‘*to knock on a door, to stamp (a design), to cut reeds, to smash, demolish, knock down, (...), to weave, to play a musical instrument, to divide, to cut prices, etc.*’ (CAD M1, p. 71). Si veda inoltre Couto-Ferreira 2007, p. 15.

(59) DIŠ UB.MEŠ-š[ú ir]-mu-ú u ÚŠ *i-te-eš-ši* EGIR-ta₅ **SÌG-iš** GAM DIŠ UB.MEŠ-šú GU₇[MEŠ]-šú ŠU ⁴¹⁵šá TAG TE GAM --- DIŠ *i-ṭa-mu* u ÚŠ *i-ḥa-ḥu* **SÌG-iš** NAM.TAR SÌG-iš GAM

Se le sue interiora² sono molli ed espelle sangue: è **stato colpito/ferito** alla parte posteriore. Egli morirà. Se le sue interiora² lo divorano: “mano di Ištar” a causa di un contatto sulla guancia. Egli morirà. --- Se barcolla e vomita sangue: è **stato colpito/ferito** da un colpo di Namtar. Egli morirà.⁴³⁹

(60) DIŠ KI.MIN-ma ina ŠÀ-šú **SÌG-iš-ma** e-mir u e-sil GAM DIŠ KI.MIN-ma ina ŠÀ-šú **SÌG-iš-ma** u ZI.IR.MEŠ ŠU ⁴MAŠ.TAB.BA GAM

Se *idem* (= è malato da un giorno) e il suo addome è **colpito** e ha problemi (coliche?) ed è gonfio: egli morirà. Se *idem* e il suo addome è **colpito** ed è continuamente afflitto: “mano dei Gemelli”. Egli morirà.⁴⁴⁰

(61) DIŠ MUNUS GIG-ma ŠU¹¹-šá ina SAG.DU-šá GAR-na-ma la ur-ra-da-ni ŠU EN.ÙR KI.MIN MAŠKIM ÙR **SÌG-aš** UŠ

Se una donna è malata e le sue mani stanno sulla sua testa e lei non le abbassa: “mano del Signore del tetto”. Se *idem*: il demone-*rabišu* del tetto **l’ha colpita**. Morirà.⁴⁴¹

(62) DIŠ MUN[US ina MURU]B₄-šá **SÌG-át** SAG ŠÀ-šá IM *li-qi* : ŠÀ-šá IM *ša-bit* BA.ÚŠ

Se una don[na] è **stata ferita** alle sue [anch]e (e) il suo epigastrio è preso dal “vento” (var.) il suo addome è afferrato dal “vento”. Morirà.⁴⁴²

Molto interessanti sono i testi che si riferiscono a problemi rettali o connessi con l’apparato genitale, in cui l’uomo ferito da un’arma è paragonato a una donna mestruata:

(63) *ina u₄-me an-né-e [lu p]âr-dan-nu lu šá-ḥi-ḥu lu mu-šu* (var. *lu iḥ-niq-tu*) *lu DÚR.GIG lu ta-ti-ka-te šá KÀŠ.MEŠ TUKU-ši lu GIM sin-niš-ti* ^{g18}TUKUL **SÌG-iš** *lu mim-ma mur-šu šá mar-ša-ku-ma* (...)

In questo giorno ho la malattia *pardannu* o *šahḥiḥu* o *mušu* (var. restringimento) o la malattia dell’ano o perdo urina o **sono ferito** da un’arma come una donna (mestruata), o qualsiasi malattia di cui sono malato, (...).⁴⁴³

⁴³⁹ SA.GIG 22: 38-39. Si vedano le traduzioni in parte differenti di Heeßel 2000, pp. 157-158; Scurlock, Andersen 2005, p. 292, testo n. 13.51; Scurlock 2014, p. 190.

⁴⁴⁰ SA.GIG 15: 35’-36’. Si vedano Heeßel 2000, pp. 157-158; Scurlock, Andersen 2005, p. 68, testo n. 3.204; Scurlock 2014, p. 146.

⁴⁴¹ SA.GIG 37: 11. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 440, testo n. 19.42; Scurlock 2014, p. 255.

⁴⁴² SA.GIG 37: 19. Si veda Scurlock 2014, p. 255.

⁴⁴³ BAM 7, testo n. 9 (AMT 82,1 + duplicati): col. ii 4’-5’.

Dagli esempi riportati, si evince che questo verbo si può usare col valore di “colpire”, ma anche di “ferire”, specialmente quando accompagnato da TUKUL, indicando un attacco esterno.

In alcuni casi il verbo sembra assumere un ulteriore significato, ossia quello di “provocare un dolore pulsante”. Un esempio appartiene a un testo in cui sono presenti liste di segni e di rimedi contro la stregoneria:

(64) DIŠ NA SAG.KI-šú **RA-su-ma** DÙ UZU.MEŠ-šú [G]U₇.MEŠ-šú *sà-li-i' qá-te-er*
SAG ŠÀ-šú [G]U₇-šú GU₇ NAG-ma *ut-ta-nar-ra* NA BI UŠ₁₁.ZU¹ DAB-šú

Se un uomo, la sua tempia **gli provoca un dolore pulsante** e il suo intero corpo [con]tinua a divorarlo, è di cattivo umore (ed) è giù, il suo epigastrio lo divora, mangia (e) beve, ma vomita continuamente: quest'uomo, la stregoneria-*kišpū* l'ha afferrato.⁴⁴⁴

Le opinioni in merito all'interpretazione di tale verbo sono discordanti. Per esempio, se in qualche caso Scurlock lo traduce con l'inglese ‘to strike’, in altri lo rende con ‘jabbing pain’, come nel testo riportato di seguito:

(65) DIŠ NA GEŠTU¹¹-šú GIG-ma ŠÀ GEŠTU¹¹-šú *bi-iš* SÌG.SÌG-su u GU₇-šú-ma la
NÁ-lal (...)

*If a person's ears are sore and the insides of his ears stink, (and) it continually gives him a jabbing pain and hurts him so badly that he cannot sleep (...).*⁴⁴⁵

Abusch e Schwemer, invece, seguono le indicazioni di CAD e traducono il verbo più semplicemente come ‘to hurt’, come nelle righe che si propongono di seguito nella loro versione:

(66) [IGI.MEŠ-ia *iš-ša*]-nun-du GEŠTU¹¹-a-a *iš-ta-[n]a-sa-a i-šag-gu-m[a]* [*i-kab-bi-ta*]
nin-ni ^{na4}KIŠIB GÚ-i[a] *ú-ma-ḥa-aš-ša-an-ni* [DU₈.MEŠ-ia(?)] GU₇.MEŠ-nin-ni *da-da-nu-ú-a[ša]g-gu* (...)

*I continu[ally] have [ve]rtigo, my ears constantly buzz, ring and are a burden for me. M[y] cervical vertebrae hurt me, [my ...] cause me pain, the muscles of my neck are stiff, (...).*⁴⁴⁶

Al contrario, Heeßel distingue due forme del verbo *maḥāṣu*, a seconda che segua il tema G o il tema D, traducendo nel primo caso ‘schlagen’ e nel secondo ‘pochend schmerzen’. Seguono alcune righe del trattato di diagnostica nella versione dello studioso tedesco:

(67) DIŠ KI.MIN-ma ina GÚ.SIG₄-šú SÌG ÚŠ-ir-ma KI.GUB-su NU È-a ŠU GIDIM₇
šag-ga-ši GAM

⁴⁴⁴ BAM 2, 193: 8'-10'. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 240, testo n. 7.10.

⁴⁴⁵ Scurlock, Andersen 2005, p. 288, testo n. 13.24.

⁴⁴⁶ Abusch, Schwemer 2011, p. 265, testo n. 8.2: 62-64.

*Wenn dito und er an seinem Rückgrat geschlagen ist, er verstopft ist und sein Stuhl nicht mehr abgeht: Hand des Totengeistes eines Mörders, er wird sterben.*⁴⁴⁷

(68) DIŠ KI.MIN-*ma* ÚR-šú *ú-maḥ-ḥaṣ* ŠU¹¹-šú *ú-na-aš-šak* Á¹¹-šú *ana ku-tal-li-šú* GUR ŠU ⁴MAŠ.T[AB.BA GAM]

*Wenn dito und sein Oberschenkel pochend schmerzt, er seine Hände zerbeißt (und) seine Arme auf seine Rückseite zurückbiegt: Hand der Zwi[llinge, er wird sterben].*⁴⁴⁸

Dall'analisi di tutti i testi sopra riportati, tuttavia, si può constatare che in certi casi la traduzione “provocare un dolore pulsante” potrebbe essere valida non solo al tema D, ma anche al G. Per questa ragione si ritiene che una distinzione così netta tra i due temi verbali così come proposta da Heeßel non possa essere accettata, preferendo non legare un certo significato a un tema verbale piuttosto che all'altro.

Šabātu (DAB)

CAD e AHW definiscono rispettivamente il verbo *šabātu*: ‘to seize, to overcome (a person, said of demons, diseases, misfortunes and sleep, mostly said of parts of the body in descriptions of symptoms), to seize, arrest’,⁴⁴⁹ e ‘packen, greifen, nehmen’.⁴⁵⁰ Nei testi medici, in particolare, si riferisce comunemente alla malattia, alle parti del corpo colpite, oppure al demone, alla divinità e allo spirito dei defunti che, afferrando la vittima, provoca dolore e sofferenza. Come per altri verbi connessi al dolore, anche in questo caso la traduzione convenzionale è il generico “far male”; come già specificato, si preferisce mantenere il significato letterale, come nelle versioni proposte di seguito:

(69) [DIŠ UD L]AL-šú TA *iš-šab-tu-šú* ÚḪ *ina* KA-šú DU-*ak* ŠU LÍL.LÁ.EN.NA [D]IŠ UD L[AL]-šú UB.NÍGIN.NA-šú *i-šaḥ-ḥu-ḥa* ŠÀ-šú **DAB.DAB-su** [ŠÀ].MEŠ-šú SI.SÁ.MEŠ-šú ŠU GIDIM₇

[Se, non appena (l'epilessia) lo so]praffà, dopodiché **lo afferra**, saliva fuoriesce dalla sua bocca: “mano del demone Lilû”.

[S]e, non appena (l'epilessia) lo sopraffà, le sue membra dimagriscono, il suo addome **lo afferra continuamente**, le sue interiora lo svuotano: “mano del fantasma”.⁴⁵¹

(70) DIŠ NA SAG.DU-*su* *iš-ša-na-bat-su* šit-t[um ...] MÁŠ.GI₆.MEŠ-šú *pár-da ina šit-ti-šú ig-da-n[a-lu-ut]* bir-ka-šú *ka-si-a ba-ma-as-su šim-ma-[tum ú-kal]* UZU-šú *ru-ṭi-ib-[ta]* im-ta-na-al-lu-u LÚ BI *ka-ši-ip*

⁴⁴⁷ SA.GIG 15: 46. Heeßel 2000, p. 158: 46; Scurlock 2014, p. 147.

⁴⁴⁸ SA.GIG 15: 56'. Heeßel 2000, p. 159: 56'; Scurlock 2014, p. 148.

⁴⁴⁹ CAD S, p. 5.

⁴⁵⁰ AHW, p. 1066.

⁴⁵¹ SA.GIG 26: 18'-19'. Si vedano Stol 1993, p. 61; Heeßel 2000, p. 287; Scurlock 2014, p. 201.

Se un uomo, la sua testa **lo afferra continuamente**, il son[no ...], i suoi sogni sono spaventosi, è continua[mente terrorizzato] durante il suo sonno, le sue ginocchia sono legate, il suo petto [ha spa]smi (= paralisi?), il suo corpo è pieno di umidità: quest'uomo è stregato.⁴⁵²

(71) [DIŠ N]A SAG.DU-*su* **DAB.DAB-*su*** *pa-nu-u-šú* NIGIN.MEŠ-*d[u]* [*š*]*e'-ra-šú*
GU₇.MEŠ-*šú* ÚĜ-*šú* *i-šal-[lu]* (...)

[Se un uo]mo, la sua testa **lo afferra continuamente**, soffre continuamente di vertigini, il suo [co]rpo lo divora, “getta” il suo sputo, (...).⁴⁵³

(72) DIŠ NA SAG.KI GÙB-*šú* **DAB-*su-ma*** IGI GÙB-*šú* ÉR *ú-kal* (...)

Se un uomo, la sua tempia sinistra **lo afferra** e il suo occhio sinistro contiene lacrime, (...).⁴⁵⁴

Nei testi concernenti l'epilessia si riscontra molto frequentemente la presenza di tale verbo, probabilmente per indicare la forza incontrollabile con cui un attacco epilettico colpisce, o meglio afferra, le sue vittime:

(73) [DIŠ ŠUB-*ti* ŠUB-*su-ma* UD ŠUB]-*šú* *an-nu-u šu-ú i-qab-bi b[e-en-nu ša]-i-du*
DAB-[s]u *uš-t[e]-zeb*

[Se *miqtu* lo colpisce e, non appena lo colpisce,] egli dice “È lui!”: il demone Bennu, il vagabondo, **l'ha afferrato**. Sarà salvato.⁴⁵⁵

(74) [DIŠ **D]AB-*su*** *ina* A[N.US]AN **DAB.DAB-*su*** [**D]AB** GI[DI]M₇

[Se] il suo [attac]co **lo afferra continuamente** durante la sera: **attacco** di uno spirito dei defunti.⁴⁵⁶

Oltre che per descrivere casi di epilessia, *šabātu* si usa spesso riguardo a segni e sintomi molto diversi tra loro, come si può leggere negli esempi seguenti – tratti rispettivamente da una lettera della corte neo-assira e da un testo terapeutico – in cui si riferisce a casi di febbre alta o di desiderio sessuale:

(75) (...) *šul-mu ad-dan-niš a-na* ^m*aš-šur-mu-kin-BALA-u-a hu-un-tu an-ni-u ša* 2-*šú*
3-*šú* [*i*]**š-bat-ú-šú-ni** LUGAL *la i-pa-làh sa-[kik]-ku-šú* SILIM *ta-ri-[i]š šul-mu šu-ú*

(...) Aššur-mukin-palu'a sta molto bene. Il re non deve aver paura di questa febbre che **lo ha afferrato** due (o) tre volte. I suoi sintomi, la sua salute va bene. Sta bene.⁴⁵⁷

⁴⁵² AMT 86, 1: 19'-23'. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 91, testo n. 2.3.

⁴⁵³ KAR 80: 1-2. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 301, testo n. 8.4.

⁴⁵⁴ BAM 5, 482: 22-23. Si vedano Attia, Buisson 2003, p. 13; Heeßel 2010c, p. 51.

⁴⁵⁵ SA.GIG 26: 4'. Si vedano Stol 1993, p. 53: 3; Heeßel 2000, p. 287: 4'; Scurlock, Andersen 2005, p. 321, testo n. 13.202; Scurlock 2014, p. 200: 4'.

⁴⁵⁶ SA.GIG 26: 31'. Si vedano Stol 1993, p. 63: 30; Heeßel 2000, p. 288: 31'; Scurlock 2014, p. 202: 31'.

⁴⁵⁷ Si veda Parpola 1993a, p. 258, testo n. 320: 7-12.

(76) [DIŠ N]A GÌŠ-šú ú-zaq-qa-su U₄-ma KÀŠ.MEŠ-šú i-šá-ti-nu re-ḥu-su ŠUB-a [ni-iš] ŠÀ-šú **ša-bit-ma** ana MUNUS DU-ka LAL ÚŠ BABBAR gi-na-a ina GÌŠ-šú DU-ak [NA BI] mu-ša GIG (...)

[Se un uo]mo, il suo pene gli provoca un dolore trafittivo e quando urina il suo seme esce, (se) il suo [desiderio] sessuale⁴⁵⁸ è stato afferrato e non può andare con una donna (e) pus fuoriesce continuamente dal suo pene, [quest'uomo] soffre della malattia-*mūšu*. (...).⁴⁵⁹

Il verbo *šabātu* si incontra frequentemente anche nei testi di anti-stregoneria, non solo nella parte dedicata alla descrizione dei segni e sintomi del paziente, ma anche nelle formule di incantesimo in cui si trovano spesso lunghi elenchi di azioni malvagie perpetrate da stregone e strega ai danni del malcapitato:

(77) [KA.INIM.MA ki]š-pi sa-ḥa-rim-ma a-na DÙ-šú-nu **ša-ba-ta**

[Parole (dell'incantesimo) così che la stre]goneria torni indietro e **afferr**i coloro che l'hanno realizzata.⁴⁶⁰

(78) [ÉN **aš**]-**bat** KA-ki ú-tab-bi/EME-k[i] **aš-bat** ŠU¹¹-ki ad-di qa-a a-na KA-[ki] ap-te-te KA-ki at-ta-saḥ EME K[A-ki] a-na la da-ba-ba šá dib-bi-ia a-na [la] šu-un-né-e šá a-ma-ti-ía' ina qí-bi[t] te-lit ^d15 ^dBAD ^dUTU ^dasal-lú-ḥ[i] TU₆ È]N

Incantesimo: “**Ho afferrato** la tua bocca, ho prosciugato la tua lingua, **ho afferrato** le tue mani, ho messo del filo nella tua bocca, ho aperto la tua bocca, ho strappato la lingua dalla tua bocca, di modo che tu non sia più in grado di calunniarmi, di modo che tu non sia più in grado di distorcere le mie parole, per ordine della competente Ištar, di Ea, Šamaš, Asalluḫi!” Formula dell'incantesimo.⁴⁶¹

Dalla maggior parte degli esempi qui sopra riportati, si desume che la caratteristica del verbo *šabātu* sia di indicare un tipo di attacco (demoniaco e non) molto grave, una violenza impetuosa, una sorta di possessione maligna del corpo della vittima. Al contrario di *lapātu*, il quale si riferisce a un tipo di contatto esterno, questo verbo denota un'idea di conquista, di possessione che in un certo senso immobilizza la vittima.⁴⁶²

Come precedentemente affermato, molti studiosi tendono a tradurre i tre verbi analizzati nel presente paragrafo indistintamente come “far male”, senza prestare attenzione al significato letterale di ciascuno. Solitamente, Scurlock, per esempio, rende il verbo *šabātu* con il generico

⁴⁵⁸ Si veda in particolare il paragrafo dedicato a tale espressione nel capitolo del presente studio rivolto all'analisi della parola *libbu*.

⁴⁵⁹ BAM 1, 112: 17'-19'. Si vedano Biggs 1967, p. 3; Scurlock, Andersen 2005, p. 89, testo n. 4.2. Per una diversa interpretazione, si veda Geller 2005, pp. 64-65, testo n. 4.

⁴⁶⁰ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 266, testo n. 8.2: 91.

⁴⁶¹ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 363, testo n. 8.12: 1-6.

⁴⁶² Couto-Ferreira 2007, p. 17.

‘to afflict’,⁴⁶³ e Geller – sebbene in qualche caso assegni a *šabātu* il senso di “afferrare” (‘to seize’) e a *lapātu* quello di “fastidio, disturbo” (‘to bother’) – non sembra fare una netta distinzione tra i due termini (anzi, non sembra distinguere chiaramente quasi nessuno dei vocaboli connessi alla descrizione del dolore fisico), traducendoli entrambi a volte col verbo ‘to affect’.⁴⁶⁴

Riprendendo le conclusioni proposte nel presente studio per ciascuno di questi tre verbi, si può invece affermare che è necessario tradurli diversamente, specialmente quando compaiono affiancati nello stesso testo. Si è detto, infatti, che *lapātu* indica un contatto fisico nella maggior parte dei casi di lieve entità, mentre *šabātu* descrive un contatto violento, sferrato con forza. *Maḥāšu*, invece, individua sì un contatto esterno, tuttavia, al contrario di *lapātu*, sembra indicare un’azione più decisa, che in determinate situazioni provoca un dolore pulsante.

Ad ogni modo, nonostante non sia possibile stabilire una relazione diretta tra l’intensità espressa dai tre verbi in questione e il grado di sofferenza da questi descritto, è possibile affermare che ognuno di essi rappresenta una sfumatura specifica del dolore, in particolar modo *šabātu* e *maḥāšu*, i quali fanno parte del linguaggio bellico e denotano azioni violente.

Mašādu, maqātu, aḥāzu e kašādu ***Mašādu***

Nei testi medici – sia diagnostici, sia terapeutici – questo verbo sembra definire un colpo molto violento. Le traduzioni di CAD e AHW sono rispettivamente: ‘1. to strike with palsy; 2. (in the stative) to have a lump, a welt; etc.’⁴⁶⁵ e ‘*schlagen; walken?*’.⁴⁶⁶ Essendo frequentemente connesso al sostantivo *mišittu* (derivato dal verbo stesso e generalmente inteso come “colpo”),⁴⁶⁷ parrebbe indicare ciò che oggi viene chiamato ictus (o colpo apoplettico), e che sappiamo essere causato dalla presenza di placche nelle arterie, le quali, impedendo il normale flusso di sangue, possono provocare casi di paralisi.

Seguono esempi tratti da SA.GIG:

(79) [DIŠ NA] *mi-šit-ti pa-ni ma-šid-ma ta-lam-ma-šú i-šam-ma-am-šú* KIN *mi-šit-ti*
GIG

[Se un uomo], **lo colpisce un colpo** alla faccia (= ha una paralisi facciale) e il torso è paralizzato; è malato per l’effetto di **un colpo**.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Si veda in particolare Scurlock, Andersen 2005, pp. 285-286.

⁴⁶⁴ Si veda Geller 2005.

⁴⁶⁵ CAD M1, p. 351.

⁴⁶⁶ AHW, p. 623.

⁴⁶⁷ CAD M2, p. 125; AHW, p. 660. Mentre Kinnier Wilson, Reynolds 2007 lo rendono generalmente con “paralisi”, assiriologi come Stol 1993, p. 44; Heeßel 2000, p. 301; Scurlock 2005, pp. 327-328, lo intendono come “colpo” (nel senso di ictus). Quest’ultima in particolare afferma che tale vocabolo ‘(...) has a range of Sumerian equivalents including ŠU.ÛR (to rub) and RA (to strike). What was envisaged was that a demon, usually the rabišu, had literally rubbed or struck the patient on the affected part, making mišittu an almost exact equivalent of the English term “stroke”’. Si veda anche Reynolds, Kinnier Wilson 2004.

⁴⁶⁸ SA.GIG 27: 1. Si vedano Labat 1951, p. 189; Stol 1993, p. 74; Heeßel 2000, p. 297; Scurlock, Andersen 2005, p. 328, testo n. 13.227; Scurlock 2014, p. 208.

(80) DIŠ *mi-šit-ti im-šid-su-ma* lu 15 lu 150 SĪG-iš MUD Á-šú NU *pa-tir* ŠU.SI.MEŠ-šú NIR.NIR-aš ŠU-su *ú-saq-qá* u NIR-aš GĪR-šú *i-kan-na-an* u NIR-aš [NIN]DA u KAŠ NU KUD-us DAB GIDIM₇ *ana* EDIN <U₄>-3-KÁM NI.ŠI

Se **un colpo l'ha colpito** e o a destra o a sinistra è stato colpito (= ferito?), la sua spalla non è libera (di muoversi?), (però) continua ad allungare le sue dita, alza e allunga le sue mani, contorce e allunga i suoi piedi, non è a corto di pane e birra: attacco di un fantasma della steppa. Dopo tre giorni, guarirà.⁴⁶⁹

Al di fuori dell'ambito medico tale verbo si trova raramente. Per esempio, nella parte finale (piuttosto frammentaria) della terza tavoletta del *Ludul bēl nēmeqi* il verbo non sembra indicare un colpo apoplettico, quanto piuttosto un'azione (probabilmente di natura simbolica) la cui conseguenza è la liberazione del nostro sofferente dalle catene della schiavitù:

(81) *i-na i-te-e* ^dĪD *a-šar de-en* UN.MEŠ *ib-bir-ru mut-tu-tu am-ma-šid ab-bu-ut-tum ap-pa-šir*

Sulla riva del fiume, dove si decide il caso delle genti, **sono stato colpito** alla fronte, sono stato liberato dalla schiavitù.⁴⁷⁰

***Maqātu* (ŠUB)**

Secondo CAD e AHw i significati del verbo *maqātu* – scritto generalmente col logogramma ŠUB – appartengono alla sfera del “cadere”: ‘*to fall down, to collapse, to fall, to fall to the ground, (...), to throw oneself down, to suffer a downfall, to perish, to fall in battle, to suffer a defeat, to collapse (said of parts of the body), to arrive (said of people, fugitives, etc.), to fall into somebody's hands, (...), to overpower in battle, to strike down, to overthrow, defeat an enemy, etc.*’ and ‘*fallen*’; inoltre, in riferimento a demoni, fantasmi o altre entità maligne i dizionari lo intendono: ‘*to attack, to invade, to afflict*’.⁴⁷¹

Nel passo seguente soggetto di *maqātu* è la febbre:

(82) DIŠ NA DÚR.GIG GIG-*ma* ĤUR.MEŠ-[šú ...]
IZI ŠUB.ŠUB-*su* NAM.RIM [...]

Se un uomo soffre di una malattia dell'ano e i [suoi] polmoni [...]

(e) febbre **lo attacca continuamente**, un giuramento [...].⁴⁷²

Seguono due esempi tratti da SA.GIG; nel primo è la malattia che “colpisce” o “attacca” il paziente, nel secondo è il demone “Signore del tetto”:

⁴⁶⁹ SA.GIG 27: 5-7. Si vedano Labat 1951, p. 189; Stol 1993, p. 75; Heeßel 2000, p. 298; Scurlock, Andersen 2005, p. 330, testo n. 13.241; Scurlock 2014, p. 208.

⁴⁷⁰ *Ludul bēl nēmeqi III*: l-m. Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 41.

⁴⁷¹ CAD M1, p. 240; AHw, p. 605.

⁴⁷² BAM 1, 96 ii 20-21. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 507, testo n. 19.310; Geller 2005, p. 163.

(83) DIŠ ITI.1.KÁM ITI.2.KÁM *ina* GE₆ ŠUB-su u GÜ-si pi-rit-ti ŠU ^d15 ZI-bi

Se (la malattia) **lo attacca** durante la notte per uno o due mesi ed egli urla; “mano del terrore di Ištar”. (Dopo) si alzerà.⁴⁷³

(84) DIŠ *ina* MU.7.KÁM ŠUB-su *ina* MU.BI ÚŠ a-na NU ÚŠ-šu DÈ AN.TA.LÙ *ina* U₄.30.KÁM

ina A ÍD HE.HE ŠÉŠ-su-ma AL.TI [...]

DIŠ *ina* MU.10.KÁM ŠUB-su *ul-tab-bar táš-níq* KUR.RA GAR-šú (...)

Se (il demone-“Signore del tetto”) **lo attacca** durante il suo settimo anno (di vita): egli (il bambino) morirà durante quest’anno. Per non farlo morire: il trentesimo giorno, mescola cenere delle tenebre con acqua di fiume, ungiolo (con il composto) e guarirà. Se (il demone-“Signore del tetto”) **lo attacca** durante il suo decimo anno (di vita): egli (il bambino) diventerà vecchio; la malattia-“*táš-níqu* della montagna” è per lui stabilita.⁴⁷⁴

Il “Signore del tetto” o Lugal-urra è uno degli esseri soprannaturali responsabili degli attacchi di epilessia; compare spesso accanto ad altre tipologie del cosiddetto morbo sacro, come ad esempio *bennu* e AN.TA.ŠUB.BA, parola sumerica il cui corrispondente accadico è *miqit šamê* (lett. “qualcosa che è caduto dal cielo”), espressione che contiene il sostantivo *miqtu*,⁴⁷⁵ derivato appunto dal verbo *maqātu*.

Verbo e sostantivo si trovano spesso affiancati nei testi dedicati ai casi di epilessia:

(85) [DIŠ ŠUB-ti ŠUB-su-ma UD ŠUB]-šú *an-nu-u šu-ú i-qab-bi b[e-en-nu ša]-idu*
DAB-[s]u uš-t[e]-zeb

[DIŠ ŠUB-ti ŠUB-su-ma] *ina* U₄.1.KÁM 2-šú 3-šú LAL-šum-ma *ina* [šer-ti S]A₅ *ina*
AN.ÚSAN SIG₅ AN.TA.ŠUB.BA

[DIŠ ŠUB-ti ŠUB-su-ma *ina* U₄.1.KÁ]M 2-šú 3-šú DAB-su u *i-ri-iq* [GÍD-ma] *ina*
ŠUB-ti TAB.TAB-šú

[Se *miqtu lo colpisce* e, non appena lo colpisce,] egli dice: “È lui!”; il demone-Bennu, il vagabondo, l’ha afferrato. Sarà salvato.

[Se *miqtu lo colpisce* e] è sopraffatto due, tre volte al giorno e al mattino è rosso e alla sera è giallo-verde: epilessia-AN.TA.ŠUB.BA.

[Se *miqtu lo colpisce* e] è afferrato due, tre volte [al gior]no e impallidisce: durerà a lungo e comincerà[?] sempre con *miqtu*.⁴⁷⁶

⁴⁷³ SA.GIG 16: 80’. Si vedano Heeßel 2000, p. 185; Scurlock, Andersen 2005, p. 434, testo n. 19.15; Scurlock 2014, p. 160.

⁴⁷⁴ SA.GIG 29: 6-8. Si vedano anche Heeßel 2000, p. 324; Scurlock, Andersen 2005, pp. 448-449, testi n. 19.73 e 19.74; Scurlock 2014, p. 219.

⁴⁷⁵ *Miqtu* compare frequentemente anche nell’espressione *miqit řēmi*, la cui analisi sarà proposta nel paragrafo dedicato ai disturbi mentali.

⁴⁷⁶ SA.GIG 26: 4’-6’. Si vedano Heeßel 2000, p. 278; Stol 1993, p. 57: 3-5; Scurlock, Andersen 2005, p. 318, testo n. 13.187; Scurlock 2014, p. 200.

Nella seconda tavoletta del *Ludlul bēl nēmeqi* il protagonista elenca una serie di sintomi e malattie che l'hanno colpito utilizzando, oltre al verbo *šabātu*, anche *maqātu*, che in questo caso può essere tradotto sia come “cadere” sia come “colpire”:

(86) *pal-ša-a-ma ul i-na-aṭ-ṭal i-na-a-a*
pe-ta-a-ma ul i-šem-ma-a uz-na-a-a
kal pag-ri-ia i-ta-ḥaz ri-mu-tú
mi-šit-tu im-ta-qut UGU UZU.MEŠ-ia
man-gu iṣ-ša-bat i-di-ia
lu-u'-tú im-ta-qut UGU bir-ki-ia
ma-šá-ma na-mu-ši-šá še-pa-a-a

I miei occhi erano fissi ma non vedevano,
 le mie orecchie erano aperte ma non sentivano.
 Intorpidimento aveva preso il mio corpo,
un colpo (ictus?) aveva colpito le mie carni,
 rigidità aveva afferrato le mie braccia,
 debolezza **ha colpito/è caduta** le/sulle mie ginocchia,
 i miei piedi sono stati presi dalla morte.⁴⁷⁷

Dagli esempi qui proposti si può dedurre che *maqātu*, proprio come *mašādu*, può indicare qualcosa che cade su o che attacca una persona; si può quindi affermare che entrambi i verbi si riferiscano ad attacchi esterni, e non interni (a parti del corpo, cioè, che causano dolore al paziente).

Aḥāzu

Accanto al significato più comune di “prendere” (*‘to take a wife, to marry, to hold, possess, to take over, to learn, to understand, (...), to teach, educate, inform, etc.’*), il verbo *aḥāzu* può essere inteso come “afferrare, prendere con la forza” (*‘to seize, to hold a person, said of diseases and demons, etc.’*).⁴⁷⁸ Nonostante possa considerarsi simile a *šabātu* nel caso in cui demoni o malattie “prendano” il corpo di un uomo o una parte di esso, *aḥāzu* viene utilizzato più raramente. Infatti, questo verbo si trova quasi esclusivamente in testi terapeutici inerenti alla non meglio identificata malattia-*ašû*:

(87) DIŠ NA SAG.DU-*su a-šá-a a-ḥi-iz* (...)

Se un uomo, la sua testa è **stata presa** dalla malattia-*ašû* (...).⁴⁷⁹

Eccezione sono alcune righe tratte dal *Ludlul bēl nēmeqi* in cui si parla di un più generico intorpidimento:

⁴⁷⁷ *Ludlul bēl nēmeqi II*: 73-79. Si vedano Lambert 1960, p. 43; Annus, Lenzi 2010, p. 36.

⁴⁷⁸ CAD A1, p. 173. Si veda anche AHW, p. 18.

⁴⁷⁹ AMT 6, 9: 10. Si veda Couto-Ferreira 2007, p. 18, nota n. 90.

(88) *pal-ša-a-ma ul i-na-aṭ-ṭal i-na-a-a*
pe-ta-a-ma ul i-šem-ma-a uz-na-a-a
kal pag-ri-ia i-ta-ḥaz ri-mu-tú
mi-šit-tu im-ta-qut UGU UZU.MEŠ-ia (...)

I miei occhi erano fissi ma non vedevano,
 le mie orecchie erano aperte ma non sentivano.
 Intorpidimento **aveva preso** il mio corpo,
 un colpo (ictus?) aveva colpito le mie carni, (...).⁴⁸⁰

Tuttavia, a differenza di *šabātu* si può dedurre che tale verbo non implichi un atto violento, come si può evincere anche dagli altri significati che assume in contesti diversi da quello medico, come ad esempio “prendere in moglie” e “imparare, apprendere”.

***Kašādu* (KUR, SÁ.DI)**

Oltre al significato generico di “raggiungere, arrivare, ottenere”,⁴⁸¹ il verbo *kašādu* si può tradurre secondo CAD con ‘*to conquer, to be victorious, to capture an enemy, to defeat (an enemy), to seize (said of diseases, evil spirits, misfortunes, etc.), to drive away evil spirits, to remove sins, etc.*’.⁴⁸²

Nei testi medici si riferisce quindi a una malattia “che raggiunge, che sopraffà”, o “che prende violentemente” il corpo del paziente, nella sua interezza o in una sua parte:

(89) [DIŠ.....SU-šú GE₆] KI MUNUS *ina* KI.NÁ *ka-šid* ŠU 20 TIN
 [DIŠ.....SU-šú] GE₆ KI MUNUS *ina* KI.NÁ *ka-šid* ŠU 30 TIN
 [DIŠ.....SU-šú SI]G₇ KI MUNUS *ina* KI.NÁ *ka-šid* ŠU 15 TIN

[Se, coperto di foruncoli bianchi, il suo corpo è nero]; egli è **stato sopraffatto** quando era a letto con una donna; “mano di Šamaš”. Guarirà.

[Se, coperto di foruncoli rossi, il suo corpo è ne]ro: egli è **stato sopraffatto** quando era a letto con una donna: “mano di Sin”. Guarirà.

[Se, coperto di foruncoli rossi, il suo corpo è] giallo: egli è **stato sopraffatto** quando era a letto con una donna: “mano di Ištar”. Guarirà.⁴⁸³

Se nei testi diagnostici può riferirsi a diverse patologie, nei testi terapeutici questo verbo è – per quanto mi risulta – sempre e solo associato alla malattia *šētu*, che “raggiungendo” la vittima la “sopraffà”.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ *Ludlul bēl nēmeqi II*: 73-76. Si vedano Lambert 1960, p. 43; Annus, Lenzi 2010, p. 36.

⁴⁸¹ ‘*To reach, to arrive, (...) to approach (a person, an authority) with a claim, a complain, to find, (...), to obtain a wish, knowledge, good health, luck, a friend, (...), to chase away, pursue, to drive away, drive into exile, etc.*’ (CAD K, p. 271).

⁴⁸² CAD K, p. 271. Si veda anche AHw, p. 459.

⁴⁸³ SA.GIG 18: 21-23. Si vedano Labat 1951, p. 170; Heeßel 2000, p. 218; Scurlock 2014, p. 175.

⁴⁸⁴ ‘*Sun-heat can “reach” or “overcome” a person, used with verb kašādu, Sumerogram KUR and SÁ.DI (DI.DI)*’ (Stol 2007, p. 23).

(90) DIŠ NA SAG ŠÀ-šú i-ḥa-maṭ-su i-dak-ka-su ÚḤ-su x[...]
UD.DA SÁ.SÁ (...)

Se un uomo, il suo epigastrio gli brucia, gli provoca un dolore perforante, la sua saliva [...], *ṣētu lo ha sopraffatto* (...).⁴⁸⁵

(91) DIŠ NA ŠÀ-šú GIG-ma ŠÀ GÌR.PAD.DU-šú SIG₇ ŠUB-a ŠÀ-šú [G]IG.MEŠ DIRI
UD.DA SÁ.SÁ

Se un uomo, il suo addome è malato e la parte interna delle sue ossa è colorata di giallo-verde, il suo addome è pieno di ferite: *ṣētu lo ha sopraffatto*.⁴⁸⁶

In una preghiera-incantesimo appartenente alla serie *Maqlû*⁴⁸⁷ il verbo è utilizzato per esortare il dio del fuoco Girra a prendere il sopravvento sui nemici e a sopraffarli, con la conseguente guarigione dell'orante afflitto da stregoneria:

(92) ÉN ^dGIŠ.BAR a-ri-ru bu-kur ^da-nim
da-in di-ni-ia KA pi-riš-ti at-ta-ma (...)
lem-nu a-a-[bu] ta-kaš-šad ar-ḥiš (...)
^dGIŠ.BAR šar-ḥu ši-ru šá DINGIR.MEŠ
ka-šid lim-ni u a-a-bi KUR-su-nu-ti-ma a-na-ku la aḥ-ḥab-bil

Incantesimo: “O, ardente Girra, primogenito di Anu,
tu sei colui che decide il mio caso, la parola segreta. (...)
Tu sopraffai velocemente il nemico malvagio. (...)
O, splendido Girra, illustre tra gli dei,
o **conquistatore** del malvagio e del nemico, **conquistali**, così io non sarò (più)
oppresso.”⁴⁸⁸

Come si può notare, questo è un verbo strettamente connesso alla sfera bellica; utilizzato in questi contesti, mostra chiaramente come le metafore correlate alle azioni militari possano descrivere la violenza caratteristica di particolari malattie, o il modo in cui le divinità agiscano contro il maligno, comportandosi esattamente come questi demoni, stregoni o fantasmi hanno fatto precedentemente verso la vittima.

Confronto tra i due gruppi di verbi

I verbi esaminati in questo paragrafo possono essere suddivisi in due gruppi a seconda del campo semantico di appartenenza; a titolo esemplificativo, si propone di seguito una tabella in cui, da un lato, si trovano i vocaboli che si ricollegano all'ambito del “prendere” – che si riferiscono, cioè,

⁴⁸⁵ AMT 45, 6: 6-7. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 287, testo n. 13.20.

⁴⁸⁶ BAM 6, 575: 21-22. Si vedano Scurlock, Andersen 2005, p. 54, testo n. 3.127; Böck 2010a, p. 73.

⁴⁸⁷ La serie, probabilmente redatta durante il I millennio a.C., è composta da otto (I-VIII) tavolette di preghiera-incantesimo e da una (IX) tavoletta rituale. Per un approfondimento, si vedano Abusch 1987-1990; 2015; 2016; Schwemer 2017.

⁴⁸⁸ *Maqlû II*: 1-2, 9, 22-23. Si vedano Lenzi 2011, pp. 145-156; Abusch 2015, pp. 54-57; Abusch 2016.

alla malattia, al demone o al dio che “prende” una persona (o una parte del suo corpo) – dall’altro, quelli il cui significato afferisce alla sfera del “contatto” – che specificano come il dolore, la malattia o la divinità può “toccare” e “attaccare” la vittima:

Tabella 1

| Prendere | Toccare |
|----------------------------|---|
| <i>ṣabātu</i> (afferrare) | <i>lapātu</i> (toccare) |
| <i>aḥāzu</i> (prendere) | <i>maḥāṣu</i> (colpire/ferire; dolore pulsante) |
| <i>kašādu</i> (sopraffare) | <i>mašādu</i> (colpire) |
| | <i>maqātu</i> (colpire; cadere) |

In generale, le traduzioni proposte per questi verbi dagli studiosi moderni sono tra loro diverse e, come già più volte affermato, in alcuni casi troppo generiche. Si ritiene, al contrario, che sia necessario prestare maggiore attenzione al significato letterale di ogni vocabolo e al contesto in cui questo è utilizzato, allo scopo di meglio comprendere non solo i testi medici, ma anche la cultura in cui tali testi sono stati composti.⁴⁸⁹ Si è visto, infatti, che gli ultimi quattro verbi analizzati esprimono sì i concetti di “colpire” (*mašādu* e *maqātu*) e di “prendere” (*aḥāzu* e *kašādu*), ma con sfumature diverse rispetto a *maḥāṣu* e a *ṣabātu*, analizzati nella prima parte di questo paragrafo. Si è evidenziato, inoltre, che questi ultimi sono più frequentemente utilizzati nei testi medici, probabilmente perché il loro significato è piuttosto generico, al contrario degli altri che, avendo valori più specifici, vengono usati solo in casi particolari.

Ad ogni modo, si è visto che quasi tutti (tranne *lapātu* e *aḥāzu*) afferiscono alla sfera bellica; “afferrare”, “colpire”, “sopraffare”, “ferire” e “attaccare” sono vocaboli appartenenti al linguaggio militare. Di conseguenza, si può dire che secondo la cultura mesopotamica “la malattia è una battaglia/guerra” e “la malattia è un nemico”, e che tutte le manifestazioni dei segni, sintomi e patologie sono descritte utilizzando quei termini comunemente usati per raccontare azioni belliche, dando forma a una metafora concettuale. Dire che “*ṣētu* l’ha sopraffatto”, per esempio, significa sottintendere che la malattia è vista come un nemico che conquista il più debole; allo stesso modo, si è visto che anche il malato può prendersi la rivincita, chiedendo alle divinità di aiutarlo e di “conquistare, sopraffare” chi ha provocato in lui il malessere, riportando quindi la situazione in uno stato di equilibrio altrimenti compromesso.

In questo senso, la cultura mesopotamica può essere paragonata alla nostra, considerato che anche noi ci riferiamo alla malattia come a qualcosa da battere, soprattutto quando si tratta di tumori o di altre patologie molto difficili da curare.

⁴⁸⁹ Si veda ad esempio Robson 2008, p. 461.

2.3.4. Quando il corpo “è legato”: *kasû* e *kamû*

Il verbo *kasû* può essere inteso in vari modi a seconda del contesto in cui si trova: mentre nelle lettere e nei testi amministrativi si traduce generalmente “legare”, spesso col significato di “arrestare (una persona), mettere (qualcuno) in catene”,⁴⁹⁰ nei testi medici – seppur raro – è utilizzato per indicare una sorta di paralisi o una costrizione; il corpo del paziente – nella sua interezza o in alcune sue parti – è legato, generalmente (ma non esclusivamente) in seguito a un procedimento magico, ed è quindi incapace di muoversi.

Seguono due esempi tratti da rituali anti-stregoneria:

(93) DIŠ NA SAG.DU-*su iṣ-ṣa-na-bat-su šit-t[um ...]*
MÁŠ.GI.MEŠ-šú *pár-da ina šit-ti-šú ig-da-n[a-lu-ut]*
bir-ka-šu ka-si-a ba-ma-as-su šim-ma-[tum ú-ka]
UZU-šú *ru-ṭi-ib-[ta] im-ta-na-al-lu-u*
LÚ BI *ka-ši-ip (...)*

Se un uomo, la sua testa lo afferra continuamente, il sonno [...],
i suoi sogni sono spaventosi, è continuamente ter[rorizzato] durante il suo sonno,
le sue ginocchia **sono legate**, il suo petto [lo divora] con *šimma*[*tu* (= spasmo
doloroso?)],⁴⁹¹

la sua carne è piena di “umidità”:

quest'uomo è stato stregato.⁴⁹²

(94) [DIŠ NA] ŠÀ-šú *ik-ta-na-su-šú ŠÀ-šú i-ḥa-áš*
DU₈.MEŠ-šú IR Š[UB-ú DAB-*t*] ŠÀ TUK.MEŠ-š*i*
SAG ŠÀ-šú ÚḤ TUK.MEŠ-š*i* NA BI *k[a-šip]*

[Se un uomo], il suo addome **lo lega continuamente**, rutta,
il suo *piṭru* secerne sudore, ha sempre un attacco all'addome,
il suo epigastrio ha sempre catarro: quest'uomo è stato stregato.⁴⁹³

Se nel primo esempio il verbo si riferisce alle ginocchia – probabilmente indicando un caso di paralisi alle gambe – nel secondo si riferisce a una sorta di blocco dell'addome, forse causato dai numerosi conati di vomito – presumibilmente indicando una sensazione simile a ciò che nella medicina moderna si chiama “ostruzione dell'intestino o dello stomaco”, rientrando quindi nella categoria del dolore costrittivo.

Interessanti sono, inoltre, quei casi in cui il verbo *kasû* viene utilizzato nella descrizione dei riti di sostituzione. Come già accennato più sopra, nei testi di anti-stregoneria si trovano non solo le linee guida per la preparazione di statuette rappresentanti stregone e strega, ma anche istruzioni

⁴⁹⁰ CAD K, p. 250; AHw, p. 455 ('binden').

⁴⁹¹ Per un approfondimento sui possibili significati di tale vocabolo, si veda Salin 2018a.

⁴⁹² AMT 86, 1: 19'-23'. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 91, testo n. 2.3.

⁴⁹³ BAM 5, 434: 40''-42''. Si vedano anche Abusch, Schwemer 2011, p. 233, testo n. 7.10; Scurlock, Andersen 2005, pp. 357-358, testo n. 15.8.

relative alle azioni che il paziente (o l'*āšīpu*) dovrebbe svolgere sulle stesse statuette – azioni che riflettono quelle svolte da strega e stregone ai danni del malato – come ad esempio legare (e/o torcere) braccia e gambe dei malfattori dietro la schiena, impedendone i movimenti:

(95) *šá* NU.MEŠ-*ia* *ib-nu-u bu-un-na-an-ni-ia ú-maš-ši-lu*₄
 KA-*ia* *ú-šab-bi-tú* GÚ *ú-tar-ri-ru* (...)
a-ḫi-ia iš-pu-ku bir-ki-ia **ik-su-ú** (...)

(Quelli) che hanno costruito le mie statuette, riprodotto le mie caratteristiche facciali, afferrato la mia bocca, fatto tremare il mio collo, (...), fatto cadere flosce le mie braccia, **legato** le mie ginocchia (...).⁴⁹⁴

(96) [DÙ.DÙ.BI *ina* IGI ^dUTU NÍG.N]A ^{sim}LI GAR-*an* KAŠ.SAG BAL-*qí* 2 NU Ì.UDU 2 NU DUḪ.LÀL
 [2 NU DUḪ.ŠE.GIŠ.Ì 2 NU ESIR DÙ]-*uš* MU.NE.NE *ina* BAR.SÌL 150-*šú-nu* SAR-
ár
 [^{gis}DÁLA ^{gis}GIŠIMMAR *ana* UGU-*šú-nu te-re*]t-ti ŠU^{II}-*šú-nu* u GÌR^{II}-*šú-nu ana*
 EGIR-*šú-nu ta-kàs-si*

[Il suo rituale]: sistema un [incen]siere [di fronte a Šamaš] con *burāšu*, versa una libagione di birra, (poi) [costruisci] due statuette di sego, due statuette di cera, [due statuette di polpa di sesamo (e) due statuette di bitume]. Scrivi i loro (= di stregone e strega) nomi sulle loro spalle sinistre. [Inserisci]ci [una spina della palma da dattero nella loro testa] (e) **lega** le loro mani e i loro piedi alla loro schiena.⁴⁹⁵

Simile, ma meno frequente, è il verbo *kamû*, che in genere si traduce “catturare/sconfiggere (un nemico), sopraffare, attaccare, ecc.”, e in qualche caso assume il significato di “legare”.⁴⁹⁶ Segue un esempio tratto da SA.GIG:

(97) [DIŠ Š]U^{II}-*šú ka-ma-ma* GÌR^{II}-*šú šad-da* (...)

[Se] le sue mani **sono legate** e i suoi piedi sono tesi (...).⁴⁹⁷

In questo caso, si potrebbero ricondurre i verbi *kasû* e *kamû* alla metafora concettuale “la malattia è una prigioniera”, per cui alla stregua di un prigioniero, arrestato e messo in catene da un superiore che decide il suo caso, il malato è giudicato colpevole dagli dei e, a seguito del loro abbandono, il suo corpo viene legato con catene invisibili che lo paralizzano nella sua interezza o in alcune sue parti, impedendogli di vivere una vita normale.

⁴⁹⁴ *Maqlû* I: 96-97, 101. Si veda anche Abusch 2015, p. 50; 2016, p. 41.

⁴⁹⁵ K 8107. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 142, testo n. 7.6.5: 9-12.

⁴⁹⁶ CAD K, p. 128. Si veda anche AHW, p. 433.

⁴⁹⁷ SA.GIG 11: 32. Si vedano anche Scurlock, Andersen 2005, p. 293, testo n. 13.60; Scurlock 2014, p. 88.

2.3.5. Diverse forme di dolore fisico acuto

I verbi raccolti in questo paragrafo sono per lo più volti ad individuare una tipologia acuta del dolore, come può essere, per esempio, la sensazione di “bruciore” (dolore urente) espressa da *ṣarāpu* e *ḥamātu*, oppure quella “pungente” (dolore trafittivo) indicata, con sfumature in parte diverse, da *zaqātu*, *dakāšu* e *saḥālu*.

Secondo l’antropologa Allué, proprio in quanto acuto e non cronico, questo tipo di dolore risulta più semplice da descrivere a un’altra persona, prestandosi più facilmente alla composizione di una metafora:

*Elle est aussi facile à décrire, on cherche des comparaisons faciles à identifier: “c’est comme si l’on me plantait un couteau”, “c’est comme si l’on me déchirait les entrailles” ou “je sens un pincement qui m’empêche même de marcher droit”. La douleur aiguë est, pourtant, la plus abordable.*⁴⁹⁸

Questi verbi, infatti, esprimono con le loro varie gradazioni alcune metafore comuni anche ai giorni nostri, a cominciare dalla sensazione di bruciore allo stomaco o dalle “guance che bruciano per le lacrime”.

Il dolore “urente”: *ṣarāpu* e *ḥamātu*

Il verbo *ṣarāpu* – di solito al tema D – può essere utilizzato nei testi medici per esprimere una sensazione di bruciore, probabilmente da intendersi come molto intensa essendo lo stesso verbo adoperato per indicare anche la raffinazione dei metalli, operazione che richiede una temperatura molto elevata.⁴⁹⁹ Inoltre, può anche far parte di espressioni che indicano la colorazione rossastra di una parte del corpo, in particolare gli occhi.⁵⁰⁰ Le interpretazioni di CAD e AHW sono rispettivamente: *ṣarāpu* A: ‘1. to refine (metals by firing), to fire (bricks); 2. to burn (intrans.); 3. *ṣurrupu* to burn (trans.), to cause a burning sensation, to groan loudly(?), to melt glass(?); (...)’, *ṣarāpu* B: ‘to dye red, to dye’,⁵⁰¹ e ‘brennen; läutern; (feuer)rot färben’.⁵⁰²

Segue un passo tratto da un testo terapeutico in cui tale verbo assume il significato di “bruciare”, nel senso di “provocare un dolore urente” secondo la definizione della medicina contemporanea:

⁴⁹⁸ Allué 1999, p. 128.

⁴⁹⁹ Come sottolinea Bácskay 2018, p. 4, nota n. 5, relativamente alla presenza di questo vocabolo nei testi medici: ‘(...) the D stem of the verb (*ṣurrupu* = to burn, to feel a burning sensation) and its nominal derivation (*ṣurpu*) occurs together with the epigastrium (*rēš libbi*) or the inner part (*libbu*)’.

⁵⁰⁰ Per esempio, l’espressione *urqa ṣarāpu* (“è colorato di giallo-rosso”) compare nella serie di omina *Šumm izbu*, come spiega Fincke nel suo studio sulle malattie legate agli occhi (Fincke 2000, p. 259).

⁵⁰¹ CAD S, pp. 102-104.

⁵⁰² AHW, p. 1083.

(98) DIŠ N[A ŠÀ].MEŠ-šú MÚ.MÚ SAG ŠÀ-šú **ú-šar-r[ap-šú]**
 GABA-[š]u GU₇-šú NINDA.MEŠ u KAŠ.MEŠ LAL NA [BI ḪAR.MEŠ GIG]
 UŠ₁₁ GU₇ u NAG

Se un uo[mo, le sue inte]riora sono continuamente gonfie, il suo epigastrio [**gli**]
provo[ca un dolore urente],
 il suo petto lo divora, non ha desiderio di mangiare e bere, [quest']uomo [è malato ai
 polmoni],
 gli è stata data da mangiare e da bere la stregoneria-*kišpū*.⁵⁰³

Al di fuori dell'ambito medico incontriamo il verbo *šarāpu* in preghiere e in testi letterari, come ad esempio in una preghiera *Eršahunga* e nel *Ludlul bēl nēmeqi*:

(99) [*i-lum i-du-u la i-du-ú*] **ú-šar-rip-an-ni**
 [^d*iš-tar i-du-u la i-du-ú*] *a-šu-uš-tú iš-ku-na*
áš-ta-né-'e-e-ma mam-ma-an qá-ti ul i-ša-bat

Chiunque (sia il) dio (che) **mi ha provocato un dolore urente**,
 chiunque (sia la) dea (che) ha imposto afflizione su di me
 continuo a cercare (aiuto) ma nessuno mi aiuta.⁵⁰⁴

(100) *haš-šiš i-na di-ma-tum šur-ru-pa ú-suk-ka-a-a*
uš-šal-lim pa-ni-ia a-di-rat ŠÀ-bi-ia
 UZU.MEŠ-ia *ú-tar-ri-qu pi-rit-tum u ḫat-tum*

Le mie guance **bruciavano** (intensamente) per le lacrime una quinta volta,
 la mia faccia è stata oscurata dall'apprensione del mio cuore,
 terrore e panico hanno fatto impallidire la mia carne.⁵⁰⁵

Scurlock mette a confronto tale verbo con *ḫamātu*;⁵⁰⁶ se quest'ultimo viene tradotto dalla studiosa come '*just burning*', il primo è reso con '*burning hotly*', in particolare riferimento ai diversi gradi di dolore presenti nell'addome dell'ammalato.⁵⁰⁷ In una tavoletta in cui la diagnosi è *šētu* compaiono entrambi i verbi; di seguito si propone la traduzione del passo in questione così come resa da Scurlock:

(101) [DIŠ N]A SAG ŠÀ-šú *ú-šar-rap-šú na-piš* KA-šú DUGUD [...]
 DIŠ NA SAG ŠÀ-šú *i-ḫa-maṭ-su i-dak-ka-su ÚḪ-su* [...]
 UD.DA SÁ.SÁ

⁵⁰³ BAM 5, 434: 13'-15'. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 232, testo n. 7.10.1: 13'-15'.

⁵⁰⁴ Si vedano Maul 1988, p. 242: 54f-58f, Lenzi 2011, p. 461: 33-35; Foster 2005, p. 226: 33-35.

⁵⁰⁵ *Ludlul bēl nēmeqi* I: 110-112. Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 33.

⁵⁰⁶ CAD Ḫ, pp. 64-65; AHW, p. 316.

⁵⁰⁷ '*There were two grades of burning pain in the abdomen: ḫamātu (just burning) and šarāpu (burning hotly) (...)*' (Scurlock, Andersen 2005, p. 288).

[If a] person's upper abdomen (epigastrium) burns him hotly (and) his breathing is difficult, [...]

If a person's upper abdomen (epigastrium) burns him (and) gives him a needling pain (and) his spittle [is red/dark?]:

šētu has gotten him.⁵⁰⁸

Secondo il parere di Stol *ḥamātu* starebbe ad indicare una temperatura elevata ('unnatural heat') e nel suo articolo *Fevers in Babylonia* preferisce tradurlo, seguendo comunque le indicazioni dei principali dizionari, come 'to be inflamed'.⁵⁰⁹ Lo stesso passo più sopra riportato è da lui interpretato come segue:

(102) *his upper belly is inflamed for him (iḥammaṣu), gives him piercing pains (dakāšu) (...).*⁵¹⁰

In due passaggi di SA.GIG tra loro simili possono valere, a mio avviso, entrambe le interpretazioni proposte dai due studiosi, cioè "bruciare" (nel senso di "provocare un dolore urente") ed "essere infiammato":⁵¹¹

(103) [DIŠ N]A SAG ŠÀ-šú *i-ḥa-am-maṣ-su* u KÚM-em NINDA GU₇-ma UGU-šú NU DU-ak A NAG-ma UGU-šú NU DÜG.GA u SU-šú SIG₇ NA BI GIG *na-a-ki* GIG

[Se un uo]mo, il suo epigastrio **gli provoca un dolore urente/è infiammato** ed è caldo, mangia pane e non digerisce, beve acqua e non gli piace e il suo corpo è verde-giallo, quest'uomo soffre di una malattia dovuta a rapporti sessuali illeciti (= ha una malattia venerea).⁵¹²

Come aggiunge Stol:

*It is sometimes used with the comparison "like fire" and in medical contexts it then refers to skin problems.*⁵¹³

In questo senso anche la parola *ḥimtu* (in babilonese) o *ḥuntu* (in assiro), derivata dal verbo *ḥamātu*, secondo lo studioso può essere intesa come 'unnatural heat' ma anche, accanto a *išātu*, come 'a burn by fire' (NE IZI = *ḥimiṭ išāti*),⁵¹⁴ ricorrendo pure in questo caso alla metafora della

⁵⁰⁸ AMT 45, 6: 5-8. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 288, testo n. 13.28; p. 287, testo n. 13.20.

⁵⁰⁹ 'Unnatural heat is indicated by the verb *ḥamātu*, according to the dictionaries meaning "to burn, to be inflamed", "brennen, verbrennen", and we translate it here as "to be inflamed"' (Stol 2007, p. 19).

⁵¹⁰ Stol 2007, p. 20.

⁵¹¹ Se Stol traduce 'it is inflamed for him', altri studiosi interpretano questo verbo nel senso di "bruciare, provocare un dolore che brucia", come ad esempio Scurlock 'if a person's upper abdomen (epigastrium) gives him a burning pain (...)' (Scurlock, Andersen 2005, p. 288, testo n. 13.27). Si vedano anche le traduzioni di Labat 1951, p. 178: 12; Heeßel 2000, p. 259.

⁵¹² SA.GIG 22: 12-13 (si veda anche SA.GIG 13: 9'-10'). Si vedano Labat 1951, p. 178; Heeßel 2000, p. 259; Scurlock 2014, p. 189.

⁵¹³ Stol 2007, p. 19.

⁵¹⁴ Stol 2007, p. 21. Si veda anche l'interpretazione di Bácskay, il quale rende il verbo con 'to burn, to be inflamed', e il sostantivo con 'burning, inflammation'. Aggiunge, inoltre: 'The verbal form of the term *ḥamātu* (to burn, to be inflamed) occurs more frequently in the symptom descriptions of diagnostic and therapeutic texts related mostly to the burning pain and "unnatural

febbre come “fuoco”. Entrambi i verbi possono essere ricondotti alla metafora concettuale “la malattia è fuoco”; infatti, anche se non è sempre espresso chiaramente, il solo utilizzo di tali verbi implica l’assimilazione del dolore a quello provocato dal bruciore del fuoco. Il calore causato da certi malesseri e patologie provoca questa sensazione, sia essa percepita sulla pelle o all’interno del corpo.

Come già detto in precedenza,⁵¹⁵ l’utilizzo di tale metafora non fa parte del linguaggio tecnico degli specialisti, quanto piuttosto del linguaggio popolare comune a più culture, compresa quella occidentale moderna e contemporanea.

Il dolore “pungente” o “trafittivo”: *zaqātu*, *dakāšu* e *saḥālu*⁵¹⁶

Spesso accanto ai due verbi appena analizzati si incontrano anche *zaqātu*, *dakāšu* e *saḥālu*, i quali esprimono il “dolore pungente, penetrante”, che secondo i termini medici contemporanei si dice “dolore trafittivo”. Il primo dei tre (per lo più al tema D) è lo stesso che si usa per indicare la puntura di uno scorpione, probabilmente proprio per sottolineare l’acutezza di questo dolore, mentre il secondo e il terzo sembrano rappresentare altri due diversi gradi del dolore trafittivo, che similmente a *zaqātu*, si adoperano per esprimere un male che “trafigge” la persona che ne è colpita.

***Zaqātu* (RA, SĪG, TAB.TAB)**

Il verbo *zaqātu*⁵¹⁷ è solitamente tradotto con “pungere” e, come più sopra anticipato, si riferisce spesso alla puntura di uno scorpione (*ziqtu*)⁵¹⁸, come si legge nel seguente omen tratto dalla serie *Šumma ālu*:

(104) DIŠ GÍR.TAB MURU₄ SAG.DU-*šú* RA₁₁-*su* [...]

Se uno scorpione **punge** la parte centrale della sua testa [...].⁵¹⁹

Nei testi medici – sia diagnostici sia terapeutici – e in qualche caso negli omina è solitamente tradotto con “pungere” o “far pungere”; in questo contesto si ritiene preferibile tradurlo con “provocare un dolore trafittivo”.

heat”, which can appear on the patient’s skin or epigastrium. The references to its nominal derivation (Babylonian *ḥimṭu* and Assyrian *ḥunṭu*) are few and it can be used mostly in medical expressions with heat radiance (*šētu*), as in inflammation caused by heat radiance (*šēta ḥamiṭ* and *ḥimiṭ šēti*)’ (Bácskay 2018, p. 6).

⁵¹⁵ Si veda l’analisi del particolare utilizzo di *akālu* e *kasāsu* al paragrafo 2.3.2.

⁵¹⁶ Per una discussione in merito, si veda Salin 2017.

⁵¹⁷ CAD Z, p. 56: ‘1. to sting (said of a scorpion), to hurt (said of a stinging pain); 2. zuqqutu to hurt (said of a stinging pain), to cause to hurt’; AHW, p. 1513 (‘stechen’).

⁵¹⁸ CAD Z, p. 132; AHW, p. 1532. Il sostantivo può essere utilizzato per indicare non solo la puntura (e la ferita) provocata da uno scorpione, ma anche una malattia. Mentre il primo caso è particolarmente attestato negli omina, il secondo si può trovare sia nei testi divinatori sia in quelli medici. Secondo l’opinione di Scurlock *ziqtu* sarebbe ‘a small and raised lesion, (...) with a white spot on the top’, e lo identifica con il “brufolo” (Scurlock, Andersen 2005, p. 228). Si veda anche Labat 1957-1971g, p. 232.

⁵¹⁹ Si veda Freedman 1998b, p. 142, Tav. 30, colophon Ex(1): 8; Freedman 1998a in generale.

Come altri vocaboli che descrivono il tipo di dolore provato dal malato, anche *zaqātu* può riferirsi al corpo nella sua interezza o ad alcune sue parti specifiche; nei seguenti passaggi tratti da SA.GIG e dalla serie di omina *Šumma Alamdimmū* si riferisce in particolare al tronco, al corpo nella sua totalità, ai muscoli degli occhi e al petto di una donna:

(105) [DIŠ U]D LAL-šú *ta-la[m-m]a-šu* DUGU[D-s]u u **ú-za[qa]t-su** EGIR-nu
LAL-šum-ma [NÍ]-šú *i-m[aš-š]i* AN.TA.ŠUB.BA *ina ma-šal u₄-mi* DUGUD-su

[Se, non app]ena lo sopraffà, il suo tr[on]co diventa per lui pesan[te] e **gli provoca un dolore tra]fittivo**, dopo

averlo sopraffatto, si dimen[ti]ca di se [stesso]: epilessia-AN.TA.ŠUB.BA.A, mezzogiorno diventerà per lui difficile.⁵²⁰

(106) DIŠ SU LÚ *bir-di* SA₅ UZU.MEŠ-šú **ú-zaq-qa-t[u-š]ú** u *ri-šu-tu₄* ŠUB.ŠUB-su
ha-ra-su M[U.NI]

Se il corpo di un uomo è pieno di pustole, le sue carni **gli provocano un dolore tra]fittivo** e *rišūtu* lo colpisce continuamente: *harasu* è il s[uo nome].⁵²¹

(107) DIŠ GIG GAR-šú GE₆ *ha-ra-su* MU.NI
DIŠ SU LÚ *bir-di* SA₅.MEŠ-ma UZU.MEŠ-šú
ú-zaq-qa-tu-šu u *ri-šu-ta* ŠUB.ŠUB-su *ha-ra-su* MU.NI

Se l'aspetto della ferita è nero: *harāsu* è il suo nome.

Se il corpo di un uomo è pieno di *birdu* e il suo corpo

gli provoca un dolore tra]fittivo e *rišutu* lo colpisce continuamente: *harāsu* è il suo nome.⁵²²

(108) DIŠ SAG.KI-šú GU₇-šú *ú-maḥ-ḥa-ša-ma* SA.MEŠ IGI^{II}-šú **ú-zaq-qa-tú-šú**
SA GÚ-šú GU₇.MEŠ-šú ŠU GU₄

Se la sua tempia lo divora, (la malattia?) lo ha colpito, i muscoli dei suoi occhi **gli provocano un dolore tra]fittivo**,

i muscoli della sua nuca lo divorano: “mano del fantasma”.⁵²³

(109) DIŠ MÍ UBUR GAR-at-ma **GÍR-šú** NU GA DU-ak MÍ BI *i-ra-am*
NINDA.MEŠ GU₇

⁵²⁰ SA.GIG 26: 26'-27'. Si vedano Heeßel 2000, p. 280; Scurlock 2014, p. 201.

⁵²¹ SA.GIG 33: 21. Si vedano Heeßel 2000, p. 354; Scurlock 2014, p. 236. Da notare che Heeßel traduce ‘*die schuppige Flechte ihn immer wieder befallt*’ (2000, p. 360). Tuttavia, in questo contesto sembra preferibile mantenere la parola accadica *rišūtu* per indicare una malattia generica della pelle (CAD R, p. 381; AHW, p. 989).

⁵²² BAM 4, 409: 18'-20'. Si vedano Köcher 1995, p. 209; Böck 2010c, p. 90.

⁵²³ TDP 36: 35-36. Labat 1951, p. 36. Si veda anche la traduzione di Fincke 2000, p. 185.

Se una donna ha il petto (che contiene latte) e **le provoca un dolore trafittivo**, (il suo) latte non esce: questa donna amerà (e) mangerà pani.⁵²⁴

Altri casi sono quelli in cui il dolore trafittivo colpisce la testa, l'epigastrio, le mani e i piedi di un uomo:

(110) DIŠ NA MURUB₄ SAG.[DU-šú **ú-zaq-qa-su** bir-ka-šu DUGUD ú-ta-ba-ka i]-
ta-na-aḥ GAZ ŠÀ
TUKU.MEŠ-ši ÉL[LAG-šu e-ta-na-bal i-ša-nam-mu ik-ka-šu] ik-ta-nir-ru
ana GIG Z[[?]hī[?] (...)]

Se un uomo, la parte centrale della sua te[sta **gli provoca un dolore trafittivo**, il suo ginocchio è pesante, evacua molto, è conti]nuamente stanco, ha continuamente *hīp libbi*, i suoi reni lo affliggono continuamente, ha sempre sete, è continuamente collerico. Per [allontanare] la malattia: (...).⁵²⁵

(111) [DIŠ] NA [SAG ŠÀ[?]]-šú ú-ḥa-[ma-su ú-ma]-ḥa-su **ú-za-qat-su**
ú GU₇-šú NA BI A.[GA.ZI G]IG ana TI-šú (...)

[Se] un uomo il suo [epigastrio[?]] gli provo[ca un dolore urente], gli provoca un [dolore pulsante], **gli provoca un dolore trafittivo** e lo divora; quest'uomo [è ma]lato della malattia-A.[GA.ZI]. Per curarlo (...).⁵²⁶

(112) DIŠ L[Ú S]ÍG UGU-šú iz-[za-az ...]
NUNDUM-šú ú-šab-ba-ta G[EŠTUII-šú išaggumā (?)]
ÚḤ-su il-la-ka [...]
^{na4}KIŠIB GÚ-šú SÌG.SÌG-su DU₈.MEŠ-šú GU₇. [MEŠ-šú (?)]
SA.GÚ-šú šag-gu ŠU^m-šú u G[ÌRII-šú]
ú-šam-ma-<ma>-šú **ú-zaq-qa-t[a-šú]**
ŠÀ-[šú] e-te-né-la-a la i-a[r-ru]
[zu-mur-šú šī]m-ma-tum ú-kal
[mi-na-tú-š]ú it-ta-na-áš-pa-k[a ...]
a-na ZI-e na-za-az-zi DU₁₁.DU₁₁ mu-uq
[NA BI kī]š-pi ep-šu-šú-ma
[ina NINDA.MEŠ š]u-kul ina KAŠ NAG

Se un uo[mo, i ca]pelli della sua testa stan[no in piedi ...]
le sue labbra sono state afferrate, le sue or[ecchie ronzano (?)],
la sua saliva scorre, [...],
la sua vertebra cervicale gli provoca un dolore pulsante, il suo *piṭru* lo di[vora],
i muscoli del suo collo sono rigidi, le sue mani e [i suoi] pi[edi]

⁵²⁴ Si vedano Böck 2000, p. 160: 162c; Heeßel 2000, p. 578.

⁵²⁵ Si veda Worthington 2005, p. 22: 239'-243'.

⁵²⁶ BAM 1, 75: 1-4. Si veda anche Scurlock, Andersen 2005, p. 287, testo n. 13.21: 1-2.

sono paralizzati (e) **gli provocano un dolore [trafittivo]**,
 ha sempre conati di vomito (ma) non vomita,
 [il suo corpo] lo di[vora] con spasmo(-i),
 [le sue membra] continuano a vacillare, [...],
 è lento ad alzarsi, a stare in piedi (e) a parlare:
 [quest'uomo, la stregoneria-*ki*]špū è stata compiuta contro di lui
 [...gli] è stato dato cibo (stregato) da mangiare e acqua (stregata) da bere.⁵²⁷

Interessanti sono poi quei casi in cui il dolore trafittivo riguarda il pene – qualche volta durante l'eiaculazione o l'urinazione – e l'ano. Seguono alcuni esempi tratti dai testi terapeutici:

(113) DIŠ NA GÌŠ-šú **ú-zaq-qa-ta-šú** NUMUN ⁴[...]
 [D]IŠ NA GÌŠ-šú **ú-zaq-qa-ta-šú** NUMUN GADA x [x ina ^{urudu}ŠEN].¹TUR² tara¹-bak
 ina KUŠ SUR-re TI

Se un uomo, il suo pene **gli provoca un dolore trafittivo**: semi di [...].
 Se un uomo, il suo pene **gli provoca un dolore trafittivo**: semi di lino [...], fai un
 decotto in un piccolo vaso? (e) spargilo sulla pelle. Guarirà.⁵²⁸

(114) [DIŠ N]A GÌŠ-šú **ú-zaq-qa-su** U₄-ma KÀŠ.MEŠ-šú i-šá-ti-nu re-ḥu-su ŠUB-a
 [ina] ŠÀ-šú ša-bit-ma ana MUNUS DU-ka LÁ LUGUD gi-na-a ina GÌŠ-šú DU-ak
 [NA.B]I mu-ša GIG (...)

Se un uomo, il suo pene **gli provoca un dolore trafittivo** quando urina (o) eiacula, è
 stato afferrato [al] suo addome, è “diminuito” quando ha rapporti con una donna e pus
 continua a uscire dal suo pene: [quest'uo]mo soffre della malattia-*mušu*. (...).⁵²⁹

(115) DIŠ NA DÚR GIG DÚR-šú **ú-zaq-qa^{min}-su** ŠÀ.MEŠ-šú in-n[i-bi-tu]
 ú-ta-sàl A.GEŠTIN.NA KAŠ.SAG ŠEG₆-šal tu-kaš-ša ana DÚR-[šú DUB-ak]

Se un uomo è malato all'ano (e) il suo ano **gli provoca un dolore trafittivo**, le sue
 interiora sono gonfie: soffre di costipazione. Fai bollire aceto e birra raffinata, fai
 raffreddare (il composto) e versalo nel suo ano.⁵³⁰

Capire quale sia l'intensità di dolore espressa dal verbo *zaqātu* è impresa ardua; ad ogni modo, il fatto che sia utilizzato per descrivere e la puntura di uno scorpione e patologie che colpiscono parti delicate del corpo, quali ano e pene, può portare a supporre che si tratti di un dolore piuttosto intenso.

⁵²⁷ VAT 13644//VAT 13609+VAT 13665//K 3394+9866. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 263, testo n. 8.2: 1-13; BAM 1, 56: r. 9.

⁵²⁸ BAM 182+: 2', 5'. Si vedano Geller 2005, pp. 188-193, testo n. 31; Scurlock, Andersen 2005, p. 91, testo n. 4.9.

⁵²⁹ BAM 112+: 17'-19'. Si veda Geller 2005, pp. 56-65, testi n. 3: 16'-17'; n. 4: 17'-19'. Molto simile è il testo n. 4: 34'-36'.

⁵³⁰ BAM 182+: r. 11'-12'. Si veda Geller 2005, p. 193, testo n. 31.

Sahālu, siḥlu e siḥiltu

Un diverso tipo di dolore trafittivo è quello indicato dal verbo *sahālu*, che normalmente è correlato alla puntura di una spina. Tale verbo è inteso dai dizionari come “pungere, pugnolare, ecc.”,⁵³¹ ed è specialmente attestato nei testi terapeutici. Nel presente studio, per differenziarlo dal verbo *zaqātu* si preferisce renderlo con “provocare un dolore pungente”.

Può riferirsi a diverse parti del corpo, come ad esempio alla regione pubica del corpo femminile e ai denti, come si legge nei seguenti passaggi:

(116) DIŠ MUNUS Û.TU-*ma e-la-an ú-ri-šá ú-sa-ḥal-ši em-ša-ša* TAG.MEŠ-*ši*
MUNUS BI Ì.RA DAB-*si* (...)

Se una donna partorisce e la sua regione pubica **le provoca un dolore pungente**, la sua regione ipogastrica continua a toccarla: *niru* ha afferrato questa donna (...).⁵³²

(117) DIŠ NA ZÚ.MEŠ-*šú i-saḥ-ḥa-la-šú*
ana TI-*šú* (...)

Se un uomo, i suoi denti **gli provocano un dolore pungente**, per curarlo (...).⁵³³

Questo verbo è attestato anche nei testi di anti-stregoneria, specialmente nei cosiddetti rituali di sostituzione.⁵³⁴ In essi, statuette raffiguranti una (o più) persone, divinità, demoni, streghe e stregoni, sono utilizzate come sostituti per coloro i quali non possono essere presenti al momento della performance del rituale. In molti casi, l'*āšipu* (o la vittima) rimuove la spina di una palma da dattero dalla statuetta rappresentante il paziente, e successivamente la conficca nelle statuette di stregone e strega. La metafora concettuale sottintesa si può riassumere come segue: “il dolore è come quello causato da una spina”.

Un esempio tra tanti può essere il seguente:

(118) *di-ni* EŠ.BAR *šur-ši šul-li-ma-an-ni-ma*
^{gis}DÁLA GIŠIMMAR *šá* UGU NU-[MU *ušaḥḥaṭ ina muḥḥi šalmišunu ú*]-*tak-kap*
lu-mun-šú-nu ana UGU-*šú-nu* GUR-*ra* [*kiš-pu-šú-nu lu(?) p*]-*a-áš-ru*
ki-su-ia lip-pa-aṭ-ru ^{lu}UŠ11.ZU ^{mi}U[Š11.ZU *lu sa-ḥi-lu*]

Stabilisci una decisione per il mio caso, salvami!

[Rimuovo] la spina di una palma da dattero dalla testa della [mia] statuetta, (poi la) conficco⁵³⁵ [nella testa delle loro statuette].

⁵³¹ CAD S, p. 237; AHW, p. 1003.

⁵³² BAM 3, 240: 17'-18'. Si vedano anche Scurlock, Andersen 2005, p. 281, testo n. 12.120; Böck 2010b, p. 112. Mentre quest'ultima interpreta Ì.RA come “*niru*”, i primi intendono con ‘*striking*’, probabilmente considerando RA come ‘*to sting*’ con il prefisso ì.

⁵³³ BAM 1, 26: 1-2. Si veda anche Scurlock, Andersen 2005, p. 419, testo n. 18.4.

⁵³⁴ Si vedano in particolare Schwemer 2007, pp. 205-208; Ambos 2010; Abusch, Schwemer 2011, pp. 22-23; Verderame 2013.

⁵³⁵ Interessante è l'uso del meno comune *takāpu*, un altro verbo che indica il dolore pungente, che generalmente indica una puntura (si vedano CAD T, p. 68; AHW, p. 1305).

Possa il male tornare a loro, [possa la loro] stregoneria essere disfatta!
 Che le mie ossa siano liberate, (mentre) il mio stre[gone (e) la mia strega **siano punti!**]⁵³⁶

Sahālu può a volte essere accompagnato dal sostantivo *siḥlu*,⁵³⁷ che può indicare sia la “spina” sia il “dolore pungente”, come mostrano i seguenti esempi tratti dall’*Epoepa di Gilgameš* e da un rituale di anti-stregoneria:

(119) *lu-ú-up-te* ^dGĪŠ-*gím-maš a-mat ni-šir-ti*
u AD.ḪAL š[á il^{meš} *ka-a-šá lu-u*]q-bi-ka
šam-mu šu-ú ki-ma ed-de-et-t[i ši-kin-šú? š]á-k[i]n
si-ḫi-il-šú GIM *a-mur-din-nim-ma ú-sa[ḫ-ḫal qāti-k]a*

Ti voglio rivelare, Gilgameš, un segreto,
 e [voglio] dirti un mistero [degli dei].
 C’è una pianta, il cui [aspetto] è come quello di un rovo,
la sua spina, come quella delle rose, **ti pungerà** le mani.⁵³⁸

(120) [k]i-ma A.MEŠ šá SU *i-šá-ḫa-ṭu-ma*
 [k]i-š-pu ru-ḫu-ú ru-su-ú
 [s]i-ḫi-lu up-šá-šu-u ḪUL.MEŠ
 [š]á ina SU.MU GÁL-ú
 li-pa-áš-ra-an-ni-ma ana UGU-šú-nu
 u ra-ma-ni-šú-nu li-tu-ur

Come l’acqua è lavata via dal (mio) corpo, così possano magia, stregoneria, malefici,
dolore pungente (e) sortilegi malvagi che sono nel mio corpo essere liberati da me e
 che possano tornare a loro (= strega e stregone), loro stessi!⁵³⁹

Interessanti sono i casi in cui *sahālu* o *siḥlu* sono associati al logogramma UZU (= *šīru* “carne”), indicando una malattia in particolare⁵⁴⁰ che si può interpretare come “dolore pungente della carne”. Segue un esempio tratto dal *Manuale dell’interpretazione dei sogni*:

(121) [DĪŠ UZ]U KA₅.A GU₇ *si-ḫi-il UZU*
 [Se] mangia [la car]ne di una volpe: **siḫil šīri** (= **dolore pungente della carne?**).⁵⁴¹

⁵³⁶ K 3196+3344//VAT 13611. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 252, testo n. 8.1: 45’-48’.

⁵³⁷ CAD S, p. 237. AHW non riporta questo sostantivo.

⁵³⁸ *Gilgameš Epic* Tab. XI, ll. 266-269. Si vedano George 2003, p. 720; Pettinato 2004, p. 132.

⁵³⁹ VAT 10094+VAT 10989//VAT 13611. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 253, testo n. 8.1: 61’-66’.

⁵⁴⁰ Per una discussione in merito si veda Oppenheim 1956, p. 270, nota n. 42.

⁵⁴¹ Si veda Oppenheim 1956, p. 270, testo n. 8.1: II x+7. Per altri esempi, si vedano anche Oppenheim 1969, p. 162: 18’-18’.

Esiste un altro sostantivo connesso a *saḥālu*, cioè *siḥiltu*,⁵⁴² il quale compare alquanto sporadicamente. Denota non solo la “puntura”, ma anche il “dolore pungente”, ed è attestato in qualche testo medico e divinatorio:

(122) KA.INIM.MA *ana si-ḥi-il-ti* GIDIM (...)

Parole dell’incantesimo per “**dolore pungente**” (causato da) un fantasma (...).⁵⁴³

A differenza di *zaqātu*, il verbo *saḥālu* e i sostantivi ad esso connessi sembrano indicare un tipo di dolore meno intenso, proprio in quanto generalmente correlato alla puntura causata da una spina, anche se un’interpretazione certa a riguardo non sembra per il momento possibile.

Dakāšu, dikšu

Come i due verbi più sopra analizzati, anche il verbo *dakāšu* è generalmente tradotto come “pungere, provocare un dolore pungente”,⁵⁴⁴ e si riferisce – come *saḥālu* – alla puntura di una spina. Ricorre molto raramente nei testi medici, e in un solo caso a me noto è accompagnato dal sostantivo *dikšu*.⁵⁴⁵

(123) DIŠ NA SAG ŠÀ-šú *i-ḥa-maṭ-su i-dak-ka-su* ÚḤ-su x[...]
U₄.DA SÁ.SÁ (...)

Se un uomo, il suo epigastrio gli provoca un dolore urente, (e) **gli provoca un dolore pungente**, il suo muco è [...], *ṣētu* lo ha raggiunto, (...).⁵⁴⁶

(124) DIŠ NA *di-ik-šá* TUKU-*ma ki-ma ṣil-le-e ú-dàk-k[as-su]*⁵⁴⁷
ŠU.GIDIM.MA (...)

Se un uomo ha dolore pungente e **lo punge** come una spina: malattia-“mano del fantasma”.⁵⁴⁸

Interessante è l’ultimo esempio; se per gli altri verbi fin qui esaminati si è dovuto precisare il tipo di metafora concettuale sottintesa, in questo caso il tipo di dolore percepito dal paziente è descritto attraverso una metafora vera e propria, ossia il dolore “lo punge come una spina”.

Il sostantivo *dikšu* è più frequente del verbo, e compare sia nei testi diagnostici sia in quelli terapeutici. Può essere utilizzato per indicare sia il dolore pungente sia una specifica malattia, e può riferirsi a diverse parti del corpo.

⁵⁴² CAD S, p. 235; AHW, p. 1040.

⁵⁴³ KAR 56: r. 1. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 289, testo n. 13.33.

⁵⁴⁴ CAD D, p. 34. AHW, p. 151 lo intende come ‘*etwa ausbeulen, austreiben*’.

⁵⁴⁵ CAD D, p. 137. AHW, p. 169 lo traduce ‘*Ausbauchung, Schwellung*’, seguito da Labat 1957-1971g, p. 231; Köcher 1978, p. 38, nota n. 94.

⁵⁴⁶ AMT 45, 6: 6-7. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 287, testo n. 13.20; Stol 2007, p. 20; p. 26. Si veda anche Johnson 2014, pp. 14-16.

⁵⁴⁷ Si noti la diversa interpretazione di BabMed (http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-3/BAM-3_-216).

⁵⁴⁸ BAM 3, 216: 29’-30’. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 289, testo n. 13.31.

(125) DIŠ NA DÚR.GIG GIG-*ma di-ik-ša* TUKU NINDA u A ŠÀ-šú la i-m[a-*ḥar*]
ÚḪ ina DÚR-šú ú-ta[b]-ba-ka (...)

Se un uomo, il suo ano è malato e **ha un dolore pungente**, e il suo addome non può ricevere cibo e acqua, del liquido esce dal suo ano, (...).⁵⁴⁹

(126) DIŠ UB.MEŠ-š[ú] DU₈.MEŠ SAG ŠÀ-šú *di-ik-ša?* T[UK[?] pi-q]a la pi-qa ÚŠ
[ina] KIR₄-šú DU-ku Á^{II}-šú SIG.MEŠ NÍG.ZI.[IR] ŠUB.ŠUB-su IGI^{II}-šú ÚŠ šu-u[n-
n]u-['a]-a ŠU ^dAMAR.UTU a-dir-ma GAM

Se le sue membra sono allentate, il suo epigastrio **ha un dolore pungente**, in più occasioni il suo sangue scorre dal suo naso, le sue braccia sono sempre deboli, afflizione continua a colpirlo, i suoi occhi sono offuscati dal sangue: “mano di Marduk”. Sarà preoccupato e (poi) morirà.⁵⁵⁰

(127) [DIŠ NA] *di-kiš* ^{giš}GIGIR GIG-*ma ŠÀ-šú* u TÙN-šú GU₇.MEŠ-šú (...)

[Se un uomo] soffre di **dolore pungente** (per aver viaggiato su) un carro, e il suo addome e il suo fegato lo divorano continuamente (...).⁵⁵¹

(128) [...] ŠÀ-šú KÚM TUKU.TUKU *di-kiš* GABA GIG [...] *-ḥa-ru sa-ḥa ḥa-aḥ-ḥa*
ši-ḥat UZU.ME [...] *-aḥ-ḥa* DAB.MEŠ-su *ú-sa-al ina su-a-[li-šú ...]* x-šú *nu-pu-ḥa ina*
lam DUGUD-šú NA BI x x [...] TÙM ^{lu}ḪAL *qí-ba la GAR-an* (...)

[Se ...] il suo addome ha sempre febbre, soffre di **dolore pungente** al petto, [...], *sahḥu, ḥahḥu*, deperimento della carne, [...] lo afferra continuamente, tossisce, (e) quando tossisce [...] sono gonfi, prima che diventi difficile per lui, quest'uomo [...], il divinatore non può fare una prognosi (...).⁵⁵²

Nel seguente esempio tratto dalla seconda tavoletta della serie *Maqlû*, il sostantivo è accompagnato dalla coppia di logogrammi UZU.MEŠ, creando un'espressione molto simile a quella vista in precedenza, *siḥil šīri*:

(129) *lu-u di-kiš* UZU.MEŠ *šim-ma-[tú ri-mu-tú]*
[lu-u mim-m]a lem-nu šá šu[ma la na-bu-u]
[lu-u mim-m]a e-piš le-mut-ti šá [a-me-lu-ti]
[šá šab-ta]-ni-ma mu-šá u ur-ra U[Š.MEŠ-an-ni] (...)

Che si tratti di *dikiš šīri* (= **dolore pungente della carne?**), paralisi, inerzia, che si tratti di [qualsi]asi male che non è stato nominato,

⁵⁴⁹ BAM 96+: iii 15'-16'. Si veda Geller 2005, pp. 164-165, testo n. 26: iii 15'-16'.

⁵⁵⁰ SA.GIG 22: 34-35. Si vedano Heeßel 2000, p. 260; Scurlock, Andersen 2005, p. 77, testo n. 3.238; Scurlock 2014, p. 190.

⁵⁵¹ AMT 96, 1: 17. Si veda Scurlock, Andersen 2005, pp. 23-24, testo n. 2.37.

⁵⁵² AMT 51, 2: 2-6. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 183, testo n. 8.93.

che si tratti di [quali]asi cosa che causa sofferenza all'umanità,
che mi afferra e mi perseguita continuamente giorno e notte, (...).⁵⁵³

Anche in questo caso si può suggerire la traduzione letterale “dolore pungente della carne”,⁵⁵⁴ indicando probabilmente una determinata malattia, non meglio definita.

Quest'ultima espressione e in particolare la metafora dell'esempio n. 124 porterebbero a pensare a *dakāšu* e *dikšu* come vocaboli molto simili a *saḥālu* e *siḥlu*. In generale, invece, Scurlock suggerisce che *saḥālu* potrebbe indicare ‘*a brief and relatively mild needling sensation*’, mentre *dakāšu* sembrerebbe denotare ‘*the same type of pain, only more intense and continuous*’.⁵⁵⁵ Una tale interpretazione non sembra, a mio parere, trovare riscontro concreto; infatti, se a una prima analisi la vicinanza dell'espressione *dikiš širi* a *šimmatu* e *rimūtu*, parole che sembrano indicare paralisi e inerzia⁵⁵⁶ (due condizioni spesso conseguenza della puntura di uno scorpione o del morso di un serpente), sembrerebbe suggerire che il verbo *dakāšu* e il sostantivo *dikšu* indichino un grado di intensità più acuto rispetto a *saḥālu* e *siḥlu*, a un esame più attento si evince che i sintomi e le patologie ivi esposti fanno parte di una lista in cui sono elencate le malattie che ipoteticamente avrebbero potuto colpire il sofferente, ovvero tutte quelle malattie note e meno note che lo affliggono, non permettendo quindi di comprendere il grado di intensità espresso.

Considerazioni sui vocaboli denotanti il dolore trafittivo

In generale, leggendo i testi proposti in questo paragrafo è molto difficile capire quale sia l'intensità del dolore trafittivo espressa da verbi e sostantivi qui esaminati. Le traduzioni proposte dai vari assiriologi sono molte, ma uno studio specifico in merito non è ancora stato svolto.

Forse, presupponendo la sua somiglianza con quello causato dalla puntura di uno scorpione, si può ipotizzare che il dolore indicato da *zaqātu* sia molto acuto, mentre quello indicato da *saḥālu* e *dakāšu* (e dai sostantivi correlati) sia meno intenso, in quanto solitamente descrivono il dolore provocato dalla puntura di una spina, ma alcune domande restano senza risposta. *Saḥālu* e *dakāšu* erano considerati come sinonimi e usati indifferentemente, o erano utilizzati per esprimere diversi stadi del dolore? Se sì, quale dei due serviva a indicare un'intensità maggiore? Inoltre, come erano considerati rispetto a *zaqātu*?

Ad ogni modo, tutti e tre descrivono la malattia e la sofferenza che essa provoca dando vita anche in questi casi a un'analogia, che è alla base dei procedimenti magici, e alla metafora concettuale “la malattia è uno scorpione/una spina”. Nell'incantesimo anti-stregoneria proposto

⁵⁵³ *Maqlū* Tab. II: 64-67. Si vedano Abusch 2015, p. 59.

⁵⁵⁴ Per una diversa interpretazione si veda Abusch 2015, p. 59, che lo traduce ‘*swelling*’.

⁵⁵⁵ Scurlock, Andersen 2005, p. 288. Vale la pena notare la presenza – sebbene molto rara – di un altro verbo appartenente alla sfera del dolore trafittivo, ossia *šaḳāru* (CAD S, p. 13; AHW, p. 1179). Generalmente, è reso con ‘*to pierce (with an arrow or a weapon)*’, ma sfortunatamente è attestato solo in pochi testi frammentari (si veda, per esempio, Stol 1993, p. 93). Scurlock suggerisce che il suo significato sia simile a quello di *dakāšu* (si veda in particolare Scurlock, Andersen 2005, p. 733, nota n. 17).

⁵⁵⁶ Per un approfondimento, si veda l'articolo dell'autrice *Words for loss of sensation and paralysis in Assyro-Babylonian medical texts: some considerations* (Salin 2018a).

per l'analisi del verbo *saḥālu*, per esempio, si è visto come la malattia fosse stata provocata da spine poste da strega e stregone su statuette raffiguranti la vittima, e come quest'ultima allontanasse da sé il male togliendo dalle sue statuette tali spine e mettendole su quelle rappresentanti i nemici.

2.4. Parole ed espressioni della sofferenza emozionale, dai disturbi mentali alla depressione

Gran parte delle espressioni che indicano disturbi mentali è formata grazie all'utilizzo della parola *ṭēmu*.⁵⁵⁷ Infatti, oltre che “rapporto, informazione, ordine, decisione, ecc.”, tale vocabolo indica anche “l'intelligenza”, “la mente” e “la ragione”.⁵⁵⁸ Una delle più frequenti espressioni riguardanti disturbi mentali è senza ombra di dubbio *šanī* o *šinīt ṭēmi*, seguita poi da *nakār ṭēmi*, *miqit ṭēmi* e *šibit ṭēmi*, le cui interpretazioni hanno dato luogo a discussioni che proseguono da decenni e sembrano ben lungi dall'essere risolte definitivamente.

Oltre che dell'utilizzo particolare di tali espressioni, nel presente paragrafo si tratteranno vocaboli che indicano alcuni dei problemi mentali connessi a ciò che oggi viene definito stato depressivo, i segni e i sintomi del quale sono indicati ad esempio da *ašuštu*, *tādirtu*, *nissatu*, *kūru* e *šapālu*.⁵⁵⁹ Ci si soffermerà, inoltre, sulle descrizioni – in alcuni casi connesse ai vocaboli menzionati – delle azioni del malato, il quale spesso “vaga” (*urappad*, dal verbo *rapādu*) avanti e indietro, in una sorta di stato confusionale.

2.4.1. Espressioni contenenti la parola *ṭēmu* *Šanī/šinīt ṭēmi*, *nakār ṭēmi* e *šibit ṭēmi*

Nei testi medici compare spesso la dicitura KA.ḪI.KÚR.RA (o, più raramente, DÍM.MA.KÚR.RA-*e*). Le interpretazioni a riguardo – relative non solo al significato, ma anche alla lettura da assegnare ai segni cuneiformi di tale locuzione – sono a volte contrastanti, a cominciare da quelle proposte dai dizionari; se AHW intende questo insieme di logogrammi come *šanī ṭēmi* ‘*Sinnesänderung, Wankelmut*’,⁵⁶⁰ CAD lo interpreta come *šinīt ṭēmi* che, dal significato incerto,⁵⁶¹ rimanda al verbo *šanû* B: ‘*to change one’s mind, mood, to change loyalty, to defect, to become deranged, insane*’.⁵⁶² Come evidenzia Stol, tuttavia, queste letture sono problematiche; infatti, DÍM.MA.KÚR.RA-*e* e *šinīt ṭēmi* in alcune occasioni compaiono in successione, l'una dopo l'altra nello stesso passaggio, e in questi casi leggere DÍM.MA.KÚR.RA-*e* come *šanī ṭēmi* (o *šinīt ṭēmi*) non fa altro che creare una tautologia alquanto improbabile; egli appoggia, di conseguenza, l'ipotesi di Borger secondo la quale DÍM.MA.KÚR.RA-*e* sarebbe un prestito reso

⁵⁵⁷ Labat 1964, p. 196.

⁵⁵⁸ Secondo Labat ‘*Geist, Intelligenz*’ (Labat 1964, p. 196). Si veda anche Labat 1957-1971f.

⁵⁵⁹ Interessanti sono, inoltre, gli articoli di Lawson 2006; 2007; Reynolds, Kinnier Wilson 2012.

⁵⁶⁰ AHW, p. 1166.

⁵⁶¹ CAD Š3, p. 46.

⁵⁶² CAD Š1, p. 403.

poi in accadico come *dem(m)akurû*.⁵⁶³ Al contrario di Scurlock e Andersen che traducono entrambe le espressioni *demmakurrû* e *šanî/šinîit tēmi* con ‘*his mentation alters*’,⁵⁶⁴ Stol preferisce distinguere tra le due. L’assiriologo sostiene, infatti, che tra queste esista una netta differenza:

*The first includes the word nakāru “to alter” (Sumerogram KÚR), the second includes a different word for “to alter”, šanû (Sumerogram MAN). We shall see that in the Diagnostic Handbook these two verbs are strictly distinguished. Moreover, in one medical text, the two symptoms (...) follow each other, distinct and consecutive: the mind first nakāru, then šanû.*⁵⁶⁵

In effetti, la prima coppia di logogrammi KA.ĤI (o DÍM.MA)⁵⁶⁶ sta per *tēmu* (“mente”), mentre la seconda KÚR.RA-*e* si rende generalmente con il verbo *nakāru* (“alterare”); l’espressione KA.ĤI.KÚR.RA (o DÍM.MA.KÚR.RA-*e*) si leggerebbe quindi *nakār tēmi*. Alla luce di questa lettura, secondo Stol è pertanto corretto affermare che secondo gli assiro-babilonesi la mente si “altera” in due modi: il primo, indicato dal verbo *nakāru*, potrebbe essere un turbamento leggero; al contrario il secondo, indicato da *šanû*, sarebbe una follia totale (‘*full insanity*’).⁵⁶⁷ Già in precedenza Labat distingueva tra i due – anche se non in modo così netto – e traduceva l’espressione *nakār tēmi* come ‘*Störung des geistigen Vermögens*’ (it. “disturbo delle facoltà mentali”) e *šanî tēmi* come ‘*Wahnsinn, Zerrüttung des Geistes*’ (it. “pazzia, logorio della mente”), in ogni caso mettendo entrambi in contrasto con *šibit tēmi* ‘*Ergriffensein des Geistes*’ (it. “essere afferrato alla mente”),⁵⁶⁸ considerando quest’ultimo come lo stato più grave tra i disturbi mentali.

Seguono alcuni esempi tratti dalla stessa tavoletta di SA.GIG in cui sono presenti entrambi i verbi a poche righe di distanza l’uno dall’altro, che, seguendo per il momento l’interpretazione di Stol, sono qui tradotti rispettivamente “la sua mente è continuamente disturbata” ed “è fuori di sé”:

(130) (...) DIŠ UŠ₄-š_u MAN.MAN-š_u uz-zi DINGIR
[DIŠ UŠ₄]-š_u MAN.MAN-š_u EME-š_u ir-ta-nap-pu-ud GAM

(...) Se è fuori di sé: ira del dio.

[Se] è fuori di sé, la sua lingua continua a girare: egli morirà.⁵⁶⁹

(131) DIŠ UŠ₄-š_u KÚR.KÚR-š_u ŠU [dUTU AZAG GU₇-DIŠ NÍ-š_u i-_{hi}-pi] eš-š_u GAM

⁵⁶³ Si veda Stol 2009, p. 1.

⁵⁶⁴ Scurlock, Andersen 2005, pp. 374-375; Scurlock 2006, p. 13.

⁵⁶⁵ Stol 2009, p. 2.

⁵⁶⁶ Da notare che KA.ĤI è un elemento che viene pronunciato *dimma* o *demma* (Si veda Stol 2009, p. 1).

⁵⁶⁷ Stol 2009, p. 2. Da sottolineare, ad ogni modo, che entrambe le espressioni possono assumere anche il significato “cambiare opinione”, e soprattutto che ‘*this meaning (...) may refer to a change in “public opinion”, not madness*’.

⁵⁶⁸ Labat 1964, pp. 196-197.

⁵⁶⁹ SA.GIG 22: 47b-48. Si vedano le traduzioni di Heeßel 2000, p. 260; Scurlock, Andersen 2005, p. 374, testo n. 16.34; Scurlock 2014, p. 187. Da notare che anche lo studioso tedesco tende a non diversificare troppo la resa dei due verbi, alternando indifferentemente ‘*ändern*’ e ‘*verändern*’.

Se la sua mente è **continuamente disturbata**: “mano [di Šamaš”. Egli ha infranto (lett. “mangiato”) un tabù. - Quando egli stesso ^{nuova}] ^{frattura}: egli morirà.⁵⁷⁰

Anche al di fuori dei testi medici si possono incontrare questi modi di dire, come ad esempio in un passo di *Atra-ḫasīs*:

(132) [^den-ki i]š-ta-ni te-e-em-šu
[...] ma-ru-šu ub-bu-ku [a-n]a ma-ḫa-ri-šu

[Enki] **era fuori di sé**

[vedendo che] suo figlio era stato rovesciato prima di lui.⁵⁷¹

Sempre secondo l’opinione di Stol, il fatto che queste locuzioni si possano trovare anche in documenti che non appartengono ai cosiddetti testi colti, dimostra che tale alterazione della mente fosse l’espressione comunemente usata per descrivere il concetto di “pazzia”.⁵⁷²

In un rituale da compiere nel caso in cui un uomo abbia un nemico, l’elenco dei sintomi che colpiscono la vittima presenta la dicitura *tēmšu uštanna*, che Abusch e Schwemer traducono, diversamente da Stol, con ‘*his mind is confused*’. Di seguito si propone la loro versione:

(133) DIŠ NA EN ḪUL-ti TUK^{sic!} lib-ba-šú šu-u’-du-ur k[i]
INIM.MEŠ-šú im-ta-na-áš-ši šá-niš te’-em-šú uš-ta[n-na]
ŠÀ-šú šá-pil-šú NÍ-šú šup-luḫ-šú nu-ul-la-ti ŠÀ-š[ú i-tam-mu]
i-na KI.NÁ-šú ḪULUḪ.ḪULUḪ-ut šá-niš MUD.MUD-ud k[a]
(...) NA BI ŠU.NAM.LÚ.U₁₈.LU U[GU-šú GÁL-ši]

*If a man has acquired (or: acquires) an adversary, his heart is frightened, [...]
he keeps forgetting his words - or: his mind is confu[sed],
his heart feels depressed, he is causing himself fear, his heart [ponders] foolishness,
on his bed he is constantly frightened - or: he is always afraid
(...) That man [suffers] f[rom] witchcraft (lit.: “the hand of mankind is upon him”).⁵⁷³*

Chalendar in un interessante articolo pubblicato su *Le Journal des Médecines Cunéiformes*⁵⁷⁴ presenta uno studio accurato della questione; dopo aver elencato e discusso le diverse interpretazioni date nel corso degli anni dai vari assiriologi su *demmaḫurrû*, *nakār tēmi* e *šinīt tēmi*, propone una resa differente. Se Stol sostiene che *nakāru* e *šanû* si riferiscano rispettivamente a un “turbamento leggero” e alla “follia”, Chalendar ricorda che Labat mette questi due termini

⁵⁷⁰ SA.GIG 22: 55a. Si vedano Heeßel 2000, p. 261; Scurlock 2014, p. 187.

⁵⁷¹ Si veda Lambert, Millard 1969, p. 95: 25-26.

⁵⁷² Stol 2009, p. 7. Da notare come, in un passo di un incantesimo pubblicato in AfO 18, Lambert traduca l’espressione come ‘*change of fortune*’ (Lambert 1957-1958, p. 290: 13), mentre Abusch e Schwemer lo ripropongono preferendo la resa ‘*madness*’ (Abusch, Schwemer 2011, p. 284, testo n. 8.3: 24).

⁵⁷³ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 144, testo n. 7.6.7: 1-4 e 11.

⁵⁷⁴ Chalendar 2013.

su un piano d'uguaglianza, opponendoli invece alla “pazzia” indicata secondo lui da *šibit tēmi*”.⁵⁷⁵ Inoltre, notando come nei testi terapeutici a volte l’espressione *nakār tēmi* preceda *šinīt tēmi*, altre volte invece la segua (e non potendo quindi rifarsi al principio proposto da Attia e Buisson secondo il quale le forme della malattia sarebbero elencate nei testi mesopotamici partendo dalla più leggera e arrivando alla più grave),⁵⁷⁶ offre diverse interpretazioni della problematica, la più interessante delle quali, esaminando in particolare il testo BAM 3, 202, vede il primo termine (*demmakurrû*) come la diagnosi, mentre il secondo (*šinīt tēmi*) come il sintomo. Secondo la Chalendar, infatti, la parola *demmakurrû* potrebbe essere una sorta di appellativo proprio del vocabolario degli specialisti, mentre l’espressione *šinīt tēmi* apparterrebbe al linguaggio colloquiale.⁵⁷⁷

Si propone di seguito la traduzione del testo in questione offerta dalla stessa studiosa:

(134) DIŠ NA DIM.MA.KÚR.RA DAB-su-[m]a tē-en-šú iš-t[a-nu]
a-ma-tu-šú KÚR.KÚR-ra tē-em-šú ŠUB.ŠUB-su u
ma-gal DUG₄.DUG₄ub a-na tē-em-šú tur-r[i]-šú (...)

*Si un homme est pris d'ali[énation men]tale: sa raison ne ce[sse d'être dérangée],
son discours est sans cesse altéré, sa [rais]on ne [cesse de s'effon]drer (et)
il parle beaucoup. Afin de [lui faire re]venir sa raison (...).*⁵⁷⁸

A differenza di Stol, traduce quindi il primo termine come “alienazione mentale”, mentre il secondo come “disturbo della mente”. Da notare, inoltre, l’ultima frase della ricetta medica, in cui si elencano i rimedi per portare alla guarigione il paziente, ossia per far “tornare” la sua mente; ciò implica che la sua mente si è allontanata e che può essere riportata nella sua posizione d’origine.

Ad ogni modo, la questione riguardante tali espressioni rimane aperta ancora oggi; le interpretazioni, si è visto, possono essere molteplici e forse una traduzione precisa per questi vocaboli non è al momento possibile. Uno dei probabili errori del traduttore moderno è quello di rileggere i testi terapeutici antichi seguendo i principi della medicina moderna, in particolare della psichiatria. Cercando di evitare tale approccio, che porterebbe ad avere un’idea sbagliata delle espressioni accadiche, nel presente studio si preferisce interpretare i termini seguendo l’ipotesi di Chalendar, considerando cioè *demmakurrû* come il nome tecnico utilizzato dagli specialisti, mentre le altre espressioni come appartenenti al linguaggio comune dell’epoca.

Inoltre, poiché il verbo *nakāru* si traduce normalmente “essere/diventare nemico, ostile”, “allontanarsi”, “cambiare, alterare”,⁵⁷⁹ sembra preferibile rendere l’espressione *nakār tēmi* – allo

⁵⁷⁵ Chalendar 2013, p. 21. Da notare, peraltro, che anche l’espressione *šibit tēmi* viene tradotta in modi differenti; se alcuni la intendono “prendere una decisione” (per esempio si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 300, testo n. 13.91), altri la interpretano come se la mente fosse stata afferrata da una divinità, un demone o altro (si veda il già citato Labat 1964).

⁵⁷⁶ Attia, Buisson 2004, p. 10.

⁵⁷⁷ Chalendar 2013, p. 21.

⁵⁷⁸ BAM 3, 202 obv. 1-3. Si vedano anche le traduzioni di Scurlock, Andersen 2005, pp. 375-376, testo n. 16.43; Stol 2009, p. 2.

⁵⁷⁹ CAD N1, p. 159; AHw, p. 718.

stesso modo di *šinīt tēmi* – con l’italiano “alterazione della mente”. D’accordo con Labat e Chalendar si ritiene che denotino entrambi uno sconvolgimento mentale di minore entità rispetto a *šibit tēmi*, che, ricollegandosi al verbo *šabātu*, individua invece un’azione violenta; con questa espressione si indica che “la mente è stata afferrata”, identificando probabilmente con questo modo di dire casi di follia.

Miqit tēmi

Questa espressione viene tradotta da Labat come ‘*Mattigkeit des Geistes*’, che in italiano si può rendere “stanchezza/debolezza della mente”; secondo l’assiriologo descriverebbe semplicemente “l’avvilimento”, o la “disperazione”.⁵⁸⁰ CAD la riconduce a stati depressivi rendendola, a seconda dei casi, come ‘*dejection*’ oppure ‘*depression*’,⁵⁸¹ ma anche ‘*desperation*’,⁵⁸² mentre AHW intende una sorta di confusione della mente (‘*t. verwirrt sich*’).⁵⁸³

Di seguito un passo di un incantesimo volto ad allontanare la stregoneria in cui *miqit tēmi* è seguito dall’espressione *šinīt tēmi*; per il momento si lascia l’espressione in lingua originale:

(135) ^dUTU šá ia-a-ši kiš-pi ru-ḥu-u r[u-su-u up-šá-še-e]
 NU DU₁₀.GA.MEŠ KI.ÁG.GÁ ḤUL.GIG.GA DI.BA[L.A ZI.KU₅.RU.DA-a]
 KA.DAB.BÉ.DA INIM.GÌR.RA ŠAR.ḤUN.GÁ IGI.NIGIN.NA ÍD.GUR.RA]
 É.GAL.KU₄.RA ***mi-qit tē-e-mi*** šá-né-[e tē-mi ŠU.DINGIR.RA] (...)
iš-ku-nu-nim-ma

Šamaš, su di me (streghe e stregoni) *kišpū ruḥū rušū upšāšē*⁵⁸⁴
 stregoneria-“amore”, stregoneria-“odio”, stregoneria-“alterazione della giustizia”,
 stregoneria-“taglio della gola”,
 stregoneria-“presa della bocca”, diffamazione, stregoneria-“calmante dell’ira”,
 vertigini, stregoneria-“fallimento all’ordalia”,
 stregoneria-“essere convocato a palazzo”, ***miqit tēmi***, alterazione della mente, malattia-
 “mano del dio”, hanno disposto.⁵⁸⁵

Nel suo articolo *An introduction to Babylonian Psychiatry*, Kinnier Wilson ritiene che il significato di tale espressione sia da ricercare nella sfera dell’umore:

⁵⁸⁰ Labat 1964, p. 167.

⁵⁸¹ CAD T, p. 96.

⁵⁸² CAD M2, p. 104.

⁵⁸³ AHW, p. 1386.

⁵⁸⁴ Diversi tipi di stregoneria e sortilegi, tradotti da Abusch e Schwemer come ‘*witchcraft, magic, sorcery, (evil) machinations*’ (Abusch, Schwemer 2011, pp. 2-4).

⁵⁸⁵ SpTU 2, 19: 21-24, 27. Si vedano Abusch, Schwemer 2011, p. 284, testo n. 8.3; Lambert 1957-1958, p. 290: 13.

*“Change of mood” appears to have had more than one application in Babylonian psychiatry, but miqit tēmi may be simply “affective loss”, that is, a shallowness or poverty of emotional response.*⁵⁸⁶

Abusch e Schwemer, invece – seguendo l’interpretazione che Lambert ha dato nella pubblicazione del testo⁵⁸⁷ – traducono tale locuzione ‘*loss of reason*’, ricollegando il termine *miqtu* al verbo *maqātu*, il quale solitamente si rende con “cadere”,⁵⁸⁸ lo stesso sostantivo compare spesso nei testi medici sia da solo sia unito ad altri termini a formare espressioni come ad esempio la famosa *miqit šamē* (“qualcosa che è caduto dal cielo”), riconducibile a casi di epilessia. Nel caso in questione la “caduta della mente” si potrebbe intendere sia come “depressione” – così come riportato da CAD e da Stol nell’articolo pubblicato su JMC dal titolo *Insanity in Babylonian Sources* – sia come una sorta di “perdita della ragione” – come già proposto da Lambert, Abusch e Schwemer – e che nel presente lavoro si favorisce.

Brevi considerazioni sulle espressioni contenenti *tēmu*

Dall’analisi più sopra esposta è evidente che traduzioni certe per tali espressioni non sono ancora state trovate e che le interpretazioni degli studiosi spesso contrastano nettamente tra loro. L’unica affermazione che si può fare allo stato attuale degli studi – e come si è visto in particolare dalla lettura del testo BAM 3, 202 – è che la mente è considerata dagli assiro-babilonesi come qualcosa che può allontanarsi dal corpo dell’uomo, che in questo modo perde la ragione, o che può cadere, portando la vittima in quello che può definirsi uno stato depressivo. Questi movimenti della mente si rifanno a quelle metafore concettuali definite da Lakoff e Johnson come ‘*orientational metaphors*’,⁵⁸⁹ che sono connesse all’opposizione “vicino-lontano”, oppure a quella “alto-basso”, per cui, ad esempio, l’idea di positività è descritta da movimenti in avvicinamento e verso l’alto e quella di negatività da movimenti in allontanamento e verso il basso.⁵⁹⁰

Ad ogni modo, si può dire che il concetto espresso nei testi mesopotamici è molto simile a quello della nostra cultura; proprio come quello assiro e babilonese, il nostro linguaggio popolare conosce espressioni come “gli ha preso la testa” per indicare che una persona non è più sana di mente – e che ricorda molto l’accadico *šibit tēmi* – o ancora come “è andato giù di testa” per individuare comportamenti e ragionamenti considerati anomali o che comunque non seguono un filo logico – e che può essere assimilato a *miqit tēmi*. Ad ogni modo, nonostante tutte le difficoltà d’interpretazione e tenendo conto del significato originario dei sostantivi che accompagnano la parola *tēmu*, ci si può forse avvicinare a comprendere meglio il pensiero mesopotamico e a considerarlo non troppo diverso dal nostro.

⁵⁸⁶ Kinnier Wilson 1965, p. 292.

⁵⁸⁷ Lambert 1957-1958, pp. 288-299.

⁵⁸⁸ A tal proposito si veda la discussione del vocabolo proposta nel presente studio.

⁵⁸⁹ Lakoff, Johnson 1980, p. 15.

⁵⁹⁰ Si vedano gli esempi connessi a ‘*happy is up*’ e ‘*sad is down*’ in Lakoff, Johnson 1980, p. 15.

2.4.2. Depressione, sofferenza, cupezza e paura

L'idea di depressione come la conosciamo è relativamente nuova; tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, la parola "depressione" – dal latino *deprimere*, che significa "premere verso il basso" – sostituì il termine greco "melanconia", in quanto le teorie sulla bile nera non erano più ritenute appropriate. Secondo la moderna definizione medica, questo "disturbo dell'umore" è piuttosto frequente e complesso; le caratteristiche comuni di tutti i disturbi depressivi includono la presenza di uno stato d'animo triste o irritabile e una sensazione generale di inutilità e disperazione. Vale la pena notare che possono essere presenti segni che influenzano la cognizione e il sistema nervoso autonomo, come difficoltà di concentrazione, alterazioni della memoria, anoressia e/o bulimia e disturbi del sonno.⁵⁹¹

Come sottolineano Reynolds e Kinnier Wilson, gli assiro-babilonesi non erano a conoscenza dei principi che caratterizzano ciò che la medicina moderna riconosce come disordini neurologici e psichiatrici,⁵⁹² ma alcuni segni e sintomi trovati in lettere, omina e soprattutto testi medici e letterari potrebbero essere interpretati come la descrizione di alcuni aspetti tipici di stati depressivi. La sofferenza in senso generico può essere indicata da diverse parole accadiche, come ad esempio *nissatu*, *šipru* e *ašuštu*, mentre l'essere cupo, triste, preoccupato o spaventato – emozioni e stati d'animo particolarmente frequenti nei casi di depressione – sono identificati dal verbo *adāru*, dal sostantivo *adirtu* da esso derivato e da altri vocaboli, quali per esempio *palāhu*, *hattu* e *pirittu*. Da tenere presente, inoltre, tutte quelle espressioni costruite con il termine *libbu*, che descrivono uno stato emozionale che nasce e si sviluppa all'interno del corpo, in quel centro dell'essere che viene a volte identificato con il "cuore" – il *libbu*, appunto – il cui studio sarà affrontato nello specifico nel terzo capitolo del presente studio.

“Sofferenza”, “afflizione”, “difficoltà” come segni e sintomi di stati depressivi

Nissatu, šipru e kūru; maruštu/maruštu, namrāšu e šumrušu

I concetti di “sofferenza, afflizione” e “difficoltà” si esprimono in assiro-babilonese in vari modi; tra i sostantivi più frequenti vi è certamente *nissatu* – spesso scritto tramite i logogrammi SAG.PA.LAGAB – che viene interpretato da CAD e AHW rispettivamente come: ‘1. grief, worry, depression; 2. song, wailing song’⁵⁹³ e ‘Wehklage, Jammern’⁵⁹⁴. Interessante l'interpretazione di Attia, che lo traduce ‘mal de vivre’.⁵⁹⁵ Si trova sia nei testi letterari sia in quelli medici, come ad esempio nelle tavolette in cui si elencano i benefici di alcune piante curative:

(136) ^ua-zal-lu-ú Ú SAG.PA.LAGAB NU pa-tan GU₇ u NAG

⁵⁹¹ Per un'analisi approfondita di tutti gli stati depressivi, si veda DSM-5, pp. 155-188.

⁵⁹² Reynolds, Kinnier Wilson 2014, p. 614.

⁵⁹³ CAD N2, p. 274.

⁵⁹⁴ AHW, p. 795.

⁵⁹⁵ Per un approfondimento su *nissatu* si veda Attia 2019, pp. 50-53.

Pianta-*azallû*: pianta (per alleviare) **la sofferenza**. Mangiare e bere a stomaco vuoto.⁵⁹⁶

Se per il testo appena letto gli studiosi generalmente concordano nel rendere *nissatu* con “sofferenza”, nel seguente rituale da svolgere per allontanare la stregoneria alcuni assiriologi come Abusch e Schwemer lo interpretano come “lamento”, anche se a parere di chi scrive pure in questo contesto è preferibile tradurlo con “sofferenza”:

(137) [lib-bi KI-î]a ú-ze-nu-u ša-al-ta [p]u-uh-pu-ħa-a **ni-is-sa-[ta]**
[a²-dir²-t]a ħi-pi lib-bi i-ši-[ta] di-im-[ta]
[ħat-tú p]i-rit-tú ar-r[a-tú] di-l[i]p-tú
qú-l[a ku-r]a NU DU₁₀ lib-bi N[U DU₁₀.G]A UZU [GA]R-nu-ni (...)

(Coloro che) [mi] hanno reso arrabbiato [con me stes]so, [che hanno in]flitto su di me conflitto, lotta, **sofferen[za]**, [tim]ore, *ħīp libbi*, confusione, convul[sioni], [panico, ter]rore, maledizi[one], insonnia, stup[ore, torpo]re, infelicità (e) cattiva salute (...).⁵⁹⁷

Lo stesso si può dire per il seguente passo tratto dalla serie divinatoria *Šumma izbu*, dove appare più appropriato rendere *nissatu* con “sofferenza” o “afflizione”:

(138) BE SAL Û.TU-*ma* GU.DU-*su* NU GÁL SAL.BI *ina* **SAG.PA.LAGAB** DU.DU-*ak*

Se una donna partorisce e il bambino non ha i glutei: quella donna continuerà a camminare in (uno stato di) **sofferenza**.⁵⁹⁸

Come più sopra accennato, *nissatu* si trova molto frequentemente anche nei testi letterari; seguono due esempi tratti rispettivamente dalla *Teodicea babilonese* – nello specifico dall’ultima strofa, in cui il sofferente esprime all’amico il suo dolore – e dall’*Epopèa di Gilgamesh* – dove il re di Uruk racconta alla taverniera le sue disavventure e manifesta tutta la sua pena:

(139) *ri-me-na-a-ta*₅ *ib-ri* **ni-is-sa-tum** *ši-te-‘e-me*
ri-ša-am nam-ra-šu a-mur lu-ú ti-i-du
re-e-šú pal-ku-ú mut-nin-nu-ú a-na-a-ku
ri-ša u tuk-la-tum za-mar ul a-mur

“Tu hai compassione amico mio, continua ad ascoltare **la (mia) sofferenza**.

Aiutami, considera la mia pena, comprendila.

Io sono umile, saggio e supplice,

ma non ho visto aiuto e appoggio neppure un momento”.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ BAM 1, 1: i 59. Per una discussione in merito alla probabile identificazione della pianta *azallû* con la cannabis o il papavero, si veda Abusch, Schwemer 2011, pp. 468-469.

⁵⁹⁷ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 302, testo n. 8.4: 50-53. Lo studio di questo testo sarà affrontato anche nel capitolo dedicato al *libbu*, più precisamente riguardo all’espressione *ħīp(i) libbi*.

⁵⁹⁸ Leichty 1970, p. 62: 76; la sua traduzione ‘*that woman will continually live in despair*’ non sembra corretta. Si preferisce qui seguire l’interpretazione di Barré ‘*she will continually walk about in (a state of) depression*’ (Barré 2001, p. 181).

⁵⁹⁹ Si vedano Lambert 1960, p. 89, strofa XXVII: 289-290; Ponchia 1996, p. 82, strofa XXVII: 287-290.

(140) [la i-ba-áš-ši *nissatu* ina kar-ši-ia
 ana a-lik ur-ḫi ru-qa-ti pa-nu-ú-a la maš-lu] (...)
 [ib-ri šá a-ram-m]u i-[te-m]i ṭi-iṭ-ṭiš
^den-ki-dù ib-ri šá a-ram-mu i-t[e-mi ṭi]-iṭ-ṭi-iš
 [ana-ku ul ki-i š]á-šu-ma-a a-né-el-lam-ma
 ul a-te-e]b-ba-a du-ur da-a[r]

Non dovrebbe regnare **angoscia** nelle mie viscere?
 Non dovrebbe la mia faccia essere simile a quella di uno che ha viaggiato per lunghe
 distanze? (...)
 L'amico mio, che amo, è diventato argilla;
 Enkidu, l'amico mio che amo, è diventato argilla.
 E io non sono come lui? Non dovrò giacere pure io
 e non alzarmi mai più per sempre?⁶⁰⁰

In quest'ultimo caso in particolare, la sofferenza è talmente forte e profonda che, seguendo la traduzione di Pettinato, si preferisce rendere *nissatu* con “angoscia”.

Un altro vocabolo appartenente alla sfera concettuale di “sofferenza” e “afflizione” è *šipru*; oltre che “messaggio, rapporto, lavoro, ecc.”, è inteso da CAD e AHW rispettivamente come ‘*affliction (by disease), suffering*’⁶⁰¹ e ‘*Einwirkung v. Krankheit*’.⁶⁰² Si può trovare sia nei testi medici, sia in quelli letterari:

(141) ÉN na-de-eš mi-in-de-eš na-de-eš [ḫu-ul-pa-ak]
 nu-ḫu-tu₄-ub nu-ḫu-tu-ub TU₆ ÉN
 ÉN an-ni-tum a-na KIN ŠU.GIDIM.MA ka-la-šu

Incantesimo: “*Nadeš, mindeš, nadeš, ḫulpak, nuḫtub, nuḫtub*”. Formula dell’incantesimo.

Recita quest’incantesimo per ogni **afflizione** (dovuta alla) malattia-“mano del fantasma”.⁶⁰³

(142) DIŠ NA ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MEŠ-ḫu ir-ru-šú GIM šá MAR.GAL G[Ù.DÉ.DÉ...]
 NA BI ni-kim-tú IM UD.DA GIG KIN-šú i-la-bir-ma ŠU.GI[DIM.MA ...]

Se un uomo, le sue interiora sono continuamente infiammate/gonfie, il suo intestino fa in forte misura un rumore come (quello) di un lombrico/uccello,⁶⁰⁴

⁶⁰⁰ Si vedano Pettinato 2004, pp. 101-103, Tav. X: 50-51 e 71-75; George 2003, pp. 680-683, Tav. X: 49-50 e 68-71.

⁶⁰¹ CAD Š3, p. 73.

⁶⁰² AHW, p. 1245.

⁶⁰³ Si veda Scurlock 2006, p. 392, testo n. 137c.

⁶⁰⁴ Può riferirsi a un tipo di verme, di uccello oppure a una malattia (forse verme solitario?). CAD I, p. 261; AHW, p. 398. Scurlock traduce ‘*his intestines continually make a (loud) noise like an išqippu-bird*’ (Scurlock, Andersen 2005, p. 125, testo n. 6.45).

quest'uomo soffre di *nikimtu*, aria (e) *šētu*. (Se) **la sua sofferenza** dura a lungo: malattia-“mano del fantasma”.⁶⁰⁵

(143) *ši-ip-ra-ma šá ina téš-li-ti iš-mu-ú* [...]

L'afflizione che ha sentito nella mia preghiera [...].⁶⁰⁶

In quest'ultimo esempio, tratto dall'ultima tavoletta del *Ludlul bēl nēmeqi*, la parola in questione si può tradurre sia “sofferenza” sia, seguendo l'interpretazione di Annus e Lenzi, “afflizione”.

Simile a *nissatu* e *šipru* è il sostantivo *kūru*,⁶⁰⁷ che indica la “sofferenza”, o forse meglio il “dispiacere”. In un passo del *Dialogo del pessimismo* il padrone chiede un suggerimento al proprio schiavo, che gli propone di amare una donna per dimenticare ogni tormento:

(144) *arad [mi-ta]n-g[ur]-an-ni an-nu-u be-lì an-nu-[u]*
sin-niš-[ta] lu-ra-am [...] *ra-a-ma be-lì ra-[a-ma]*
amēlu ša sinništa i-ram-ma [k]ūra u nissata i-me-šu

“Schiavo, ascoltami”. “Sì, mio signore, sì”.

“Voglio amare una donna”. “Amala, mio signore, amala.

L'uomo che ama una donna dimentica **dispiacere** e sofferenza”.⁶⁰⁸

Come nel caso precedente, anche nel passo seguente tratto dalla *Teodicea babilonese* il sostantivo *kūru* viene affiancato a *nissatu*:

(145) *ku-u-ru u ni-is-sa-tum u-qat-ti-ru zi-mu-[ù-a]*

Dispiacere e sofferenza hanno oscurato il mio volto.⁶⁰⁹

Questo sostantivo si trova, seppur raramente, anche nei testi medici, come per esempio nei seguenti passi tratti dal trattato di diagnostica SA.GIG:

(146) DIŠ GIG-*ma* U.SÁ⁶¹⁰ DAB-*su* GIG-*su* GÍD

Se è malato e **il dispiacere** lo afferra: la sua malattia sarà lunga.⁶¹¹

(147) [DIŠ UD] U₆.SÁ *i-re-eḫ-ḫu-šú* U.MEŠ ŠU^{II}-šú u GÌR^{II}-šú *i-na-[pa-ša]-ni*
[AN.TA.ŠUB].BA *ina ni-du-ti* KI.MIN *ina túb-qi* [DAB]-*su*

⁶⁰⁵ Si veda anche Scurlock, Andersen 2005, p. 125, testo n. 6.45.

⁶⁰⁶ Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 43, Tav. IV: 36.

⁶⁰⁷ CAD K, p. 570; AHW, p. 512.

⁶⁰⁸ Si vedano Lambert 1960, p. 146; Ponchia 1996, p. 84: 46-48.

⁶⁰⁹ Si vedano Lambert 1960, p. 73, strofa III: 30; Ponchia 1996, p. 74, strofa III: 30.

⁶¹⁰ Heeßel interpreta il sumerogramma U.SÁ nel senso di “stordimento”, mentre Scurlock lo rende con “stupore, stato confusionale; torpore”.

⁶¹¹ SA.GIG 17: 50. Si vedano Labat 1951, p. 162: 50; Heeßel 2000, p. 200: 50; Scurlock 2014, p. 164.

[Se, non appena] **il dispiacere** si riversa su di lui, le sue dita di mani e piedi “spingono”:
[epilessia-AN.TA.ŠUB.BA] nella terra abbandonata; *idem* l’ha afferrato nell’angolo.⁶¹²

Le tre parole *maruštu/maruštu*, *namrāšu* e *šumrušu* – derivate dal verbo *marāšu* – esprimono i concetti di “difficoltà”, “tormento”, “sofferenza”. Le prime due, *maruštu/maruštu*⁶¹³ e *namrāšu*,⁶¹⁴ si riscontrano frequentemente nei testi letterari e solo raramente in quelli medici; si traducono genericamente “tormento”, “difficoltà”, e in alcuni casi possono assumere il significato di “sofferenza, dolore”.

Nelle righe seguenti tratte dal *Dialogo del pessimismo* lo schiavo sottolinea le conseguenze negative (*maruštu*) della decisione presa in precedenza dal suo signore:

(148) [e ÌR a-na-ku ana] É.GAL-ma ul a-maš-šar

[la ta-maš-šar be-]li la ta-maš-šar

[a-na ta-ḥa-zi r]u-bu-ú i-šap-par-ka

[ger-ra ša l]a ti-du-ú ú-ša-aš-bat-ka

[ur-ra u m]u-ši **mar-ša-ta** ú-kal-lam-ka

“No, schiavo, io non voglio guidare fino al palazzo.”

“Non guidare, mio signore, non guidare;

il principe ti manderà in guerra

e ti farà prendere una strada che non conosci;

giorno e notte ti causerà **difficoltà**”.⁶¹⁵

Con lo stesso significato si incontra la parola *maruštu/maruštu* anche nel trattato di diagnostica, come nel passo seguente appartenente alla tavoletta n. 36:

(149) DIŠ TU ina ŠÀ **ma-ru-uš-ti-šá** ZAG ZUKUM-as NÁ PEŠ₄-at

Se una donna durante il parto, nel mezzo della **sua difficoltà** va (= fa un passo) a destra:

è incinta di un bambino “sdraiato”.⁶¹⁶

Molto simile è il significato assegnato al secondo sostantivo qui esaminato, cioè *namrāšu*. Seguono alcuni esempi tratti dalla *Teodicea babilonese* – dove il sofferente si lamenta perché nessuno riesce a comprendere la sua angoscia – e dalla serie divinatória *Šumma izbu* – in cui si pronostica la sofferenza di una madre che ha dato alla luce un bambino senza pene e testicoli:

⁶¹² SA.GIG 26: 69'-70'. Si vedano Heeßel 2000, p. 290; Scurlock, Andersen 2005, p. 317, testo n. 13.186; Scurlock 2014, p. 199.

⁶¹³ CAD M1, p. 317; AHW, p. 617.

⁶¹⁴ CAD N1, p. 236; AHW, p. 728.

⁶¹⁵ Ponchia 1996, p. 83: 5-9.

⁶¹⁶ SA.GIG 36: 94. Si vedano Labat 1951, p. 208; Scurlock, Andersen 2005, p. 280, testo n. 12.113; Scurlock 2014, p. 247.

(150) *ri-ša-am nam-ra-šu a-mur lu-ù ti-i-du*
re-e-šú pal-ku-ù mut-nin-nu-ù a-na-a-ku
ri-ša u tuk-la-tum za-mar ul a-mur

“Aiutami, considera **la (mia) pena**, comprendila.

Io sono umile, saggio e supplice,

ma non ho visto aiuto e appoggio neppure un momento”.⁶¹⁷

(151) BE SAL Û.TU-*ma UŠ-šú u ŠIR.MEŠ-šú NU GÁL.MEŠ KUR BI ŠÀ.ḪUL IGI-*
mar SAL BI nam-ra-ša IGI (...)

Se una donna partorisce e (il bambino) non ha pene né testicoli: questa terra vedrà l’infelicità, questa donna vedrà **la sofferenza**, (...).⁶¹⁸

A differenza delle precedenti, la parola *šumrušu*⁶¹⁹ individua la persona che soffre, l’afflitto, ma può anche indicare il dolore psichico. Si riscontra generalmente nelle preghiere e nei testi letterari, come ad esempio nei seguenti passi tratti rispettivamente dal *Ludlul bel nēmeqi* e dalla *Teodicea babilonese*:

(152) *a-na ki-suk-ki-is i-tu-ra bi-i-tu*
il-lu-ur-tù ši-ri-ia na-da-a i-da-a-a
maš-kan ram-ni-ia muq-qu-ta še-pa-a-a
ni-ṭa-tu-ù-a šum-ru-ša mi-ḫi-iš-tu dan-na-a(t)

La mia casa è diventata la mia prigioniera.

Le mie braccia sono colpite – mettono in catene la mia carne;

i miei piedi sono flosci – incatenano la mia persona.

Le mie afflizioni sono **dolorose**, la mia ferita è grave.⁶²⁰

(153) [...] *ša šum-ru-šu ka-a-na lud-lul-ka*

Io, **colui che soffre**, senza posa ti loderò.⁶²¹

Come si è visto dagli esempi proposti in questa parte della ricerca, i sostantivi *nissatu*, *šipru* e *kūru*, e *maruštu/maruštu*, *namrāšu* e *šumrušu* assumono significati che afferiscono all’ambito generico della “sofferenza”, in alcuni casi esprimendo forse sfumature diverse dello stesso concetto, specialmente quando compaiono nello stesso passaggio. Essendo vocaboli alquanto generici, non si ritiene pertanto necessario assegnare traduzioni specifiche, ma si preferisce renderli con “sofferenza”, “pena”, “afflizione”, “dispiacere” o “difficoltà” a seconda del contesto in cui compaiono.

⁶¹⁷ Si vedano Lambert 1960, p. 88, strofa XXVII: 288-290; Ponchia 1996, p. 82, strofa XXVII: 288-290.

⁶¹⁸ Si vedano Leichty 1970, p. 61, Tav. III: 69; De Zorzi 2014, p. 422.

⁶¹⁹ CAD Š3, p. 282; AHw, p. 1274.

⁶²⁰ Si veda Lambert 1960, p. 44: 96-99.

⁶²¹ Si vedano Lambert 1960, p. 31, strofa I: 3; Ponchia 1996, p. 73, strofa I: 3.

Lemēnu, lummunu, lumnu

CAD e AHW assegnano al verbo *lemēnu* diversi significati: ‘1. *to fall into misfortune, to come upon bad times, to turn into evil, (with libbu as subject) to become angry, 2. litmunu to become angered, 3. litammunu to become depressed repeatedly, ecc.*’ e ‘*schlecht, böse werden, (im St.) sein*’.⁶²² Si trovano alcuni esempi nella *Teodicea babilonese*, come il passo seguente in cui il sofferente si lamenta per il modo in cui viene trattato il pover'uomo:

(154) *šar-ra-qiš ú-lam-ma-nu dun-na-ma-a a-me-lu*
šar-ku-uš nu-ul-la-tum i-ka-pu-du-šú nir-ti
šar-ri-iš ka-la lum-nu šu-ḥu-zu-šú àš-šú la i-šu-ú i-RI-tú
šar-ba-bi-iš uš-ḥa-ram-mu-šu ú-bal-lu-šú ki-ma la-a-mi

Ma **discreditano** un pover'uomo come un ladro,
lo coprono di ingiurie e tramano il suo assassinio,
facendogli soffrire ogni pena, come a un criminale, perché non ha mezzi.
Gli fanno fare una fine tremenda, lo estinguono come un tizzone.⁶²³

Se in queste righe si può intendere il verbo *lemēnu* “trattare male”, nel caso seguente tratto dal *Ludlul bēl nēmeqi* è possibile tradurlo con “rendere difficile”, indicando il turbamento interiore del sovrano:

(155) LUGAL UZU DINGIR.MEŠ 4UTU šá UN.MEŠ-šú
ŠÀ-bu-uš ik-ka-šir-ma pa-ṭa-ri **uš-lem-mìn**

Il re, carne degli dei, sole della sua gente,
il suo cuore era arrabbiato con me e **(gli) rendeva difficile** perdonarmi.⁶²⁴

Lummunu – derivato dal verbo *lemēnu* – è l'aggettivo che indica qualcosa di “sfavorevole, infausto”, “di cattiva qualità” (spesso con riferimento a certe qualità di rame) e che, insieme ad *amēlu*, individua “l'uomo sfortunato”.⁶²⁵ Praticamente assente nei testi medici, si riscontra specialmente in quelli divinatori e letterari, come nelle righe qui proposte tratte dal *Pover'uomo di Nippur*:

(156) *eṭ-lum mār Nippuri ka-tu-ú ù la-ab-nu*
Gimil-Ninurta zik-ra-šú lum-mu-nu a-me-lu

C'era una volta un giovane cittadino di Nippur, povero in canna,
che si chiamava Gimil-Ninurta, **di condizione veramente miserevole**.⁶²⁶

⁶²² CAD L, p. 116; AHW, p. 542.

⁶²³ Ponchia 1996, p. 81, strofa XXVI: 283-286. Si veda anche Lambert 1960, p. 89: 283-286.

⁶²⁴ Si vedano Lambert 1960, p. 33, Tav. I: 55-56; Annus, Lenzi 2010, p. 32, Tav. I: 55-56.

⁶²⁵ CAD L, pp. 246-247; AHW, p. 563.

⁶²⁶ Gurney 1972, p. 150: 1-2; D'Agostino 2000, p. 118: 1-2.

Il sostantivo *lumnu* significa letteralmente “sfortuna, disgrazia”, “cattivo presagio”, “catastrofe, danno”, ma anche “male” in senso generico.⁶²⁷ Si incontra in diverse tipologie testuali, dai testi medici a quelli letterari, come nei seguenti passi della *Teodicea babilonese*, uno dei quali già presentato per l’analisi del verbo *lemēnu*:

(157) *a-ga-m(ir-m)a i-ši-ri lu(m)-nu lib-bi*

Io sono finito. **L’angoscia** mi ha raggiunto.⁶²⁸

(158) *šar-ra-qiš u-lam-ma-nu dum-na-ma-a a-me-lu*
šar-ku-uš nu-ul-la-tum i-ka-pu-du-šu nir-ti
sar-ri-iš ka-la lum-nu šu-ḥu-zu-šú aš-šú la i-šu-u i-RI-tù

Ma discreditano un pover’uomo come un ladro,
 lo coprono di ingiurie e tramano il suo assassinio,
 facendogli soffrire ogni **pena**, come a un criminale, perché non ha mezzi.⁶²⁹

Nel primo esempio, tratto dalla I strofa, è il sofferente a parlare, mentre nel secondo (strofa XXVI) è il saggio.

Come si può notare, i vari contesti suggeriscono varie traduzioni per la parola *lumnu*, anche se in certi casi è preferibile renderla semplicemente “male”, come si propone per le seguenti diagnosi appartenenti a SA.GIG:

(159) *DIŠ dLUGAL.ÛR.RA KI BI Û.TU ina GÌR^{II}-šú È AD-šú BIR-aḥ ana NU BIR-uh È AD-šú*

GIM d^{kù}-bi tuš-na-al-šu-ma HUL BI it-tab-bal GISKIM BI GIM al-du
i-bak-ki i-za-ár ù im-ta-nam-ga-ag

Se il “Signore del tetto” nasce con lui: attraverso di lui la casa di suo padre sarà dispersa. Affinché la casa di suo padre non sia dispersa, seppelliscilo come un bambino nato morto e **il (suo) male** sarà allontanato. Il suo segno particolare è: (se) appena nato piange, si gira e continua a irrigidirsi.⁶³⁰

(160) *[DIŠ A.RI.A dŠu]l-pa-è-a KI.BI Û.T[U ina šēpēšu bit A]D-šú BIR-aḥ [... bal-tú-u]s-su ana ÍD ŠUB-šu-ma HUL-šú it-[tab-bal GISKIM.BI]*
[kima aldu lā] ib-ki [I]a is-si la im-t[a]-ga-ag? [...]

[Se lo “sperma di Šu]paea” è nato con lui: [la ca]sa di suo padre sarà dispersa [ai suoi piedi ...]

[...] Gettalo [viven]te nel fiume e **il suo male** ver[rà] estirpato. Il suo segno

⁶²⁷ CAD L, p. 247; AHw, p. 563.

⁶²⁸ Ponchia 1996, p. 73, strofa I: 8. Si veda anche Lambert 1960, p. 71, strofa I: 8.

⁶²⁹ Ponchia 1996, p. 81, strofa XXVI: 283-285. Si veda anche Lambert 1960, p. 89, strofa XXVI: 283-285.

⁶³⁰ SA.GIG 29: 1-3. Si vedano Heeßel 2000, p. 324; Scurlock, Andersen 2005, p. 336, testo n. 13.261; Scurlock 2014, p. 216.

caratteristico (è]):

[(se) appena nato non] piange, non urla, non continua a irrigidirsi [...].⁶³¹

In questi casi *lumnu* indica il “male”, nel senso di “malessere” ma anche “maleficio, cattivo presagio” che colpisce non solo il neonato, ma anche la “casa di suo padre”, ossia la sua famiglia. Con tale significato si trova spesso nei trattati di omina e nelle lettere della corte neo-assira, come nella seguente in cui l’*āšipu* Nabû-Nadin-Šumi spiega al sovrano in cosa consiste il rito di purificazione che dovrà fare:

(161) *ina* 7 U₄-*me* ŠU.ÍL.KÁM-*ni*
ša ina IGI DINGIR.MEŠ *mu-ši-ti*
ù NAM.BÚR.BI HUL DÙ.A.BI
is-se-niš in-né-pa-áš
7 U₄-*me* *ša ina* ŠÀ GI.URÌ.GAL
kam-mu-su-u-ni da-li-li-šú-nu
a-na DINGIR-šú ^d*iš-tar-šú*
i-dal-lal (...)

Durante i sette giorni preghiere *šuilla*

al cospetto degli dei della notte

e i rituali *namburbi* contro ogni **male**

sono fatti in aggiunta,

(e) il settimo giorno egli (=il re) siede al centro di una capanna di canne (e)

recita preghiere per il suo dio e per la sua dea. (...).⁶³²

Interessante è l’espressione che *lumnu* forma insieme a *libbu*, assumendo il particolare significato “dolore, afflizione, pena, angoscia”, il cui studio sarà affrontato nel capitolo del presente lavoro dedicato a *libbu*.

Come si è visto, tali parole si trovano soprattutto nei testi letterari e solo raramente in quelli medici, probabilmente perché indicano il male in senso generico, senza specificare il tipo di dolore provato dal sofferente.

Ašuštu, ašāšu e šapālu; tādiru e adāru

Secondo CAD e AHW *ašuštu* si può tradurre ‘*worry, dejection, depression*’⁶³³ e ‘*Trübsal, Betrübnis*’;⁶³⁴ il verbo *ašāšu* similmente è reso ‘*to become worried, disturbed, in despair*’⁶³⁵ e

⁶³¹ SA.GIG 29: 22-24. Si vedano Heeßel 2000, p. 325; Scurlock, Andersen 2005, p. 332, testo n. 13.247; Scurlock 2014, p. 217.

⁶³² Si veda Parpola 1993a, p. 217, testo n. 277: 1-8.

⁶³³ CAD A2, p. 479.

⁶³⁴ AHW, p. 86.

⁶³⁵ CAD A2, p. 422.

‘*sich betrüben*’,⁶³⁶ rientrando quindi in quella sfera dell’angoscia e della preoccupazione tipica dei casi di depressione.

Oltre che negli omina, si possono trovare sostantivo e verbo nei testi medici, come nella seguente ricetta terapeutica in cui compare come uno dei sintomi di *šētu*:

(162) DIŠ NA <it>-*ta-na-aš-aš a-šu-uš-tú* ŠU[B.ŠUB]-*su* NUNDUN.MEŠ-*šú ita-na-*
[*ba-l*]a [A.MEŠ] *ma-gal* NAG UD.DA SÁ.SÁ (...)

Se un uomo **continua a preoccuparsi (e) afflizione** ca[de continuamente] su di lui, le sue labbra sono continuamente sec[che] (e) beve molta [acqua]: *šētu* lo ha raggiunto (...).⁶³⁷

In SA.GIG compare come uno dei sintomi legati all’epilessia-AN.TA.ŠUB.BA, ma si trova, in un’altra tavoletta della serie, anche insieme ad altri problemi, come ad esempio al dolore trafittivo riscontrato nella zona epigastrica e all’epistassi. Seguono i due casi qui considerati:

(163) [DIŠ UD LAL-*šú a*]-*šiš-tu*₄ DAB-*su* ÚĤ *ina* KA-[*šú*] DU-*ak* ŠÜD [A]D-*šú* DAB-*su* GAM

[Se, non appena (un attacco) lo sconvolge, l’**afflizione** lo afferra, saliva scorre dalla sua bocca: una preghiera-*ikribu* di suo padre l’ha afferrato. Egli morirà.⁶³⁸

(164) DIŠ UB.MEŠ-*š[ú]* DUĤ.MEŠ SAG ŠÀ-*šú di-ik-šá*? T[UK? *pi-q*]an *la piqan* ÚŠ
[*ina*] KIR₄-*šú* DU-*ku* Á^{II}-*šú* SIG.MEŠ
NÍG.ZI.[IR] ŠUB.ŠUB-*su* IGI^{II}-*šú* ÚŠ *šu-u[n-n]u-*[‘a]-*a* ŠU ^dAMAR.UTU *a-dir-ma*
GAM

Se le sue membra⁷ sono sciolte, il suo epigastrio gli provoca un dolore pungente, ogni tanto sangue esce dal suo naso, i suoi fianchi diventano magri, l’**afflizione** lo colpisce, i suoi occhi sono appiccicosi (a causa del) sangue: “mano di Marduk”. Si rattisterà e morirà.⁶³⁹

In un testo in cui si trovano incantesimi e rituali contro la stregoneria, l’*afflizione* *ašuštu* accompagna un altro tipo di sofferenza psicosomatica, indicata dall’espressione *libbašu šapil*;⁶⁴⁰ considerato il significato del verbo *šapālu* (“scendere/essere in basso”),⁶⁴¹ si potrebbe intendere

⁶³⁶ AHW, p. 79.

⁶³⁷ Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 61, testo n. 3.166.

⁶³⁸ SA.GIG 26: 17’. Si vedano Stol 1993, p. 60: 14; Heeßel 2000, p. 287; Scurlock, Andersen 2005, p. 562, Ap. 63; Scurlock 2014, p. 196. Nella nota sul passo Stol sostiene che: ‘*Note that ašišum among the symptoms can in Babylonian language be heard as a dialectal by-form of aširtum “a pious gift to the gods” (a vow). The Babylonians used this kind of “philology” as one of their scientific methods for linking widely different matters*’ (Stol 1993, p. 60).

⁶³⁹ SA.GIG 22: 34-35. Si veda Heeßel 2000, p. 260; Scurlock 2014, p. 187.

⁶⁴⁰ Si veda in particolare il paragrafo del terzo capitolo del presente studio dedicato a tale espressione.

⁶⁴¹ CAD Š1, p. 422, AHW, p. 1169.

l'espressione “il suo (= del malato) *libbu* è basso”, ricordando nella forma il nostro colloquiale “essere giù”. Di seguito alcune righe del testo preso in esame:

(165) DIŠ NA SAG.DU-*su* G[U₇.MEŠ]-šú IGI.MEŠ-šú NIGIN-*du*
mi-na-tu-šu it-ta-n[a-á]š-pa-ka a-šu-uš-tum TUK.MEŠ-š*i*
 KA-šú LÙ.LÙ-*aḥ* ŠÀ-šú šá-pil ik-ka-šú ku-ri
 KÚM *mu-un-ga li-i'-ba ta-dir-tú* TUK-š*i* GABA-*su*
u šá-[šal]-la-šú GU₇.MEŠ-šú IR [ŠUB].ŠUB-*su* ŠU^{II}-šú u [GÌ]R^{II}-šú
 GU₇.MEŠ (...)

Se un uomo, la sua testa lo divora continuamente, ha vertigini,
 le sue membra sono continuamente “riversate”, diventa **sempre più afflitto**,
 la sua bocca è sempre agitata, il suo *libbu* è basso, è irritabile,
 ha febbre, rigidità, la malattia-*li'bu* (e) malinconia, il suo petto
 e la sua schiena lo divorano continuamente, [continua] a sudare, le sue mani e i suoi
 [pie]di
 lo divorano continuamente (...).⁶⁴²

Il sostantivo si trova anche nelle preghiere, come nella seguente *Eršahunga*:

(166) *i-li ina uz-zi lib-bi-šú ú-šam-ḥi-ra-an-ni*
^diš-tar e-li-ia is-bu-us-ma mar-ši-iš ú-še-man-ni
[i-lum i-du-u la i-du-ú] ú-šar-rip-an-ni
[^diš-tar i-du-u la i-du-ú] a-šu-uš-tú iš-ku-n
áš-ta-né-'e-e-ma mam-ma-an qá-ti ul i-ša-bat

Un dio mi ha fatto affrontare l'ira del suo cuore,
 una dea si è arrabbiata con me e mi ha fatto ammalare.
 Chiunque (sia il) dio (che) mi ha provocato un dolore urente,
 chiunque (sia la) dea (che) ha imposto **afflizione** su di me,
 continuo a cercare (aiuto) ma nessuno mi aiuta.⁶⁴³

In una delle più note lettere della corte neo-assira si legge quanto segue:

(167) [*a-ka-lu šá ku*]-*sa-pi*
 [*šá-tu-u šá k*]-*a-ra-ni*
 [*ba-si mur*]-*šu*
 [TA IGI LUGAL *i*]-*na-šar*
mi[^l-ku dam-q]u iḥ-ḥa-sa-sa
ka-[ru-u i]k-ki
la a-[ka]-lu la šá-tu-u

⁶⁴² BAM 3, 231: 1-6. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 343, testo n. 8.7.

⁶⁴³ Si vedano Maul 1988, p. 242: 50f-58f; Lenzi 2011, p. 461: 31-35; Foster 2005, p. 226: 31-35. Una parte del testo è stata presentata nel paragrafo di questo stesso capitolo dedicato al verbo *šarāpu*.

tè-e-mu ú-šá-šá

mur-šu ú-rad

an-ni-tu

LUGAL *a-na* ARAD¹-[*šu*] *liš-[m]i*¹

[Mangiare un picco]lo pasto, [bere v]ino presto allontanerà la malattia [dal cospetto del re].
Un bu[on consi]glio deve essere ascoltato: essere irascibile, non man[gi]are e non bere
affligge l'intelligenza (e) aiuta la malattia. Che il re ascolti in questo il [suo] servo!⁶⁴⁴

Tra i vari sintomi di un probabile caso di depressione compare il verbo *ašāšu*, accanto a un altro verbo il cui significato è per certi versi simile, *adāru*:

(168) DIŠ NA GU₇ NAG-*ma ana* UZU.BI NU *i-te₄-eḫ-ḫe za-mar* SIG₇

za-mar SA₅ *za-mar pa-nu-šú iṣ-ša-na-al-li-mu*

ú-ta-ad-dar *uš-ta-na-aḫ*

ana da-ba-bi ŠÀ-šú N[U ÍL-šú **iš-š**] **u-uš**

qá-ad-di-iš i[l-la-ka]

ma-a-a-al-šú [lā inašši(?)]

LÚ BI ¹⁴UŠ₁₁.Z[U *u* ^{mi}UŠ₁₁.ZU]

Se un uomo mangia (e) beve, ma (il cibo) non “avvicina” la sua carne, ora è pallido,
ora è rosso (e) ora la sua faccia diventa sempre più scura,
diventa triste, esausto,
(e) non vuole parlare, è **afflitto**,
cam[mina] curvo, [...],
[non può stare] nel suo letto, [...]:
quest'uomo, uno strego[ne e una strega ...].⁶⁴⁵

Interessante è il seguente passo tratto da SA.GIG, in cui la malattia d'amore causa grosso modo gli stessi sintomi:

(169) [DIŠ SU-šú KÚ]M NU TUK GU₇ NAG *muṭ-ṭu [r]ig-mu* UGU-šú GIG *ik-ki ku-ri*
iq-ta-nab-bi [u(?) i-ta]-na-aš-šá-aš NA BI GIG [*r*] *a-a-me* GIG *ana* NITA *u* MUNUS *1-*
ma

[Se il suo corpo] non ha [feb]bre, (il suo appetito) per pane e bevande diminuisce, il grido lo fa ammalare, continua a dire: “Sono agitato!”
[ed (?) è **conti**nuamente **afflitto**: quest'uomo è malato della malattia d'[a]more. Per un uomo e una donna è la stessa cosa.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Parpola 1993a, p. 196: r.10-s.1.

⁶⁴⁵ AMT 86, 1: 28'-34'. Si veda Abush, Schwemer 2011, pp. 91-92, testo n. 2.3.

⁶⁴⁶ SA.GIG 18: 8-9. Si vedano Heeßel 2000, p. 218; Scurlock 2014, p. 173.

Le traduzioni proposte nel corso dei decenni per questi vocaboli sono diverse; per *ašuštu* e *ašāšu* ad esempio Labat suggerisce ‘*doleur*’,⁶⁴⁷ Scurlock e Andersen ‘*depression*’,⁶⁴⁸ Annus e Lenzi ‘*distress*’⁶⁴⁹ e Heeßel ‘*Betrübnis*’.⁶⁵⁰ In *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals* Abusch e Schwemer li hanno interpretati traducendoli con varie parole, quali ‘*sadness*’, ‘*distress*’ e ‘*depression*’.⁶⁵¹ Si ritiene che la traduzione proposta da alcuni studiosi come “depressione”, “essere/ diventare depresso” non possa essere corretta; pare ormai assodato che la sfera di appartenenza di *ašuštu* e *ašāšu* si possa ricondurre a disturbi dell’umore e dello stato d’animo di un individuo in generale, tuttavia sembra che facciano parte di una serie di segni e sintomi la cui somma può forse essere riconosciuta come uno stato depressivo in sé. Infatti, come si è visto nella lettera o nei testi medici, il malato non mangia, non beve, non riesce a stare nel suo letto – è da supporre che lo stato mentale in cui si trova non gli permetta di stare fermo in un posto, quanto piuttosto di camminare e vagare – e così via. Da una ricerca recente condotta da Attia⁶⁵² è emerso, inoltre, un altro punto fondamentale; la studiosa francese, infatti, analizza nello specifico sostantivo e verbo, facendo una distinzione di base tra il loro utilizzo nella lingua di tutti i giorni – dove indicherebbero una sorta di instabilità mentale (come l’essere preoccupato, tormentato) – e il loro uso nei testi medici – dove invece descriverebbero un problema somatico, affermando che il sostantivo *ašuštu* sarebbe una malattia, e non un sintomo o un segno.⁶⁵³ Dall’analisi dei testi da lei esaminati, conclude, inoltre, che il confine tra i disturbi mentali e quelli somatici non è netto:

*Symptoms of mental disturbance are listed alongside abdominal ailments or other body part manifestations, apparently being regarded as being “on the same level”.*⁶⁵⁴

Altre parole, paragonabili per certi versi ad *ašuštu*, sono il sostantivo *tādirtu* e il verbo *adāru*⁶⁵⁵; alle traduzioni “depressione” e “essere depresso”⁶⁵⁶ più volte proposte, si preferiscono le interpretazioni più generiche “tristezza, preoccupazione” e “essere triste, preoccupato”. Tali vocaboli si riscontrano ad esempio in alcuni rituali da compiere per allontanare la stregoneria, come nei passi seguenti:

(170) DIŠ NA S[AG.DU-*su* GU₇.GU₇-šú] EME-šú *ú-zaq-qa-su*
 IGI.MEŠ-š[ú NIGIN-*du* GEŠT]U[^l]-šú *i-šag-gu-ma (...)*
 [*qí-bí*]t KA-šú *im-da-na-aš-ši um-<mu> mun-ga li-i’-[ba]*

⁶⁴⁷ Labat 1951.

⁶⁴⁸ Scurlock, Andersen 2005.

⁶⁴⁹ Annus, Lenzi 2010.

⁶⁵⁰ Heeßel 2000.

⁶⁵¹ Abusch, Schwemer 2011; 2016.

⁶⁵² Attia 2018, pp. 78-88.

⁶⁵³ A tal proposito, Attia ricorda come il CAD A2, p. 422, offra, oltre al significato riportato all’inizio del presente paragrafo, anche l’accezione ‘*to suffer from spasms*’.

⁶⁵⁴ Attia 2018, p. 88.

⁶⁵⁵ Nel suo significato di “essere oscuro, cupo” e non nel senso di “avere paura” CAD A1, pp. 126-127.

⁶⁵⁶ Si vedano ad esempio CAD T, p. 34; A1, p. 103; AHW, p. 1300; p. 11.

[*ta*]-*dir-tú* TUK-*ši* MÁŠ.GE₆.MEŠ-*šú* [*i-šá-a m*]a-[*a-da*]
[ÚŠ.Ú]Š IGI.IGI-*mar* KI ÚŠ.ÚŠ DU₁₁.DU₁₁-*ub* ŠÀ-š[*ú ša-pil ik-ka-šú kuri*] (...)

Se un uomo, la sua testa lo divora continuamente, la sua lingua gli provoca un dolore trafittivo,
soffre di vertigini, le sue orecchie ronzano, (...)
continua a dimenticare le parole della sua bocca, ha febbre, rigidità, malattia-*li 'bu*
e **tristezza**, i suoi sogni sono confusi e numerosi,
continua a vedere persone morte, continua a parlare con i morti, il suo cuore è giù, è
collerico, (...).⁶⁵⁷

In un passo di SA.GIG in cui sono descritti problemi alle tempie, alla regione delle clavicole e alle interiora, si specifica che il malato “si rattristerà”, “si preoccuperà” e per lui non ci sarà nessuna speranza:

(171) DIŠ UB.MEŠ-š[*ú x*].MEŠ SAG.KI^{II}-*šú* ŠUB-*ta*; *kir-r*[*a*]-*šú šu-uh-ḥu-ṭa*
ŠÀ^{II}-*šú it-te-nen-bi-tu*
kal U[₄] *u kal* GE₆ GIG ŠU^dAMAR.UTU *a-dir-ma* GAM

Se le sue membra⁷ sono [...], le sue tempie sono colpite, le clavicole sono “distrette”, le sue interiora sono continuamente gonfie,
tutto il giorno e tutta la notte è malato: “mano di Marduk”. **Si rattristerà** e morirà.⁶⁵⁸

Da tenere presente, inoltre, come lo stesso verbo possa essere usato per indicare le eclissi e l’oscuramento dei pianeti, notando che “vi è una relazione semantica tra l’eclissi e la tristezza e tra la luminosità astrale e la gioia, a conferma di una profonda connessione macromicrocosmo”,⁶⁵⁹ ed esprimendo probabilmente un altro livello di pensiero con l’opposizione “la luce è positiva” e “il buio è negativo”. In altri casi il verbo *adāru* assume invece il significato di “avere paura, essere spaventato”, esempi dei quali saranno presentati nella sezione successiva dedicata ai termini che rientrano nella sfera semantica del “terrore”, della “paura” e del “panico”.

“Camminare” e “vagare” come sintomi di uno stato depressivo

Il camminare senza una meta in modo ripetitivo è considerato uno dei sintomi della depressione. Il termine tecnico della moderna psicologia che individua questo comportamento è “agitazione psicomotoria”:⁶⁶⁰ con questa espressione si indica uno stato di turbamento interiore che si manifesta con un eccesso di movimento, di solito ripetitivo e non produttivo. Le persone affette da agitazione psicomotoria tendono spesso a camminare avanti e indietro, incapaci di stare ferme o sedute. D’accordo con Barré, possiamo riconoscere che tale comportamento è da considerarsi

⁶⁵⁷ AMT 21, 2 obv. 1-2 e 11-13. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 329, testo n. 8.6: 1-2; 11-13.

⁶⁵⁸ SA.GIG 22: 36-37. Si vedano Heeßel 2000, p. 260; Scurlock 2014, p. 187.

⁶⁵⁹ Zisa 2012, p. 13.

⁶⁶⁰ Il suo opposto è il cosiddetto “ritardo psicomotorio”, caratterizzato da mancanza di movimento. Si vedano Barré 2001, p. 180; Fales 2016, p. 13.

un topos della letteratura di molte culture, passate e presenti.⁶⁶¹ Nei testi letterari assiro-babilonesi il verbo *rapādu* (“correre; vagare”) esprime al meglio tale concetto; in alcune occasioni anche *alāku* assume tale significato.

Rapādu

Nell’*Epopèa di Gilgameš* si trova un esempio tra i più eloquenti dell’utilizzo del verbo *rapādu*⁶⁶² per descrivere uno dei sintomi dello stato depressivo:

(172) ^dGĪŠ-gim-maš a-na ^den-ki-dù ib-ri-šu
šar-piš i-bak-ki-ma **i-rap-pu-ud** EDIN
a-na-ku a-mat-ma ul ki-i ^den-ki-dù-ma-a
ni-is-sa-a-tum i-te-ru-ub ina kar-ši-ia
mu-ta ap-làḥ-ma **a-rap-pu-ud** EDIN

Gilgameš, per Enkidu, il suo amico,
piange amaramente, **vagando** per la steppa:
“Non sarò forse, quando io morirò, come Enkidu?
Amarezza si impadronì del mio animo,
la paura della morte mi sopraffecce e ora **io vago** per la steppa”.⁶⁶³

Il dolore per la morte dell’amico e la conseguente preoccupazione per la futura stessa sorte, provocano nell’animo del re di Uruk uno sconvolgimento profondo, che gli impedisce di stare fermo e lo porta a camminare per la steppa.⁶⁶⁴

Pure nel *Ludlul bēl nēmeqi* si incontra tale verbo; nella prima tavoletta, per esempio, il sofferente racconta le sue disgrazie, tra le quali vi è anche quella di essere stato cacciato di casa in seguito all’abbandono da parte delle divinità:

(173) iš-šak-na-nim-ma i-da-at pi-rit-ti
uš-te-ši ina É-ia ka-ma-a-ti **ar-pu-ud**

Sono stati stabiliti per me portenti di terrore,
sono stato cacciato dalla mia casa (e) **vagavo** all’esterno.⁶⁶⁵

È interessante notare come questo verbo non sia presente solo nei testi letterari, ma faccia effettivamente parte anche del linguaggio tecnico degli esperti guaritori. In SA.GIG, ad esempio, si legge quanto segue:

⁶⁶¹ Barré 2001, p. 177. Si veda, inoltre, Kselman 2002.

⁶⁶² CAD R, p. 147; AHW, p. 954.

⁶⁶³ Pettinato 2004, p. 92, Tav. IX: 1-5. Si veda anche George 2003, pp. 666-667, Tav. IX: 1-5.

⁶⁶⁴ Da non dimenticare, inoltre, che la steppa ha una valenza simbolica e prefigura la morte, e che questo percorso indica anche l’allontanamento del re di Uruk dal genere umano e l’inizio del suo cammino iniziatico.

⁶⁶⁵ Si vedano Lambert 1960, p. 32, Tav. I: 49-50; Annus, Lenzi 2010, p. 32, Tav. I: 49-50.

(174) DIŠ KI.MIN-*ma ri-bit-su šá* 15 *nap-ḫat-ma* GI₆-*át ina* NU ZU *ú-rap-pad* ŠU
^dIŠKUR *ina* AN.BAR₇ SÌG-*iš* GAM

Se *idem* (= è malato da un giorno) e il lato sinistro del suo addome è gonfio e scuro (e) **vaga** senza saperlo: “mano di Adad”. Se è stato colpito a mezzogiorno: morirà.⁶⁶⁶

In questo caso il vagare senza esserne a conoscenza non sembra essere collegato a un caso di depressione, quanto piuttosto a uno stato confusionale dovuto probabilmente al forte dolore. In altri passaggi tratti dalla stessa tavoletta di SA.GIG si nota come tale comportamento sia la diretta conseguenza di ferite o di colpi violenti, indicati dal verbo *maḫāṣu*, oppure di febbre alta. Seguono due esempi:

(175) DIŠ KI.MIN-*ma ina* GABA-*šú* SÌG-*ma* ÚŠ *ú-tab-ba-ka u* *ú-rap-pad* ŠU ^dU.GUR
GABA.RI SÌG-*iš* GAM

Se *idem* (= è malato da un giorno) ed è stato colpito (ferito) al suo petto e sangue continua a uscire e **vaga**:⁶⁶⁷ “mano di Nergal”. È stato colpito (ferito) nella parte anteriore: egli morirà.⁶⁶⁸

(176) DIŠ KA-*šú* KÚR.KÚR-*ir* [u] KÚM DAB.DAB-*su u* *ú-rap-pad* *ana* U₄.3.K[ÁM
...]

Se le sue parole sono incomprensibili [e] febbre lo afferra continuamente e **vaga** (e) al terzo gi[orno ...].⁶⁶⁹

Alāku

Il verbo *alāku* “andare, camminare”⁶⁷⁰ può assolvere lo stesso compito di *rapādu* in alcune rare occasioni, come ad esempio in un passo di *Šumma izbu*:

(177) BE SAL Û.TU-*ma* GU.DU-*su* NU GÁL SAL.BI *ina* SAG.PA.LAGAB **DU.DU-ak**

Se una donna partorisce e il bambino non ha i glutei: quella donna **continuerà a camminare** in (uno stato di) sofferenza.⁶⁷¹

Il “continuare a camminare” potrebbe essere dovuto alla pena della madre preoccupata per il figlio. Anche in alcuni passi del *Ludlul bēl nēmeqi* viene espresso lo stesso concetto tramite il verbo *alāku*:

⁶⁶⁶ SA.GIG 15: 52. Si vedano Labat 1951, p. 141: 44'-45'; Heeßel 2000, p. 153: 52'; Scurlock, Andersen 2005, p. 352, testo n. 14.38; Scurlock 2014, p. 142.

⁶⁶⁷ Da notare la diversa traduzione di Heeßel del verbo: ‘*sich aufbäumen*’ (it. “ribellarsi”).

⁶⁶⁸ SA.GIG 15: 32. Si vedano Labat 1951, p. 100 i 4; Heeßel 2000, p. 157: 32'; Scurlock, Andersen 2005, p. 351, testo n. 14.32; Scurlock 2014, p. 141.

⁶⁶⁹ SA.GIG 7: r. 6. Si vedano Labat 1951, p. 66: 62'; Scurlock, Andersen 2005, p. 54, testo n. 3.124; Scurlock 2014, p. 58.

⁶⁷⁰ CAD A1, p. 300; AHw, 31.

⁶⁷¹ Leichty 1970, p. 62, Tav. III: 76; De Zorzi 2014, p. 424. Il pronostico è stato esaminato in occasione dell'analisi di *nissatu* nel presente studio.

(178) *a-na ir-kal-la la ur₅-ra-ad-an-[ni]*
e-te₄-mu-tu at-ta-lak-an-ni
lu man-nu ^dAMAR.UTU *i-zib-ba-an-ni*
a-na UZU *a-sak-ki am-ma-an-niš-[šú]*
šal-lam-ta NIM.MA **at-ta-lak** *ma-[ħar-šú]*

Non mi lasciava scendere all'aldilà
(nonostante) io camminassi come un fantasma.
Chi poteva essere (se non) Marduk che mi ha abbandonato?
Sono stato incluso tra gli Asakku,
camminavo orgogliosamente (?) come un cadavere di fronte a lui.⁶⁷²

Qui lo stato depressivo causato da pene di ogni genere ha portato il protagonista del poema a camminare come un fantasma, come un cadavere, privato dell'aiuto del dio Marduk. Le similitudini nel testo letterario ben rispecchiano la condizione del sofferente; ormai provato dall'abbandono del dio e dalle sue conseguenze, non può far altro che camminare e vagare come se fosse già morto.

2.4.3. Paura, panico, timore

I concetti di “panico, paura, terrore, timore” si esprimono attraverso i sostantivi *ħattu*⁶⁷³ e *pirittu*,⁶⁷⁴ i quali spesso si trovano affiancati, e da *adirtu*,⁶⁷⁵ mentre lo stato emotivo che individua “l'aver paura, l'essere spaventato, terrorizzato” è indicato dai verbi *adāru*, *palāħu*, *galātu* e *parādu*.

Ĥattu e pirittu, adirtu

Questi termini si trovano nelle ricette terapeutiche seguite da descrizioni di rituali e incantesimi; recitati di fronte a Šamaš in caso di stregoneria, riportano elenchi di formule (prefissate e ricorrenti) in cui sono citate tutte le possibili malignità che stregone e strega possono aver compiuto nei confronti del povero sofferente. Tra queste sono spesso presenti i sostantivi *ħattu* e *pirittu*, a volte preceduti o seguiti da *adirtu*:

(179) [*lib-bi* KI-*i*] *a ú-ze-nu-u ša-al-ta* [*p*] *u-uħ-pu-ħa-a ni-is-sa-[ta]*
[*a²-dir²-t*] *a ħi-pi lib-bi i-ši-[ta]* *di-im-[ta]*
[***ħat-tú p***] *i-rit-tú ar-r*[*a-tú*] *di-l*[*i*] *p-tú*
qú-l[*a ku-r*] *a* NU DU₁₀ *lib-bi* N[U DU₁₀.G]A UZU [GA]R-*nu-ni*
^dUTU *an-nu-[tú š]ú-nu an-nu-tú* NU.MEŠ-*šú-nu* *k*[*i-ma šu-nu*] *la* G[U]B-[*z*] *u*
NU.MEŠ-*šú-nu na-šá-k*[*u* (...)]

⁶⁷² Si veda Annus, Lenzi 2010, pp. 42-43, Tav. IV: 29-33.

⁶⁷³ CAD H, p. 150; AHW, p. 336.

⁶⁷⁴ CAD P, p. 402; AHW, p. 866.

⁶⁷⁵ CAD A1, p. 127; AHW, p. 13.

(Coloro che) [mi] hanno reso arrabbiato [con me stes]so, [che hanno in]flitto su di me conflitto, lotta, lamen[to], [tim]ore, *hīp libbi*, confusione, convul[sioni], [**panico, ter]rore, maledizi[one], insonnia, stup[ore, torpo]re, infelicità (e) cattiva salute.⁶⁷⁶ Šamaš, questi sono loro (la strega e lo stregone), queste sono le loro statuette; dato che loro non sono presenti, io sollevo le loro statuette (...).⁶⁷⁷**

In un passo della sedicesima tavoletta di SA.GIG si trova un’attestazione di una delle parole qui esaminate, *pirittu*, peraltro non nella protasi quanto piuttosto nell’apodosi, attributo della “mano di Ištar” e non considerato come emozione in sé:

(180) DIŠ ITI.1.KÁM ITI.2.KÁM *ina* GE₆ ŠUB-*su u* GÛ-*si pi-rit-ti* ŠU ^d15 ZI-*bi*

Se (la malattia) lo colpisce durante la notte per uno o due mesi ed egli urla; “mano del **terrore** di Ištar”. (Dopo) si alzerà.⁶⁷⁸

Si possono trovare i vocaboli *hattu* e *pirittu* anche nei testi letterari, come ad esempio nei seguenti passi tratti dal *Ludlul bēl nēmeqi*:

(181) ŠÀ-*ba kab-ba-ra-a pi-rit-tum ú-tan-ni-iš*

Terrore ha indebolito il mio forte cuore.⁶⁷⁹

(182) *i-na bi-tak-ki-i šub-ra-a i-na-a-a*
haš-šiš i-na di-ma-tum šur-ru-pa ú-suk-ka-a-a
uš-šal-lim pa-ni-ia a-di-rat ŠÀ-bi-ia
 UZU.MEŠ-*ia ú-tar-ri-qu pi-rit-tum u hat-tum*

Continuando a piangere i miei occhi vedevano (?),
 le mie guance bruciavano intensamente per le lacrime una quinta volta,
 la mia faccia è stata oscurata dall’apprensione del mio cuore,
terrore e panico hanno fatto impallidire la mia carne.⁶⁸⁰

Adāru, galātu, palāhu e parādu

Si è visto come il verbo *adāru* possa assumere il duplice significato di “essere cupo, triste” (precedentemente analizzato) e di “essere spaventato” (soprattutto se utilizzato al tema Št), come ad esempio nel seguente incantesimo da recitare al cospetto del dio Šamaš per eliminare gli effetti stravolgenti della stregoneria perpetrata ai danni di un uomo:

⁶⁷⁶ Abusch, Schwemer 2011, p. 302 traducono ‘*mental and physical ill health*’. Per una traduzione di *lā tūb libbi* si veda la discussione al capitolo 3 del presente studio.

⁶⁷⁷ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 302, testo n. 8.4: 50-55.

⁶⁷⁸ SA.GIG 16: 80’. Si vedano Heeßel 2000, p. 185; Scurlock, Andersen 2005, p. 434, testo n. 19.15; Scurlock 2014, p. 154.

⁶⁷⁹ Si vedano Lambert 1960, pp. 34-35, Tav. I: 74; Annus, Lenzi 2010, p. 17, Tav. I: 74.

⁶⁸⁰ Annus, Lenzi 2010, p. 33, Tav. I: 109-112.

(183) [È]N a[l-si]-ka ^dUTU ši-man-ni
 [mu-ḥur ta-ni-ḥi-ia] šu-ud-l[u-p]u-ti
 NÍG.GIG IGI-an-ni [li-mad ar-ḥi-iš]
 an-ḥa-ku-ma šu-ud-lu-pa-ku šu-nu-[ḥa-ku **šu-tad-du-ra-ku**]

[Incan]tesimo: “Io ti chiamo, Šamaš, ascoltami.
 Accetta [i miei sospiri ‘insonni’],
 [riconosci velocemente] le malattie che mi hanno raggiunto!
 Sono stanco, sono insonne, sono esa[usto, **sono sempre terrorizzato**]”.⁶⁸¹

Allo stesso modo è utilizzato nella *Preghiera di Assurnaširpal a Ištar*, in cui il sovrano assiro dichiara, tra le altre cose, di vivere nell’oscurità e nella paura:

(184) gi-na-a **šu-du-ra-ku** ina e-tu-ti [áš-ba-ku]
 par-sa-ku-ma ni-i’-lu ul a-mar [...]

Sono costantemente **in uno stato di paura**, [vivo] nell’oscurità,
 sono tagliato fuori e non vedrò (la mia) discendenza [...].⁶⁸²

Simile è lo scopo del *Namburbi* adoperato durante un rituale, cioè di scongiurare i possibili presagi negativi:

(185) ana-ku NENNI A NENNI ša DINGIR-šú NENNI ^diš₈-DAR-šú NENNI-tum
 šá Á.MEŠ GISKIM.MEŠ ḤUL.MEŠ it-ta-nab-šá-nim-ma
 pal-ḥa-ku-ma **ad-ra-ku u šu-ta-du-ra-ku**

Io, NN, figlio di NN, il cui dio è NN, la cui dea è NN,
 a cui capitano sempre cattivi presagi (e) omina,
 ho paura, **sono spaventato e sono sempre terrorizzato**.⁶⁸³

Da notare il duplice utilizzo del verbo *adāru*, prima al tema G e poi Št, probabilmente per sottolineare lo stato di preoccupazione e di timore in cui si trova il pover’uomo, accanto a *palāḥu*, il cui significato è molto simile (“aver paura, essere spaventato, essere preoccupato”, ma anche “essere rispettoso essere riverente, onorare un superiore, una divinità”).⁶⁸⁴ Per esempio, nel senso di “temere le divinità” si incontra l’aggettivo derivato dal verbo *palāḥu* nella *Preghiera del Giusto Sofferente a Ištar*, quando il sovrano sostiene di essere trattato come colui che non rispetta gli dei:

(186) ki-i **la pa-liḥ** DINGIR.MEŠ-u-ti-ka ina šu-ta-nu-ḥu at-ta-ga-mar
 a-bak-ki ina ZI-ia [l]a a-mur-ra du-muq-šá

⁶⁸¹ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 344, testo n. 8.7: 20-23.

⁶⁸² Si vedano von Soden 1974-1977, p. 43: 62-63; Foster 2005, p. 242: 62-63.

⁶⁸³ Si veda Lenzi 2011, p. 417: 18-20.

⁶⁸⁴ CAD P, p. 37; AHw, p. 812.

Come **se non avessi timore** della vostra divinità, sono finito diventando esausto,
piango (poiché) non ho visto la bellezza della mia vita.⁶⁸⁵

Il verbo *galātu*, oltre al significato di “fremere, contorcersi”, si può tradurre “avere paura, essere spaventato” e anche “provocare timore, rispetto”,⁶⁸⁶ analogamente a *parādu* (“essere timoroso, terrorizzato, agitato, sconvolto”).⁶⁸⁷ A volte tali verbi si incontrano nello stesso testo medico, come nel seguente in cui un uomo è stato attaccato da stregoneria:

(187) DIŠ NA EN ḪUL-ti TUK^{sic!} lib-ba-šú šu-u'-du-ur [...]
INIM.MEŠ-šú im-ta-na-áš-ši šá-niš te'-em-šú uš-ta[n-na]
ŠÀ-šú šá-pil-šú NÍ-šú **šup-luḫ-šú** nu-ul-la-ti ŠÀ-š[ú i-tam-mu]
i-na KI.NÁ-šú ḪULUḪ.ḪULUḪ-ut šá-niš MUD.MUD-ud k[a]
(...) NA BI ŠU.NAM.LÚ.U₁₈.LU U[GU-šú GÁL-ši]

Se un uomo “ha acquisito” un nemico, il suo cuore è spaventato, [...]
continua a dimenticare le sue parole - oppure: la sua mente è alter[ata, ...]
il suo cuore è depresso, provoca a se stesso timore, il suo cuore [medita] stupidaggini,
nel suo letto è **continuamente impaurito** - oppure: è continuamente terrorizzato, (...).
Quest'uomo è stato stregato (lett. “la ‘mano dell’umanità’ è sopra di lui”).⁶⁸⁸

Esprimendo dei concetti molto simili tra loro, si pensa che questi quattro verbi possano essere considerati come sinonimi, oppure come termini che descrivono diverse sfumature del timore. Non avendo per il momento altre informazioni in merito, si ritiene ad ogni modo opportuno diversificare le traduzioni di questi vocaboli, come è stato proposto negli esempi precedenti.

2.5. Un caso particolare: la “malattia d’amore”

Il verbo e il sostantivo accadico *rāmu* identificano quell’insieme di sentimenti la cui definizione precisa, a dispetto dei poeti di tutti i tempi, è impossibile, ossia “l’amore”. Queste parole esprimono tutti quegli affetti che un individuo prova per il/la suo/a amante, per i propri familiari e amici, ma anche quel senso di rispetto e lealtà che un subordinato ha nei confronti del suo sovrano o che due o più alleati provano l’uno per l’altro, per esempio.⁶⁸⁹ Chi ama ed è a sua volta amato trova la gioia, la felicità, il piacere, ma se non è ricambiato prova dolore, tormento, angoscia.⁶⁹⁰

L’amore è uno dei temi che più si presta alle composizioni letterarie, considerato che le sue gioie e i suoi tormenti sono tra i più forti che un individuo possa provare nella sua vita. La letteratura mesopotamica propone alcuni testi amorosi particolarmente interessanti, spesso sotto forma di inni e preghiere, rivolti alla dea dell’amore per eccellenza Ištar, oppure di dialogo.

⁶⁸⁵ Si veda Livingstone 1989, p. 30, testo n. 12: 13-14.

⁶⁸⁶ CAD G, p. 11; AHw, p. 271.

⁶⁸⁷ CAD P, p. 141; AHw, p. 827.

⁶⁸⁸ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 144, testo n. 7.6.7: 1-4 e 11.

⁶⁸⁹ Si vedano CAD R, p. 136; p. 137; AHw, p. 951.

⁶⁹⁰ In merito si veda, tra gli altri, Couto-Ferreira 2010.

Tralasciando le gioie che tale sentimento procura, oggetto di attenzione del presente paragrafo è l'insieme di quei termini, quelle espressioni e quelle descrizioni della sofferenza che l'amore provoca, presenti sia nei testi letterari sia in quelli medici.

Muruš râmi maruš

L'espressione GIG *râmi* GIG (*maruš râmi maruš*) da quanto mi risulta si può trovare esclusivamente nel trattato di diagnosi e prognosi SA.GIG e si traduce "è malato/soffre della malattia d'amore". Qui le descrizioni dei sintomi di questa particolare malattia sono piuttosto dettagliate; caratteristica peculiare è sicuramente l'inquietudine che pervade l'animo dell'individuo, sia esso uomo o donna, le cui conseguenze si possono riconoscere nell'inappetenza, nel vagare senza meta o nel ridere senza ragione:

(188) [DIŠ *iš*]-*ta-na- 'i-i* KA ŠUB.ŠUB-*su* KI ŠÀ-šú DU₁₁.DU₁₁-*ub šu-uh la pak-ki iš-še-né-eḫ*

GIG *ra-mi* GIG *ana* NITA *u* MUNUS 1-*ma*

[DIŠ NÍG.Z]I.IR ŠUB.ŠUB-*su* ZI.MEŠ-šú GUR.MEŠ NINDA GU₇ KAŠ NAG-*ma* UGU-šú NU DU-*ak*

'ù-a lib-bi i-qab-bi u uš-tan-na-aḫ **GIG *ra-mi* GIG *ana* NITA *u* MUNUS 1-*ma***

[Se gi]ra inquieto,⁶⁹¹ la sua bocca è continuamente colpita, continua a parlare con se stesso (e) continua a ridere senza ragione:

soffre della malattia d'amore. Per l'uomo e per la donna è la stessa cosa.

[Se l'affli]zione continua a colpirlo, la sua gola continua a "rivoltarsi", mangia pane, beve birra, ma non digerisce, dice: "Ahi, la mia pancia!" e si tormenta: quest'uomo

soffre della malattia d'amore. Per l'uomo e per la donna è la stessa cosa.⁶⁹²

(189) [DIŠ SU-šú KÚ]M NU TUK GU₇ NAG *muṭ-tu [r]ig-mu* UGU-šú GIG *ik-ki ku-ri iq-ta-nab-bi [u(?) i-ta]-na-aš-šá-aš* NA BI **GIG [r]a-a-me GIG *ana* NITA *u* MUNUS 1-*ma***

[Se il suo corpo] non ha [feb]bre, (il suo appetito) per pane e bevande diminuisce, il grido lo fa ammalare (?), continua a dire: "Sono agitato!"

[e (?) è conti]nuamente afflitto: **quest'uomo soffre della malattia d'[a]more.** Per un uomo e una donna è la stessa cosa.⁶⁹³

Nei casi appena esaminati le cause di un tale stato d'angoscia non sono chiaramente espresse, ma si può supporre che questo malessere sia stato provocato dall'afflizione di non sapere se

⁶⁹¹ Heeβel traduce il verbo *ša'ù* 'unruhig umherlaufen, sich räuspert'. Per una nota sulle ipotesi interpretative di tale verbo si veda Heeβel 2000, pp. 263-264, nota alla riga 6.

⁶⁹² SA.GIG 22: 6-9. Si vedano Labat 1951, p. 178; Heeβel 2000, p. 258; Scurlock, Andersen 2005, p. 372, testi n. 16.23 e 16.24; Scurlock 2014, pp. 185-186.

⁶⁹³ SA.GIG 18: 8-9. Si vedano Heeβel 2000, p. 218; Scurlock 2014, p. 173.

l'amato/a ricambi il sentimento, oppure dal dolore che si diffonde nell'animo quando si scopre di essere stati traditi.

2.6. Quando le parole non ci sono ancora o non servono più: pianto, urla e gemiti

Il bisogno di esprimere il proprio dolore porta il sofferente a cercare qualsiasi mezzo per tentare di spiegare all'altro ciò che prova. Si è visto come l'utilizzo della metafora sia indispensabile in varie occasioni. Quando, però, la sofferenza è troppa, l'uomo avverte la frustrazione di un dialogo a dir poco difficile; si rende conto, cioè, dell'impossibilità di esprimere la sua pena. Il dolore – sia esso fisico o di natura psicologica – non solo resiste al linguaggio, ma lo aggredisce distruggendolo, 'provocando un ritorno immediato ad uno stato anteriore al linguaggio, ai suoni e ai gemiti che un essere umano emette prima di apprenderlo'.⁶⁹⁴ Nella nostra cultura pianto e lacrime vengono considerati più come espressione di dolore che come segno o sintomo, proprio come nella cultura assiro-babilonese. A prova di ciò, le parole che indicano il "pianto" (*bakû*, *bikîtu*), le "lacrime" (*dîmtu*), le urla (*šasû*) e i sospiri (*tānîhu*) sono usate in special modo nei testi letterari, e solo raramente in quelli medici – come per esempio in quei testi che hanno come oggetto le malattie dei bambini.

2.6.1. Il pianto: *bakû*, *bikîtu* e *dîmtu*

In accadico il pianto e le lacrime si esprimono tramite il verbo *bakû* e i sostantivi *bikîtu* e *dîmtu*. Spesso scritto con il logogramma ÍR, il verbo è interpretato da CAD e AHW come 'to shed tears, to cry in distress, to complain in tears; to wail; to mourn; to howl' e 'weinen'.⁶⁹⁵ Lo si incontra in varie occasioni nell'*Epopèa di Gilgameš*,⁶⁹⁶ come nell'episodio immediatamente successivo alla morte di Enkidu – in cui il re di Uruk si dispera e piange per l'incapacità di esprimere il dolore che lo assale – o quando si rende conto che il serpente ha mangiato la pianta della vita che egli era riuscito ad ottenere dopo innumerevoli difficoltà, rendendo in questo modo vana la sua lunga ricerca:

(190) ^dGÍŠ-gim-maš a-na ^den-ki-dù ib-ri-šu
šar-piš **i-bak-ki-ma** i-rap-pu-ud EDIN

Gilgameš, per il suo amico Enkidu,
piange amaramente e vaga per la steppa.⁶⁹⁷

(191) [ina] u₄-me-šu-ma ^dGÍŠ-gim-maš ù-ta-šab **i-bak-[k]i**
UGU BÀD ap-pi-šú il-la-ka di-ma-a-šú

⁶⁹⁴ Scarry 1990, p. 19.

⁶⁹⁵ CAD B, p. 35; AHW, p. 97.

⁶⁹⁶ Più in generale, per il pianto nella letteratura accadica, si veda Gabbay 2004.

⁶⁹⁷ Si veda George 2003, p. 667, Tav. IX: 1-2.

Gilgameš in quel giorno sedette e **pianse**,
le sue lacrime scorrevano sulle sue guance.⁶⁹⁸

Interessante è il seguente passo della *Pregghiera del Giusto Sofferente a Nabû*, che descrive la situazione di un sovrano assiro (probabilmente Assurbanipal) il quale piange per il dolore che lo colpisce:

(192) *ki-i la pa-liḫ* DINGIR.MEŠ-*u-ti-ka ina šu-ta-nu-ḫu at-ta-ga-mar*
a-bak-ki ina ZI-ia [*l*]a *a-mur-ra du-muq-šá*

Come se non avessi timore della vostra divinità, sono finito diventando esausto,
piango (poiché) non ho visto la bellezza della mia vita.⁶⁹⁹

Da segnalare, inoltre, le descrizioni di pianti collettivi istituiti in occasione della morte di un personaggio importante – come ad esempio il re o il suo sostituto – presenti in alcune lettere della corte neo-assira:

(193) É.KI.MAḪ *né-ta-pa-áš šu-u* MUNUS.É.GAL-*šú*
dam-mu-qu ka-an-nu-u tak-li-ta-šú-nu
kal-lu-mat qa-ab-ru ba-ki-i-u

Abbiamo preparato la tomba. Egli e la sua regina
sono stati sistemati, trattati con onore, esposti,
mostrati, sepolti e **pianti**.⁷⁰⁰

Nele righe seguenti tratte dal *Ludlul bēl nēmeqi* sono presenti sia il verbo *bakû* sia il sostantivo *dīmtu*, il cui significato può essere a seconda dei casi “lacrima” o “pianto”:⁷⁰¹

(194) *i-na bi-tak-ki-i šub-ra-a i-na-a-a*
ḫaš-šiš i-na di-ma-tum šur-ru-pa ú-suk-ka-a-a
uš-šal-lim pa-ni-ia a-di-rat ŠÀ-bi-ia
UZU.MEŠ-*ia ú-tar-ri-qu pi-rit-tum u ḫat-tum*

Continuando a piangere i miei occhi vedevano (?),
le mie guance bruciavano intensamente **per le lacrime** una quinta volta,
la mia faccia è stata oscurata dall’apprensione del mio cuore,
terrore e panico hanno fatto impallidire la mia carne.⁷⁰²

Seppur raramente, sia il verbo sia il sostantivo si riscontrano nei testi medici, in particolare nel capitolo di SA.GIG dedicato alle problematiche dei bambini:⁷⁰³

⁶⁹⁸ Pettinato 2004, p. 133, Tav. XI: 290-291. Si veda anche George 2003, p. 723, Tav. XI: 308-309.

⁶⁹⁹ Si veda Livingstone 1989, p. 30, testo n. 12: 13-14.

⁷⁰⁰ Si veda Parpola 1993a, p. 288, 352: 13-15.

⁷⁰¹ CAD D, p. 147; AHw, p. 171.

⁷⁰² Annus, Lenzi 2010, p. 33, Tav. I: 109-112.

⁷⁰³ Sulle malattie dei bambini si vedano anche Kinnier Wilson 2007; Volk 2004b.

(195) DIŠ^{lú}TUR **i-bak-ki** u im-ta-nag-ga-ag DUMU.MUNUS^da-nim DAB-su
DIŠ^{lú}TUR U₄-ma u mu-šu **i-bak-ki** DUMU.MUNUS^da-nim DAB-su

Se il bambino **piange** ed è continuamente rigido: la figlia di Anu l'ha preso.

Se il bambino **piange** giorno e notte: la figlia di Anu l'ha preso.⁷⁰⁴

(196) DIŠ^{lú}TUR UZU.MEŠ-šú GI₆.MEŠ ŠUB-tu u ap-pa-šú us-sà-na-ar **di-im-tum** ina IGI^{II}-šú DU-ak (...)

Se il bambino, le sue carni sono nere, (e) si strofina continuamente il naso verso il basso, **lacrime** scorrono dai suoi occhi (...).⁷⁰⁵

Al contrario di ciò che sostiene Fincke, si ritiene che entrambi i vocaboli (e non solo *dīmtu*) possano – in casi come quelli sopra proposti – essere considerati come segno e sintomo di una malattia,⁷⁰⁶ o forse più probabilmente come conseguenza del dolore causato da tale malattia.

Derivato dal verbo *bakû* è il sostantivo *bikītu*, che si può tradurre in diversi modi a seconda del contesto.⁷⁰⁷ Nell'*Epopea di Gilgameš* per esempio – più precisamente nell'episodio in cui Utanapištim narra il dispiacere degli dei, pentiti di aver stabilito la distruzione dell'umanità attraverso il Diluvio – *bikītu* si rende con “pianto”:

(197) DINGIR.MEŠ šu-ut^da-nun-na-ki ba-ku-ú it-ti-šá
DINGIR.MEŠ aš-ru aš-bi i-na **bi-ki-ti** ina nu-ru-ub ni-is-sa-ti ba-ku-ú it-ti-šá

Gli dei, gli Anunnaki piansero con lei (= Bēlet-ili).

Gli dei, tristi, sedettero in **pianto**; (il viso) umido per il dolore, piansero con lei.⁷⁰⁸

In altre occasioni, invece, tale sostantivo si può tradurre con “lamento, lamentazione”, come nelle righe seguenti tratte dal *Ludlul bēl nēmeqi*:

(198) pi-ti KI.MAḤ er-su-ú šu-ka-nu-u-a
a-di la mi-tu-ti-i-ma **bi-ki-ti** gam-rat

La mia tomba era aperta, i miei oggetti funerari erano pronti,
prima che io fossi morto **la lamentazione** per me era già finita.⁷⁰⁹

In questo caso il sofferente sostiene che la sua tomba è già pronta e che i lamenti per la sua morte saranno conclusi ancora prima della sua dipartita.

A quanto mi risulta, *bikītu* ricorre raramente nei testi medici, come ad esempio in alcuni passi di SA.GIG appartenenti alla seconda tavoletta:

⁷⁰⁴ SA.GIG 40: 107-108. Si vedano Labat 1951, p. 228; Scurlock, Andersen 2005, p. 443, testo n. 19.54; Scurlock 2014, p. 262.

⁷⁰⁵ SA.GIG 40: 61. Si vedano Labat 1951, p. 224; Scurlock, Andersen 2005, p. 512, testo n. 19.332; Scurlock 2014, p. 260.

⁷⁰⁶ ‘Mit bakû weinen wird normalerweise nicht das Krankhafte Symptom der Tränenüberproduktion oder der Störung der tränenableitenden Wege, sondern die natürliche Reaktion auf physische oder psychische Schmerzen von Menschen und Tieren bezeichnet’ (Fincke 2000, p. 83).

⁷⁰⁷ CAD B, p. 223; AHW, p. 125.

⁷⁰⁸ Pettinato 2004, p. 92: 1-5. Il passo non è molto chiaro: si veda anche la traduzione di George 2003, p. 711: 125-126.

⁷⁰⁹ Si vedano Lambert 1960, p. 46, Tav. II: 114-115; Annus, Lenzi 2010, p. 37, Tav. II: 114-115.

(199) [DIŠ *a-ri-bu na-as*]-siš ina 15 NA is-si GIG BI **bi-ki-ti** IGI-mar
 [DIŠ *a-ri-bu na-as*]-siš ina GÙB NA is-si EN DU₁₁ **bi-ki-ti** IGI-mar
 [DIŠ *a-ri-bu na-as*]-siš ana IGI NA is-si GIG BI **bi-ki-ti** IGI-mar
 [DIŠ *a-ri-bu na-as*]-siš ana EGIR NA is-si EN DU₁₁ **bi-ki-ti** IGI-mar

[Se alla destra di un uomo un corvo] gracchia lamentosamente: questo malato conoscerà **il pianto**.

[Se alla sinistra di un uomo un corvo] gracchia lamentosamente: il suo nemico conoscerà **il pianto**.

[Se di fronte a un uomo un corvo] gracchia lamentosamente: questo malato conoscerà **il pianto**.

[Se dietro a un uomo un corvo] gracchia lamentosamente: il suo nemico conoscerà **il pianto**.⁷¹⁰

2.6.2. “Urla”, “sospiri” e “gemiti” come espressione di sofferenza

Il sofferente può esprimere il suo dolore non solo attraverso il pianto, ma anche urlando e gemendo. Uno dei verbi più significativi in questo senso è sicuramente *šasû*, impiegato per descrivere il malato che urla o che invoca le divinità, seguito dal sostantivo *tānīhu* con il quale si indicano “gemiti”, “lamenti” e “sospiri”.

Il verbo *šasû* può assumere diversi significati, quali “urlare, fare un forte rumore, gridare”, “dire, proclamare”, “invocare, chiamare”, ecc.⁷¹¹ Compare spesso nei testi medici e talvolta nelle raccolte di omina per indicare le urla ma anche i gemiti espressi dal malato:

(200) DIŠ ina G[IG-š]ú ‘ua **GÙ-si** ina ban-ti-[š]ú ana GÍR *ša-lil-ma* NU BAL-
 [i]t ŠU [dMAŠ.TAB.BA] GAM

DIŠ ina GIG-šú ‘ua **GÙ-si** ina ban-ti-šú NÁ-ma NU BAL u tu me šú Š[U
 dMAŠ.TAB.B]A

Se, durante la sua malattia, **urla**: “Ua”; sul [s]uo petto al suo ... dorme, non si gira: “mano [dei Gemelli]”. Morirà.

Se, durante la sua malattia, **urla**: “Ua”; si sdraia sul suo petto e ...:⁷¹² “ma[no dei Gemel]li”.⁷¹³

(201) DIŠ KI.MIN-ma ŠÀ ŠÀ **GÙ.GÙ-si** u SÍK-su ú-ban-qam ina ban-ti-šú
 SÌG-iš GAM

⁷¹⁰ SA.GIG 2: 13-16. Si veda Labat 1951, p. 8.

⁷¹¹ CAD Š2, p. 147; AHW, p. 1195.

⁷¹² Lettura problematica: per una discussione in merito si veda Heeßel 2000, p. 213, note delle righe 19 e 20.

⁷¹³ SA.GIG 17: 19-20. Si vedano Labat 1951, p. 159; Heeßel 2000, p. 207; Scurlock, Andersen 2005, p. 542, testo n. 20.68; Scurlock 2014, p. 163.

Se *idem* (= un uomo è malato un giorno e) **urla**: “Il mio ventre! Il mio ventre!”; e si strappa i capelli. È colpito al suo petto. Morirà.⁷¹⁴

Nei casi precedenti tratti da SA.GIG si specifica quali sono le parole che il paziente urla, mentre nell'esempio seguente tratto da *Šumma izbu* il verbo *šasû* è utilizzato in senso più generico:

(202) BE MUNUS Û.TU-*ma* **KA.KA-si** *šal-tum pu-uḫ-pu-ḫu-u* GAR-*nu-šú*

Quando una donna partorisce e **continua a urlare**: ci saranno (sul bambino) conflitto e controversia.⁷¹⁵

In alcuni casi il verbo è utilizzato nel senso di “invocare” una divinità, probabilmente urlando e gemendo, come nella parte iniziale della seconda tavoletta del *Ludlul bēl nēmeqi* in cui il protagonista descrive tutte le sue disgrazie:

(203) *šat-tam-ma ana ba-laṭ a-dan-na i-te-eq*
a-saḫ-ḫur-ma le-mun le-mun-ma
za-pur-ti ú-ta-ša-pa i-ar-ti ul ut-tu
DINGIR **al-si-ma** *ul id-di-na pa-ni-šú*
ú-al-li ^d*iš-tar-ri ul ú-šá-qa-a re-ši-šá*

Un anno e l'anno successivo, il tempo stabilito è passato.

Mi giro, e (vedo) male su male,

la mia sfortuna è aumentata, non trovo giustizia.

Ho invocato il (mio) dio, ma non (mi) ha concesso (di vedere) il suo viso, ho implorato la mia dea, ma non ha alzato la sua testa.⁷¹⁶

Né il dio né la dea prestano ascolto alle sue invocazioni; il sofferente è sempre più angustiato e provato. Lo stesso si può dire per quanto riguarda l'orante della *Preghiera del Giusto Sofferente a Nabû*, dove Assurbanipal spiega che, nonostante le sue invocazioni e le sue preghiere alle divinità, è colpito da numerose sofferenze:

(204) **al-ta-na-ši** DINGIR.MEŠ *ru-qu-ti ni-iš* ŠU^{II} ^dU.DAR.MU *ina še-me-i*

Continuo a invocare le divinità lontane, alzando le mani in (segno di) obbedienza alla mia dea.⁷¹⁷

Il sostantivo *tānīḫu* può assumere diversi significati anche se, soprattutto in letteratura, non è semplice capire quale di questi debba essergli assegnato. CAD e AHW lo interpretano

⁷¹⁴ SA.GIG 15: 38'. Si vedano Labat 1951, p. 236: 38; Heeßel 2000, p. 152; Scurlock 2014, p. 142.

⁷¹⁵ Si vedano Leichty 1970, p. 70, Tav. IV: 44; De Zorzi 2014, p. 447.

⁷¹⁶ Si vedano le traduzioni di Lambert 1960, p. 39, Tav. II: 1-5; Annus, Lenzi 2010, p. 35, Tav. II: 1-5.

⁷¹⁷ Si veda Livingstone 1989, p. 30, testo n. 12: 21.

rispettivamente ‘*A: wailing, sighing, moaning; B: weariness, hardship, fatigue*’⁷¹⁸ e ‘*Seufzen, Mühsal, Leid*’.⁷¹⁹

Se nei primi due esempi riportati qui di seguito si può tradurre “difficoltà, affanno, stanchezza”, in altri casi sembra più probabile la traduzione “sospiri, gemiti”, come nel terzo esempio proposto:

(205) *a-ḥu-uz* ^{gis}NÁ *me-si-ru mu-še-e ta-ni-ḥu*

Ero confinato a letto, uscire era **un affanno**.⁷²⁰

(206) [DIŠ NA U]D.DA [TAB.BA-*ma* SÌG SAG.DU-šú]

GUB.MEŠ IGI.MEŠ-šú NIGIN.MEŠ-*du-šú*-[*ma*]

i-ta-na-aṣ-ra-ḥu

SU-šú ***ta-ni-ḥu*** TUKU.TUKU-š*i*

KÚM *la ḥa-aḥ-ḥaš*

su-a-lam TUKU.TUKU-š*i*

ŠÀ-šú *e-ta-na-áš-šá-aš* (...)

[Se un uomo, *ṣē*]tu [lo brucia e i capelli della sua testa]

stanno continuamente ritti, la sua faccia continua a girarsi [e]

continua a sentirsi bruciare,

il suo corpo ha continuamente **stanchezza**,

la febbre non è alta,

ha continuamente tosse con secrezione di muco,

il suo addome è continuamente disturbato, (...).⁷²¹

(207) *ina* KÁ NAM.TAG.GA DUḤ A *e'-il-ti ip-pa-ṭir*

ina KÁ KA.TAR.RA *iš-ta-la pi-ia*

ina KÁ A.ŠE.ER DUḤ.Û.DA *up-ta-ṭa-ra ta-ni-ḥi*

Presso la “Porta della Liberazione dalle Colpe” le mie catene sono state sciolte,

presso la “Porta della Lode” la mia bocca domanda,

presso la “Porta della Liberazione dai Sospiri” **i miei sospiri** sono stati liberati.⁷²²

La stessa interpretazione vale anche per un passo tratto da un incantesimo DINGIR.ŠÀ.DIB.BA:

(208) *ili-i₁₄ ni-iš qa-ti-ia ina ta-ni-ḥi mu-ḥur*

⁷¹⁸ CAD T, p. 171; p. 173.

⁷¹⁹ AHW, p. 1319. Il verbo da cui deriva, *anāḥu*, significa tra le altre cose “essere sfiniti, esausti” (CAD A2, p. 101).

⁷²⁰ Lambert 1960, p. 45, Tav. II: 95; Annus, Lenzi 2010, p. 37, Tav. II: 95.

⁷²¹ Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 53, testo n. 3.121.

⁷²² Si vedano Lambert 1960, p. 61, Tav. IV: 85-87; Annus, Lenzi 2010, p. 43, Tav. IV: 45-47.

Mio dio, accetta le mie mani alzate (in atto di preghiera) tra i **sospiri**.⁷²³

Dall'analisi dei testi qui proposti, si può suggerire l'interpretazione di tale vocabolo come "affanno, stanchezza" quando si trova nei testi medici, mentre nei testi letterari e nelle preghiere sembra preferibile tradurlo con "sospiri, gemiti, lamenti".

Fondamentalmente si piange, si urla e si geme quando non si è più in grado di sopportare il dolore – qualunque sia la sua origine – e quando nemmeno le divinità – ultima speranza cui aggrapparsi – accorrono in aiuto. In casi come quelli presentati in questo paragrafo, si vede come anche chi possiede le capacità di utilizzare il linguaggio si trovi in realtà nella stessa situazione di chi il linguaggio deve ancora apprendere. Adulti e bambini sono allo stesso livello; la difficoltà di esprimersi li accomuna. Il dolore in sostanza assale il linguaggio deformandolo: 'dalla parola-segno, cioè dalla parola che esprime un significato convenzionale, condivisibile, si passa alla parola-grido, al suono'.⁷²⁴

2.7. Conclusione

Questo capitolo è stato rivolto allo studio di parole ed espressioni riguardanti la sofferenza e il dolore – siano essi di natura fisica o psicologica – presenti soprattutto nei testi medici, ma anche in quelli letterari, omina e lettere provenienti dalla corte neo-assira.

Da questa prima analisi è emerso che il linguaggio tecnico degli esperti guaritori è vasto; per esempio, si è visto che la malattia può "divorare" (*akālu*) o "consumare" (*kasāsu*) il corpo del paziente o alcune sue parti, ma anche "afferrare" (*ṣabātu*) e "colpire, ferire" (*maḥāṣu*) la vittima. Oltre a questi vocaboli piuttosto generici, che trasmettono con forza l'idea dell'aggressività del dolore e della malattia, peraltro in linea con la concezione della malattia principalmente come contatto e attacco dall'esterno, si è affrontato lo studio di altri termini più specifici, come *aḥāzu* ("prendere") – usato soprattutto con riferimento alla malattia-*ašū* – e *kašādu* ("conquistare, sopraffare") – adoperato per sottolineare la violenza con cui si manifestano certe patologie. Nonostante che nella maggior parte dei casi si abbia a che fare con trattati o documenti redatti da specialisti e non vi sia, quindi, la descrizione delle pene fatta in prima persona dal sofferente, si è potuto constatare che anche il linguaggio tecnico dei professionisti ricorre a volte all'utilizzo di metafore oppure si rifà a quelle che sono state definite da Lakoff e Johnson "metafore concettuali". Interessanti, inoltre, sono quei vocaboli che possono considerarsi appartenenti alla metafora concettuale "la malattia è una battaglia/guerra" e "la malattia è un nemico", vocaboli che, normalmente facenti parte della sfera bellica, vengono impiegati in un ambito diverso, quello medico. I già citati *ṣabātu*, *maḥāṣu* e *kašādu*, insieme a *maqātu* rientrano in quel vocabolario militare che però ben si addice alla descrizione delle più svariate patologie; dire che la malattia "colpisce" o "sopraffà" il paziente, significa affermare che essa è considerata come un nemico.

⁷²³ Si veda Lambert 1974, p. 279: 89.

⁷²⁴ Pizza 2011, p. 113.

Si è affrontato, inoltre, lo studio delle parole ed espressioni che indicano disturbi mentali, come *šinīt tēmi*, *nakār tēmi* e *šibit tēmi*. Dalla loro analisi, è emerso che la concezione degli assiro-babilonesi secondo la quale la mente è considerata come qualcosa che può allontanarsi dal corpo – facendogli di conseguenza perdere la ragione – è molto simile alla nostra. Interessanti sono poi quei vocaboli che indicano la sofferenza e l'afflizione in generale (come *nissatu*, *namraṣu* e *ašuštu*), che possono essere considerati come segni e sintomi di stati depressivi, o ancora quelli che indicano il pianto e le lacrime (*bakû*, *bikītu*, *dīmtu*), le urla e i sospiri (*šasû*, *tānīhu*), che subentrano quando il linguaggio non c'è ancora oppure quando non serve più, ossia nei bambini e negli adulti, accomunati dall'impossibilità di esprimere il proprio dolore.

Concludendo, si è visto come dolori e attacchi colpiscano varie parti del corpo sia singolarmente sia come insieme di sintomi. D'altra parte, si è visto come nei testi letterari si interpreti la sofferenza come un'esperienza globale che investe l'individuo a volte in misura così totalizzante da schiacciarlo interamente. Per completare il quadro della percezione della sofferenza è necessario considerare un altro termine, *libbu*, che denota singoli organi, ma anche uno dei centri di percezione e emozione, e alla fine sposta l'attenzione dai segni della malattia all'individuo, facendo nascere tutte quelle domande che caratterizzano i testi sapienziali.

3. *Libbu*, TRA ANATOMIA E SENTIMENTI

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

3.1. Introduzione

Il segno sumerico ŠÀ indica il ventre, lo stomaco e gli intestini. In generale, denota l'interno di qualcosa, sia esso il corpo o qualsiasi altro oggetto, a partire dai piccoli contenitori (una cesta,⁷²⁵ per esempio) per arrivare alla descrizione di edifici o città. In relazione agli organi interni del corpo umano e animale⁷²⁶ ŠÀ è spesso accompagnato nei testi lessicali da altri segni che completano il suo significato.

In accadico si assiste a una maggiore differenziazione della terminologia che si riferisce all'anatomia interna da esso indicata. Infatti, ŠÀ può essere reso con:

- *libbu* “viscere, cuore” – Hh. XV: 98
- *karšû* “stomaco” – Hh. XV: 99
- *qerbu* “viscere, intestini” – Hh. XV: 100
- *irru* “intestini” – Hh. XV: 101.⁷²⁷

In questa parte del presente studio si sceglie di prendere in esame le diverse accezioni della parola accadica *libbu* e delle espressioni che la contengono, le quali si trovano spesso sia in testi letterari sia in quelli medici (diagnostici e terapeutici).⁷²⁸

Inoltre, si tiene a precisare che per completezza sono stati considerati non solo i casi in cui parola e locuzioni esprimono dolore e sofferenza, ma anche quelli in cui si manifestano sentimenti ed emozioni positivi, quali gioia e felicità.

3.2. La corrispondenza ŠÀ = *libbu*

Di seguito le definizioni di *libbu* dei principali vocabolari in uso:

- AHw (p. 549): ‘*Leib, Inneres*’; ‘*Herz*’;
- CAD (L, p. 164): ‘1. *heart, abdomen, entrails, womb, 2. inside (or inner part) of a building, an area, a region, of a container, parts of the human body, parts of the exta, inside, pith of plants, a type of document, etc., 3. mind, thought, intention, courage, wish, desire, choice, preference*’;

e ancora:

- ‘4. (*in prepositional use*) *in, among, from, belonging to, like, instead of, according to, 5. ina (ana) libbi (in adverbial use, i.e., without following suffix or genitive) therefore, therein, therefrom, etc., 6. woof, 7. ‘heart’ (also bud, offshoot, leaf, trunk) of the date palm*’.

Da solo oppure a seconda del termine che lo accompagna può esprimere concetti a volte molto diversi tra di loro. Come si vedrà nel corso del capitolo, *libbu* può riferirsi a una specifica parte del corpo come il “cuore”, il “ventre, addome”, ma anche alla sede delle emozioni, alla “mente” e ancora al “pensiero, desiderio”.

⁷²⁵ In un incantesimo sumerico si paragona l'interno del corpo a una cesta (si veda Cavigneaux, al-Rawi 1995, p. 24).

⁷²⁶ Per una lista completa si vedano Couto-Ferreira 2009, pp. 263-264 e Hh. XV: 98-121.

⁷²⁷ Landsberger 1967, p. 9. Si veda anche Couto-Ferreira 2009, p. 251.

⁷²⁸ Per un approfondimento, si vedano anche gli articoli di Attia sul *libbu* (2018; 2019) e Salin (in stampa-3).

3.2.1. *Libbu* in quanto parte del corpo

Tra i testi letterari un esempio in cui si può tradurre la parola *libbu* con “cuore” ci è offerto dall’*Epopea di Gilgameš*, e più precisamente nel momento in cui il re di Uruk si dispera per la morte di Enkidu. Incredulo davanti alla tragedia, si avvicina al corpo dell’amico e appoggia la mano sul suo petto:

(209) *il-pu-ut lib-ba-šū-ma ul i-nak-ku-[ud⁷²⁹ mimmāma]*

Egli toccò il suo cuore ma non batt[eva più].⁷³⁰

L’equivalenza *libbu* = “cuore” non è, tuttavia, sempre corretta. Tale traduzione è utilizzata spesso meccanicamente, quando in realtà i testi in cui si fa effettivamente riferimento al muscolo cardiaco sono limitati. Per esempio, Lambert e Millard traducono un passo di *Atra-ḫasis* come segue:

(210) *ḫe-pì-i-ma li-ib-ba-šū i-ma-a’ ma-ar-ta-am*

*For his heart was broken and he was vomiting gall.*⁷³¹

In alcuni casi, dove non meglio specificato, ŠÀ (*libbu*) si riferisce a quello che noi oggi chiamiamo “addome” o “ventre”,⁷³² e anche nelle righe qui sopra riportate la parola *libbu*, d’accordo con Couto-Ferreira, andrebbe intesa proprio come “interiora, ventre”, in quanto ‘*la referencia a la expulsión de bilis remite probablemente a una herida en las regiones del hígado y del estómago*’.⁷³³ Secondo Stol, inoltre, la parola in oggetto in molti casi si riferisce all’addome, al ventre, e non al cuore pulsante.⁷³⁴ Di seguito un esempio tratto da SA.GIG dove il paziente urla verosimilmente “Il mio ventre!”, anche se in questo caso non è possibile escludere a priori la traduzione “Il mio cuore!”:

(211) DIŠ SAG.KI-šú DAB-su-ma ŠÀ ŠÀ GÙ.GÙ-si ŠU GIDIM₇ šá-ne-e ^d15 GAM : ŠU GIDIM₇ GÍD-ma GAM

⁷²⁹ Il verbo significa “battere, palpitare” e viene associato alla parola *nikittu/niqittu* (termine che identifica la cosiddetta “pianta della vita” di Gilgameš) da Watanabe che, in comparazione con un passo di una lettera neo-assira (ABL 455:12-14), la traduce con ‘*Herzschlag, pulsierendes Leben*’ (si veda George 2003, pp. 895-896, nota n. 295).

⁷³⁰ George 2003, p. 654, Tav. VIII: 57. Pettinato 2004, p. 87 traduce: ‘Gli accosta la mano al cuore, ma questo non batte più’.

⁷³¹ Lambert, Millard 1969, pp. 92-93: 47. In Bottero, Kramer 1992, p. 585 è reso con ‘tanto era disperato e nauseato’. Si veda anche Ermidoro 2017, p. 106, che rende il passp: ‘il suo cuore era a pezzi, vomitava bile’.

⁷³² Il plurale ŠÀ.MEŠ si legge *qerbu* e indica le interiora, le viscere. I dizionari riportano le seguenti definizioni: AHW, p. 914: *qerbum* II, ‘*Inneres; Mitte*’ (it. “interiora, viscere; centro”); CAD Q, p. 216: ‘1. *inside, inner part; (...)* 5. (in the plur.) *intestines, insides; 6. mind, heart; 7. meaning; (...)*’.

⁷³³ Couto-Ferreira 2009, p. 266.

⁷³⁴ Stol 2006, p. 103.

Se la sua tempia è afferrata ed egli continua a gridare “**Il (mio) ventre! Il (mio) ventre!**”.⁷³⁵ “mano dello spirito”, vice di Ištar. Morirà. <:> “mano dello spirito”, (la malattia) durerà a lungo e (poi egli) morirà.⁷³⁶

Importante è l’opinione di Geller, il quale sostiene che:

*The result is that the word libbu could potentially refer to the heart, stomach, spleen, or bowels, and the plural libbū referred to the internal organs generally. Perhaps this was intentional: diagnosis was an art, a technē, and symptoms referring vaguely to the internal organs of the chest or belly or lower abdomen might be misleading if they were too specific; it was left to the diagnostician to decide which specific organ was being referred to. Since the symptom lists were organised from head to foot in descending order, the diagnostician would have a good idea about which part of the anatomy was being described, but the practitioner might decide it was stomach rather than bowel, which was the diagnostic problem. We must always reckon with the probability that an oral tradition of diagnosis accompanied the written handbooks or reference tablets.*⁷³⁷

Lo studioso evidenzia che si debba considerare la possibile presenza della componente orale della tradizione diagnostica e medica dell’antica Mesopotamia, componente che, proprio per la sua caratteristica verbale, non ci è possibile conoscere, ma che potrebbe in parte spiegare l’assenza di termini specifici in riferimento alle diverse aree addominali.

Nei seguenti esempi tratti da testi terapeutici e diagnostici è evidente come ŠÀ si debba intendere in modi differenti a seconda che si trovi al singolare (“addome, ventre”) o al plurale (“interiora”):

(212) [DIŠ N]A ŠÀ-šú *it-ta-na-az-qáp* ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MÚ šá KA-šú GUR.GUR *mim-ma*
GU₇-ma UGU-šú NU DÙG.GA
NA BI *ki-šir-te* MUR.MEŠ GIG *ana* TI-šú (...)

[Se un uo]mo, **il suo addome** è continuamente “sollevato” (sporgente?), **le sue interiora** sono sempre infiammate/gonfie,⁷³⁸ (il cibo) ritorna alla sua bocca, non digerisce tutto quello che mangia, quest’uomo soffre di *kiširtu*⁷³⁹ dei polmoni. Per curarlo (...).⁷⁴⁰

(213) DIŠ NA ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MÚ *it-ta-ni-bi-tu* ŠÀ-šu *ana pa-re-e e-ta-ne-pa-aš* ana TI-šú (...)

⁷³⁵ In un passo del poema *La discesa di Inanna agli inferi* (testo sumerico risalente al II millennio a.C. i cui manoscritti sono stati ritrovati per la maggior parte a Nippur e Ur) la sorella di Inanna, Ereškigal, a letto malata, esclama: ‘Ahi! Il mio cuore!’ (Bottéro, Kramer 1992, p. 299). La prima pubblicazione si deve a Kramer (1937).

⁷³⁶ SA.GIG 4: 10. Si vedano Labat 1951, p. 32; Scurlock 2014, p. 34.

⁷³⁷ Geller 2007d, p. 195.

⁷³⁸ Mia interpretazione. Scurlock traduce ‘*continually bloated*’ (Scurlock, Andersen 2005, p. 123, testo n. 6.35).

⁷³⁹ Le interpretazioni di CAD e AHw differiscono. Si veda la discussione su *kiširti libbi* nel presente capitolo.

⁷⁴⁰ BAM 6, 556: ii 70’-71’. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 123, testo n. 6.35.

Se un uomo, **le sue interiora** sono continuamente infiammate/gonfie (e) hanno continuamente crampi, il suo ventre è continuamente nauseato. Per curarlo (...).⁷⁴¹

(214) DIŠ SAG.KI *he-si-ma ŠÀ.MEŠ-šú* AL.DU --- ŠU DINGIR *kù-bi*
DIŠ SAG.KI *he-si-ma ŠÀ.MEŠ-šú it-te-nin-bi-tu* --- ŠU DINGIR *kù-bi*

Se la tempia è grossa (gonfia?), ma **le sue interiora** funzionano: “mano di Kubu”.
Se la tempia è grossa (gonfia?) e **le sue interiora** hanno sempre crampi: “mano di Kubu”.⁷²⁸

(215) [DIŠ ŠÀ.MEŠ-šú] *eb-tú u KA-šú k[a-b]it bu-u'-šá-nu* MU.[NI]

[Se **le sue interiora**] hanno crampi e la sua bocca è pesante: *bu'šānu* è il suo nome.⁷⁴²

(216) DIŠ NA ŠÀ.MEŠ-šú MÚ.MEŠ-*hu ir-ru-šú* GIM šá MAR.GAL G[Ù.DÉ.DÉ...]
NA BI *ni-kim-tú* IM UD.DA GIG KIN-šú *i-la-bir-ma* ŠU.GI[DIM.MA ...]

Se un uomo, **le sue interiora** sono continuamente infiammate/gonfie, il suo intestino fa in forte misura un rumore come (quello) di un lombrico/uccello, quest'uomo soffre di *nikimtu*, aria (e) *šētu*. (Se) la sua sofferenza dura a lungo: malattia-“mano del fantasma”.⁷⁴³

Dai casi precedenti si nota come la parola *libbu*, se non è accompagnata da altri vocaboli, indica la regione centrale del corpo, senza meglio specificare di quale parte si tratti. A seconda del contesto può essere intesa dall'interprete e traduttore moderno come “cuore” oppure “addome, ventre”, “stomaco” o “interiora”.

3.2.2. *Libbu* in quanto sede dei sentimenti e “mente, pensiero”

Nel *Ludlul bēl nēmeqi* si legge:

(217) [*ina ma-ka-l*]e-e *de-eš-šu-ti lib-ba-šú-un ú-šá-li-iš*

[Con cibo]o abbondante farò gioire **i loro cuori**.⁷⁴⁴

(218) ŠÀ-*ba kab-ba-ra-a pi-rit-tum ú-tan-ni-iš*

Terrore ha indebolito **il mio** forte **cuore**.⁷⁴⁵

(219) *a-na ki-i kab-ta-at ŠU-su ŠÀ-ba-šú re-me-ni*

Tanto la sua mano è pesante, quanto **il suo cuore** (= di Marduk) è misericordioso.⁷⁴⁶

⁷⁴¹ BAM 6, 575: ii 17-18. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 125, testo n. 6.46.

⁷⁴² SA.GIG 33: 89. Si vedano Heeßel 2000, p. 357; Scurlock, Andersen 2005, p. 414, testo n. 17.157; Scurlock 2014, p. 234.

⁷⁴³ BAM 1, 52: r. 66-76. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 125, testo n. 6.45.

⁷⁴⁴ Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 43, Tav. IV: 58.

⁷⁴⁵ Si vedano Lambert 1960, p. 35, Tav. I: 74; Annus, Lenzi 2010, p. 33, Tav. I: 74.

⁷⁴⁶ Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 32, Tav. I: 33.

Nei casi appena presi in esame il *libbu* è inteso non più come un organo anatomico, che batte e mantiene in vita l'essere umano, bensì come un organo capace di provare sentimenti, o meglio ancora come la sede delle emozioni. In questi casi, a mio avviso, è ragionevole tradurre la parola con “cuore” per creare un'analogia con la nostra lingua. In italiano, infatti, ci si riferisce al cuore come al centro del corpo, come al luogo da cui provengono le emozioni che proviamo. Tra le varie espressioni che usiamo per esprimere i nostri stati d'animo, molte hanno come oggetto il cuore: “uomo di cuore”, “uomo senza cuore”, “avere a cuore qualcuno o qualcosa”, “toccare il cuore di qualcuno”, “soffrire di crepacuore”, “avere un cuore di pietra”, ecc.

Interessante è un passo della *Teodicea babilonese* in cui la parola *libbu* può essere tradotta in un modo diverso:

(220) [l]i-ib-bi DINGIR ki-ma qí-rib AN-e né-si-ma
le-è-a-us-su šup-šu-qat-ma UN.MEŠ la lam-da

La mente divina è lontana come il centro del cielo.

Conoscerla è troppo difficile, gli uomini non la possono afferrare.⁷⁴⁷

In questo caso il *libbu* è inteso come la sede dei pensieri, la “mente, volontà”, esprimendo la metafora concettuale “il (centro del) corpo è un contenitore”, cioè un luogo in cui nascono, crescono e sono custoditi sentimenti, pensieri e volontà.

Simile al caso precedente, è il seguente passo tratto da un rituale prescritto in caso di stregoneria:

(221) šum₄-ma NA IGI.MEŠ-šú NIGIN-du-šú
GEŠTU.MEŠ-šú i-šá-gu-ma
UZU.MEŠ-šú šim-ma-ta
TUK.TUK-ú
ŠÀ-šú it-ta-na-ad-láḥ
GAR-in GIG-šú NU ZU.ZU
NA BI ka-šip

Se un uomo ha vertigini,

le sue orecchie ronzano,

la sua carne

diventa sempre più insensibile,

la sua mente è disturbata,

(se) tu non sei in grado di identificare la natura della sua malattia:

quest'uomo è stato stregato.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Ponchia 1996, p. 80, strofa XXIV: 256-257. Lambert traduce così: ‘*The divine mind, like the centre of the heavens, is remote*’ (Lambert 1960, p. 86, strofa XXIV: 256-257).

⁷⁴⁸ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 251, testo n. 8.1: 1-7.

Diversamente, la nostra lingua (e in genere le lingue del mondo occidentale moderno) riconosce sempre e comunque la sede del pensiero e della volontà nella mente, non nell'addome (il *libbu* accadico).⁷⁴⁹ Noi siamo sempre stati abituati a considerare il razionale completamente opposto all'irrazionale. Per esempio, definiamo una persona che agisce seguendo la ragione senza dare ascolto ai propri sentimenti, come un "uomo freddo", cioè "senza cuore".

Per noi vale quindi l'opposizione mente-cuore, anche se la tendenza dell'antropologia contemporanea è quella di assottigliare le differenze tra "pensiero" e "sentimento" come ci sono state insegnate. Secondo la Rosaldo, per esempio:

Il punto cruciale è (...) il riconoscimento del fatto che i sentimenti sono sempre modellati attraverso il pensiero, e che in quest'ultimo è insito un significato emozionale. Si può quindi dire (...) che quel che distingue il pensiero dall'emozione (...) è fondamentalmente il tipo di coinvolgimento del Sé dell'attore. Le emozioni sono essenzialmente pensieri in qualche modo 'sentiti' d'improvviso, come battiti, "movimenti" del nostro fegato, della nostra mente, del cuore, dello stomaco, della pelle. Sono pensieri incarnati (...).⁷⁵⁰

Tra le espressioni dei sentimenti e il corpo umano c'è spesso un'associazione, la quale è stata abbondantemente studiata dall'antropologia linguistica, 'demonstrando que existe una constante asociativa entre el interior anatómico (corazón, estómago, entrañas, hígado, pecho, garganta, etc.) y la experiencia de los afectos',⁷⁵¹ sia nelle culture antiche che in quelle moderne e odierne. Più che con la singola parola *libbu*, ad ogni modo, tale associazione si dimostra meglio con espressioni costruite attorno ad essa, come quelle analizzate nel prossimo paragrafo.⁷⁵²

3.3. Espressioni contenenti la parola *libbu*

Nei testi medici la parola *libbu* compare molto spesso, frequentemente insieme con altri vocaboli che servono a identificare meglio alcune parti della zona addominale. Esaminando con attenzione questo vocabolario che si può definire specializzato, Scurlock e Andersen affermano che i guaritori *āšīpu* e *asū* avevano una buona conoscenza delle più comuni malattie gastrointestinali,⁷⁵³ mentre Geller ricorda che erano specializzati 'in external examination of the patient, because there was actually little to be learned from studying the internal anatomy of a corpse'.⁷⁵⁴ Senza

⁷⁴⁹ Anche se, bisogna ricordarlo, nella maggior parte dei casi si utilizzava *temu* per indicare quello che noi definiamo come "la ragione, l'opinione, l'intelletto". A tal proposito si veda la discussione sulle espressioni concernenti disturbi mentali nel secondo capitolo del presente lavoro.

⁷⁵⁰ Rosaldo 1997, p. 168-169.

⁷⁵¹ Couto-Ferreira 2009, p. 252.

⁷⁵² Da notare, inoltre, come anche altre parole che individuano parti dell'area centrale del corpo, quali *kabattu* ("fegato"), *šurru* ("interno del corpo") e *karšu* ("pancia, stomaco") siano utilizzate spesso in riferimento a sentimenti ed emozioni: 'Lo stomaco, il fegato, le interiora sembrano dunque il luogo di unione tra emotività e fisicità, dicotomia che è stata messa in discussione dagli scritti antropologici, grazie allo studio sulle concezioni e le pratiche mediche delle società di interesse etnologico e tradizionali' (Zisa 2012, p. 12). Su emozioni e sentimenti in generale nei testi del Vicino Oriente antico si vedano, tra gli altri, Abusch 1998; Jacques 2006; Larsen 2001.

⁷⁵³ Scurlock, Andersen 2005, p. 116.

⁷⁵⁴ Geller 2007d, p. 188.

l'utilizzo di strumenti come il microscopio ma anche il più semplice termometro, non avevano molte possibilità di comprendere il decorso di una malattia che colpiva gli organi interni.⁷⁵⁵ Non essendo praticata la dissezione umana,⁷⁵⁶ è possibile supporre che tale conoscenza derivasse dall'osservazione diretta di ferite di guerra e in occasione di sacrifici animali, soprattutto di pecore. Se le tavolette cuneiformi si riferiscono al *libbu* umano identificandolo con lo stomaco o gli altri organi interni, per le pecore esistono descrizioni e termini molto più dettagliati, come nell'elenco proposto da Geller:

For the sheep, we have words for the "rear part of the heart" (warkat libbim), the "upper part of the heart" (elēnu libbim), the "joint of the heart" (kišir libbim), the "thick part of the heart" (kubur libbim), the "middle of the heart" (qabliat libbim), the "right side of the heart" (imitti libbim), the pericardium (šaman libbim), the "fortress of the heart" (dūr libbim), and the "apex of the heart" (rēš libbim).⁷⁵⁷

Lo stesso studioso sostiene inoltre che:

Although such terms referring to animal anatomy could theoretically be applied to humans, in reality Babylonian terminology for internal organs of the human body is sparse. Physicians only recorded information about the major organs, such as the heart, lungs, kidneys, bladder, liver, intestines, and urethra.⁷⁵⁸

Si propongono ora alcune delle parole che accompagnano spesso il termine *libbu*, dando luogo ad espressioni che possono indicare emozioni e sentimenti negativi (infelicità) oppure positivi (come la gioia), o ancora sintomi e malattie collocabili nella zona del ventre e del petto, a volte riconducibili a problemi cardiaci.

Secondo il vocabolo che precede o segue *libbu* si possono avere espressioni che indicano:

- una parte del corpo;
- sentimenti, emozioni e desideri;
- specifiche malattie interne;
- sentimenti o malattie a seconda del contesto in cui si trova.

Come si vedrà nel corso del capitolo, altre espressioni non possono essere incluse in nessuno dei gruppi qui proposti.

⁷⁵⁵ Geller 2007d, p. 188. Sul controllo del battito, si veda Oppenheim 1962.

⁷⁵⁶ Geller 2007d, p. 188 ipotizza che la dissezione non fosse praticata non perché ci fosse qualche tabù come in Grecia, quanto piuttosto perché *'dissection was instinctively felt to be potentially dangerous. They had no rubber gloves, and insufficient knowledge of hygiene, and any physician could easily have contracted the disease which the patient made a corpse of in the first place'*. Per un'analisi sulla conoscenza dell'anatomia umana, si veda anche Fales 2018, p. 50 e ss.

⁷⁵⁷ Geller 2007d, p. 189.

⁷⁵⁸ Geller 2007d, p. 190.

3.3.1. Espressioni che specificano una parte del corpo

Bišīt/birīt libbi

I dizionari non danno una definizione particolare per questa associazione di vocaboli e le interpretazioni che offrono in merito differiscono. Secondo il CAD si tratta di ‘*a specific internal disease*’; AHW traduce, invece, con ‘*der ganze Leib*’.⁷⁵⁹ L’unico testo medico in cui è attestata tale espressione è stato pubblicato da Küchler nel 1904,⁷⁶⁰ e ripubblicato poi da Köcher come BAM 6, 575.⁷⁶¹ Alcune righe sono state tradotte dalla Ritter nel suo famoso articolo *Magical-Expert [āšipu] and Physician [asû]. Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine*,⁷⁶² e, più recentemente, dalla Haussperger.⁷⁶³

Seguono alcune righe da me interpretate, dove si lascia intatta, per il momento, l’espressione *bišīt libbi*:

(222) DIŠ NA GABA-*su* GIG-*ma* GIM *ši-ni-i’-ti* SAḪAR TUK.TUK-*ši ina da-bab-bi-šú*
ik-ka-šú ik-ta-nir-ru
ù ZÍ *ip-tè-nar-ru ina NA BI bi-šīt ŠÀ* GIG (...)

Se un uomo soffre (al) suo petto e ha continuamente polvere come una sostanza secca (espettorazione?), nel parlare continua a restare senza fiato e continua a vomitare bile, quest’uomo soffre di *bišīt libbi* (...).⁷⁶⁴

(223) DIŠ NA *di-ik-šu ina* GABA-*šú* TAG.TAG-*su-ma* GIM *ši-ni-i’-ti* SAḪAR *i-ša-na’-na-a’-šu ina ge-[ši-šu]*
ZÍ *i-par-ru ina da-bab-bi-šú ik-ka-šú ik-[ta-nir-ru]* NA *bi-šīt ŠÀ-bi* GIG (...)

Se un uomo è continuamente toccato nel suo petto da un dolore perforante e polvere-terra come una sostanza secca (espettorazione?) lo ostruisce (ostruisce la sua gola?),⁷⁶⁵ (quando) rutta vomita bile, nel parlare continua a restare senza fiato, (questo) uomo soffre di *bišīt libbi* (...).⁷⁶⁶

Negli studi più datati la combinazione dei due segni viene intesa come *bišīt*, tuttavia la lettura del secondo segno come *-rit*,⁷⁶⁷ e quindi *birīt*, da parte di Haussperger è verosimilmente più corretta. *Birītu* si può tradurre con “tra”, “area centrale” e, se si osservano attentamente i testi medici e gli omina, si nota che questo sostantivo può formare ulteriori espressioni quando si trova legato ad altre parole indicanti parti anatomiche, come ad esempio *birīt nāḫirī* “regione compresa

⁷⁵⁹ CAD B, p. 269: qui il termine *bišītu* viene tradotto ‘*property*’ e accanto a *uzni* ‘*focus of attention, intelligence*’; AHW, p. 131: la parola, se non è accompagnata da nessun altro termine, viene resa con ‘*Bestand*’.

⁷⁶⁰ Küchler 1904.

⁷⁶¹ Köcher 1963-1980.

⁷⁶² Ritter 1965, p. 307.

⁷⁶³ Haussperger 2002, p. 63.

⁷⁶⁴ BAM 6, 575: iii 55-56. Si vedano Haussperger 2002, p. 63; Scurlock, Andersen 2005, p. 179, testo n. 8.74.

⁷⁶⁵ Si vedano le diverse traduzioni degli stessi passi in CAD E, p. 188; Š1, p. 371; Ritter 1965, p. 307; Haussperger 2002, p. 63.

⁷⁶⁶ BAM 6, 575: iii 65-66. Si vedano Haussperger 2002, p. 63; Scurlock, Andersen 2005, p. 127, testo n. 6.60.

⁷⁶⁷ In effetti, la lettura del segno può essere diversa; *šid/t/š* oppure *rid/t/š*, e altro ancora.

tra le narici”⁷⁶⁸ o ancora *birīt šapti elīti* “la parte centrale del labbro superiore”.⁷⁶⁹ Assumendo la correttezza dell’interpretazione della studiosa tedesca, *birīt libbi* è, secondo la traduzione della stessa Haussperger, ‘*der Zwischenraum des Inneren*’,⁷⁷⁰ che si può rendere in italiano “lo spazio tra le interiora”.

Papān libbi

La parola *papān* è sempre attestata insieme a *libbu*. Il CAD sostiene che si tratti del “diaframma” oppure della “pancia”, mentre AHw traduce con “cavità della pancia”.⁷⁷¹ Di seguito due testi tratti rispettivamente da SA.GIG e dalle serie di omina *Šumma izbu*:

(224) DIŠ SA SAG.KI^{II}-šú ŠU^{II}-šú ĠIR^{II}-šú ĠÚ-šú **pa-pan ŠÀ-šú** DU.MEŠ u SU-šú ŠED₇ (...)

Se i muscoli delle sue tempie, delle sue mani, dei suoi piedi, della sua nuca, del suo ***papān libbi*** si muovono (tremano) e il suo corpo è freddo (...).⁷⁷²

(225) BAD *iz-bu* 2 SAG.DU.MEŠ-šú MAN *ina pa-pa-an lib-bi-šú* GAR-*ma ú-ša-am-ma* IGI NUN *ina É.GAL-šú ŠUB-ma // ina URU-šú È*

Quando un neonato malformato ha due teste, (e) la seconda è sul suo ***papān libbi*** e si allontana (= dà la nuca?) (all’altra testa); il principe cadrà nel suo palazzo // si allontanerà dalla sua città.⁷⁷³

Se nel primo esempio Labat traduce con “ombelico”⁷⁷⁴ e Scurlock con “area ombelicale”,⁷⁷⁵ nel secondo Leichty intende l’espressione come “diaframma”.⁷⁷⁶

In una ricetta da usare nel caso in cui una donna abbia difficoltà a partorire, Kinnier Wilson piuttosto che come “diaframma” interpreta l’espressione come “(la parte bassa) dell’addome”.⁷⁷⁷

(226) DIŠ KIMIN SUḪUŠ ^{gis}NAM.TAR NÍTA šá IM.SI.SÁ SÚD *ina Ì.GIŠ ḪE.ḪE*
7-šú *ana [muq-qal]-pi-ti pa-pan ŠÀ-šú ŠÈŠ-ma* KIMIN

Se *idem* (= una donna ha difficoltà a partorire): pesta radice di *pillû* maschio esposta a nord (e) mescola in olio, ungi sette volte la parte bassa del ***papān libbi idem*** (= partorirà rapidamente).⁷⁷⁸

⁷⁶⁸ Per i riferimenti in merito si veda CAD B, p. 254.

⁷⁶⁹ Böck 2000, p. 172, testo n. 7: 3.

⁷⁷⁰ Haussperger 2002, p. 63.

⁷⁷¹ CAD P, p. 105; AHw, p. 823.

⁷⁷² SA.GIG 4: 119. Si vedano Labat 1951, p. 42; Scurlock 2014, p. 33.

⁷⁷³ Si vedano Leichty 1970, p. 105, Tav. VIII: 40’; De Zorzi 2014, p. 572, Tav. VIII: 53’.

⁷⁷⁴ Labat 1951, p. 43: 34.

⁷⁷⁵ Scurlock 2014, p. 40.

⁷⁷⁶ Leichty 1970, p. 105, Tav. VIII: 40’.

⁷⁷⁷ Kinnier Wilson 2011, p. 9.

⁷⁷⁸ BAM 3, 248: iv 19-20//AMT 67, 1: 12-13. Si veda Kinnier Wilson 2011, p. 9.

Un'ulteriore interpretazione ci è fornita da Adamson, che sostiene si tratti dell'area ombelicale:

*It is a normal part of the body which may be found to be abnormal even at birth. The papān libbi has been identified with the umbilicus, the curve of the stomach, or the diaphragm itself. In all cases, however, it is clearly visible externally and situated in the region of the middle of the anterior wall of the abdomen (...). The texts appear to favour papān libbi as meaning the umbilical area. As it is recognised that abunnatu is the umbilicus itself, the papān libbi would be the area on both sides of the umbilicus in which para-umbilical herniae may develop (...).*⁷⁷⁹

La stessa interpretazione è data anche da Böck nel suo *Die Babylonisch-Assyrische Morphoskopie*;⁷⁸⁰ in un paio di linee appartenenti agli omina intitolati *Šumma tirku* la studiosa traduce *papān libbi* con “area ombelicale”:

(227) DIŠ GE₆ ina **pa-pa-an ŠĀ-šú** 15 GAR EN INIM-šú [UGU-š]ú GUB-[az²]
DIŠ GE₆ ina **pa-pa-an ŠĀ-šú** 150 GAR UGU EN INIM-šú GUB-[az]

Se una (macchia) nera si trova sul lato destro della **sua area ombelicale**, il suo avversario vincerà (il processo) contro di lui.

Se una (macchia) nera si trova sul lato sinistro della **sua area ombelicale**, egli vincerà (il processo) contro il suo avversario.⁷⁸¹

Condividendo l'interpretazione di Adamson e Böck, ritengo più plausibile la traduzione di *papān libbi* come “area ombelicale” piuttosto che “addome” o “diaframma”. Sia nei testi medici sia negli omina, infatti, tale espressione sembra riferirsi a una parte dell'addome e non all'addome nella sua interezza (altrimenti, sarebbe bastato indicarlo con la sola parola *libbu*, senza l'aggiunta di un altro vocabolo per meglio specificarlo). Nella ricetta più sopra riportata consigliata in caso di parto difficoltoso, inoltre, si precisa che il rimedio a base di olio deve essere spalmato sulla parte bassa del *papān libbi*; improbabile, qui, che si tratti del diaframma, un muscolo che si trova all'interno del corpo. Si può ad ogni modo supporre che i guaritori dell'antica Mesopotamia avessero compreso l'importante ruolo che il diaframma assume durante il parto, e di conseguenza intuito che spalmare particolari sostanze sulla zona corrispondente (cioè, pressappoco, l'area ombelicale) avesse potuto facilitare la nascita del bambino.

SAG ŠĀ = rēš libbi

Rēšu si traduce con “testa, capo, cima”⁷⁸² e in questa particolare espressione indica la parte alta del *libbu*, ossia l'epigastrio (o regione epigastrica), che coincide con la parte superiore

⁷⁷⁹ Adamson 1990, pp. 27-28.

⁷⁸⁰ Böck 2000.

⁷⁸¹ Si veda Böck 2000, p. 209: 74-75.

⁷⁸² CAD R, p. 277; AHw, p. 973.

dell'addome, compresa tra le costole e l'ombelico. Questa espressione si trova in moltissimi testi, sia diagnostici e terapeutici sia omina.

I due esempi seguenti sono tratti rispettivamente da SA.GIG e da *Šumma izbu*:

(228) DIŠ KI.MIN-*ma* SAG ŠÀ-šú GE₆-*ma* EME-šú *he-em-ret ana* GISKIM GIG GAM

Se *idem* e il suo epigastrio è nero e la sua lingua è secca; (egli) è in uno stato acuto della malattia. Morirà.⁷⁸³

(229) BAD *iz-bu* SAG ŠÀ-šú BAD-*ma* ir-ru-šú IGI.MEŠ SAL.ŠEŠ KUR-*ka* KUR KÚ

Se un neonato malformato, la sua regione epigastrica è aperta e si possono vedere i suoi intestini - un nemico si arricchirà con i tesori della sua terra.⁷⁸⁴

La ricetta qui proposta è molto interessante in quanto non solo suggerisce le sostanze alimentari da evitare nel caso in cui il paziente risultasse affetto da “malattia delle interiora”, ma invita l'*āšipu* a controllare più volte se il medicamento ha gli effetti desiderati:

(230) DIŠ NA SAG ŠÀ-šú GU₇-šú *ina ge-ši-šu* ZÍ *im-ta-na-*' NA BI *qer-bé-na* GIG
SUM^{sar} GA.RAS^{sar} uzu GU₄ uzu ŠAḤ KAŠ^{lu} KÚRUN.NA NU *uš-ta-maḥ-ḥar ana* TI-šú
1/2 qa ZÀ. ḤI.LI 1/2 qa^{sim} LI 1/2 qa^{sim} GÚR.GÚR

(...) TÉŠ.BI GAZ SIM *ina* KAŠ GIM *ra-bi-ki ta-rab-bak ina* TÚG.ḤI.A SUR-*ri šu-lu-uš-ti*
9 U₄-*me* LAL

ina 4 U₄-*me* DU₈-*ma ta-mar šum-ma* Û.BÚ.BÚ.UL BABBAR ŠÀ-šú *i-pa-šaḥ*
šum-ma Û.BÚ.BÚ.UL SA₅ ŠÀ-šú KÚM *ú-kal šum-ma* Û.BÚ.BÚ.UL SIG₇ UD.DA KUR-*id*
GUR.GUR-šú *šum-ma* Û.BÚ.BÚ.UL GE₆ *ú-šam-ra-su-ma* NU TI
ana Û.BÚ.BÚ.UL *bu-le-e* ḶLAG.A.ŠÀ IM.GÚ *šá* UD.DA *di-kàt*
GAZ SIM *ina* A GAZI^{sar} *ta-la-áš* LAL-*id* EGIR-šú *saḥ-lé-e ina* KAŠ NAG
UD-*ma* NAG-*ú* *ina* A GIŠ.*šu-nu* GIŠ.ŠINIG Ḷ*ak-tam* ḶAŠ.BAD *ir-ta-na-ḥaš*
DIŠ NA ZÍ GIG SUM^{sar} SÚD *ina* A NU *pa-tan* NAG

Se un uomo, il suo epigastrio lo divora, nel ruttare vomita continuamente bile, quest'uomo è malato nelle interiora.

Non devi dargli: *šūmū*, *karašu*, carne di bue, carne di maiale, birra dell'oste. Per curarlo: 1/2 qa di crescione, 1/2 qa di ginepro, 1/2 qa di *kukru*, (...).

Pesta (tutti gli ingredienti) insieme (e) setaccia(li), mescola(li) nella birra come (se fosse) un infuso, schiaccia(li) con un panno. Benda (il paziente) per 3 volte 9 giorni (?).⁷⁸⁵

Il quarto giorno sciogli (la benda), controlla se il gonfiore è bianco (e) il suo addome è calmo;

se il gonfiore è rossiccio, il suo addome è febbricitante; se il gonfiore è verde-giallo *šētu* lo ha raggiunto.

⁷⁸³ SA.GIG 15: 33'. Si vedano Labat 1951, p. 234; Heeßel 2000, p. 157; Scurlock 2014, p. 141.

⁷⁸⁴ Si veda Leichty 1970, p. 163, Tav. XVI: 71'.

⁷⁸⁵ Il passaggio non è chiaro.

Ripeti più volte (la procedura). Se il gonfiore è nero, (il paziente) si ammalarà di nuovo (e) non vivrà.

Per far passare il gonfiore: zolla di terra, fango che è stato esposto a *šētu*; pesta(li) (e) setaccia(li), impasta(li) nel succo di *kasû* (e) benda(lo). Dopo, fa(gli) bere crescione nella birra.

Non appena ha bevuto, egli deve lavare (l'addome) con succo di *šunû*, tamarisco, *aktam*, *maštakal*.

Se un uomo, la (sua) bile è malata: pesta *šūmū* (e) faglie(lo) bere con acqua a stomaco vuoto. (...).⁷⁸⁶

Una delle cause che può provocare dolori diffusi nell'area epigastrica è la stregoneria-*kišpū* propagatasi nel corpo dell'ammalato attraverso cibo e bevande precedentemente stregati. Un metodo efficace per fare in modo che il maleficio lasci il corpo della vittima è quello di provocare il vomito nel paziente:

(231) DIŠ NA SAG ŠĀ-šū ru-pūl-ta TUK-ši SAG lib-bi-šū
ú-ša-rap-šū NINDA u KAŠ LAL UZU.MEŠ-šū tab-ku NA BI [UŠ₁₁]
[G]U₇ u NAG ana šup-šu-ri (...)

Se un uomo, il suo epigastrio ha catarro, il suo epigastrio gli brucia intensamente, non ha desiderio di mangiare e bere, il suo corpo è stato "riversato"; quest'uomo, [la stregoneria-*kišpū*] gli è stata data da mangiare e da bere. Per annullar(la): (...).⁷⁸⁷

Interessante è l'opinione di Stol a riguardo. Nel suo articolo *The digestion of food according to Babylonian sources* egli affianca le righe precedenti a un altro testo riguardante i polmoni; lo studioso sostiene che:

*One may say that the Babylonians found the 'lungs' (ḥašû) in the upper side of the trunk, and the 'belly' (libbu) below, in the lower side. (...). There are some indications that the Babylonians associated the lungs with the digestion of food. (...) A text distinguishes two effects of eating bewitched food: the one in the lungs, the other in the epigastrium. The first is healed by drinking, the second by vomiting (...).*⁷⁸⁸

Secondo il parere di Stol, il cibo stregato può rimanere nei polmoni senza creare gravi danni al malato; la terapia relativamente semplice ne sarebbe la dimostrazione.⁷⁸⁹ Al contrario: *'When*

⁷⁸⁶ BAM 6, 578: i 1-3 e 7-14. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 121, testo n. 6.26.

⁷⁸⁷ BAM 2, 190: 22-26. Si vedano le traduzioni di Abusch, Schwemer 2011, p. 240, testo n. 7.10.3: 22-26; Stol 2006, pp. 104-105.

⁷⁸⁸ Stol 2006, pp. 103-105.

⁷⁸⁹ *'If a man's region between the shoulder blades affects him, his teeth bleed: that man is sick of the lungs; he has been made to eat and drink bewitched food. In order to heal him: you shall string on a thread of red wool (and) white wool: amulet stones of lapis lazuli, agate, a shell with seven colours, you shall put (this) around his neck. You pound together (the herbs) imḥur lim, ..., ḥazallunu; he shall drink (this) regularly in beer or in good wine, on an empty stomach, and he will recover'* (Stol 2006, p. 104).

it (= il cibo) find its way to the epigastrium and the abdomen, the situation is worsening and in the procedure one now has to resort to magic'.⁷⁹⁰

Tākalti libbi

Secondo CAD e AHW *tākaltu* si riferisce probabilmente allo “stomaco”, mentre per *tākalti libbi* i dizionari non propongono una traduzione precisa.⁷⁹¹ Come ricorda Geller, la singola parola indica più esattamente una “borsa”, una “custodia” e in MSL 9, 35: 66 *tākaltu* si riferisce ai “polmoni” (*ḥašú*).⁷⁹²

Seguono due esempi, il primo tratto da BAM e il secondo da SA.GIG:

(232) [DIŠ N]A TÙN GIG *bur-ka-šu* TÙN ŠÀ-šú <šu>
[u U]ZU SA SAL^{II}-šú GU₇-šú (...)

[Se un uo]mo, il *tākaltu* è malato, le sue ginocchia, **il suo *tākalti libbi*** <il suo>
[e] il suo tallone lo divorano (...).⁷⁹³

(233) DIŠ NA GIŠ-šú u SAG ŠÀ-šú KÚM *šar-ḥa ú-kal* TÙN ŠÀ-šú GU₇-šú u ŠÀ-úš *ma-ḥu* Á^{II}-šú GÌR-šú
u ŠÀ-šú KÚM-*em* NA BI GIG *na-a-ki* GIG ŠU ^d15

Se un uomo, il suo pene e il suo epigastrio sono bollenti, **il suo *tākalti libbi*** lo divora e il suo addome freme, le sue braccia, le sue gambe e il suo ventre sono caldi, quest'uomo soffre della malattia dovuta a rapporti sessuali illeciti: “mano di Ištar”.⁷⁹⁴

Scurlock, in riferimento all'utilizzo di tale espressione in *Šumma izbu*, ritiene che si tratti del fegato non facendo nessuna distinzione tra *tākalti libbi* e il singolo termine *tākaltu*.⁷⁹⁵ In un passo tratto da BAM 1, 92, la studiosa traduce come segue:

(234) DIŠ NA TÙN GIG TÙN ŠÀ-šú BAL-*ma*
IGI^{II}-šú *aḥ-ḥa-za* SA₅
ÚŠ *ina* KA-šú *ina pi-qi* NU [pi-qi]
DU-*ku ana* TI-šú (...)

If a person (has) TÙN.GIG (“sick liver” and) his liver (feels like it is) turning over, his eyes are full of aḥḥazu-jaundice,

⁷⁹⁰ Stol 2006, p. 105.

⁷⁹¹ Si vedano CAD T, p. 61; AHW, p. 1304.

⁷⁹² Geller 2007d, p. 189, nota n. 11.

⁷⁹³ BAM 1, 92 iii 38'-39'.

⁷⁹⁴ SA.GIG 22: 14-15. Si vedano Labat 1951, p. 179; Heeßel 2000, p. 259; Scurlock 2014, p. 186.

⁷⁹⁵ Scurlock, Andersen 2005, p. 702, nota n. 37.

(and) blood incessantly comes to his mouth,
to cure him (...).⁷⁹⁶

A mio avviso, al contrario, è necessario fare una distinzione tra la singola parola e l'espressione *tākalti libbi*; se la prima può essere identificata con il fegato,⁷⁹⁷ la seconda può indicare una parte di esso o dell'addome che noi non siamo ancora in grado di individuare. D'accordo con Heeßel, 'die genaue Identifizierung des Körperteils *tākalti* (TÜN) *libbi* (ŠÀ) ist noch nicht gelungen'.⁷⁹⁸ Considerato ciò, è preferibile secondo il mio parere mantenere la scrittura di queste parole in lingua originale, tenendo in ogni caso presenti le possibili interpretazioni finora adottate.

3.3.2. Espressioni che descrivono sentimenti, emozioni e desideri *Gammurti/gummurti libbi*

Questa espressione, che unisce il vocabolo *gammurtu/gummurtu* ("totalità")⁷⁹⁹ a *libbu*, si può trovare nelle formule di saluto delle lettere inviate al sovrano; si traduce letteralmente "nella totalità/pienezza del cuore" e si può rendere "con tutto il mio cuore", come si può vedere in un esempio tratto dalle lettere della corte neo-assira:

(235) ù a-na-ku ka-ri-ib
LUGAL be-lí-ia i-na pa-an
LUGAL be-lí-ia la-zi-iz-ma
ina gu-mur-ti ŠÀ-bi-ia
ina a-ḫi-ia la-ap-làḫ

E, benedicendo il re, mio signore, che io possa stare al cospetto del re, mio signore, e che io possa riverire **con tutto il mio cuore**, con le mie braccia (il re, mio signore).⁸⁰⁰

Con tale espressione si vuole indicare il senso di lealtà e di rispetto che si deve al sovrano o al proprio superiore.

Hūd ŠÀ = ḫūd libbi

La parola *ḫūdu* significa "gioia, felicità",⁸⁰¹ e l'espressione *ḫūd libbi* si trova spesso negli incipit delle lettere, insieme ad altre frasi che augurano al ricevente buona salute e felicità. Valga come esempio una delle lettere della corte neo-assira:

⁷⁹⁶ BAM 1, 92: iii 10-13. Scurlock, Andersen 2005, p. 138, testo n. 6.116. Si veda anche Fincke 2000, p. 213, nota n. 1596.

⁷⁹⁷ Come nel caso precedentemente proposto, l'itterizia deriva da un malfunzionamento del fegato e non dello stomaco.

⁷⁹⁸ Heeßel 2000, p. 265, nota alle ll. 14-15 della tavoletta 22 di SA.GIG.

⁷⁹⁹ CAD G, p. 133; AHw, p. 298.

⁸⁰⁰ Si veda Parpola 1993a, p. 160, testo n. 198: r.1-4.

⁸⁰¹ CAD H, p. 223; AHw, p. 352.

(236) *a-na* LUGAL EN-*ia* ARAD-*ka* ¹DUMU-^d15
lu-u DĪ-*mu* *a-na* MAN EN-*ia* ^dPA *u* ^dAMAR.UTU
a-na MAN EN-*ia* *lik-ru-bu* UD-*me ar-ku-te*
tu-ub UZU ù **hu-ud ŠĀ-bi** DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ
a-na MAN EN-*ia* *liš-ru-ku* (...)

Al re, mio signore. Il tuo servo Mar-Ištar. Salute al re, mio signore! Che Nabû e Marduk benedicano il re, mio signore! Che i grandi dei concedano lunga vita, buona salute e **gioia** al re, mio signore! (...).⁸⁰²

Tale espressione si può trovare anche in un'altra tipologia testuale, quella degli omina:

(237) DIŠ ^{gis}GEŠTIN GU₇ **hu-ud lib-bi**
šum-ma ki-iš lib-bi

Se (un uomo) mangia la vite: **gioia**
 (oppure) *kīš libbi*.⁸⁰³

Nei testi terapeutici, invece, si trova esclusivamente (per quanto mi risulta) il suo sinonimo *tūb libbi*.

Lumun libbi

La parola *lumnu* si usa per indicare un “cattivo presagio”, ma anche “sfortuna, disgrazia”.⁸⁰⁴ *Lumun libbi* assume il significato di “dolore, afflizione, pena, angoscia”⁸⁰⁵ e si riscontra nei testi letterari e negli omina. Di seguito un esempio tratto dalla prima strofa della *Teodicea babilonese* e uno appartenente alla serie *Šumma alamdimmu*:

(238) *a-ga-m*[*ir-m*]*a i-ši-ri lu*[*m*]-**nu lib-bi**

(Sofferente)

Io sono finito, l'**angoscia** mi ha raggiunto (...).⁸⁰⁶

(239) [DIŠ S]ÍK [SA]G.DU *qa-at-ta-an ŠĀ* **HUL** TUKU-*ši*

[Se i ca]pelli della [te]sta sono sottili: **egli sarà angosciato**.⁸⁰⁷

⁸⁰² Si veda Parpola 1993a, p. 282, testo n. 347: 1-5.

⁸⁰³ Si veda Oppenheim 1956, p. 272: 316 iv 11.

⁸⁰⁴ CAD L, p. 247; AHW, p. 564.

⁸⁰⁵ CAD L, p. 250; AHW, p. 564.

⁸⁰⁶ Ponchia 1996, p. 73, Tav. I: 8.

⁸⁰⁷ Si veda Böck 2000, p. 81: 97.

Muruš libbi

Muruš è la “malattia”,⁸⁰⁸ termine che vicino a *libbu* può riferirsi a una “malattia del cuore” in senso figurato e che si può rendere con “angoscia, preoccupazione, struggimento, pena” o ancora “dolore del cuore”.

I passi seguenti sono tratti da una delle più note lettere della corte neo-assira, ossia quella scritta da Urad-Gula, il quale implora la benevolenza del re:

(240) [...] *e-gir-tu ina ŠU^{II} LUGAL.ZALÁG LÚ.SAG a-na LUGAL EN-ia*
[a-sap-ra] ù mu-ru-uš ŠÀ-bi-ia uk-tam-me-ra a-na LUGAL EN-ia áš-pu-ra

[Ho scritto] una lettera al re, mio signore, per mezzo di Šarru-nuri l’eunuco;
ma ho (solo) accumulato **angoscia** scrivendo al re, mio signore.⁸⁰⁹

Seguono alcuni passi di una non meno famosa lettera scritta da Adad-šumu-ušur come risposta alla richiesta di aiuto del re; uno dei suoi figli è gravemente malato e il sovrano sarebbe disposto a dare metà del suo regno se solo fosse possibile ottenere una cura efficace contro questa malattia:

(241) [*m*] *a-a ŠÀ-bi ma-ri-iš a-dan-niš*
ša ina še-ḥe-ri-ia an-ni-e
ŠÀ-bi iš-pil-u-ni a-ke-e
né-pu-uš (...)

“**Il mio cuore è molto addolorato**; cosa facciamo, che il mio *libbu* è sceso così in basso per questo mio piccolo?” (...).⁸¹⁰

Le righe successive, invece, sono tratte da un incantesimo da recitare al cospetto di Šamaš per allontanare la stregoneria dal corpo dell’ammalato:

(242) *DIŠ NA ZI.KU₅.RU.DA e-pu-u[s-su-m]a*
IGI.DU₈ ú-pi-ši ú-nu-ti ša in-nam-ru ŠU.TI-qé IGI dUTU GA[R-a]n
mu-ru-uš ŠÀ-ka ana dUTU DU₁₁.[G]A

Se un uomo, la stregoneria-“taglio della gola” è stata esegui[ta contro di lu]i e
è stata “vista”: prendi questi strumenti (magici) che sono stati “visti”, ponili di fronte a
Šamaš,
di’ a Šamaš **la tua angoscia**.⁸¹¹

Se Parpola nelle due missive precedenti traduce rispettivamente ‘*the grief of my heart*’ e ‘*I’m feeling very sad*’, nel rituale Abusch e Schwemer preferiscono ‘*distress*’, che in italiano si può rendere con “angoscia”, tutti termini, in ogni caso, che esprimono chiaramente la sofferenza della persona.

⁸⁰⁸ CAD M2, p. 224; AHw, p. 676.

⁸⁰⁹ Si veda Parpola 1993a, p. 233, testo n. 294: r.3-4.

⁸¹⁰ Si veda Parpola 1993a, p. 154, testo n. 187: 7-10.

⁸¹¹ BAM 5, 449: 1-3. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 412, testo n. 10.3.

È interessante notare come *muruš libbi* sia da intendere solo in modo figurato, mentre altre espressioni in cui compare la parola *muršū* indicano malattie fisiche, come ad esempio *muruš kabarti* che è da interpretare come una malattia del piede.⁸¹²

Šummirāt libbi

Il senso dell'espressione *šummirāt libbi* è da ricercarsi nella sfera del “desiderio”, essendo la parola *šummirātu* da intendersi come “obiettivo, desiderio”, oltre che “tentativo, impresa”.⁸¹³ La incontriamo nella formula di saluto di una lettera della corte neo-assira:

(243) *a-na LUGAL EN-ia*

ARAD-ka ¹*na-bu-u-a*

^d*aš-šur* ^d*šá-maš*

^dEN ^dAG

a-na LUGAL EN-ia

lik-ru-bu

šu-um-rat ŠÀ-bi

a-na LUGAL EN-ia

lu-šak-ši-du

Al re, mio signore. Il tuo schiavo Nabû'a.

Che Assur, Šamaš, Bēl e Nabû benedicano il re, mio signore, che permettano al re, mio signore, di raggiungere **il suo desiderio!**⁸¹⁴

In un rituale da eseguire nel caso in cui la vittima abbia un nemico che agisce contro di lui, si trova la descrizione di ciò che il perseguitato riesce a fare nonostante le azioni malvage del *bēl lemutti*:

(244) DIŠ NA EN MUNUS.ḪUL-šú *a-na l[aʷ te-ḫe(??)]-e-šú (...)*

IGI.LÁ-šú [*a-n*]a IGI-šú *ḫa-de-e [ina]* É.GAL-šú *šal-meš*

a-na DU.MEŠ-[k]i ŠÀ.SÌ.SÌ.K[E ŠÀ-š]ú a-na še-bé-e (...)

Se un uomo, il suo nemico n[on si avvicina] a lui, (...)

in modo che colui che lo (= l'uomo) guarda gioisca alla sua presenza, in

modo che egli visiti sempre il suo palazzo al sicuro, in modo che persegua i

desideri del suo cuore (con successo), (...).⁸¹⁵

⁸¹² In Scurlock, Andersen 2005, p. 504 è identificata con la malattia chiamata micetoma, cioè un'infezione fungina dei piedi principalmente diffusa nelle aree tropicali.

⁸¹³ I due maggiori vocabolari differiscono un poco in merito; si vedano CAD Š, p. 245; AHW, p. 1112. La parola in questione è da ricollegare al verbo *šamāru* che significa “battersi (per qualcosa)” (CAD Š, p. 92), “desiderare, ambire” (AHW, p. 1080).

⁸¹⁴ Si veda Parpola 1993a, p. 104, testo n. 123: 1-9.

⁸¹⁵ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 142, testo n. 7.6.6: 1 e 7-8.

Libbašu šapil

L'espressione *libbašu šapil* – formata dall'unione del sostantivo *libbu* e del verbo *šapālu* (“scendere/essere in basso, essere giù”)⁸¹⁶ – è stata interpretata dagli studiosi moderni come “essere/diventare depresso”. Tuttavia, qui si ritiene preferibile tradurla “il *libbu*/cuore è basso/scende” oppure “essere/diventare afflitto”, indicando un segno di uno stato depressivo, ma non la depressione in sé.⁸¹⁷ Infatti, l'unione di tali termini si trova spesso nei testi terapeutici e rituali, accompagnata da altri segni e sintomi legati a stati depressivi:

(245) DIŠ NA SAG.DU-*su* G[U₇.MEŠ]-šú IGI.MEŠ-šú NIGIN-*du*
mi-na-tu-šu it-ta-n[a-á]š-pa-ka a-šu-uš-tum TUK.MEŠ-š*i*
KA-šú LÛ.LÛ-*aḥ ŠÀ-šú ša-pil* ik-ka-šú ku-ri
KÚM *mu-un-ga li-i'-ba ta-dir-tú* TUK-š*i* GABA-*su*
u ša-[šal]-la-šú GU₇.MEŠ-šú IR [ŠUB].ŠUB-*su* ŠU^{II}-šú u [GÌ]R^{II}-šú
GU₇.MEŠ (...)

Se un uomo, la sua testa lo divora continuamente, ha vertigini,
le sue membra sono continuamente “riversate”, diventa sempre più triste,
la sua bocca è sempre agitata, **il suo libbu è basso**, è irritabile,
ha febbre, rigidità, la malattia-*li'bu* (e) malinconia, il suo petto
e la sua schiena lo divorano continuamente,
[continua] a sudare, le sue mani e i suoi [pie]di
lo divorano continuamente (...).⁸¹⁸

(246) [DIŠ NA ŠÀ].MEŠ-šú *it-te-nem-mi-ru liq* KA-šú *i-ta-nab-b[al]*
[Á^{II}.MEŠ]-šú *šim-ma-tú* TUK.MEŠ-*a i-ge-eš-šú az-zu-za-a bi-bil* ŠÀ TUK.MEŠ
[IGI.DU]₈-*ma* UGU-šú NU DÙG.GA MUNUS ŠÀ-šú *ḥa-ših-ma* MUNUS IGI.DU₈-*ma*
ŠÀ-šú NU ÍL-šú
[ŠÀ-šú *a*]-*na da-bab-bi ša-pil* NA BI ŠU.GIDIM.MA ÚS-šú (...)

[Se un uomo], le sue [interio]ra hanno continuamente coliche, il palato della sua bocca si
secca continuamente,
le sue [braccia] sono continuamente insensibili, rutta, ha appetito ma quando vede (il
cibo) non gli piace;
desidera “la donna del suo cuore” e guarda la donna, ma il suo *libbu* non si solleva (per) lui,
il suo libbu è (troppo) [ba]sso [p]er parlare; quest'uomo, la malattia-“mano del
fantasma” lo perseguita (...).⁸¹⁹

⁸¹⁶ CAD Š1, p. 422; AHw, p. 1169.

⁸¹⁷ Per una discussione in merito si vedano Salin (in stampa-2); Attia 2018, pp. 75-78; Zisa (in stampa).

⁸¹⁸ BAM 3, 231: 1-6. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 343, testo n. 8.7.1.

⁸¹⁹ AMT 76, 1: 4-7. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 50, testo n. 3.108.

Si ripropone qui di seguito la famosa lettera scritta dall'*āšipu* del re, Adad-šumu-ušur, già citata nella discussione su *muruš libbi* che riporta parola per parola le preoccupazioni e l'angoscia manifestate dal sovrano riguardo alla malattia di uno dei suoi figli:

(247) [š]a LUGAL be-lí iš-pur-an-ni
 [m]a-a ŠÀ-bi ma-ri-iš a-dan-niš
 ša ina še-ḥe-ri-ia an-ni-e
 ŠÀ-bi iš-pil-u-ni a-ke-e
 né-pu-uš lu-ú ša pa-ṭa-a-ri
 ši-i mi-šil ma-ti-i-ka
 lu ta-din lu tap-ṭu-ra-áš-ši
 mi-i-nu né-pu-uš LUGAL be-lí
 dul-lu ša a-na e-pa-a-še
 la il-lu-ku-ú-ni šu-ú

Riguardo a quello che il re, mio signore, mi ha scritto: “Il mio cuore è molto addolorato; cosa facciamo, che **il mio libbu è sceso così in basso** per questo mio piccolo?”. Se (la malattia) potesse essere allontanata, tu (il re) daresti metà del tuo regno per farla allontanare! Ma cosa facciamo? O re, mio signore, c'è qualcosa che non può essere fatto.⁸²⁰

Quale migliore esempio di uno stato depressivo e angoscia di questo, in cui un padre nulla può fare per curare il figlio?

In un'altra lettera, ugualmente famosa, Adad-šumu-ušur si lamenta del fatto che il re non abbia ancora riammesso al suo cospetto il figlio Urad-Gula:

(248) áš-rat ša ḥi-ṭa-šu-u-ni a-na mu-a-te
 qa-bu-u-ni LUGAL be-lí ub-tal-li-su
 [ša MU].AN.NA.MEŠ ma-a'-da-ti
 [š]a bit-u-ni tap-ta-ṭar
 [š]a UD.MEŠ ma-a'-du-ú-ti
 mar-šu-u-ni ib-tal-ṭu
 ba-ri-ú-ti is-sab-bu
 ub-bu-lu-ti us-sa-at-mi-ni
 mi-ri-šu-tú ku-zi-pi uk-ta-at-ti-mu
 a-ta-a a-na-ku TA¹ mARAD-^dgu-la
 ina bir-tu-šú-nu ik-ki-ni ku-ri **lib-bi-ni**
 šá-pil (...)

Il re, mio signore, ha fatto rivivere il colpevole condannato a morte;
 ha liberato colui che è stato imprigionato per molti anni.
 Colui che è stato malato per molti giorni, è guarito,

⁸²⁰ Si veda Parpola 1993a, p. 154, testo n. 187: 6-15.

l'affamato è stato saziato,
 il “secco”⁸²¹ è stato unto con l’olio,
 il bisognoso è stato coperto con un mantello.
 Perché io e Urad-Gula, tra loro, **dobbiamo essere** inquieti e **afflitti?** (...).⁸²²

I testi appena esaminati mostrano non solo come il *libbu* – inteso qui come il centro del corpo – sia considerato come il luogo in cui si provano emozioni, ma anche come la sua posizione bassa, o meglio il suo movimento verso il basso, provochi tristezza e preoccupazione, indicando uno stato depressivo e implicando la presenza della metafora concettuale per cui l’idea di positività è descritta da movimenti verso l’alto e quella di negatività da movimenti verso il basso (“alto = positivo”, “basso = negativo”).⁸²³

Da notare, inoltre, come ‘*Western languages know similar etymologies for terms such as “being depressed” or “feeling down”, but they never mention, to my knowledge, this state as related to one or a set of internal organs*’.⁸²⁴

Ṭūb libbi/lā ṭūb libbi

Questa espressione in cui si trova la parola *ṭūbu* (“bontà, gentilezza, buon risultato” ecc.)⁸²⁵ ricorre spesso nelle frasi rituali di saluto al re, come nell’esempio seguente in cui il capo-*asū* Urad-Nanaya augura al sovrano “felicità e buona salute”, cioè *ṭūb libbi* e *ṭūb šīri*, forme che compaiono frequentemente insieme:

(249) *a-na* LUGAL *be-lí-ia*
 ARAD-*ka* ^mARAD-^d*na-na-a*
lu-u DI-*mu ad-dan-niš ad-dan-niš*
a-na LUGAL EN-*ia* ^dMAŠ *u* ^d*gu-la*
ṭu-ub ŠÀ-bi *ṭu-ub* UZU
a-na LUGAL EN-*ia lid-di-nu*

Al re, mio signore; il tuo schiavo Urad-Nanaya. Molta (molta) salute al re, mio signore.
 Che Ninurta e Gula diano **felicità** e buona salute al re, mio signore!⁸²⁶

Nel *Ludlul bēl nēmeqi* il sofferente sostiene di essere perseguitato dalla mala sorte nonostante si sia sempre comportato come un uomo giusto che pregava le divinità e che assecondava il volere del re con gioia e felicità:

(250) UD-*mu pa-la-aḥ* DINGIR.MEŠ ***ṭu-ub ŠÀ-bi-ia***
 UD-*mu ri-du-ti* ^diš-*tar né-me-li ta-at-tur-ru*

⁸²¹ Parpola traduce “assetato” (Parpola 1993a, p. 178, testo n. 226: r.2).

⁸²² Si veda Parpola 1993a, p. 178, testo n. 226: 21-r.6.

⁸²³ Si vedano gli esempi connessi a ‘*happy is up*’ e ‘*sad is down*’ nel libro di Lakoff, Johnson 1980, p. 15.

⁸²⁴ Zisa (in stampa).

⁸²⁵ CAD T, p. 116; AHW, p. 1393.

⁸²⁶ Si veda Parpola 1993a, p. 255, testo n. 316: 1-6.

ik-ri-bi LUGAL ši-i ħi-du-ti
ù ni-gu-ta-šú a-na da-me-eq-ti šum-ma

Il giorno (in cui) si temevano gli dei (era) **felicità per il mio cuore**,
il giorno della processione della dea (era) ricchezza e profitto.
La preghiera del re (era) una gioia
e le sue celebrazioni musicali (erano) un piacere.⁸²⁷

Nella formula di apertura di alcuni incantesimi rivolti a Šamaš recitati per allontanare la stregoneria-*kišpū* si trova il verbo *ṭābu* utilizzato al precativo e preceduto da *libbu*, un altro modo per indicare lo stesso concetto:

(251) ^dUTU *ina È-ka A.MEŠ ka-šu-ti lim-ħu-ru-ka*
DINGIR.MEŠ *šá KUR lik-ru-bu-ka*
DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ **ŠÀ-ka li-ṭib-bu**

Šamaš, che acqua fresca ti dia il benvenuto al tuo sorgere,
che gli dei del paese ti benedicano,
che i grandi dei ti rendano felice!⁸²⁸

È facile, inoltre, trovare l'espressione *ṭūb libbi* preceduta dalla negazione *lā*; per esempio, in testi nei quali si descrivono nel dettaglio le malvagità che stregone e strega hanno fatto alla vittima per mezzo della stregoneria-*kišpū*. Così come *ṭūb libbi* e *ṭūb šīri* (“felicità e buona salute”), anche le opposte *lā ṭūb libbi* e *lā ṭūb šīri* (“infelicità e cattiva salute”) compaiono spesso affiancate nel testo, come a voler significare che il benessere del “cuore” non può essere separato da quello del corpo. Se Abusch e Schwemer traducono con ‘*mental and physical ill health*’⁸²⁹ oppure con ‘*in misery and malady*’,⁸³⁰ chi scrive preferisce parlare di “infelicità” piuttosto che di “cattiva salute mentale”.

Di seguito un esempio tratto da un incantesimo indirizzato a Šamaš dove il sofferente, in questo caso il sovrano, elenca ciò che gli ha provocato una strega:

(252) [*sal-ta p*]u-*úḥ-pu-ħa ni-is-sa-ta a-di-r[a]*
[*ħat-ta*]pi-rit-tú ar-ra-[*ta*]
[*gi-li*]t-ta te-šá-a di-lip-ti qú-la ku-ra
[NU DU₁₀-G]A lib-bi NU DU₁₀.GA <UZU> *iš-ku-na*
KA UR.GI₇ *ina bi-ri-ni ŠUB-u*
^dUTU *an-nu-u šu-u an-nu-u NU-šá (...)*

(Colei che) mi ha inflitto [litigio, co]ntroversia, gemiti, timore,
[panico], ansia, maledizione,

⁸²⁷ Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 35, Tav. II: 25-28.

⁸²⁸ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 390, testo n. 9.2: 10-12.

⁸²⁹ Si veda ad esempio Abusch, Schwemer 2011, p. 302, testo n. 8.4: 53; p. 383, testo n. 9.1: 28.

⁸³⁰ Si veda per esempio Abusch, Schwemer 2011, p. 330, testo n. 8.6: 63’.

[terro]re, confusione, insonnia, silenzio, torpore,
[infel]icità e cattiva <salute>,
 (colei che) ha lanciato “la bocca del cane”⁸³¹ tra di noi.
 Šamaš, questa è lei, questa è la sua statuetta (...).⁸³²

Si incontrano, inoltre, *libbašu t̄āb* e *libbašu ul t̄āb* negli omina raccolti in serie come *Šumma alamdimmû*, nella quale si prevede un futuro positivo o negativo a seconda della “forma” o “aspetto” delle parti del corpo di uomini e donne; rispettivamente possono essere tradotte “(l’uomo/la donna) è/sarà felice” e “(l’uomo/la donna) è/sarà infelice”, ma anche, più semplicemente, “felicità” e “infelicità”.⁸³³

(253) [... SÍ]K SAG.DU KIMIN-*ma pa-ni* SA₅ ŠÀ.BI DU₁₀.GA
 U₄.MEŠ-šú GÍD.MEŠ *i-la-ni ib-bi-is-s[à-a IGI²-mar²] e-te-liš* GEN-*ak* (...)

[Se (un uomo)] ha la parte alta dei capelli/peli *idem* e la sua faccia è rossa: **felicità**, i suoi giorni saranno lunghi, è un uomo di dio, gli [ritornerà] una perdita di denaro, vivrà come un signore (...).⁸³⁴

(254) DIŠ SÍK TE *e-bi* ŠÀ.BI NU DU₁₀.GA [...]
 DIŠ *ra-aq* ŠÀ.BI NU D[U₁₀.GA]

Se (un uomo), i peli della guancia sono spessi: è/sarà **infelice** [...].

Se (un uomo, i peli della guancia) sono sottili: è/sarà **infe[lice]**.⁸³⁵

ŠÀ.ZI.GA = *nīš libbi*

La parola *nīšu* significa letteralmente “aumento, sollevamento, elevazione”.⁸³⁶ Accompagna spesso altre parole per formare espressioni come ad esempio *nīš qāti* “elevazione delle mani, (in atto di) preghiera”, o *nīš rēši* “promozione, onore” (lett. “sollevamento della testa”).

Il significato di *nīš libbi* secondo CAD e AHW è quello di “desiderio sessuale, libido”, ma l’opinione di Biggs differisce. Egli sostiene che tale espressione, equivalente al sumerico ŠÀ.ZI.GA,⁸³⁷ si possa tradurre con ‘*rising of the heart*’,⁸³⁸ ovvero “potenza sessuale”. Al contrario, Zisa afferma che ‘*when the verb našû has libbu as subject it means “to wish, to desire” in different contexts (...). In anti-witchcraft texts, as well as in the nīš libbi corpus for the recovery of sexual desire, the recurring expression has the woman as object of desire: ana sinnišīšû libbašu*

⁸³¹ Come sostengono Abusch, Schwemer 2011, nota al testo n. 9.1: 29, probabilmente qui ci si riferisce a un’azione che ha provocato un allontanamento tra il paziente e Šamaš.

⁸³² Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 383, testo n. 9.1: 25-30.

⁸³³ Böck scrive ‘*er/sie ist zufrieden/Zufriedenheit*’ e ‘*er/sie ist unzufrieden/Unzufriedenheit*’ (Böck 2000, p. 34).

⁸³⁴ Si veda Böck 2000, p. 78, *Alamdimmû* II: 75.

⁸³⁵ Si veda Böck 2000, p. 104, *Alamdimmû* VI: 58-59.

⁸³⁶ CAD N2, p. 294; AHW, p. 797.

⁸³⁷ Questa particolare formula si riscontra in testi ritrovati nella biblioteca di Assurbanipal, le cui origini risalgono, probabilmente, al periodo paleo-babilonense.

⁸³⁸ Biggs 1967, p. 2. Il primo a interpretare questa formula come ‘*sexual potency*’ è stato Ebeling 1925.

lā inaššīšu “he does not desire the woman”. For this reason, the expression assumes a sexual value: “to desire sexually”.⁸³⁹ Condividendo l’opinione di Zisa, si offrono di seguito alcuni esempi:

(255) MUNUS ŠÀ-šú ḥa-ših-ma MUNUS IGI.DU₈-ma ŠÀ-šú NU ÍL-šú (...)

(Se un uomo) desidera la donna del suo cuore e guarda la donna, ma **non la desidera sessualmente (= il suo libbu non si solleva per lui)**, (...).⁸⁴⁰

(256) ÉN 4UTU NU.MEŠ an-nu-ti šá kaš-<šá>-pi-iaš u kaš-šap-ti-ia šá a-a-ši i-te-né-pu-šú-nin-ni

at-ta [DI.KU₅] ZU-šú-nu-ti-ma ana-ku NU ZU-šú-nu-ti šá UZU.MEŠ-ia ú-za-qi-tú-nin-ni

SAG.KI-ia ú-šab-bi-tú 4SA-ia ik-su-u piṭ-ri-iaš ú-tab-bi-ku a-ḥi-ia ú-ši-lu **ni-iš ŠÀ-MU** iṣ-ba-tú ru-u'-ti ub-bi-lu (...)

Incantesimo: “Šamaš, queste sono le statuette del mio stregone e della mia strega, che continuano a fare (stregonerie) contro di me.

Tu, [giudice], li conosci, ma io non li conosco; coloro che hanno provocato un dolore pungente alla mia carne,

(coloro) che hanno afferrato la mia fronte, che hanno legato i miei tendini, che hanno versato il mio piṭru,

che hanno paralizzato le mie braccia, che hanno preso **il mio desiderio sessuale**, che hanno asciugato il mio sputo, (...).”⁸⁴¹

Dato che il *libbu* è il luogo dove si percepiscono le emozioni in generale – esprimendo la metafora concettuale “il (centro del) corpo è un contenitore” – si può supporre che fosse il luogo dove gli assiro-babilonesi pensavano che nascesse anche il desiderio sessuale, la cui mancanza poteva essere provocata non solo da problemi fisici, ma anche psicologici.

3.3.3. Espressioni che si riferiscono a specifiche malattie interne

Kiṣirti libbi

Secondo CAD la parola *kiṣirtu* è da intendere ‘congestion, stricture (as a disease)’ e accanto a *libbu* ‘internal stricture’,⁸⁴² mentre secondo AHw ‘Verdickung’,⁸⁴³ resi rispettivamente in italiano come “restringimento, contrazione interna” e “ingrossamento, ispessimento”. Tale termine si trova nei testi medici sia singolarmente sia accompagnato da *libbu*:

(257) [...] ÚḤ-šú ÚŠ ŠUB.ŠUB-a **ki-šir-te ŠÀ** GIG UD.DA SÁ.SÁ ŠÀ-šú qir-bitam GIG

⁸³⁹ Zisa (in stampa).

⁸⁴⁰ AMT 76, 1: 6. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 50, testo n. 3.108: 6.

⁸⁴¹ KAR 80: 25-28. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 303, testo n. 8.4: 68-71.

⁸⁴² CAD K, p. 435. Si parla anche di congestione dei polmoni.

⁸⁴³ AHw, p. 488.

[Se ... con] la sua saliva fuoriesce continuamente sangue, soffre di *kiširti libbi*; (se) anche *šētu* lo ha raggiunto, è malato nella parte interna del suo *libbu*.⁸⁴⁴

Nello studio dedicato alle malattie che interessano il tratto digestivo, la Haussperger traduce l'espressione con '*Zusammenschnürung des Inneren*'⁸⁴⁵ che si può rendere in italiano come "legame delle viscere".

A seconda del contesto in cui si trova può assumere, tuttavia, un altro significato; di seguito un esempio tratto da SA.GIG:

(258) DIŠ GABA-su u šá-šal-la-šú GU₇.ME-šú *ki-šir-ti ŠÀ* GE₆ TUK.ME Š[À-š]ú it[a-n]a-
áš NA BI NAM.TAG.GA --- NAM.ÉRIM DAB-su

Se il suo petto e la sua schiena gli fanno continuamente male, ha *kiširti libbi* nero, il s[uo vent]re provoca (a lui) vomito, quest'uomo (ha commesso) una colpa --- un giuramento l'ha preso.⁸⁴⁶

In uno dei suoi articoli Adamson afferma che '*the kiširtu may be dark or even black in colour, and is considered to be a severe symptom of illness*'; quindi, essendo il colore ben riconoscibile, si tratterebbe necessariamente di un sintomo che compare all'esterno del corpo. Inoltre, lo studioso identifica il termine con una diminuita escrezione urinaria, fenomeno meglio noto come "oliguria", escludendo il riferimento all'espettorato ("sputum") in quanto '*this word is already well documented as ru'tu*'.⁸⁴⁷ Come osserva giustamente Heeßel, questa spiegazione appare piuttosto debole:

*Kiširtu kann neben einer "Verengung" ganz offensichtlich auch die Substanz bezeichnen, welche die Verengung auslöst. Diese Substanz kann dann auch ausgewürgt werden.*⁸⁴⁸

Dello stesso parere dello studioso tedesco è anche la Scurlock, che traduce l'espressione *kiširti libbi* come '*thick sputum*'.⁸⁴⁹

3.3.4. Espressioni che indicano sentimenti o malattie a seconda del contesto

GAZ ŠÀ = *hīp(i) libbi*; *hūš hīp(i) libbi*

La parola accadica *hīpu*, se trovata singolarmente, può fare riferimento a una "frattura", "rottura", o a una "gola", un "burrone".⁸⁵⁰ Accanto a *libbu* sembra assumere diversi significati.

⁸⁴⁴ BAM 6, 575 iv 11. Si veda Haussperger 2002, p. 64.

⁸⁴⁵ Haussperger 2002, p. 64.

⁸⁴⁶ La traduzione di Heeßel differisce da quella di Labat, il quale riconduceva la forma verbale *itanaš* al verbo *enēšu*, "essere/diventare debole" (Labat 1951, p. 181: 28). Per una discussione in merito si veda Heeßel 2000, p. 266, nota n. 25.

⁸⁴⁷ Adamson 1981, p. 126.

⁸⁴⁸ Heeßel 2000, p. 266, nota n. 25.

⁸⁴⁹ Si vedano per esempio i testi da lei raccolti nel paragrafo dedicato alle infezioni dei polmoni in Scurlock, Andersen 2005, pp. 42-43.

⁸⁵⁰ CAD H, p. 196 ('*break; gully*').

Il primo esempio è tratto da un testo terapeutico:

(259) **GAZ ŠÀ** TUK.TUK *ana* MUNUS *a-la-ka* [...]

(Se un uomo) ha **hīp libbi** (e non riesce) ad andare con una donna [...].⁸⁵¹

Purtroppo, il testo è troppo frammentario e non è possibile comprendere a pieno il senso di queste righe.

Stol fa una distinzione tra l'utilizzo di questa locuzione nei testi medici e in quelli epistolari; se nel primo caso traduce con 'heart-break', nel secondo adopera la parola 'panic' facendo presente che 'the Assyrian letters seem to have a different shade of meaning and "panic" seems to be the best translation'.⁸⁵² Segue un esempio tratto da una lettera della corte neo-assira:

(260) *ša is-si-ia gab-bu ha-di-iu-u*
a-na-ku i-na ku-su-up ŠÀ-bi
a-mu-at ki-i ša ma-šar-tú
ša LUGAL be-lí-iá la a-na-šar-u-ni
e-ta-ap-šu-u-ni
ŠÀ-bi is-su-gu a-dan-niš
hī-īp ŠÀ-bi *iš-ša-ab-ta-ni*
ap-ta-làh a-dan-niš
LUGAL *qa-an-ni mi-iḫ-ri-i[a]*
ŠÀ-bi lu-bal-li-ṭa

(Mentre) tutti i miei colleghi sono felici, io muoio di crepacuore.⁸⁵³

Mi hanno trattato come se non avessi svolto il mio servizio di sorveglianza del re, mio signore.

Il mio cuore si è molto impaurito, **hīp libbi** ("il panico") mi ha afferrato, ho avuto molta paura. Possa il re far rivivere il mio cuore di fronte ai miei colleghi!⁸⁵⁴

Worthington nella traduzione della prima tavoletta della serie *šumma amēlu muḫḫašu umma ukāl* traduce l'espressione come "crepacuore":

(261) DIŠ NA MURUB₄ SAG.[DU-šú ú-zaq-qa-su bir-ka-šu DUGUD ú-ta-ba-ka i]-ta-
na-aḫ **GAZ ŠÀ**
TUKU.MEŠ-ši ÉL[LAG-šu e-ta-na-bal i-ša-nam-mu ik-ka-šu] ik-ta-nir-ru
ana GIG Z[¹-hī] (...)

Se un uomo, il mezzo della sua te[sta gli provoca un dolore pungente, il suo ginocchio è pesante, evacua molto, è conti]nuamente stanco, ha continuamente **hīp libbi**

⁸⁵¹ AMT 85, 1 vi 8.

⁸⁵² Stol 1993, p. 30.

⁸⁵³ Si veda la discussione su *kusup libbi* nel presente capitolo.

⁸⁵⁴ Si veda Parpola 1993a, p. 269, testo n. 334: r.9-18.

(“crepacuore”), i suoi reni gli fanno male, ha continuamente sete, è continuamente collerico. Per [allontanare] la malattia: (...).⁸⁵⁵

Nel suo studio sull’epilessia Stol ricorda che nella storia della medicina il “crepacuore” è sempre stato assimilato alla “malinconia”, parola di origine greca che significa “bile nera”.⁸⁵⁶ Persone che soffrono di un eccesso di bile nera, eccesso che può portare a un attacco epilettico, sono dette, infatti, “malinconiche”.⁸⁵⁷ L’assiriologo si domanda se anche nell’antica Mesopotamia il “crepacuore” fosse inteso come una forma di malinconia:⁸⁵⁸

*“Heart-break” or “to break the heart” were everyday words often used with iterative or permansive verbal forms, meaning that the heart breaks “time and again”, or “all the time”. (...) All this shows that it is a chronic condition. The medical texts have heartbreak in a context of anxiety and fear (parādu, piritu, puluhtu, nissatu): the same is true for the literary prayers, using a larger choice of words.*⁸⁵⁹

In riferimento a ciò, Geller sottolinea che, sebbene la “bile nera” fosse conosciuta e considerata un sintomo di malattie, non esiste un chiaro riferimento nei testi medici alla bile nera in quanto correlata all’epilessia o alla malinconia.⁸⁶⁰ Interessante è una tavoletta proveniente da Uruk risalente al periodo tardo che presenta una classificazione di malattie interne, le quali sono associate a quattro organi del corpo, ossia:

- *libbu* “cuore”
- *karšū* “stomaco”
- *ḥašū* “polmoni”
- *kalātu* “reni”.⁸⁶¹

In questo manoscritto, appartenente a quel Rīmūt-Anu possessore di una delle due copie finora rinvenute della tavoletta n. 33 di SA.GIG, si trova l’espressione *ḥīp(i) libbi*; poiché il *libbu* era considerato anche come la sede della volontà e delle emozioni,⁸⁶² cioè come l’organo della cognizione,⁸⁶³ l’unione di queste due parole può far pensare a un sintomo di uno stato depressivo.⁸⁶⁴ In questa accezione si trova numerose volte in tavolette che si riferiscono alla stregoneria, come nel seguente incantesimo recitato di fronte alle statuette della strega e dello stregone volto ad allontanare il maleficio dalla vittima:

(262) [*lib-bi* KI-*i*]a *ú-ze-nu-u ṣa-al-ta* [*p*]u-*uḥ-pu-ḥa-a ni-is-sa-[ta]*
[*a²-dir²-t*]a *ḥi-pi lib-bi i-ši-[ta] di-im-[ta]*

⁸⁵⁵ Si veda Worthington 2005, p. 22: 239’-243’.

⁸⁵⁶ Stol 1993.

⁸⁵⁷ Sulla malinconia si veda l’interessante articolo di Couto-Ferreira 2010.

⁸⁵⁸ In un articolo più recente Stol equipara *ḥīp libbi* alla malinconia (Stol 1999, p. 65).

⁸⁵⁹ Stol 1993, pp. 28-29.

⁸⁶⁰ Geller 2007d, p. 191.

⁸⁶¹ Hunger 1976, SpBTU 1, testo n. 43.

⁸⁶² Westenholz, Sigrist 2006, p. 1.

⁸⁶³ ‘*The organ of cognition*’ Geller 2001-2002, p. 60.

⁸⁶⁴ Si vedano, ad esempio, Geller 2001-2002, p. 61; Abusch, Schwemer 2011.

[*ḥat-tú p*]i-rit-tú ar-r[*a-tú*] di-l[*i*]p-tú
*qú-l[*a ku-r*]a* NU DU₁₀ *lib-bi* N[U DU₁₀.G]A UZU [GA]R-nu-ni
^dUTU an-nu-[*tú š*]ú-nu an-nu-tú NU.MEŠ-šú-nu *k[*i-ma šu-nu*] la* G[U]B-[*z*]u
 NU.MEŠ-šú-nu *na-šá-k[*u* (...)]*

(Coloro che) [mi] hanno reso arrabbiato [con me stes]so, [che hanno in]flitto su di me conflitto, lotta, lamen[to], [tim]ore, *ḥīp libbi*, confusione, convul[sioni], [panico, ter]rore, maledizi[one], insonnia, stup[ore, torpo]re, infelicità (e) cattiva salute. Šamaš, questi sono loro (la strega e lo stregone), queste sono le loro statuette; dato che loro non sono presenti, io sollevo le loro statuette (...).⁸⁶⁵

Ancora un testo che parla di stregoneria, ma questa volta compare il verbo *ḥepû* e non il sostantivo *ḥīpu*:

(263) [DIŠ N]A *ina* KI.NÁ-šú *ig-da-na-al-lu-ut* [ŠÀ]-šú GAZ.MEŠ-šú
 [IGI.MEŠ-š]ú *iš-ša-nun-du* GĪR^{II}-šú *ú-zaq-qá-ta-šú*
 [NA B]I NU.MEŠ-šú *ina* KI.MAḤ ŪŠ *šu-nu-lu*

[Se un uo]mo, è **continuamente terrorizzato** sul suo letto, è sempre afflitto,
 [ha sempre] vertigini (e) i suoi piedi gli provocano un dolore pungente;
 [que]st' [uomo], statuette di lui sono state sepolte nella tomba di un morto.⁸⁶⁶

La locuzione *ḥīp(i) libbi* è spesso preceduta e, probabilmente, completata dalla parola *ḥūšsu*, *ḥūšsu* o *ḥūšša*, aggiungendo presumibilmente un'altra sfumatura al suo significato; se CAD e AHw riportano rispettivamente 'A. a physical pain; B. an emotional hurt' e 'Leibschmerzen',⁸⁶⁷ Abusch e Schwemer traducono con 'depression', non facendo alcuna distinzione tra l'espressione che potremmo definire più semplice e quella più complessa.⁸⁶⁸ Stol, interpretando il tutto in maniera più letterale e traducendo con 'heart-break' ("crepacuore"), scrive:

*There must be a genitive relationship between both words: "the ... of heart-break". It is noticeable that we find this combination only occasionally in the medical texts - where a duplicate could omit ḥu-uš - but always in strictly literary texts like prayers. Adding this word ḥūšsu was obviously a matter of style and we gather from a late Babylonian commentary that later they no longer understood this word. Our conclusion is that this variant of heart-break makes no difference for us.*⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ KAR 80: 50-55. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 302, testo n. 8.4.

⁸⁶⁶ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 359, testo n. 8.10: 3-5.

⁸⁶⁷ CAD Ḥ, p. 260 (nella conclusione è presente la seguente affermazione: 'Originally probably a hendiadys construction denoting a specific abdominal pain'); AHw, p. 361.

⁸⁶⁸ Si vedano a riguardo i numerosi testi presenti nel loro *Corpus of Mesopotamian anti-witchcraft rituals*, 2011.

⁸⁶⁹ Stol 1993, p. 30.

Come i due studiosi precedentemente citati, anche Stol quindi non distingue tra le due. Westenholz e Sigrist, invece, se definiscono *hīp(i) libbi* ‘depression’, assegnano un significato più complesso a *hūš hīp(i) libbi* che spiegano come segue:

*The heart was also considered to be the seat of will and emotions, which is the reason that mental illnesses, such as hūš hepi libbi “mental breakdown, neurosis”, were located there.*⁸⁷⁰

I due assiriologi riprendono qui la traduzione che già nel 1965 Kinnier Wilson aveva scritto nel suo articolo *An introduction to Babylonian psychiatry*.⁸⁷¹ Ad ogni modo, identificare la singola espressione con “crollo mentale” o “nevrosi” è, a mio parere, eccessivo. Se si leggono con attenzione i testi in cui si incontra *hūš hīp(i) libbi* si nota che questo non è altro che uno dei sintomi di una malattia, e non la malattia stessa. Si vedano di seguito alcuni esempi:

(264) DIŠ NA *hu-uš-ša* GAZ ŠÀ TUK.TUK-ši m[*i-na-tú-šú* DUB.DUB]
 EME-šú *it-te-nen-biṭ* EME-šú *ú-na-a[š-ša-ak]*
 GEŠTU^{II}-šú GÙ.GÙ-*a* ŠU^{II}-šú *i-šam-ma-ma-šú b[ir-ka-šú kim-ša-šú]*
i-kàs-sà-sà-šú SAG ŠÀ-šú *it-ta-n[a-az-qar]*
ana MUNUS DU LAL *hur-ba-šú* ŠUB.ŠUB-*su i-[kabbir ibaḥḥu]*
 ÚḪ *ina* KA-šú *it-ta-na-ad-d[i]*
 NA BI *ina* NINDA šu-kul *ina* KAŠ NAG *ina* Ì Š[ÉŠ ...]

Se un uomo, ha sempre più *hūšša hīp libbi*, [le sue] me[mbra sono sempre più flosce],
 la sua lingua è sempre gonfia, si mor[de] la lingua,
 le sue orecchie ronzano, le sue mani sono insensibili, [le sue] gino[cchia (e) le sue gambe]
 lo consumano, il suo epigastrio spo[rge] continuamente,
 non è in grado di andare con una donna, è afflitto da continui brividi di freddo, in[grassa e
 dimagrisce],
 saliva fuories[ce] continuamente dalla sua bocca:
 quest'uomo, gli è stato dato cibo (stregato) da mangiare, birra (stregata) da bere, è stato
 un[to] con olio (stregato) [...].⁸⁷²

(265) x [.....] x ki MÚRU[?].MEŠ-šú *kid* x [...]
 [x x] x *muṭ-tu ana da-ba-bi* ŠÀ-šú *l[a-íl-šú]*
 [*hu*]-*uš* GAZ ŠÀ TUK.MEŠ-ši *mi-na-ti-šú it-[ta-na-áš-pa-ka(?)]*
it-te-nen-bi-iṭ NUNDUM.MEŠ-šú *ú-na-áš-šak* GEŠTU^{II}-šú G[Ù.GÙ-*a*]
 ŠU^{II}-šú *i-šam-ma-ma-šú bir-ka-šú kim-ša-šú i-kàs-s[a-sa-šú]*
 SAG ŠÀ-šú *it-ta-na-áz-qar ana* MUNUS DU-*ka mu[t-tu]*
ana MUNUS ŠÀ-šú NU ÍL-šú *hur-ba-šú* ŠUB.ŠUB-*[su]*
i-kab-bir i-ba-aḥ-ḥu ÚḪ *ina* KA-šú *it-ta-na-[di]*

⁸⁷⁰ Westenholz, Sigrist 2006, p. 1.

⁸⁷¹ Kinnier Wilson 1965, p. 291.

⁸⁷² BAM 5, 445: obv. 10-16. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 157, testo n. 7.7: 47-53.

*ik-ka-šú LÚGUD.DA.MEŠ KI.NÁ NU ÍL-[ší]
pi-qa la pi-qa ú-ta-šal NA BI ka-[šip]
NU.MEŠ-šú DÙ-ma ina ÚR ADDA šu-nu-[lu]
ana kiš-pi BÚR ZI-šú KAR (...)*

[.....] ... le sue anche ... [...]

[...] ... è ridotto, non desidera parlare,

ha sempre più *[hūš hīp libbi]*, le sue membra so[no sempre più molli],

è sempre gonfio, si morde le sue labbra, le sue orecchie ron[zano],

le sue mani sono insensibili, le sue ginocchia (e) le sue gambe lo consumano,

il suo epigastrio è sempre sporgente, non riesce ad andare con una donna,

non desidera una donna, è afflitto da continui brividi di freddo,

ingrassa (e) dimagrisce, saliva fuoriesce continuamente dalla sua bocca,

è sempre irritabile, non riesce ad alzarsi dal letto

(e) qualche volta è paralizzato, quest'uomo è strega[to].

Statuette di lui sono state fatte e sepo[lte] nel grembo di una persona morta.

Per annullare la stregoneria, per salvare la sua vita (...).⁸⁷³

Dagli ultimi due testi, molto simili tra loro, si evince che *hūš hīp(i) libbi* non è una malattia a sé stante, bensì fa parte di un elenco di sintomi che soltanto se presi in considerazione nella loro totalità potrebbero, forse, essere ricondotti alla nevrosi oppure a uno stato depressivo. Scurlock, invece, nel capitolo dedicato a cuore, sistema circolatorio e polmoni del suo studio *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine*⁸⁷⁴ interpreta *hūšša hīp libbi* (ma anche *hīp libbi*) come un sintomo di *angina pectoris*⁸⁷⁵ o di infarto del miocardio; nei testi che porta come esempio traduce entrambe le espressioni con ‘*crushing sensation in his heart*’,⁸⁷⁶ che in italiano si può rendere “una sensazione devastante nel suo cuore”.

Come si può notare, le interpretazioni che di queste due locuzioni danno gli studiosi sono varie e spesso differiscono notevolmente tra di loro. Osservando i testi, che possono appartenere alla categoria epistolare, a quella terapeutica e/o rituale, è possibile concludere che il significato da attribuire loro rientra in quell’ambito che noi oggi definiremmo del sintomo e della malattia psicosomatici; a mio avviso, si tratta sì di un dolore fisico al cuore o al petto ma dovuto presumibilmente a uno sconvolgimento dell’animo. Considerato ciò, la traduzione più adatta sembra essere quella proposta da Stol, ossia “crepacuore”. Nella nostra lingua e nella nostra cultura quando si parla di crepacuore si intende una sofferenza molto intensa, sia essa di carattere prevalentemente mentale o fisico. A tal proposito, pare quindi molto pertinente l’interpretazione

⁸⁷³ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 119, testo n. 7.2: 4-15.

⁸⁷⁴ Scurlock, Andersen 2005, pp. 168-169.

⁸⁷⁵ Adamson sostiene che ‘*kamut murši describes the onset of angina pectoris itself, whereas hūš hīp libbi may be the abdominal pain associated with this condition*’ (Adamson 1981, p. 127).

⁸⁷⁶ Scurlock, Andersen 2005, pp. 168-169; si veda anche il capitolo riguardante i veleni e le conseguenze negative di questi sul corpo del malato, in particolare il paragrafo concernente gli effetti della belladonna (pp. 355-356).

offerta da Attia in un recente articolo sul *libbu*, la quale differenzia l'utilizzo dell'espressione *hip libbi* nei documenti di vita quotidiana rispetto a quelli medici:

*The expression hip libbi, found in everyday life documents, corresponds to an upsetting mental distress – worry, annoyance – more or less serious, often tied to fear and to ruin complaints. When used in medical documents, its meaning develops into mental illness with a painful feeling in the chest.*⁸⁷⁷

Kīs/kīš libbi

Questa espressione si trova principalmente in ricette terapeutiche appartenenti alla serie DIŠ NA *su-a-lam* GIG *ana ki-is/iš ŠÀ* GUR = *šumma amēlu su'ālam maruṣ ana kīs/š libbi itār*, in cui sono elencati rimedi per curare i sintomi della tosse,⁸⁷⁸ pubblicate prima da Küchler⁸⁷⁹ e successivamente da Köcher come BAM 6, 574.⁸⁸⁰

Di seguito le prime righe della prima tavoletta della serie:

(266) DIŠ NA *su-a-lam* GIG *ana ki-is/š ŠÀ* GUR *šu-ru-uš* ^{giš}NAM.TAR *šu-ru-uš* ^{giš}šu-še
útar-muš úIGI-lim úIGI-ešra útu-lal úŠAKIRA 7 Ú.ĦI.A ŠEŠ TEŠ.BI SÚD
ina KAŠ ŠUB-di ina MUL tuš-bat ina Á.GÚ.ZI.GA NU pa-tan NAG.MEŠ-ma ina-eš

Se un uomo soffre di tosse con secrezione di muco (e) cambia verso (la malattia) ***kīs/š libbi***: radice di *pillū*, radice di *šuše*,
tarmuš, *imhur-lim*, *imhur-ešra*, *tulal*, *šakirū*, pesta queste 7 piante insieme,
mettile nella birra, lasciale sotto le stelle durante la notte. Faglie(1e) continuamente bere al
mattino a stomaco vuoto e (il malato) guarirà.⁸⁸¹

Il segno cuneiforme GIŠ può essere letto *is* oppure *iš*; quindi, la combinazione di segni KI+GIŠ può essere ricondotta tanto alla lettura *kīsu* quanto a *kīšu*, modificando radicalmente il significato dell'espressione. La parola *kīsu* può essere tradotta con “legame”⁸⁸² e vicino a *libbu* potrebbe indicare un “legame delle interiora”, forse da intendere come “ostruzione” o “contrazione”; da qui la definizione del CAD come ‘*an intestinal disease*’.⁸⁸³ Il vocabolo *kīšu* significa, invece, “raffreddamento”,⁸⁸⁴ che accanto a *libbu* è tradotto da von Soden in AHW ‘*Leiberkaltung (als Krankheit)*’.⁸⁸⁵

Oltre alla diversa lettura, varie sono state le interpretazioni di questa malattia nel corso dei decenni; Küchler, optando per la seconda lettura, traduce l'intera espressione con

⁸⁷⁷ Attia 2019, p. 81.

⁸⁷⁸ Sulla tosse in generale si veda Labat 1972-1975b.

⁸⁷⁹ Küchler 1904.

⁸⁸⁰ Köcher 1963-1980.

⁸⁸¹ BAM 6, 574 i 1-3. Si vedano anche Böck 2010a, p. 71; Haussperger 2002, p. 23.

⁸⁸² Il CAD riporta le definizioni ‘*bond, fetter*’ (CAD K, p. 432, *kīsu* B) e AHW traduce ‘*Bindung*’ (AHw, p. 487).

⁸⁸³ CAD K, p. 432, *kīsu* B. AHW, oltre alla traduzione ‘*Bindung*’ (AHw, 487, *kīsu* III), non dice niente in merito.

⁸⁸⁴ CAD K, p. 445; AHW, p. 489.

⁸⁸⁵ AHW, p. 489.

‘*Leibschneiden/Kolik*’,⁸⁸⁶ così come Campbell Thompson qualche anno più tardi (*‘colic’*),⁸⁸⁷ mentre Labat, preferendo *kīs libbi*, interpreta come *‘affection intestinale’*⁸⁸⁸ e Ritter scrive *‘binding (discomfort) of the belly’*.⁸⁸⁹ Seguendo la stessa lettura, Parpola interpreta un passo di una lettera della corte neo-assira come *‘bronchitis(?)’*.⁸⁹⁰ Già in un articolo del 2002 e poi nel suo libro pubblicato nel 2012 la Haussperger sostiene che sia preferibile scegliere la lettura *kīs libbi* e traduce l’incipit della serie *‘Wenn jemand an einer Verschleimung erkrankt ist und diese zur Kühle des Leibesinneren wird’*,⁸⁹¹ affermando che:

*Wir haben hier die klassische Definition des Magenkatarrhs bzw. der Gastritis und auch der Krankheitsentstehung vor uns. Demnach ist die kīs libbi-Krankheit gleichzusetzen mit der Gastritis bzw. der Gastroduodenitis oder der Gastroenteritis, die im Volksmund immer noch Magenkatarrh und Magen-Darm-Katarrh genannt werden. (...) Denn in der Regel geht dieser Krankheit ein Erkältungsinfekt voraus oder läuft zeitgleich mit ihm ab; dieser wiederum entsteht unmittelbar nach der Kälteeinwirkung auf den menschlichen Körper. Hauptsymptom eines solchen Erkältungsinfektes ist die vermehrte Schleimbildung und -absonderung vor allem durch die Nase. Der gesamte Verdauungstrakt stellt ein Hohlorgan dar, das mit einer Schleimhaut ausgekleidet ist, die auf leichteste Reize hin mit vermehrter Schleimbildung reagiert. Zu allen Zeiten aber vermittelte Schleim den Eindruck von Kälte und Erkältung; demnach bezeichnet auch heute noch dieses Krankheitsbild, das in der Regel komplikationslos verläuft und völlig ausheilt, als Katarrh, also Magen- oder Darmkatarrh, aber auch als Magenschleimhautentzündung, so in der Naturheilkunde und in der Homöopathie.*⁸⁹²

Al contrario, la Scurlock legge *kīs libbi* e afferma che, come *kišir libbi*, *‘these terms mean literally “binding” or “knotting” of the libbu (intestinal tract)’*.⁸⁹³

Da notare, inoltre, che la stessa espressione si trova anche in una tipologia testuale differente, quella degli omina. In questo caso è in messa in contrasto con *hūd libbi*:

(267) DIŠ ^{giš}GESTIN GU7 *hu-ud lib-bi*
šum-ma ki-is/š lib-bi

Se (un uomo) mangia la vite: gioia
 (oppure) *kīs/š libbi*.⁸⁹⁴

⁸⁸⁶ Kūchler 1904, p. 1.

⁸⁸⁷ Campbell Thompson 1929b, p. 82.

⁸⁸⁸ Labat 1972-1975a, p. 367b.

⁸⁸⁹ Ritter 1965, p. 312.

⁸⁹⁰ Parpola 1993a, p. 182, testo n. 229: 7.

⁸⁹¹ Haussperger 2012, p. 164.

⁸⁹² Haussperger 2002, pp. 35-36.

⁸⁹³ Scurlock, Andersen 2005, p. 131.

⁸⁹⁴ Si veda Oppenheim 1956, p. 272; p. 316: iv 11.

Oppenheim, scegliendo l'opzione *kīš libbi*, traduce 'heartbreak' ("crepacuore") in considerazione della sua opposizione con *hūd libbi*. Ci si domanda se in questo caso sia possibile rifarsi al concetto base della parola *kīšu* e interpretare l'intera espressione come "raffreddamento, freddezza del cuore", sottolineando così uno stato d'animo opposto alla gioia che, come si è soliti dire oggi, "riscalda il cuore". Per rispondere, è necessario rileggere il testo terapeutico più sopra citato in cui si collega l'espressione *kīs/š libbi* alla tosse; l'opzione più probabile sembra essere quella che interpreta il sintomo come una contrazione delle interiora, contrazione dovuta agli spasmi della tosse. L'ipotesi della Haussperger che vuole ricondurre il tutto a un 'Erkältungsinfektion', pur se non errata, pare in questo contesto un po' azzardata.

Probabilmente, tale associazione di termini è da intendersi in modo diverso a seconda dell'ambito in cui si trova; optando in ogni caso per una identificazione con una "contrazione del *libbu*", si può tradurre in certi casi anche con "crepacuore", ossia uno spasmo del cuore provocato da situazioni di forte stress e sofferenza (proprio come le espressioni *hīp libbi* e *hūš hīp libbi* analizzate in precedenza). Per rispondere alla domanda posta più sopra, di conseguenza si ritiene corretto interpretare l'espressione presente negli omina come "crepacuore", ma, al contrario di Oppenheim, si preferisce scegliere la lettura *kīs libbi*.

Kiṣir libbi

La parola *kiṣru* può riferirsi a varie cose, anche se il suo significato principale è "nodo, blocco".⁸⁹⁵ Accanto a *libbu* assume due concetti diversi a seconda del contesto in cui si trova:

- "ira, collera" in omina, rituali e incantesimi;
- "ostruzione, restringimento (del canale alimentare)" in testi terapeutici.

Le prime righe qui proposte appartengono a una serie che raccoglie incantesimi, preghiere e istruzioni per pratiche magiche, nota con il nome accadico *Šurpu*, mentre il secondo testo è tratto dalla serie di omina intitolata *Šumma alamdimmû*:

(268) ÉN *e-peš ri-is-bi ù ri-sib-ti*
bul-lu-ṭu šul-lu-mu ^dAMAR.UTU *it-ti-ka-ma* (...)
ki-ṣir ŠÀ DINGIR *u* ^dEŠ₄.DAR *pa-ṭa-ru*
ar-ni šu-su-ḥu gil-la-[ti] šu-us-su-ú (...)

Incantesimo: "(Dipendono) da te, Marduk, colpire e uccidere, vita e salute (...) rimuovere **la collera** del dio e della dea, estirpare il peccato, rimuovere il crimine (...)."⁸⁹⁶

(269) DIŠ SÍK SAG.DU SIG₅-*ma pa-ni ma-sik* [...] **KA.KEŠDA ŠÀ** DINGIR-*šú*
 D[U₈ ...]

⁸⁹⁵ CAD K, p. 436; AHw, p. 488.

⁸⁹⁶ *Šurpu* IV, 1-2; 13-14. Si veda Reiner 1970, p. 25.

Se i capelli della sua testa sono belli ma la sua faccia è brutta [...]; l'ira del suo dio sarà per lui rimossa.⁸⁹⁷

Il testo seguente appartiene, invece, alla categoria dei cosiddetti testi terapeutici, edito da Kùchler e poi ripubblicato da Köcher come BAM 6, 575:

(270) DIŠ NA *ki-ṣ[ir]* ŠÀ GIG NINDA u KAŠ ŠÀ-šú LA IGI-šú ina KA-šú GUR.GUR
[TÙN-šú *i*]-sa-ḫal-šú ana TI-[šú] (...)

Se un uomo soffre di **ostruzione del canale alimentare**, il suo addome non riceve pane e birra ma (questi) ritornano alla sua bocca, il suo stomaco lo punge. Per curarlo (...).⁸⁹⁸

Secondo la Haussperger si tratterebbe della descrizione di una colica,⁸⁹⁹ in quanto anche oggi i pazienti che ne soffrono descrivono i dolori esprimendosi in modi molto simili, utilizzando spesso delle metafore che indicano come il male provato sia molto simile alla “trafittura” di un coltello o di un altro oggetto contundente, similitudine che ricorda il testo letto sopra.

Kusup libbi

L'espressione *kusup libbi*, similmente a *ḫīp(i) libbi*, può essere tradotta “crepacuore”. Di seguito si ripropongono le righe della lettera neo-assira presentata più sopra, in quanto unico testo finora noto in cui compare l'espressione *kusup libbi*:

(271) *ša is-si-ia gab-bu ḫa-di-iu-u*
a-na-ku i-na ku-su-up ŠÀ-bi
a-mu-at ki-i ša ma-ṣar-tú
ša LUGAL be-li-ia la a-na-ṣar-u-ni
e-ta-ap-šu-u-ni
ŠÀ-bi is-su-gu a-dan-niš

(Mentre) tutti i miei colleghi sono felici, io muoio di **crepacuore**.

Mi hanno trattato come se non avessi svolto il mio servizio di sorveglianza del re, mio signore.

Il mio cuore si è molto impaurito, il panico mi ha afferrato, ho avuto molta paura. Possa il re far rivivere il mio cuore di fronte ai miei colleghi!⁹⁰⁰

Kuspu si trova, per quanto mi risulta, solo nella locuzione *kusup libbi* col significato di “crepacuore”. Le radicali si possono ricondurre al verbo *kasāpu*, il quale è tradotto da CAD e AHW rispettivamente come ‘*to chip, to break off a piece, to trim; to be cut, broken*’ e ‘*in Stücke brechen*’.⁹⁰¹

⁸⁹⁷ Si veda Böck 2000, p. 79: 82.

⁸⁹⁸ BAM 6, 575: iv 37.

⁸⁹⁹ Si veda Haussperger 2002, p. 66.

⁹⁰⁰ Si veda Parpola 1993a, p. 269, testo n. 334: r.9-18.

⁹⁰¹ CAD K, p. 241; AHW, p. 453.

Ṣibit libbi/ libbašu ṣabtu

Ṣibtu è il sostantivo del verbo *ṣabātu*, che si utilizza molto spesso con riferimento a malattie, divinità o demoni i quali “attaccano, afferrano” le loro vittime.⁹⁰² Quando presente nei testi terapeutici, affiancata da altri sintomi, l’espressione *ṣibit libbi* si traduce semplicemente “attacco all’addome”:

(272) [DIŠ NA] ŠÀ-šú *ik-ta-na-su-šú* ŠÀ-šú *i-ḥa-áš*
DU₈.MEŠ-šú IR Š[UB-ú **DAB-í**]t ŠÀ TUK.MEŠ-ši
SAG ŠÀ-šú ÚḪ TUK.MEŠ-ši NA BI *k[a-šip]*

[Se un uomo], il suo addome lo “lega” continuamente, ha conati di vomito,
il suo *piṭru* secerne sudore, ha continuamente **un attacco all’addome**,
il suo epigastro ha sempre catarro; quest’uomo è stato stregato.⁹⁰³

Mentre Labat in un passo di SA.GIG traduce ‘*son cœur est pris*’,⁹⁰⁴ Scurlock spiega la stessa espressione in un passo di Uruanna come ‘*affliction of the stomach*’;⁹⁰⁵ in entrambi i casi si ritiene qui preferibile interpretare ancora come “attacco all’addome”:

(273) Ú *šá-mi* **DAB-ít** ŠÀ-*bi* (...)

Piante per “**attacco all’addome**” (...).⁹⁰⁶

Nel caso in cui *libbu* sia seguito dall’aggettivo verbale *ṣabtu*, il significato complessivo cambia; di seguito un esempio tratto da un testo riguardante la stregoneria-“taglio della gola”, in cui si spiega come deve agire la vittima per allontanare il maleficio:

(274) DIŠ LÚ ZI.KU₅.RU.DÈ *šá* PÉŠ.ÛR.RA [*e-pu-us-su-ma*]
PÉŠ.ÛR.RA *na-ak-su ina È* NA
IGI-*ir ina È* [*šūātu(?)*]
gišIG gišSAG.KUL *ka-šip*
(...) *ana* 30 KURUM₆-*si ina* GE₆ BI GAR U₄.15.KÁM *ma-la* ŠÀ-šú **DAB**
ana 30 *liq-bi*

Se un uomo, la stregoneria-“taglio della gola” [è stata fatta contro di lui] (usando) un topo-
arrabu [e]
un topo-*arrabu* massacrato (lett. “tagliato”) è apparso nella casa dell’uomo, in [questa] casa
porta (e) catenaccio sono stati stregati. (...)

⁹⁰² Si veda la discussione riguardo *ṣabātu* nel secondo capitolo del presente studio.

⁹⁰³ Si vedano le traduzioni di Abusch, Schwemer 2011, p. 233, testo n. 7.10: 40’-42’; Scurlock, Andersen 2005, pp. 357-358, testo n. 15.8.

⁹⁰⁴ Labat 1951, p. 44: 42.

⁹⁰⁵ Scurlock, Andersen 2005, p. 285, testo n. 13.6.

⁹⁰⁶ BAM 5, 422: iii 29’. Si veda Scurlock, Andersen 2005, p. 285, testo n. 13.6.

Durante quella notte poni al cospetto di Sin l'offerta. Il quindicesimo giorno egli (= la vittima) deve dire a Sin tutto quello che **lo preoccupa**.⁹⁰⁷

Seguendo l'interpretazione che ne danno Abusch e Schwemer ('*everything that worries him*'), in questo e in altri testi simili,⁹⁰⁸ sembra che si possa intendere *libbu* come "cuore", ossia come la sede dei sentimenti e delle emozioni, e non come "addome", escludendo quindi un sintomo esclusivamente fisico.

A seconda del contesto, quindi, tale espressione può indicare un vero e proprio "attacco all'addome" oppure la "preoccupazione" derivata da diverse situazioni.

3.4. Espressioni che denotano un utilizzo diverso della parola *libbu*

Oltre alle locuzioni più sopra elencate, ne esistono alcune che non rientrano in quei gruppi che sono stati proposti nel corso del capitolo.

Nīd libbi

Secondo CAD non è ben chiaro cosa significhi la singola parola *nīdu*,⁹⁰⁹ mentre AHW traduce con '*Hinlegen*'⁹¹⁰ (it. "deposto, buttato, abbandonato, gettato"). Precede spesso altri termini formando locuzioni come *nīd libbi*, che compare in testi lessicali in correlazione a *kūbu* "feto, non nato";⁹¹¹ Stol la interpreta come '*what has been thrown from the belly*'.⁹¹²

Le righe seguenti fanno parte, invece, di un incantesimo recitato per scongiurare il ritorno di una malattia, tradotto in alcune sue parti da Mayer:

(275) [GI]M DUMU ^{mi}na-di-te [la i-bu-ru]
lu **ni-id ŠÀ-bi** la i-ni-qu (var. BAM 29: *lā iṣbatu*) UBUR AMA-šu
[at]-ta e ta-sa-aḥ-ra a-na šib-ti-ka TU₆.ÉN

["(Cosi) com]e il figlio di una *nādītu*⁹¹³ [non può essere duraturo],
o **come un bambino non nato (abortito?)** non succhia (Var.: non prende) il petto di sua madre,
[t]u non puoi tornare a quello che hai afferrato!" Formula dell'incantesimo.⁹¹⁴

⁹⁰⁷ BAM 5, 458: obv. I 8'-10' e 28'. Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 412, testo n. 10.3: 20'-22' e 28'.

⁹⁰⁸ Si tratta di altri rituali contro la stregoneria; si veda per esempio Abusch, Schwemer 2011, p. 432, testo n. 11.2: 6.

⁹⁰⁹ CAD N2, p. 209.

⁹¹⁰ AHW, p. 786.

⁹¹¹ Hh. B IV 27, in MSL 9, 34. *Kūbu* è anche un essere soprannaturale, un feto che presenta già chiaramente le caratteristiche di un essere umano. Questa figura è associata con l'aldilà, in quanto si crede che sia l'erede della regina dell'oltretomba. Sebbene la sua "mano" possa provocare malattie, solitamente possiede qualità benefiche (si veda in merito Stol 2000, pp. 29-31).

⁹¹² Stol 2000, p. 28.

⁹¹³ Si tratta di una donna dedicata a un dio, generalmente non sposata, a cui non è permesso avere figli (CAD N1, p. 63). Stol interpreta la variante DUMU SAL.ME (BAM 1, 29:12') come *mār nādīti*, '*taking nādītu as a feminine participle meaning "throwing", i.e. "having a miscarriage"*' e traduce l'intero passo come segue: '*Just as a child of a miscarrying woman does not persist, just as an abortion (nīd libbi) does not take its mother's breast*' (Stol 2000, p. 29).

⁹¹⁴ Si veda Mayer 1992, p. 376, n. 11-12.

Tir̄k libbi

L'unica attestazione, per quanto mi risulta, di tale espressione si trova in una lettera della corte neo-assira e la si può tradurre come “battito del cuore”, essendo *tirku* “colpo, botta”.⁹¹⁵

(276) (...) *da-ba-bu*
ša ERIM.MEŠ šu-ú LUGAL be-lí
i-du-bu-ub un-z[a-ar-ḫi ḫar-d]u-te
am-mar ṭè-en-šú-nu ḫa-as-su-u-ni
*ina **ti-ri-ik ŠÀ-bi mé-e-tu***

Il re, mio signore, ha fatto un discorso sugli *ummānū* (e) tutti i sorveglianti domestici che hanno ricordato i loro ordini, sono morti per (l'ansioso) **battito del (loro) cuore**.⁹¹⁶

In questo caso risulta ovvia l'interpretazione di *libbu* come “cuore” e non come “addome, ventre”.

Liblibbu

Con il termine *liblibbu* o *liplipu* (ŠÀ.BAL.BAL) si indica generalmente il “discendente, erede” di una divinità o di un sovrano. Si può trovare, per esempio, in testi che riportano le genealogie regali oppure nelle lettere; Adad-šumu-ušur, nel ringraziare il re per un favore a lui concesso, lo saluta con auguri di gioia e prosperità non solo verso la sua persona ma anche per i suoi eredi:

(277) *a-ki šá AD a-na DUMU.MEŠ-šú*
e-pu-uš-u-ni LUGAL be-lí a-na LÚ.ARAD.MEŠ-šú
e-ta-pa-áš TA È UN.MEŠ i-bi-ši-u-ni
man-nu LUGAL šá a-ki an-ni-i a-na LÚ.ARAD.MEŠ-šú
SIG₅-tu e-pu-uš-u-ni ù a-a-ú
EN DÙG.GA šá a-ki an-ni-i
a-na EN DÙG.GA-šú ṭa-ab-tu
ú-tir-ru-u-ni a-ki ḫa-an-ni-ma
DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ šá AN-e KI.TIM
*ṭa-ab-tu de-iq-tu a-na **lip li-pi***
ša LUGAL be-lí-ia a-du AN-e KI.TIM da-ru-u-ni

Il re, mio signore, ha trattato i suoi servi come un padre tratta i suoi figli; fin da quando esiste l'umanità,
chi (è) il re che ha fatto una gentilezza come questa ai suoi servi e quale
amico ha ritornato una bontà come questa ai suoi amici?

⁹¹⁵ CAD T, p. 426; AHW non riporta questo vocabolo.

⁹¹⁶ Si veda Parpola 1993a, pp. 255-256, testo n. 316: 14-18; CAD T, p. 426: ‘they are dying of the (anxious) beating of (their) hearts’.

Che i grandi dei del cielo (e) della terra facciano una gentilezza e una bontà come questi ai **discendenti** del re, mio signore, fin quando dureranno il cielo (e) la terra!⁹¹⁷

Questa espressione è, a mio avviso, molto interessante in quanto definisce il discendente come il “centro, cuore” del proprio *libbu*, nello stesso modo in cui anche oggi nella nostra lingua si dice che “i figli sono un pezzo di cuore”.

3.5. Conclusione

Scopo di questo capitolo è stata l’analisi della parola accadica *libbu* e dei diversi significati che può assumere a seconda che compaia da sola oppure legata ad altri vocaboli, formando espressioni specifiche. Tale analisi ha messo in luce il fatto che *libbu* può esprimere diversi concetti, in particolare:

- una parte del corpo (come ad esempio *papān libbi, rēš libbi*);
- sentimenti e/o emozioni che esprimono gioia (*gummurti libbi, hūd libbi*, ecc.), infelicità e dolore (*muruš libbi, libbašu šapil*, ecc.) oppure desiderio sessuale (*nīš libbi*);
- specifiche malattie interne (*kiširti libbi*);
- sentimenti e/o malattie a seconda del contesto in cui si trova (*hīp libbi, kusup libbi*, ecc.).

Si è notato, inoltre, che alcune espressioni non rientrano in nessuna delle categorie offerte; si deve tener presente, infatti, che la nostra cultura è differente da quella del Vicino Oriente antico. Per questo motivo, è necessario sottolineare che la divisione in gruppi offerta nel presente studio è solo una proposta.

Da ricordare, peraltro, che la moderna medicina distingue tra sintomo e segno: il primo è generalmente soggettivo, mentre il secondo è oggettivo. Infatti, ogni evidenza oggettiva di una malattia, come sangue che cola dal naso o un’eruzione cutanea, è considerata un segno (può essere riconosciuta dal medico, dai familiari e dal paziente stesso); al contrario mal di testa o dolore alla schiena, per esempio, che può essere percepito esclusivamente dal paziente (gli altri ne vengono a conoscenza solo se il malato glielo dice), è chiamato sintomo. Anche nel pensiero dell’antica Mesopotamia si percepisce una distinzione tra sintomo e segno, nonostante quest’ultimo fosse considerato come un messaggio divino: per comprenderne la natura, i professionisti del campo svolgevano vari riti, come possiamo leggere nel *Ludlul bēl nēmeqi*:

(278) ^{l6}HAL ina bi-ir ár-kàt ul ip-ru-us
ina ma-áš-šak-ki ^{l6}EN.ME.LI ul ú-šá-pi di-i-ni
za-qi-qu a-bal-ma ul ú-pat-ti uz-ni
MAŠ.MAŠ ina ki-kiṭ-ṭe-e ki-mil-ti ul ip-ṭur

Il divinatore non poteva determinare la situazione con la divinazione,
l’interprete dei sogni non poteva chiarire il mio caso con la libanomanzia.

⁹¹⁷ Si veda Parpola 1993a, p. 179, testo n. 227: 22-r.3.

Ho pregato il dio dei sogni, ma egli non ha aperto il mio orecchio,
l'*āšipu* con i suoi rituali non ha allontanato l'ira divina contro di me.⁹¹⁸

Nei testi diagnostici e nelle ricette terapeutiche si possono trovare descrizioni di segni più che di sintomi (solo in pochi casi è espresso il punto di vista del paziente), mentre in rituali, preghiere e testi letterari si trovano anche descrizioni di sentimenti ed emozioni.

Degno di nota è il fatto che malattie, sentimenti ed emozioni, e il modo in cui questi vengono narrati sono culturalmente determinati; infatti, ogni cultura usa metafore specifiche per descriverli. Come spiegato nella parte introduttiva di questa monografia, l'antropologo italiano Pizza, seguendo l'interpretazione di Good, afferma che l'unico modo per esprimere la propria sofferenza (e la gioia) è l'utilizzo di questa figura retorica. Chi prova dolore o felicità sente il bisogno di esprimere le proprie emozioni, e può farlo usando quelle parole ed espressioni che conosce bene, in quanto appartenenti alla sua lingua e alla sua cultura, come ad esempio: "Il mio stomaco mi punge come la puntura di un ago", o ancora: "Sento le farfalle nello stomaco".

Da questo punto di vista la parola *libbu* e le locuzioni che la contengono possono essere considerate come lo specchio del pensiero mesopotamico. Nonostante le difficoltà che si incontrano nel tentativo di penetrare tale cultura da un punto di vista moderno, lo studio di questa parola potrebbe essere una delle chiavi per comprendere il pensiero dell'antica Mesopotamia. Infatti, *libbu* può esprimere diversi concetti, collegati all'anatomia o allo stato d'animo della persona; *libbu* è il centro del corpo, il "contenitore" in cui le emozioni prendono vita, crescono e sono percepite dall'individuo. Interessante sarebbe approfondire l'analisi di parole (come *kabattu*, "fegato"), che, similmente a *libbu*, possono indicare e una parte anatomica e il luogo in cui sono custodite le emozioni, il cui studio si auspica nel prossimo futuro.

⁹¹⁸ *Ludlul bēl nēmeqi* II: 6-9. Si veda Annus, Lenzi 2010, p. 35.

CONCLUSIONI

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

Il presente studio è stato suddiviso in tre capitoli principali, che riguardano rispettivamente:

- 1) fonti e storia degli studi;
- 2) parole ed espressioni che descrivono la sofferenza individuale;
- 3) un'analisi della parola *libbu* e delle locuzioni che la contengono.

Nell'introduzione generale, inoltre, sono stati presentati i concetti dell'antropologia medica più interessanti ai fini di questo lavoro, integrati dalla teoria propria della linguistica contemporanea proposta da Lakoff e Johnson che riguarda le "metafore concettuali". Nel tentativo di applicare tali concetti allo studio delle parole e delle espressioni accadiche relative al tema della sofferenza, si è cercato di capire se è possibile studiare la cultura mesopotamica aggiungendo un ulteriore livello di riflessione a quelli tradizionali.

Si è constatato come, soprattutto nelle lettere e nei testi appartenenti alla cosiddetta letteratura sapienziale, il sofferente descriva le disgrazie capitategli e l'angoscia che lo consuma utilizzando termini specifici, ricorrendo spesso a metafore. Nei testi medici (sia diagnostici sia terapeutici) al contrario, ciò non avviene: si tratta, infatti, di manuali scritti da e per professionisti, dove si descrivono i segni e i sintomi delle malattie e le eventuali terapie consigliate. In essi manca la componente personale del dolore; eccezione sono i rituali e le preghiere che spesso ne fanno parte, dove però non ci si trova di fronte alla descrizione del dolore fatta in prima persona dal paziente, quanto piuttosto a formule standardizzate che presentano una lunga serie di malattie e disgrazie che possono succedere a una persona.

Oggetto del presente lavoro è stato lo studio di parole ed espressioni riguardanti il dolore fisico ma anche psicologico, così come percepito dall'individuo, nei testi assiro-babilonesi risalenti a un periodo compreso tra la fine del II e la prima metà del I millennio a.C.; si è constatato che tale terminologia, utilizzata soprattutto nei testi medici, ma anche in quelli letterari, omini e lettere provenienti dalla corte neo-assira, fa parte di un linguaggio tecnico appartenente ai professionisti della medicina o comunque comune agli specialisti di corte. Da questa prima analisi è emerso che tale lessico è piuttosto ampio e che presenta differenti gradi di specificità. Tra i termini generali si ricordano per esempio *akālu* e *kasāsu*, con i quali si è soliti riferirsi alla malattia o a una parte del corpo che "divora" e "consuma" il paziente. Dei termini più specifici fanno parte invece verbi quali *lapātu*, *maḥāṣu* e *ṣabātu*, che si possono tradurre rispettivamente "toccare", "colpire, ferire" (ma anche "provocare un dolore pulsante") e "afferrare".

Segue una tabella riassuntiva in cui si propongono alcune delle parole esaminate, in particolare quelle concernenti il tipo di dolore o il modo in cui la malattia agisce sul paziente:

Tabella 2

| PAROLA/ ESPRESSIONE | SIGNIFICATO | TESTO | PARTE DEL CORPO INTERESSATA o MALATTIA |
|------------------------|---------------------------------|---|---|
| <i>akālu</i> | mangiare, divorare | SA.GIG 16: 1 | testa |
| | | SA.GIG 10: r.16-17 | 16. avambracci, stinchi, piedi 17. avambracci, ventre (lett. “parte centrale”), piedi |
| | | SA.GIG 33: 98 | muscoli della coscia |
| | | BAM 6, 578 i 1 | epigastrio |
| | | BAM 5, 480 iii 17 | corpo |
| | | BAM 6, 514 iii 15’-18’ | occhi |
| | | <i>Utukkū Lemnūtu</i> V: 129-134 | carne (dell’uomo) |
| <i>kasāsu</i> | consumare | SA.GIG 22: 31-32 | epigastrio |
| | | BAM 6, 579 i 40-42 | petto |
| | | AMT 76, 1: 15-16 | epigastrio |
| | | AMT 21, 2: 1-2, 7, 21-22 | gambe e piedi |
| | | Lambert 1970, p. 40: 5-9 | febbre come fuoco |
| <i>lapātu</i> | toccare | BAM 5, 449: 80”-81” | tendine della coscia destra |
| | | BAM 2, 197: 8-9// AMT 97, 4:2 | lato destro |
| | | Parpola 1993a, p. 189, testo n. 238: 10-13 | (non meglio specificato) |
| <i>maḥāṣu</i> | colpire, ferire | SA.GIG 22: 38-39 | 38. parte posteriore 39. colpo di Namtar |
| | | SA.GIG 15: 35’-36’ | addome |
| | | SA.GIG 37: 11 | mani |
| | | SA.GIG 37: 19 | anche |
| | | Geller 2005, p. 94: 4’-5’ | ferito da un’arma come una donna (mestrata) |
| | provocare un dolore pulsante | BAM 2, 193: 8’-1’ | tempia |
| | | BAM 1, 3 iv 14 | l’interno delle orecchie |
| | | SA.GIG 27: 19 | occhi |

| | | | |
|---------------|--|--|--|
| <i>šabātu</i> | afferrare | SA.GIG 26: 18'-19' | 18'. epilessia 19'. addome |
| | | AMT 86, 1: 19'-23' | testa |
| | | KAR 80: 1-2 | testa |
| | | BAM 5, 482: 22-23 | tempia sinistra |
| | | SA.GIG 26: 4' | demone Benu |
| | | SA.GIG 26: 31' | il suo attacco |
| | | Parpola 1993a, p. 258, testo n. 320: 7-12 | febbre |
| | | BAM 1, 112: 17'-19' | desiderio sessuale |
| | | Abusch, Schwemer 2011, p. 266, testo n. 8.2: 91 | stregoneria |
| | | Abusch, Schwemer 2011, p. 363, testo n. 8.12: 1-6 | bocca, mani |
| <i>mašādu</i> | colpire (provocando paralisi?) | SA.GIG 27: 1 | paralisi (<i>mišittu</i>) alla faccia |
| | | SA.GIG 27: 5-7 | paralisi (<i>mišittu</i>) a destra o a sinistra |
| | colpire | <i>Ludlul bēl nēmeqi</i> , Tav. III: l-m | colpo alla fronte (in senso figurato per indicare la liberazione dalla schiavitù) |
| <i>maqātu</i> | attaccare | BAM 1, 96 ii 20-21 | febbre |
| | | SA.GIG 16: 80' | (la malattia) |
| | | SA.GIG 29: 6-8 | (demone "Signore del tetto") |
| | colpire | SA.GIG 26: 4'-6' | <i>miqtu</i> |
| | cadere, colpire | <i>Ludlul bēl nēmeqi</i> , Tav. II: 73-79 | paralisi; debolezza |
| <i>aḥāzu</i> | prendere | AMT 6, 9: 10 | testa |
| | | <i>Ludlul bēl nēmeqi</i> , Tav. II: 73-76 | corpo (intorpidimento) |
| <i>kašādu</i> | prendere violentemente, sopraffare | SA.GIG 18: 21-23 | corpo |
| | | AMT 45, 6: 6-7 | <i>šētu</i> |
| | | BAM 6, 575: 21-22 | <i>šētu</i> |
| | sopraffare, conquistare | <i>Maqlû</i> II: 1-2, 9, 22- | (riferito a Girra che sopraffà il nemico) |

| | | | |
|---------------|---------------------------------------|--|-------------------------------------|
| | | 23 | |
| <i>kasû</i> | legare | AMT 86, 1: 19'-23' | ginocchia |
| | | BAM 5, 434: 40''-42'' | addome |
| | | <i>Maqlû I</i> : 96-97, 101 | ginocchia |
| | | K 8107: 9-12 | mani e piedi (di strega e stregone) |
| <i>kamû</i> | legare | SA.GIG 11: 32 | mani |
| <i>šarāpu</i> | bruciare intensamente | BAM 5, 434: 13'-15' | epigastrio |
| | | <i>Ludlul bēl nēmeqi</i> , Tav. I: 110-112 | guance (per le lacrime) |
| | provocare un dolore urente | Maul 1988, p. 242: 54f-58f | (non meglio specificato) |
| <i>ḥamātu</i> | bruciare | AMT 45, 6: 5-8 | epigastrio |
| | bruciare, essere infiammato | SA.GIG 22: 12-13 | epigastrio |
| <i>zaqātu</i> | provocare un dolore trafittivo | SA.GIG 26: 26'-27' | tronco |
| | | SA.GIG 33: 21 | le sue carni |
| | | TDP 36: 35-36 | muscoli degli occhi |
| | | Worthington 2005, p. 22: 239'-243' | parte centrale della testa |
| | | BAM 1, 75: 1-4 | epigastrio |
| | | VAT 13644+ | mani e piedi |
| | | BAM 182+: 2', 5' | pene |
| | | BAM 112+: 17'-19' | pene |
| | | BAM 182+: r. 11'-12' | ano |
| <i>saḥālu</i> | pungere, provocare un dolore pungente | BAM 3, 240: 17'-18' | pube |
| | | BAM 1, 26: 1-5 | denti |
| | | BAM 2, 152 iv 16 | piedi, gambe |
| | | VAT 10094+: 61''-66'' | corpo |
| | | K 3196+: 45''-48'' | (strega e stregone) |
| | | <i>Gilgameš XI</i> : 281-286 | mani |
| <i>dakāšu</i> | provocare un dolore pungente | BAM 96+: iii 15'-16' | ano |
| | | SA.GIG 22: 34-35 | epigastrio |
| | | AMT 45, 6: 6-7 | epigastrio |
| | | BAM 3, 216: 29'-30' | (non meglio specificato) |

Da questa tabella e dalla lettura dei passi proposti nel secondo capitolo emergono alcuni aspetti interessanti: alcuni dei vocaboli utilizzati per descrivere il tipo di dolore o il modo in cui la malattia agisce sul paziente sembrano assumere carattere tecnico. Per esempio, si è visto che sono almeno tre i verbi adoperati per descrivere il demone o la malattia che “prende” il corpo del malato o una parte di esso: *ṣabātu*, *aḥāzu* e *kašādu*. Se il secondo si trova quasi esclusivamente nei testi medici che si riferiscono alla malattia-*ašû*, il primo è utilizzato molto più frequentemente e in senso più generico. Si è costatato, inoltre, che *ṣabātu* e *kašādu* rientrano nella sfera bellica che indica rispettivamente le azioni di “afferrare” e di “prendere con violenza, sopraffare” il nemico. In base alla teoria della linguistica proposta da Lakoff e Johnson, si potrebbe dire che la cultura mesopotamica interpreta le diverse patologie e le azioni che le caratterizzano secondo la metafora concettuale “la malattia è una battaglia/guerra”, descrivendo i sintomi e il modo in cui la malattia agisce usando termini specifici dell’ambiente militare. Peraltro, si è visto come tali verbi possono riferirsi al demone o alla patologia che “afferra” il paziente, ma anche come lo stesso ammalato chieda alle divinità di aiutarlo e di “conquistare, sopraffare” chi ha provocato in lui il malessere (spesso stregone e strega, ma anche avversario e avversaria), il che ancora una volta ribadisce il concetto di un attacco esterno che va combattuto con le arti magiche e che potrebbe essere ricondotto alla metafora concettuale “la malattia è un nemico”.

Un altro verbo esaminato è *kasû*, che nelle lettere e nei testi amministrativi si traduce normalmente “legare, arrestare, mettere in catene”; nei testi medici assume il significato di “legare” nel senso di “paralizzare” il corpo o una parte del corpo della vittima, presupponendo l’esistenza della metafora concettuale “la malattia è una prigioniera”. Nei rituali di antistregoneria si incontra spesso tale verbo, generalmente in riferimento a braccia e gambe (o altre parti) dell’ammalato che stregone e strega hanno “legato”, impedendogli di muoversi e provocandogli dolori, tramite l’uso di statuette. Si è visto che, come suggerito da Hubert e Mauss,⁹¹⁹ l’uso di sostituti serve per agire contro una persona quando questa non è fisicamente presente al momento del rituale magico. Si ricorda, inoltre, che il paziente qui è considerato come un prigioniero che, giudicato colpevole non da un tribunale cittadino e terreno quanto piuttosto da uno divino, viene abbandonato dalle divinità protettrici e lasciato quindi in balia degli attacchi maligni.

Interessanti sono anche i tre verbi che indicano il “dolore trafittivo”: *zaqātu*, *dakāšu* e *saḥālu*. Molto simili tra loro, probabilmente descrivono sfumature differenti di questo particolare tipo di dolore, facendo supporre un livello di conoscenza e di attenzione a segno e sintomo molto accurati da parte dei guaritori mesopotamici.

Dall’analisi di tutti questi termini si può affermare che nella maggior parte dei casi la malattia e il dolore sono trasmessi attraverso un contatto esterno, da parte sia di divinità sia di demoni e stregoni, ma anche come la stessa malattia sia considerata a volte come un’entità a sé, capace di “divorare” (*akālu*) e “consumare” (*kasāsu*) il corpo dell’uomo, presupponendo l’esistenza delle metafore concettuali “il corpo è un contenitore” – dove la malattia in particolare e il male in generale possono entrare, ma anche da cui possono essere allontanati – e “la malattia è una

⁹¹⁹ Hubert, Mauss 1902-1903.

persona (famelica)”. Inoltre, sembrerebbe che i vocaboli che descrivono particolari tipi di dolore siano presenti in maggior quantità nei testi medici e nelle lettere scritte dagli specialisti di corte, piuttosto che nei testi letterari, fatta eccezione per il *Ludlul bēl nēmeqi*; in tale composizione si riscontra la presenza di termini tecnici relativi a sintomi e malattie, il che ha portato diversi studiosi a ipotizzare che l’autore fosse un *āšipu*. Si può vedere questo testo come il tentativo di trasporre a un livello generale alcune delle conoscenze specialistiche sulla sofferenza. Inoltre, si può supporre che l’approfondimento delle conoscenze mediche possa aver stimolato una rivisitazione della tematica della sofferenza nel corso del I millennio a.C. e in età neo-assira in particolare, come suggeriscono anche i testi dove il sovrano sofferente è il protagonista.

Oltre alle parole che descrivono il dolore fisico, sono stati analizzati anche quei vocaboli concernenti la sofferenza psicologica e i disturbi mentali, come ad esempio *nissatu* (“sofferenza”), *šipru* (“afflizione”) e *šinīt tēmi* (“alterazione della mente”). Questi, a differenza degli altri, si trovano frequentemente sia nei testi letterari e nelle lettere sia nei testi medici. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che tali termini individuano stati mentali e depressivi che possono essere causati da diverse ragioni, siano esse fisiche o psicologiche, descrivendo situazioni piuttosto generiche. Si è sottolineato come i movimenti della mente possano collegarsi a quelle metafore concettuali definite da Lakoff e Johnson come ‘*orientational*’, e che si basano sull’opposizione “vicino-lontano”, oppure su quella “alto-basso”, per cui, ad esempio, l’idea di positività è descritta da movimenti verso l’alto e quella di negatività da movimenti verso il basso.

Inoltre, nel presente lavoro è stato affrontato anche lo studio della parola *libbu* e delle espressioni che la contengono, nel tentativo di completare il quadro della comprensione della sofferenza secondo il pensiero mesopotamico. Se il dolore è spesso provocato da contatti da parte di entità “esterne” al corpo, alcune emozioni e sensazioni nascono “all’interno”, in quel *libbu* che è considerato il centro del corpo, appunto, rifacendosi alla metafora concettuale “il (centro del) corpo è un contenitore”. Oltre a descrivere parti anatomiche, come “cuore”, “addome, ventre”, “epigastrio”, ecc., questa parola si usa per descrivere sentimenti ed emozioni, siano esse di gioia o di dolore.

La tabella qui proposta riassume le espressioni e i loro rispettivi significati, così come suddivise, all’interno del terzo capitolo, nelle seguenti quattro categorie:⁹²⁰

- parte del corpo;
- sentimenti, emozioni e desideri;
- specifiche malattie interne;
- sentimenti o malattie a seconda del contesto in cui si trova.

⁹²⁰ Per le espressioni che non rientrano in nessuna delle quattro categorie proposte si rimanda al terzo capitolo di questo studio.

Tabella 3

| CATEGORIA | ESPRESSIONE | SIGNIFICATO | |
|--|----------------------------------|--|-------------------------------------|
| parte del corpo | <i>bišūt/birīt libbi</i> | lo spazio delle interiora (?) | |
| | <i>papān libbi</i> | area ombelicale (?) | |
| | <i>rēš libbi</i> | epigastrio | |
| | <i>tākalti libbi</i> | fegato?, stomaco? | |
| sentimenti, emozioni e desideri | <i>gammurti/gummurti libbi</i> | totalità/pienezza del cuore | |
| | <i>ḥūd libbi</i> | gioia | |
| | <i>lumun libbi</i> | dolore, afflizione, pena, angoscia | |
| | <i>muruš libbi</i> | angoscia; dolore del cuore | |
| | <i>šummirāt libbi</i> | desiderio | |
| | <i>libbašu šapil</i> | essere/diventare depresso | |
| | <i>ṭūb libbi/lā ṭūb libbi</i> | felicità/infelicità | |
| | <i>nīš libbi</i> | desiderio sessuale | |
| | specifiche malattie | <i>kiširti libbi</i> | legame delle viscere?, espettorato? |
| | | <i>ḥīp libbi; ḥūš ḥīp libbi</i> | panico; crepacuore, depressione? |
| sentimenti o malattie (a seconda del contesto) | <i>kīs/kīš libbi</i> | contrazione del <i>libbu</i> ; crepacuore | |
| | <i>kišir libbi</i> | ira, collera; ostruzione, restringimento (del canale alimentare) | |
| | <i>kusup libbi</i> | crepacuore | |
| | <i>šibit libbi/libbašu šabtu</i> | attacco all'addome; preoccupazione | |

Lo scopo del presente lavoro è stato quello di porre l'attenzione su un sintomo chiave come il dolore e sui termini della sua percezione, soggettiva e oggettiva; ciò ha permesso di rileggere le fonti in nostro possesso sottolineando l'interesse da parte degli specialisti per la descrizione precisa della situazione patologica: attraverso un lessico variegato si definiscono infatti i diversi gradi e i vari aspetti che il dolore ha, contribuendo a definirne le localizzazioni e le cause. Identificare il dolore significa individuare la o le parti del corpo malate, fattore determinante per la diagnosi di un sintomo e di una malattia, e il modo in cui il dolore viene registrato ci permette di comprendere il modo in cui esso veniva percepito.

È interessante notare, inoltre, la presenza di vari approcci degli specialisti, così come emergono dall'analisi della struttura di SA.GIG,⁹²¹ ma anche dall'esame delle ricette terapeutiche che, proponendo diverse soluzioni per gli stessi sintomi e la stessa patologia, dimostrano una certa attenzione da parte dei professionisti e un loro studio della malattia e dei suoi diversi aspetti. Si può quindi affermare che la ricerca della definizione delle patologie e dei loro rimedi segue una linea piuttosto ben definita o quanto meno che tale linea è quella che viene seguita ed elaborata in ambiti intellettuali vicini alla corte.

Come sostiene Brown nel suo *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*,⁹²² tra l'VIII e il VII sec. a.C. in Mesopotamia avviene una sorta di "rivoluzione copernicana" all'interno dell'ambito astronomico; si può constatare, infatti, il passaggio da una divinazione celeste che registra corrispondenze tra cielo e terra e studia il cielo per formulare presagi, ad una tecnica che invece si concentra sul fenomeno in sé, che giunge a calcolare con precisione i moti degli astri e a prevederli, e che, nonostante il fine ultimo sia ancora quello di fornire risposte di tipo mantico, pone le premesse per un'osservazione scientifica dei fenomeni, basata sul calcolo. Ci si chiede se una simile "rivoluzione" possa essere riconosciuta anche in ambito medico. Riguardo a ciò si auspica un approfondimento dello studio non solo dei testi diagnostici e terapeutici, ma anche della conoscenza della natura che emerge da raccolte come *Abnu/Šammu šikinšu*, ossia degli elementi che sono alla base della farmacopea. In questo lavoro si è inteso sondare un punto di vista diverso, ma ugualmente cruciale, ossia l'orizzonte culturale e intellettuale in cui la concezione della malattia è posta e sono concepiti i suoi rimedi. Dai testi sapienziali emerge che lo specialista indaga il tema della sofferenza come aspetto che caratterizza la condizione umana e libera la sofferenza dalla valutazione della colpa. Questa visione non contrasta la devozione religiosa; al contrario, contribuisce a esaltare l'aspetto salvifico della divinità. Indipendentemente dalla data di composizione dei testi sapienziali, il loro rilievo nel panorama intellettuale dell'età neo-assira suggerisce che essi contribuiscono alla formazione dell'esperto, di quell'*ašipu* che potrebbe esserne in qualche caso non solo il fruitore ma addirittura l'autore o il redattore. Ad ogni modo non rinnega la possibilità di un collegamento tra colpa e pena, tra sacrilegio e punizione divina, ma la inquadra in una più ampia visione in cui la "mano del dio" può essere oggettivamente studiata anche semplicemente come una malattia che porta quel nome.

In questo senso si può considerare l'età neo-assira e quella successiva come un periodo di sviluppo del pensiero intellettuale, in cui si cerca di esaminare una particolare problematica da più angolazioni. Basti pensare ai numerosi commentari tramite i quali gli studiosi dell'epoca tentano di spiegare determinati vocaboli e testi spesso risalenti a un periodo precedente ma facenti ormai parte della tradizione, il cui significato a volte sfugge e non è pienamente compreso; per esempio, *'they explain difficult words, identify obscure plants used for potions or fumigations by quoting from botanical lists and other scholarly treatises, and decode the many rare logograms*

⁹²¹ Si passa da osservazioni più generali a quelle più specifiche, che riguardano i sintomi comparsi in differenti parti del corpo, oppure descrizioni di determinate malattie. Si veda l'analisi dettagliata della struttura di SA.GIG presente nel secondo capitolo di questo studio.

⁹²² Brown 2000.

that were used by the authors of the therapeutic compendia'.⁹²³ In altri casi si tenta invece di provare la coerenza interna tra i testi stabilendo collegamenti etimologici o simbolici tra la *materia medica* e le patologie da curare. Tutto ciò prova un'attenzione al significato delle parole e un interesse per la comprensione di segni e sintomi da parte degli intellettuali assiri e babilonesi, desiderosi di indagare in profondità tutti gli aspetti della lingua e delle sue espressioni.

⁹²³ Frahm 2011, p. 230.

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

APPENDICE

**Alcune delle più importanti
metafore concettuali legate al corpo
nei testi mesopotamici,
con uno sguardo ai testi egiziani coevi**

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco
This page was intentionally left blank

Pim, non ci sono gli archetipi, c'è il corpo. Dentro la pancia è bello, perchè ci cresce il bambino, si infila il tuo uccellino tutto allegro e scende il cibo buono saporito, e per questo sono belli e importanti la caverna, l'anfratto, il cunicolo, il sotterraneo, e persino il labirinto che è fatto come le nostre buone e sante trippe, e quando qualcuno deve inventare qualcosa di importante lo fa venire da lì, perchè sei venuto di lì anche tu il giorno che sei nato, e la fertilità è sempre in un buco dove qualcosa prima marcisce e poi ecco là, un cinesino, un dattero, un baobab. Ma alto è meglio che basso, perchè se stai a testa in giù ti viene il sangue alla testa, perchè i piedi puzzano e i capelli meno, perchè è meglio salire su un albero a coglier frutti che finire sottoterra a ingrassare i vermi, perchè raramente ti fai male toccando in alto (devi essere proprio in solaio) e di solito ti fai male cascando verso il basso, ed ecco perchè l'alto è angelico e il basso diabolico.

Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*, 1988, 287

App. 1. Introduzione

Quando si provano a ricostruire i concetti di anatomia e fisiologia di civiltà antiche come quella mesopotamica, è necessario prendere in considerazione il fatto che in quel particolare periodo storico l'accesso alla conoscenza esatta dell'anatomia fosse limitata, in particolare quella riguardante l'interno del corpo, e che la comprensione della fisiologia fosse vaga in confronto agli standard moderni.

Come è ben noto, in Mesopotamia non si praticava la dissezione umana, né tantomeno si era soliti imbalsamare i corpi dei defunti. I suoi professionisti della medicina non ci hanno lasciato alcun trattato teorico o tassonomico, ma siamo in grado di affermare che le principali fonti della conoscenza relativa ad anatomia e fisiologia dell'interno del corpo si basavano sull'osservazione di: a) sintomi esterni visibili; b) ferite, soprattutto di guerra; c) anatomia animale, in occasione di pratiche mantiche o per la macellazione.⁹²⁴

Ciononostante, le fonti esistenti sulla medicina mesopotamica presentano una ricchezza di informazioni – esplicite ed implicite – riguardanti la conoscenza di anatomia e fisiologia del corpo umano che, in un certo numero di casi, è espressa attraverso l'utilizzo di metafore e analogie in cui si hanno fenomeni o scene di vita quotidiana come termine di paragone. Che si tratti di metafore *per se* o di metafore concettuali, si può senz'altro affermare che la loro presenza è

⁹²⁴ A tal proposito, si vedano in particolare Fales 2018, p. 49; Steinert 2017a, p. 278. Lo stesso si può affermare per quanto riguarda la situazione dell'antico Egitto, dove – nonostante le dichiarazioni di Manetone, citate qua e là da diversi storici a lui successivi – non sono stati ritrovati trattati anatomici (Nunn 2002, p. 42).

rintracciabile in particolar modo negli incantesimi e nei rituali che accompagnano le ricette terapeutiche.

Negli ultimi decenni, numerosi studi di varie discipline – in particolare nei settori della scienza cognitiva, della storia e della filosofia della scienza e dell’antropologia medica e culturale – hanno dimostrato l’ampia diffusione dell’uso della metafora e delle figure retoriche correlate (come la metonimia e l’analogia) ‘*not only in human language, but also in cognition, everyday thinking, scientific reasoning and various other domains of culture*’.⁹²⁵ Come già affermato in precedenza in questo stesso volume, pertanto, si ritiene che l’analisi di queste figure retoriche in generale e delle metafore concettuali in particolare sia fondamentale per affrontare lo studio dei testi antichi, specialmente di quelli medici.

I seguenti paragrafi saranno pertanto dedicati all’osservazione delle metafore concettuali legate al corpo nella sua interezza e a quelle che si riferiscono a parti del corpo specifiche, che, aggiungendosi a quelle più sopra analizzate sulle espressioni e sui vocaboli riguardanti la percezione del dolore secondo l’uomo mesopotamico, serviranno lo scopo di ampliare il quadro dei dati in nostro possesso su questa antica civiltà.⁹²⁶ Al fine di arricchire il presente studio, si è pensato inoltre di offrire qualche esempio dell’uso delle metafore concettuali anche nei testi egiziani coevi, come il papiro Ebers,⁹²⁷ i papiri Chester Beatty⁹²⁸ e il papiro medico di Londra,⁹²⁹ e i cosiddetti *ššw* o “Istruzioni”, la cui formula caratteristica “Se tu esami un uomo che (soffre di questo o quest’altro sintomo)” è seguita dalla diagnosi, da un verdetto sulla trattabilità della malattia e dalle istruzioni dettagliate per curarla.⁹³⁰ Tuttavia, essendo il corpus medico egiziano molto meno ampio di quello mesopotamico, si è ritenuto opportuno aggiungere qualche esempio tratto da alcuni testi religiosi e letterari aventi come oggetto il corpo umano, di cui verranno fornite le rispettive informazioni nel corso della trattazione.

App. 2. Metafore concettuali legate al corpo

Come è stato spiegato più dettagliatamente nella parte iniziale di questo studio, secondo il pensiero degli assiro-babilonesi la malattia è considerata come un’entità soprannaturale ed esterna al corpo del paziente, che può entrare (e di conseguenza uscire), spesso grazie al contatto della “mano” di una divinità, un demone o un altro essere, oppure attraverso la trasmissione di malefici.

⁹²⁵ Steinert 2017a, p. 280.

⁹²⁶ Sulle metafore concettuali nei testi assiro-babilonesi, si veda anche Salin 2018c. Sulle reti di metafore si veda in special modo Ricoeur 1975.

⁹²⁷ Contenente 877 prescrizioni mediche, ci è noto da una copia della XVIII dinastia, il cui testo originario pare risalire al Medio Regno.

⁹²⁸ I numeri V, VI e VII in particolare, risalenti alla XX dinastia.

⁹²⁹ Risalente alla XVIII dinastia e contenente formule medico-magiche.

⁹³⁰ Si vedano in particolare Nyord 2017, pp. 24-25; Pommerening 2014, pp. 7-46. Come sottolinea Nyord, i testi medici egiziani seguono anche altri schemi, i quali si rifanno comunque a questa fraseologia generale. Inoltre, aggiunge: ‘*For the most part, the causes of illness are left unstated, so that it become a challenge to identify concepts of aetiology and pathogenesis in these Egyptian texts. There are a few exceptions, however, such as the so-called “heart treatise” from Papyrus Ebers of the mid-16th century BCE, which systematically lists the conduits found in the human body responsible for distributing various substances, notably blood and air, to the body parts*’ (Nyord 2017, p. 25).

Nei testi di anti-stregoneria sono frequenti i casi in cui il guaritore è chiamato ad eseguire specifici rituali volti ad allontanare il male dalla vittima, utilizzando vocaboli che si possono ricondurre all'opposizione "vicino-lontano" o "dentro-fuori", come i verbi "tornare indietro, ritornare" (*tāru*)⁹³¹, "disfare, rimuovere, allontanare" (*paṭāru*)⁹³² o "attaccare, legare" (*rakāsu*)⁹³³. Seguono alcuni esempi:

(279) ÉN (...) *lu-mun-šú-nu ana UGU-šú-nu GUR-ra [kiš-pu-šú-nu lu p]a-áš-ru*
ki-su-ia lip-pa-aṭ-ru ^{lú}UŠ₁₁.ZU ^{munus}U[Š₁₁.ZU *lu sa-ḫi-lu* (...)

Incantesimo: "(...) Che il loro male ritorni a loro, che la loro stregoneria sia disfata!
 Che i miei legami siano sciolti e che il mio stregone e la mia strega siano trafitti! (...)"⁹³⁴

(280) ^dUTU *ša-ar* [AN-*e* u KI-*te*]
da-a-a-an i-l[*i* u LÚ *at-ta-ma*]
^dUTU *ša a-na* [*ia-ti kiš-pi ru-ḫe-e*]
ru-si-i u[*p-ša-še-e* NU DU₁₀.MEŠ]
i-pu-ša [NIGIN-*ra i-ši-am*]
*ul-tu u*₄-[*mi ša*]
i-na na-aḫ-[*ri-ka* DU₁₁.GA]
*lu pa-aṭ-*ra-a*-[*ni lu KÉŠ-ma*]*
da-li-li-k[*a lud-lul*]

"Šamas, re [del cielo e della terra],
 [te sei] il giudice del di[o e dell'uomo!]
 Šamaš, colui che ha svolto, rivolto (e) fatto stregoneria, magia (e) complotti malvagi contro
 di me, che siano allontanati da me, che siano legati (a lui)!
 Dal giorno in cui io recito (questo incantesimo) di fronte a te, io loderò la tua gloria!"⁹³⁵

(281) KA.INIM.MA *kiš-pi ru-ḫu-ú ru-su-ú* ^dD[IM₁₀.ME]
ši-bit ma-mi-ti tur-ti [U]DUG *lem-nu ana* [LÚ] NU T[E-*e*]

Incantesimo per cui stregoneria, magia, La[maštu], attacco di *māmītu*, il disfacimento di un
 giuramento, il malvagio [U]tukku, non si avv[icinino all'uomo].⁹³⁶

Questo concetto si riflette non solo nei testi medici, ma anche in quelli letterari. Seguono due esempi, tratti dal *Ludlul bēl nēmeqi*, nel momento in cui il sofferente elenca le disgrazie che hanno colpito prima il corpo nella sua interezza e poi alcune sue parti:

⁹³¹ CAD T, p. 250; AHW, p. 1332.

⁹³² CAD P, p. 286; AHW, p. 849.

⁹³³ CAD R, p. 91; AHW, p. 945.

⁹³⁴ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 252, testo n. 8.1: 46''-47''.

⁹³⁵ Si veda Abusch, Schwemer 2011, pp. 77-78, testo n. 2.2: 61''-69''.

⁹³⁶ Si veda Abusch, Schwemer 2011, p. 120, testo n. 7.2: 35'-36'.

(282) *kal pag-ri-ia i-ta-ḥaz ri-mu-tú*
mi-šit-tu im-ta-qut UGU UZU.MEŠ-ia
man-gu iṣ-ša-bat i-di-ia
lu-u'-tú im-ta-qut UGU bir-ki-ia
ma-šá-ma na-mu-ši-šá še-pa-a-a

Intorpidimento aveva preso il mio corpo,
 un colpo (ictus?) aveva colpito le mie carni,
 rigidità aveva afferrato le mie braccia,
 debolezza ha colpito/è caduta le/sulle mie ginocchia,
 i miei piedi sono stati presi dalla morte.⁹³⁷

(283) GIG *mu-ni-šú e-li-ia in-neš-ra im-ḥul-lu [iṣ-tu] i-šid AN-e i-zi-qa iṣ-tu i-rat KI-tim*
i-ši-ḥa di-i'-ú

Una malattia debilitante avanzava verso di me, vento distruttivo soffiava dall'orizzonte
 contro di me, *di'u* cresceva dal seno della terra.⁹³⁸

Che si tratti di testi medici o letterari, le metafore concettuali che si possono riconoscere sono varie e appartengono a numerose categorie. Tra le più ricorrenti c'è senza ombra di dubbio la metafora “il corpo è un contenitore”, a cui si possono ricollegare le opposizioni “vicino-lontano” e “dentro-fuori”, per cui la malattia è considerata come un'entità (nella maggior parte dei casi di origine soprannaturale) che può entrare ed uscire dal, oppure avvicinarsi o allontanarsi al corpo della vittima. Altre metafore concettuali riconoscibili dalla lettura degli esempi precedenti sono “la malattia è una guerra” e “la malattia è una prigioniera”, dove il malessere viene descritto come qualcosa che “avanza”, “colpisce”, “afferra” e “lega” il corpo della vittima, i cui dettagli sono stati precedentemente discussi.⁹³⁹

Simile è la situazione dei testi medici egiziani, dove varie malattie sono descritte come sostanze che possono entrare ed uscire dal corpo del paziente. Un caso particolare è quello del “calore” (o “temperatura elevata”) indicato dalla parola *tšw*, il quale è considerato come un segno o una delle cause di malattia;⁹⁴⁰ i testi in cui si riportano le indicazioni per curare questo fenomeno presentano l'utilizzo di verbi quali “cacciare, allontanare” (*dr*) e “portar via” (*šdj*), implicando anche in questo caso la presenza della metafora concettuale “il corpo è un contenitore”. Il calore, cioè, viene considerato come un'entità estranea ed esterna al corpo – che è in grado di entrarvi e che di conseguenza può essere allontanato da esso – e anche come qualcosa in grado di muoversi al suo interno.⁹⁴¹ Altre malattie – in particolare quelle provocate da cause esterne e sconosciute – vengono spesso descritte nei testi egiziani come la manifestazione di esseri soprannaturali – soprattutto demoni – e per curarle è necessario ricorrere non solo alle terapie mediche, ma anche

⁹³⁷ *Ludlul bēl nēmeqi II*: 73-79. Si vedano Lambert 1960, p. 43; Annus, Lenzi 2010, p. 36.

⁹³⁸ *Ludlul bēl nēmeqi II*: 50-52. Si vedano Lambert 1960, p. 41; Annus, Lenzi 2010, p. 36; Oshima 2014, p. 89.

⁹³⁹ Per un'analisi dei vocaboli in questione si vedano i paragrafi dedicati nel presente volume.

⁹⁴⁰ Al contrario, una temperatura bassa è considerata come sintomo di uno stato di salute (si veda Nyord 2017, p. 26).

⁹⁴¹ Si veda in particolare Nyord 2017, p. 29.

(e in special modo) a formule e rituali magici.⁹⁴² Tale concezione fa parte di una visione più ampia riguardante l'ambito magico-religioso dell'antico Egitto, in cui l'ordine cosmico e sociale creato dalla dea Maat sia sulla terra che nel mondo ultraterreno sono costantemente minacciati dalla presenza dei demoni, il cui scopo è quello di interrompere 'lo scorrere regolare della vita sulla terra e del viaggio del defunto nell'aldilà'.⁹⁴³ Seppur più raramente, nell'antico Egitto si crede che le malattie possono essere causate anche dagli spiriti dei morti, i quali possono attaccare la vittima attraverso la sostanza fluida *ꜥꜥ* – che può entrare e muoversi all'interno del corpo o negli organi centrali del torso – oppure tramite *st-ꜥ* – che si manifesta sulla superficie del corpo, in zone specifiche.⁹⁴⁴ Il trattamento in caso di attacco di uno di questi spiriti è molto spesso espresso dal verbo “cacciare, allontanare” (*dr*), rientrando ancora nello schema del “contenitore”. Segue un esempio tratto dal Papiro Hearst,⁹⁴⁵ appartenente alla serie per *Allontanare il fluido ꜥꜥ di un dio o di un morto dal torso di un uomo o di una donna*, che si propone nella traduzione dell'egittologo Nyord:

(284) *What is said concerning it (ie. the fish)*⁹⁴⁶ as heka: “O male or female dead, hidden one and concealed one, who is in this flesh of mine, in these body parts of mine! Remove yourself from this flesh of mine, from these body parts of mine! Look, I have brought excrement to eat against you. Hidden one, leave! Concealed one, retreat!”⁹⁴⁷

Pur non essendo espressa in modo così esplicito come nei testi mesopotamici, si può comunque affermare che in certi casi la malattia sia considerata (o possa essere causata da) un nemico da combattere, idea che si può ricondurre alla metafora concettuale “la malattia è una guerra”.⁹⁴⁸

Alcune parti del corpo in particolare sono state (e sono ancora oggi) oggetto di metafore concettuali più di altre, specialmente quelle ritenute fondamentali per motivi specifici e propri di una determinata cultura. La testa, per esempio, è considerata molto importante sia dagli assiro-babilonesi che dagli egiziani; infatti, la lista delle osservazioni di segni e sintomi in SA.GIG (Mesopotamia)⁹⁴⁹ e quella delle parti del corpo presente nelle formule funerarie già a partire dai Testi delle Piramidi e poi nel cap. 42 del Libro dei Morti (Egitto) cominciano analizzando proprio

⁹⁴² Si veda in particolare Lucarelli 2010, p. 58.

⁹⁴³ Lucarelli 2010, p. 58. In alcuni casi le azioni demoniche possono essere considerate come la conseguenza della punizione divina nei confronti della vittima, mentre in altri casi sono descritte come un attacco improvviso all'uomo, senza alcun motivo apparente (Lucarelli 2010, pp. 58-59).

⁹⁴⁴ Si veda in particolare Nyord (in stampa, per gentile concessione dell'autore).

⁹⁴⁵ Il Papiro Hearst è un compendio datato intorno al 1550 a.C.

⁹⁴⁶ Il rituale connesso a questa formula prevede che il paziente mangi il sacro pesce *ꜥꜥ* (spesso associato con Ra, a volte addirittura considerato come un'incarnazione del dio del sole), riempito a sua volta di incenso. Se in alcuni rituali tale azione è esplicitamente vietata, in questo caso mangiare il pesce *ꜥꜥ* contenente incenso può essere considerato come un atto divino, per cui il paziente viene purificato dall'interno verso l'esterno. Al contrario, il riferimento all'ingestione di escrementi significa che “*the contents of the belly of the patient are incompatible with his serving as prey for the “dead” (...). Thus, as the “dead” is presented as already being inside the body of the patient, it will now have to leave*” (Nyord, in stampa).

⁹⁴⁷ Papiro Hearst 7, 5-6 (H 85) = Grapow 1958: 267. Traduzione di Nyord (in stampa).

⁹⁴⁸ Si veda in particolare Nyord (in stampa).

⁹⁴⁹ Si vedano in particolare il paragrafo dedicato alla serie di diagnosi e prognosi nel presente studio.

la testa.⁹⁵⁰ All'interno della simbologia magico-religiosa, infatti, l'uomo egizio vede la testa come l'inizio, la parte superiore di qualcosa, e la fa corrispondere al Sud (luogo di origine e del fiume Nilo e del potere faraonico); inoltre, in quanto sede del cervello, egli la considera fondamentale per il funzionamento di tutto l'organismo.⁹⁵¹ Le metafore concettuali che hanno come oggetto la testa nel mondo egiziano – in particolare nei cosiddetti Testi dei Sarcofagi (CT = Coffin Texts)⁹⁵² – si rifanno allo schema del “collegamento” e a quello dell'opposizione “vicino-lontano”. Secondo questi concetti, si considera in modo negativo il distacco o l'allontanamento della testa, mentre risulta positivo il suo attaccamento o avvicinamento. Segue un esempio tratto dai Testi dei Sarcofagi, offerto nell'interpretazione data da Nyord:

(285) *I am a Great One, the son of a Great One. I am Him of the nsr-shrine, the son of Him of the nsr-shrine, to whom was given his head after it was cut off. His head shall not be taken away from him after it was cut off, and my head shall not be taken away from me.*⁹⁵³

Un'altra metafora concettuale legata alla testa è quella dell'idea del “contenitore”, come quando la dea Iside si riferisce alle cavità presenti su di essa, attraverso le quali l'aria può entrare e, in tal modo, mantenere in vita l'uomo, o come quando si dice che le pupille dell'occhio di Horus sono state messe “all'interno della testa”.⁹⁵⁴

Nel panorama testuale assiro-babilonese si rileva la presenza di metafore concettuali in parte simili; come si è visto più sopra, la testa può allontanarsi dal corpo dell'individuo, oppure può cadere (in preda a follia). I concetti che si possono ricondurre a questi movimenti sono detti *orientational*, e in particolare sono connessi all'opposizione “vicino-lontano”, oppure a quella “alto-basso”, per cui l'idea di positività è descritta da movimenti di avvicinamento e verso l'alto, mentre quella di negatività da movimenti di allontanamento e verso il basso. Inoltre, si è visto come una serie di testi terapeutici tratti nello specifico di casi riguardanti la febbre, il cui titolo altamente evocativo “Se un uomo, la sua testa ha la febbre/contiene del calore” (*šumma amēlu muḥḥašu umma ukâl*) può essere ricondotto alla metafora concettuale “la testa è un contenitore”.

Segue un esempio tratto dalla prima tavoletta della serie:

(286) DIŠ NA UGU-šú KÚM ú-kal SA ZI SAG.KI TUKU-ma IGI^{II}-šú i-dak
IGI^{II}-šú bir-ra-tam i-pi-tam i-ši-tam mur-din-na qu-qa-na a-šá-a
ù ÉR ŠUB.ŠUB-a (...)

⁹⁵⁰ Si veda Lucarelli 2010, pp. 59-60.

⁹⁵¹ Si veda Lucarelli 2010, p. 60.

⁹⁵² I Testi dei Sarcofagi, derivati dai più antichi Testi delle Piramidi, riportano formule funerarie e rituali magico-religiosi dipinti e scritti su sarcofagi lignei risalenti a un periodo compreso tra il Primo periodo intermedio (2180-2055 a.C.) e la fine del Medio Regno (2055-1650 a.C.).

⁹⁵³ CT V, 60c-62c. Traduzione di Nyord 2009, p. 146: nota n. 1025.

⁹⁵⁴ CT VI, 410c [777] e CT V, 369e-f [467] citati da Nyord 2009, p. 149.

Se un uomo, la sua testa ha la febbre/contiene del calore, ha una sensazione pulsante alle arterie della sua tempia e affligge i suoi occhi, i suoi occhi sono oscurati di *birratu*, *ipītu*, *išītu*, *murdinnu*, *qūqānu* e continua a perdere lacrime, (...).⁹⁵⁵

Non solo la testa, ma anche altre parti del corpo possono contenere febbre o varie malattie, curabili sia tramite l'utilizzo di rimedi propriamente medici sia attraverso lo svolgimento di rituali e la recitazione di preghiere. Oggetto degli esempi seguenti – tratti dai testi terapeutici – sono gli occhi, che sono prima letteralmente paragonati a un contenitore e al liquido in esso contenuto (con una vera e propria metafora) e sono poi detti essere “pieni” di sangue, rifacendosi ancora una volta alla metafora concettuale del “contenitore”:⁹⁵⁶

(287) [...] MÚD *šu-har-[ra-te]* IGI.MIN GIN₇ *nik-si* UDU.NÍTA MÚD *š[e-en-a]*
GIN₇ A.MEŠ *ša a-gala-pe-e a-la-pa-a* ŠUB-*a ki-ma* DUG A.GEŠTIN.NA ŠUB-*a šil-*
la

Gli occhi sono cosparsi di sangue come una pecora macellata, sono macchiati come l'acqua di una laguna con le alghe-*alapû*, sono macchiati come un barattolo di aceto con l'ombra-*šillu*.⁹⁵⁷

(288) DIŠ UD-*ma* UD.DU-*šú* IGI-*šú šá* 150 GIN₇ ^{gi8}B[AL *ilammi*] IGI-*šú šá* ZAG MÚD
DIRI-*at* (...)

Se, quando egli (= il demone-Signore del tetto) lo sopraffà, il suo occhio sinistro gira come un fuso, il suo occhio destro è pieno di sangue, (...).⁹⁵⁸

Anche nell'antico Egitto ci si riferisce all'occhio come a un contenitore, richiamando altresì l'importanza mitologica e rituale dell'occhio di Horus. Le sostanze e gli oggetti contenuti nell'occhio sono diversi, come ad esempio la pupilla o “l'acqua”, sia essa il fluido presente naturalmente sulla superficie dell'organo visivo o le lacrime che scendono da esso.⁹⁵⁹ Inoltre, l'occhio è generalmente connesso con il movimento verso l'alto – tramite espressioni e vocaboli quali l'essere “sollevato”, essere “alto” o gli occhi di Horus che “sono fatti sollevare” verso il destinatario delle offerte –⁹⁶⁰ ma anche con il concetto del “viaggio”, o meglio del “percorso”, come si legge nel seguente esempio tratto dai Testi dei Sarcofagi:

(289) *I am in the circuit of the eye of Horus at the hand of the retinue of Toth, it is in accordance with my (own) passing that I have caused it (sc. the eye) to cross the sky.*⁹⁶¹

A parte la testa e le sue cavità, un'altra parte del corpo connessa con la metafora concettuale del “contenitore” è quella riguardante il sistema riproduttivo e i genitali femminili (dalla vulva

⁹⁵⁵ BAM 5, 480:1-6. Si vedano Worthington 2005, pp. 15-16: 1-6; Scurlock, Andersen 2005, p. 187, testo n. 9.9.

⁹⁵⁶ Per un'analisi approfondita delle metafore legate agli occhi, si veda Panayotov 2017.

⁹⁵⁷ BAM 6, 510: ii 28'-29'//513: ii 43'-44'//514: ii 40'-41'. Si veda in particolare Panayotov 2017, pp. 220-221, es. n. 5.

⁹⁵⁸ STT I 89: ii 109-110. Si vedano Panayotov 2017, p. 237; Stol 1993, p. 16: 91-92.

⁹⁵⁹ Si veda in particolare Nyord 2009, pp. 178-182.

⁹⁶⁰ Si veda Nyord 2009, p. 189.

⁹⁶¹ CT VII, 501e-g [1151]. Traduzione di Nyord 2009, p. 191.

all’utero),⁹⁶² che in alcune espressioni è anzi collegata all’immagine della “casa”, come il il tardo babilonese *hurri dādi* “la cavità del bambino” o il neo-assiro *bāb uri* “l’apertura della vagina”:⁹⁶³

(290) [... IM].KAL IM.KAL.GUG IM.SAḤAR.[NA₄.KUR.RA]
^{na4}KA.GI.NA.DIB.BA NA₄ KÙ.BABBAR NA₄] KÙ.SIG₁₇ ^{na4}AN.ZAḤ GI₆ EME
 PÉŠ.A.ŠÀ.GA 20 Ú.[ḤI.A] *an-nu-ti*
 TÉŠ.BI SÚD *ina* LÁL Ì.NUN *u* Ì AMAR ḤE.ḤE ÉN 3-šú *ana* ŠÀ ŠID-*nu-ma* LI.DUR-*sa*
 KÁ GAL₄.LA-šá ŠÉŠ-*aš*

[Per sanguinamento irregolare] polverizza queste 20 piante: [...] *kalû*, *kalgukku*, allume, ematite, [argento], oro, *anzahḥu* nero (e) lingua di un topo selvatico. Mescola(lo) con miele, ghee e grasso di vitello. Recita l’incantesimo su di esso per tre volte e spalma(lo) sul suo ombelico (e) sull’apertura della sua vagina.⁹⁶⁴

Emblematica è la seguente lista di incantesimi mesopotamici da recitare in caso di parto difficile (parte del mito di Sîn – BAM 248), in cui si possono rintracciare diverse metafore concettuali:

(291) ÉN *ina* KAR *mu-ti* *k[a-lat]* ^{gis}MÁ
ina KAR *dan-na-ti* [*k[a-l[at]*] ^{gis}MÁ.GUR₈
ul-tu AN-[*e ur-da-an-*]ni
ana ^d*be-let-i-lí re-e-me qí-bi-ma*
ur-ḥu li-ši-ir ana ŠÀ [*dan-na-*]ti *li-ša-a* [*li-mur*] ^dUTU-š*i* (...)
ina *ib/lu* [...] *liš-li-ma* ^{gis}MÁ
ina *ib/lu* [...] *liš-te-še-ra* ^{gis}MÁ.GUR₈
dan-nu lip-pa-ṭir mar-kas-sa
ù ed-lu lip-pi-ti KÁ-šá
 DUR ša ^{gis}MÁ *a-na* KAR šul-*me*
 DUR ša ^{gis}MÁ.GUR₈ *a-na* KAR TI.LA
meš-re-e-tu lip-te-ṭi-ra li-ir-mu-ú SA.MES
ka-an-ga-tum lup-taš-ši-ra li-ša-a nab-ni-tu
 GÌR.PAD.DU *a-ḥi-tum bi-nu-ut a-me-lu-ti*
ár-ḥiš li-ta-ša-am-ma li-ta-mar ZÁLAG ^dUTU-š*i*

Incantesimo: “La barca-*eleppu* è trattenuta alla banchina della morte; la barca-*magurru* è

⁹⁶² È interessante notare come la quantità di vocaboli ed espressioni relativa ai genitali femminili sia di gran lunga superiore a quelli riguardanti i genitali maschili, che in parte può essere dovuto al fatto che ‘*the female reproductive anatomy is more invisible and hence was more difficult to understand for the ancients, inspiring creative imagination than male anatomy*’ (Steinert 2017a, pp. 287-288). Da sottolineare, inoltre, come gli stessi segni cuneiformi (nella loro forma arcaica) rappresentino sia la donna – l’elemento gal₄, scritto con il segno SAL (disegnato come il triangolo pubico), può essere letto MUNUS “donna”, indicando una parte per il tutto – sia l’utero – la combinazione di segni ŠA.TÛR da interpretare come “la stalla (dell’)interno”, dove il segno per stalla raffigura una capanna di canne – come un contenitore (si veda in particolare Steinert 2017a, pp. 288-295).

⁹⁶³ Steinert 2017a, p. 290.

⁹⁶⁴ BAM 3, 237, i: 1’-3’. Si vedano anche Scurlock 2014, p. 573; Civil 1974, p. 332: 42-43; Frahm 2011, p. 71.

trattenuta alla banchina delle difficoltà. [Vieni] da me dal cielo. Comanda a Bēlet-ili di avere pietà, in modo che io possa avanzare verso la strada. Che io esca dalle difficoltà; [che io possa vedere] il sole. (...) Possa la barca essere al sicuro in [...]. Possa la barca-*magurru* andare bene in [...]. Possa la sua massiccia fune d’ormeggio essere allentata, e possa il suo cancello chiuso essere aperto. (Possa) la fune d’ormeggio della barca (essere ormeggiata) alla banchina della salute, la fune d’ormeggio della barca alla banchina della vita. (...) Possa la donna sigillata essere allentata; possa la progenie venire fuori, un corpo separato, una creatura umana. Possa uscire prontamente e vedere la luce del sole”.⁹⁶⁵

Questo testo è particolarmente interessante; oltre alla metafora concettuale del “contenitore” o della “casa” (evidenziata dall’uso di vocaboli quali “aprire”, “essere chiuso”, “allentare”, “uscire” – *edlu, a/ušû*)⁹⁶⁶, è presente la metafora della “barca”,⁹⁶⁷ che può fare riferimento sia alla madre – che porta il “suo carico prezioso” attraverso “la banchina della vita” – sia al feto – che comincia a muoversi attraverso il canale uterino.⁹⁶⁸ Si possono riconoscere, inoltre, anche le metafore concettuali connesse al “viaggio” (“andare dritto, avanzare” - *ešēru*)⁹⁶⁹ e alla “guerra” (“trattenere, legare” - *kalû*). Da sottolineare, inoltre, come in alcuni incantesimi e testi letterari la donna sia descritta come un guerriero sul campo di battaglia, dove il parto diventa una lotta drammatica tra la vita e la morte. Segue un esempio tratto da un testo terapeutico di epoca medio-assira:

(292) MUNUS ^{munus}LA.RA.AḤ-tu *šap-šu-qa-at* Û.TU.MEŠ-da
 Û.TU.MEŠ *šap-šu-qa-at še-er-ra ku-na-at*
še-er-ra ku-na-at (...)
ba-ni-tu ú-bu-ḥa-at BA.MEŠ¹ *mu-ú-te*
ki-i ^{giš}GIGIR *ú-bu-ḥa-at* BA.MEŠ¹ *ta-ḥa-zi*
ki-i ^{giš}APIN *ú-bu-ḥa-at* BA.MEŠ¹ ^{giš}TIR.MEŠ
ki-i UR.SAG *mu-ut-taḥ-iš ina MÚD.MEŠ-šá ša-la-at*

La donna in travaglio sta avendo difficoltà a partorire.
 Sta avendo difficoltà a partorire. Il bambino è bloccato.
 Il bambino è bloccato. (...)
 La creatrice è circondata dalla polvere⁹⁷⁰ della morte.
 Come un carro, è circondata dalla polvere della battaglia.

⁹⁶⁵ BAM 3, 248: i 62-66; ii 48-56. Per un’analisi approfondita del mito, si vedano Röllig 1985; Veldhuis 1991. Per altre traduzioni, si vedano Foster 1996; Stol 2000, pp. 66-70; Scurlock 2014, p. 601.

⁹⁶⁶ CAD E, p. 33; AHW, p. 187. CAD A2, p. 356; AHW, p. 1475.

⁹⁶⁷ Su quest’argomento si veda, tra gli altri, Häntinen 2017.

⁹⁶⁸ In merito, si veda anche Steinert 2013.

⁹⁶⁹ CAD E, p. 352; AHW, p. 254.

⁹⁷⁰ La combinazione BA.MEŠ (*qištu* “doni” o *zittu* “porzioni”) è stata interpretata da Lambert come un errore scribale per SAḤAR.MEŠ (*epru* “polvere”). Si veda in particolare Lambert 1969.

Come un aratro, è circondata nella polvere del boschetto.

Come un guerriero nella mischia, combatte nel suo stesso sangue.⁹⁷¹

Un'altra analogia particolarmente frequente nei testi assiro-babilonesi è quella che compara la donna in travaglio alla vacca.⁹⁷² Questa immagine tradizionale trova le sue origini negli incantesimi del III millennio a.C. ed è poi sviluppata nelle fonti dei millenni successivi come *historiola* avente per protagonista la vacca chiamata Geme-Sin, la quale – amata e fecondata dal dio luna Sin sotto forma di toro – affronta un parto difficile ed è salvata solo grazie all'intervento divino.⁹⁷³

Seppure con verbi differenti, gli stessi concetti sono espressi nei testi letterari. Ben note sono le seguenti righe tratte da *Elegia in ricordo di una donna*, che riprende l'immagine della barca alla deriva:

(293) *a-na mî-i-ni ki-i* ^{gis}MÁ-e ina MURUB₄ ÍD-e na-da-ki
šab-bu-ru hu-qi-ki-i ba-tu-qu áš-li-ki
ka-lu-lu pa-ni-ki-i ÍD URU.ŠA URU *te-bi-ri*
a-ke-e la na-da-ku-ú la ba-tu-qu áš-li-ia
ina UD-me in-bu áš-šu-u-ni a-ke-e ha-da-ka a-na-ku
ha-da-ak a-na-ku-ú ha-di ha-bi-ri-i
ina UD-me ú-la-di-ia it-ta-ak-ri-ma IGI^{II}-ia
pa-ta-ni up-na-ia-a a-na ^dbe-lit-DINGIR *ú-ša-la*
um-mu a-li-da-te at-ti-i e-ṭi-ri-i na-pu-ul-ti

“Perché sei alla deriva nel mezzo del fiume come una barca?

I remi della tua barca sono rotti; le tue corde tagliate;

Il tuo viso velato; attraversi il fiume del centro della città?”

“Come potrei non essere alla deriva; come potrebbero non essere tagliate le mie corde?

Il giorno in cui portavo il frutto, quanto ero felice!

Felice ero io, felice mio marito.

Il giorno dei miei dolori del travaglio, il mio viso si è oscurato. Il giorno in cui ho partorito, i miei occhi avevano un aspetto malsano.

I miei pugni si aprirono (in supplica), mentre pregavo Bēlet-ili:

Sei la madre di quelli che danno alla luce, salvami la vita!⁹⁷⁴

⁹⁷¹ Lambert 1969, p. 31: 33-35; 37-40. Si vedano anche Foster 2005, p. 1006; Scurlock 2014, p. 606; Hammons 2008, pp. 101-106; Haul 2009, p. 206.

⁹⁷² Sulle metafore legate agli animali, si veda il recente *Animals and their relation to gods, humans and things in the Ancient World*, 2019.

⁹⁷³ Sull'immagine della vacca come madre si vedano in particolare Stol 2000, pp. 60-70; Waetzoldt 2006-2008, pp. 375-388; Watanabe 2002, p. 57; Steinert 2017b, pp. 223-227.

⁹⁷⁴ Livingstone 1989, pp. 37-39, testo n. 15: 1-10. Si veda anche Couto-Ferreira 2014, p. 293.

Nei Testi dei Sarcofagi sorprende, invece, la rarità con cui compare la metafora concettuale del “contenitore” relativamente all’utero, che peraltro si riferisce alla protezione che esso offre al feto non nato, e non al feto in sé.⁹⁷⁵

Ricche di metafore concettuali sono invece quelle formule che si riferiscono al torso e ai suoi organi;⁹⁷⁶ per esempio, ci si riferisce all’organo identificato dalla parola *ib* come il contenuto – cioè, qualcosa che si trova all’interno di *ht* (“addome”) – sia come il contenitore – che ha al suo interno varie cose, tra cui “malvagità” e “trasgressione”.⁹⁷⁷ *Ib* e l’addome *ht* sono a loro volta menzionati spesso nei Testi dei Sarcofagi come contenenti magia,⁹⁷⁸ ma solo raramente (*ib*) o mai (*ht* e *h̄ty*) come luoghi in cui si trovano le emozioni.

Anche nei testi assiro-babilonesi l’interno del corpo, in particolare la parte centrale corrispondente grosso modo con l’addome o il ventre, viene considerata come un contenitore, come si è visto più sopra con gli esempi riguardanti la parola *libbu*. Per certi versi simile, il sostantivo *karšu*⁹⁷⁹ può indicare sia l’area dello stomaco, dell’addome, delle viscere, sia il cuore (inteso come sede dei sentimenti) o la mente (considerato come il luogo dove nascono i desideri e la volontà). Nei seguenti esempi tratti dall’*Epopèa di Gilgameš* si intuisce come l’interno del corpo fosse pensato come un contenitore, capace di custodire sentimenti ed emozioni:

(294) [SA]G.PA.LAGAB *ina kar-ši-šu*

[So]fferenza (era) nel suo cuore.⁹⁸⁰

(295) *a-na-ku a-mat-ma ul ki-i^den-ki-dù-ma-a
ni-is-sa-a-tum i-te-ru-ub ina kar-ši-ia*

“Non sarò forse, quando io morirò, come Enkidu?

Amarezza è entrata nel mio cuore, (...)”.⁹⁸¹

App. 3. Conclusione

In questa appendice è stata presentata l’analisi di alcune tra le più comuni e importanti metafore concettuali riguardanti il corpo nei testi assiro-babilonesi del II-I millennio a.C., con uno sguardo a quelli egiziani risalenti allo stesso periodo.

Lo studio in questione ha evidenziato come l’immagine del corpo come “contenitore” sia molto diffusa, sia in ambito mesopotamico che in quello egiziano. A seconda che ci si riferisca al corpo nella sua interezza o ad alcune sue parti specifiche, le metafore concettuali che lo caratterizzano si possono distinguere in varie tipologie, come quella appartenente all’opposizione

⁹⁷⁵ Si veda Nyord 2009, p. 291.

⁹⁷⁶ Le parole a cui si fa riferimento in questa parte sono *h̄ty*, *ht* e *ib*. Per un approfondimento sulle diverse accezioni assegnate a questi vocaboli, si veda in particolare Nyord 2009, p. 55 e ss.

⁹⁷⁷ Si vedano in particolare i Testi dei Sarcofagi citati da Nyord 2009, p. 69.

⁹⁷⁸ Si veda Nyord 2009, p. 70.

⁹⁷⁹ CAD K, p. 223; AHw, p. 450.

⁹⁸⁰ *Gilgameš* Tav. I: 120. Si vedano George 2003, pp. 544-545; Pettinato 2004, p. 11: 103.

⁹⁸¹ *Gilgameš* Tav. IX: 3-4. Si vedano George 2003, pp. 666-667; Pettinato 2004, p. 92.

“alto-basso” o a quelle “vicino-lontano” e “dentro-fuori”. Si è visto come sia in Mesopotamia che in Egitto la malattia è considerata come una sostanza o un’entità soprannaturale esterna ed estranea al corpo, nel quale questa può entrarvi – tramite attacco o contatto fisico – e che di conseguenza può essere da esso allontanato – attraverso l’assunzione di rimedi propriamente medici, ma soprattutto grazie alla recitazione di incantesimi e preghiere e allo svolgimento di rituali magici.

Oltre al corpo nella sua interezza, le immagini relative al “contenitore” riguardano in particolar modo alcune sue parti specifiche; se i riferimenti a testa, occhi e centro del corpo sono frequenti in entrambe le tradizioni, stupisce la rarità con cui compare la metafora concettuale del “contenitore” in riferimento all’utero e al sistema riproduttivo femminile nei testi egiziani, al contrario di quelli assiro-babilonesi (medici e letterari).

Si è visto, inoltre, come siano presenti altre tipologie di metafore concettuali, come ad esempio quelle connesse al “viaggio” e alla “guerra”, anche se in quantità notevolmente superiore nei testi mesopotamici rispetto a quelli egiziani; ciò è probabilmente dovuto alla maggiore ampiezza del corpus medico proveniente dal mondo assiro-babilonese rispetto al numero piuttosto esiguo dei testi rinvenuti nella terra dei faraoni.

Ad ogni modo, la ricerca qui presentata conferma l’esistenza dell’interrelazione reciproca tra esperienza corporea, metafora e cultura. Dai testi presentati, infatti, si evince che le metafore concettuali legate al corpo sono a loro volta collegate alle esperienze del sé-corpo e del mondo con cui (e in cui) esso interagisce. D’altra parte, tali esperienze sono mediate dalla cultura in cui queste sono vissute dall’individuo, fornendo modelli secondo i quali poi le metafore sono plasmate e modulate.

Pertanto, si ritiene che lo studio delle metafore concettuali legate al corpo nei testi medici antichi sia fondamentale per chiarire alcuni dei principali concetti di fisiologia del corpo umano che hanno dominato teoria e pratica della medicina antica, allo scopo di gettare nuova luce su un argomento così complesso e al contempo tanto stimolante.

ELENCO SIGLE E ABBREVIAZIONI

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco

This page was intentionally left blank

| | |
|-------------|---|
| ABL | Assyrian and Babylonian Letters, ed. Harper, 5 Vol, 1892-1922 (Chicago) |
| ACF | Assyrian and Babylonian Letters, 5 vol., 1892-1922 (Chicago) |
| ADFU | Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka (Berlin) |
| AfO | Archiv für Orientforschung (Wien) |
| AfO Beiheft | Archiv für Orientforschung Beiheft (Wien) |
| AHw | Akkadisches Handwörterbuch, 3 vol., 1965-1981 (Wiesbaden) |
| AJSL | American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago) |
| AMD | Ancient Magic and Divination (Groningen) |
| AMT | Ancient Medical Texts (London) |
| ANET | Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament (Princeton) |
| AnOr | Analecta Orientalia (Roma) |
| AnSt | Anatolian Studies (London) |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament (Neukirchen-Vluyn) |
| AoF | Altorientalische Forschungen (Berlin) |
| AOS | American Oriental Series (New Haven) |
| ARM | Archives Royales de Mari (Paris) |
| AS | Assyriological Studies (Chicago) |
| ASJ | Acta Sumerologica (Hiroshima) |
| AuOr | Aula Orientalis (Barcelona) |
| AUWE | Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte (Mainz am Rhein) |
| BAM | Die Babylonisch-Assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen (Berlin) |
| BAR | Biblical Archaeology Review (Oxford) |
| BiOr | Bibliotheca Orientalis (Leiden) |
| BM | Siglum for British Museum (London) |
| BR | Bible Review (USA) |
| BWL | Babylonian Wisdom Literature (Oxford) |
| CAD | The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Chicago) |
| CM | Cuneiform Monographs (Groningen) |
| CRRAI | Compte Rendu, Rencontre Assyriologique Internationale |
| CUSAS | Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (Bethesda) |
| DSM-5 | Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition – 2013 (Washington DC) |
| DWJ | Distant Worlds Journal (München) |
| Folklore | The Folklore Society (London) |
| GMTR | Guides to the Mesopotamian Textual Record (Münster) |
| HSM | Harvard Semitic Monographs (Atlanta) |

| | |
|--------------------|--|
| History of Science | The British Journal for the History of Science (London) |
| IMSA | Israel Museum Studies in Archaeology (Jerusalem) |
| IRAQ | British School of Archaeology in Iraq (London) |
| JA | Journal Asiatique (Paris) |
| JAAS | Journal of Assyrian Academic Studies (Chicago) |
| JANER | Journal of Ancient Near Eastern Religions (Leiden-Boston) |
| JANES | Journal of the Ancient Near Eastern Society (New York) |
| JAOS | Journal of the American Oriental Society (New Haven) |
| JBL | Journal of Biblical Literature (Philadelphia) |
| JCS | Journal of Cuneiform Studies (Atlanta) |
| JEOL | Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux (Leiden) |
| JMC | Le journal des Médecines Cunéiformes (Saint-Germain-en-Laye) |
| JNES | Journal of Near Eastern Studies (Chicago) |
| JRAS | Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Cambridge) |
| JSS | Journal of Semitic Studies (Manchester) |
| KAR | Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (Berlin) |
| Ktèma | Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques (Strasbourg) |
| LAS | Letters from Assyrian Scholars (Münster) |
| MedHist | Medical History (Cambridge) |
| MSL | Materialen zum sumerischen Lexikon; Materials for the Sumerian Lexicon (Roma) |
| NABU | Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris) |
| OA | Oriens Antiquus (Roma) |
| OIP | Oriental Institute Publications (Chicago) |
| OLZ | Orientalische Literaturzeitung (Berlin) |
| Or | Orientalia (Roma) |
| Or NS | Orientalia Nova Series (Roma) |
| PAPS | Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia) |
| RA | Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris) |
| RB | Revue Biblique (Paris) |
| RIA | Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie (Berlin-New York) |
| RSO | Rivista degli Studi Orientali (Roma) |
| RThPh | Revue de Théologie et de Philosophie (Genève) |
| SAA | State Archives of Assyria (Helsinki) |
| SAAB | State Archives of Assyria Bulletin (Padova) |
| SAACT | State Archives of Assyria Cuneiform Texts (Helsinki) |
| SAAS | State Archives of Assyria Studies (Helsinki) |

| | |
|-------|--|
| SEL | Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico (Verona) |
| SMSR | Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma) |
| SpTU | Spätbabylonische Texte aus Uruk (Berlin) |
| StBoT | Studien zu den Bogazköy-Texten (Mainz) |
| STT | The Sultantepe Tablets, vol. I-II (London) |
| TCL | Textes Cunéiformes, Musée du Louvre (Paris) |
| TCS | Texts from Cuneiform Sources (Locust Valley) |
| TDP | Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux (Paris) |
| TUAT | Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (München) |
| UF | Ugarit-Forschungen (Neukirchen) |
| VAT | Vorderasiatische Abteilung Tontafel: Siglum of Tablets in the Vorderasiatisches Museum (Berlin) |
| WAW | Writings from the Ancient World (Atlanta) |
| WO | Die Welt des Orients (Stuttgart) |
| WZKM | Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien) |
| ZA | Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie (Leipzig- Berlin) |

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco

This page was intentionally left blank

BIBLIOGRAFIA

Pagina lasciata intenzionalmente in bianco

This page was intentionally left blank

- Abrahami 2003: P. Abrahami, *A propos des fonctions de l'asû et de l'āšipu: la conception de l'auteur de l'hymne sumérien dédié à Ninisina*, *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 2, Saint-Germain-en-Laye, pp. 19-20.
- Abusch 1984: T. Abusch, *Magical and Medical Texts: Further Joins and Duplicates*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 78, Paris, pp. 93-94.
- Abusch 1987: T. Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*, Atlanta.
- Abusch 1987-1990: T. Abusch, *Maqlû*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7, pp. 346-351.
- Abusch 1998: T. Abusch, *The Internalization of Suffering and Illness in Mesopotamia: a Development in Mesopotamian Witchcraft Literature*, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 15, Verona, pp. 49-58.
- Abusch 1999: T. Abusch, *Witchcraft and the Anger of the Personal God*, in T. Abusch, K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, *Ancient Magic and Divination* 1, Groningen, pp. 83-121.
- Abusch 2002: T. Abusch, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, *Ancient Magic and Divination* 5, Groningen.
- Abusch 2006: T. Abusch, *Lists of Therapeutic Plants: An Observation*, in A.K. Guinan et al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, *Cuneiform Monographs* 31, Groningen, pp. 1-3.
- Abusch 2007: T. Abusch, *Witchcraft, impotence, and indigestion*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, *Cuneiform Monographs* 36, Groningen, pp. 146-159.
- Abusch 2015: T. Abusch, *The Witchcraft Series Maqlû*, *Writings from the Ancient Worlds* 37, Atlanta.
- Abusch 2016: T. Abusch, *The Magical Ceremony Maqlû: A Critical Edition*, *Ancient Magic and Divination* 10, Leiden.
- Abusch, Schwemer 2011: T. Abusch, D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, *Ancient Magic and Divination* 8/1, Leiden-Boston.
- Abusch, Schwemer 2016: T. Abusch, D. Schwemer, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, *Ancient Magic and Divination* 8/2, Leiden-Boston.
- Abusch, van der Toorn 1999: T. Abusch, K. van der Toorn, a cura di, *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, *Ancient Magic and Divination* 1, Groningen.
- Adamson 1970: P.B. Adamson, *The 'bubu'tu' Lesion in Antiquity*, in *Medical History* 14, Cambridge, pp. 313-318.
- Adamson 1981: P.B. Adamson, *Anatomical and Pathological Terms in Akkadian: Part III*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge, pp. 125-132.
- Adamson 1982: P.B. Adamson, *Human Diseases and Death in the Ancient Near East*, *Die Welt des Orients* 13, Stuttgart, pp. 5-14.
- Adamson 1984: P.B. Adamson, *Anatomical and Pathological Terms in Akkadian: Part IV*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge, pp. 3-18.

- Adamson 1985: P.B. Adamson, *Some Rituals Associated with Parturition in Antiquity*, Folklore 96, London, pp. 176-183.
- Adamson 1988: P.B. Adamson, *Some Infective and Allergic Conditions in Ancient Mesopotamia*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 82, Paris, pp. 163-171.
- Adamson 1990: P.B. Adamson, *Some Anatomical and Pathological Terms in Akkadian*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 84, Paris, pp. 27-32.
- Adamson 1991: P.B. Adamson, *Surgery in Ancient Mesopotamia*, Medical History 35, Cambridge, pp. 428-435.
- Adamson 1993: P.B. Adamson, *An Assessment of Some Akkadian Medical Terms*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 87, Paris, pp. 153-159.
- Allué 1999: M. Allué, *La douleur en direct*, Anthropologie et sociétés 23/2, Québec, pp. 117-137.
- Ambos 2010: C. Ambos, *Ritual Healing and the Investiture of the Babylonian King*, in W.S. Sax, J. Quack, J. Weinhold (eds.), *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford, pp. 17-44.
- Annus, Lenzi 2010: A. Annus, A. Lenzi, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7, Helsinki.
- Attia 2018: A. Attia, *The libbu our second brain? (part 1)*, Le journal des Médecines Cunéiformes 31, Saint-Germain-en-Laye, pp. 67-88.
- Attia 2019: A. Attia, *The libbu our second brain? (part 2)*, Le journal des Médecines Cunéiformes 33, Saint-Germain-en-Laye, pp. 50-92.
- Attia, Buisson 2003: A. Attia, G. Buisson, *Edition de texte 'Si le crâne d'un homme contient de la chaleur, deuxième tablette'*, Le journal des Médecines Cunéiformes 1, Saint-Germain-en-Laye.
- Attia, Buisson 2004: A. Attia, G. Buisson, *Du bon usage des médecins en assyriologie*, Le journal des Médecines Cunéiformes 4, Saint-Germain-en-Laye, pp. 9-15.
- Attia, Buisson 2006: A. Attia, G. Buisson, *Quelques aspects de la médecine mésopotamienne*, La Revue du Praticien 56, Parigi, pp. 458-461.
- Attia, Buisson 2009: A. Attia, G. Buisson, a cura di, *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Cuneiform Monographs 37, Groningen.
- Attia, Buisson 2012: A. Attia, G. Buisson, *BAM 1 et consorts en transcription*, Le journal des Médecines Cunéiformes 19, Saint-Germain-en-Laye, pp. 22-51.
- Attinger 2008: P. Attinger, *La médecine mésopotamienne*, Le journal des Médecines Cunéiformes 11-12, Saint-Germain-en-Laye.
- Avalos 1995: H. Avalos, *Illness and health care in the Ancient Near East. The role of the temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Harvard Semitic Monographs 54.
- Avalos 2007: H. Avalos, *Epilepsy in Mesopotamia Reconsidered*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 131-136.
- Bácskay 2009: A. Bácskay, *Illness or Symptom? Some Remarks on the Terminology of Mesopotamian Medical Texts*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 49, pp. 269-280.
- Bácskay 2018: A. Bácskay, *Therapeutic Prescriptions against Fever in Ancient Mesopotamia*,

- Alter Orient und Altes Testament 447, Münster.
- Bácskay, Simkó 2017: A. Bácskay, K. Simkó, *Edition of BAM 494. The fifth tablet of UGU or a compilation of recipes against the skin diseases of the head*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 27, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-71.
- Barré 2001: M.L. Barré, 'Wandering about' as a *Topos of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible*, *Journal of Near Eastern Studies* 60, Chicago, pp. 177-187.
- Battini 2006: L. Battini, *Les images de la naissance en Mésopotamie*, in L. Battini, P. Villard (eds.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, BAR International Series 1528, Oxford, pp. 1-37.
- Battini, Villard 2006: L. Battini, P. Villard (eds.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, BAR International Series 1528, Oxford.
- Beaulieu 2007: P.A. Beaulieu, *The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature*, in R.J. Clifford (eds.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta, pp. 3-19.
- Bezold 1899: C. Bezold, *Catalogue of the cuneiform tablets in the Kouyunjik collection of the British Museum*, London.
- Biggs 1967: R.D. Biggs, ŠA.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, *Texts from Cuneiform Sources* 2, Locust Valley.
- Biggs 1969a: R.D. Biggs, *Medicine in Ancient Mesopotamia*, *History of Science* 8, Chicago, pp. 94-105.
- Biggs 1969b: R.D. Biggs, *Ludlul bēl nēmeqi*, in Pritchard (eds.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, pp. 596-600.
- Biggs 1980-1983a: R.D. Biggs, *Kopfkrankheiten*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 6, Berlin-New York, pp. 210-211.
- Biggs 1980-1983b: R.D. Biggs, *Lepra*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 6, Berlin-New York, p. 605.
- Biggs 1987-1990: R.D. Biggs, *Medizin A. In Mesopotamien*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7, Berlin-New York, pp. 623-629.
- Biggs 2000: R.D. Biggs, *Conception, Contraception, and abortion in Ancient Mesopotamia*, in A. George, I. Finkel (eds.), *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake, pp. 1-13.
- Biggs 2003-2005a: R.D. Biggs, *Ohr, Ohrenkrankheiten*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin-New York, pp. 42-43.
- Biggs 2003-2005b: R.D. Biggs, *Potenzerrhöhung*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin-New York, pp. 604-605.
- Biggs 2005a: R.D. Biggs, *Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia*, *Journal of Assyrian Academic Studies* 19/1, Chicago (comparso nel 1995 in J. Sasson (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East* 3, New York, pp. 1911-1924).
- Biggs 2005b: R.D. Biggs, *Recent Advances in the Study of Assyrian and Babylonian Medicine*, *Journal of Assyrian Academic Studies* 19, Chicago, pp. 1-4.

- Biggs 2006: R.D. Biggs, *The human body and sexuality in the Babylonian medical texts*, in L. Battini, P. Villard (eds.), *Médecine et Médecins au Proche-Orient Ancien*, BAR International Series 1528, Oxford, pp. 39-52.
- Böck 1999: B. Böck, *Medizin. I. Mesopotamien. II. Ägypten*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 7, Stuttgart-Weimar, pp. 1103-1106.
- Böck 2000: B. Böck, *Die Babylonisch-Assyrische Morphoskopie*, Archiv für Orientforschung Beiheft 27, Wien.
- Böck 2002: B. Böck, *Zahnheilkunde. I. Mesopotamien*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 12/II, Stuttgart-Weimar, pp. 682-683.
- Böck 2005: B. Böck, *Las plantas y el hombre en la antigua Mesopotamia*, in R. Olmos et al. (eds.), *Paraíso cerrado, jardín abierto*, Madrid, pp. 40-49.
- Böck 2009: B. Böck, *On medical technology in ancient Mesopotamia*, Cuneiform Monographs 37, Groningen, pp. 105-128.
- Böck 2010a: B. Böck, *Innere Krankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 69-78.
- Böck 2010b: B. Böck, *Fieberkrankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 78-84.
- Böck 2010c: B. Böck, *Hautkrankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 84-90.
- Böck 2010d: B. Böck, *Epilepsie, Schlaganfall und Lähmung*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 90-98.
- Böck 2010e: B. Böck, *Krankheiten der Extremitäten und unteren Körperhälfte*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 99-106.
- Böck 2010f: B. Böck, *Konzeption, Kontrazeption, Geburt, Frauenkrankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 107-114.
- Böck 2010g: B. Böck, *Pharmakologische Texte*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 163-168.
- Böck 2011: B. Böck, *Sourcing, organizing, and administering medicinal ingredients*, in K. Radner, E. Robson (eds.), *The Oxford handbook of cuneiform culture*, Oxford, pp. 690-705.
- Böck 2014: B. Böck, *The Healing Goddess Gula*, Culture and History of the Ancient Near East 67, Leiden-Boston.
- Boissier 1894-1899: A. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages*, Paris.
- Borger 2007: R. Borger, *K 2392, un nouveau joint à UGU 2*, Le journal des Médecines

- Cunéiformes 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 47-48.
- Bottéro 1965: J. Bottéro, *Le 'Dialogue pessimiste' et la transcendance*, *Revue de théologie et de philosophie* 99, pp. 7-24.
- Bottéro 1974: J. Bottéro, *Symptomes, signes, écritures*, in P. Vernant (eds.), *Divination et rationalité*, Paris, pp. 70-197.
- Bottéro 1977: J. Bottéro, *Le Problème du Mal en Mésopotamie ancienne: Prologue à une étude du 'Juste Souffrant'*, *Recherches et Documents du Centre Thomas Moore, Document 77/7*, L'Arbresle.
- Bottéro 1987-1990: J. Bottéro, *Magie*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7, Berlin-New York, pp. 200-234.
- Bottéro 1992: J. Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*, Chicago.
- Bottéro, Kramer 1992: J. Bottéro, S.N. Kramer, *Uomini e dei della Mesopotamia*, Torino.
- Brown 2000: D. Brown, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, *Cuneiform Monographs* 18, Groningen.
- Buccellati 1972a: G. Buccellati, *Tre saggi sulla sapienza mesopotamica-I*, *Oriens Antiquus* 11, Roma, pp. 1-36.
- Buccellati 1972b: G. Buccellati, *Tre saggi sulla sapienza mesopotamica-II. Il Dialogo del Pessimismo: la scienza degli opposti come ideale sapienziale*, *Oriens Antiquus* 11, Roma, pp. 81-100.
- Buccellati 1972c: G. Buccellati, *Tre saggi sulla sapienza mesopotamica-III. La Teodicea: condanna dell'abulia politica*, *Oriens Antiquus* 11, Roma, pp. 161-178.
- Buccellati 1981: G. Buccellati, *Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia*, *Journal of the American Oriental Society* 101, New Haven, pp. 35-47.
- Cadelli 1997: D. Cadelli, *Lorsque l'enfant paraît malade*, in B. Lion et al. (eds.), *Enfance et éducation dans le Proche-Orient ancien*, *Ktéma* 22, pp. 11-33.
- Cadelli 2000: D. Cadelli, *Recherche sur la médecine mésopotamienne*, Paris-Généve.
- Campbell Thompson 1908: R. Campbell Thompson, *Assyrian prescriptions for the head (continued...)*, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 24, Chicago, pp. 323-353.
- Campbell Thompson 1923: R. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts from the originals in the British Museum*, London.
- Campbell Thompson 1924a: R. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 17, pp. 1-34.
- Campbell Thompson 1924b: R. Campbell Thompson, *A Babylonian Explanatory Text*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1924, Cambridge, pp. 452-457.
- Campbell Thompson 1926: R. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 19, pp. 29-78.
- Campbell Thompson 1929a: R. Campbell Thompson, *Assyrian Prescriptions for the 'Hand of a Ghost'*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1929, Cambridge, pp. 801-823.

- Campbell Thompson 1929b: R. Campbell Thompson, *Assyrian medical prescriptions for diseases of the stomach*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 26, Paris, pp. 47-87.
- Campbell Thompson 1930a: R. Campbell Thompson, *Assyrian Prescriptions for Treating Bruises or Swelling*, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 47, Chicago, pp. 1-25.
- Campbell Thompson 1930b: R. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Prescriptions against šimmatu 'poison'*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 27, Parigi, pp. 127-135.
- Campbell Thompson 1930c: R. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgameš*, Oxford.
- Campbell Thompson 1931: R. Campbell Thompson, *Assyrian Prescriptions for Diseases of the Ears*, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1931, Cambridge, pp. 1-25.
- Campbell Thompson 1934: R. Campbell Thompson, *Assyrian Prescriptions for Diseases of the Chest and Lungs*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 31, Paris, pp. 1-29.
- Campbell Thompson 1936: R. Campbell Thompson, *A dictionary of Assyrian chemistry and geology*, Oxford.
- Campbell Thompson 1937: R. Campbell Thompson, *Assyrian prescriptions for the head (concluded)*, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 54, Chicago, pp. 12-40.
- Campbell Thompson 1949: R. Campbell Thompson, *A dictionary of Assyrian botany*, London.
- Cardona 2006: G.R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Novara.
- Castellino 1962: G.R. Castellino, *Sapienza babilonese*, Torino.
- Castellino 1977: G.R. Castellino, *Testi sumerici e accadici*, Torino.
- Cavigneaux 1982: A. Cavigneaux, *Remarques sur les commentaires à Labat TDP 1*, *Journal of Cuneiform Studies* 34, Atlanta, pp. 231-241.
- Cavigneaux, Al Rawi 1995: A. Cavigneaux, F.N.H. Al Rawi, *Textes Magiques de Tell Haddad (Troisième partie)*, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 85, Leipzig-Berlin, pp. 169-220.
- Chalendar 2013: V. Chalendar, 'Un aperçu de la neuropsychiatrie assyrienne'. *Une édition du texte BAM III-202*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 21, Saint-Germain-en-Laye.
- Civil 1960: M. Civil, *Prescriptions médicales sumériennes*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 54, Paris, pp. 57-72.
- Civil 1961: M. Civil, *Une nouvelle prescription médicale sumérienne*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 55, Paris, pp. 91-94.
- Civil 1974: M. Civil, *Medical Commentaries from Nippur*, *Journal of Near Eastern Studies* 33, Chicago, pp. 329-338.
- Clifford 2007: R. Clifford, *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta.
- Coleman, Scurlock 1997: M. Coleman, J.A. Scurlock, *Viral Haemorrhagic Fevers in Ancient Mesopotamia*, *Tropical Medicine & International Health* 2, pp. 603-606.
- Contenau 1938: G. Contenau, *La médecine en Assyrie et en Babylonie*, Paris.
- Cooper 1975a: J.S. Cooper, *Structure, Humour, and Satire in the Poor Man of Nippur*, *Journal of Cuneiform Studies* 27, Atlanta, pp. 163-174.
- Cooper 1975b: J.S. Cooper, *The Conclusion of Ludlul II*, *Journal of Cuneiform Studies* 27,

- Atlanta, pp. 248-249.
- Couto-Ferreira 2005: M.E. Couto-Ferreira, *Los espectros furiosos como causa de enfermedad en Mesopotamia*, *Historiae* 2, pp. 27-53.
- Couto-Ferreira 2007: M.E. Couto-Ferreira, *Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: algunas reflexiones*, *Historiae* 4, pp. 1-23.
- Couto-Ferreira 2009: M.E. Couto-Ferreira, *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio. El léxico UGU.MU*, Tesi di Dottorato, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Couto-Ferreira 2010: M.E. Couto-Ferreira, *It is the same for a man and a woman: melancholy and lovesickness in ancient Mesopotamia*, *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* III, Umana, divina Malinconia, Alessandria, pp. 21-39.
- Couto-Ferreira 2014: M.E. Couto-Ferreira, *She will give birth easily: therapeutic approaches to childbirth in 1st millennium BCE cuneiform sources*, *Dynamis* 34 (2), pp. 289-315.
- Cozzi 2012: D. Cozzi (eds.), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Perugia.
- Cunningham 1997: G. Cunningham, *'Deliver Me from Evil': Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, *Studia Pohl: Series Maior* 17, Roma.
- D'Agostino 1995: F. D'Agostino, *Umorismo e utilizzo del testo: a proposito del 'Medico di Isin'*, *Aula Orientalis* 13, Barcelona, pp. 67-74.
- D'Agostino 2000: F. D'Agostino, *Testi umoristici babilonesi*, Brescia.
- D'Agostino 2001: F. D'Agostino, *Il medico come figura comica presso gli assiri-babilonesi*, *Aula Orientalis* 19, Barcelona, pp. 207-223.
- Dandamayev 1980: M.A. Dandamayev, *About Life Expectancy in Babylonia in the First Millennium BC*, in B. Alster (eds.), *Death in Mesopotamia*, *Mesopotamia* 8, Copenhagen, pp. 183-196.
- David 1928: A. David, *Opération dentaire en Babylonie*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 25, Paris, pp. 95-97.
- Day, Gordon, Williamson 1985: G. Day, R.P. Gordon, H. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge.
- De Zorzi 2014: N. De Zorzi, *La serie teratomantica Šumma Izbu. Testo, tradizione, orizzonti culturali*, 2 vols. Padova.
- Denning-Bolle 1987: S.J. Denning-Bolle, *Wisdom and dialogue in the Ancient Near East*, *Numen* 34, Leiden, pp. 214-234.
- Denning-Bolle 1992: S.J. Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue, Mededelingen en verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'*, Leiden.
- Ducable 1982: G. Ducable, *L'art de guérir en Mésopotamie ancienne*, *Histoire des Sciences Médicales* 16, pp. 23-27.
- Durand 1979: J.M. Durand, *Un commentaire a TDP I, AO 17661*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 73, Paris, pp. 153-170.
- Ebeling 1925: E. Ebeling, *Liebeszauber im Alten Orient*, *Mitteilungen der Altorientalischen*

- Gesellschaft 1/1, Leipzig.
- Ebeling 1932a: E. Ebeling, *Anuskrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, pp. 117-118.
- Ebeling 1932b: E. Ebeling, *Arzt*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, pp. 164-165.
- Ebeling 1932c: E. Ebeling, *Atmungsorgane*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, p. 311.
- Ebeling 1932d: E. Ebeling, *Augenkrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, pp. 313-314.
- Ebeling 1932e: E. Ebeling, *Aussatz*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, p. 321.
- Ebeling 1932f: E. Ebeling, *Bennu*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1, Berlin-New York, p. 483.
- Ebeling 1938: E. Ebeling, *Epilepsie*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 2, Berlin-New York, p. 409.
- Ebeling 1957-1981: E. Ebeling, *Fötus*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 98-99.
- Edzard 1993: O. Edzard, *'Gilgamesh und Huwawa'. Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version B*, BAW Sitzungsberichte 4, München.
- Ermidoro 2017: S. Ermidoro, *Quando gli dèi erano uomini. Atrahasis e la storia babilonese del genere umano*, Testi per il Vicino Oriente Antico 9, Torino.
- Fales 1974: F.M. Fales, *L'ideologo Adad-šumu-ušur*, Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti 29, pp. 453-496.
- Fales 1981: F.M. Fales, *Un nuovo sguardo al 'Dialogo del pessimismo' accadico*, Annali di Ca' Foscari 20/2, Venezia, pp. 137-153.
- Fales 2001: F.M. Fales, *L'Impero Assiro. Storia e amministrazione (IX-VII sec.)*, Roma-Bari.
- Fales 2016: F.M. Fales, *Anatomy and Surgery in Ancient Mesopotamia: A Bird's Eye View*, in H. Perdicoyianni-Paléologou (eds.), *Anatomy and Surgery from Antiquity to the Renaissance*, Amsterdam (Adolf M. Hakkert), pp. 3-71.
- Fales 2018: F.M. Fales (a cura di), *La Medicina Assiro-Babilonese*, Il Novissimo Ramusio 9, Roma.
- Fales, Lanfranchi 1992: F.M. Fales, G. Lanfranchi, *Lettere dalla corte Assira*, Venezia.
- Farber 1977: W. Farber, *Drogerien in Babylonien und Assyrien*, IRAQ 39, British School of Archaeology in Iraq, pp. 223-228.
- Farber 1995: W. Farber, *Witchcraft, magic, and divination in Ancient Mesopotamia*, in J.M. Sasson (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, pp. 1895-1909.
- Farber 2004: W. Farber, *How to marry a disease: epidemics, contagion, and magic ritual against the 'hand of the ghost'*, in H.F.J. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Medicine*, Leiden-Boston, pp. 117-132.
- Farber 2007: W. Farber, *Lamaštu: Agent of a Specific Disease or a Generic Destroyer of Health*,

- in I.L. Finkel, M.J. Geller, *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 137-145.
- Farber, Kümmel, Römer 1987: W. Farber, H.M. Kümmel, W. Römer, *Rituale und Beschwörungen I*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/2, München, pp. 274-276.
- Fincke 2000: J. Fincke, *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen*, Würzburg.
- Fincke 2009: J. Fincke, *Cuneiform Tablets on Eye Diseases: Babylonian Sources in Relation to the Series DIŠ NA IGI^{II}-šú GIG*, in A. Attia, G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Cuneiform Monographs 37, Groningen, pp. 79-104.
- Fincke 2011a: J. Fincke, *Neue Erkenntnisse zur 21. Tafel der diagnostischen Omenserie SA.GIG und zur Überlieferung diagnostischer Omentexte in Hattuša*, Bibliotheca Orientalis 68, Leiden, pp. 472-476.
- Fincke 2011b: J. Fincke, *Spezialisierung und Differenzierung im Bereich der altorientalischen Medizin: Die Dermatologie am Beispiel der Symptome simmu matqutu, kalmatu (matuqtu), kibsu, kissatu und guristu*, in G. Selz, K. Wagensonner (eds.), *The Empirical Dimensions of Ancient Near Eastern Studies. Die Empirische Dimension altorientalischer Forschungen*, Wiener Offener Orientalistik 6, Wien-Münster, pp. 159-208.
- Finkel 1980: I.L. Finkel, *The Crescent Fertile*, Archiv für Orientforschung 27, Wien, pp. 37-52.
- Finkel 1988: I.L. Finkel, *Adad-apla-iddina, Esagil-kīn-apli, and the series SA.GIG*, in E. Leichty et al. (eds.), *A scientific humanist* (Studies A. Sachs), Philadelphia, pp. 143-159.
- Finkel 1994: I.L. Finkel, *On TDP Tablets XXIX and XXXI, and the Nature of SA.GIG*, Journal of Cuneiform Studies 46, Atlanta, pp. 87-88.
- Finkel 2005: I.L. Finkel, *Documents of the Physician and Magician*, in I. Spar, W.G. Lambert (eds.), *Cuneiform texts from the Metropolitan Museum of Arts II*, pp. 155-170.
- Finkel, Geller 2007: I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen.
- Foster 1974a: B.R. Foster, *Humor and Cuneiform Literature*, Journal of the Ancient Near Eastern Society 6, New York, pp. 69-85.
- Foster 1974b: B.R. Foster, *Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia*, Orientalia 43, Roma, pp. 344-354.
- Foster 1982: B.R. Foster, *A Postscript to the 'Letter of Gilgameš'*, Anatolian Studies 32, London, pp. 43-44.
- Foster 1995a: B.R. Foster, *From distant days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda.
- Foster 1995b: B.R. Foster, *Humour and Wit in the Ancient Near East*, in J.M. Sasson (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, pp. 2459-2469.
- Foster 1996: B.R. Foster, *An inscription of Enlil-Bani of Isin*, Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires 1996 n. 21, Paris.
- Foster 2001: B.R. Foster, *The Epic of Gilgamesh*, New York.
- Foster 2005: B.R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (III edizione),

- Bethesda.
- Foster 2007: B.R. Foster, *Akkadian Literature of the Late Period*, Guides to the Mesopotamian Textual Record 2, Münster.
- Frahm 2010: E. Frahm, *Kommentare zu medizinische Texten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 171-176.
- Frahm 2011: E. Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*, Guides to the Mesopotamian Textual Record 5, Münster.
- Freedman 1998a: S. Freedman, *If a City is Set on a High. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēle Šakin, vol. I*, Philadelphia.
- Freedman 1998b: S. Freedman, *If a City is Set on a High. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēle Šakin, vol. II*, Philadelphia.
- Freydank 1972: H. Freydank, *Chirurgie im alten Mesopotamien?*, Das Altertum 18, pp. 133-137.
- Fronzaroli 1998: P. Fronzaroli, *A pharmaceutical text at Ebla (TM.75.G.1623)*, Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 88, Leipzig-Berlin, pp. 225-239.
- Gabbay 2004: U. Gabbay, *Wiping away tears in Akkadian literature*, Ugarit Forschungen 36, Neukirchen, pp. 177-184.
- Gammie, Perdue 1990: J.G. Gammie, L.G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns.
- Geller 1982: M.J. Geller, *A Recipe against ŠU.GIDIM*, in H. Hirsch, H. Hunger (eds.), *Vorträge gehalten auf der 28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien 6.-10. Juli 1981*, Archiv für Orientforschung Beiheft 19, Wien, pp. 192-197.
- Geller 2001-2002: M.J. Geller, *West meets East: early Greek and Babylonian diagnosis*, Archiv für Orientforschung 48/49, Wien, pp. 50-75.
- Geller 2004: M.J. Geller, *Anus and Kidneys*, Le journal des Médecines Cunéiformes 4, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-8.
- Geller 2005: M.J. Geller, *Renal and rectal disease texts*, Die Babylonisch-Assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 7, Berlin.
- Geller 2006a: M.J. Geller, *La médecine au quotidien*, Le journal des Médecines Cunéiformes 8, Saint-Germain-en-Laye, pp. 2-6.
- Geller 2006b: M.J. Geller, *Practice or Praxis*, in A.K. Guinan et al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Cuneiform Monographs 31, Groningen, pp. 167-172.
- Geller 2007a: M.J. Geller, *Médecine et magie: l'asû, l'āšipu et le mašmašu*, Le journal des Médecines Cunéiformes 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-8.
- Geller 2007b: M.J. Geller, *Charlatans, médecins et exorcists*, Le journal des Médecines Cunéiformes 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 9-16.
- Geller 2007c: M.J. Geller, *Evil demons. Canonical Utukkū Lemnūtu incantations*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5, Helsinki.
- Geller 2007d: M.J. Geller, *Phlegm and breath - Babylonian contributions to Hippocratic*

- medicine, in I.L. Finkel, M.J. Geller, *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 87-199.
- Geller 2007e: M.J. Geller, *Comment et de quelle façon les praticiens gagnaient-ils leur vie?*, Le journal des Médecines Cunéiformes 10, Saint-Germain-en-Laye, pp. 34-41.
- Geller 2007f: M.J. Geller, *Incantations within Akkadian medical texts*, in G. Leick (eds.), *The Babylonian World*, New York, pp. 389-417.
- Geller 2009: M.J. Geller, *Introduction: 'Oeil malade et mauvais oeil'*, in A. Attia, G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Cuneiform Monographs 37, Groningen, pp. 1-12.
- Geller 2010a: M.J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine*, United Kingdom.
- Geller 2010b: M.J. Geller, *Skin disease and the doctor*, Le journal des Médecines Cunéiformes 15, Saint-Germain-en-Laye, pp. 40-56.
- Geller 2010c: M.J. Geller, *Augenkrankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 61-63.
- Geller 2010d: M.J. Geller, *Nieren-, Darm- und Afterkrankheiten*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 63-68.
- Geller 2010e: M.J. Geller, *Look to the Stars. Babylonian Medicine, Magic, Astrology and Melothesia*, Berlin.
- Geller 2012a: M.J. Geller, *Y a-t-il une médecine sans magie en Mésopotamie?*, Le journal des Médecines Cunéiformes 20, Saint-Germain-en-Laye, pp. 43-52.
- Geller 2012b: M.J. Geller, *Late Medical Prescriptions for the Nose*, in G.B. Lanfranchi et al. (eds.), *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday*, Leipziger Altorientalistische Studien 2, Wiesbaden, pp.325-328.
- Geller 2016: M.J. Geller, *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations* (BAM 8), Berlin.
- Genty 2010: T. Genty, *Les commentaires à TDP 3-40. Première partie*, Le journal des Médecines Cunéiformes 16, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-38.
- George 1993: A.R. George, *Ninurta-pāqidāt's Dog Bite, and Notes on Other Comic Tales*, IRAQ 55, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 63-75.
- George 2003: A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. I-II, Oxford.
- George, Al-Rawi 1998: A.R. George, F.N.H. Al-Rawi, *Tablets from the Sippar Library: VII. Three Wisdom Texts*, IRAQ 60, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 187-206.
- Good 1999: B.J. Good, *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino (ed. it. di Good 1994, *Medicine, rationality and experience*, Cambridge).
- Guinan et al. 2006: A.K. Guinan et al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Cuneiform Monographs 31, Groningen.
- Gurney 1972: O.R. Gurney, *The Sultantepe Tablets. V. The tale of the Poor Man of Nippur*, Anatolian Studies 22, London, pp. 149-158.

- Gurney 1986: O.R. Gurney, *Šubši-mešrê-Šakkan*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 80, Paris, p. 190.
- Hammons 2008: M.B. Hammons, *Before Joan of Arc: Gender Identity and Heroism in Ancient Mesopotamian Birth rituals*, Nashville.
- Harris 2000: R. Harris, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*, Norman.
- Hätinen 2017: A. Hätinen, "I am a fully laden boat!" *A Mesopotamian Metaphor Revisited*, *KASKAL* 14, Firenze, pp. 169-186.
- Haubold, Lanfranchi, Rollinger, Steele 2013: J. Haubold, G.B. Lanfranchi, R. Rollinger, J. Steele (eds.), *The World of Berossos*, *Classica et Orientalia* 5, Wiesbaden.
- Haul 2009: M. Haul, *Stele und Legende. Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählwerken über die Könige von Akkade*, Göttingen.
- Haussperger 1997: M. Haussperger, *Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht*, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 87/II, Leipzig-Berlin, pp. 196-219.
- Haussperger 2002: M. Haussperger, *Die Krankheiten des Verdauungstraktes*, *Die Welt des Orients* 32, Stuttgart, pp. 33-73.
- Haussperger 2012: M. Haussperger, *Die mesopotamische Medizin aus ärztlicher Sicht*, *Schriften zur Medizingeschichte*, Band 12, Baden-Baden.
- Heeßel 2000: N.P. Heeßel, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, *Alter Orient und Altes Testament* 43, Neukirchen-Vluyn.
- Heeßel 2001: N.P. Heeßel, *Diagnostik in Babylonien und Assyrien*, *Medizinhistorisches Journal* 36, pp. 247-266.
- Heeßel 2001-2002: N.P. Heeßel, *Wenn ein Mann zum Haus des Kranken geht... Intertextuelle Bezüge zwischen der Serie šumma ālu und der zweiten Tafel der Serie SA.GIG*, *Archiv für Orientforschung* 48/49, Wien, pp. 24-49.
- Heeßel 2004a: N.P. Heeßel, *Diagnosis, divination and disease: towards an understanding of the rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook*, in H.F.J. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden-Boston, pp. 97-116.
- Heeßel 2004b: N.P. Heeßel, *Reading and interpreting medical cuneiform texts. Methods and problems*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 3, Saint-Germain-en-Laye, pp. 2-9.
- Heeßel 2005a: N.P. Heeßel, *Bibliographie zur altorientalischen Medizin*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 6, Saint-Germain-en-Laye, pp. 34-40.
- Heeßel 2005b: N.P. Heeßel, *Bibliographie zur altorientalischen Medizin 2000 bis August 2005*, *JMC* 6, pp. 34-40.
- Heeßel 2007: N.P. Heeßel, *The hands of the gods: disease names, and divine anger*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, *Cunieforn Monographs* 36, Groningen.
- Heeßel 2008a: N.P. Heeßel, *Warzen, Beulen und Narben - Eine Sammlung medizinischer Rezepte und physiognomischer Beobachtungen aus Assur gegen Gesichtsmale*, in R.J. van der Spek

- (eds.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society, Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, Bethesda, pp. 161-171.
- Heeßel 2008b: N.P. Heeßel, *Astrological Medicine in Babylonia*, in A. Akasoy et al. (eds.), *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Firenze, pp. 1-16.
- Heeßel 2008c: N.P. Heeßel, *Babylonische Wissenschaft: Medizin und Magie*, in J. Marzahn, G. Schauerte (eds.), *Babylon-Mythos und Wahrheit*, München, pp. 413-422.
- Heeßel 2009: N.P. Heeßel, *The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk. Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East*, in A. Attia, G. Buisson (eds.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates*, Cuneiform Monographs 37, Groningen, pp. 13-28.
- Heeßel 2010a: N.P. Heeßel, *Diagnostische Texte*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 8-31.
- Heeßel 2010b: N.P. Heeßel, *Einleitung zu Struktur und Entwicklung des Korpus der therapeutischen Texte*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 31-35.
- Heeßel 2010c: N.P. Heeßel, *Erkrankungen des Kopfes*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 45-52.
- Heeßel 2010d: N.P. Heeßel, *Erkrankungen der Ohren, der Nase und Atemwege, des Mundes, der Zunge und der Zähne*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 52-61.
- Heeßel 2010e: N.P. Heeßel, *Gebinde mit Amulettsteinen und anderen therapeutischen Substanzen*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 157-168.
- Heeßel 2010f: N.P. Heeßel, *Medizinisch-astrologische Texte*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München, pp. 168-171.
- Herrero 1984: P. Herrero, *La thérapeutique mésopotamienne*, Paris.
- Horowitz, Lambert 2002: W. Horowitz, W.G. Lambert, *A New Exemplar of Ludlul bēl nēmeqi Tablet I from Birmingham*, IRAQ 64, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 237-245.
- Horstmanshoff, Stol 2004: H.F.J. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Studies in ancient Medicine 27, Leiden-Boston.
- Hubert, Mauss 1902-1903: H. Hubert, M. Mauss (eds.), *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Année sociologique 7, pp. 1-146.
- Hunger 1975: H. Hunger, *Zur Ordnung der diagnostischen Omenserie*, Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 65, Leipzig-Berlin, pp. 63-68.
- Hunger 1976: H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil I (SpTU I)*, Ausgrabungen der

- deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 9, Berlin.
- Hurowitz 2002-2005: V.A. Hurowitz, *An Overlooked Allusion to Ludlul in Urad-Gula's Letter to Assurbanipal*, State Archives of Assyria Bulletin 14, Padova, pp. 129-132.
- Hurowitz, Sheba 1993: V.A. Hurowitz, B. Sheba, *Literary topoi in Urad-Gula's letter of petition to Assurbanipal*, State Archives of Assyria Bulletin 7, Padova, pp. 9-17.
- Jaques 2006: M. Jaques, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens*, Alter Orient und Altes Testament 332, Neukirchen-Vluyn.
- Janowski, Schwemer 2010: B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen 5, München.
- Jean 2004: C. Jean, *Le petit monde des exorcistes de Ninive*, IRAQ 64, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 77-81.
- Jean 2006: C. Jean, *La magie Néo-Assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*, State Archives of Assyria Studies 17, Helsinki.
- Johnson 2014: J.C. Johnson, *Towards a reconstruction of SUALU IV: Can we localize K 2386+ in the therapeutic corpus?*, Le Journal des Médecines Cunéiformes 24, pp. 11-38.
- Kämmerer 1995: Th. Kämmerer, *Die erste Pockendiagnose stammt aus Babylonien*, Ugarit-Forschungen 27, Neukirchen, pp. 129-168.
- Kämmerer 2004: Th. Kämmerer, *About the emergence and spreading of smallpox in the Ancient Near East - did it reach us from camels or from cattle?*, Le journal des Médecines Cunéiformes 4, Saint-Germain-en-Laye, pp. 16-25.
- Kinnier Wilson 1962: J.V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Catalogue of Medical and Physiognomical Omina*, IRAQ 24, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 52-62.
- Kinnier Wilson 1965: J.V. Kinnier Wilson, *An introduction to Babylonian psychiatry*, in H.G. Güterbock, T. Jacobsen (eds.), *Studies in honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday, April 21, 1965*, Assyriological Studies 16, Chicago, pp. 289-298.
- Kinnier Wilson 1966: J.V. Kinnier Wilson, *Leprosy in Ancient Mesopotamia*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 60, Paris, pp. 47-58.
- Kinnier Wilson 1969: J.V. Kinnier Wilson, *Scurvy in Ancient Mesopotamia*, Bulletin of the New York Academy of Medicine 45, p. 380.
- Kinnier Wilson 1982: J.V. Kinnier Wilson, *Medicine in the Land and Times of the Old Testament*, in T. Ishida (eds.), *Studies in the Period of David and Salomon and other Essays*, Tokyo, pp. 337-365.
- Kinnier Wilson 1994: J.V. Kinnier Wilson, *The sāmānu Disease in Babylonian Medicine*, Journal of Near Eastern Studies 53, Chicago, pp. 111-115.
- Kinnier Wilson 1996: J.V. Kinnier Wilson, *Diseases of Babylon: An Examination of Selected Texts*, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 89, Cambridge, pp. 135-140.
- Kinnier Wilson 2005: J.V. Kinnier Wilson, *Notes on the Assyrian Pharmaceutical Series uru.an.na: maštakal*, Journal of Near Eastern Studies 64, Chicago, pp. 45-52.
- Kinnier Wilson 2007: J.V. Kinnier Wilson, *Infantile and Childhood Convulsions, and SA.GIG*

- XXIX, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 62-66.
- Kinnier Wilson 2011: J.V. Kinnier Wilson, *A journey through the prescriptions*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 17, Saint-Germain-en-Laye.
- Kinnier Wilson, Finkel 2007: J.V. Kinnier Wilson, I.L. Finkel, *On būšānu and di'u, or why Nabonidus went to Tema*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 17-23.
- Kinnier Wilson, Reynolds 1990: J.V. Kinnier Wilson, E.H. Reynolds, *Texts and Documents. Translation and Analysis of a Cuneiform Text Forming Part of a Babylonian Treatise of Epilepsy*, *Medical History* 34, pp. 185-198.
- Kinnier Wilson, Reynolds 2007: J.V. Kinnier Wilson, E.H. Reynolds, *On Stroke and Facial Palsy in Babylonian Texts*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 67-99.
- Köcher 1955: F. Köcher, *Keilschrifttexte zur assyrisch-babylonischen Drogen- und Pflanzenkunde (KADP)*, Berlin.
- Köcher 1963-1980: F. Köcher, *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen* (BAM 1-6), Berlin.
- Köcher 1978: F. Köcher, *Spätbabylonische medizinische Texte aus Uruk*, in Ch. Habrich (eds.), *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart, Fs. Goerke*, München, pp. 17-39.
- Köcher 1986: F. Köcher, *Saḥaršubbū - zur Frage nach der Lepra im alten Zweistromland*, in C. Habrig, J. Henning Wolf (eds.), *Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, Würzburg, pp. 27-34.
- Köcher 1995: F. Köcher, *Ein Text medizinischen Inhalt aus dem Neubabylonischen Grab 405*, in R.M. Boehmer, F. Pedde, B. Salje (eds.), *Uruk-di Gräber*, Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte 10, Mainz, pp. 203-217.
- Kramer 1944: S.N. Kramer, *The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources*, *Journal of the American Oriental Society* 64, New Haven, pp. 7-23.
- Krebernik 1984: M. Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Hildesheim.
- Kselman 2002: J.S. Kselman, *'Wandering about' and depression: more examples*, *Journal of Near Eastern Studies* 61, Chicago, pp. 275-277.
- Küchler 1904: F. Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin*, Leipzig.
- Kwasman 2007: T. Kwasman, *The Demon of the Roof*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 160-186.
- La Penna 1964: A. La Penna, *Letteratura esopica e letteratura assiro-babilonese*, *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, serie III/92, Torino, pp. 24-39.
- Labat 1945-1946: R. Labat, *Un traité médical akkadien. Essai de reconstitution de la série enuma ana bīt marši āšipu illiku*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 40, Paris, pp. 27-45.
- Labat 1951: R. Labat, *Traité akkadienne de diagnostics et pronostics médicaux* (TDP), Paris.

- Labat 1952: R. Labat, *Review of A History of Medicine, Vol. I, Sigerist*, Journal of Cuneiform Studies 6, Atlanta, pp. 128-133.
- Labat 1953: R. Labat, *La médecine babylonienne*, Paris.
- Labat 1954: R. Labat, *À propos de la chirurgie babylonienne*, Journal Asiatique 242, Paris, pp. 207-218.
- Labat 1956: R. Labat, *Une nouvelle tablette de pronostics médicaux*, Syria 33, pp. 119-130.
- Labat 1957: R. Labat, *Remèdes assyriens contre les affections de l'oreille d'après un inédit du Louvre (AO. 6774)*, Rivista degli Studi Orientali 32, Roma, pp. 109-122.
- Labat 1957-1971a: R. Labat, *Fieber*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, p. 61.
- Labat 1957-1971b: R. Labat, *Fleischwund*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 86-87.
- Labat 1957-1971c: R. Labat, *Frauenkrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, p. 109.
- Labat 1957-1971d: R. Labat, *Fußkrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 126-127.
- Labat 1957-1971e: R. Labat, *Gallenkrankheiten, Gelbsucht*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 134-135.
- Labat 1957-1971f: R. Labat, *Geisteskrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 196-197.
- Labat 1957-1971g: R. Labat, *Geschwulst, Geschwür, Hautkrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 231-233.
- Labat 1961: R. Labat, *A propos de la fumigation dans la médecine assyrienne*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 55, Paris, pp. 152-153.
- Labat 1964: R. Labat, *Geisteskrankheiten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 3, Berlin-New York, pp. 196-197.
- Labat 1970: R. Labat, *La Théodicée babylonienne*, in R. Labat (eds.), *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, pp. 320-332.
- Labat 1972-1975a: R. Labat, *Herz*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4, Berlin-New York, pp. 367-368.
- Labat 1972-1975b: R. Labat, *Husten*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 4, Berlin-New York, pp. 523-524.
- Lakoff, Johnson 1980: G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago.
- Lambert 1957: W.G. Lambert, *Ancestors, Autors, and Canonicity*, Journal of Cuneiform Studies 11, Atlanta, pp. 1-14.
- Lambert 1957-1958: W.G. Lambert, *An incantation of the Maqlû type*, Archiv für Orientforschung 18, Wien, pp. 288-299.
- Lambert 1960: W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature (BWL)*, Oxford.
- Lambert 1967: W.G. Lambert, *The Gula Hymn of Bulluṣa-rabi*, Orientalia Nova Series 36, Roma, pp. 105-132.

- Lambert 1969: W.G. Lambert, *A Middle Assyrian Medical Text*, IRAQ 31, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 28-39.
- Lambert 1970: W.G. Lambert, *Fire Incantations*, Archiv für Orientforschung 23, Wien, pp. 39-45.
- Lambert 1974: W.G. Lambert, *DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations*, Journal of Near Eastern Studies 33, Chicago, pp. 267-322.
- Lambert 1995: W.G. Lambert, *Some New Babylonian Wisdom Literature*, in J. Day, R.P. Gordon, H.G.M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge, pp. 30-42.
- Lambert 2005: W.G. Lambert, *Documents of the Physician and Magician, No. 33: Fragment of a Neo-Assyrian Medical Text*, in I. Spar, W.G. Lambert (eds.), *Cuneiform Texts from the Metropolitan Museum of Art II. Literary and Scholastic Texts of the First Millennium B.C.*, New York, pp. 171-172.
- Lambert, Millard 1969: W.G. Lambert, A.R. Millard, *Atra-ḫasis: the Babylonian story of the flood*, Oxford.
- Landsberger 1967: B. Landsberger, *The series Ḫar-ra=ḫubullu. Tablet XV and related texts*, Materialien zum sumerischen Lexikon; Materials for the Sumerian Lexicon 9, Roma.
- Lanfranchi 1989: G.B. Lanfranchi, *Scholars and scholarly tradition in Neo-Assyrian Times: a case study*, State Archives of Assyria Bulletin 3, Padova.
- Langlois 2011: A.I. Langlois, *Quelques plantes présentes en Mésopotamie*, Le journal des Médecines Cunéiformes 18, Saint-Germain-en-Laye, pp. 52-76.
- Lanzi 2000: S. Lanzi, *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma.
- Larsen 2001: M.T. Larsen, *Affect and emotion*, in W.H. van Soldt (eds.), *Veenhof Anniversary Volume, Studies presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his sixty-fifth Birthday*, Leiden, pp. 275-286.
- Lawson 2006: J. N. Lawson, *Divination and obsessive-compulsive disorder: a problem of perspective? Part I*, Le journal des Médecines Cunéiformes 8, Saint-Germain-en-Laye, pp. 29-48.
- Lawson 2007: J. N. Lawson, *Divination and Obsessive-Compulsive Disorder: A Problem of Perspective? Part II*, Le journal des Médecines Cunéiformes 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 24-42.
- Le Breton 1995: D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris.
- Leichty 1970: E. Leichty, *The Omen Series Šumma Izbu*, Texts from Cuneiform Sources 4, Locust Valley.
- Lenzi 2008: A. Lenzi, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, State Archives of Assyria Studies 19, Helsinki.
- Lenzi 2011: A. Lenzi, *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*, Atlanta.
- Levey 1959: M. Levey, *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, Amsterdam-London-New York-Princeton.
- Livingston 1989: A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria 3, Helsinki.

- Lock, Scheper-Hughes 2006 (1987): M. Lock, N. Scheper-Hughes, *Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari di protesta*, in I. Quaranta, E. Fabietti (eds.), *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Milano, pp. 149-194.
- Lucarelli 2010: R. Lucarelli, *Le formule magiche contro il mal di testa (papiro Chester Beatty V) e la demonizzazione delle malattie nell'antico Egitto*, in C. Daglio (a cura di), *Medicina Egizia, Restless Architect of Human Possibilities sas*, Genova, pp. 55-68.
- Majno 1975: G. Majno, *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge-London.
- Marti 2007: N. Marti, *Les vaches atteintes de la 'lèpre'?*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 10, Saint-Germain-en-Laye, pp. 42-44.
- Mattila, Ito, Fink 2019: R. Mattila, S. Ito, S. Fink (eds.), *Animals and their relation to gods, humans and things in the Ancient World*, Wiesbaden.
- Maul 1988: S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen: Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Wiesbaden.
- Maul 1994: S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der Babylonisch-assyrischen Löserituelle (Namburbi)* *Baghdader Forschungen* 18, Mainz.
- Maul 2004: S.M. Maul, *Die 'Lösung vom Bann': Überlegungen zu altorientalischen Konzeption von Krankheit und Heilkunst*, in H.F.L. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, *Studies in ancient Medicine* 27, Leiden-Boston, pp. 79-95.
- Maul 2010: S.M. Maul, *Rituale zur Lösung des Bannes*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen* 5, München, pp. 135-141.
- Mayer 1992: W.R. Mayer, *Das 'gnomische Praeteritum' im literarischen Akkadisch*, *Orientalia Nova Series* 61, Roma, pp. 373-399.
- Mazars 2002: G. Mazars, *Pharmacopées du Proche-Orient Asiatique*, in J. Fleurentin et al. (eds.), *Des sources du savoir aux médicaments du futur: actes du 4e congress européen d'ethnopharmacologie*, Paris-Metz, pp. 55-66.
- Miller 1989: R.L. Miller, *Eye Surgery and šillu*, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1989, n. 10, Paris.
- Minen 2018: F. Minen, *Discendenza, gravidanza e nascita in Mesopotamia antica: i testi ostetrico-ginecologici*, in F.M. Fales (a cura di), *La Medicina Assiro-Babilonese*, *Il Novissimo Ramusio* 9, Roma, pp. 167-203.
- Moran 1983: W.L. Moran, *Notes on the Hymn to Marduk in Ludlul bēl nēmeqi*, *Journal of the American Oriental Society* 103, New Haven, pp. 255-260.
- Moran 2002: W.L. Moran, *The Babylonian Job*, in R.S. Hendel (eds.), *The Most Magic Worlds: Essays on Babylonian and Biblical Literature*, Washington, pp. 182-200.
- Needham 1973: R. Needham, *Right and Left: on Dual Symbolic Classification*, Chicago.
- Noegel 1996: S.B. Noegel, *Wordplay in the Tale of the Poor Man of Nippur*, *Acta Sumerologica*

- 18, Hiroshima, pp. 169-186.
- Nunn 2002: J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, University of Oklahoma Press.
- Nutton 2004: V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York.
- Nyord 2009: R. Nyord, *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts*, CNI Publications 37, Kopenhagen.
- Nyord 2017: R. Nyord, *Analogy and Metaphor in Ancient Medicine and the Ancient Egyptian Conceptualisation of Heat in the Body*, in J.Z. Wee (eds.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian and Graeco-Roman Medicine*, Leiden-Boston, pp. 12-42.
- Nyord (in stampa): R. Nyord, *Experiencing the dead in ancient Egyptian healing texts*.
- Oppenheim 1956: A.L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East. With a translation of an Assyrian Dream-Book*, Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 46/3, pp. 179-373.
- Oppenheim 1962: A.L. Oppenheim, *On the Observation of the Pulse in Mesopotamian Medicine*, *Orientalia Nova Series* 31, Roma, pp. 27-33.
- Oppenheim 1969: A.L. Oppenheim, *New fragments of the Assyrian Dream-Book*, IRAQ 31, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 153-165.
- Ornan 2004a: T. Ornan, *The Goddess Gula and her Dog*, Israel Museum Studies in Archaeology 3, Jerusalem, pp. 13-30.
- Ornan 2004b: T. Ornan, *Expelling demons at Nineveh: on the visibility of benevolent demons in the palaces of Nineveh*, IRAQ 66, British School of Archaeology in Iraq, London, pp. 83-92.
- Oshima 2014: T. Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, Tübingen.
- Panayotov 2017: S. Panayotov, *Eye Metaphors, Analogies and Similes within Mesopotamian Magico-Medical Texts*, in J.Z. Wee (eds.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian and Graeco-Roman Medicine*, Leiden-Boston, pp. 204-246.
- Pangas 1988: J.C. Pangas, *Aspectos de sexualidad en la Antigua Mesopotamia*, *Aula Orientalis* 6, Barcelona, pp. 211-226.
- Pangas 1989a: J.C. Pangas, *La 'mano de un espectro'. Una enfermedad de la Antigua Mesopotamia*, *Aula Orientalis* 7, Barcelona, pp. 215-233.
- Pangas 1989b: J.C. Pangas, *Estudios sobre la sexualidad en la Antigua Mesopotamia*, *Estudios de Asia y Africa*, pp. 356-386.
- Parpola 1970: S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I: Texts (LAS I)*, *Alter Orient und Altes Testament* 5/1, Neukirchen-Vluyn.
- Parpola 1993a: S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, State Archives of Assyria 10, Helsinki.
- Parpola 1993b: S. Parpola, *The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy*, *Journal of Near Eastern Studies* 52, Chicago, pp. 161-208.
- Parpola 1997: S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 1, Helsinki.
- Pettinato 2003: G. Pettinato, *I miti degli Inferi assiro-babilonesi*, Brescia.

- Pettinato 2004: G. Pettinato, *La saga di Gilgameš*, Milano.
- Pientka-Hinz 2009: R. Pientka-Hinz, *Schlange. A. In Mesopotamien*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 12, Berlin-New York, pp. 201-218.
- Pizza 2011: G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma.
- Pommerening 2014: T. Pommerening, *Die ššw-Lehrtexte der heilkundlichen Literatur des Alten Ägypten: Tradition und Textgeschichte*, in D. Bawanypeck, A. Imhausen (eds.), *Traditions of Written Knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia. Proceedings of Two Workshops Held at Goethe-University, Frankfurt/Main in December 2011 and May 2012*, pp. 7-46.
- Ponchia 1996: S. Ponchia, *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*, Venezia.
- Ponchia 2002: S. Ponchia, *Gilgamesh e Odisseo: viaggi a confronto*, in L. De Finis, V. Citti, L. Belloni (a cura di), *Odisseo dal Mediterraneo all'Europa, Seminario di studio, (Trento, 20 febbraio-20 marzo 2001)*, Amsterdam, pp. 9-21.
- Powell 1993: M.A. Powell, *Drugs and Pharmaceuticals in Ancient Mesopotamia*, in I. Jacob, W. Jacob (eds.), *The Healing Past. Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*, Leiden, pp. 47-68.
- Quaranta 2006: I. Quaranta, *Antropologia Medica. I testi fondamentali*, Milano.
- Reiner 1970: E. Reiner, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Archiv für Orientforschung Beiheft 11, Wien.
- Reiner 1982: E. Reiner, *Babylonian Birth Prognoses*, Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 72, Leipzig-Berlin, pp. 124-138.
- Reiner 1986: E. Reiner, *Why do you cuss me?*, Proceedings of the American Philosophical Society 130, pp. 1-6.
- Reiner 1995: E. Reiner, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia.
- Reisner 1896: G. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen nach Tontafeln griechischer Zeit*, Berlin.
- Rey 2011: R. Rey, *Histoire de la douleur*, Paris.
- Reynolds, Kinnier Wilson 2004: E.H. Reynolds, J.V. Kinnier Wilson, *Stroke in Babylonia*, Archives of Neurology 61, pp. 597-601.
- Reynolds, Kinnier Wilson 2008: E.H. Reynolds, J.V. Kinnier Wilson, *Psychoses of Epilepsy in Babylon: The Oldest Account of the Disorder*, Epilepsia 49, pp. 1488-1490.
- Reynolds, Kinnier Wilson 2012: E.H. Reynolds, J.V. Kinnier Wilson, *Obsessive Compulsive Disorder and Psychopathic Behaviour in Babylon*, Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry 83, pp. 199-201.
- Reynolds, Kinnier Wilson 2014: E.H. Reynolds, J.V. Kinnier Wilson, *Neurology and Psychiatry in Babylon*, Brain. A Journal of Neurology 137, pp. 2611-2619.
- Ricoeur 1975: P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4, pp. 29-148.
- Ritter 1965: E. Ritter, *Magical-expert (=ašipu) and Physician (=asû). Notes on two complementary professions in Babylonian Medicine*, in H.G. Güterbock, H.A. Jacobsen (eds.), *Studies in honour of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday, April 21, 1965*, Assyriological Studies 16, pp. 299-321.

- Ritter, Kinnier Wilson 1980: E. Ritter, J.V. Kinnier Wilson, *Prescriptions for an Anxiety State: A Study of BAM 234*, *Anatolian Studies* 30, London, pp. 23-30.
- Robson 2008: E. Robson, *Mesopotamian Medicine and Religion: Current Debates, New Perspectives*, *Religion Compass* 2/4, pp. 455-483.
- Röllig 1985: W. Röllig, *Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient*, *Orientalia Nova Series* 54, Roma, pp. 260-273.
- Rosaldo 1997: M. Rosaldo, *Verso un'antropologia del Sé e dei sentimenti*, in *Mente, Sé, emozioni. Per una teoria della cultura* (trad. ita. di Shweder, Levy (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*, 1984), pp. 161-182.
- Salin 2010: S. Salin, *Una nota sui casi di bu'sānu*, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2010, Paris, n. 14.
- Salin 2015: S. Salin, *When disease "touches", "hits" or "seizes" in Assyro-Babylonian medicine*, *KASKAL* 12, Firenze, pp. 319-336.
- Salin 2016: S. Salin, *Transmission and interpretation of the therapeutic texts. Šumma amēlu muhḫašu umma ukāl: a case study*, *Distant Worlds Journal* 1, München, pp. 117-132.
- Salin 2017: S. Salin, *"Stinging Pain" in Assyro-Babylonian Medical Texts: Some Considerations*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 29, Saint-Germain-en-Laye, pp. 35-48.
- Salin 2018a: S. Salin, *Words for loss of Sensation and Paralysis in Assyro-Babylonian Medical Texts: Some Considerations*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 31, Saint-Germain-en-Laye, pp. 26-37.
- Salin 2018b: S. Salin, *La sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi*, in F.M. Fales (a cura di), *La Medicina Assiro-Babilonese*, *Il Novissimo Ramusio* 9, Roma, pp. 143-166.
- Salin 2018c: S. Salin, *Conceptual Metaphors and Networks of Metaphors in the Assyro-Babylonian Medical Texts*, *State Archives of Assyria Bulletin* 24, Padova, pp. 195-211.
- Salin 2018d: S. Salin, *La cura del corpo tra incantesimi e terapie nel Vicino Oriente antico*, in *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performance*, C. Cremonesi, F. Fava, P. Scarpi (a cura di), *Quaderni di civiltà e religioni*, pp. 55-80.
- Salin 2019: S. Salin, *Umṣatu in Omen and Medical Texts: An Overview*, in *Visualizing the Invisible with the Human Body. Physiognomy and Ekphrasis in the Ancient World*, A. Stavru, J. Cale Johnson (eds.), *Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures* 10, Berlin, pp. 61-80.
- Salin (in stampa-1): S. Salin, *Anti-Witchcraft Rituals in the Assyro-Babylonian Medical Texts: An Overview*. L'articolo sarà pubblicato in P. Cotticelli, A. Rizza, V. Sadovski (eds.). *The Ritual Sphere*, *Indogermanistische Textlinguistik, Poetik und Stilistik* 6, Oslo.
- Salin (in stampa-2): S. Salin, *Anti-witchcraft Rituals against Depression in Assyro-Babylonian Therapeutic Texts* (accettato per la stampa).
- Salin (in stampa-3): S. Salin, *The Akkadian libbu and Concepts related to the Centre of the Body*. L'articolo sarà pubblicato in A. Panaino, C. Fabrizio, H.C. Luschützky, C. Redard, V. Sadovski (eds.), *Linguistic Studies of Iranian and Indo-European Languages. Proceedings of the Symposium in memoriam Xavier Tremblay (1971-2011), organized by the Institute of*

- Iranian Studies of the Austrian Academy of Sciences, the Vienna Linguistic Society, and the University of Bologna,*
- Saporetti 2012: C. Saporetti, *Perché il male? Il problema nella Mesopotamia antica*, Roma.
- Scarry 1990 [1985]: E. Scarry, *La sofferenza del corpo. La distruzione e la costruzione del mondo*, traduz. dall'inglese di G. Bettini, Bologna [ed. orig.: *The body in pain. The making and unmaking of the world*, New York].
- Schmitt Jr. 1981: R.F. Schmitt Jr., *Suffering and Wisdom*, *Journal of Religion and Health* 20, pp. 108-123.
- Schuster-Brandis 2008: A. Schuster-Brandis, *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, *Alter Orient und Altes Testament* 46, Neukirchen-Vluyn.
- Schwemer 2007: D. Schwemer, *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Schwemer 2010: D. Schwemer, *Therapien gegen Impotenz*, in B. Janowski, D. Schwemer (eds.), *Texte zur Heilkunde*, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Neue Forschungen* 5, München, pp. 115-123.
- Schwemer 2011: D. Schwemer, *Evil Witches, Apotropaic Plants and the New Moon*, *Die Welt des Orients* 41, Stuttgart, pp. 177-187.
- Scurlock 1991: J.A. Scurlock, *Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia*, *Incognita* 2, pp. 135-183.
- Scurlock 1999: J.A. Scurlock, *Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: a Tale of Two Healing Professionals*, in *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, *Ancient Magic and Divination* 1, Groningen, pp. 69-79.
- Scurlock 2002: J.A. Scurlock, *Some Thoughts on Ancient Mesopotamian Magic and Religion*, *Bibliotheca Orientalis* 59, Leiden, pp. 468-482.
- Scurlock 2003: J.A. Scurlock, *Collations of the "Jastrow"*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 2, Saint-Germain-en-Laye, pp. 16-18-
- Scurlock 2004: J.A. Scurlock, *From Esagil-kîn-apli to Hippocrates*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 3, Saint-Germain-en-Laye, pp. 10-30.
- Scurlock 2006: J.A. Scurlock, *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia*, *Ancient Magic and Divination* 3, Groningen.
- Scurlock 2007: J.A. Scurlock, *Ancient Mesopotamian Medicine*, in D.C. Snell, *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, pp. 325-338.
- Scurlock 2014: J.A. Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, *Writings from the Ancient World*, Atlanta.
- Scurlock, Andersen 2005: J.A. Scurlock, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Illinois.
- Shaffer 1983: A. Shaffer, *Gilgameš, the Cedar Forest and Mesopotamian History*, *Journal of the American Oriental Society* 103, New Haven, pp. 307-313.

- Sigerist 1951: H.E. Sigerist, *A History of Medicine. Vol. I. Primitive and Archaic Medicine*, New York.
- Speiser 1954: E.A. Speiser, *The case of the obliging servant*, *Journal of Cuneiform Studies* 8, Atlanta, pp. 98-105.
- Stadhouders 2011: H. Stadhouders, *The pharmacopoeial Handbook Šammu šikinšu. An edition*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 18, Saint-Germain-en-Laye, pp. 3-51.
- Stadhouders 2012: H. Stadhouders, *The pharmacopoeial Handbook Šammu šikinšu. A translation*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 19, Saint-Germain-en-Laye, pp.1-21.
- Steinert 2013: U. Steinert, *Fluids, rivers, and vessels: metaphors and body concepts in Mesopotamian gynaecological texts*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 22, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-23.
- Steinert 2017a: U. Steinert, *Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts*, in J.Z. Wee (eds.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian and Graeco-Roman Medicine*, Leiden-Boston, pp. 275-357.
- Steinert 2017b: U. Steinert, *Cows, Women and Wombs: Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East*, in D. Kertai, O. Nieuwenhuyse (eds.), *Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.A.M. Wiggerman*, Münster, pp. 205-245.
- Stol 1986: M. Stol, *Blindness and night-blindness in Akkadian*, *Journal of Near Eastern Studies* 45, Chicago, pp. 295-299.
- Stol 1991-1992: M. Stol, *Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine*, *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 32, Leiden, pp. 42-65.
- Stol 1993: M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, *Cuneiform Monographs* 2, Groningen.
- Stol 1996: M. Stol, *The Reversibility of Human Fate in Ludlul II*, in Ö. Tunca, D. Deheselle (eds.), *Tablettes et Images aux Pays de Sumer et d'Akkad: Mélanges Offerts à Monsieur Limet*, Liège, pp. 179-183.
- Stol 1999: M. Stol, *Psychosomatic Suffering in Ancient Mesopotamia*", in T. Abusch, K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, *Ancient Magic and Divination* 1, Groningen, pp. 57-68.
- Stol 2000: M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible*, *Cuneiform Monographs* 14, Groningen.
- Stol 2003-2005a: M. Stol, *Pest*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin-New York, p. 436.
- Stol 2003-2005b: M. Stol, *Pflanzenkunde. A. Nach schriftlichen Quellen*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin-New York, pp. 503-506.
- Stol 2003-2005c: M. Stol, *Pharmakologie*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 10, Berlin-New York, pp. 524-525.
- Stol 2004: M. Stol, *An assyriologist reads Hippocrates*, in H. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Medicine*, *Studies in Ancient Medicine* 27, Leiden-Boston, pp. 63-78.
- Stol 2006: M. Stol, *The digestion of food according to Babylonian sources*, in L. Battini, P. Villard

- (eds.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, BAR International Series 1528, pp. 103-119.
- Stol 2007: M. Stol, *Fevers in Babylonia*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 1-39.
- Stol 2009: M. Stol, *Insanity in Babylonian sources*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 13, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-12.
- Stol 2016: M. Stol, *Women in the Ancient Near East*, Boston-Berlin.
- Thomas 2004: R. Thomas, *Greek Medicine and Babylonian Wisdom: Circulation of Knowledge and Channels of Transmission in the Archaic and Classical Periods*, in H.F.J. Horstmanshoff, M. Stol (eds.), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, *Studies in ancient Medicine* 27, Leiden-Boston, pp. 175-185.
- Tigay 1982: J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia.
- van der Toorn 1985: K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A comparative study*, Assen-Maastricht.
- van der Toorn 2003: K. van der Toorn, *Theodicy in Akkadian Literature*, in A. Laato, J. de Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible: The Goodness of God and the Problem of Evil*, Leiden, pp. 57-89.
- Veldhuis 1989: N. Veldhuis, *The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth*, *Acta Sumerologica* 11, Hiroshima, pp. 239-260.
- Veldhuis 1991: N. Veldhuis, *A Cow of Šin*, *Library of Oriental Texts* 2, Groningen.
- Verderame 2008: L. Verderame, “*La formazione dell’esperto (ummānu) nel periodo neo-assiro*”, *Historiae* 5, 51-67.
- Verderame 2012: L. Verderame, “*A Bibliography of Ancient Mesopotamian Medicine*”, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 22, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-42.
- Verderame 2013: L. Verderame, *Means of substitution. The use of figurines, animals, and human beings as substitutes in Assyrian rituals*, in C. Ambos, L. Verderame (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, *Supplemento della Rivista degli Studi Orientali* 86, Pisa-Roma, pp. 301-323.
- Verderame 2016: L. Verderame, *Letterature dell’antica Mesopotamia*, Firenze.
- Villard 2006: P. Villard, *Les guérisseurs a la cour néo-assyrienne*, in L. Battini, P. Villard (eds.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien*, BAR International Series 1528, pp. 139-160.
- Virolleaud 1906: C. Virolleaud, *Pronostics sur l’issue de diverses maladies avec 2 planches*, *Babyloniaca* 1.
- Volk 1999: K. Volk, *Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonyschassyrischer Keilschrifttexte*, *Orientalia* 68, Roma, pp. 1-30.
- Volk 2004a: K. Volk, *Vom Dunkel in die Helligkeit: Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien*, in V. Dasen (eds.), *Naissance et petite enfance dans l’antiquité*, Fribourg, pp. 71-92.
- Volk 2004b: K. Volk, *Pädiatrie*, *Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen*

- Archäologie 10, Berlin-New York, p. 188.
- von Oefele 1901: F. von Oefele, *Ein Handbuch der Prognostik in Keilschrift*, Deutsche Medizinische Presse 3.
- von Soden 1974-1977: W. von Soden, *Zwei Königsgebete an Ištar aus Assyrien*, Archiv für Orientforschung 25, Wien, pp. 37-49.
- von Weiher 1983: E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil II*, Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 10, Berlin.
- von Weiher 1988: E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil III*, Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 12, Berlin.
- von Weiher 1993: E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil IV*, Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte 12, Mainz am Rhein.
- von Weiher 1998: E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk, Teil V*, Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte 13, Mainz am Rhein.
- Waetzoldt 2006-2008: H. Waetzoldt, *Rind. A. In mesopotamischen Quellen des 3. Jahrtausends*, Reallexicon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 11, Berlin-New York, pp. 375-388.
- Wasserman 1996: N. Wasserman, *An old-Babylonian Medical Text against the kurārum Disease*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 90, Paris, pp. 1-5.
- Wasserman 1997: N. Wasserman, *An old-Babylonian Medical Text against the kurārum Disease: Addition*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 91, Paris, pp. 31-32.
- Wasserman 2007: N. Wasserman, *Between Magic and Medicine - Apropos of an Old Babylonian Therapeutic Text against kurārum Disease*, in I.L. Finkel, M.J. Geller (eds.), *Disease in Babylonia*, Cuneiform Monographs 36, Groningen, pp. 40-61.
- Watanabe 2002: C.E. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*, Wiener Offene Altorientalistik 1, Wien.
- Weinfeld 1988: M. Weinfeld, *Job and its Mesopotamian Parallels - A Typical Analysis*, in W. Claassen (eds.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, Sheffield, pp. 217-226.
- Westenholz, Sigrist 2006: J.G. Westenholz, M. Sigrist, *The brain, the marrow, and the seat of cognition in Mesopotamian tradition*, Le journal des Médecines Cunéiformes 7, Saint-Germain-en-Laye, pp. 1-10.
- Whelan 2003: E. Whelan, *Putting Pain to Paper: Endometriosis and the Documentation of Suffering*, Health 7, pp. 463-482.
- Wilhelm 1994: G. Wilhelm, *Medizinische Omina aus Hattuša in akkadische Sprache*, Wiesbaden.
- Wiseman 1980: D.J. Wiseman, *A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, Anatolian Studies 30, London, pp. 101-107.
- Worthington 2003a: M. Worthington, *A discussion of aspects of the UGU series*, Le journal des Médecines Cunéiformes 2, Saint-Germain-en-Laye, pp. 2-13.
- Worthington 2003b: M. Worthington, *Propositions de lecture pour UGU 2*, Le journal des Médecines Cunéiformes 2, Saint-Germain-en-Laye, p. 18.

- Worthington 2005: M. Worthington, *Edition of UGU 1 (=BAM 480 etc.)*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 5, Saint-Germain-en-Laye, pp. 6-43.
- Worthington 2007: M. Worthington, *Addenda and Corrigenda to "Edition of UGU 1 (=BAM 480 etc.)" and "Edition of BAM 3"*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 9, Saint-Germain-en-Laye, pp. 43-46.
- Worthington 2010: M. Worthington, *Medicine, Comedy, Power and their Interconnections in Babylonia and Assyria*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 15, Saint-Germain-en-Laye, pp. 25-39.
- Zisa 2012: G. Zisa, *Sofferenza, malessere e disgrazia. Metafore del dolore e senso del male nell'opera paleo-babilonese "Un uomo e il suo dio": un approccio interdisciplinare*, *Historiae* 9, pp. 1-30.
- Zisa (in stampa): G. Zisa, *Going, Returning, Rising: The Movement of the Organs in the Mesopotamian Anatomy*.
- Zucconi 2007: L.M. Zucconi, *Mesopotamian Healers as Diviners*, *Le journal des Médecines Cunéiformes* 10, Saint-Germain-en-Laye, pp. 19-33.

Ringraziamenti

Come è doveroso, desidero ringraziare tutte le persone senza le quali questo lavoro non esisterebbe nemmeno.

In primis i miei genitori, che mi hanno sostenuto, appoggiando ogni mia decisione, fin dalla scelta del mio percorso di studi.

Ringrazio di cuore la Prof.ssa Simonetta Ponchia, maestra dal cuore d'oro, che mi ha trasmesso la passione per lo studio del mondo mesopotamico. A lei, per la sua infinita pazienza, per i suoi indispensabili consigli, per le conoscenze trasmesse durante tutto il mio percorso di studi (e oltre), va il mio più caloroso e sentito GRAZIE.

Un ringraziamento particolare va, inoltre, alla Dott.ssa Loredana Mantovanelli, che con la sua competenza e conoscenza ha contribuito, nel corso del tempo, ad arricchire le parti propriamente mediche dell'elaborato.

Ringrazio anche la Prof.ssa Rita Lucarelli e il Prof. Rune Nyord, i cui suggerimenti sui testi egiziani sono stati preziosi e fondamentali, il Prof. Claudio Saporetti, che mi ha introdotto al mondo del Medio Assiro e mi ha permesso di vedere luoghi incantati su una fantomatica Feraaaari, e il Prof. Frederick Mario Fales, che è stato tra i primi a leggere e a supportare le mie ricerche di ambito medico.

Infiniti ringraziamenti vanno anche a tutti i miei amici e colleghi, in particolare a Sergio Alivernini, che mi ha spronato a pubblicare questo libro, e a Giovanna Matini e Claus Ambos, che, tra le altre cose, hanno reso la mia permanenza in terra straniera più dolce (letteralmente!).

Un grazie va, naturalmente, anche al mio compagno Davide (sempre pronto a farmi sorridere), il cui supporto è stato prezioso, specialmente nei momenti più difficili.

Infine, vorrei dedicare questo libro a me stessa; alla me stessa di dieci anni fa che nonostante le difficoltà e i periodi buoi, non ha smesso di crederci, e alla me stessa di oggi che, non ho dubbi, qualsiasi cosa succeda ce la farà.

Attraverso un approccio antropologico-linguistico, la monografia *Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi* approfondisce l'analisi di alcune tra le più interessanti e importanti parole ed espressioni della lingua accadica usate per spiegare il dolore e la sofferenza dell'individuo, così come percepiti nell'antica Mesopotamia. Prendendo in esame i testi medici risalenti al periodo compreso tra la fine del II millennio e la prima metà del I millennio a.C., a cui si affianca lo studio di testi letterari ed epistolari (questi ultimi in particolare risalenti al periodo neo-assiro), si applica, ove possibile, la teoria delle metafore concettuali di Lakoff e Johnson, indagando le dinamiche culturali e sociali della percezione della malattia e del dolore da parte del singolo e della società di cui fa parte, nel tentativo di gettare nuova luce su alcuni interessanti aspetti della cultura mesopotamica di quel periodo, finora poco (o parzialmente) affrontati.

Through an anthropological-linguistic approach, Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi deepens the analysis of some of the most interesting and important words and expressions of the Akkadian language used to explain pain and suffering of the individual, as perceived in ancient Mesopotamia. Taking into consideration the medical, literary and epistolary texts dating back to the end of the second millennium and the first half of the first millennium BC, the author adopts, where possible, the theory of conceptual metaphors by Lakoff and Johnson. She investigates the cultural and social dynamics of the perception of disease and pain felt by the individual and by the society he/she belongs to, in an attempt to shed new light on some interesting aspects of the Mesopotamian culture of that period.

Autore: S. Salin

Copia gratuita