

di Vera Fisogni

Come spiegare un comportamento insolito, insorto all'improvviso, senza un'apparente causa endogena? È la domanda che si è posta, alcuni millenni fa il chirurgo egiziano che ha contribuito alla stesura del papiro noto come Edwin Smith, per il quale ad originare un'anomala mobilità del suo paziente traumatizzato (si trascinava le suole dei sandali) poteva anche essere un intruso, di natura spirituale e sottile. Un dio o un demone, insomma.

In un altro testo fondamentale della medicina di quella raffinata civiltà, il papiro Ebers, la questione dello spirito che entra ed esce quando gli pare dalle persone, si complica: ci sono dei, demoni e demonesse.

In tutti e due i casi, la strana presenza demonica rimanda a comportamenti anomali, a stati di agitazione dell'individuo o di parti di esso (cuore, intestini): benché il concetto di psiche fosse lontanissimo dalle categorie mentali degli egizi - il termine *psyché* arriva dalla Grecia classica, mentre la psiche come energia psichica risale all'altro ieri, alla fine dell'Ottocento - ci sono anche indizi che fanno pensare a un primo inquadramento di un disagio interiore, con riflessi psicomotori, ascrivibile all'interiorità personale. Nello sforzo ermeneutico di tempi tanto lontani, attorno al demone Neba nasceva la domanda sulla salute, anche mentale, mentre una folta schiera di spiriti attentava senza requie all'integrità della persona.

Il tremore entrato dall'esterno

Se il cuore, per gli antichi egizi, poteva uscire dal corpo, persino testimoniare contro il defunto nel tribunale dell'aldilà, assumendo il profilo di un baricentro individuale dall'autonomia tanto spiccata da rasentare l'indipendenza dalla persona stessa, non c'è da meravigliarsi che influssi o entità esterne si facessero strada nel soggetto.

La perdita di sé o il venir meno dell'autocontrollo, con i conseguenti disagi psico-fisici, erano noti ai medici della civiltà nilotica. Ne abbiamo notizia nelle fonti medico/chirurgiche, non meno che nelle narrazioni: una su tutte quella del "figlio del sicomoro" o Sanahat, o Sinuhe, a cui si deve la prima fenomenologia di un attacco di panico. Non solo. Questo disturbo faceva problema per la sua caratteristica volatile, non strettamente organica, che si avvicinava non poco alla dimensione del sacro.

A questo riguardo, il caso numero 8 del papiro chirurgico Edwin Smith possiede un interesse rilevante, come si vedrà dalla lettura di alcuni passaggi del testo. Per la prima volta, in un documento antichissimo, risalente al 1600 a. C. circa, ma databile all'Antico Regno e costantemente consultato in tutto l'arco della storia dell'Egitto faraonico, emerge la consapevolezza del curante di trovarsi di fronte a una sintomatologia anomala. Si può capire quale interesse questi pochi segni rivestano per la storia della medicina, con particolare focus sulla salute mentale, in un contesto povero di letteratura scientifica (1).

Pur nella brevità e nell'oscurità del passaggio, si coglie nel paziente un disagio che trascende (in apparenza) la causalità fisica. Si apre dunque uno spiraglio per attribuire alla malattia una ragione "volatile" (oggi diremmo: psicologica o psico-fisica), giacché qualcosa di anomalo è *entrato dal di fuori*, ma resta invisibile agli occhi dello specialista. Non è una freccia o un'ascia - gli strumenti di offesa più ricorrenti in ambito bellico - ma qualcosa di minimo che, tuttavia, ha il potere di scombussolare la persona.

Il riferimento, contenuto nel papiro chirurgico Edwin Smith, a tal punto rilevante da costituire il titolo di una glossa, trova un ulteriore sviluppo patologico nel papiro medico Ebers, dove si parla invece di "cuore matto",

dando così forma all'idea di follia come comportamento de-lirante, che cioè devia rispetto alla linea ordinaria del comportamento. Ma ascoltiamo la voce degli antichi.

Il papiro Edwin Smith

Il caso 8, riportato nel documento antichissimo, è relativo a "Un trauma nel suo cranio, sotto la pelle del suo capo, in assenza di lesioni sopra di esso". (2)

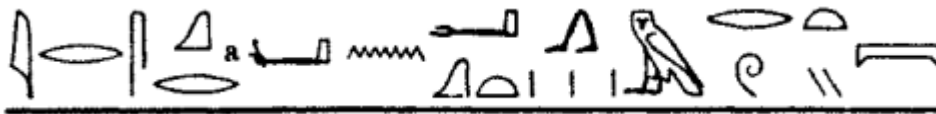
Il chirurgo si esprime così: «se esami un uomo che ha una frattura del cranio mentre non c'è niente su di essa, dovresti palpare la sua ferita»; poi egli osserva che «il suo occhio è storto a causa di ciò, dal lato in cui c'è la ferita» e che «cammina strascicando la suola, dalla parte in cui il suo cranio è colpito».

Siamo in presenza di un trauma grave, ma all'apparenza non provocato da una caduta o da una lesione, con effetti neuromotori singolari, ulteriormente esaminati nella glossa B, intitolata proprio: "Egli cammina strascicando la suola":

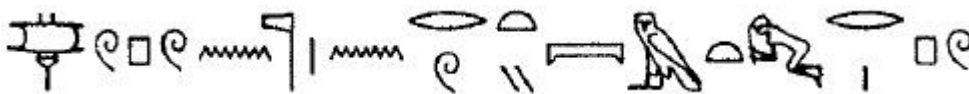


Oltre al titolo, al referto della visita, alla diagnosi e alla cura consistente nel tenere a riposo il paziente, sono presenti riferimenti a una seconda visita, seguita da un'indicazione diagnostica infausta. Il terzo nucleo di scritti, il più importante per il tema che andiamo trattando, è relativo a cinque glosse: materiali di approfondimento riuniti sotto il "cappello" del caso 8.

La considerazione del chirurgo affidata alla glossa C, intitolata "A proposito di qualcuno che ha colpito entrando da fuori" porta alla questione che più ci interessa: viene tematizzata una misteriosa intrusione nel paziente. Per capire questo delicato passaggio, è opportuno osservare da vicino il testo geroglifico, perché - al di là della translitterazione - sono i segni a consentirci di afferrarne il senso. La linea va letta da sinistra a destra, poiché i segni si orientano in quella direzione. Traslitteriamo: *ir sqr n 'qt m rwt.y*.



Il nocciolo di significato si coglie negli ultimi cinque segni, quattro dei quali esprimono l'esterno (*rwt.y*) e uno, l'ultimo, svolge la funzione di determinativo, perché si tratta del geroglifico indicante la volta celeste. Dunque, si tratta di un lemma che rinforza il senso di exteriorità dell'azione traumatica, la cui fenomenologia viene approfondita in un successivo passaggio (glossa D), dove si ipotizza l'intervento di fattore soprasensibile trascendente e personale (una divinità) o dell'avvicinarsi della morte. In entrambi i casi, quel "qualcosa/qualcuno" extracorporeo viene equiparato al soffio.



t3w pw n ntr n rwt.y m m(w)t r^s-pw

Il papiro, infatti, recita: «A proposito di qualcuno che ha colpito entrando da fuori», vale a dire (*r^s-pw*) «il

respiro (t3w pw) di un dio esterno (n ntr n rwt.y) o della morte (m m(w)t)» e si aggiunge «non (si tratta) l'intrusione di qualcosa che la sua carne origina». (3)

Due cause, dunque, vengono ipotizzate circa l'origine dell'entità / patologia esterna. Una di queste riguarda l'ambito soprannaturale, l'altra rimanda al fine vita, espresso nei termini di un soffio. L'ipotesi di invasamento divino è qui accennata ma non sviluppata.

Questi pochi segni sono sorprendenti, in quanto testimoniano il forgiarsi di un metodo scientifico anche prima che la scienza moderna si imponesse con la lezione di Galileo (1564-1642). C'è anzitutto l'intuizione del rapporto tra le patologie fisiche e l'invisibile, da intendersi come l'insieme dei processi, non visibili all'osservatore, che risultano però determinanti a comprendere un fenomeno. L'ipotesi del demone, distinto dalle dinamiche fisiologiche della morte - curiosamente tratteggiata come un respiro, similmente alla vita - aggiunge un ulteriore tassello: introduce l'aggressione intenzionale, l'azione "intelligente" dei fenomeni cosmici. A pensarci bene, si tratta di un'esperienza vissuta in anni recenti su scala globale, quella di un microscopico essere (il virus Sars 2-Covid 19) capace di mettere in ginocchio l'umanità con un'aggressione sistematica, mirata a ben precisi target, in grado di adattarsi all'ambiente e mutare. Non è forse una modalità intelligente, endogena, invisibile, quella con cui si è sviluppata la recente pandemia di Covid-19?

Il papiro Ebers

Da un passaggio del papiro Ebers (854f), testo fondamentale della medicina egizia databile al 1550 a.C., abbiamo ulteriori elementi per chiarire le glosse del papiro Edwin Smith. Apprendiamo che il soffio patologico è "sinistro", proprio in quanto entra nel corpo dall'orecchio sinistro, mentre l'alito di vita si fa strada dall'orecchio destro: anche nella tradizione ebraica antica la *dextera pars* possiede sfaccettature positive, ben augurali (Beniamino è il "figlio della destra").

Ma torniamo a Ebers, che torna sul tema dell'approssimarsi di un'entità personale, un dio o un demone che va ad abitare la persona, producendo sofferenza e danno. In una glossa (855y) si fa riferimento a *neba* (nb3). Un demone? Una particolare malattia? Si legge: «Siccome *neba* è entrato da fuori, significa che il suo cuore è *neba* perché (qualcosa) è entrato dall'esterno» (4). La parola ha quindi due significati: da un lato indica un soffio demoniaco, dall'altro uno stato di agitazione.

"Il suo cuore è *neba*" si potrebbe anche tradurre: «il suo cuore fa il matto»



(n3b ib)

Tuttavia, nella prima parte il termine *neba* sembra proprio evocare un demone, più che una divinità (5). Il problema è di riuscire a identificarlo, questo spiritello. La particolare fenomenologia di questo essere / condizione fa supporre che il *dio* di cui si parla nel papiro Edwin Smith sia molto prossimo a questo *neba*. Cerchiamo di conoscerlo un po' meglio.

Nei dizionari di geroglifico (6) si trova citato il lemma presente nel papiro Ebers, in due formule. *Neba* / nb3, oltre a riferirsi a un certo tipo di parrucca e al bastone, rimanda pure all'idea di fuoco, collegata al braciere e alle fiamme.

La radice del nome *neba* si trova anche nel nome di alcuni inquietanti entità. Nebaut risulta anche essere uno dei 42 assessori della Stanza di Osiride, mentre Nebatskheper è una divinità adorata a Dendera, per la precisione la dea dell'undicesima ora della notte. Possiamo quindi associare a *neba*, a fronte di questi rimandi, sia l'idea di movimento, sia quella di accensione, di fiammata improvvisa. Che, riferita al cuore, fa pensare a uno stato fibrillante.

Tuttavia, non è proprio da escludere che *neba* possa adombrare un essere divino, un demone. Nel papiro Ebers, per la verità, ce ne sono altri; è il caso di *nesyt* (da *nswt*, fiamma?), interpretato nel duplice senso di malanno (Eb 751, problema degli occhi; Eb 752, patologia attribuita a uomini); e di un demone femminile (Eb 209) che produce blocchi dell'addome e del tratto digestivo, sovrapponibile a *hyt*, presenza demonica sempre al femminile (Eb 201) (7).

«Quando esami il blocco del suo tratto digestivo, e trovi che è molto acido, allora puoi dire, riguardo ad esso: "Questo è un blocco di una Hyt", che dovresti spezzare. Esso (il blocco) è come (quello di) una malattia (prodotta dalla) Hyt, dopo che ha messo radici nell'addome».

Con *nesyt* si intende pure una sorta di "avversario" che provoca la febbre (8).

Una presenza aggressiva e personale è anche *nesheshu*, a cui si deve la sordità (Eb 854 e) (9).

«Riguardo a ciò che rende le orecchie sorde: ci sono due vasi che causano questo (e) che portano alle radici degli occhi. Secondo un'altra fonte: riguardo a quelli che rendono le orecchie sorde: questi (vasi) sono quelli che si trovano sulle tempie di un uomo con *nesheshu*: (ed esso) è questo che mette l'assassino nell'uomo. Quindi prende per sé il suo flusso d'aria».

Dunque, non è affatto strano che nell'Antico Egitto si cerchi di spiegare la malattia con l'intervento di forze, anche personali, che dispiegano effetti nocivi. Siamo molto lontani, anche concettualmente, dalla teoria socratica del *daimon* (δαίμων) come fonte, positiva, di energia morale e "segno divino" che traccia le linee dell'agire. Platone, nel Simposio (204 b), indica i demoni come «quegli esseri a metà tra gli uni e gli altri», signori del *metaxu* (μεταξύ), tra uomini e dei (10). Il termine *daimon* compare già in Omero, «l'uso primitivo lo distingue dal termine *theos* in quanto più che una divinità individuata nel culto e nel mito, esso definisce un indistinto agente divino, che esplica la sua forza in certe circostanze. Questo valore si precisa poi in due direzioni: a indicare una causa soprannaturale di ogni evento fatale e inaspettato, mentre in età più tarda sotto l'influsso di concezioni orientali si sviluppa l'idea che i demoni siano divinità di rango inferiore e intermediari tra il dio e gli uomini, qualcosa di simile agli angeli dell'Ebraismo e del Cristianesimo» (11).

Non appartiene agli antichi abitanti di Kemet neppure l'opposto, cioè l'approccio per così dire "razionalista" all'eventuale origine demonica dei disagi interiori, che caratterizza - ad esempio - il medico e pensatore, di religione ariana cristiana, Filostorgio, per il quale «gli uomini non diventano folli per l'azione dei demoni, ma per l'insana mescolanza di umori che la malattia produce; e i demoni non hanno il potere di assalire gli esseri umani» (12). Può essere interessante notare che, nel V secolo, si attribuiva a un demone ben preciso - Efialte (13) - l'origine dell'epilessia. Quasi come l'improvvisa perdita di controllo, nell'Antico Egitto dei testi medici, veniva attribuito all'entità personificata *neba*.

Demoni o agenti "segreti"?

L'idea di demone come entità soprannaturale a metà strada tra gli uomini e gli dei / il Dio unico, non

apparteneva affatto agli antichi egizi, al punto che non esiste un termine unico e ben preciso per indicarlo. Nel caso del paziente con problemi psicomotori, difficilmente inquadrabili perché non conseguenti a una causa esterna (trauma), si è visto chiamare in causa un soggetto altro, di natura divina (ntr), mentre nel papiro medico Ebers lo stato di agitazione di un malato era ricondotto a nb3 / neba, inteso ora come soggetto, ora come patologia.

Eppure, l'attività di questi fastidiosi, se non pericolosi o mortiferi antagonisti, era a tal punto riconosciuta da far fiorire centinaia di formule magiche per tenerli lontani: il *Libro dei morti* (14) ne è pieno. Forse è opportuno parlare di "agenti", perché il termine "demoni" rimanda alla cultura successiva, classica e cristiana. Ma chi erano, come sono emersi nel pensiero egiziano antico, questi misteriosi soggetti aggressivi? Il legame con gli dei è una delle fonti genetiche possibili: la terribile leonessa, la dea Sekhmet, disponeva di aiutanti detti "le sette frecce" - *ḥ3(y)ty.w* - che, ricorda Kousoulis (15) vengono tradotti con le formule "demoni della morte", "portatori di coltelli", "assassini" (termine trovato anche in un passaggio del papiro Ebers), "spiriti notturni". Ad un certo punto: «i confini tra le due sfere divennero permeabili, favorendo l'accesso (alla vita delle persone, nda) di forze benevole, come gli dei, ma pure di entità ostili, quali i demoni» (16)

Un'altra genia di "agenti" aveva origine da defunti puniti dal tribunale degli dei, che alla luce del pensiero ebraico-cristiano potremmo chiamare i "dannati", mentre con il linguaggio degli egizi erano "non giustificati" o "non giusti di voce". Comunque, si trattava di anime maledette, destinate a subire le pene dell'aldilà, spesso atti caratterizzati dal rovesciamento delle pratiche di vita: questi dannati mangiavano le proprie feci e bevevano le urine.

Non meraviglia che, una volta penetrati nei corpi delle persone, aggredissero il sistema gastro-intestinale, proprio come la demonessa Hyt incontrata nel papiro Ebers. Ma anche gli spiriti fortunati, quelli che avevano raggiunto la condizione di esseri trasfigurati dopo tanta fatica nel *Dwat* (l'aldilà), potevano disturbare non poco i viventi: «... questi *akhu* venivano associati a quello che potremmo paragonare allo stress emotivo e psicologico - scrive Szpakowska - come gli incubi, descritti come entità che piombano addosso la notte, cose allarmanti che entrano in casa, ma anche disordine mentale collegato a distruzione, pestilenza e, più di rado, alla febbre» (17).

Note

1) Mervat Nasser notava, negli anni Ottanta: «the scarce medical literature on this topic» (M. Nasser, "Psychiatry in Ancient Egypt", Bulletin of the Royal College of Psychiatrists, vol 11, December 1987). Ad oggi non esiste una monografia soddisfacente. Tra gli articoli scientifici: A. Okasha, "Psychiatry in Egypt Through Pharaonic to Arabic and Present Era", in Pichot. P et al. eds, Psychiatry. The State of the Art, Boston (MA), Springer, 1985.

2) Caso 8, glossa A, IV 12-13, in *Papyrus Edwin Smith*, op. cit., p. 200.

3) Breasted traduce: «not the intrusion of something his flesh engenders», Edwin Smith, op. cit., p. 212.

4) J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Oklahoma City, University of Oklahoma Press, 1996, p. 103.

5) Va in questo senso la traduzione proposta dal sito www.papyruebers.de dell'Università di Lipsia: «With regard to the trembling fury due to the (demonic) "That-which-intrudes-from-outside: This means that the ib heart races due to the (demonic) "That-which-intrudes-from-outside» (Be 855 y; 102, 14 - 102, 15).

<https://papyrusebers.de/en/>

6) Qui, in particolare, si fa riferimento a: E. A. Wallis Budge, *Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, vol I, London, John Murray, 1920, p. 367.

7) «When you examine a blockage of his digestive tract, (and) you find it is very sour, then you say for this: “This is the blockage of a hyt demoness”, which you should break up. It (the blockage) is like (that of) a nesyt demoness / illness, after it has taken root in the abdomen». <https://papyrusebers.de/en/>

8) «The dead and adversaries (gli spiriti dei morti e gli “avversari” sono antagonisti demonici, ndt) were rarely the cause of fevers, for these were more often attributed to a specific entity known as *nesy*». K. Szpakowska, “*Demons in Ancient Egypt*”, *Religious Compass*, 3/5 (2009): 799-805; p. 801.

9) «With regard to that which makes the ears deaf: There are two vessels that cause this (and) that lead to the roots of the eyes. According to another source: With regard to these that cause the ears to be deaf: These (vessels) are the one that are on the temple of a man with the *nesheshu*: (and it) is this that puts the “slayer” (demon) in the man. It then takes his flow of air for itself». <https://papyrusebers.de/en/>

10) A. Miriello, *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco, Apuleio e Plotino. Traduzione e commento del trattato enneadico III 4 (15)*, Laurea Specialistica in Filosofia Tardo-Antica, tesi discussa all'Università di Pisa, 2013-2014, pag. 15.

11) A. Miriello, *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco, Apuleio e Plotino. Traduzione e commento del trattato enneadico III 4 (15)*, Laurea Specialistica in Filosofia Tardo-Antica, tesi discussa all'Università di Pisa, 2013-2014, pag. 15.

12) N. Metzger, “*Not a Daimōn, but a Severe Illness*”: *Oribasius, Posidonius and Later Ancient Perspectives on Superhuman Agents Causing Disease*, in C. Thumiger and P.N. Singer (eds.) *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Egina*, Leiden-Boston, Brill, 2018; pag. 79-108; cit. pag. 79.

13) «The so-called Ephialtes is no *daimōn*, but rather a sickness and premonitory symptom of *epilēpsia*, *mania* and *apoplēxia*», *ivi.*, pag. 96.

14) E. A. Wallis Budge, *The Chapters of Coming Forth by the Day. The Egyptian Texts in Hieroglyphic Edited from Numerous Papyri*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd, London, 1898.

15) P. Kousoulis, “The Demonic Lore of Ancient Egypt: Question of Definition”, in P. Kousouli, ed., *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 175, 2011; p. XII

16) K. Szpakowska, “*Demons in Ancient Egypt*”, *op. cit.*, p. 799.