

*Stato delle ricerche sulle origini della medicina cinese: proposta di uno sguardo di sintesi**

Anna Tung Chang

professore associato di Sinologia nella Facoltà di lettere e filosofia, Dipartimento Uomo & Territorio, Università degli studi di Perugia
[atchang@unipg.it]

*Alla cara memoria di Piero Corradini
mio primo Maestro in Italia, con riconoscenza e affetto*

1. Premessa

Oggetto di questo articolo è un pur breve bilancio generale sulle evidenze attualmente disponibili intorno alle rappresentazioni e alle pratiche di una nascente medicina nelle comunità umane della Cina arcaica e antica.

Il periodo di riferimento copre in sostanza un arco di tempo che dalle culture neolitiche fiorite intorno al VI millennio a.C. ⁽¹⁾ giunge ad attraversare, con la civiltà del bronzo, l'intero periodo delle cosiddette Tre Dinastie: la Xia (tra la fine del III millennio e il 1750 a.C., circa), la Shang (circa 1750-1122 a.C.) e la Zhou (1122-221 a.C.).

I materiali documentari dai quali è possibile ricavare le evidenze che ci interessano sono molto numerosi e in effetti assai eterogenei, come peraltro le discipline e gli studiosi coinvolti nelle attività dirette al loro reperimento e alla loro interpretazione. In questo sommario bilancio ci riferiremo in particolare alle fonti e ai contributi di maggior rilievo e più ricchi di informazioni per noi pertinenti.

⁽¹⁾ *Avvertenza.* Le indicazioni relative alle fonti e alle pubblicazioni scientifiche cinesi vengono date qui in base alla traslitterazione *pinyin* seguita dai caratteri cinesi e, tra parentesi quadre, dalla traduzione in italiano.

Per evitare equivoci relativi alla posizione di nomi e cognomi nelle diverse tradizioni culturali, i cognomi vengono sempre dati qui in maiuscolo. Nei rinvii bibliografici tra parentesi, nel corso del testo, sono indicati normalmente soltanto i cognomi: vengono aggiunti i nomi solo nei casi di una pluralità di autori con il medesimo cognome.

Le traduzioni italiane dalle fonti antiche e dalle pubblicazioni scientifiche cinesi sono state direttamente effettuate dall'Autrice [A.T.C.].

2. *La tipologia dei materiali documentari*

Si tratta appunto di materiali di varia natura, di differente provenienza e di diversa collocazione cronologica, riferibili tuttavia a cinque grandi tipologie: (a) materiali ossei, (b) corredi funebri e altri materiali archeologici, (c) iscrizioni su “ossa oracolari”, (d) riferimenti in testi scritti coevi o di poco successivi e (f) forme rituali documentate in Cina in epoca recente presso alcune “minoranze etniche”. Di tali tipologie è bene dare fin d’ora partitamente conto.

2.1. *Materiali ossei*

Anzitutto, i resti scheletrici umani ritrovati nel corso degli scavi paleontologici e archeologici sviluppatasi in misura crescente, in Cina, a partire dai primi decenni del Novecento: da questi materiali, come vedremo, si sono potute desumere numerose informazioni concernenti (a) talune patologie (e lesioni) e taluni loro andamenti, (b) probabili evidenze di interventi umani di tipo proto-ortopedico e proto-chirurgico, e (c) informazioni “statistiche” sulla mortalità infantile, ad esempio, e sulla durata della vita.

2.2. *Corredi funebri e altri materiali archeologici*

Un secondo gruppo di oggetti sui quali occorrerà fermare la nostra attenzione consiste nei corredi funebri e in altri manufatti provenienti dalle campagne di scavo relative a siti di epoca neolitica e di prima età del bronzo.

Si tratta di grossi ciottoli a forma semi-sferica, di frammenti di bambù o ossa o denti di animali lavorati a formare “coltellini” o “falcetti” o lunghi aghi, e anche di contenitori in ceramica e più tardi in bronzo, per i quali, come vedremo, sono state avanzate ipotesi di un utilizzo nell’ambito di pratiche in vario modo terapeutiche.

2.3. *Le iscrizioni su “ossa oracolari”*

Sulla natura di queste fonti è necessario soffermarci più a lungo non solo per la ricchezza delle evidenze che ne sono risultate ma anche per la complessità delle loro funzioni e delle loro modalità di preparazione e utilizzo nonché dei problemi interpretativi che esse comportano.

La “storia” della loro scoperta è abbastanza nota. Queste vecchie “ossa”, con o senza iscrizioni, rinvenute con una certa frequenza dai contadini nelle campagne prossime ad Anyang – antica capitale della dinastia Shang – venivano vendute nei mercati come preziose “ossa di drago”, da

utilizzare nella preparazione dei farmaci della medicina tradizionale cinese. Nel 1899, tuttavia, alcuni frammenti di queste grosse “ossa” finirono nelle mani di un erudito (WANG Yirong), il quale si accorse che sulla loro superficie erano incisi dei segni nei quali si poteva ravvisare una certa analogia con la scrittura ideografica corrente. Da allora, nel corso di successive campagne di scavo sono stati raccolti circa centosessantamila esemplari di queste “ossa”, via via largamenti studiati e attentamente catalogati⁽²⁾.

Si tratta in realtà di scapolari bovini o di altri grossi erbivori e, soprattutto, di piastroni di tartaruga. Questi materiali – la cui massima concentrazione risale alla tarda epoca Shang, il cosiddetto periodo Yin – venivano usati a scopo divinatorio. Dopo un complesso trattamento preparatorio essi venivano sottoposti a una fonte di calore e in base alla disposizione delle screpolature che ne risultavano, gli officianti interpretavano i responsi resi dagli antenati, dagli spiriti o dalle divinità interrogate. Prima della loro conservazione negli archivi reali, sulle superfici così utilizzate venivano non di rado incise le iscrizioni che davano conto dei “quesiti” e, spesso, anche delle “risposte”, nonché dei nomi degli officianti e della data in cui era avvenuta la pratica oracolare. Naturalmente, occorre tener conto del fatto che ignoriamo una componente fondamentale del rituale e cioè quella verbale, per quanto riguarda non solo le invocazioni alle entità superiori ma anche le consultazioni che intercorrevano sicuramente fra i protagonisti prima, durante e dopo il rituale.

A officiare il rituale dovevano essere figure (*wu* 巫) con ruolo e poteri di tipo sciamanico. Dobbiamo alle iscrizioni sulle ossa oracolari un buon numero di nomi di questi officianti. Verso la fine dell'epoca Shang, e in particolare con il re Wuding, sempre più spesso è lo stesso sovrano a officiare il rito. Ed è significativo che talora fosse una delle mogli del re a condurre personalmente le pratiche oracolari (*Henan Anyang ...*1994: p. 143). In epoca Shang e ancor più nella successiva dinastia Zhou, il re era infatti ritenuto il tramite fra la terra e il cielo, fra gli uomini e le entità superiori, dalle quali egli riceveva il mandato a governare. Dal suo comportamento dipendeva la benevolenza del cielo e di conseguenza il benessere sulla terra o, viceversa, l'invio di calamità, scarsi raccolti, inondazioni, sconfitte militari, rivolte, epidemie, segni tutti della collera delle entità superiori e della possibile perdita, da parte del re, del “mandato celeste”: lo ricorda anche Confucio attribuendone la consapevolezza agli stessi sovrani:

«Se avrò una colpa non lascerò che essa ricada sui popoli dei diecimila paesi. Se i popoli dei diecimila paesi avranno una colpa, che essa ricada solo su di me» (*Lunyu zhu shu, Huiyao*, vol. 70, p. 188).

Si è trattato dunque – almeno per tutto il periodo Yin, tarda fase dell’epoca Shang, in particolare ai tempi del re Wuding – di re-sciamani, una delle forme storiche della cosiddetta “regalità sacra”⁽³⁾, e fra i compiti primari del sovrano stavano il potere e il ruolo di interrogare le entità superiori e di decifrarne le risposte. Peraltro, come vedremo più avanti (*capitolo 8*), a questi compiti saranno dedicati poi, durante la dinastia Zhou, numerosi “servizi” nella struttura organizzativa di governo.

Appunto dall’esame delle “domande” incise sulle ossa oracolari siamo oggi in grado di arguire quali fossero le tematiche intorno alle quali più frequentemente le entità superiori venivano interrogate e dunque quali fossero, in concreto, le occasioni/funzioni in cui le ossa oracolari erano utilizzate. In merito, sintetizziamo qui quanto delineato da David N. KEIGHTLEY in un testo ormai classico negli studi sulle ossa oracolari: (*a*) data, modalità ed entità dei sacrifici e a chi era opportuno offrirli, (*b*) pronostici e consigli relativi a campagne militari, (*c*) successo nelle spedizioni di caccia, (*d*) direzioni, tempi e durata di un viaggio da intraprendere, (*e*) possibili disastri nei successivi dieci giorni, (*f*) opportunità di svolgere un’operazione di giorno o di notte, (*g*) questioni relative ai lavori agricoli (pioggia, cosa e quando piantare, ...), (*h*) pronostici sulla nascita di un bimbo nella famiglia del re, (*i*) preoccupazioni o fastidi di un membro della famiglia reale o di un re alleato, (*j*) significato di sogni e entità che li ha inviati, (*k*) pronostici relativi alla costruzione e alla ubicazione di nuovi insediamenti, (*l*) valutazione dell’opportunità di aver affidato a qualcuno un particolare compito, (*m*) pronostici sulla quantità e la tipologia delle offerte che il re avrebbe ricevuto, (*n*) possibile approvazione e assistenza divina in vista di una certa iniziativa, (*o*) tipologia e denominazioni dei sacrifici, e a quale entità superiore offrirli, in vista di ottenere uno specifico beneficio; e, per quanto qui più direttamente ci riguarda (come vedremo meglio più avanti), appunto diagnosi e prognosi relative a malattie⁽⁴⁾.

2.4. Riferimenti in testi scritti coevi o di poco successivi

Si tratta di testi di autori o compilatori, per una parte ignoti, prodotti appunto fra metà periodo dell’epoca Zhou fin oltre la dinastia Han, cioè grosso modo tra il VI secolo a.C. e il III secolo d.C., giunti sino a noi talora mutilati o rielaborati, via via arricchiti in genere dai commenti e dalle interpretazioni degli studiosi di periodi successivi. Tali testi, che concernono assai diverse tematiche, attestano tuttavia in vario modo, per la loro epoca o come memoria di epoche precedenti, il configurarsi di rappresentazioni e di pratiche riferibili alla difesa della salute, alla

interpretazione dei mali e alle risposte nei confronti di talune patologie (si veda in merito la *Bibliografia A.*, ma desidero anticipare, qui, che per questi antichi testi ho fatto principalmente riferimento alla pregiata ristampa anastatica della collezione *Si ku quan shu huiyao*, pubblicata in 500 volumi dalla casa editrice Shijie, Taipei, 1986-1987, citata d'ora in poi semplicemente *Huiyao*)⁽⁵⁾.

2.5. *Forme rituali documentate in Cina in epoca recente presso alcune "minoranze etniche"*

È ormai da tempo acquisito che nessuna cultura di epoca contemporanea, per quanto "tradizionale" o "primitiva", ripropone tali e quali rappresentazioni o pratiche caratteristiche degli antichi esordi delle attuali civiltà che chiamiamo "evolute". Ogni società ha la sua storia e non esistono, in sostanza, veri e propri "fossili viventi". E tuttavia non vi è dubbio che le comunità ancora significativamente attestate su forme di produzione e organizzazione sociale agricolo-pastorali manifestano schemi culturali che in qualche misura ci consentono di meglio comprendere – esaminandone le espressioni in vivo – alcuni aspetti del nostro lontano passato.

In questa prospettiva, l'analisi etnografica di alcuni aspetti delle cosiddette "minoranze etniche", in Cina, fornisce una utile documentazione per una migliore comprensione di alcuni elementi "medici" – specie l'uso di talune erbe e, soprattutto, le forme rituali di guarigione sciamanica o in generale magico-religiosa – attestati per la Cina arcaica dalla documentazione che stiamo ora delineando.

Tra queste "minoranze etniche"⁽⁶⁾ è opportuno citare qui almeno i Naxi (cioè i Moso, di religione Dongba) nella provincia di Yunnan e parte della provincia di Sichuan, e in un tempo non molto lontano anche i Mancesi, in riferimento alle loro cosmologie e alle loro usanze rituali – formule e pratiche coreutico-musicali contro i mali, scongiuri, maledizioni, ... – costitutive appunto di un orizzonte culturale sciamanico o comunque magico-religioso.

3. *Le patologie e la loro rappresentazione culturale*

Prima di affrontare la questione delle patologie, nella Cina arcaica, per quanto riguarda *la loro proiezione culturale* – le relative rappresentazioni e caratterizzazioni, le concezioni eziologiche, le modalità prognostiche,

le pratiche preventive e terapeutiche –, è forse utile dedicare una rapida attenzione alle *evidenze “oggettive” che ci vengono, soprattutto, dall’esame dei materiali umani ossei*, non solo peraltro di epoca neolitica ma anche di assai più antica provenienza paleolitica.

Per il Paleolitico faremo riferimento a due soli esempi. Il primo risale ad almeno 500.000 anni fa, ancora in pieno Paleolitico inferiore. Si tratta di una mandibola femminile rinvenuta a Chenjiawo (provincia di Shaanxi), in cui l’assenza del primo molare destro accompagnata da un notevole ingrossamento alveolare è stata interpretata come la probabile evidenza di un caso di periodontite cronica (Wu 1964). Al Paleolitico tardo risale invece una mascella femminile rinvenuta a Ziyang (provincia di Sichuan), priva dei tre molari sinistri, i cui alveoli evidenziano anch’essi un’antica e grave infiammazione cronica gengivale (PEI 1957).

Per il Neolitico, come è ovvio, i resti umani sono assai più numerosi. In merito, faremo solo alcuni brevi riferimenti esemplificativi di evidenze che consentono qualche conclusione relativa a specifiche forme patologiche.

È da dire subito che una casistica significativa concerne, accanto alla diffusione della carie, un generale fenomeno di usura dei denti, con un anticipo di circa dieci anni rispetto alla situazione attuale. Esso si manifesta chiaramente già nei crani infantili prima del completamento della dentizione definitiva, mentre spesso gli adulti, specie le donne, a quarant’anni risultano privi o quasi dei loro denti (*Yuanjunmiao ...* 1983). Può avere un certo interesse il fatto che il fenomeno risulti nella Cina centrale meno grave che nelle aree orientali costiere, dove sembra fossero frequenti il costume della estrazione degli incisivi laterali e quello di rivoltolare continuamente in bocca una piccola sfera litica o di ceramica.

Frequenti anche le evidenze ossee di reumatismi, gli spostamenti di vertebre lombari, le deformazioni del femore, la mancata o imperfetta sutura delle ossa della volta cranica e i casi di rachitismo, mentre la diversità, da territorio a territorio, degli esiti di ricomposizione delle ossa fratturate sembra testimoniare di una diversa abilità tecnica nelle varie aree culturali e, in generale, di un progressivo raffinarsi dei procedimenti “ortopedici” nel corso del tempo.

Le ricerche evidenziano, infine, una scarsa durata media della vita e, in particolare, una frequente precoce mortalità femminile, correlata peraltro con la alta frequenza della mortalità infantile (*Zouxian ...* 1985).

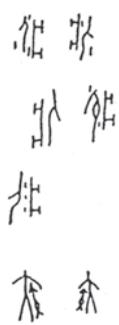
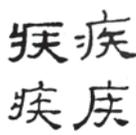
Di contro, già con l’*Età del bronzo* e l’apogeo della dinastia Shang emerge dalle iscrizioni sulle ossa oracolari una assai significativa documen-

tazione concernente la patologia *sul terreno delle sue rappresentazioni culturali*.

L'inizio degli studi scientifici, in questo campo, può farsi riferire a un ormai classico testo pubblicato nel 1930 da DING Shan come *Appendice 1* a un suo lavoro edito dall'Istituto di storia e filologia della Accademia Sinica e dedicato appunto alla decifrazione dei caratteri incisi sulle ossa oracolari (DING 1930).

In questo testo DING Shan ha per la prima volta proposto la interpretazione del carattere 疾, individuandone tre simboli grafici costitutivi – i segni di un letto, di un uomo, e di gocce (di sudore?) che escono dal corpo dell'uomo – a rappresentare nel loro insieme il significato di “malattia” [attuale 疾]. In merito, la *tavola 1*, qui ripresa e semplificata da un lavoro di XU Jinxiong (XU Jinxiong 1988: p. 394), propone la ricostruzione dell'itinerario grafico di tale carattere nelle successive dinastie, in Cina, dalle iscrizioni sulle ossa oracolari alla sua attuale configurazione fra gli ideogrammi moderni.

Tav. 1: Evoluzione grafica del segno “malattia”, in Cina, nei vari periodi

epoca Shang	epoca Zhou	dinastia Qin	dinastia Han	epoca attuale
				

Fonte: XU Jinxiong 1988: p. 394

Sempre per quanto qui ci interessa, nel suo testo del 1930, lo stesso DING Shan interpretò anche un altro carattere ricorrente nelle iscrizioni sulle ossa oracolari: il segno di una bara con un uomo e dunque il simbolo della morte. Più tardi, nel 1944 – dopo quasi mezzo secolo dalla scoperta delle ossa oracolari e proseguendo il prezioso lavoro di altri eminenti studiosi (LIU E 刘鄂, DONG Zuobin 董作宾, GUO Moruo 郭沫若, LUO Zhenyu 罗振玉, RAO Zongyi 饶宗颐, YU Shengwu 于省吾, LI Xiaoding 李孝定, ...) – HU

Houxuan verificò la presenza di numerosi caratteri composti in cui l'ideogramma *ji* rappresentativo di “malattia” appare volta a volta associato a differenti ideogrammi al fine di specificare, evidentemente, differenti specifiche malattie. Peraltro, egli diede poi un fondamentale contributo, sotto la direzione di GUO Moruo, all'opera collettiva pubblicata fra il 1978 e il 1983, la magistrale e monumentale raccolta e schedatura di 41.956 esemplari ossei con iscrizioni, opera di riferimento in tredici volumi per tutte le ricerche successive (*Heji* 1978-1983). Alcuni studiosi hanno poi continuato a lavorare sui caratteri volta a volta associati, nelle ossa oracolari, a quello di “malattia”, individuando ulteriori riferimenti a malattie specifiche. Una prima sintesi di questi lavori (YAN Yiping, LI Zongkun, ...) fu realizzata nel 1994 da SONG Zhenhao (SONG Zhenhao 1994), che giunse poi nel 2004 a enumerare schematicamente in un suo successivo lavoro di sintesi sullo stato della ricerca più di cinquanta caratteri composti, rappresentativi di altrettanti tipi di malattie (SONG Zhenhao 2004).

Si tratta in genere di caratteri composti che associano il segno di “malattia” a quello della zona corporea colpita dal male e/o a quello che ne indica una qualche particolare specificità. Così, il carattere *ji* viene associato a “testa” (perciò probabilmente emicrania), a “orecchio”, a “orecchio che suona” (probabilmente acufene), agli “occhi”, agli “occhi e puntura” (accecato?), a “naso”, a “bocca” (infiammazione?, difficoltà a inghiottire? o a parlare?), a “denti” (KEIGHTLEY 1978: fig. 15), a “collo”, a “schiena”, a “torace”, a “pancia”, a “gomito” (reumatismi?), alle “gambe”, a “gambe arcuate” (il cosiddetto *ginocchio varo*), alle “dita dei piedi”, al “cuore” (nel probabile senso di angoscia, di depressione). E ancora altre associazioni: ad esempio tra “malattia” e una specifica stagione, probabilmente un'epidemia stagionale. Un certo segno è stato interpretato come figurazione di una donna che sta per partorire (LI 1965: p. 282 / KEIGHTLEY 1978: fig. 12). Altri segni sono tuttora oggetto di ipotesi: ad esempio la apparente rappresentazione di un recipiente brulicante di piccoli animali (riferimento a vermi o altri animaletti? alla possibile estrazione di un potente rimedio? forse al rituale per un maleficio?...).

4. Le interpretazioni eziologiche

Le iscrizioni sulle ossa oracolari e anche altre fonti consentono, in modo diretto o indiretto, di ricostruire a grandi linee le principali cause cui venivano attribuite le malattie. E, come in molte altre culture, emergono due ordini di attribuzioni.

Da un lato, il verificarsi di una malattia, e ancor più di una vera e propria epidemia (come in effetti di altre calamità), veniva considerato il risultato dell'intervento di entità soprannaturali: le anime dei defunti, gli spiriti, le divinità. Il castigo di antenati del re, ad esempio, per errori da lui commessi nei rituali sacrificali. La malattia costituiva in questo caso una più o meno grave punizione. «[...] la divinità fa scendere la malattia» si legge in una iscrizione su un osso oracolare (*Heji* 1978-1983: scheda 18756).

In un'altra iscrizione vengono indicati i nomi dei re defunti che hanno inviato un'epidemia o altro male (*Heji* 1978-1983: schede 2123 e 5480, riportate da SONG Zhenhao 1994: p. 416). Altre ancora si riferiscono agli antenati del sovrano che tornano ad importunarlo (*Heji* 1978-1983: schede 13697, 13666, 2521, 13682, riportate da SONG Zhenhao 1994: p. 424). La credenza che da Cielo scendano le malattie è peraltro ricordata, per l'epoca Zhou, nel capitolo *Ji gong jie* dello *Yi Zhou shu* [I Libri perduti degli Zhou]. Del resto, si tratta di uno schema interpretativo sulle origini dei mali che in qualche modo persiste nella cultura popolare cinese (e non solo cinese) fino ai tempi nostri.

Dall'altro lato, numerose evidenze rinviano ad attribuzioni eziologiche legate allo stile alimentare e di vita o a cause ambientali. Così, anche successivamente, numerose prescrizioni sui cibi, ad esempio, testimoniano di un collegamento culturale tra alimentazione e salute. E talune pratiche fanno anch'esse pensare a una concezione "igienica": ad esempio la scrupolosa separazione dei luoghi di collocazione dei rifiuti dalle aree abitative, già in epoca neolitica; o i canali di scolo per drenare le acque luride, documentati dagli scavi archeologici; o i sistemi di purificazione delle acque attraverso particolari processi di filtrazione (uso delle conchiglie, ad esempio).

È evidente, peraltro la consapevolezza di un collegamento culturale fra le stagioni e talune malattie. Negli *Zhou li* [I riti degli Zhou], steso in epoca Zhou, a ogni stagione vengono attribuite particolari patologie: alla primavera il "mal di testa", all'estate i pruriti, le infezioni cutanee e la scabbia, all'autunno infreddature e febbri e una patologia interpretata come malaria, all'inverno i problemi respiratori (tosse, asma ...) (*Zhou li zhu shu*, *Huiyao*, vol. 46: p. 91).

Anche altre circostanze documentano l'associazione culturale fra condizioni ambientali e minacce alla salute. E in effetti, almeno cinque volte nel corso della dinastia Shang la capitale venne spostata in altra località molto probabilmente anche a causa di un tal tipo di interpretazione.

In taluni testi, invece, il rapporto fra interpretazioni eziologiche magico-religiose e interpretazioni naturalistiche è più sfumato. Lo *Shan hai jing*

[*Libro dei monti e dei mari*], compilato tra l'epoca Zhou e gli Han e dedicato a una sorta di descrizione mitico-geografica di un territorio la cui definizione non è ancora del tutto chiarita, è pieno di riferimenti a fantastici animali il cui ruolo sembra oscillare fra quello di effettivi *portatori naturali* di malattie e quello invece di semplici *annunciatori* o *messaggeri* di epidemie o di altri disastri (*Shanhai jing*, ediz. ital. curata da FRACASSO 1996). Alcuni esempi:

«[...] C'è un animale simile all'istrice e rosso come un fuoco di cinabro. Il suo nome è *li*, e la sua comparsa significa grandi epidemie nello stato» [p. 108].

«[...] C'è un animale simile ad una volpe alata. Il suo verso ricorda l'oca selvatica ed è chiamato *bibi* [...]. La sua comparsa significa grande siccità nel Tianxia» [p. 64].

«[...] C'è un uccello simile al fagiano, ma di colore rosso. Si chiama *xingyu* e si nutre di pesci. Il suo verso ricorda quello di un cervo. La sua comparsa significa inondazione dello stato» [p. 32].

Peraltro, sempre nel medesimo libro, alcuni animali “annunciatori” sembra possano invece svolgere un ruolo positivo:

«[...] C'è poi un animale simile al cane ma con un manto di leopardo e corna bovine. Si chiama *jiao* e abbaia come un cane. La sua comparsa significa abbondanti raccolti nello stato» [p. 32].

Esistono alcune evidenze, inoltre, in base alle quali si può ritenere che all'epoca Yin fosse ormai consolidata l'idea del contagio fra le persone. La “risposta” a un quesito posto nelle ossa oracolari è stata interpretata come la indicazione di “non entrare” (*Heji* 1978-1983: schede 22390 e 22392, riportate da SONG Zhenhao 1994: p. 441). E nel *Zhou yi jingzhuan* [Libro dei mutamenti], compilato anch'esso fra la dinastia Zhou e gli Han, ci si riferisce a “entrare” o “non entrare” in vista di eventi di malattia (*Zhou yi jingzhuan*, *Huiyao*, vol. 2: pp. 118 e 121).

5. *Quesiti e responsi sulle malattie attraverso le ossa oracolari*

Anche in base a quanto già anticipato, le iscrizioni sulle ossa oracolari sono una preziosa fonte di informazioni sui processi in base ai quali, all'epoca, venivano interrogate le entità superiori sulle malattie e sulle loro implicazioni.

In merito, il quesito più antico finora noto concernente una malattia e la descrizione puntuale del suo decorso risale al periodo del re Wuding, cioè intorno al XII secolo a.C. Si tratta del caso di un uomo malato alle ossa

(probabilmente un tumore) per il quale, ricorrendo al rituale delle ossa oracolari, venivano appunto consultate le divinità superiori. In base alle iscrizioni prodotte dagli officianti, dopo 12 giorni dal manifestarsi della malattia si era verificata una crisi del male e dopo altri 175 giorni l'uomo era stato colpito da una seconda crisi con forte peggioramento delle sue condizioni, fino a che, dopo altri 5 giorni, egli morì all'alba (significativa la precisione delle registrazioni concernenti i momenti salienti del decorso del male fino all'ora del decesso) (*Heji* 1978-1983: scheda 13753, riportata da SONG Zhenhao 1994: pp. 421-422).

Nel complesso – a quanto risulta dai lavori qui esaminati (si veda in merito la *Bibliografia B.* –, i quesiti oracolari sulle malattie sembrano concentrarsi in larghissima misura proprio nel lungo periodo di regno del re Wuding.

In merito, i responsi richiesti concernono un'ampia tipologia di situazioni: il perché si è prodotta una malattia, la sua gravità, la possibilità che essa possa venir superata, previsioni sulla eventuale data del decesso. Ma anche previsioni su un parto rischioso o sulla data di nascita di un bimbo reale.

6. Come fronteggiare le malattie

Evidenze significative di una risposta sociale alle malattie emergono già in riferimento al Neolitico. In siti della cultura Hemudu, fiorita nel V millennio a.C., sono stati rinvenuti resti di animali e di vegetali ancora oggi utilizzati nella farmacopea cinese: animali come il pangolino (*Manis pentadactyla*) o la piccola tartaruga acquatica con il carapace molle (*Trionya sinensis* o, in una nomenclatura più aggiornata, *Pelodiscus sinensis*); o di frutti come il jujube o giuggiola selvatica o “dattero cinese” (*Ziziphus jujuba*); o di foglie di canfora (*Cinnamomum camphora*) (SONG Zhaolin 1983: p. 436).

D'altronde, l'attenzione ai possibili effetti dei differenti vegetali veniva attribuita già ai “mitici fondatori” (gli eroi culturali) della civiltà cinese. Lo ricorda lo *Huainanzi*, testo degli inizi del II secolo d.C., narrando di Shennong:

«Provava ogni giorno cento erbe e il sapore delle varie acque per conoscerne l'effetto sugli uomini. Avvenne che egli ne individuò settanta tossiche» (LIU, *Huiyao*, vol. 277, p. 230).

Con l'Età del bronzo, e dunque dell'epoca Shang, le evidenze sulle procedure di intervento contro le malattie si fanno sempre più diffuse. In alcuni casi si tratta ancora di resti vegetali: materiali immagazzinati a scopo conservativo. Ad esempio il sito *Gaocheng Taixi Shang dai yizhi* [Rovine della dinastia Shang a Taixi presso Gaocheng] nella provincia di Hebei.

Anche qui sono stati rinvenuti resti di vegetali ancora oggi utilizzati nella farmacopea cinese: noccioli di pesca (*Persica vulgaris*), frutti di noce (*Juglans regia*), noccioline (*Semen pruni*), jujube o giuggiola selvatica o “dattero cinese” (*Ziziphus jujuba*), trifoglio odoroso (*Melilotus suaveolens*), e anche *Cannabis sativa* cioè marijuana (*Gaocheng* ...1977: pp. 79-82).

In altri casi si tratta, evidentemente, di strumenti utilizzati nelle cure. Ne diamo qui tre esempi con le relative interpretazioni proposte dagli studiosi:

- Il sito *Gaocheng*, nella provincia di Hebei, nel quale è stata rinvenuta una “falchetta” in pietra, di circa 20 centimetri, custodita in un contenitore laccato nero con pitture in rosso, interpretata come uno strumento per incidere le tumefazioni e poi sospingerne il pus per farlo fuoriuscire (MA 1979: pp. 54-56 / *Gaocheng*...1977: pp. 82-85).
- Il sito *Zaoshi*, presso Shimen, provincia di Hunan, nel quale è stato rinvenuto un “bastoncino” lavorato, interpretato come uno strumento per percuotere la superficie del corpo e cioè compiere una sorta di massaggio (ZHOU 1962: p. 145).
- Una tomba nel sito *Yin* (termine che indica, come già anticipato, la fase ultima della dinastia Shang, tratto dal toponimo della località in cui ebbe luogo l'ultimo trasferimento della capitale) a *Dasikong*, provincia di Henan, nella quale sono stati rinvenuti due punteruoli in osso, uno dei quali infilato nella gabbia toracica del defunto: testimonianza evidente di un intervento curativo di tipo agopunturale e del suo evidente fallimento (*Yin xu fajue* ...1987).

In altri, ancora, le evidenze derivano da iscrizioni su ossa oracolari. In merito, riportiamo anzitutto tre esempi di caratteri composti interpretati da Hu Houxuan nel 1984 in uno scritto dedicato alle testimonianze sui possibili inizi dell'agopuntura tratte dai reperti archeologici e dai testi classici antichi (HU 1984):

- un uomo con una pancia pronunciata e una mano con una “freccia”: l'interpretazione è che si tratti di una sorta di agopuntura [p. 27];
- un letto e un uomo con una pancia pronunciata e, sopra di essa, un segno che sembra alludere a un intervento di moxibustione (probabilmente utilizzando artemisia) [p. 29];
- un letto e un uomo sdraiato con una pancia pronunciata e, sopra di essa, una mano: l'interpretazione è che si tratti di massaggio [p. 29].

Complessa è peraltro la questione degli inizi dell'agopuntura, che potrebbero anch'essi risalire al Neolitico. Tale questione è stata abbastanza recentemente sintetizzata da LU Gwei-Djien e Joseph NEEDHAM nel loro ampio testo sull'agopuntura e la moxibustione:

«Disponiamo di prove convincenti [...] che i più antichi riferimenti all'agopuntura oggi esistenti risalgono alla metà del periodo Chou [Zhou], attorno al -600 [600 a.C.], ed è interessante osservare come essi precedano di uno o due secoli la fioritura della tec-

nologia del ferro e dell'acciaio in Cina. Può darsi tuttavia che siano stati costruiti aghi in bronzo[...], o verosimilmente anche in rame o in stagno, per non parlare dell'oro e dell'argento finemente forgiati, metalli preziosi ch'erano senza dubbio disponibili, seppure in quantità limitate, ai tempi della dinastia Shang. Non siamo del tutto certi che gli Shang praticassero l'agopuntura, ma nel caso che questo sia avvenuto, molto probabilmente avranno utilizzato anche materiali deteriorabili, praticamente ubiquitari in Asia, come ad esempio spine di svariate piante, schegge di bambú (molto resistenti) o strumenti appuntiti di osso o di corno. Si potrebbe avanzare la congettura che i loro predecessori neolitici facessero uso della pietra: è stupefacente ritrovare nella tradizione cinese successiva l'unanime convinzione che i più antichi agopuntori si servissero proprio di questo materiale» (LU - NEEDHAM 1984 [1980]: pp. 85-86).

Tornando alle cure di malattie (o anche a interventi sullo psichismo e la personalità) realizzate a partire da elementi "naturali", è forse opportuno ricordare come nel già citato *Libro dei monti e dei mari* (*Shanhai jing*, ediz. ital. curata da FRACASSO 1996), compaiono un gran numero di "animali", "piante" e "minerali", dai cui materiali si riferisce che derivino appunto tali benefici. Così, nelle sole prime pagine della *Parte prima* del libro troviamo fantastici animali i cui materiali curano, ciascuno, «calli e duroni» [p. 10], «tumefazioni e gonfiori» [p. 10], «gonfiori e emorroidi» [p. 14], «la scabbia» [p. 11], oppure fanno sì che «non si dorme» [pp. 10-11], o «non si hanno timori» [p. 10], «non si hanno indecisioni» [p. 11], «non si diventa gelosi» [p. 10], «si è immuni da veleni e malefici» [p. 11]; una pianta che mangiandola «non si ha fame e si vince l'ansia» [p. 16]; erbe che «mangiandone si guariscono i problemi cardiaci» [pp. 19-20], che «mangiandone si guarisce la scabbia» [p. 20], che «usandone per lavarsi si guarisce la scabbia» e anche «gonfiori e tumefazioni» [p. 21], che «portandone alla cintura si possono guarire le infezioni» [p. 21]; e una terra rossa trascinata dalle acque di un fiume «che va spruzzata su buoi e cavalli per non farli ammalare» [p. 20].

Vedremo più avanti (*capitolo 8*) come già in epoca Zhou si fosse ormai costituita, in Cina, una qualche forma di "professionalità medica" riconosciuta. Ma vale la pena, qui, ragionando sugli interventi di tipo farmacologico, riferire un parere tratto dal *Shang shu* [*Libro dei documenti*] (*Shang shu zhu shu*, *Huiyao*, vol. 16, p. 210), le cui radici risalgono all'epoca Shang:

«[...] il farmaco che non abbate il paziente non cura la sua malattia».

Opinioni analoghe sono peraltro formulate dal filosofo Mengzi (*Mengzi zhu shu*, *Huiyao*, vol. 71: p. 144) e nel *Guo yu* [Narrazione degli Stati], in particolare nel *Chu yu* [Narrazione dello Stato di Chu] (*Guo yu: Chu yu*, *Huiyao*, vol. 203: p. 166).

In effetti, una precisa concezione della professione medica, dei suoi obbiettivi, delle sue strategie e dei rapporti con il paziente, appare già

chiaramente descritta nelle due sezioni – *Suwen* [Le domande semplici] e *Lingshu* [Il perno dell'anima ovvero La psiche] – del *Huangdi neijing*, compilato fra l'epoca Zhou e la dinastia Han ma idealmente riferito, come memoria, ai tempi fondativi della società cinese⁽⁷⁾. Vi si narrano le domande formulate dal mitico Imperatore Giallo (Huangdi) al maestro di medicina Qi Bo e le risposte che egli ne ricevette. L'imperatore chiede ad un certo punto di chiarirgli quali fossero le idee dei grandi predecessori nel prendersi cura dei loro pazienti. Cosa intendevano con “assecondare” chi soffriva di qualche male? La risposta è ben chiara: al fine di poter decidere come meglio intervenire per curare una persona, occorre prima di tutto conoscerla con precisione, capire ciò che le dà gioia e ciò ha in odio, farla parlare, aprirsi nei suoi confronti prima ancora di sentirgli il polso. Capire il paziente è come entrare per la prima volta in un paese: occorre informarsi sui suoi costumi; o in una casa: cosa non è opportuno dire o fare; o in una sala pubblica: quali le regole cerimoniali da rispettare (Fu - Wu 1987: p. 9).

Nel *Huangdi neijing*, in sostanza, l'approccio al paziente è chiaramente “olistico”: «Nel curare un paziente occorre, come principio, integrare numerosi fattori: la costituzione fisica, il contesto ambientale, le abitudini di vita, le circostanze della malattia. Di tutto ciò il medico deve tener conto per provocarne un superamento dialettico» (Fu - Wu 1987: p. 9).

D'altronde, la frequente tematizzazione della malattia nei responsi richiesti alle entità superiori, tramite le ossa oracolari, e peraltro la logica stessa su cui queste pratiche si radicavano, testimonia del peso, nella cultura della Cina antica, della componente magico-religiosa.

Riportiamo qui, in merito, altri due esempi di caratteri compositi esaminati nel *Heji* e riportati da SONG Zhenhao:

- il re mentre compie un sacrificio di animali e comunica con i suoi antenati per ottenere la guarigione dal suo acufene (*Heji* 1978-1983: scheda 22099, riportata da SONG Zhenhao 1994: p. 429);
- una donna (sciamana?) che prega davanti a un letto (*Heji* 1978-1983: scheda 5652, riportata da SONG 1994: p. 429).

E in effetti, in coerenza con le interpretazioni cosmologiche ed eziologiche dell'epoca, e con la conseguente concezione delle malattie, la risposta magico-religiosa sia “preventiva” sia “terapeutica” non poteva non avere un forte peso. Le iscrizioni sulle ossa oracolari e i testi antichi testimoniano di numerosi rituali di questo tipo e della attiva presenza di figure sciamaniche – per cacciare ad esempio i cattivi spiriti dal corpo del malato – nelle pratiche della corte e probabilmente anche ad altri livelli sociali: talora

testimoniano come si è detto – specie nel periodo Yin – dell’esercizio di funzioni sciamaniche anche da parte del sovrano.

Ci sembra importante sottolineare, a questo punto, che le due concezioni – quella “naturalistica” e quella “magico-religiosa” –, e gli orientamenti operativi che ne derivano, risultano effettivamente coesistere, in questo lungo arco di tempo, talora intrecciandosi ma talora collidendo e dando luogo a figure professionali ben distinte. Sembra significativo, in proposito, sempre nel *Huangdi neijing* ma nella sezione *Suwen*, la traccia di una polemica in certo senso “laica” nei confronti delle concezioni magico-religiose e dei conseguenti affidamenti a entità superiori:

«Non si può parlare della suprema virtù a chi si è vincolato con gli Spiriti. Non si può parlare della suprema abilità a chi prova avversione per gli aghi di metallo o di pietra. Chi non accetta il trattamento non guarirà mai. Anche cercando di curarlo non avrà alcun giovamento» (*Neijing suwen*, *Huiyao*, vol. 254: p. 49).

7. Prevenzione, ambiente e stili di vita

Sembra di poter dire che – almeno nei suoi ceti colti – un elemento di notevole continuità nella storia della medicina e del costume cinese sia la consapevolezza delle connessioni fra lo stile della alimentazione e della vita, l’ambiente e il benessere e l’equilibrio somatico e psichico. In questo orizzonte ciò che noi chiamiamo oggi “prevenzione” sfuma nella cultura cinese con la saggezza filosofica e la prescrizione di regole etico-pratiche, e si manifesta in una costante e poliedrica attenzione alla cultura corporea: una attenzione che risulta peraltro funzionale non solo alla salute ma anche a un gran numero di ruoli che gli individui sono stati via via chiamati a svolgere, nel corso della storia, in vari ambiti della vita sociale.

Di questo orientamento troviamo evidenze già in epoca Shang e, per certi versi, ancor prima, in alcune culture neolitiche. Ne daremo qui solo qualche rapido cenno.

L’attenzione al mantenersi di un contesto ambientale positivo. Abbiamo già fatto cenno (*capitolo 4*) alla scrupolosa separazione dei luoghi di collocazione dei rifiuti dalle aree abitative, già diffusa in epoca neolitica, ai canali di scolo per drenare le acque luride, ai sistemi di purificazione delle acque attraverso particolari processi di filtrazione e di successiva protezione. E abbiamo anche fatto cenno (*capitolo 6*) all’uso delle foglie di canfora: che venivano bruciate per liberare l’ambiente da insetti e altri animali nocivi o fastidiosi.

L'attenzione allo stile alimentare. Sembra abbastanza costante una certa regolamentazione della dieta ed è documentata, in epoca Shang, una generalizzata regola di soli due pasti al giorno, la mattina e il pomeriggio.

Le bevande alcoliche – ottenute dalla fermentazione di cereali e forse anche di prugne – venivano usate, oltre che a scopo voluttuario, per sciogliervi taluni farmaci naturali e, assai probabilmente, anche nella produzione degli stati di coscienza funzionali allo svolgimento di pratiche rituali. Esse sembrano rispondere, nel costume del tempo, anche alla protezione da climi non sempre facili.

Più in generale risultano da differenti fonti con una notevole frequenza indicazioni relative al rapporto fra le scelte alimentari e il benessere nonché alla stessa tipologia dei contenitori volta a volta idonei per i vari cibi e le varie occasioni. E a corte Zhou, come emerge da *I riti degli Zhou* furono dedicati alle scelte e alla preparazione dei cibi interi “servizi” sia per il consumo quotidiano sia in relazione ai ricevimenti e ad altre circostanze, nonché alla gestione delle ritualità (*Zhou li zhu shu, Huiyao*, vol. 46: pp. 71-88 e 313-318).

L'attenzione all'igiene personale e alle prestazioni corporee. Significativa la frequenza, nelle ossa oracolari, di segni indicativi del lavarsi le mani, le orecchie, i denti, e anche del lavaggio di stoviglie. E numerosi reperti archeologici documentano – come abbiamo potuto vedere anche nelle numerose mostre sulla civiltà cinese succedutesi in Italia nell'ultimo trentennio – una oggettistica connessa a questa attenzione: pettini, specchi, stuzzicadenti, “cucchiaini” per estrarre il cerume dalle orecchie.

Ma soprattutto è costantemente documentato sin dall'epoca Zhou un complesso di pratiche che per certi versi si configuravano come “ginnastica”, come musica e danza (*Zhou li zhu shu, Huiyao*, vol. 46: pp. 423) o come addestramento per il tiro dell'arco, e per altri versi si svolgevano come vere e proprie attività pratiche, sempre funzionali a un corpo ben addestrato, forte e psichicamente vigile ed equilibrato, impegnato in un gran numero di compiti, dalla caccia alla guerra e al lavoro.

A questo proposito, una importante documentazione è emersa negli scavi relativi alla scoperta delle sepolture di epoca Han occidentale, a Mawangdui, in provincia di Hunan, dove è stata rivenuta una vivace pittura su seta con la rappresentazione di un gran numero di figurine umane in differenti posizioni di movimento corporeo, in qualche modo mimetiche rispetto alla scioltezza di movimento tipica di alcuni animali (*Hunan Changsha ...1994*: pp. 128-129 e 142-143). Così, per le epoche qui analizzate ci troviamo di

fronte agli inizi di un corpus di esercizi fisico-respiratori e di arti marziali che caratterizzeranno tutta la storia della civiltà cinese.

La formulazione di *prescrizioni per il mantenimento della salute fisica e psichica* è peraltro centrale, in Cina, nelle elaborazioni dei filosofi classici, sin dall'epoca Zhou, e poi della dinastia Han. Nello *Shangshu zhu shu* [Libro dei Documenti] (*Shang shu zhu shu, Huiyao*, vol. 16: pp. 250-252) vengono indicate «cinque *fu* 福: longevità, ricchezza, benessere del corpo e serenità della mente, amore per la virtù, coronare la vita con una buona morte». E «sei *ji* 极: sfortuna che abbrevia la vita, malattie, preoccupazioni, povertà, malvagità, debolezze».

E peraltro, pensatori come Confucio o i taoisti LAOZI e ZHUANZI (LAOZI ..., *Huiyao*, vol. 275 / ZHUANZI, *Huiyao*, vol. 275) attestano diffusamente e puntualmente una precisa attenzione a ciò che è opportuno per “nutrire la virtù” e cioè per garantire un perfetto equilibrio psichico-fisico, appunto nell'orizzonte di una concezione etica e “olistica” dei processi di salute/malattia.

Fra le numerose fonti, citiamo qui solo qualche massima contenuta nelle *Conversazioni di Confucio* (*Lunyu zhu shu, Huiyao*, vol. 70):

«Egli [il Maestro] preferisce il riso di qualità, le pietanze le preferisce tagliate sottilmente. Se il riso cotto è rancido e maleodorante e il suo aspetto è mutato, e il pesce e la carne sono avariati, egli non ne mangia. [...] Se il cibo non è ben cucinato e di stagione, non ne mangia. Se non è tagliato in modo giusto e non ha il giusto condimento, non ne mangia. Anche se la carne è abbondante egli non ne consuma più del necessario. Fa eccezione per le bevande alcoliche ma mai esagera. Non consuma alcolici di bottega né carne essiccata acquistata al mercato. Non rifiuta lo zenzero. Non raggiunge mai la piena sazietà» [p. 96].

«Il Maestro disse: “Sul sovrano Yu [mitico fondatore della prima delle cosiddette Tre Dinastie, la dinastia Xia], non vi è nulla da eccepire. Era frugale nel mangiare e nel bere. Era devoto e prodigo nel culto alle divinità. Indossava abiti dimessi, ma vesti e copricapo sontuosi ed eleganti nelle cerimonie. Viveva in una dimora umile ma non si risparmiava nella costruzione dei canali d'irrigazione. Sul sovrano Yu, non vi è nulla da eccepire”» [p. 79].

«Luomo di animo nobile, nel mangiare non cerca di saziarsi e nella sua dimora non vive negli agi. È pronto nell'agire, accorto nel parlare. Cerca la compagnia dei virtuosi per perfezionare sé stesso; invero si può affermare che egli ama imparare» [p. 14].

8. Il ruolo medico e l'organizzazione sanitaria

Quanto abbiamo fin qui delineato pone evidentemente alcuni quesiti per quanto riguarda la definizione e l'identità di una figura “medica” nella Cina antica, la sua commistione con i ruoli sciamanici e con altre possibili figure,

e, di contro, la sua possibile articolazione in ruoli specialistici (e quali, eventualmente), la sua formazione e le modalità di valutazione del suo lavoro, la possibile esistenza di una organizzazione sanitaria complessa.

In merito, avanzeremo qui solo qualche puntualizzazione.

Anzitutto, per l'epoca Shang e forse anche prima in epoca neolitica, la presenza di un ruolo sciamanico, legato alle concezioni eziologiche e cosmologiche del tempo, configura certamente una funzione con valenze *anche* diagnostico-terapeutiche, e procedure coerenti con tale funzione, cui accudivano officianti di corte e talora, come abbiamo visto, lo stesso sovrano. Ma possiamo ipotizzare che l'evidente utilizzo terapeutico di sostanze naturali, e anche di strumenti, configurasse – in analogia a molte altre culture – anche figure con un più “terreno” ruolo di diretto intervento sulla sfera corporea.

È peraltro probabile che sia in epoca Shang che nella successiva epoca Zhou operassero fuori dalla corte figure sciamaniche “più popolari” sia maschili sia femminili, come peraltro andò verificandosi anche molto più tardi.

Del resto, lo *Huainanzi*, cui abbiamo già fatto riferimento (*capitolo 6*) traccia una precisa distinzione tra le due figure:

«Il medico utilizza aghi e pietra e lo sciamano (*wu*) ricorre al riso sacrificale [da interpretare nel senso ampio di una cura attraverso un rituale magico-religioso]» (LIU, Huiyao, vol. 277: p. 200).

Ma per l'epoca Zhou disponiamo di chiare evidenze di una organizzazione molto più complessa, in gran parte descritta ne *I riti degli Zhou*, che risale sostanzialmente alla medesima epoca.

Nella descrizione delle strutture di governo, *I riti degli Zhou* (*Zhou li zhu shu*, Huiyao, vol. 46) è estremamente dettagliato, e configura un modello organizzativo assai complesso e articolato. Vi risulta descritto con precisione un “servizio” guidato da “Capo dei medici” [juan 1, p. 21 / juan 5, pp. 89-90] che sovrintendeva a tutte le attività curative e assegnava i compiti relativi ai vari trattamenti:

«tutti coloro che abitano nel nostro territorio e che soffrono di “malattie ordinarie”, di “mal di testa” o di ferite vengono da lui. Allora egli ordina ai vari medici di dividersi [in base a criteri di competenza e di disponibilità?] il trattamento di queste affezioni» [juan 5, p. 89].

Di notevole interesse è il sistema di controllo della perizia e dell'impegno dei singoli medici così inquadrati, da parte del loro “Capo”:

«a fine anno egli esamina l'attività dei medici per valutarne la qualità e fissarne gli emolumenti. Il primo [più alto] livello corrisponde a dieci guarigioni

complete o a dieci trattamenti completi. un errore su dieci corrisponde al secondo livello. Poi, due errori su dieci; poi tre errori su dieci; quattro errori su dieci costituisce il gradino più basso» [juan 5, p. 90].

In effetti, dai testi emerge anche l'idea che la perizia di un medico si possa constatare in base al fatto che le persone che gli si affidano non giungono ad ammalarsi (LIU, *Huiyao*, vol. 277: p. 193).

Peraltro, sull'impegno e la necessaria attenzione richiesti a chi era addetto alle cure, disponiamo anche – sempre in riferimento all'epoca Zhou, tra il VI e il V secolo a.C. –, di un aforisma (se pur variamente interpretato) contenuto nelle *Conversazioni di Confucio*:

«Il Maestro disse “vi è un adagio degli uomini del sud: chi non ha costanza non può fare lo sciamano o il guaritore”» (Lunyu zhu shu, *Huiyao*, vol. 70: p. 128).

Al “Capo dei medici” erano legati, nella complessa organizzazione descritta ne *I riti degli Zhou* (*Zhou li zhu shu*, *Huiyao*, vol. 46), altri quattro servizi più specifici.

Primo, il “Servizio dei medici addetti alla alimentazione”, che sovrintendeva, per il sovrano (e in vista della sua miglior salute), a sapienti e articolate combinazioni dei nutrienti, delle loro proprietà e dei loro sapori, tenendo in rigido conto l'alternarsi delle stagioni e l'integrazione fra cibi di origine vegetale, tra cui i vari cereali, e cibi di origine animale [juan 1, p. 21 / juan 5, pp. 90-91].

Secondo, il “Servizio dei medici generici”, che sembra fosse incaricato di curare solo la gente comune, giacché alla cura del sovrano e degli alti funzionari provvedeva direttamente il “Capo dei medici” [juan 1, p. 21 / juan 5, pp. 91-93].

Terzo, il “Servizio dei medici per le tumefazioni di vario tipo” [juan 1, p. 21 / juan 5, pp. 93-95].

Quarto, il “Servizio dei medici per gli animali” [juan 1, p. 21 / juan 5, p. 95].

Di ognuno di questi servizi vengono descritte con molti dettagli le varie patologie cui essi si riferivano e le sostanze e le procedure usate nei trattamenti. A conclusione del testo relativo ai “medici per gli animali” viene ribadito il criterio di una valutazione a posteriori della perizia e dell'impegno degli operatori: «In caso di morti, si conta il numero degli animali perduti, al fine di promuovere o retrocedere i responsabili» [juan 1, p. 21 / juan 5, p. 95].

Questi, i quattro gruppi di lavoro o “servizi” collegati, che insieme a quello del “Capo dei medici” costituivano la ossatura strettamente medica della compagine governativa, e dipendevano insieme a molti altri “servizi” dal “Grande ministro”, responsabile del cosiddetto “Ministero” del Cielo (o dell’amministrazione generale). Ma esistevano altri servizi e altre figure che avevano a che fare con la salute in quanto svolgevano compiti finalizzati ai rapporti con le “entità superiori” e dipendevano invece dal cosiddetto Terzo “ministero” o “Ministero” della primavera: in particolare gli àuguri e gli addetti alle tartarughe (essenziali per i pronostici connessi alle ossa oracolari) [juan 24, pp. 465-473], gli interpreti dei sogni e gli invocatori [juan 26, pp. 478-496], gli sciamani (maschili e femminili) e il loro capo [juan 26, pp. 503-506]. E altri ancora.

Appunto una organizzazione estremamente articolata e complessa, in cui si esprimeva l’intero orizzonte di rappresentazioni e di pratiche connesse a una salute concepita in termini che oggi chiameremmo “olistici” o meglio “sistemici”, sullo sfondo delle concezioni eziologiche e cosmologiche della Cina antica.

9. Una conclusione e un inizio

Siamo giunti così alla fine di questo esame del primo lungo arco costitutivo della medicina cinese: uno sviluppo che a partire dalle culture neolitiche giunge fino ai primi secoli d.C., su un ampio territorio, in un impero altamente istituzionalizzato.

Abbiamo cercato di ricostruire questo percorso selezionando, fra le tante fonti e il gran numero dei contributi scientifici di molte discipline, ciò che allo stato attuale ci è parso più significativo, o comunque rappresentativo, delle conoscenze finora raggiunte.

Abbiamo potuto constatare, così, in quell’arco storico, lo sviluppo e l’intreccio, ad un tempo distinto e integrato, fra orientamenti, saperi e pratiche di tipo magico-religioso, e più specificamente sciamanico, e orientamenti, saperi e pratiche più vicine a un approccio che definiremmo oggi naturalistico, fondato sulla attenzione e l’utilizzo di quanto fornito dall’ambiente: due orientamenti talora integrati, appunto, e talora in contrasto, strettamente legati, comunque, a una concezione unitaria del corpo umano e del suo rapporto con l’intero contesto. Un approccio, in sostanza, fondato sull’idea di una necessaria armonia fra l’uomo e la natura: natura che è interna a lui e, senza discontinuità, costitutiva del cosmo. In questa concezione del

mondo – spesso definita “olistica” – dal verificarsi di possibili squilibri nasce appunto la malattia e ne risulta definito l’obbiettivo di riequilibrio da perseguire per il suo superamento.

Abbiamo anche visto come in questo lungo periodo si sia andata via via delineando una figura professionale di tipo medico, con una sua area di competenze, strumentazioni, riconoscimenti e regole deontologiche: una professionalità connessa a precise esperienze empiriche e, ad un tempo, a un complesso orizzonte filosofico-cosmologico e istituzionale.

L’ultima fase dell’epoca Zhou segna appunto il più netto delinearci di questa figura medica e la sua integrazione in quello che possiamo correttamente definire come un vero e articolato sistema sanitario.

Un articolato sapere e saper-fare, dunque, che è stato progressivamente codificato, fra l’epoca Zhou e la dinastia Han, nel già citato e ben noto testo *Huangdi neijing*, idealmente proiettato all’indietro dai suoi compilatori, come abbiamo detto, verso l’epoca ancora mitica del costituirsi della civiltà cinese.

E questo “tornare alle origini” segna, come spesso è avvenuto nella storia cinese, il fermento di nuovi sviluppi.

Note

⁽¹⁾ Sono ormai molto numerosi i siti che testimoniano dello sviluppo di culture neolitiche, sin dall’VIII millennio a.C., in molte aree dell’attuale territorio cinese. Tra quelle che più direttamente interessano il nostro discorso possiamo citare qui solo: (a) nella provincia di Shaaxi i siti di Banpo, di Yuanjunmia (cultura Yangshao), e di Jiangzhai (cultura Yangshao), (b) nella provincia di Henan il sito di Xiawanggang, (c) nella provincia di Shandong i siti di Xixiahuo e di Dawenkou, (d) nella provincia di Jiangou il sito di Dadunzi, (e) nella provincia di Zhejiang il sito di Hemudu.

⁽²⁾ Nell’arco storico degli studi relativi alle iscrizioni su ossa oracolari va sottolineato, come vedremo più avanti, che una parte consistente di tali iscrizioni – 41.956 tavole corrispondenti ad altrettante ossa, per esattezza – furono attentamente schedate sotto la direzione del curatore-capo Guo Moruo, e pubblicate in 13 volumi dall’Istituto di studi storici dell’Accademia delle scienze sociali, a Pechino, fra il 1978 e il 1983, costituendo così una monumentale e preziosa opera di riferimento per tutti gli studi successivi (Guo 1978-1983). Per altri riferimenti a questi studi si veda via via più avanti e nella *Bibliografia B*.

⁽³⁾ Nell’ampio quadro dell’istituto della “regalità sacra” – diffuso in un gran numero di società antiche e persistito, anche in Occidente, fino alle soglie della modernità - una figura come quella cinese del re-sciamano si colloca tra quelle in cui il sovrano, al contrario ad esempio dei faraoni egizi, non riveste, di per sé, un carattere divino, ma assume invece il ruolo di “tramite” privilegiato fra il mondo terreno degli uomini e quello delle entità superiori: egli rappresenta la comunità e può dialogare con gli antenati, con gli spiriti, con le divinità.

⁽⁴⁾ David N. KEIGHTLEY, *Sources of Shang history. The oracle-bone inscriptions of Bronze age China*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, XVIII+281 pp., cfr. pp. 33-34. Sempre

in merito a una tipologia delle occasioni/funzioni in cui si faceva ricorso alle ossa oracolari, in una ormai vasta letteratura scientifica va ricordato il contributo precedente e più sintetico formulato quasi un quarto di secolo prima da Joseph NEEDHAM, *Scienza e civiltà in Cina*, vol. I. *Lineamenti introduttivi*, traduz. dall'inglese, Einaudi, Torino, 1981, xxxvi+411 pp. [ediz. orig.: 1954], cfr. p. 101.

⁽⁵⁾ La collezione *Si ku quan shu huiyao* costituisce la selezione e la sistemazione, in un unico complesso editoriale, della immensa eredità scritta conservata in Cina dall'antichità. Essa è stata prodotta verso la fine del XVIII secolo. Nel 1773, infatti, l'imperatore Qianlong (della dinastia Qing), che regnò fra il 1736 e il 1795, diede la sua approvazione a una ambiziosa proposta che gli veniva da un alto funzionario, Ji Yun, responsabile delle questioni culturali della provincia di Anhui: quella, cioè, di organizzare in un'unica grande collezione di testi tutto ciò che di significativo era stato scritto sin dagli inizi della lunga storia della civiltà cinese (a partire, dunque, dal I millennio a.C.). Furono a tale scopo messi all'opera centinaia di studiosi e di copisti per dare mano ad un enorme lavoro di individuazione, selezione e revisione filologica di testi talora di antichissima fattura, reperibili non solo nella biblioteca imperiale della Città Proibita ma anche nelle accademie e nelle residenze di eruditi e funzionari sparse sull'intero territorio dello Stato. Seguendo la tradizione intellettuale cinese, questa collezione doveva articolarsi nelle quattro classi in cui era uso suddividere le opere scritte: (a) gli antichi classici o opere "canoniche", (b) le opere storiche, (c) le opere filosofiche, (d) le opere letterarie. Essa prese perciò il nome di *Si ku quan shu*, appunto "collezione delle quattro classi". In realtà, i testi selezionati coprono l'intero ambito della storiografia sociale, religiosa e politica, la riflessione filosofica, le scienze umane e naturali e le loro molteplici applicazioni (dalla medicina all'agricoltura alle tecnologie), le tematiche linguistiche e filologiche, la produzione letteraria, per un totale di circa 3460 titoli. Ben presto questa grande impresa ebbe inizio. L'Imperatore tuttavia, avendo ormai raggiunto i sessantatré anni di età e il trentottesimo anno di regno, temendo di non poter vedere la conclusione dell'opera, ordinò che gli venisse anticipata per suo uso esclusivo un'ampia scelta dei testi più significativi, una sorta di accurata selezione all'interno del vasto materiale già selezionato. Nacque così la *Si ku quan shu huiyao*, con 463 titoli (circa un settimo dei titoli inseriti nella collezione completa) organizzati in 11.178 juan (pari a un terzo di quelli in cui risultò organizzata la collezione completa). Una edizione "ridotta" rispetto al numero delle opere accolte nell'altra, e tuttavia filologicamente più precisa, graficamente più accurata e, sempre perché destinata al solo uso dell'Imperatore, integra nei suoi testi, praticamente privi di ogni intervento censorio. Nel 1778 la prima copia della *Huiyao* fu terminata e collocata nella sala *Chi zao* del palazzo *Kun Ning Gong* all'interno della Città proibita. L'anno successivo ne fu prodotta una seconda copia, che venne collocata nella residenza estiva imperiale *Yuan Ming Yuan*, progettata in stile occidentale da gesuiti europei (fra i quali il pittore milanese Giuseppe Castiglione, su incarico dello stesso imperatore Qianlong) e considerata a quel tempo, insieme all'intero complesso, una delle quattro più splendide e imponenti residenze del mondo. Sfortunatamente, ottant'anni dopo (1860) questa seconda copia fu distrutta insieme all'intero palazzo in un grande rogo provocato dall'esercito invasore anglo-francese. Solo nel 1924, nel tredicesimo anno della Prima repubblica in Cina, quando l'ultimo imperatore, Puyi, lasciò la Città proibita, e fu data mano all'inventario di tutti i beni imperiali contenuti, si scoprì che la prima copia della *Huiyao* era ancora lì, salva e perfettamente integra e conservata. È questa la collezione riprodotta anastaticamente in 500 volumi, a Taipei, nel 1986-1987: e a questa, appunto, ho fatto riferimento per la maggior parte delle citazioni delle antiche fonti.

⁽⁶⁾ Le ricerche storico-etnografiche sulle cosiddette "minoranze etniche" ancora esistenti in Cina – stimate oggi in cinquantacinque oltre alla maggioranza Han – sono assai numerose. Per un lavoro di sintesi si può vedere *Zhongguo shaoshu minzu* [Minoranze etniche in Cina], Renmin, Beijing, 1981, II+596 pp. In riferimento a quanto qui ci interessa, cfr. per i Naxi (Moso) la p. 382 e per i Mancesi la p. 29.

⁽⁷⁾ Per una recente ricostruzione della storia del *Huangdi neijing* (delle sue due sezioni *Neijing suwen* e *Neijing lingshu* ma sostanzialmente della prima) e per una attenta disamina di questa più antica "sistemazione" della medicina cinese – la sua dottrina di fondo, le rappresentazioni anatomico-fisiologiche, le concezioni eziologiche, le principali patologie caratterizzate, le pratiche diagnostiche e terapeutiche – è opportuno vedere UNSCHULD Paul U. 2003. Il *Huangdi neijing* è in certo senso un punto di arrivo rispetto al lungo periodo che abbiamo cercato di delineare, e di

ciò va tenuto conto. Ma dal punto di vista tematico, per quanto qui ci interessa, sono soprattutto da vedere nel capitolo V. *A survey of the contents of the Su wen* i paragrafi 7. *Pathogenic agents* [pp. 180-198], 8. *Diseases* [pp. 198-241], 9. *Examination* [pp. 241-265], e i paragrafi 10-12 [pp. 265-318] dedicati alle varie tipologie terapeutiche.

Bibliografia A. Fonti cinesi antiche

Avvertenze. Per le edizioni delle fonti ho fatto principalmente riferimento alla ristampa anastatica della collezione *Si ku quan shu huiyao* pubblicata in 500 volumi dalla casa editrice Shijie, Taipei, 1986-1987, qui citata (come è uso convenzionale) semplicemente *Huiyao*, seguita dalle indicazioni del volume e delle pagine in cui la singola opera è collocata. Per le indicazioni degli autori e dei testi ho sempre adottato, insieme alla traslitterazione *pinyin*, gli attuali caratteri cinesi semplificati (anziché i caratteri tradizionali usati nei testi antichi e dai successivi annotatori).

Guo yu 国语 [Narrazioni degli Stati] / in particolare: *Chuyu* 楚语 [Narrazione dello Stato di Chu], *Huiyao*, vol. 203, pp. 1-198.

Laozi dao te jing 老子道德经 [Il Libro della Via e della Virtù di Laozi], *Huiyao*, vol. 275, pp. 199-248 [ediz. ital.: *Tao Tè Ching. Il Libro della Via e della Virtù*, seguito dal testo cinese, a cura di DUYVENDAK J.J.L., traduz. di DEVOTO Anna, dalla versione francese (*Tao tō king. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1953), Adelphi, Milano, 1973, 266 pp.].

Li Fang 李昉 - Li Mu 李穆 - Xu Xuan 许铉, *Taiping yu lan* 太平御览 [Enciclopedia imperiale del regno Taiping], nella moderna edizione: Hebei Jiaoyu, Shijiazhuang, 1994, ristampa 2000, 8 voll. / in particolare: vol. VI, juan 738-743, pp. 744-799 [malgrado questo trattato enciclopedico sia stato prodotto nel X secolo d.C., in un'epoca cioè posteriore a quella qui esaminata, è per noi interessante perché fornisce, in base a numerose e tematicamente eterogenee compilazioni precedenti una ampia sistemazione concernente le differenti malattie conosciute].

Liu Xiang 刘向, *Huainan honglie jie* 淮南鸿烈解 (meglio conosciuto come *Huainanzi*) [Il Libro del principe di Huainan], *Huiyao*, vol. 277, pp. 1-262.

Lunyu zhu shu 论语注疏 [Conversazioni di Confucio. Testo annotato da successivi commentatori], *Huiyao*, vol. 70, pp. 1-194 [ediz. ital.: *Confucio. Dialoghi*, traduz. e cura di LIPPIELLO Tiziana, con testo cinese a fronte, Einaudi, Torino, 2003 e 2006, XXXVIII+245 pp.].

Mengzi zhu shu 孟子注疏 [Mencio. Testo annotato da successivi commentatori], *Huiyao*, vol. 71, pp. 1-337.

Neijing suwen 内经素问 [Le domande semplici dell'Imperatore Giallo], *Huiyao*, vol. 254, pp. 1-464 [ediz. italiana parziale: *Huangdi neijing. Suwen. Le domande semplici dell'Imperatore Giallo. I primi undici capitoli*, a cura di ROCHAT DE LA VALLÉE Elisabeth e LARRE Claude, traduz. dalla versione francese (*Su wen. Les 11 premiers traités*, Institut Ricci, Paris, 1993), Jaca Book, Milano, 1994, 406 pp. / il *Neijing suwen* costituisce la prima sezione del *Huangdi neijing*: la seconda sezione, il *Neijing lingshu* [Il perno dell'anima ovvero La psiche] non è compresa nella collezione *Huiyao* e ne indichiamo qui la edizione italiana, anch'essa parziale, Dal "*Huangdi Neijing. Lingshu*". *La psiche nella tradizione cinese. Capitolo otto*, a cura di ROCHAT DE LA VALLÉE Elisabeth e LARRE Claude, traduz. dalla versione francese (*Les mouvements du coeur*, Institut Ricci, Paris, 1992), Jaca Book, Milano, 1994, 224 pp.].

Shan hai jing 山海经 [Libro dei monti e dei mari], *Huiyao*, vol. 180, pp. 1-707. [ediz. ital.: *Libro dei monti e dei mari (Shanhai jing). Cosmografia e mitologia nella Cina Antica*, a cura di FRACASSO Riccardo, Fondazione Giorgio Cini - Marsilio, Venezia, 1996, XXXVIII+284 pp.].

Shang shu zhu shu 尚书注疏 [Libro dei Documenti], *Huiyao*, vol. 16, pp. 1-472. [ediz. ingl.: *The Chinese Classics*, a cura di Legge James, 5 voll., vol. III. *The Shoo King*, II ediz., Oxford University Press, ristampa: Taipei, 1966, XII+208+735 pp.].

Yi Zhou shu 逸周书 [I Libri perduti degli Zhou] / in particolare il capitolo *Ji gong jie* 祭公解.

Zhou li zhu shu 周礼注疏 [I riti degli Zhou. Testo annotato da successivi commentatori], *Huiyao*, vol. 46, pp. 1-834. [ediz. franc.: *Le Tcheou-Li ou Rites des Tcheou*, a cura di BIOT E., Imprimerie Nationale, Paris, 1851, 3 voll.].

Zhou yi jingzhuan 周易经传 [Libro dei mutamenti. Testo annotato da successivi commentatori], *Huiyao*, vol. 2, pp. 1-332 [ediz. ital.: *I King (Il libro dei mutamenti)*, traduz. di VENEZIANI Bruno e FERRARA E. G. dalla versione tedesca (curata da WILHELM Richard), prefazioni di JUNG Carl Gustav, Astrolabio, Roma, 1950, 619 pp.].

Zhuangzi 庄子 [Zhuangzi], *Huiyao*, vol. 275, pp. 287-489. [ediz. ital.: *Zhuang-zi*, a cura di LIOU Kia-hway, traduz. di LAURENTI Carlo e LEVERD Christine, dalla versione francese (UNESCO - Éditions Gallimard, Paris, 1980), Adelphi, Milano, 1982, 412 pp.].

Bibliografia B. Pubblicazioni scientifiche moderne

Avvertenze. Come è uso convenzionale, i rinvii nel testo a “Guo Moruo (curatore capo)...” vengono abbreviate in *Heji*.

ALLEN Sarah, *The shape of the turtle. Myth, art and cosmos in early China*, State University of New York Press, Albany (New York), 1991, XII+230 pp.

BODDE Derk, *Essays on Chinese civilization*, edited and introduced by Charles LE BLANC and Dorothy BOREL, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1981, XVIII+455 pp.

CAI Lianzhen 蔡莲珍 - CHOU Shihua 仇士华, *Tan shisan ceding he gudai shipu yanjiu* 碳十三测定和古代食谱研究 [Uno studio sulla alimentazione nella Cina arcaica mediante la tecnica del ¹³C], “Kaogu”, n. 10, 1984, pp. [annuali] 949-955.

CHANG Kwang-chih, *Early Chinese civilization: anthropological perspectives*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - London, 1976, XVIII+229 pp.

CHANG Kwang-chih, *Art, myth, and ritual. The path to political authority in ancient China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - London, 1983, XII+142 pp.

CHANG Kwang-chih, *La civiltà cinese antica: origini e caratteristiche*, pp. 27-44, in *7000 anni di Cina. Arte e archeologia cinese dal Neolitico alla dinastia degli Han* [catalogo della mostra, Venezia], Silvana Editoriale, Milano, 1983, 213 pp.

CHEN Bangxian 陈邦贤, *Zhongguo yixue shi* 中国医学史 [Storia della medicina cinese], Shangwu, Taipei, 1965 XXVIII+406 pp. [I ediz.: Shanghai, 1937] / in particolare: pp. 1-61.

CREEL Herrlee Glessner, *Studies in early Chinese culture. First series*, Porcupine Press, Philadelphia (Pennsylvania), 1978, XXII+266 pp. [I ediz.: Waverly Press, Baltimore, 1937].

DAI Yingxin 戴应新, *Jiefang hou kaogu faxian de yi yao zhibao kao shu* 解放后考古发现的医药治疗考述 [Sulle cure mediche in base alle scoperte archeologiche dopo la Liberazione], “Kaogu”, n. 2, 1983, pp. 180-186.

DING Shan 丁山, *Shi* 释 [Appendice 1. Sul carattere 释], pp. 243-245, in *Shuo* 说 [Sul carattere 说], “Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan” [Bollettino dell'Istituto di Storia e Filologia della Accademia Sinica] (Beijing), vol. I, fasc. 2, 1930, pp. 233-250 [L'intero articolo con le sue appendici è stato ripubblicato in una riedizione del Bollettino a Taipei nel gennaio del 1967].

FRACASSO Riccardo, *The Shanhai jing. A bibliography by subject*, “Cina”, n. 23, 1991, pp. 81-104 / in particolare: *H. Natural sciences and medicine*, pp. 98-100, e per certi versi *G. Religion, mythology and divination*, pp. 93-98.

FU Weikang - WU Hongzhou 傅维康 - 吴鸿洲, *Huangdi neijing daodu* 黄帝内经导读 [Huangdi neijing: una guida alla lettura], Bashu, Chengdu, 1987, VIII+330 pp. / in particolare: p. 9 e p. 11.

Gaocheng Taixi Shang dai yizhi 藁城太西商代遗址 [Le rovine della dinastia Shang a Taixi presso Gaocheng], Hebei Sheng Bowuguan [Museo della Provincia di Hebei], Wenwu, Beijing, 1977, 91 pp. / in particolare: pp. 17-27 e 79-86.

GUO Moruo 郭沫若 (curatore capo), *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 [Raccolta delle iscrizioni sulle ossa oracolari], Zhongguo Shehui Kexueyuan Lishi Yanjiusuo [Istituto di Studi Storici dell'Accademia di Scienze Sociali], Beijing, 1978-1983, 13 voll.

HAN Kangxin 韩康信, *Jiangsu Pixian Dadunzi xin shiqi shidai ren gude yanjiu* 江苏邳县大墩子新石器时代人骨的研究 [Uno studio sulle ossa umane nel Neolitico a Dadunzi presso Pixian nella provincia di Jiangsu], "Kaogu Xuebao", n. 2, 1974, pp. 125-141.

HAN Kangxin 韩康信 - PAN Qifeng 韩其凤, *Dadunzi xin shiqi shidai renlei hangu de yichang bianxing* 大墩子和王因新石器时代人类颌骨的异常变形 [Deformazioni della mandibola umana nel Neolitico a Dadunzi e Wangyin], "Kaogu", n. 2, 1980, pp. 185-191.

Henan Anyang Fuhao mu 河南安阳妇好墓 [La tomba di Fuhao presso Anyang nella provincia di Henan], Wenwu, Beijing, 1994, 182 pp. / in particolare: pp. 141-144.

HENAN WENWU YANJIUSUO 河南文物研究所, *Zhechuan Xiaawanggang* 浙川下王岗 [Xiaawanggang presso Zhechuan], "Wenwu", Beijing, 1989 / in particolare: p. 426.

Hunan Changsha Mawangdui Xi Han mu 湖南长沙马王堆西汉墓 [Le tombe Han Occidentali a Mawangdui presso Changsha in provincia di Hunan], Wenwu, Beijing, 1994, 186 pp. / in particolare: pp. 128-129 e 142-143.

HU Houxuan 胡厚宣, *Yin ren jibing kao* 殷人疾病考 [Uno studio sulle malattie degli Yin], Qilu Daxue Guoxue Yanjiusuo [Istituto di Sinologia della Università Qilu], Chengdu, 1944, 15 pp. / ristampa nella Raccolta di studi dell'Autore sulle ossa oracolari nella storia Shang, prima sezione, vol. I, Hebei Jiaoyu, Beijing, 2002, 2 voll., 1021 pp.

HU Houxuan 胡厚宣, *Lun Yin ren zhiliao jibing zhi fangfa* 论殷人治疗疾病之方法 [Sui metodi per curare le malattie degli Yin], "Zhongyuan Wenwu", n. 4, 1984, pp. 27-30.

JIA Lanpo 贾兰坡, *Shandingdongren* 山顶洞人 [L'Uomo della caverna superiore], Longmen Lianhe Shudian, 1950.

KEIGHTLEY David N., *Sources of Shang history. The oracle-bone inscriptions of Bronze age China*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1978, XVIII+281 pp.

LI Xiaoding 李孝定, *Du qi shi xiao lu zhi er* 读契识小录之二 [Note sulle iscrizioni su ossa oracolari. II], "Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan" [Bollettino dell'Istituto di Storia e Filologia della Accademia Sinica] (Taipei), vol. XXXVI, parte I, 1965, pp. 279-287 / in particolare: p. 282.

LI Xiaoding 李孝定, *Jiagu wenzi jishi* 甲骨文字集释 [Raccolta di interpretazioni sui caratteri di scrittura delle ossa oracolari], Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo [Istituto di Storia e Filologia della Accademia Sinica] (Taipei), V ristampa: 1991, 8 voll., 4765 pp.

LI Zongkun 李宗焄, *Cong jiaguwen kan shangdai de jibing yu yiliao* 从甲骨文看商代的疾病与医疗 [Osservazioni sulle malattie e sulle cure mediche nell'epoca Shang in base alle iscrizioni su ossa oracolari], "Zhongyang Yanjiuyuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan" [Bollettino dell'Istituto di Storia e Filologia della Accademia Sinica] (Taipei), vol. LXXII, fasc. 2, 2001, pp. 339-391.

LIU Danyuan 刘敦愿, *Han huaxiang shi shang de zhen jiu tu* 汉画像石上的针灸图 [Immagini dell'agopuntura sui rilievi in pietra della dinastia Han], "Wenwu", n. 6, 1972, pp. 47-51, in particolare: le 4 illustrazioni a p. 48.

LIU Yuan 刘源, *Yin xu Huayuanzhuang Dongdi jiaguwen yanjiu gaikuang* 殷墟花园庄东地甲骨文研究概况 [Introduzione alla ricerca sulle iscrizioni su ossa oracolari nelle rovine Yin a Dongdi presso Huayuanzhuang], "Lishi Yanjiu", n. 2, 2005, pp. 180-184.

LU Gwei-Djen - NEEDHAM Joseph, *Aghi celesti. Storia e fondamenti razionali dell'agopuntura e della moxibustione*, traduz. dall'inglese, Einaudi, Torino, 1984, XXVII+522 pp. [ediz. orig.: *Celestial lancets. A history and rationale of acupuncture and moxa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980] / in

particolare: nel capitolo 3. *Sviluppo storico del sistema*, i paragrafi a. *Origine e natura degli strumenti*, pp. 85-95, e b. *I riferimenti più antichi*, pp. 95-107.

MA Jixing 马继兴, *Taixi cun Shang mu zhong chutu de yiliao qiju bian lian* 太西村商墓中出土的医疗器具砭镰 [La falce di pietra rinvenuta nella tomba Shang nel villaggio Taixi come strumento sanitario], "Wenwu", n. 6, 1979, pp. 54-56.

MAI Gewen e altri Autori 麦戈文等, 山东日照市两城镇遗址龙山文化酒遗存的化学分析—兼谈酒在史前时期的文化意义 [McGOVERN Patrick E. & Others, *A chemical analysis of the Longshan Culture fermented beverage unearthed from the Liangchengzhen site in Rizhao city, Shandong: also the cultural significance of fermented beverage in prehistoric times*], "Kaogu", n. 3, 2005, pp. 73-85.

NEEDHAM Joseph (con la assistenza scientifica di WANG Ling), *Scienza e civiltà in Cina*, vol. I. *Lineamenti introduttivi*, traduz. dall'inglese, Einaudi, Torino, 1981, XXXVI+411 pp., 2 carte geografiche [ediz. orig.: *Science and civilization in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 7 voll., vol. I, 1954 / dei 7 volumi originali solo i primi tre sono stati tradotti e pubblicati in italiano].

PEI Wenzhong 裴文中, *Zhongguo shi qian shiqi zhi yanjiu* 中国史前时期之研究 [Studi sulla preistoria della Cina], Shangwu, Shanghai, 1950, 235 pp.

PEI Wenzhong 裴文中 - WU Rukang 吴汝康, *Ziyang Ren* 资阳人 [L'Uomo di Ziyang], Kexue, Beijing, 1957, 71 pp.

QU Xigui 裘锡圭, *Du Anyang xin chutu de niu jiagu ji qi keci* 读《安阳新出土的牛胛骨及其刻辞》 [Le scapole di bue e le loro iscrizioni nelle nuove scoperte a Anyang: una lettura], "Kaogu", n. 5, 1972, pp. 43-45.

RAO Zongyi 饶宗颐, *Jiguwen tongjian* 甲骨文通检 [Indici generali delle iscrizioni su ossa oracolari], Hong Kong Chinese University Press, Hong Kong, 1989-1995, 4 voll., vol. I: 1989, XXX+190 pp., vol. II: 1994, XLVI+467 pp., vol. III: 1995, XXXVIII+547 pp., vol. IV: 1995, LII+339 pp.

SABATTINI Mario - SANTANGELO Paolo, *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della Repubblica*, Laterza, Roma - Bari, 2003, 697 pp. [ediz. orig.: Laterza, Roma - Bari, 1986] / in particolare: cap. I. *La Cina arcaica*, pp. 24-94, cap. II. *Il primo Impero*, pp. 95-215.

SONG Zhaolin 宋兆麟, *Zhongguo yuanshi shehui shi* 中国原始社会史 [Storia delle società primitive in Cina], Wenwu, Beijing, 1983, VIII+499 pp.

SONG Zhenhao 宋镇豪, *Xia Shang shehui shenghuo shi* 夏商社会生活史 [Storia della vita sociale durante le dinastie Xia e Shang], Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, Beijing, 1994, VI+595 pp.

SONG Zhenhao 宋镇豪, *Shang dai de jihuan yiliao yu weisheng baojian* 商代的疾患医疗与卫生保健 [Cura delle malattie e difesa della salute durante la dinastia Shang], "Lishi Yanjiu", n. 2, 2004, pp. 3-25.

UNSCHULD Paul U., *Huang Di nei jing su wen. Nature, knowledge, imagery in an ancient Chinese medical text*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 2003, 536 pp.

WU Rukang 吴汝康, *Shaanxi Lantian faxian de yuanren xia hangu huashi* 陕西蓝田发现的猿人下颌骨化石 [Mandibola fossile di un pitecantropo scoperta a Lantian nello Shaanxi], "Gu Jizhui Dongwu yu Gu Renlei", n. 1, 1964 [riportato da SONG Zhaolin 1983: pp. 20-23].

XU Jinxiang 许进雄, *Zhongguo gu dai shehui* 中国古代社会 [La società cinese antica], Shangwu, Taipei, 1988, VI+591 pp.

XU Zhongshu 徐中舒 (curatore capo), *Jiguwen zidian* 甲骨文字典 [Dizionario delle scritture sulle ossa oracolari], Sichuan Cishu, Chengdu, 1989, CXXX+1614 pp.

YAN Wenming 严文明, *Yaoshao wenhua yanjiu* 仰韶文化研究 [Studi sulla Cultura Yangshao].

Wenwu, Beijing, 1989, VI+358 pp. + 12 illustrazioni / in particolare: cap. IV, pp. 243-302.

YAN Yiping 严一萍, *Zhongguo yixue zhi qi yuan kao* 中国医学之起源考 [Sulle origini della medicina cinese], "Dalu Zazhi", n. 8, 1951, pp. 20-22, e n. 9, 1951, pp. 14-17.

Yin xu fajue baogao 1958-1961 殷墟发掘报告 1958-1961 [Rapporto sugli scavi delle rovine Yin 1958-1961], Wenwu, Beijing, 1987, 258 pp.

YU Shenwu 于省吾, *Jiagu wenzi shilin* 甲骨文字释林 [Interpretazioni dei caratteri di scrittura sulle ossa oracolari], Zhonghua, Beijing, 1979, XXXVIII+471 pp. / in particolare: pp. 319-321 [su malattia], pp. 321-323 [su massaggi], pp. 220-223 [su male ai denti e su acufene].

YU Shenwu 于省吾, *Jiagu wenzi gulin* 甲骨文字诂林 [Un compendio delle interpretazioni dei caratteri di scrittura sulle ossa oracolari], Zhonghua, Beijing, 1996, 4 voll., XL+3599+49 pp.

Yuanjunmiao Yangshao mudi 元君庙仰韶墓地 [Necropoli Yangshao a Yuanjunmiao], Wenwu, Beijing, 1983.

ZHANG Xuelian 张雪莲 - WANG Jinxia 王金霞 - XIAN Ziqiang 冼自强 - CHOU Shihua 仇士华, *Gu renlei shiwu jiegou yanjiu* 古人类食物结构研究 [Uno studio sulla composizione dei cibi uomini nella Cina arcaica], "Kaogu", n. 2, 2003, pp. 62-75.

ZHAO Pushan 赵璞珊, *Zhongguo gu dai yixue* 中国古代医学 [La medicina nella Cina antica], Zhonghua, Beijing, 1977, VI+301 pp. / in particolare: pp. 1-18.

ZHEJINGSHENG BOWUGUAN ZIRANGZU 浙江省博物馆自然组, *Hemudu yizhi dongzhiwu yicun de jian ding yanjiu* 河姆渡遗址动植物遗存的鉴定研究 [Uno studio sulla identificazione dei resti animali e vegetali nelle rovine di Hemudu], "Kaogu Xuebao", n. 1, 1978, pp. 95-107.

Zhongguo shaoshu minzu 中国少数民族 [Minoranze etniche in Cina], Renmin, Beijing, 1981, II+596 pp. / in particolare: pp. 29 e 382.

ZHOU Shirong 周世荣, *Hunan Shimexian Zaoshi faxian Shang/Yin yizhi* 湖南石门县皂市发现商殷遗址 [Le rovine Shang/Yin scoperte a Zaoshi presso Shimexian nella provincia di Hunan], "Kaogu", n. 3, 1962, pp. 144-146.

ZHU Fangpu 朱芳圃, *Jiaguxue. Wenzhibian* 甲骨学文字编 [Studi sulle ossa oracolari. Sezione iscrizioni], 1931, ristampa: Shangwu, Taipei, 1972 [ciascun capitoletto ha una propria numerazione di pagine] [ediz. orig.: 1931].

Zouxian Yedian 邹县野店 [Yedian presso Zoudian], Wenwu, Beijing, 1985.

Scheda sull'Autore

Anna Tung Chang ha iniziato a lavorare in Italia nel 1969 nel Seminario di yamatologia e sinologia dell'Istituto universitario orientale di Napoli e vi è divenuta addetta alle esercitazioni vincendo poi (nel 1973) il concorso per assistente ordinario poi convertito in lettore ordinario. Dal 1983/84 è professore associato di sinologia nella Facoltà di lettere e filosofia della Università degli studi di Perugia. Qui, nel 1991, ha dato vita al Fondo sinologico, con una propria sede, oggi integrata nella Biblioteca umanistica della Facoltà, che in quella occasione ha ricevuto in dono dal National Palace Museum di Taipei la preziosa ristampa anastatica della collezione di testi classici cinesi selezionati *Si ku quan shu huiyao* pubblicata a Taipei nel 1986-1987.

Ha lavorato in differenti campi della ricerca sinologica e, per quanto qui pertinente, sulle origini della scrittura cinese e su alcuni problemi che vi sono correlati: *Nuove interpretazione sull'origine della scrittura in Cina* (Napoli, 1974) / *Sull'interpretazione del termine shih* (Napoli, 1977) / *Forme "primitive" di memorizzazione e comunicazione in Cina nella società antica e in alcune minoranze etniche. 1. I segni oggettuali* (Perugia, 1985) / *Forme "primitive" di memorizzazione e comunicazione in Cina nella società antica e in alcune minoranze etniche. 2. Le cordicelle annodate* (Perugia, 1989).

È co-coordinatore del Master internazionale universitario di secondo livello (biennale) in “Styles of life. Intercultural communications between China and Italy”, anni accademici 2006/07-2007/08, organizzato dalla Università degli studi di Perugia in collaborazione con la Beijing University of Technology.

Riassunto

Stato delle ricerche sulle origini della medicina cinese: proposta di uno sguardo di sintesi

In questo saggio – in base a evidenze di assai diversa natura, all’esame diretto dei testi antichi e a quanto risulta dai sempre più numerosi contributi multidisciplinari cinesi e occidentali – si è tentato di fare il punto sullo stato attuale della ricerca intorno alle origini e ai primi sviluppi della medicina cinese. Il periodo di riferimento risulta, in merito, un lungo arco di tempo che dalle culture neolitiche fiorite intorno al VI millennio a.C. giunge fino alle prime sistemazioni mediche scritte, fra l’epoca Zhou e la dinastia Han, e cioè grosso modo tra il VI secolo a.C. e il III secolo d.C.

In questo arco di tempo si intrecciano, nell’orizzonte delle concezioni cosmologiche ed eziologiche via via sviluppatesi, approcci di tipo magico-religioso, con tratti mantici e sciamanici, e approcci sostanzialmente cosmologico-naturalistici, che vanno acquistando sempre più chiaramente una propria relativa autonomia e producendo fin dalla seconda metà dell’epoca Zhou una ben precisa professionalità medica, inserita in un complesso e articolato vero e proprio sistema sanitario e caratterizzata da una definita area di competenze, strumentazioni, riconoscimenti e regole deontologiche.

L’impianto di queste attività può essere definito “olistico” in quanto fondato sulla attenzione al paziente come persona, ai suoi pensieri e al suo stile di vita, e alle sue correlazioni con il contesto naturale, di cui egli è parte costitutiva, in una prospettiva di lavoro largamente orientata sulla prevenzione ancor prima che sulla terapia.

È in questo periodo che nasce quell’attenzione e quella “coltivazione” dell’assetto corporeo, inteso come unità somato-psichica, che caratterizzerà, attraverso specifiche pratiche e forme di costume, la intera storia della società cinese.

Résumé

État des recherches sur les origines de la médecine chinoise: proposition d’une vue d’ensemble

Le but de cet article – fondé sur des évidences de nature très différente, sur l’examen direct de textes anciens et sur le résultat du nombre croissant des contributions pluridisciplinaires chinoises et occidentales – est de tenter de faire le point sur l’état actuel des

recherches sur les origines et sur les premiers développements de la médecine chinoise. L'époque de référence, comprend une longue période qui va des cultures néolithiques qui ont prospéré autour du VI millénaire avant JC jusqu'aux premières systématisations écrites des savoirs médicaux, entre les Zhou et la dynastie des Han, soit environ entre le VI siècle avant JC et le III siècle après JC.

Pendant ce laps de temps s'emmêlent, dans l'horizon des conceptions cosmologiques et étiologiques qui se développent progressivement, des approches de type magico-religieux et des approches essentiellement cosmologique-naturaliste, qui acquièrent de plus en plus clairement une relative autonomie et qui produisent jusqu'à la deuxième moitié de la dynastie des Zhou une professionnalisation de la médecine, intégrée dans un véritable système de santé, complexe et articulé, et caractérisé par un ensemble défini de compétences, d'équipements, d'attributions et de règles déontologiques.

Le fondement de ces activités peut être appelé «holistique», car basé sur l'attention au patient en tant que personne, sur ses pensées et sur son style de vie, et sur sa corrélation avec l'environnement naturel, dont il est un élément constitutif, dans une perspective de travail largement axée sur la prévention, avant même le traitement.

C'est dans cette période que naît cette attention et cette «culture» de la bonne forme du corps, conçu comme une unité somato-psychique, qui caractériseront, à travers des pratiques spécifiques et des formes spécifiques de coutume, toute l'histoire de la société chinoise.

Resumen

Estado de las investigaciones sobre los orígenes de la medicina china: propuesta de una visión sintética

En este ensayo – en base a evidencias de índole muy diferente, al examen directo de los textos antiguos y a lo que resulta de los cada vez más numerosos aportes multidisciplinarios chinos y occidentales – se intenta realizar un balance sobre el estado actual de la investigación relacionada con los orígenes y con los primeros adelantos de la medicina china. El período de referencia resulta, en mérito, un extenso arco temporal que va desde el florecimiento de las culturas neolíticas alrededor del VI milenio a.C. y llega hasta las primeras sistematizaciones escritas de los saberes médicos, entre los Zhou y la dinastía Han, o sea, más o menos entre el siglo VI a.C. y el siglo III d.C.

En este lapso de tiempo se entrecruzan, en el horizonte de las concepciones cosmológicas y etiológicas desarrolladas paulatinamente, aproximaciones de tipo mágico-religioso, con rasgos mánticos y chamánicos, y enfoques sustancialmente cosmológicos-naturalistas, que van adquiriendo, cada vez más claramente, una relativa autonomía propia y produciendo, desde la segunda mitad de la dinastía Zhou, una bien precisa profe-

sionalidad médica, insertada en un auténtico sistema sanitario, complejo y articulado, caracterizado por una área definida de competencias, instrumentaciones, reconocimientos y reglas deontológicas.

El fundamento de estas actividades puede definirse como “olístico” puesto que centraliza la atención en el paciente como persona, en sus pensamientos y en su estilo de vida, y en las correlaciones con el contexto natural, del cual el mismo es parte constituyente, en una perspectiva de trabajo orientada sobre todo hacia la prevención más que a la terapia.

Es en este período cuando nace la atención y la “cultivación” de la estructura corpórea, entendida como unidad somatopsíquica, que caracterizará, a través de determinadas prácticas y formas de costumbres, toda la historia de la sociedad china.

Abstract

State of research on the origins of Chinese medicine: a proposal for a view of synthesis

In this paper – based on evidence of very different nature, in the direct examination of ancient texts and from the increasing number of multidisciplinary Chinese and Western contributions – is attempted to focus on the present state of research about the origins and early development of Chinese Medicine. The reference era is a long period of time from the Neolithic cultures flourished around the sixth millennium BC till the first systematizations of the medical knowledge in a written form between the Zhou Dynasty and the Han Dynasty, roughly around the sixth century BC and the third century A.D.

During that time on the horizon of cosmological and etiological conceptions, the gradually developed magic-religious type approaches are intertwined, with bellows and shamanic traits, and other approaches which are essentially of cosmological nature, that are becoming increasingly clear of their own relative autonomy producing from the second half of the Zhou Dynasty a precise professional medical practice, embedded in a complex and articulated health care system characterized by a defined area of expertise, equipment, awards and ethical rules.

The foundation of these activities can be called “holistic” as based on concern for the patients as persons, their thoughts and their lifestyle, and their correlation with the natural environment of which they are constitutive elements in a prospect of work largely focused on prevention before therapy.

It is at this time that an attention towards the “cultivation” of the body understood as a corporal – psychic unity is born, which characterizes, through specific practices and forms of habits, the entire history of Chinese society.