

Zimonyi Ákos (1987) az ELTE BTK Ókortörténeti Doktori Programjának hallgatója. Kutatási területe a görög–római orvoslás társadalomtörténete, különösképpen a császárkori Róma orvosainak társadalmi helyzete.

Gyógyító álmok Asklépiostól Galénosig

Zimonyi Ákos

Minden népet – legyen ókori vagy modern, civilizált vagy primitív – foglalkoztat a kérdés, miért álmodunk, mi az álom jelentősége az ember életében. Még a modern kutatásban is nagyon eltérő elképzelések léteznek az álom szerepéről. Ilyen például az, hogy az álom az őskorból visszamaradt, tudattalan túlélési stratégia, azaz a való életben előforduló veszélyeket eleveníti fel a megfelelő védekezés megtalálása céljából (alkalmazkodás). Más teória szerint az álom funkciója az emberi memória megerősítése a fontos momentumok kiemelésével, illetve a lényegtelenek elhagyásával.¹ Ha pedig manapság is ilyen nagy eltérések vannak az álom funkciójának értelmezésében, nem meglepő, hogy az ókori Hellasban és Rómában is különféle magyarázatok születtek az álmok megértéséhez. A szakirodalom alapvetően kétféle álomértelmezést különít el az ókorban: egyfelől az isteni (profetikus), másfelől a testi elváltozásokat előrejelző álmokat, de egyes szerzők további kategóriákat is említenek, mint amilyenek a mindennapi tevékenységeket tükröző álmok vagy a vágy-álmok.² Ugyanakkor bármilyen típusú álomról legyen is szó, az álmoknak általában vannak közös jellemzőik. Így például az antik szerzők nem egyszerűen álmodásról, hanem mindig az álom látásáról beszélnek, vagyis egy látást kifejező ígét vagy igeneves szerkezetet használnak; ennek megfelelően az antik álomkategóriák egy része is a „lát” igéből származik.³ Ugyanakkor egyetlen antik orvosi szerző sem kapcsolja össze a látásról szóló elméletét az alvással, ami arra utal, hogy az álomkép mégsem egy ténylegesen látott élménynek, hanem valamiféle látomásnak vagy vízióknak számított a klasszikus ókorban, amit általában egy külső, isteni erő, vagy olykor a test küldött. E felfogás szerint az álomkép teljesen független az álmodótól, és a valóságban, azaz térben és időben ténylegesen létezőnek tűnt az álmodó nézőpontjából, amely az alvásban jelenik meg, olykor konkrétan is odaállva az álmodó mellé,⁴ mint ahogy Asklépiosról halljuk, aki olykor a betegek feje mellett áll álmukban (lásd C3, C5).⁵ Ugyanakkor az álom mégsem a valóság, hiszen olyan helyeket, élőlényeket, személyeket, isteneket mutat, amelyekkel a való életben nem találkozunk az álmodó, illetve gyakran olyan cselekményt vagy eseményt ábrázol, ami nem történhetett meg – így válhat az álom az antik forrásokban is az abszurdum, illetve az illúzió szinonimájává.⁶

A hasonlóságok ellenére az álom látásának okát az antik szerzők az istenben vagy az emberi test működésében vélték felfedezni, így a szakirodalom is két külön entitásként kezeli a két álomtípust. Ez a csoportosítás Hippokratésra (kb. Kr. e. 460–370) vezethető vissza, aki tudomásunk szerint elsőként gondolt arra, hogy a test betegségei az álomban manifesztálódhatnak, ugyanakkor elismerte az istenektől eredő álmok létjogosultságát is.⁷ Csakhogy sem Hippokratés, sem a későbbi antik, álommal foglalkozó auktorok, mint Aristotelés, Galénos vagy Artemidóros nem vagy csak érintőlegesen foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy – amennyiben az álomkép nem volt egyértelmű – az álmodó hogyan képes eldönteni, hogy az álma testi vagy isteni eredetű-e. Márpedig a közvetlen isteni utasítás az álomban, vagyis amikor az isten elmondta, hogy pontosan mit és hogyan kell tennie az álmodónak, igen ritka jelenségnek számított: ha az isten meg is jelent, általában egy rejtvény vagy egy szimbólum formájában érkezett a kinyilatkoztatás, de gyakran csak az álomkép volt jelen, amelyet meg kellett fejteni,

vagyis értelmezésre szorult.⁸ Azaz a két álomtípus között – néhány egyértelmű isteni kinyilatkoztatástól eltekintve – aligha létezett olyan szigorú distinkció, mint amit az antik auktorok és nyomukban a szakirodalom láttatni szeretnének.

Cikkemben a következő kérdésre keresem a választ: ha egy álomnak létezett isteni és tudományos magyarázata is az ókorban, az álmodó hogyan döntötte el, melyik interpretációt fogadja el? Ez azután azt a kérdést is fölveti, hogy hatott-e egymásra a két álomtípus, és ha igen, mennyiben, amely kérdések eddig kevésbé foglalkoztatták az antikvitás kutatóit. Mivel a „testi álom”-szemlélet az egészség-betegség kérdéskörével függ össze, úgy gondolom, érdemes az isteni álom esetében is a betegségből való gyógyításra fókuszálni, ami legjobban Asklépios isten kultuszában érhető tetten. A két álomtípus összevetése abból a szempontból is érdekes, hogy a korabeli orvostudomány hogyan járult hozzá az Asklépios-kultusz sikeréhez, illetve az álomfejtés és a kor vallásos elképzelései mennyiben formálták az antik orvostudományt.

Asklépios és az *incubatio*

A klasszikus antikvitásban betegségek gyógyítására gyakorlatilag minden isten és hős képes volt, közülük mégis kevés birt gyógyító kultusszal. A legnagyobb gyógyító kultusza, Héraklés⁹ és Sarapis¹⁰ mellett, Asklépiosnak volt, amely Epidaurusból indult hódító útjára, és a Kr. e. 5. század második felére erősödött meg eléggé ahhoz, hogy más városok is átvegyék.¹¹ Először a környező kisebb-nagyobb városokban, így Delphoiban és Korinthosban alakultak szentélyek, majd Kr. e. 420-ban Athénban is bevezették Asklépios kultuszát, jóval az athéni dögvész után.¹² A Kr. e. 4. században az Égei-tenger szigetein és Kis-Ázsiában alakultak új Asklépios-szentélyek, Róma pedig Kr. e. 293-ban importálta a kultuszt, egy nagy járvány pusztítása után. A Kr. u. 1. század elejére már több mint háromszáz kultuszhelyet ismerünk.¹³ A kultusz ebben és a rá következő évszázadban élte fénykorát, és még a Kr. u. 3. században is jelentős támogatottsága volt,¹⁴ amit a keresztyénység térnyerése is csak lassan tudott háttérbe szorítani.¹⁵

Az Asklépios-templomok legtöbbször a városfalon kívül és, ahogy azt Vitruvius (*Az építészetről* I. 2, 7) és Plutarchos (*Római kérdések* 94) megjegyzi, egészséges klímájú, bőséges forrásvízzel rendelkező helyeken épültek fel.¹⁶ A több száz templom közül néhány, mint Epidaurus, Athén, Kós és Pergamon, hatalmas komplexummá alakult, a szentélykörzet mellett szálló, sportpálya és fürdő, sőt gyakran színház vagy könyvtár is rendelkezésre állt a hosszabb időn át a helyszínen tartózkodó betegeknek és hozzátartozóiknak.¹⁷ Ezekről eltekintve a templomövezetek felépítése hasonló volt. Az előcsarnokban kaptak helyet a csodás gyógyulási feliratok (*iamata*), illetve az agyagból, néha fémből vagy márványból készült fogadalmi ajándékok, amelyek a meggyógyított testrészt (fej, végtagok, szem, fül, nemi szervek) ábrázolták, s amelyeket a gyógyulni vágyók megérkezésükkor megszemléltek és megbizonyosodhattak az isten gyógyító erejéről. A templom belsőjében volt egy medence a rituális tisztálkodáshoz, amely a lélek megtisztulását is szimbolizálta,¹⁸ ahogy az epidaurusi szentély Alexandriai Szent Kelemen által idézett¹⁹ felirata is tanúsítja:

*Tiszta legyen annak a szíve, aki a templomba belép. A tiszta-ság pedig nem más, mint szent gondolatok. (Csepregi Ildikó fordítása)*²⁰

Vagyis a megtisztulás nem annyira a templomlátogató által elvégzett rituális tisztálkodáson és egyéb szertartásokon, hanem inkább az illető lelki tisztaságán múlt. A templomban lévő oltáron bemutatott áldozatot, majd bevezették a betegeket egy közelről nem meghatározható terembe (*enkoimétrion* vagy *abaton*), ahol a rituális alvás (*enkoimésis*, latinul *incubatio*) zajlott: a gyógyulni vágyók lefeküdtek a padlóra, majd pedig eloltották a fáklyákat.²¹ A szerencsésebb pácienseknek megjelent álmában Asklépios, és meggyógyította őket, másoknak egy álomképben adta tudtára, mit kell tenniük a gyógyulás érdekében. Ébredéskor, ha a gyógyulás és az álom nem volt egyértelmű, a páciens megvitathatta a templomban lévő papokkal és orvosokkal, mit jelentett az álom, és milyen gyógymód alkalmas a betegsége gyógyítására. A többség ezután hazautazott, néhányan viszont hosszabb időszakon át élvezték Asklépios szentélyének a vendégszeretétét: ismertek három-négy hónapos kezelések (C21), de a rekordot alighanem Aelius Aristeidés, a kiváló Kr. u. 2. századi szónok tartja, aki kisebb-nagyobb megszakitásokkal tizenhét évig volt a pergamoni szentély vendége. A gyógyulást követően újabb áldozatot kellett bemutatni, amely a páciens háláját volt hivatott kifejezni: gyakran maga Asklépios szabta meg a gyógyító álomban, mi legyen a fizetség, figyelembe véve a páciens anyagi helyzetét: például egy kisfiútól játékkockákat (A8), egy halkereskedőtől halat (C4), Sophokléstól pedig egy verset kért.²² A páciensek többsége egy felirattal vagy a meggyógyított testrészük másolatával is kifejezte háláját az isten iránt – erről sokszor megint csak maga az isten rendelkezett az álomban.

Ezek a feliratok átfogó képet adnak Asklépios gyógyításairól. A legnagyobb korpusz az epidaurusi feliratok gyűjteménye (*iamata*) a Kr. e. 4–2. századból,²³ de ismertek még későbbre datálható feliratok is, mint például az e folyóirat hasábjain már ismertetett Marcus Iunius Apellas epidaurusi felirata a Kr. u. 2. századból.²⁴ Az epigráfiai forrásanyag mellett a legfontosabb irodalmi forrás Aristophanés Kr. e. 388-ban bemutatott *Plutos* című komédiája, valamint a már említett Aelius Aristeidés *Szent történetei*, amely gyógyulásának állít emléket hat könyvben, és a Kr. u. 2. század második felére datálható.

A Kr. e. 4–2. század és a Kr. u. 2. század forrásai jelentős eltéréseket mutatnak az álmok és az álombeli gyógyulás mibenlétében, de néhány főbb tendencia minden forrásban felismerhető. Például az az elgondolás, hogy a betegség isteni büntetés – ahogy az *Ilias* első énekében (43–52) a dögvész Apollón haragjának a következménye – teljesen hiányzik Asklépiosnál.²⁵ Ennek oka a hippokratészi orvostudomány népszerűvé válása mellett az lehetett,²⁶ hogy inkább a járványokat tartották isteni büntetésnek, mintsem az izoláltan jelentkező betegségeket, márpedig Asklépiost a források tanúsága szerint túlnyomó többségben az utóbbi, főleg idült megbetegedésekben szenvedők keresték fel. Az isten tehát elsősorban krónikus betegségekre (bénulás, némaság, vakság) specializálódott, bár olykor az akut betegségeket vagy traumás sérüléseket is el kellett látnia, mint például Aischinas sérülését, akinek egy tövisbokor verte ki a szemét, mert egy fáról illetéktelenül leskelődött Asklépios után (A11). Így érthető, hogy a gyógyulási feliratok is legin-

kább a krónikus eseteket említik, hiszen ezek sikeres meggyógyításának sokkal nagyobb a hírértéke, főleg ha azokkal a korabeli orvostudomány nem volt képes megbirkózni.

A korabeli orvosok limitált tudását látva a szakirodalom számára kézenfekvőnek tűnik, hogy elsősorban az orvosok által gyógyíthatatlannak ítélt betegek fordultak Asklépioszhoz.²⁷ Ez a feltételezés nem teljesen légből kapott, az orvosi szakmának ugyanis nem létezett állami felügyelete az ókorban, azaz egy orvos megélhetése a közösségén belüli megítélésétől függött. Erre pedig nagyon negatívan hatott, ha olyan pácienseket vállalt el, akik nem gyógyíthatók, vagy mert becsapta ezeket az embereket, gyógyulást ígérve nekik, vagy mert nem ismerte fel a betegség természetét, azaz inkompetensnek bizonyult.²⁸ Ugyanakkor ez a legkevésbé sem jelentette azt, hogy sorsára hagyták ezeket a betegeket: Galénos, aki olyan pontosan jósolt a beteg tüneteiből, hogy sokan jósnak, és nem orvosnak tartották,²⁹ korán felismerte, hogy egyik kollégája, Antipatrosz halálos beteg, ennek ellenére haláláig figyelte annak egészségi állapotát, sőt még gyógymódot is javasolt számára.³⁰ Szintén ellentmond a feltételezésnek az a tény, hogy az Asklépios-templomoknál orvosok is voltak, akik segítettek a páciensnek az álom értelmezésében, és különféle terápiás megoldásokat javasoltak.³¹ A páciensek pedig természetesen minden gyógymódot kipróbáltak annak érdekében, hogy meggyógyuljanak: az, hogy az istenekhez fordultak, egyáltalán nem zárta ki, hogy egy orvost, esetleg egy mágust is felkeressenek, vagy fordítva. Azaz Asklépios kultuszát (és az összes többi gyógyító kultuszt) helyesebb a korabeli egészségügyi ellátás egyik jelentős szektorának tartani, semmint a halálos betegek utolsó menedéknek, kiváltképp a császárkortól kezdve, amikor is a vallásos gyógymódok egyre inkább a korabeli orvostudomány által javasolt terápiás módszereken alapultak.³²

Ugyanakkor a korai és késői időszak forrásai néhány fontos változást is jeleznek. Ehhez érdemes megnézni az egyik gyógyulási feliratot (A9):

Az istenhez egy félszemű férfi érkezett könyörögve, akinek csak a szemhéjai voltak meg, a szemhéjai között pedig semmi sem volt, hanem teljesen üres volt szemürege. A szentélyben lévők közül néhányan kinevették együgyűségét, hogy azt gondolja, látni fog, holott egyáltalán nincs szeme, csak a helye van meg. Amíg benn aludt, álmoképet látott. Álmában az isten valamilyen gyógyszer forralt, majd széthúzta szemhéját, és beleöntötte az orvosságot. Miután felvirradt, úgy távozott, hogy mindkét szemével látott. (Czeti István és Seres Dániel fordítása)

Az idézett szöveg szerint Asklépios maga mütött (lásd még A4, A12, A13, A18, B1, B3, B5, B7, B10, B12, C23), ő készítette a gyógyszert (további példák: A4, A9, A17, A19, B21), máskor pedig kikérdezte a beteget (A2, A4, A8, B14), vagy követelte a fizetséget (A7, A8, B2, C4)³³ – azaz úgy viselkedett, mint egy korabeli orvos. Olykor vele voltak a szolgálói is mint az orvosok segédei vagy tanítványai, akik lekötötték a beteget a műtét-hez (B7) vagy kivitték a templom elé (B18), illetve fiait, akik Troizénban praktizáltak, de nem tudták elvégezni a műtétet (visszaillengetni a páciens fejét), így Asklépiosnak kellett közbeavatkoznia (B3). A nagy különbség Asklépios és egy orvos között természetesen az volt, hogy Asklépios hatalma a beteg-

ségek legyőzésében messze meghaladta a halandó orvosokét. A feliratok célja éppen ennek az isteni képességnek és hatalomnak a propagálása, amit felerősítenek a kételkedő hangok, mint az idézett szövegben, de ugyanez a kételkedés előfordul a törött ivóedény (*kóthón*) esetében is (A10), vagy olykor a betegek részéről, akik kigúnyolták a feliratokat (A3, A4, B16).³⁴ Emiatt és Asklépios papjainak tendenciózus szerkesztőmunkája miatt a modern kutatás szintiszta propagandának tartja az *iamatát* – de a propaganda is csak akkor tud működni, ha a páciensek igényeivel találkozik, és elhitheti velük, hogy betegségükre kapnak gyógymódot, például úgy, hogy Asklépiost isteni hatalommal felruházott orvosnak mutatja, vagy úgy, hogy a terápiában kételkedőket is meggyógyítja.³⁵

A hippokratési és nem hippokratési orvosi teóriák és terápiák és azok gyors elterjedése, illetve divatosá válása Asklépios gyógyításaira is komoly hatással volt. Marcus Iunius Apellának Asklépios „azt parancsolta, hogy azon a két napon, amíg eső lesz, burkoljam be a fejemet, sajtot és kenyeret egyek, zeller salátával, vegyek fürdőt úgy, hogy ebben senkinek a segítségét nem veszem igénybe, edzzem a testemet futással” (IG IV² I, 126, Németh György fordítása). Azaz a császárkori feliratokon már nem az isten operált és készített gyógyszert a páciens álmában, hanem utasításokat adott. Ezek az utasítások pedig a korszak népszerű dietetikai elképzeléseinek alapultak: kímélő ételek fogyasztása, koplalás, mozgás, fürdés, masszázs, pihenés.³⁶ Szintén nagy különbség, hogy míg a korai források nem említenek orvosokat, addig például Aelius Aristeidész gyakran említi őket, ugyanis az álmodó sok esetben képzett orvosokkal, orvosi ismeretekkel rendelkező barátaival, illetve a templomi személyzettel beszélt meg.³⁷ Aristeidész álmainak megfejtésekor egyébként a barátok vagy az orvosok gyakran az istentől jövő sugallat ellenében foglaltak állást, de végül mindig az istennek lett igaza: ha Aristeidész az istennek engedelmességet, jobban lett, ha (ritkán) nem, rosszabbodott az állapota.³⁸ Ennek ellenére igen gyakran kikérte az orvosok tanácsát, sőt, olykor az általuk ajánlott kezelést is elfogadta. Vagyis némi túlzással azt mondhatjuk, hogy az isten orvoslást tanult, még ha az *incubatio* és az azt megelőző, illetve követő szertartások meg is maradtak. De hogyan folyt a terápia közvetítése az álomban? A feliratokon az isten parancsol vagy int, mit kell tenni, vagyis úgy tűnik, hogy egyértelműen megszabta a terápiát, ám Aristeidész *Szent történetei* alapján sokszor nem volt ilyen egyértelmű az üzenet, és a páciensnek kellett megfejtetni (némi külső segítséggel), mit akarhat az adott álomképpel az isten.

Azt álmodtam, hogy néhány barbár foglyul ejtett, akik közül az egyik odalépett hozzám, és úgy tűnt, mintha billogot akarna sütni rám. Aztán belenyúlt a számba az ujjával egészen le a torkomig, és beleöntött valamit, nyilván ottani szokás szerint, amit gyomorsavnak (oxysitia) hívott. Később, amikor beszámoltam róla, mit álmodtam, a hallgatóság csodálkozott, mondván, ez volt az oka annak, hogy a szomjammal ellenére nem tudtam inni, mert az ételek (ta sitia) savassá (oxys) váltak.³⁹ Javallt a hánytatás, illetve a barbár előírta, hogy a mai nap tartózkodjak a fürdéstől, és ehhez tanúul hívjak egy szolgát. Tartózkodás a fürdéstől és hánytatás a megkönnyebbülés érzésével.

Aelius Aristeidész: *Szent történetek* I. 9

A történet jól mintázza az aristeidési narratívát, ahol az álom és a valóság határai, illetve az időbeliség és térbeliség keretei is összemosódnak: a valóságnak tetsző hallgatóság után még visszanyúl egy megjegyzés erejéig az álombeli barbár férfi utasításához, ami miatt Harris a hallgatóságot is álombelinek véli.⁴⁰ Egy másik álom ismertetésénél maga Aristeidész is azt írja, hogy olyan, mintha valahol félúton lenne álom és valóság között (II. 32). Az álom megfejtése a korabeli álomfejtés teljesen tipikus példájának tartható, ami a daldisi Artemidóros (kb. Kr. u. 2. század) álomfejtéseiben is tetten érhető: a savas nedű valójában gyomorégés, mint ahogy az álomban elfogyasztott Asklépios ujjai (*daktylos*) valójában a gyógyulást elősegítő datolyát (*daktylos*) szimbolizálja (Artemidóros: *Álomfejtés* V. 89). A gyógymód pedig olyan, a korban használt közkeletű módszereken alapult, mint a purgálás.

Hippokratés és az álmok

A korabeli álomfejtés és orvostudomány igen jelentős hatást gyakorolt Asklépios gyógyító kultuszára. De vajon fordított irányban is érvényesült-e ez a hatás, azaz az *incubatio* (és az álomfejtés) hatással volt-e a hippokratészi álmokkal kapcsolatos elképzelésekre? Strabón (*Geógraphika* XIV. 2, 9) és Plinius (*Természettörténet* XXIX. 2) is azt állítják, hogy Hippokratés a kósi Asklépios-templomban található fogadalmi feliratokból sajátította el az orvostudományt.⁴¹ Források híján ez az elképzelés nem bizonyítható, de az a tény, hogy két forrás is föltételezi a templomi gyógyászat hatását a racionális orvostudományra, világosan mutatja, hogy a Kr. u. 1. században a kétféle gyógyítás közötti határvonal messze nem volt annyira éles, mint manapság. Mivel a két gyógyítás közös metszéspontja az álom, érdemes megvizsgálni, mit mondanak a hippokratészi szövegek az álmokról. Az *Epidémiák* (I. 23) már körvonalazza, hogy az alvás vagy annak hiánya, az álmok természete és ideje olyan jelek, amelyek utalhatnak betegségre, de ennek részletes kifejtése *Az életrendről* IV. könyvében található, amely emiatt gyakran *Az álmokról* (*Peri enyphnión*) címmel fordul elő a szakirodalomban. Hogy miért tárgyalja Hippokratés az álomfejtést, azt az első könyvben fejt ki (I. 12). Eszerint talált egy módszert (*prodiagnósis*) arra, hogy mielőtt még a betegség komoly tüneteket produkálna, a testnedvek hiányából vagy túltengéséből felismerhető és gyógyítható legyen. Az álmok pedig kiváló indikátorainak bizonyultak a testnedveknek és ezáltal a betegségnek vagy egészségnek. A IV. könyv ennek szellemében tárgyalja az álmokat: előbb az álmodás okát vizsgálja, majd megkülönbözteti az isteni eredetű álmokat a test elváltozásait előrejelző álmoktól (IV. 86–87). Utána jönnek az álomértelmezések: előbb a nappali cselekmények (IV. 88), majd az égitestek és időjárás (IV. 89), tájelemek (mezők, folyók, fák) és természeti jelenségek (árvíz, földrengés) (IV. 90), hétköznapi tárgyak (IV. 91), halottak, szörnyek és egyebek (IV. 92–93) álomban való felbukkanása. Az álmok értelmezése a különböző álmoképek ellenére egységes, mint ahogy az a következő példából is kitűnik.⁴²

Az egészséget jelzi előre az is, ha álmunkban élesen látjuk a (...) tiszta vizű, rendszerben áramló folyókat (...). A nem megszokott módon áramló vizű folyók a vér keringésére utal-

nak: sok víz áramlása vérbőségre, csekély vízé a vér hiányos mennyiségére utal. Egyik esetben növelni, a másikban csökkenteni kell a táplálék mennyiségét.

Az életrendről IV. 90. Szabó Mária fordítása

Vagyis ha a valóságban megszokott formájában látjuk a tárgyat, az egészséget jelent, ha azonban nem, az egy testnedvvel kapcsolatos problémáról árulkodik, amihez a szerző sokszor mindjárt gyógymódot is ajánl: ha egy testnedvből túl sok van, csökkenteni, ha túl kevés, növelni kell a mennyiségét különféle diétetikai gyógymódokkal, sporttal, esetleg pihenéssel. Emellett gyakran motívumbéli hasonlóság is van: ahogy a folyó a folyómederben, úgy folyik a vér az erekben. Ilyen, analógiákon alapuló álommagyarázatot Artemidóros is előszeretettel használt,⁴³ ami igen termékeny kölcsönhatást feltételez az orvoslás és az álomfejtés között. De nemcsak a görög álomfejtés hatott a szerzőre, hanem a babilóni álomfejtés is. Így például mindkét esetben azt halljuk, hogy ha valaki az álomban folyón kel át, az zavarodottságot, sőt örületet jelent. De előfordul mindkét helyen csillagok, fák, folyók, halott emberek vagy ajándékban részesülés látomása álomban. Ugyanakkor a babilóniai álmoskönyvek viszonylag ritkán foglalkoznak egészséget vagy betegséget jelző álmokkal, továbbá az álmok olyasfajta rendszerezésének, mint ami *Az életrendről* szóló műben található, nyoma sincs a babilóniai álomfejtő irodalomban.⁴⁴

A szövegbeli hasonlóságok mellett *Az életrendről* szerzője konkrétan is említi az álomfejtést mint diszciplínát, ám előtte felvázolja saját elképzelését az álmokról. Eszerint alvásban, amíg a test pihen, a lélek aktív, hiszen nem foglalják le a figyelmét az ébrenlét alatt a kívülről jövő ingerek. A lélek mindent érzékel, azaz „látja a látható dolgokat, hallja a hallhatóakat, sétál, tapint, szomorkodik, fontolgat – egyszóval alvás közben a test és a lélek összes tevékenységét a lélek intézi” (*Az életrendről* IV. 86, Szabó Mária fordítása). Ilyenkor a lélek az álom segítségével tudja jelezni, hogy a testben milyen elváltozások történtek, még mielőtt a betegség manifesztálódna, amit a szakember (orvos) emiatt még időben gyógyítani tud a megfelelő terápia alkalmazásával. Emellett vannak még istenektől jövő álmok is, amelyek az álomfejtők (jövendőmondók, papok) által értelmezendők. Ők gyakran a testi álmokat is próbálják megfejteni, de mivel nem ismerik fel a test által küldött jeleket az álomban, gyakran tévednek. Az orvosi ismeretek hiánya miatt gyógymódot sem tudnak javasolni, legfeljebb az imát, amelynek a gyógyító erejét Hippokratés elismeri, sőt, a 89. és 90. fejezetben egyenesen név szerint említi, hogy melyik istenekhez kell imádkozni a gyógyulás érdekében. Szintén elismeri, hogy vannak isteni világból jövő álmok, amelyeknek vannak szakemberei, akik viszont nem tudnak mit kezdeni a testi elváltozásokra utaló álmokkal. Mindez arra utal, hogy a görög világban komoly versengés volt arról, melyik foglalkozás körébe tartozzon az álomfejtés. *Az életrendről* szerzője az orvosi szakmát tartja alkalmasnak, hogy a testről szóló álmok szaktekintélye legyen, míg az isteni álmok a jósféjtők szakterülete maradhat.⁴⁵ Itt az olvasó joggal várhatná, hogy szó lesz arról, hogyan lehet megkülönböztetni a testi és az isteni álmokat, de csalódnia kell. Ennek oka nem az, hogy a korban mindenki számára evidens volt, melyik álom isteni, és melyik nem – hiszen maga Hippokratés az álomban istentől kapott ajándékot is

a betegség-egészség szempontjából elemzi, ami pedig minden álmofejtő számára isteni álmot tipikus példájának számított –, hanem az, hogy nem léteztek olyan egyértelmű kritériumok, amelyek alapján külön lehetett volna választani a kettőt. A hippokratészi orvos számára tehát minden álmokép diagnosztikai eszköz volt a páciens kórképének felállításában, ami persze szerinte sem zárja ki azt, hogy az álomnak van isteni üzenete is. A nagy különbség az volt a kétféle álmofejtés között, hogy míg az orvosok az álmot egy-egy elemét emelik ki és vizsgálják, addig az álmofejtők az egész álommal foglalkoznak és azt értelmezik, így egy-egy álombeli mozzanat kiemelése is az egész álmot értelmezését szolgálja.⁴⁶

Galénos és az álmok

Néhány orvos, mint Hérophilos (kb. Kr. e. 335–280) és az ephesosi Rufus (kb. Kr. u. 1. század vége), illetve Aristotelés mellett Galénos (Kr. u. 129–216) foglalkozott behatóbban az álmokkal mint a testi változások előrejelzőivel.⁴⁷ Galénos anynyiban is érdekes számunkra, hogy Asklépios nagy tisztelője volt, műveiben számos helyen utal arra, milyen nagy szerepet játszott életében az isten. Galénos 16 éves volt, amikor az apja, Nikón élénk álmokat látott, amelyekben Asklépios arra biztatta, hogy a fiát orvosi pályára küldje. Négy évvel később Asklépios a súlyosan beteg Galénosnak álmában rendelte el a gyógymódot, egy műtét eljárást, amivel megmentette az életét. Ennek köszönhetően Galénos Asklépios hívévé szegődött. Később pedig, a markomann–kvád háború idején az isten újabb életveszélyből mentette meg Galénost, mivel megtiltotta neki, hogy csatlakozzon Marcus Aurelius hadjáratához az Antoninus kori járvány káros közepén.⁴⁸ Galénosnak tehát bőven akadtak álombeli találkozásai Asklépiossal, így nem meglepő módon *Az álmok általi diagnózisról* című munkájában ő is elismeri, hogy léteznek istentől küldött álmok. Az asklépioszi álmokat egyébként másutt is említi Galénos, aki két olyan esetet ír le, amikor a beteg Asklépiostól látott álmot, és ezt követően meggyógyult.⁴⁹ Galénos tehát komolyan hitt az Asklépiostól küldött álmok gyógyító hatásában.

Ezenfelül még kétféle álmot különböztet meg Galénos: a diagnosztikai álmokat, amelyek a testben történt elváltozásokra utalnak, illetve a nappali cselekvést és gondolatokat tükröző álmokat. Galénos szerint ez az utóbbi két kategória könnyen megkülönböztethető lenne, hiszen azok az álmok, amelyek *nem* a nappali eseményeket vagy gondolatokat adják vissza, a test működésének valamely zavarát jelzik. De az isteni álmok zavart okoznak ebben a rendszerben, így igen nehézé válik a helyes diagnózis felállítása. Galénos hoz is erre egy konkrét példát:

Például valaki azt álmodta, hogy a lába kővé vált. Ezt az álmot a legtöbb esetben a szakmában járatos ember úgy értelmezte, hogy az illető rabszolgáira vonatkoznak. De, szemben az elvárásainkkal, az álmodónak épp az a lába bénult le. (Az álmok általi diagnózisról 27–31)

A láb–rabszolga kapcsolat a korabeli álmértelmezés egyik tipikus motívuma, de jelen esetben az álmot nem isteni sugallat volt, hanem – mint kiderült – egy testi elváltozás jele. Figyelemre méltó még, hogy Galénos számára is teljesen logikusnak tűnt az álmoskönyvi magyarázat, őt is alaposan meglepte, hogy az nem vált valóra. Mindez arra mutat, hogy egy álmot értelmezése sem az orvosi, sem az álmofejtői oldalon nem volt egyértelmű, mégpedig éppen az isteni és a testi álmok problémás megkülönböztetése miatt. Erre a problémára Galénos és korábban Hippokratés szerint az a megoldás, hogy „az embernek, miközben az isteneket hívja segítségül, önmagán is segítenie kell” (*Az életrendről* IV. 87, Szabó Mária fordítása). Azaz ahhoz, hogy az istenek segíteni tudjanak az adott személyen, a személynek is erőfeszítést kell tennie a gyógyulás érdekében, azaz, jelen esetben, be kell tartania az álmot alapján felállított orvosi utasításokat. Ez nem zárja ki, hogy a beteg imával, áldozattal az isteneket is segítségül hívja, sőt, tanácsos így tennie.

Összességül elmondható, hogy az álmok interpretációja az ókorban is vitatott volt. A tradicionális nézetet, hogy az istenek küldik az álmot, és az álmok isteni utasítást tartalmaz, komoly kihívás elé állította a hippokratészi orvostudományt. Hippokratés és Galénos, bár elismerték az isteni gyógyítást, jelentős konkurenciát jelentettek az álmértelmezés hagyományos képviselőinek, az álmofejtőknek, jósoknak és papoknak, akik, más választásuk nem lévén, felvették a kesztyűt: mind Hippokratés, mind Artemidóros, az álmofejtő próbálja meghúzni hivatása határait (a testi álmok az orvosi, míg az isteni álmok az álmofejtői mesterség körébe tartoznak) és kritizálja a másik felet, amiért az túlterjeszkedik hatáskörén. Asklépios isten először az *iamata* szerint az orvosok viselkedését vette át, majd a későbbi források tanúsága szerint orvostudományt tanult. Ez logikusnak is tűnt a részéről, hiszen az orvosok védőistenükként tisztelték, és számos forrás tanúsítja, hogy orvosok Asklépios papjaként is tevékenykedtek.⁵⁰ Valószínű, hogy a többi gyógyító isten is így tett, hiszen a betegek álmainak értelmezéséhez maga Artemidóros (*Álmofejtés* IV. 22) is azt ajánlja, hogy az álmofejtő tanuljon orvostudományt.

Hippokratésra pedig, a másik oldalon, nagy hatással voltak a korabeli álmoskönyvek, és az álombeli motívumok értelmezésénél előszeretettel alkotott az álmofejtők által használt allegorikus magyarázatokat, például hogy a talaj a test húsát jelenti, sőt olykor konkrét interpretációkat is átvett tőlük, például hogy a folyón való átkelés zavarodottságot jelent. Emiatt nehezen, sőt néha egyáltalán nem lehetett megkülönböztetni egymástól, mikor melyik interpretációt kell alkalmazni, amire Galénos hoz szembevetendő példát a lebénuló lábú beteg esetével. A hippokratészi orvoslás tehát, bár sok esetben logikus és didaktikus, egyáltalán nem nélkülözte az irracionális, vallásos, olykor babonás elemeket, ennél fogva nem beszélhetünk a mai értelemben vett felvilágosult, racionális orvostudományról, amely kikezdte volna a vallásos elképzeléseket az álmokról, hanem valójában a két elképzelés végig békésen megfér egymás mellett, sőt, nagy hatással voltak egymásra.⁵¹ Asklépios kultusza pedig többek között annak is köszönhető elsőségét a gyógyító kultuszok között, hogy sikeresen be tudta építeni a kor orvostudományos felfedezéseit a kultuszba.

Jegyzetek

- 1 Harris 2009, 10–11.
- 2 Oberhelman 1987, 47–52.
- 3 Dodds 1951, 105. Mint például a *horama* (a *horaó*, „látni” igéből), amely egy nem isteni származású, de az álmodó számára fontos személy egyértelmű utasítása az álomban, vagy a *phantasma* (a *phainó*, „láthatóvá tesz” igéből), amely voltaképp szellemek álombeli megjelenése. Latin megfelelőjük is a látást jelentő igével (*video*) van összefüggésben: *visio*, ill. *visum*. Vö. Kessels 1969, 393–395.
- 4 Dodds 1951, 104. Ez leginkább az isteni álmokra vonatkozik, a testi álmoknál nincs olyan forrásunk, amely az álmodóhoz való odaállást említené, csak közvetett utalások, hiszen a jósláshoz használható, illetve azok számára használhatatlan álmok közötti különbségtétel szerfölött problémás volt az ókorban.
- 5 Az epidaurosi *iamata* azonosítására a LiDonnici által használt jelölést használom: a betű a *stélére* utal, a szám pedig az esetleírás, tehát például a C3-as felirat a harmadik (C jelű) *stélé* harmadik esete, Kallikrateia kincse.
- 6 Harris 2009, 19–20, 139–141, 153–160, 167–168, 250.
- 7 Artemidóros (kb. Kr. u. 2. század), aki az álmofejtésről írt öt könyvet, hasonló distinkciót alkalmaz: létezik profetikus (*oneiros*) és a jelenre vonatkozó, ennél fogva jóslásra nem alkalmas álmok (*enypnion*). Előbbit tovább lehet osztani olyan álmokra, amelyek egyértelmű isteni kinyilatkoztatások (*theórematikus*), illetve olyanokra, ahol az isteni üzenet nem egyértelmű, hanem kódolt (*allégorikos*). Mivel ezek az álmok szorulnak álmofejtői értelmezésre, Artemidóros nem foglalja az *enypnion*nal, mivel az a test valamely állapotára utal, nem pedig a jövőt mutatja. Ugyanakkor ez a felosztás csak Artemidórosnál ilyen szigorú, a legtöbb antik szerző szinonimaként használta a két fő fogalmat, Hippokratés például az istentől jövő álmokat is *enypnion*nak nevezi. Az álmok kategorizálásáról a különböző auctoroknál lásd Kessels 1969.
- 8 Oberhelman 1981, 423–424.
- 9 Héraklés és Asklépios is az újabb istenek közé tartozott. Mindketten megszabadították az emberiséget a veszélytől: Asklépios a betegségektől, Héraklés pedig a szörnyektől, amelyek rettegésben tartották az emberiséget. A közös tiszteletre is van példa Pergamonból, a Kr. e. 2. századból, a *Sótéria kai Hérakleia* ünnep. Steger 2004, 78–79.
- 10 Sarapis a korai Ptolemaios-kor istensége, Isis oldalán ábrázolják. Sarapis alakja több egyiptomi isten (pl. Osiris, Apis, Ré stb.) funkcióit foglalja magában, a görögöknél pedig Dionysos kultuszával állították párhuzamba (Steger 2004, 79).
- 11 Ehhez nyilván hozzájárult, hogy az epidaurosi *Asklépeion* sokáig utolérhetetlen volt méreteiben, később is csak kevés város tudott versenyre kelni vele. Ennek fényében érdekes, hogy a többi szentély számára építészeti szempontból a minta inkább Kós volt. Vö. Steger 2004, 86.
- 12 Az a feltételezés a kutatásban, hogy Athénban előbb Sophoklés fogadta be volna magához az istent, mielőtt az Eleusinionba került volna, teljességgel tarthatatlan, hiszen az ún. Sophoklés-*paian* (IG II² 4509) is azt állítja, hogy a kultusz már kezdetben az Eleusinionban kapott helyet. Lásd Steger 2004, 86–87.
- 13 Hart monográfiájában 513 kultuszhelyet azonosított, amelyből 165 csak az érmék alapján létezett (Hart 2000, 165–182).
- 14 Példának okáért Kr. u. 214-ben Caracalla császár (Kr. u. 198–217) kereste fel a pergamoni Asklépios-templomot, hogy a Nikomédiában szerzett sebesülését meggyógyíttassa, aminek alkalmával még fel is újította a templomot. Egy évre rá Aigeaiban mutatott be áldozatot az istennek. A helyszín nem véletlen: Nagy Sándor sikeres kilikiai hadjárata alkalmával a közelben, Soloinál mutatott be áldozatot Asklépiosnak gyógyulása miatt. Caracalla köztudottan nagy tisztelője volt Alexandrosnak, vagyis ez a rítus egyértelműen az Alexandros-utánzás (*imitatio Alexandri*) példájának tekinthető.
- 15 Kr. u. 529-ben az askalóni Asklépios-szentély nyíltan ellenszegült Iustinianus császár felhívásának, amely minden pogány keresztény hitre térítését szorgalmazta.
- 16 Ez messze nem minden Asklépios-templomra volt igaz, így Athénban és Korinthosban a városfalon belül voltak az isten templomai, Rómában vagy Spártában pedig egészségtelen klímájú helyszínen, az előbbi esetben a Tiberis szigetén, az utóbbi esetében meg egy mocsárban (Cillers–Retief 2013, 7273). Azonban ebben a két esetben a hely kijelölése kultikus okból történt: a Tiberis-sziget az isteni szférába tartozik, hiszen amikor a királyi földet Marsnak szentelték, az azon termelt búzát nem fogyaszthatták el, így a Tiberisbe öntötték, és ebből alakult ki a sziget (Steger 2004, 108–110).
- 17 Steger 2004, 124–126, 164; Cillers–Retief 2013, 73.
- 18 A rituális megtisztulásnak lehettek persze más feltételei is, mint például a koplalás.
- 19 *Strómateis* (*Szóttesek*) V. 1. 13, 3.
- 20 A *hosios* szó nehezen lefordítható, jelentése körülbelül „az isteneknek tetsző”, „az istenek által elvárt”, illetve „az istenek által megengedett” (lásd von Staden 1996, 426). A felirat két fő motívuma, a tisztaság (*hagnos*) és az isteni törvénynek való megfelelés (*hosios*) a Hippokratési Eskü egyik központi előírásában is szerepel: „Tisztán (*hagnós*) és szeplőtlenül (*hosios*) fogom eltölteni életemet, gyakorolni mesterségemet” (ford. Havas László). A két szövegrész közötti szoros kapcsolatról bővebben lásd von Staden 1996, 429–434.
- 21 Hogy a szentélykörzet melyik épületét használták rituális alvás céljából, mindmáig heves vita tárgya a szakirodalomban, ugyanis a régészeti anyag jelen állása szerint nem létezett egységes építészeti elképzelés az *abaton*ról. Egyes szentélyekben csaknem mindenhol lehetett aludni, másutt magában a szentély belsejében, sok helyen pedig voltak fedett oszlopcarnokok is a rituális alvás biztosítása végett. Vö. Steger 2004, 119–120; Cillers–Retief 2013, 76.
- 22 Az ún. Sophoklés-*paian* Asklépios athéni ünnepein énekelték: Philostratos: *Tyanai Apollónios élete* III. 17.
- 23 Pausanias (*Görögország leírása* II. 27, 3) még hat *stélé*t említ, ebből négy maradt az utókorra, amiből a C *stélé* nehezen, a D szinte egyáltalán nem olvasható. A gyógyító feliratok egyébként már régebb óta ismertek voltak a magyar kutatásban: korábban Szilágyi János György, Sarkady János és Hegyi Dolores fordított le néhány részletet közülük, a teljes fordítás pedig 2015-ben készült el, az előbbi szerzők fordításainak felhasználásával, Czeti István és Seres Dániel jóvoltából. Vö. Németh 2015, 58–60.
- 24 Németh 2003, 47–52.
- 25 Legfeljebb az Asklépios gyógyításában kételkedők és főleg a honoráriumáról megfélekedző páciensek esetében van példa ilyen büntetésre, de ekkor is oly módon, hogy az isten az eredeti betegséget állítja vissza (A7, B2, B16; hasonló ezekhez a C4, csak ott a halárus portékáján áll bosszút az isten). A betegség mint büntetés az archaikus kori Hellas (Gorrini 2005, 135–138) után megjelenik még a lydiai és phrygiai gyónási feliratokon is (Kr. u. 1–3. század), amelyeken a betegség (általában a megvakulás) az egyén büntetése az istenek által lefektetett szabályok megsértéséért, mint például közösülés a szentélykörzetben (Chaniotis 1995, 335–336).
- 26 Gorrini 2005, 135, 138–139.
- 27 Hart 2000, 89; Gorrini 2005, 146–147, Cillers–Retief 2013, 74–91.
- 28 Ez a feltételezés a hippokratési *Orvosi szakma* (*Peri technés*) című értekezés 3. fejezetén alapul: Az orvosi mesterség célja, hogy gyógyítson, de legalábbis csökkentse a beteg szenvedését, „elutasítva

- ugyanakkor azon illetők kezelését, akiken már elhatalmasodott a kór; tisztában van ugyanis azzal, hogy az adott eset meghaladja az orvosi tudás határait” (ford. Havas László). Lásd még Edelstein 1967, 65–66, 71–77, 89.
- 29 Galénosnak a jósláshoz, illetve a jós státuszához való viszonyáról bővebben lásd van Nuffelen 2014, 337–352.
- 30 Galénos: *A betegség sújtotta testrészekről (De locis affectis)* IV. 11. Lásd még Mattern 2013, 230–231.
- 31 Ráadásul az orvosok ezer szállal kötődtek Asklépioszhoz: Hippokratés és követői Asklépiosra vezették vissza családfájukat, Asklepiadák voltak, és a Hippokratészi Eskü is név szerint említi Asklépiost (vö. Kerényi 1999, 21–22). Az orvosi testületek kiemelt tiszteletben részesítették Asklépiost, az athéniak például évente kétszer mutattak be áldozatot az istennek (IG II² 772). Nem meglepő ennek fényében, hogy a legtöbb orvos által állított fogadalmi felirat Asklépiosnak van szentelve (Samama 2003, 65). Említendő még Galénos is, akinek az életét többször megmentette az isten, sőt aki az isten közbenjárására lett orvos, vö. Oberhelman 1983, 37–38.
- 32 Steger 2004, 13–16, 157.
- 33 A keresztény írók kritikájának fő pontja Asklépiossal szemben éppen az, hogy pénzéhes (*philargyros*), szemben a gyógyító szentekkel, mint például Szent Kozma és Damján, akik ingyen gyógyítottak.
- 34 Dillon 1994, 251–253. A három páciens kételkedése esetében joggal merül fel, hogy ha nem hittek Asklépios kezeléseiben és kinevezték azokat, akkor miért látogattak el egyáltalán a szentélybe? A mindenható isteni hatalom demonstrálása minden bizonnyal magyarázatul szolgál erre, de még inkább a párhuzam egy szintén új istennel, Dionysoszal. Ő, csakúgy, mint Asklépios, később került be az olimposi istenek kánonába, helyét pedig azzal vívta ki, hogy a kultusza ellen szegülőket keményen megbüntette (vö. Euripidés *Bakkhánsnőjével*), mint ahogy Asklépios is a kételkedő pácienseket. Utóbbi, mivel mégis alapvetően filantróp isten volt, enyhébb és igazságosabb büntetést adott, és végül meggyógyította mindhárom beteget. További párhuzamokra a két isten között (így például a halál és feltámadás vonatkozásában) lásd Kerényi 1999, 1113.
- 35 Németh 2003, 48; Németh 2015, 58. Az *iamata* propaganda- és didaktikai funkciójáról bővebben Dillon 1994, 240–243, 253–260.
- 36 Németh 2003, 49–50; Steger 2004, 156–160.
- 37 Horstmannshoff 2004, 330.
- 38 Az orvosok és barátok feddése ellenére kitartott az isteni gyógy mód mellett, és felépült: *Szent történetek* I. 61–68; amikor egy tanács miatt nem engedelmeskedett az isteni sugallatnak: *Szent történetek* I. 7–8.
- 39 Nehezen lefordítható szójáték a keserű (*oxys*) melléknév, az ecet (*oxos*) és az étel (*sition*) közreműködésével. Az LSJ szótár szerint az *oxysitia* szó csak Aristeidésnél fordul elő, és „gyomorégést” jelent, azaz az emésztett étel savassá vagy ecetté válik a gyomor számára. Szó szerint tehát keserű vagy ecetes italt öntött le a bárbar Aristeidés torkán, amelyet a hallgatóság megfelleltetett a gyomorégéssel.
- 40 Harris 2009, 92. Az aristeidési álom és valóság képlékeny határvonaláról, illetve a *Szent történetek* narratívájáról bővebben lásd Pearcy 1988, 377–391 és Downie 2013, 109–127.
- 41 Plinius az orvosok iránti gyűlölete miatt sokkal negatívabb színben ábrázolja ezt a történetet: a feliratokon szereplő gyógymódokat, amiket azért írtak fel, hogy mindenki számára hozzáférhetőek legyenek, Hippokratés lemásolta, majd fölgújtotta a templomot, és a másolatokból létrehozta az orvostudományt, hogy a gyógymódokhoz való kizárólagos hozzáférése lévén nagy haszonra tegyen szert.
- 42 Holowchack 2001, 389–392; van der Eijk 2004, 198–203; Hulskamp 2013, 37–42.
- 43 Artemidóros az *Álomfejtés* IV. 89-ben egy olyan álmot magyaráz meg, amelyben Pan azt mondja a férfinak, hogy a felesége meg fogja mérgezni egy közeli barátja segítségével. Majd kiderül, hogy nem mérgezésről van szó, hanem házasságtörésről az említett férfival, a két büntett ugyanis sok szempontból hasonló: mindkettő titokban történik, mindkettő celszövés eredménye, illetve mindkét tett elkövetője nem szereti a férjét. Analógiák használatáról bővebben lásd még Holowchack 2001, 389–395; Oberhelman 1981, 421–424.
- 44 Bővebben lásd van der Eijk 2004, 206–215.
- 45 Ugyanis komoly viták folytak az orvosi szakma szerepéről a korszakban: a gyógyítás egyéb (vallásos, mágikus) formáival (vö. a hippokratészi írással *A szent betegségről*), a természetfilozófiával (a hippokratészi *A régi orvostudományról*) és a társadalom gyanakvásával (*A törvény; Az orvosi mesterségről*) szemben kellett megteremteni a hippokratészi orvostudomány autoritását (Holowchack 2001, 382–386; van der Eijk 2004, 189–191; Pearcy 2013, 94–98).
- 46 Holowchack 2001, 393, 399.
- 47 Ugyanakkor messze nem minden orvos értett egyet azzal, hogy az álmok betegségek indikátorai, a metodista orvosi iskola (bithyniai Asklepiadés és Sóranos) például elutasította az álmok diagnózisban játszott szerepét. Ez az iskola ugyanis Epikuros filozófiájához állt közel, aki – a többi filozófustól eltérően – az isteni, prófétikus álmok létét is tagadta (Oberhelman 1983, 37).
- 48 A járványról bővebben lásd Grüll 2015. Galénos hazautazását az újabb kutatás gyakran értékeli gyáva menekülésként a háborúból és a pestis sújtotta Rómától, pedig Galénos részt vett a háború első szakaszában, sőt ott maradt és gyógyítani próbált Kr. u. 168–169 telén a járvány sújtotta Aquileiában, miközben a császár és kísérete visszamenekült Rómába (Grüll 2015, 38).
- 49 Oberhelman 1983, 38–39.
- 50 Például Gaius Vibius Euelpistos a Kr. u. 2–3. századi Korinthusból, Brésos főorvos (*archiateros*) a 2. századi Lesbosról, vagy C. Stertinius Xenophón, Claudius császár (Kr. u. 41–54) császári orvosa Kósról (Samama 2003, 135–136, 219–221, 257–259).
- 51 A görög-római orvostudomány gyorsan növekvő népszerűsége ellenére nem szorította háttérbe a vallásos vagy akár a mágikus orvoslást. Ezek mind egyszerre jelen voltak, és versengtek egymással a páciensek kegyeiért, és gyakran nagy hatással is voltak egymásra, mind pozitív, mind negatív értelemben. Hippokratés például elismeri a vallásos gyógyítás elemeit, mint amilyen az ima, illetve Galénos is sok helyen beszámol az Asklépios istenhez fűződő szoros kapcsolatáról, másutt azonban mindketten hevesen támadnak a korban bevettnek számító mágikus praktikákat. A kérdésről bővebben lásd van der Eijk 2011, 23–24, illetve magyarul Zimonyi 2016, 54.

Bibliográfia

- Chaniotis, A. 1995. „Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia”: Ph. van der Eijk – H. F. J. Horstmanshoff – P. H. Schrijvers (szerk.): *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress held at Leiden University (13–15 April 1992)*. Amsterdam–Atlanta, 325–344.
- Cillers, L. – Retief, F. P. 2013. „Dream Healing in Asclepieia in the Mediterranean”: Oberhelman 2013, 69–92.
- Csepregi, I. 2003. „Gyógyító álom – Gyógyító nevetés”: *Ókor* 2/2–3, 38–46.
- Czeti I. – Seres D. 2015. „Az epidauroszi gyógyulási feliratok”: *Vallástudományi Szemle* 11/2, 62–72.
- Dillon, M. P. J. 1994. „The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 239–260.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley – Los Angeles – London. (Magyarul: *A görögség és az irracionális*. Ford. Hajdu Péter. Gond–Cura, Budapest–Szeged.)
- Downie, J. 2013. „Dream Hermeneutics in Aelius Aristides’ *Hieroi Logoi*”: Oberhelman 2013, 109–127.
- Edelstein, L. 1967. *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore–London.
- Gorini, M. E. 2005. „The Hippocratic Impact on Healing Cults. The Archaeological Evidence in Attica”: Ph. van der Eijk (szerk.): *Hippocrates in Context. Papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium, University of Newcastle upon Tyne, 27–31 August 2002*. Leiden–Boston, 135–156.
- Grüll T. 2015. „‘Non extincta lues’: Az Antoninus-kori járvány”: *Ókor* 14/3, 37–47.
- Harris, W. V. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA – London.
- Hart, G. D. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. London.
- Holowchak, M. A. 2001. „Interpreting Dreams for Corrective Regimen. Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 56/4, 382–399.
- Horstmanshoff, H. F. J. 2004. „‘Did the God Learn Medicine?’ Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides’ Sacred Tales”: Horstmanshoff–Stol 2004, 325–341.
- Horstmanshoff, H. F. J. – Stol, M. (szerk.) 2004. *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden–Boston.
- Hulskamp, M. A. A. 2013. „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen”: Oberhelman 2013, 33–68.
- Kerényi K. 1999. *Az isteni orvos. Tanulmányok Asklépiosról és kultuszhelyeiről*. Budapest.
- Kessels, A. H. M. „Ancient Systems of Dream-Classification”: *Mnemosyne* 22/4, 389–424.
- Mattern, S. P. 2013. *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*. Oxford.
- Németh Gy. 2003. „Marcus Iulius Apellas csodás gyógyulása Asklépios szentélyében”: *Ókor* 2/2–3, 47–52.
- Németh Gy. 2015. „Az epidauroszi Asklépios-szentély gyógyulási feliratai”: *Vallástudományi Szemle* 11/2, 57–61.
- Oberhelman, S. M. 1981. „The Interpretation of Prescriptive Dreams in Ancient Greek Medicine”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 36/4, 416–424.
- Oberhelman, S. M. 1983. „Galen, On Diagnosis from Dreams”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38/1, 36–47.
- Oberhelman S. M. 1987. „The Diagnostic Dream in Ancient Medical Theory and Practice”: *Bulletin of the History of Medicine* 61, 47–60.
- Oberhelman, S. M. (szerk.) 2013. *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*. Farnham–Burlington.
- Pearcy, L. T. 1988. „Theme, Dream, and Narrative. Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides”: *Transactions of the American Philological Association* 118, 377–391.
- Pearcy, L. T. 2013. „Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidauros”: Oberhelman 2013, 93–107.
- Samama, É. 2003. *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d’un corps médical*. Genf.
- Steger, F. 2004. *Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*. Stuttgart.
- Szabó M. 2009. „Álomfejtés és gyógyítás az ókori Görögországban. Bevezetés Az életrendről IV. könyvének fordításához”: *Ókor* 8/2, 86–89.
- van der Eijk, Ph. 2004. „Divination, Prognosis and Prophylaxis. The Hippocratic Work ‘On Dreams’ (*De victu* 4) and Its Near Eastern Background”: Horstmanshoff–Stol 2004, 187–218.
- van der Eijk, Ph. 2011. „Medicine and Health in the Graeco-Roman World”: M. A. Jackson (szerk.): *The Oxford Handbook for the History of Medicine*. Oxford, 21–39.
- van Nuffelen, P. 2014. „Galen, Divination and the Status of Medicine”: *Classical Quarterly* 64/1, 337–352.
- von Staden, H. 1996. „‘In a Pure and Holy Way’: Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath?”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 51/4, 404–437.
- Zimonyi Á. 2016. „Új nézőpontok a görög-római orvoslás történetében”: *Kaleidoscope* 13, 48–62.