



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för teologi och religionsvetenskap

Asklepios' drömkubation – ett ritualperspektiv

Robin Jackson
Höstterminen 2013

Religionshistoria: Examensarbete för kandidatexamen
RHIK10, 15hp
Handledare: Olle Qvarnström
Examinator: Anne-Christine Hornborg

Abstract

This essay aims at reconstructing and analyzing the particular dream incubation associated with the Greek Hellenistic god Asclepius. The empirical evidence consists of the Iamata inscriptions from the 4th century BCE and texts from the 2nd century ascribed to authors such as Philostratus, Marcus Julius Apellas and Aristides. The reconstruction and analysis use ritual theories formulated primarily by Bell and Grimes, and views dream incubation as a Rite of Exchange and Communion and as a Rite of Affliction. The essay also provides an insight into the relationship between religion and health according to the sources studied in this essay.

Keywords: Asclepius, Dream incubation, Epidauros, healing, Iamata inscriptions, ritual

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. INTRODUKTION

1.1 Inledning	4
1.2 Syfte	5
1.3 Material och metod	5
1.4 Forskningsöversikt	9
1.5 Begrepp och definitioner	10

2. REKONSTRUKTION OCH ANALYS AV ASKLEPIOS' DRÖMINKUBATION

2.1 Rekonstruktion av dröminkubationens olika delar	13
- Plats	13
- Tid	14
- Ljud och språk	15
- Aktörer	16
- Handlingar	18
2.2 Analys av dröminkubation som utbytes- och gemensamhetsrit	19
2.3 Analys av dröminkubation som hemsökelselit	22

3. SLUTORD

4. KÄLLOR

INTRODUKTION

1.1 Inledning

Apollons egenskaper som läkare kom att avspjälkas och överföras på *Asklepios*, som sades vara hans son med den svekfulla *Koronis* och som åkallades under namnet *iatros* (läkare). Han växte upp hos den vise kentauren *Chiron*, som lärde honom läkekonsten. Asklepios följde med på Argonauternas färd som skeppsläkare liksom hans söner *Machao* och *Podaleiros*, som helade de grekiska hjältarna i det trojanska kriget. Han var så duktig att han till och med lyckades uppväcka döda. Hades klagade över detta och Zeus dödade Asklepios med sin blix. Apollon dödade dock som hämnd de cykloper som smitt blixten och sonen upptogs i de gudomligas krets.¹

Att drömma är någonting som vi människor gjort i alla tider. Drömmen är en mystisk plats där allting är möjligt och där händelser utspelar sig i de mest osannolika scenarier och tar de mest oväntade uttryck. I drömmen kan man träffa personer som man aldrig träffat i vaket tillstånd, eller personer man känt men som inte längre är vid liv. Det är en plats där tid och rum har ringa betydelse och där världen ständigt är i förändring. Det är upplevelsen som står i fokus och är avgörande för drömmens uttolkning.

Drömmar har spelat en viktig roll i religionens värld och tjänat som hjälp för människor i deras vardag. Ett sätt att bringa harmoni i ens vardagliga liv var att genomgå det som kommit att kallas dröminkubation under vilken personen mottog budskap och praktiska råd från gudarna. Den som behövde hjälp eller svar på sina problem begav sig därför till gudarnas tempel, la sig framför deras porträtt eller staty för att sova i hopp om att i drömmen få en uppenbarelse av gudomen.

En av de gudar som associeras med dröminkubation är Asklepios. Denne grekiska gud ansågs kunna hela människor från sjukdom. Guden agerade som läkare och opererade sina patienter då de drömde. Berättelser om hur helandet gick till och vilka sjukdomar som botades finns nedtecknat i inskriptioner som påstås härröra från människorna som besökt eller verkat i Asklepios' helgedomar. Människor som blev helade lämnade också olika gåvor i tacksamhet till guden, till exempel reliefer där guden är avbildad under dröminkubationen. Över tvåhundra helgedomar tillägnade Asklepios har påträffats och än idag förekommer Asklepios' namn i medicinska sammanhang. Enligt tillgängliga historiska källor antas Asklepios' dröminkubation ha praktiserats under grekisk klassisk (480-330 fvt) och hellenistisk tid (330-30 fvt). Efter den hellenistiska tiden avtog intresset för dröminkubation och kom först att återupptas i förändrad form av den romerska kejsaren Hadrian på 100-talet.² Denna form av

¹ Näsström & Peterson 2000:33.

² Melfi 2010:329-331.

dröminkubation avspeglar troligen kejsarens religiösa syn och skiljde sig från den tidigare formen genom att Asklepios sammankopplades med guden Zeus. Denne gud verkade som en frälsargud vilken förenade Asklepios, Zeus och kejsaren själv.³ I och med kristendomens framväxt tros Asklepios i egenskap av helande gudom hamnat i konkurrens med Kristus, vilket resulterade i att kult kring honom och hans helgedomar började försvinna.

Detta arbete handlar om Asklepios' dröminkubation. Anledningen till att jag valt skriva om just detta ämne är mitt intresse för drömmar och antika kulturer. Berättelserna från Asklepios' tid om hur helandet i drömmen gick till, vad som botades samt hur människor upplevde gudens helande kraft utgör ett fönster till den tidens kultur och religiösa liv.

1.2 Syfte

Whether through performative or cognitive analyses, ritual action holds an important place in the study of religion. Long dominated by topics that theology holds central (scriptural texts, history of interpretation, and comparative beliefs), history of religions finds in ritual practice a space within which to develop theories of religion that are more uniquely its own contribution. To go back and study scripture and belief from the perspectives forged by ritual studies would certainly be the next step.⁴

Syftet med arbetet är att försöka rekonstruera Asklepios' dröminkubationsritual, dels utifrån inskriptioner på stelar⁵ av okänt författarskap, dels utifrån berättelser i form av texter från namngivna författare. Rekonstruktionen sker med hjälp av Grimes "ritualkarta". Dröminkubationsritualen analyseras därefter med hjälp av olika ritualteorier utarbetade av Bell, Tylor, Hubert, Mauss och McGuire.

1.3 Material och metod

Berättelser av namngivna författare om Asklepios' dröminkubation har hämtats från *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies* (1998) författad av Emma Edelstein och Ludwig Edelstein. I detta omfattande verk finns berättelser och inskriptioner relaterade till kulten kring Asklepios översatta från grekiska till engelska och analyserade. Jag har särskilt använt mig av texter tillskrivna Philostratus, Marcus Julius Apellas och Aristides.

Information om inskriptionerna och deras innehåll har jag hämtat från Lynn R. LiDonnicis översättningar av och kommentarer till Iamatainskriftionerna. Dessa inskriptioner handlar om olika människor och hur de helas från olika sjukdomar. Inskriptionerna vilka omfattar cirka

³ Melfi 2010:333-334.

⁴ Bell 2007:11.

⁵ Se 1.5 *begrepp och definitioner*:11.

70 berättelser och är författade på doriska⁶ återfanns under arkeologiska utgrävningar av Epidauros⁷ på fyra stelar daterade till slutet av 300-talet fvt.⁸ Inskriptionerna ger ledtrådar till vad syftet med dem kan ha varit. I några berättelser beskrivs det hur pilgrimer läser inskriptionerna innan de går för att möta guden.⁹ Det är därför troligt att inskriptionerna fungerade som en slags mental förberedelse inför dröminkubationen genom att de fick pilgrimerna att reflektera över de mirakulösa helandena som sker under dröminkubationen. Arkeologiska fynd stärker också denna teori då grunden eller stödjepelarna till stelarna påträffats inne på abatonplatsen vilket var den plats där dröminkubationen ägde rum.¹⁰ Inskriptionerna säger också någonting om vad det var som offrades till Asklepios.¹¹

Det är oklart vem som skrivit berättelserna. I de flesta fall anges namnet på patienten som blivit helad, varifrån personen har kommit, vilken sjukdom patienten hade och hur helandet gick till. Enligt traditionen i Epidauros skrev patienter som besökt helgedomen och blivit helade ner sina berättelser i form av votivgåvor¹² till guden. Tempelskötarna skall sedan ha ställt ut dessa för att de andra besökarna ska kunna läsa dem.¹³

De flesta som besökte Epidauros och andra helgedomar tillägnade Asklepios kunde inte skapa sina egna illustrationer eller inskriptioner och vissa besökare kunde inte skriva. Iamatainskriptionerna antyder därför att det i många fall var hantverkare som tillverkade de olika votivgåvorna och författade inskriptionstexterna.¹⁴ Under slutet av 300-talet fvt renoverades Asklepios helgedom. En viss selektion av berättelserna kan då ha förekommit samt även tillägg till gamla berättelser då de skrevs in igen på nya stelar.¹⁵

Vidare kan man i inskriptionerna skönja en bakomliggande teologisk motivation till att man på ett majestätiskt sätt framställer Asklepios helanden. Guden lyckas med operationer som var omöjliga för människan och berättelserna framlägger Asklepios som en rättvis gud som ger hjälp om han blir tillfrågad på rätt sätt.

Inskriptionerna antyder i vissa fall att några av berättelserna ursprungligen varit muntliga. Dessa berättelser saknar namn på patienten och den stad han/hon kom ifrån. Två kategorier av muntliga berättelser kan urskiljas i inskriptionerna. Den första verkar ursprungligen

⁶ Inskriptionerna är skrivna på doriska, en antik grekisk dialekt med influenser från en annan antik grekisk dialekt kallad för attiska. LiDonnici 1995:17.

⁷ Epidauros var en forngrekisk antik stad där Asklepios största helgedom anses ha existerat. Dillon 1994:242.

⁸ LiDonnici 1995:17.

⁹ LiDonnici 1995:89 (Inskription A4).

¹⁰ LiDonnici 1995:18.

¹¹ LiDonnici 1995:43-44.

¹² Se 1.5 *Begrepp och definitioner*:11.

¹³ Dillon 1994:241.

¹⁴ LiDonnici 1989:33.

¹⁵ LiDonnici 1995:4;LiDonnici 1989:29.

härstamma från en muntlig källa medan den andra utgörs av en text vilken fått en muntlig kommentar som sedan blivit en del av den slutgiltiga berättelsen.¹⁶

Många av berättelserna är uppbyggda på samma sätt och innehar en berättande stil. De inleds ofta med namn och hemort på patienten och innehåller ofta fraseringar som ”*it seemed to him/her that the god*”¹⁷ och slutar med ”*when day came, he/she left well*”¹⁸ vilket kan tyda på att texterna ursprungligen uppkommit från samma källa.

Iamatainskriptionernas ibland motsägelsefulla innehåll och olika struktur tyder på att flera versioner möjligen existerat av berättelserna. Osäkerheten kring berättelsernas ursprung och författarskap gör användandet av dem begränsat. Läsaren ges inte en helhetsbild av de olika aktiviteter som pågick vid helgedomarna. Istället får inskriptionerna ses som ett fönster till människornas liv, hopp och rädslor under Asklepios’ tid samt religionens inflytande i samhället.¹⁹

Information om människorna som arbetade i helgedomarna och som tjänstgjorde under själva ritualen har jag hämtat från Alice Waltons detaljerade bok *The Cult of Asclepius* från 1894. Denna bygger på översättningar och tolkningar av Iamatainskriptionerna och litterära texter om Asklepios och dröminkubationen av namngivna historiska personer.

Med hjälp av ovanstående material har jag försökt rekonstruera dröminkubationen tillägnad Asklepios och därefter anlagt ett ritualperspektiv på denna. För att kunna göra det senare har jag till min hjälp haft Bells *Ritual: Perspectives and Dimensions* (2009) i vilken hon delar in och kategoriserar olika ritualer²⁰ och vad som kännetecknar dessa. Jag valde denna bok för dess sammanfattande karaktär av olika ritualteorier. För att identifiera de olika rituella delarna i dröminkubationen använde jag Grimes ”ritualkarta”. Grimes påpekar att användandet av en ”karta” för ritualer måste ske med försiktighet.²¹ ”Kartan” har därför används mer som ett hjälpredskap och inte som en förklaring på hur ritualer ska studeras. Med hjälp av ”kartan” har jag diskuterat dröminkubationsritualens plats, tid, ljud, aktörer och handlingar.

För att kunna analysera en ritual kan det hävdas att den studerande måste delta i den rent praktiskt för att kunna förstå dess innebörd. Den som studerar måste vara på plats och uppleva ritualen själv. Grimes påpekar i detta sammanhang att den studerande måste vara försiktig

¹⁶ LiDonnici 1989:35, 38-39.

¹⁷ Exempel på inskriptioner: LiDonnici 1995:89 (A4):93 (A8):95 (A13):97 (A17):101 (B1):103 (B3).

¹⁸ Exempel på inskriptioner: LiDonnici 1995:89 (A4):93 (A8).

¹⁹ LiDonnici 1989:40-41.

²⁰ Se 1.5 *Begrepp och definitioner*:12.

²¹ Grimes 2010:19-20.

med att inte överföra sina egna influenser på ritualen. Man måste sträva efter att förstå ritualen utifrån den praktiserandes synvinkel.

I min uppsats skriver jag emellertid om en ritual som jag själv inte har möjlighet att observera eller delta i. En av svårigheterna med denna typ av studie är därför att jag är uteslutande hänvisad till skriftligt och arkeologiskt material vilket dessutom är begränsat och i många fall ej tillförlitligt. Den som observerar en viss ritual, vare sig historisk eller nutida, bör försöka att se den ur den studerade kulturens ögon för att på så sätt förstå dess innebörd och betydelse. De berättelser som finns tillgängliga om Asklepios' drömkubation ger en bild av hur ritualen kan ha utförts. Dessa texter kan dock aldrig ge en komplett, detaljerad och korrekt bild av ritualen. Berättelserna har med största sannolikhet redigerats i olika omgångar i enlighet med hur man velat att guden/religionen skulle framställas. Berättelserna kan ur detta perspektiv ses som del av den religiösa och politiska maktens agenda. Därmed utgör berättelserna en väg in till att se ritualen ur kulturens egna ögon. Berättelserna är inte samma sak som den studerande verkligheten, men på grund av ritualens speciella karaktär och att berättelserna i många fall utspelar sig i drömmen blir författarna till texterna skapare av ritualen eftersom deras berättelser blir ett medel till hur ritualen gestaltas och hur den kommer att tolkas av utomstående.

Ett annat problem med föreliggande studie är att jag utgår från översättningar och ej kan ta ställning till möjliga språkliga uttolkningar av originaltexten. Bortsett från sådana problem bereder textmaterialet ibland svåra uttolkningsproblem. Till exempel kan man fråga sig varför författaren till nedanstående textutdrag framställer guden på ett sådant lekfullt och kärleksfullt sätt. Tanken på att möta en gud när man sover i ett rum med ett stort antal sjuka patienter och omgiven av väsende ormar borde vara skrämmande för en pojke! Berättelsen kan därför ha syftat till att lugna barnet/pojken. Samtidigt måste berättelsen ses i sin kontext. Ormarna i helgedomen sägs ha varit ofarliga,²² vilket kan betyda att människorna omkring dem inte hyste samma rädsla för dem som vi.

[A 8] Euphanes, a boy of Epidauros. Suffering from stone, he slept her. It seemed to him the god came to him and said, "What will you give me if I should make you well? The boy replied, "Ten dice". The god, laughing, said that he would make it stop. When day came he left well.²³

²² Caton 1900:29.

²³ LiDonnici 1995:93.

1.4 Forskningsöversikt

Förutom nämnda verk och författare vilka försett mig med såväl källmaterial som uttolkningar av detta, har forskningen kring Asklepios och dröminkubationen även behandlats inom ramen för medicinsk-historisk forskning. Behandlingen av patienterna i Asklepios' helgedomar har tolkats som en slags tidig form av mind-therapy eller holistisk²⁴ medicin där vägen till god hälsa förutsatte att sinne och kropp var i balans med varandra och naturen. Genom att leva i en vacker naturlig miljö, umgås med andra patienter och ta del av berättelser där guden helade människor påverkades patienten inför själva dröminkubationsritualen och upplevde sig efteråt helade tack vare en slags placeboeffekt.

Vidare har vissa forskare som Gerald Hart i sin bok *Asclepius. The God of Medicine* ansett att en del av metoderna som omnämns i berättelserna om Asklepios' helande gett insikt i vilka metoder läkare vid den tiden använde sig av och vilken kunskap de hade om människokroppen.

Studier kring jämförelser mellan Asklepios' "gudomliga medicin" och modern psykoterapi har bland annat gjorts av psykiatern Carl Alfred Meier i sin bok *Healing Dream & Ritual: Ancient incubation and Modern Psychotherapy*. En psykologisk tolkning av Aelius Aristides som var medlem av Asklepioskulten har gjorts av Professor John C. Stephens.²⁵ I analysen står drömmar och religiösa erfarenheter i fokus.

Iamatainskrptionerna har varit föremål för en rad tolkningar. På 1800-talet och i början på 1900-talet ansåg man att prästerna vid Asklepios' helgedomar förmodligen varit medicinskt utbildade. Samtidigt förärade man guden Asklepios helandet av patienterna för att därigenom göra sina helgedomar kända och sprida sin religiösa övertygelse. Forskare som Edelstein såg emellertid det som skedde som verkliga mirakulösa helanden, vilka de menade gav Asklepios en särskild status bland andra gudar och gjorde att Asklepioskulten till slut konkurrerade med kristendomen i dess tidiga skede.

På senare tid har inskriptionerna tolkats av forskare som LiDonnici som ett fönster till kulturen och människorna under Asklepios' tid. Inskriptionerna ger en bild av hur människorna såg på guden och dennes makt. Alla helanden behöver inte heller ha ägt rum.²⁶ En del av helanden som skett har emellertid gett en inblick i de metoder som läkare använde och kan därför i vissa fall ha varit lyckade och genomförts. Berättelser om helanden som

²⁴ Se 1.5 *Begrepp och definitioner*:11.

²⁵ Stephens, John C. (2012). *The Dreams of Aelius Aristides: A Psychological Interpretation*.

²⁶ Dillon 1994:243.

verkar alltför mirakulösa kan istället ha använts som hoppningivande och som mental förberedelse inför dröminkubationen till patienter som besökte helgedomarna.²⁷

Studier av Asklepioskulten som helhet har gjorts av Walton och (Ludwig och Emma) Edelstein. Walton beskriver bl. a prästernas roll i Asklepios' helgedomar och hur kulten utvecklades från att vara rent religiös till att få en "vetenskaplig" prägel. I senare forskning har även orsaken till Asklepioskultens uppsving diskuterats ur ett politiskt perspektiv.²⁸

Forskning har även bedrivits kring myten om Asklepios. Forskare som Edelstein har studerat Asklepios inte bara som en gud utan också som en hero, en grekisk hjälte med gudomliga krafter, eller som en ktonisk gud. En diskussion har också förts om Asklepios kanske var en historisk person, en läkare vars handlingar gjorde att han upphöjdes till en av heroerna och till slut blev en gud.²⁹ Synen på Asklepios som historisk person grundar sig på uppgifter om på vilket sätt och med vilka instrument han helade människor på.³⁰ Jämförelser mellan Asklepios som gud och läkare och Jesus har också bedrivits där likheter dem emellan ansetts vara en av orsakerna till Asklepioskultens nedgång i samband med kristendomens utbredning.³¹

1.5 Begrepp och definitioner

Dröminkubation

Dröminkubation handlar om att man önskar att under drömmen helas, få råd eller lösningar på ens problem. Dröminkubationen var populär i den antika världen och användes i Mesopotamien, Egypten, Grekland och Rom. Till en början var syftet med dröminkubationen att få kunskap om framtiden. Detta var fallet i Mesopotamien. Senare användes den i Grekland för att hjälpa människor med fysiska och andra problem.³²

²⁷ LiDonnici 1989:41.

²⁸ Wickkiser, Bronwen, Lara (2008). *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in fifth-century Greece: Between Craft and Cult.*

²⁹ Hart 2000:3-4.

³⁰ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:164-166.

³¹ Hart 2000:183.

³² Lewis & Oliver 2009:67.

Epifani

Epifani är en slags uppenbarelse som innebär att en gud eller auktoritär person manifesterar sig i drömmen och där ger en instruktion, ett råd eller hjälper den som drömmer. Fenomenet var vanligt under den grekiskt klassiska tiden.³³ Den guden som blivit mest förknippad med detta fenomen är Asklepios.³⁴

Ex voto/votivgåva

En votivgåva är en slags tacksamhetsgåva eller belöning som den tillbedjande skänker guden som tack för att han hjälpt henne eller honom. Votivgåvor kan bestå av figurer, vapen, redskap, vittnesmål om den hjälp som man fått eller en avbildning av de särskilda kroppsdelar som blivit helade. I vissa fall har votivgåvor förstörts efter det att de överlämnats till guden. Detta för att symboliskt understryka att enbart guden får använda gåvan. I Asklepios' helgedomar ställdes votivgåvorna ut så att de kunde beskådas och inge hopp hos dem som sökte gudens hjälp.³⁵

Holistiskt helande och holism

Holisten från grekiskans holos (hel) refererar i detta sammanhang till föreställningen om att kropp och själ hör ihop. Holistiskt helande utgår ifrån att en slags energi genomströmmar människokroppen. Denna energi kan manipuleras av terapeuten och patienten genom olika former för holistisk terapi. När kroppen helas så blir själen frisk och när själen helas så botas kroppen.³⁶

Stele

En stele är en uppställd sten som oftast är dekorerad med bilder och inskriptioner. I Epidauros användes stelar som votivgåvor på vilka patienter eller tillbedjande som besökte helgedomen kunde läsa om Asklepios' mirakulösa helanden. Fyra stelar har påträffats i Epidauros. På dessa så kallade Iamatainskriptioner återfinns cirka 70 berättelser om hur Asklepios helade

³³ Harris 2009:23.

³⁴ Harris 2009:31.

³⁵ Hart 2000:91.

³⁶ Hammer 2004:186-187, 205.

människor.³⁷ Ordet Iamata förekommer som rubrik på en av stelarna och har översatts med ”helanden”.³⁸

Rit och ritual

En rit är en formell religiös ceremoni. Utifrån de religiösa aktiviteter som studerats i kulturer världen över, i historia och nutid, har antropologer delat in riter i olika grupper. Bell föreslår sex olika kategorier: livscykelriter, kalendariska riter, utbytes- och gemensamhetsriter, hemsökelseriter, festivalriter och politiska riter.³⁹ En ritual är det medel med hjälp av vilken ceremonin utförs. En ritual behöver inte enbart vara förknippat med religiösa aktiviteter. I vissa kulturer har betydelsen av ordet ritual inte avskiljts på samma sätt som i engelskan. I Kina överlappar till exempel teater och ritualer varandra på många sätt och vis. Att tala om en allmän ritualteori är därför problematiskt menar Bell, eftersom ritualer utförts på olika sätt i olika kulturer och sociala sammanhang världen över.⁴⁰

³⁷ LiDonnici 1989:25-26.

³⁸ LiDonnici 1995:84.

³⁹ Bell 2009:94.

⁴⁰ Bell 2009, Foreword samt: 165-166.

REKONSTRUKTION OCH ANALYS AV ASKLEPIOS' DRÖMINKUBATION

2.1 Rekonstruktion av dröminkubationens olika delar⁴¹

Plats

I Epidauros utfördes Asklepios' dröminkubationsritual vanligtvis i det som kallas för abaton, vilket var en cirka 70 meter lång kolonnad som användes som sovplats för patienterna.⁴² Abaton betraktades som den heligaste platsen i tempeldistriktet, men övriga delar avsedda för Asklepios' patienter och tillbedjare ansågs också vara helgade.⁴³ Abatonplatsen var nedsläckt förutom ljuset från de glimtande stearinljusen som prydde platsen. Endast de som skulle genomgå dröminkubationsritualen fick tillträde till abatonplatsen vars atmosfär bidrog till att förstärka patienternas förväntan på mötet med Asklepios i deras drömmar.⁴⁴ Abatonen delades i en västra och östra sida troligen för att skilja på män och kvinnor.⁴⁵ Det var en öppen och luftig plats vilken försåg patienterna med frisk och hälsosam luft.⁴⁶ Konstruktionen av helgedomen i Epidauros möjliggjorde långa promenader, vilka gav extra träning för patienterna, samt olika badmöjligheter för simning och avslappning, vilket bidrog till att förbättra patienternas hälsotillstånd.⁴⁷ Det fanns dock undantag. Människor blev ibland helade utanför tempeldistriktet via en annan person eftersom de själva var för sjuka att ta sig dit.

B 1 (21). Arata of Lacedaimon, dropsy. For her sake, her mother slept her, while she remained in Lacedaimon, and she sees a dream. It seemed to her the god cut off the head of her daughter and hung the body neck downwards. After much fluid had run out, he untied the body and put the head back on the neck. Having seen this dream she returned to Lacedaimon and found on her arrival that her daughter was well and that she had seen the same dream.⁴⁸

Det hände också att patienter som genomgick dröminkubationsritualen inte lyckades få ett möte med Asklepios i drömmen och därför inte blev helade. Guden kompenserade detta genom att hela personen då han/hon var på väg hem.

B 5 (25). Sostrata of Pherai, false pregnancy. This woman, borne entirely on a litter, arrived at the sanctuary and slept her. But since she saw no clear dream she was carried homeward again. Later,

⁴¹ Följande rekonstruktion tar sin utgångspunkt i Grimes (2010) ”karta” för olika kategoriseringar av ritualer.

⁴² Hart 2000:55.

⁴³ Sigerist 1961:62-64.

⁴⁴ Hart 2000:80-81.

⁴⁵ Caton 1900:27.

⁴⁶ Caton 1900:29.

⁴⁷ Hart 2000:86-87.

⁴⁸ LiDonnici 1995:101.

around Kornoï, she and her attendants met up with someone, in appearance a handsome man, who, when he heard from them their bad luck, told them to set down the couch on which Sostrata was borne. Then he cut open her belly and took out lots and lots of creatures - two footbasins full. When he had sewn up her stomach and made the woman well, Asklepios revealed his presence to her and ordered her to send offerings to Epidauros.⁴⁹

I Asklepios' andra helgedomar kunde patienterna sova på verandor, framför en gudabild eller i en förkammare. I de allra minsta helgedomarna sov patienterna vid gudens altare, kvinnorna på den västra sidan och männen på den östra. I Aten fanns det ett mindre rum som både var en sovplats och en plats att offra på. I rummet gavs ett nödvändigt offer till guden innan dröminkubationen kunde ske. Senare under själva dröminkubationen la sig patienterna på soffor i samma rum och inväntade guden.⁵⁰

Varje helgedom var på något sätt kopplat till vatten på grund av dess renande effekt. I Pergamon som var en antik grekisk stad var fontänen och brunnen placerade så att de ledde in mot templet och gudens staty, vilket symboliserade att det renande vattnet kom från guden själv.⁵¹

Tid

Dröminkubationsritualen praktiserades under natten och guden visade sig för patienten i drömmen eller i ett tillstånd mellan sömn och vakenhet.⁵² Enligt Iamatainskriptionerna verkar helandet i de flesta fall snabbt ha gått tillväga i förhållande till de komplicerade operationer som guden utförde. Detta sägs ha botat patienten till morgonen därpå. I andra fall rekommenderades patienten att träna och göra andra aktiviteter efter att ha genomgått dröminkubationen.⁵³ Dessa aktiviteter fick ske under dagen och det är då möjligt att patienterna genomgick ytterligare en dröminkubation. Utifrån detta perspektiv var Asklepios' helgedomar en form av sjukhus där dröminkubationen och offrande, vilket var nödvändigt för helandet, var de tongivande behandlingsmetoderna. Patienterna genomgick även en slags mind-therapy under ledning av prästerna samt en gruppterapi då man sjöng och såg på teater.

Dröminkubationen troddes också i vissa fall ske mitt på dagen. En man som somnade under dagen sägs ha blivit helad av en orm som i drömmen visade sig vara guden.⁵⁴ Ibland

⁴⁹ LiDonnici 1995:105.

⁵⁰ Walton 1984:45-46.

⁵¹ Walton 1984:41-42.

⁵² Edelstein & Edelstein 1998, volume II:150.

⁵³ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:151-152.

⁵⁴ LiDonnici 1995:97 (A17).

helades patienter utan att behöva genomgå en dröminkubation. Till exempel helades en pojke av en hund när han var vaken under dagen.⁵⁵

I reningsrituella sammanhang har det varit vanligt att kvinnor som precis fött barn eller haft sin menstruation inte fått delta i ritualer eller gå in i de heligaste platserna under denna period.⁵⁶ I Asklepios' helgedomar fick inget barn födas och ingen fick dö. Det fick istället ske på en öppen, inhägnad plats nära helgedomen. Det var inte förrän på den romerska kejsaren Antonius tid som en särskild byggnad uppfördes för dessa händelser.⁵⁷

Ljud och språk

Dröminkubationsritualen utspelade sig i patienternas drömmar eller när de var i ett halvvakettillstånd. De ljud och det språk som förekom under själva dröminkubationen formades därför av patienternas upplevelser i drömmen och det sätt på vilket guden uppfattades på. Synen på hur guden agerade i drömmen formades troligen av människornas syn på guden i allmänhet. Enligt Iamatainskriptionerna framställs det i vissa berättelser som att guden och patienten för en dialog där guden direkt talar till den sjuke. I följande exempel framställs guden med humor och har förmågan att skratta.

[A 8] Euphanes, a boy of Epidauros. Suffering from stone, he slept her. It seemed to him the god came to him and said, "What will you give me if I should make you well? The boy replied, "Ten dice". The god, laughing, said that he would make it stop. When day came he left well.⁵⁸

Tanken på det allvarliga i själva ritualen kan ha oroat många patienter.⁵⁹ Denna berättelse tillsammans med teatern som patienterna fick se under dagen kan möjligtvis ha syftat till att framställa guden på ett positivt sätt för att lugna patienter i alla åldrar som skulle genomgå dröminkubationen. När patienterna gjort alla förberedelser och skulle sova för att inleda dröminkubationen blev de tillsagda att inte resa sig eller tala, oavsett vad de hörde.⁶⁰ Ritualen tycks därmed för utomstående ha utförts i det tysta. Präster agerade förmodligen som ritualledare tills patienterna somnat. I drömmen tog sedan guden över. I den satiriska komedin *Plutus* av Aristophanes ges en bild av hur Asklepios arbetade med flera patienter samtidigt. Guden gick runt tyst och lugnt bland sina patienter och undersökte deras sjukdomar. En slav

⁵⁵ LiDonnici 1995:99 (A 20).

⁵⁶ Bell 2009:119.

⁵⁷ Sigerist 1961:62; Walton 1894:39.

⁵⁸ LiDonnici 1995:93.

⁵⁹ Hart 2000:83.

⁶⁰ Hart 2000:84.

placerade en medicinsk låda och mortel vid gudens sida som han sedan använde till att blanda olika läkemedel med. Lite senare i komedin utstötte guden djurläten och två stora ormar ringlade sig ut ur templet.⁶¹ Det är oklart om händelsen utspelar sig i drömmen eller ej.

Aktörer

I centrum för ritualen står patienten och dennes möte med guden i drömmen. Guden manifesterar sig under patienternas drömmar i det som kallas för en *epifani* (uppenbarelse). Beskrivningarna av guden liknar de porträtt och statyer som fanns i helgedomarna: en vacker ung man eller en skäggig man med ett lugnt och snällt ansiktsuttryck och med en ormstav i handen.⁶² Guden var klädd i vitt och ibland stod en hund vid hans sida.⁶³

Runt 120 patienter tros ha kunnat närvara samtidigt på abatonplatsen i Epidauros.⁶⁴ När patienterna sov gick präster tillsammans med hundar och ormar runt bland dem.⁶⁵ Prästerna såg till att ritualen utfördes korrekt och att det förberedande offret till guden utfördes.⁶⁶ Till Asklepios' tempel kunde alla sorters patienter komma. Kvinnor och män, rika och fattiga, barn och vuxna, alla kunde delta i ritualen. Huvudsaken var att man offrade till guden och utförde de nödvändiga förberedelserna inför dröminkubationen. Enligt Iamatainskriptionerna ska en kvinna som anlant för att genomgå dröminkubationen varit skeptisk inför helandet och även gjort narr av de helande berättelserna. Hon ansåg vidare att processen i sig var omöjlig, och överklig. Efter att ha genomgått inkubationsritualen blev kvinnan helad och därmed motbevisad, men ingenting står skrivet om hennes reaktion till detta.⁶⁷ Alla som gick till Asklepios' helgedomar trodde uppenbarligen inte på guden och hans kraft och de var skeptiska mot övernaturliga fenomen. Berättelsen kan också vara fabricerad och syfta till att övertyga de troende om guds makt och tysta ner de skeptiska.

Guden kunde i vissa fall också manifesteras sig i form av en orm.

[A 17] A man's toe was healed by a snake. He was in terrible condition from a malignant ulceration on his toe. During the day he was carried out of the Abaton by the servants and was sitting on a seat. He fell asleep there, and then a snake came out of the Abaton and healed the toe with its tongue; and when it had done this it went back into the Abaton again. When the man

⁶¹ Hart 2000:84.

⁶² Edelstein & Edelstein 1998, volume II:151.

⁶³ Eliade 1987:464.

⁶⁴ Caton 1900:27.

⁶⁵ Hart 2000:81.

⁶⁶ Walton 1894:47.

⁶⁷ LiDonnici 1995:103 (A4).

woke up, he was well and he said he had seen a vision: It seemed to him that a good-looking young man had sprinkled a drug over his toe.⁶⁸

Ormen tycks ha spelat en viktig roll i Asklepios' helgedomar då den antas symbolisera möjligheten att förnya livet.⁶⁹ I Epidauros användes en ofarlig, lokal, stor och guldfärgad orm. Ormarna tros ha bott i ett förvaringsrum eller i ett valv i den cylinderformade Tholosbyggnaden i Epidauros. De betraktades som en inkarnation av guden och var därför djupt respekterade. Den sjuke blev lycklig om en orm slickade på dennes sår och man matade ofta ormarna med kakor.⁷⁰

Även hundar var en del av Asklepios' helgedomar och de helade patienterna genom att slicka deras sår. Genom sitt luktsinne tros hunden kunna ”lukta sig igenom” illusioner och ansågs därför symbolisera en hälsosam livsstil.⁷¹

[A 20] Lyson of Hermione, a blind boy. The boy, while awake, had his eyes treated by one of the dogs about the sanctuary, and went away well.⁷²

Guden tycks också ha fått hjälp av assistenter. Syftet med Asklepios' helgedomar varierade. I vissa fall tjänade de som en plats för tillbedjan och i andra som ett sjukhus för patienter. Präster och läkare samarbetade i templet. Ibland kan en präst ha innehaft kunskap både om ritualen och användandet av läkemedel. Prästyrket kan ha förts vidare från far till son. De som ville dyrka guden fick gå till en tempelpräst. Prästen hade olika sysslor. De skulle leda offer- och bönehandlingar men även tolka patienternas drömmar efter inkubationsritualen och ge dem en form av mind-therapy.⁷³ Ett antal olika präster, hierarkiskt ordnade, arbetade i Asklepios' helgedomar. Både män och kvinnor kunde inneha prästämbetet. Kvinnorna arbetade troligen med att ta hand om de heliga föremålen. Där var också de som arbetade med att bära sjuka som inte kunde gå och hjälpta till med att bada patienter.⁷⁴

I vissa fall ska operationerna utförts av gudens söner.⁷⁵ Detta syftar troligen inte på prästerna eller Asklepios' söner, Machao och Podaleiros, utan möjligtvis på en läkarklan som nedärvt kunskaper från sina fäder.⁷⁶

⁶⁸ LiDonnici 1995:97.

⁶⁹ Eliade 1987:463.

⁷⁰ Caton 1900:29.

⁷¹ Eliade 1987:463.

⁷² LiDonnici 1995:99.

⁷³ Walton 1894:57-58;Hart 2000:83.

⁷⁴ Caton 1900:27.

⁷⁵ LiDonnici 1995:103 (B3).

⁷⁶ Walton 1894:62.

Ibland fick guden också sällskap av sin fru eller sina döttrar, Hygieia (hälsan; därav ordet hygien), Epione (den varsamt handlande), Panakeia och Iaso (helande).⁷⁷

Handlingar

När patienter deltog i olika aktiviteter i Epidauros, som att se på teater eller sjunga, förberedde de sig mentalt inför inkubationsritualen. Under själva dröminkubationen helade guden patienten men gav också råd om vad han eller hon skulle göra. På så sätt uppmuntrade han dem till att vara aktiva och göra någonting själva för att bli friska.⁷⁸ Även själva Iamatainskrptionerna ska ha bidragit till en positiv känsla hos patienterna. I en berättelse står det att en patient läste inskrptionerna innan hon mötte guden.⁷⁹ Detta tyder på att läsandet av berättelserna verkade som en mental förberedelse inför gudsmötet, ett sätt att förbereda patienten inför dröminkubationen.⁸⁰ Inskriptionerna ingav på så sätt hopp till den sjuke om att inget guden tar sig an är omöjligt.

Efter denna mentala förberedelse genomgick patienten en reningsritual vilken innefattade en bön till guden och därefter ett kallt bad i saltvatten (vilket även hade en hygiensk funktion). Patienterna klädde sig därefter i vitt eftersom det ansågs hjälpa till att framkalla drömmar.⁸¹ Den sjuke tog sedan sin egen madrass och sina egna kakor till sovplatsen. Kakorna var doppade i honung, vin eller olja, och brändes därefter på gudens altare som ett offer till Asklepios. Ibland tog dock patienterna med sig kakor för egen skull.⁸² Offrandet var en viktig del av helandet och nödvändig för att ritualen skulle kunna genomföras.⁸³

B 2 (22) Hermon of Thasos. He came as a blind man, and he was healed. But afterwards when he didn't bring the offering, the god made him blind again. Then he came back and slept here, and he restored him to health.⁸⁴

Efter offerhandlingen la sig patienterna på sin madrass på golvet för att sova. De låg utan täcke och ljusen släcktes då prästerna ansåg att guden talade med patienten.⁸⁵ När patienterna sov slickade hundarna deras sår och ormar ringlade sig runt den sjuke. Patienten fick på så

⁷⁷ Eliade 1987:464.

⁷⁸ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:152.

⁷⁹ LiDonnici 1995:89 (A4).

⁸⁰ LiDonnici 1995:18.

⁸¹ Hart 2000:81; Walton 1894:77-78.

⁸² Walton 1894:78.

⁸³ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:188.

⁸⁴ LiDonnici 1995:101.

⁸⁵ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:150.

sätt en lätt störning i drömmen vilket uppfattades som att Asklepios var närvarande.⁸⁶ I drömmen botade guden patienten med hjälp av olika metoder. Det kunde vara operationer, användandet av droger, hypnos och mirakel.⁸⁷ Till Epidauros kom till exempel kvinnor med ovanligt långt utdragna graviditeter. En kvinna sägs till exempel varit gravid i 5 år! Hon kom slutligen till Epidauros där guden sägs ha hjälpt henne att förlösa barnet och direkt efter förlossningen gick den nyfödde själv till fontänen i tempeldistriktet och tvättade sig.⁸⁸ Guden botade också bl.a. blindhet, sterilitet, förlamning, flintskallighet, huvudvärk, tumörer och sjukdomar orsakade av parasitiska maskar.⁸⁹

[A 19] Heraieos of Mytilene. This man had no hair on his head, but plenty on his chin. Ashamed because he was laughed at by the others, he slept her. The god anointed his head with a drug and made it have hair.⁹⁰

Under dagtid var abatonen i Epidauros nästan helt tom. Patienterna tränade eller vilade under denna tid. Om de var för sjuka för att träna gick de på teater eller beskådade träningen.⁹¹

2.2 *Analys av dröminkubation som utbytes- och gemensamhetsrit*

Asklepios' dröminkubationsritual skulle utifrån Bell kunna klassificeras som en utbytes- och gemensamhetsrit. I en utbytes- och en gemensamhetsrit offrar människan någonting till gud för att i sin tur själv få någonting tillbaka. Detta benämner antropologen Edward Tylor "the gift theory". Människan ger guden näring och kraft, ofta genom att offra ett djur, och förväntar sig sedan att guden skänker henne hälsa osv. Efter själva djuroffret äter deltagarna tillsammans upp djuret.⁹²

Offrandet i Asklepios' helgedomar skedde både före och efter dröminkubationen. Det initiala offrandet verkade som en förberedelse inför mötet med guden i drömmen. Efter mötet gav man också en tacksamhetsgåva eller ett offer som tack för att man blivit helad.⁹³ De offer som gavs före ritualen behövde inte vara stora och var inte så krävande. I Aten offrade man till exempel honungskakor, ostkakor, köttpajer och fikon. Dessa skulle läggas på gudens bord

⁸⁶ Hart 2000:82.

⁸⁷ Walton 1894:60.

⁸⁸ LiDonnici 1995:85 (A1).

⁸⁹ Dillon 1994:242.

⁹⁰ LiDonnici 1995:99.

⁹¹ Caton 1900:31-32, 35.

⁹² Tylor 1958; Bell 2009:108.

⁹³ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:187-188.

innan man fick möta Asklepios.⁹⁴ Inte heller tacksamhetsgåvorna eller de offer som gavs efter dröminkubationen behövde vara särskilt stora. Förutom djur offrades i stort sett allt ifrån pengar, oliver, trädgrenar, radband, ljus, sandaler, guld, silver och bilder på guden.⁹⁵ Enligt berättelserna var Asklepios generellt skeptisk mot stora gåvor som gavs innan han hunnit hjälpa patienten och accepterade därför inte dessa då det antogs att den tillbedjande möjligen hade bakomliggande ondskefulla intentioner.⁹⁶

One day he [*sc.*, Apollonius] saw a flood of blood upon the altar, and victims laid out upon it, Egyptian bulls that had been sacrificed and great hogs, and some the attendants were flaying and others they were cutting up; and two gold vases had been dedicated set with jewels, the rarest and most beautiful that India can provide. So he went up to the priest and said: "What is all this; surely some one is making a very handsome gift to the god?" And the priest replied: "Rather you may be surprised at a man's offering all this without ever having made his prayer here and without having stayed with us as long as other people do, and without ever obtaining health from the god nor securing all the things he came to ask for here. For he appears to have come only yesterday and yet he is sacrificing on this lavish scale. And he declares that he will sacrifice more victims, and dedicate more gifts, if Asclepius will hearken to him. And he is one of the richest men; at any rate he owns in Cilicia an estate bigger than all the Cilicians together possess. And he is supplicating the god to restore him one of his eyes that has been destroyed." But Apollonius...said: "It seems to me, O Priest, that we ought not to welcome this fellow in the temple: for he is some ruffian who has come here; and that he is afflicted in this way is due to some sinister reason: nay, his very conduct in sacrificing on such magnificent scale before he has gained anything from the god is not that of a votary, but rather of a man who is begging himself off from the penalty of some horrible and cruel deeds." This was what Apollonius said: and Asclepius appeared to the priest by night, and said: "This man shall go away at once with all his possessions, for he does not deserve even to have the other eye."⁹⁷

Det var också vanligt att patienterna efteråt gav votivgåvor som tack för att löftet om helande hade infriats. Votivgåvorna kunde till exempel bestå av en avbildning av den kroppsdel som blivit helad. Under antiken förstördes en del votivgåvor eftersom de endast var avsedda för gud, men de som gavs vid Asklepios' helgedomar skulle förbli intakta och synliga för alla eftersom de syftade till att skapa tro och hopp hos patienter som ville bli helade.⁹⁸ De fyra stelarna som hittats i Epidauros tros ha fyllt denna funktion. De cirka 70 berättelserna på stelarna behandlar helandet och patienternas problem.⁹⁹

I Iamatainskriptionerna kan man också få veta vad som möjligen offrades till Asklepios.¹⁰⁰

[A 4] Ambrosia from Athens, blind in one eye. She came as a suppliant to the god. Walking about the sanctuary, she ridiculed some of the cures as being unlikely and impossible, the lame and the blind becoming well from only seeing a dream. Sleeping here, she saw a vision. It seemed to her

⁹⁴ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:187.

⁹⁵ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:190.

⁹⁶ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:187.

⁹⁷ Philostratus, *Vita Apollonii*, I, 10. Se Edelstein & Edelstein 1998, volume I:293-294 (T.517).

⁹⁸ Hart 2000:91.

⁹⁹ LiDonnici 1989:25-26; Sigerist 1961:65.

¹⁰⁰ LiDonnici 1995:44.

the god came to her and said he would make her well, but she would have to pay a fee by dedicating a silver pig in the sanctuary as a memorial of her ignorance. When he had said these things, he cut her sick eye and poured a medicine over it. When day came she left well.¹⁰¹

[A 10] The cup. A baggage carrier was walking into the sanctuary, but he fell down near the ten stadia stone. Getting up, he opened his bag and looked at the shattered things. When he saw that the cup from which his master was accustomed to drink was broken into pieces, he grieved and sitting down, tried putting the pieces together. Some passerby saw him. "Why, fool," he said "are you fruitlessly putting that cup together? For not even Asklepios in Epidauros would be able to make that cup whole." Hearing this the boy, having put the pieces into his bag, walked into the sanctuary. When he arrived he opened the bag and took out the cup, which had become whole. He explained to his master what had happened and what had been said. When he heard it, he dedicated the cup to the god.¹⁰²

Förutom Iamatainskriptionerna gavs även reliefer som votivgåvor. Dessa avbildade guden under drömkubationen då patienten blev helad.¹⁰³

Hubert och Mauss anser att själva offrandet av någonting till guden skiljer sig från andra gåvor som ges till guden eftersom offerritualen innehåller en process där objektet blir heligt. Det som offras till guden är någonting som förstörs, förbränns eller gemensamt äts upp av deltagarna i ritualen för att på så sätt överföras till guden.¹⁰⁴ Framför altaret fick de ödmjuka be en tacksamhetsbön till Asklepios varpå de sedan gav djuret till den personen som tog hand om de heliga objekten i templet. Denne skulle sedan besluta om offret var värdigt guden. När beslutet fattats tilltalade personen guden i en högtidlig bön. När djuret offrats gavs de olika delarna av djuret till deltagarna. Prästen fick en del och även den heliga ormen fick en bit som hyllning.¹⁰⁵ Var resterna av offret skulle konsumeras varierade mellan de olika helgedomarna.

I Kos fick de tillbedjande efter ritualen ta hem offergåvorna, men i Epidauros och Aten var man tvungen att äta upp allt på plats. Även vilka djur som fick offras och var de skulle offras spelade en roll. I Epidauros var det förbjudet att offra getter, men i Cyrene gick det bra. I vissa fall offrades tjurar och grisar, men det vanligaste offret var en tupp. Just tuppen hade en viktig roll i Asklepioskulten. Precis som Asklepios sågs som guden som lät människorna se ljuset av dagen var tuppen förebudet om gryningen.¹⁰⁶

Vidare menar Bell på att den gemensamma måltiden efter offrets upplösning är det som skiljer denna typ av offrande från ett rituellt mord. Under den gemensamma måltiden med guden uppstår nämligen ett kort ögonblick då människans värld och gudens värld sammanfogas. Människan som givare av offret, guden som mottagare av offret, och själva

¹⁰¹ LiDonnici 1995:89.

¹⁰² LiDonnici 1995:93.

¹⁰³ Hart 2000:103.

¹⁰⁴ Hubert & Mauss 1964;Bell 2009:112.

¹⁰⁵ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:188.

¹⁰⁶ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:189-190;Hart 2000:73.

offret blir ett. Detta bidrar till en sorts förnyad relation mellan gud och människa och de universum som de upprätthåller. Offer av denna typ där offergåvan blir helig kan också ske för att visa guden sin tacksamhet eller sona för någonting, istället för att uppnå det gemensamma ögonblicket med guden.¹⁰⁷ Offrandet och den efterkommande måltiden tillsammans med guden var en vanligt förekommande praktik i Asklepios' helgedomar.¹⁰⁸

Bells teori om den gemensamma måltiden visar att det personliga mötet och relationen med guden var viktig för de tillbedjande. Guden var nära sina patienter och tillbedjande då han fanns tillgänglig i sina tempel under natten i dröminkubationen.¹⁰⁹ Dock kunde guden inte vara överallt samtidigt. Enligt en berättelse från Iamatainskriptionerna fick guden resa från ett tempel till ett annat för att hjälpa sina assistenter, vilka hade begått ett misstag under dröminkubationen.¹¹⁰

B 3 (23). Aristagora of Troezen. Since she had a worm in her belly, she slept in the temenos of Asklepios in Troezen and she saw a dream. It seemed to her that the sons of the god, while he was not there but was in Epidauros, cut off her head, but they couldn't put it back again so they sent someone to the Asklepieion, so that he would return. Meanwhile the day overtakes them and the priest clearly sees the head removed from the body. When the night finally came again, Aristagora saw a vision. It seemed to her that the god had returned from Epidauros and put the head on her neck, and after that cut open her belly, took out the worm and sewed it together again, and from this she became well.¹¹¹

Eftersom Asklepios var en helande gud blev det personliga mötet och relation med hans patienter och tillbedjande extra viktig. Patienterna som kom till Asklepios för att bli helade kom som individer med egna problem och sjukdomar. När de träffade guden i dröminkubationen var de ensamma med guden likt en patient med sin läkare. Under Asklepios' tid ansågs läkaren förutom att vara en personlig hjälpare och rådgivare även fungera som en beskyddare av sin patient, vilken la sitt liv i läkarens händer.¹¹²

2.3 *Analys av dröminkubation som hemsökelse*

Asklepios' dröminkubationsritual skulle också enligt Bell kunna klassificeras som en sorts hemsökelse. I denna form av rit försöker man rätta till det som kommit i disharmoni inom

¹⁰⁷ Bell 2009:112.

¹⁰⁸ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:189.

¹⁰⁹ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:114.

¹¹⁰ LiDonnici 1995:103 (B3).

¹¹¹ LiDonnici 1995:103.

¹¹² Edelstein & Edelstein 1998, volume II:111-112.

människan. Detta kan man bl. a göra genom att skydda, rena eller hela den utsatta personen.¹¹³

Prästerna som arbetade i Asklepios' helgedomar förmodas ha utgått ifrån tanken att sjukdomar anses uppstå på grund av att kroppen är i obalans. För att komma i balans måste sinnet vara i harmoni med naturen.¹¹⁴ Det fanns till exempel de patienter som inte upplevde Asklepios i drömmen och därmed ej blev helade. Patienten fick då beskriva sin dröm för en präst som tolkade den och därefter tros ha praktiserat en form av mind-therapy.¹¹⁵ För att bli helad av guden var man tvungen att tänka "rena" tankar. I Epidaurus blev de som ville inträda Asklepios' helgedom därför uppmanade att tänka heliga tankar och befria sig från ilska, avundsjuka, otillfredsställelse, och otrygghet. Prästerna i Asklepios' tempel såg ett samband mellan fysisk sjukdom och mental stress. Templet och dess omgivning skulle därför bidra till lugn och harmoni.¹¹⁶

Bell menar på att helande ritualer allmänt visar på en förståelse av förhållandet mellan det fysiska och mentala vilket skiljer sig från den medicinska vetenskapen. I helande riter sysslar man med saker som inte behandlas inom skolmedicinen, exempelvis övernaturliga krafter.¹¹⁷

Idag har religiösa grupper eller individer som sysslar med holistiskt helande växt fram i samhällen där naturvetenskapen är normen.¹¹⁸ Den medicinska vetenskapen tycks inte alltid räcka till för dagens moderna människa. Det anses viktigt att den som botar bryr sig om sin patient.¹¹⁹ Den mänskliga kontakten får inte tillräckligt utrymme i sjukvårdssystemet vilket är präglad av produktivitetstänkande, högt tempo och profit.¹²⁰ Idén om en nära kontakt påminner om relationen mellan läkare och patient, patient och Asklepios.

Asklepios' drömkubationsritual tycks ha sammanfogat religion, helande och den tidens vetande. Den innehåller tankar kring medicin och hur den ska distribueras, men samtidigt också religiösa element i form av själva inkubationsritualen. De metoder som tillskrevs Asklepios och de råd som han påstås givit till människorna påminner om dagens behandlingsmetoder. "Guden" föreslog till exempel vilken mat de skulle äta och att de skulle bada eller simma i floder eller i havet. De skulle utföra gymnastik av olika slag och träna för att bli friska.¹²¹

¹¹³ Bell 2009:115.

¹¹⁴ Hart 2000:79.

¹¹⁵ Hart 2000:83.

¹¹⁶ Hart 2000:79-80.

¹¹⁷ Bell 2009:116.

¹¹⁸ McGuire 2008:120.

¹¹⁹ McGuire 2008:141.

¹²⁰ Hammer 2004:184.

¹²¹ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:152.

In the priesthood of Poplius Aelius Antiochus

I, Marcus Julius Apellas, an Idrian from Mylasa, was sent for by the god, for I was often falling into sickness and was suffering from dyspepsia. In the course of my journey, in Aegina, the god told me not to be so irritable. When I arrived at the temple, he told me for two days to keep my head covered, and for those two days it rained; to eat cheese and bread, celery with lettuce, to wash myself without help, to practise running, to take lemonpeels, to soak them in water, near the (spot of the) *akoai* in the bath to press against the wall, to take a walk in the upper portico, to take some passive exercise, to sprinkle myself with sand, to walk around barefoot, in the bathroom, before plunging into the hot water, to pour wine over myself, to bathe without help and to give an Attic drachma to the bath attendant, in common to offer sacrifice to Asclepius, Epione and the Eleusinian goddesses, to take milk with honey. When one day I had drunk milk alone he said, "Put honey in the milk so that it can get through." When I asked of the god to relieve me more quickly I though I walked out of the abaton near the (spot of the) *akoai* being anointed all over with mustard and salt, while a small boy was leading me holding a smoking censer, and the priest said: "You are cured but you must pay up the thank-offerings." And I did what I had seen, and when I anointed myself with the salts and the moistened mustard I felt pains, but when I bathed I had no pain. That happened within nine days after I had come. He touched my right hand and also my breast. The following day as I was offering sacrifice the flame leapt up and scorched my hand, so that blisters appeared. Yet after a little the hand got well. As I stayed on he said I should use dill along with olive oil against my headaches. I usually did not suffer from headaches. But it happened that after I had studied, my head was congested. After I used the olive oil I got rid of the headache. To gargle with a cold gargle for the uvula-since about that too I had consulted the god-and the same also for the tonsils. He bade me also inscribe this. Full of gratitude I departed well.¹²²

Asklepios sägs ha helat sina patienter bl. a genom att operera dem med kniv och andra medicinska instrument.¹²³

[A 13] A man from Torone, leeches. When he was sleeping, he saw a dream. It seemed to him that the god ripped open his chest with a knife, took out the leeches and gave them to him in his hands, and sewed his breast together. When day came he left having the animals in his hands, and had become well. He had drunk them down, after being tricked by his stepmother who had trown them into a potion that he drank.¹²⁴

I vissa fall tycks guden ha använt mirakelsalvor och droger.¹²⁵

[A 9] Once a man came as a suppliant to the god who was so blind in one eye that, while he still had the eyelids of that eye, there was nothing within them and they were completely empty. Some of the people in the sanctuary were laughing at his simple-mindedness in thinking that he could be made to see, having absolutely nothing, not even the beginnings of an eye, but only the socket. Then in his sleep, a vision appeared to him. It seemed that the god boiled some drug, and then drew apart his eyelids and poured it in. When day came he departed with both eyes.¹²⁶

De metoderna som guden föreslog till sina patienter och de medel som han använde sig av var mänskliga, men hade något gudomligt i sig. Vatten till exempel hade en helande effekt på folk

¹²² Inscriptiones Graecae, IV, 1, no. 126 [ca. 160 A.D.]. Se Edelstein & Edelstein 1998, volume I:247-248, (T.432).

¹²³ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:152.

¹²⁴ LiDonnici 1995:95.

¹²⁵ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:153.

¹²⁶ LiDonnici 1995:93.

som drack det eller badade i det och gjorde att de blinda kunde se igen och de lamma kunde gå.¹²⁷

...of the great miracle-worker who does everything for the salvation of men this [*sc.*, well] is the discovery and possession: it works with him in all matters and for many it comes to take the place of a drug. For when bathed with it many recovered their eyesight, while many were cured of ailments of the chest and regained their necessary breath by drinking from it. In some cases it cured the feet, in others something else. One man upon drinking from it straightway recovered his voice after having been a mute, just as those who drink sacred waters to become prophetic. For some the drawing of the water itself took the place of every other remedy. Furthermore, not only is it remedial and beneficial to the sick but even for those who enjoy health it makes the use of any other water improper.¹²⁸

Bell betonar att reningsritualer har en stor betydelse i hemsökelsriter. De kan bl.a. fokusera på personliga problem och syfta till att befria människor som blivit besatta av demoner, sjukdomar eller synd. I många kulturer har vatten och eld används i reningsritualer men även musik, dans, droger, asketism eller intag av berusningsmedel har ingått som komponenter. Genom att dricka och sedan kräkas renas kroppen.¹²⁹ Reningsritualer spelade också som vi sett en viktig roll i Asklepios helgedomar. Innan dröminkubationen kunde inledas var patienterna tvungna att genomgå en förberedande reningsritual som bestod i att bada i kallt vatten.¹³⁰

Guden gav också rådet att bl. a bada i varmt vatten för att bli frisk.¹³¹ Badandet i varmt vatten tog bort det onda eller sjukdomen i patienten och skulle därför kunna ses som en reningsritual. Dröminkubationen kan på så sätt ses som en helande ritual och en reningsritual där guden personligen tar bort det onda från människan genom att rena henne från sjukdomar.

Andra sorters reningsritualer förekom också. Dessa innehöll en kombination av libation (dryckesoffer) och uppkastningar. Renandet skedde på olika sätt beroende på plats.¹³²

Thereupon purifications took place near the river by means of libations, and purifications at home by means of vomiting.¹³³

Offret tycks ha varit en väsentlig komponent för att helandet av patienten skulle ske. I en berättelse från Iamatainskriptionerna blev till exempel en patient som fått synen tillbaka blind

¹²⁷ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:153.

¹²⁸ Aristides, Oratio, XXXIX, 14-15. Se Edelstein & Edelstein 1998, volume I:206-207 (T. 409).

¹²⁹ Bell 2009:118-119.

¹³⁰ Hart 2000:81.

¹³¹ Edelstein & Edelstein 1998, volume II:187.

¹³² Edelstein & Edelstein 1998, volume II:188.

¹³³ Aristides, Oratio L, 6. Se Edelstein & Edelstein 1998, volume I:294 (T. 518).

igen eftersom han inte offrat något som tack för helandet. När patienten återvände och offrade blev han frisk igen.¹³⁴

Enligt Bell tycks psykologiska mekanismer vara verksamma i reningsritualer. Den rituella processen skapar ett emotionellt katarsis eller en emotionell rening hos den deltagande när denne går igenom ritualen. I riten är familjen nära den drabbade i form av en gruppterapi där ansvar och traditionella roller visas ha större betydelse än individuella sorger, rädslor och agg som istället läggs åt sidan.¹³⁵ I Asklepios' helgedomar spelade musik och teater en viktig roll för patienternas välmående. Det rytmiska i musiken och poesin bidrog till inre harmoni hos de som sökte hjälp. Besökarna i templet sjöng hymner och melodier för att prisa guden. I de olika tempelteatrarna spelades tragedier och komedier som kan ha haft olika effekter på patienterna. Tragedierna kan till exempel ha bidragit till att man som patient upplevde en sorts emotionell katarsis och komedierna kan ha varit en moteffekt till tragedierna där glädjen gjorde att spänningar avtog och en känsla av välmående uppstod bland patienterna. Genom dessa aktiviteter skapades möjligheten för social interaktion vid helgedomarna. Tanken på deras egna bekymmer och sjukdomar förminskades på detta sätt vilket ledde till att de kunde ägna mer tid åt att tillsammans förbättra sig inom ramen för en slags gruppterapi.¹³⁶

Med hjälp av Bells teorier om reningsritualer och deras psykologiska aspekter tolkar jag musiken och teatern som rituella komponenter i reningsceremonierna som pågick vid Asklepios' helgedomar. Patienterna eller de tillbedjande deltog tillsammans i olika aktiviteter/ritualer, till exempel när de sjöng hymner till guden eller engagerade sig emotionellt i teaterns dramatik eller komik. Musiken och teatern hade betydelse för deras sinnestillstånd och påverkade detta på olika vis. Reningsritualerna eller aktiviteterna i Asklepios' helgedomar fungerade både som förberedelser inför drömkubationsritualen och som råd från guden under själva mötet. Patienternas kroppar engagerades på olika sätt i riten. Genom att sjunga och se på teater förändrade patienterna sitt sinnestillstånd, förhoppningsvis till det positiva, och förberedde sig mentalt för mötet med guden. Detta medförde förmodligen att förväntningarna inför mötet med guden höjdes, vilket kan ha lett till att drömmen i sig påverkades av känslor och tankar som patienterna haft under dagen, vilket i sin tur underlättade helandet.

¹³⁴ LiDonnici 1995:101 (B2).

¹³⁵ Bell 2009:117.

¹³⁶ Hart 2000:80.

SLUTORD

I mitt arbete har jag strävat efter att detaljerat rekonstruera Asklepios' dröminkubation utifrån de berättelser som finns bevarade i form av Iamatainskriptionerna och i texter tillskrivna historiska personer. Rekonstruktionen har gjorts med hjälp av Grimes "ritualkarta". De bevarade berättelserna har sedan analyserats med hjälp av ritualteorier, främst formulerade av Bell med inslag av Tylor, Hubert, Mauss och McGuire. Analysen har dels resulterat i en detaljerad bild av dröminkubationen genom att betrakta denna som en utbytes- och gemensamhetsrit respektive hemsökelse-rit, dels försett oss med en bild av hur människor vid denna tidpunkt levde och hur de upplevde relationen mellan religion/religiös tro och hälsa/sjukdomar. Vi ges också en viss inblick i den tidens läkekonst vilket inkluderade kirurgi, gruppterapi, avslappning, bad, promenader, hälsosam mat, fysisk träning och sömn.

En fortsatt studie kring Asklepios och dröminkubationen skulle kunna behandla dagens drömhelande och hur detta används i olika sammanhang. Vilka människor eller grupper söker sig till denna form av terapi och i vilken relation står detta till den dröminkubation som vi i denna uppsats studerat?

KÄLLOR

- Bell, Catherine M (2009). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M (red). (2007). *Teaching Ritual*. New York: Oxford University Press.
- Caton, Richard (1900). *The Temples and Ritual of Asklepios at Epidauros and Athens: Two Lectures delivered at the Royal institution of Great Britain*. 2. ed. London: Cambridge University Press.
- Dillon, M. P. J (1994). "The Didactic Nature of The Epidaurian Iamata." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101:239-260.
- Edelstein, Emma Jeannette Levy & Edelstein, Ludwig (1998). *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Eliade, Mircea (1987). *The Encyclopedia of Religion*, Volume I. New York: MacMillan Publishing Company.
- Grimes, Ronald L. (2010). "Mapping the Field of Ritual." *Beginnings in Ritual Studies*. 3. ed. [Waterloo, Ontario?]: Ritual Studies International:19-32.
- Hammer, Olav (2004). *På spaning efter helheten. New Age, en ny folketro?*. Ny, utök. Och omarb. utg. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Harris, William V (2009). *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hart, Gerald D (2000). *Asclepius: the God of Medicine*. London: Royal Society of Medicine Press.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel (1964). *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Trans. W. D. Hall. Chicago. Chicago University Press.
- LiDonnici, Lynn R (1989). "Compositional Background of The Epidaurian Iamata." *Tale and Dream: The Text and Compositional History of the Corpus of Epidaurian Miracle Cures*. Pennsylvania: University Microfilms:25-41.
- LiDonnici, Lynn R (1995). *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*. Texts and Translations 36, Graeco-Roman Religion Series 11. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Lewis, James R. & Oliver, Evelyn Dorothy (2009). *The Dream Encyclopedia*. Second Edition. Canton: Visible Ink Press.
- McGuire, Meredith B (2008). *Lived religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

Melfi, Melina (2010). "Rebuilding the myth of Asklepios at the sanctuary of Epidauros in the Roman Period." *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture Under The Roman Empire: Continuity and Innovation*. Athens: The national Hellenic Research Foundation Institute for Greek and Roman Antiquity:329-341.

Näsström, Britt-Mari & Peterson, Hans-Inge (2000). *Religion och Medicin*. Sävedalen. Warne.

Sigerist, Henry Ernest (1961). *A History of Medicine. Vol 2, Early Greek, Hindu, and Persian medicine*. New York. Oxford University Press.

Stephens, John C. (2012). "The dreams of Aelius Aristides: A Psychological Interpretation." Oakland: *International Journal of Dream Research* Volume 5, No.1:76-86.

Tylor, Edward B. (1958). "Religion in Primitive Culture". *Primitive Culture*. New York. Harper & Bros.

Walton, Alice (1894). *The Cult of Asklepios*. New York: Ginn & Company.

Wickkiser, Bronwen, Lara (2008). *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in fifth-century Greece: Between Craft and Cult*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.