

FLORIAN STEGER

ASCLEPIUS

Geneeskunde en cultus



Asclepius

Asclepius

Geneeskunde en cultus

Florian Steger

Amsterdam University Press

Dit boek is een bewerkte vertaling van *Asklepios: Medizin und Kult* (STEGER 2016; uitgebreide Engelse uitgave: STEGER 2018; Italiaanse uitgave: STEGER 2020; Spaanse uitgave: STEGER 2023).

Vertaald door Gretel Schoukens

Afbeelding omslag: Reliëf voor Asclepius uit het Asklepieion in Athene. Asclepius geneest een vrouw, achter hem zijn dochter Hygieia. Marmer, 4e eeuw voor Christus. Piraeus Museum Inv.-Nr. 405. Wikimedia Commons, CC 4.0.

Ontwerp omslag: Sander Pinkse Boekproductie

Ontwerp binnenwerk: Crius Group, Hulshout

ISBN 978 90 4856 292 3

e-ISBN 978 90 4856 293 0

DOI 10.5117/9789048562923

NUR 683 | 870



Creative Commons License CC BY NC ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>)

© F. Steger / Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2024

Some rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, any part of this book may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise).

De uitgeverij heeft ernaar gestreefd alle copyrights van in deze uitgave opgenomen illustraties te achterhalen. Aan hen die desondanks menen alsnog rechten te kunnen doen gelden, wordt verzocht contact op te nemen met Amsterdam University Press.

Inhoudsopgave

Woord vooraf	7
I Inleiding	9
II Context van de Asclepiusgeneeskunde	17
II.1 Begindagen van de Asclepiuscultus in Rome	17
II.2 Relatie tot het oude Babylon en Egypte	18
II.3 Medische tradities	20
II.4 Geneeskunde buiten de tradities	25
II.5 Geneeskundige praktijk	29
III De praktijk van Asclepius	37
III.1 Mythe en genezingscultus rond Asclepius	37
III.2 Plaats van de Asclepiuspraktijk	65
III.3 Bronnen – alleen miraculeuze verhalen?	92
III.4 Methodische beschouwing	103
III.5 Patiënten in de praktijk van Asclepius	107
III.5.1 P. Aelius Aristides in Pergamon	107
III.5.2 M. Julius Apellas in Epidaurus	122
III.5.3 P. Aelius Theon in Pergamon	129
IV Samenvatting	135
Tekstuitgaven en vertalingen	141
Literatuur	143
Verantwoording van de afbeeldingen	166
Register van personen, plaatsen en zaken	167

Woord vooraf

Dit boek is een bewerkte vertaling van mijn eerdere werk *Asklepios: Medizin und Kult* (STEGER 2016; uitgebreide Engelse uitgave: STEGER 2018; Italiaanse uitgave: STEGER 2020; Spaanse uitgave: STEGER 2023) en werd op veler verzoek gepubliceerd. De tekst werd aangevuld met relevante literatuur die sinds 2018 is verschenen en kritische opmerkingen uit gepubliceerde recensies zijn erin verwerkt.

Ik dank dr. Frank Ursin voor zijn hulp bij vroegere versies van dit werk. Mijn enorme dank gaat uit naar dr. Vincenzo Damiani, mijn trouwe begeleider, voor zijn continue ondersteuning van mijn onderzoek naar de antieke geneeskunde. Mevrouw Gretel Schoukens dank ik voor de vertaling van het manuscript naar het Nederlands en voor de constructieve en aangename samenwerking. Ook veel dank aan drs. Rebekka Bremmer en prof.dr. Jan Bremmer voor hun redactiewerk. Niet in het minst wil ik uitgeverij Amsterdam University Press danken om dit prachtige project mogelijk te maken.

Nederland kent een lange onderzoekstraditie in oudheidkunde, waarin de antieke geneeskunde een bijzondere plaats inneemt. Universiteiten en onderzoeksinstituten leverden daar een doorslaggevende bijdrage aan een beter begrip en meer erkenning voor het medische erfgoed uit de oudheid. Deze Nederlandse vertaling is een verdere stap in deze waardevolle traditie. Het is een bijdrage aan de verspreiding van de kennis over Asclepius en de antieke geneeskunde binnen en buiten Nederlandse academische kringen.



Afb. 1. De slang van Asclepius, mozaïek, Lindau (Duitsland).

I Inleiding

In ons dagelijks leven spelen biologische fenomenen zoals geboorte, leven en dood een belangrijke rol. Gezondheid en ziekte hebben een grote invloed op ons leven en we zetten zoveel mogelijk middelen in om gezond te blijven en ziektes te bestrijden. Kijken we naar de geschiedenis van verschillende culturen, dan zien we een grote verscheidenheid aan problemen en aandoeningen, benaderingen en toepassingen (PORTER 2000 en GRMEK 1989).

In de Romeinse keizertijd wordt men zich steeds bewuster van problemen rond gezondheid en ziekte en ontstaat er een bonte verzameling van gezondheidsdiensten. Magiërs en wonderbaarlijke genezers handelen vanuit magisch-demonische opvattingen, genezingscultussen bieden rituelen op basis van theurgische ideeën over genezing, vroedvrouwen en handelaren in medicijnen zijn werkzaam in het niet-medische circuit, maar doen bijna hetzelfde als de mannelijke en vrouwelijke artsen die de geneeskunde beoefenen. Binnen deze groepen is veel verscheidenheid: artsen zijn bijvoorbeeld privaat of publiek werkzaam, terwijl anderen hun taken binnen de militaire dienst uitoefenen.

GUMMERUS (1932) en OEHLER (1909) hebben inscripties verzameld over zulke openbare en private artsen, de vertegenwoordigers van de wetenschappelijke geneeskunde. HILLERT (1990) en JACKSON (1988: 56-85) hebben tastbaar archeologisch materiaal bij elkaar gebracht. Hoewel er een aantal publicaties is over militaire artsen (bijvoorbeeld SAMAMA 2017), is er door het schaarse bronmateriaal verrassend weinig onderzoek gedaan naar private en openbare artsen. Over praktiserende mannelijke en vrouwelijke artsen is er nauwelijks informatie beschikbaar. Artsen die literair actief waren, zoals Celsus of Galenus, hebben wel bruikbare teksten nagelaten.

Door de verschillende soorten behandelingen die deze groepen bieden, ontstaat er een veelzijdige gezondheids- en genezingsmarkt die een grote invloed heeft op de dagelijkse cultuur. Ook streeft men ernaar de geneeskunde theoretisch te onderbouwen, wat volgens de overgeleverde vakliteratuur tot discussies leidde.

Het meeste onderzoek over de antieke geneeskunde werd door klassieke filologen gedaan, die zich concentreerden op deze vakliteratuur. De pijlers van dit onderzoeksveld zijn het Corpus Hippocraticum, Galenus van Pergamon en Aulus Cornelius Celsus. Dat betekent dat we niet veel kunnen zeggen over de feitelijke geneeskundige praktijken. Binnen het onderzoek over de islamitische middeleeuwen werd Avicenna's *canon medicinae*, bijvoorbeeld, steeds als maatstaf genomen. De *princeps medicorum* kreeg

in de voorstelling van de middeleeuwse geneeskunde een centrale plaats toebedeeld. Daarbij zag men volledig over het hoofd dat Avicenna slechts een vertegenwoordiger was van een van de vele vormen van geneeskunde in het Rijk der kaliefen (STROHMAIER 1999 en WEISSER 1983).

De relatie tussen religie en geneeskunde komt vooral in genezingscul-tussen tot uitdrukking en vormt een afzonderlijk onderzoeksveld. Deze cultische genezingsvormen vol rituelen omvatten de vooraanstaande cultus rond Asclepius, de heros en latere god van genezing. De Romeinen noemden hem Aesculapius. Vanaf de vierde eeuw v.Chr. werd hij vereerd in prachtige Asclepiusheiligheden in het hele Middellandse Zeegebied, met uitlopers tot in het Gallisch-Germaanse gebied. In deze Asklepieia vroegen aanbidders/patiënten aan Asclepius om genezing voor hun ziekte. Zoals we zullen aantonen, gaat de cultus van Asclepius, de god van genezing, veel verder dan het uitdrukkelijke religieuze aspect. In de heiligdommen werd een eigen vorm van geneeskunde beoefend, de 'Asclepiusgeneeskunde', een verstrengeling van cultus en geneeskunde die een belangrijke plaats inneemt in de gezondheidszorg tijdens de keizertijd van het Imperium Romanum. De meeste onderzoeksliteratuur gaat ervan uit dat de daadwerkelijke resultaten van deze behandelingsvorm beperkt waren, zoals KRUG (1993:141) terecht opmerkt. Maar zowel vanuit medisch-historisch als vanuit puur medisch perspectief blijkt niets minder waar. Dat bewijzen de toelichtingen in hoofdstuk III.5, waarin een aantal inscripties met nadruk op het medisch-historische aspect geanalyseerd worden.

Onderzoek benadrukte tot nu toe steeds de religieuze en mythische aspecten van de genezingscultus rond Asclepius, hoewel niet alleen het religieus-geschiedkundige en mythologische van belang zijn. Ook de medische facetten en de daarmee verbonden medisch-historische betekenis van de genezingscultus zijn essentieel. Hierbij willen we vooral de positie van de Asclepiusgeneeskunde tussen religieus-magische en wetenschappelijk-rationele geneeskunde bepalen. Tot nu toe negeerde men over het algemeen de these van een eigen Asclepiusgeneeskunde als genezingscultus met een wetenschappelijk-rationele aanpak – namelijk op waarneming en kennis van de natuur gebaseerde inzichten. In het gunstigste geval vermoedde men zo'n aanpak in de Romeinse keizertijd, maar tot nog toe werd deze niet met argumenten gestaafd.

In het oudere werk van EDELSTEIN/EDELSTEIN werd in twee omvangrijke delen het tot 1945 beschikbare schriftelijke bronmateriaal over Asclepius in het origineel en in een Engelse vertaling zo goed als volledig gebundeld, van commentaar voorzien (deel 1) en in een algemene beoordeling (deel 2) behandeld (nieuwe oplage in één deel, EDELSTEIN/EDELSTEIN 1998). Op basis

van dat materiaal beperkt de interpretatie zich hoofdzakelijk tot de mythologische aspecten en het religieus-historische belang met als zwaartepunt de vijfde en vierde eeuw v.Chr. Dat beseften OHLEMUTZ (1940) en WEINREICH (1909) al. Deze methode voor de interpretatie van de inscripties voldoet echter niet meer aan de huidige analyserende methodes van epigrafische vondsten. De bewaarde inscripties op steen zijn slechts een fractie van alle inscripties, omdat de dagelijks gebruikte beschreven materialen, zoals hout, stof en leer, zijn vergaan (ECK 1997: 95-98).

De bronnen zijn meestal duidelijk en worden bij de analyse niet in een context geplaatst. Bovendien worden geen kritische vragen gesteld over de representativiteit van de bewaarde inscripties. Vaak wordt vergeten dat ook in inscripties alleen wordt genoteerd wat herinnerd moet worden. EDELSTEIN/EDELSTEIN stellen niet vast dat de verzamelde getuigenissen inhoudelijk in twee categorieën onderverdeeld kunnen worden. Het keerpunt is namelijk de ontwikkeling van de cultus en geneeskunde van Asclepius vanaf de eerste eeuw v.Chr. In dat opzicht moeten de door EDELSTEIN/EDELSTEIN aangehaalde bronnen opnieuw kritisch bestudeerd worden en moeten ook vondsten vanaf 1945 worden opgenomen.

Voor de inscripties in de stèles uit Epidaurus (IG IV² 1, 121-124) heeft LIDONNICI (1995) een tekstuitgave met commentaar opgesteld (voordien al PEEK 1963). Ze heeft de drie (en fragmenten van een vierde) van PAUSANIAS (2.27.3) bekende inschriften uit Epidaurus uit de (late) tweede helft van de vierde eeuw v.Chr. in het origineel en in Engelse vertaling van commentaar voorzien. De nieuwe bronverzameling van GIRONE (1998) is ook van belang, omdat deze meer inscripties uit de keizertijd bevat. GIRONE heeft in een exemplarische, wat willekeurig lijkende selectie 32 inscripties uit Athene, Epidaurus, Lebena, Pergamon en Rome van de vierde eeuw v.Chr. tot de vierde eeuw n.Chr. verzameld en telkens van commentaar voorzien. Ze gaat echter niet verder dan afzonderlijke commentaren, geeft geen alomvattende interpretatie en gebruikt, net als EDELSTEIN/EDELSTEIN, naast de epigrafische bewijsstukken geen andere bronnen.

In tegenstelling tot EDELSTEIN/EDELSTEIN, LIDONNICI en GIRONE houdt KRUG (1993: 120-187) niet alleen rekening met schriftelijke bronnen, maar ook met numismatische en archeologische bewijsstukken. Zo bestudeert ze in het omvangrijke hoofdstuk over Asclepius het materiaal op unieke wijze. Na een introductie over de mythe van Asclepius en zijn voorstelling beschrijft KRUG de genezingscultus op elke cultusplaats – tot in Brittannië en Hispania. Ze concludeert dat Asclepius de zorg om de gezondheid en de steun voor alle zieken op zich nam. Op die manier wordt Asclepius volgens haar vooral een toevluchtsoord voor afgewezen en uitbehandelde, uitzichtloze

patiënten, die niet meer verzorgd worden in de traditie van HIPPOCRATES (De arte 3 (6.4.16-6.6.1 L.)) (VON STADEN 1990 en WITTERN 1979).

Ook tegen het gezond verstand in kon Asclepius helpen: hij genas de irrationele kant van het lijden. In tegenstelling tot EDELSTEIN/EDELSTEIN beschouwt KRUG (1993: 121) de resultaten van Asclepius als een aanvulling op de geneeskunde: de bloeitijd van Asclepius viel namelijk samen met het hoogtepunt van de geneeskunde. NUTTON (2004:114) opperde dat het samenspel van de hippocratische geneeskunde en de Asclepiuscultus binnen de antieke genezingsmarkt een alternatief vormde voor de magische geneeskunde. Er is echter geen grondig onderzoek naar feitelijk praktiserende artsen gedaan, waardoor ook de relatie tussen praktiserende artsen en Asklepieia onopgehelderd blijft. KRUG laat zich eerder leiden door de literair overgeleverde traditie van Hippocrates. COHN-HAFT (1956: 29-31) en JACKSON (1988: 140) gingen voor de periode vanaf de vierde eeuw v.Chr. tot in de keizertijd al uit van relaties tussen praktiserende artsen en de genezingsplaatsen van Asclepius. Ook WICKKISER (2008) noemt contacten tussen artsen en de asklepieia in de vijfde eeuw v.Chr., maar kan deze niet echt concretiseren.

SCHNALKE/WITTERN (1993) en SCHNALKE (1990: 1-35) sluiten zich grotendeels aan bij de opvattingen van KRUG en maken ook geen onderscheid tussen een Asclepiuscultus en een Asclepiusgeneeskunde. Volgens hen compenseert de opkomst van Asclepius eerder het langzaam verdrongen magisch-mystieke denken (SCHNALKE/WITTERN 1993: 89). Hippocratespecialist JOUANNA (1996: 48 f.) is daarentegen van mening dat in de Asclepiusheiligdommen religieuze genezing ver afstaat van geneeskunde. Ook zien SCHNALKE/WITTERN (1993: 100), in tegenstelling tot EDELSTEIN/EDELSTEIN en KRUG, bij de behandeling in een Asklepieion een duidelijke breuklijn tussen de Griekse klassieke tijd en de Romeinse keizertijd. Samen met JACKSON (1988: 138-169) en ingaand tegen de mening van SCARBOROUGH (1969: 24 f.) beschouwen ze de kuren in de Asklepieia uit de keizertijd als een vorm van rationaal-wetenschappelijke geneeskunde. Ook HAHN (1976) en MÜLLER (1987) onderzochten de geneeskunde in de Asklepieia uit de keizertijd.

HAEHLING VON LANZENAUER (1996) concentreerde zich in haar proefschrift minder op de Asclepiusgeneeskunde dan op de Asclepiuscultus, zoals eerder ook RÜTTIMANN (1986) in zijn religieus-historische onderzoek. De centrale rol van genezen (Asclepius Soter – Imperator Soter – Christus Soter) maakt toch haar bevindingen interessant voor ons onderzoek. Het verband tussen de keizercultus en de devotie rond Asclepius hield een reëel gevaar in voor het christendom. De princeps en Asclepius staan als genezer beiden tegenover Christus als genezer. De keizercultus probeerde de vroomheid

rond Asclepius te benutten. Sinds Constantijn de Asclepiuscultus doelgericht uitbreidt, stellen we een instrumentalisering van de cultus vast, hoewel in dezelfde periode het geloof in Christus het wint van heidense culten. RÜTTIMANN (1986) concentreert zich op de Asclepiuscultus in de tweede eeuw n.Chr. om nog duidelijker te maken dat zowel Asclepiusaanhangers als christenen op basis van dezelfde theologische opvatting wonderlijke genezingen beschouwen als een bewijs van goddelijkheid. De Asclepiuscultus bleef een significante rol spelen, terwijl andere heidense culten aan belang inboetten. Asclepius moest het pas op het einde van de klassieke oudheid afleggen tegen zijn christelijke concurrent en beïnvloedde ondertussen diens opvattingen over genezing.

HART (2000) heeft alle kennis uit de vele bronnen over Asclepius als god van de geneeskunde gebundeld en beschreven. Bovendien bevat het werk talloze afbeeldingen, die vaak verwijzen naar het heden en waardoor delen van de publicatie populairwetenschappelijk aandoen. Ook gebruikt hij alleen het oude werk van EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) als bron in de monografie. Nieuw onderzoek na 1945 neemt hij terloops en erg selectief in aanmerking. Hij sluit zich aan bij de oude these dat Asclepius werd opgezocht door de zieken die artsen niet meer konden genezen. Het zou vooral gaan om patiënten met psychosomatische klachten, aan wie Asclepius een therapie met placebo-effect kon bieden (HART 2000: 89). In deze historisch ongenueanceerde vorm is die stelling niet overtuigend.

Het onderzoek naar Asclepius bevat duidelijk een leemte: tot nog toe stonden de religieus-historische aspecten centraal, waardoor het medische standpunt verwaarloosd werd (behalve door RIGATO (2013), die een paar pagina's (48-56) wijdt aan de relatie tussen de Asclepiuscultus en geneeskunde). De ontwikkeling van de Asclepiusgeneeskunde sinds het beginstadium in de vijfde eeuw v.Chr. tot in de keizertijd werd tot op vandaag nog niet gefundeerd beschreven. Het is onduidelijk hoe in de Asklepieia geneeskunde in de genezingscultus werd geïntegreerd. Vaak wordt er niet eens onderscheid gemaakt tussen Asclepiuscultus en Asclepiusgeneeskunde. Ook de integratie van de Asclepiusgeneeskunde in de dagelijkse medische cultuur tijdens de keizertijd werd tot op heden nog niet onderzocht. RIETHMÜLLER (2005) analyseerde daarvoor de epigrafische, numismatische en archeologische vondsten uit de dagelijkse cultuur. Zijn werk is echter moeilijk te gebruiken door de gekozen structuur bij de ordening van de grote hoeveelheid materiaal. Een voorbeeldige bijdrage levert het Italiaanse werk van MELFI (2007) op basis van veel archeologisch materiaal uit grotere en kleinere Asklepieia op de Peloponnesus, de Cycladen en in Centraal-Griekenland. Maar geen van beide werken geeft ons een beter beeld van de Asclepiusgeneeskunde.

De aanzet voor een systematische weergave van het epigrafische materiaal boden tot nu toe BENEDUM (1977), PFOHL (1977), ROWLAND (1977), NUTTON (1977/1972/1970/1969), COHN-HAFT (1956), GUMMERUS (1932), HABERLING (1910), OEHLER (1909), POHL (1905), REMY (1987/2001), SAMAMA (2003) en NISSEN (2006b). Numismatische vondsten werden voornamelijk in een aantal specifieke werken behandeld, zoals AGELIDIS (2011), SZAIVERT (2008) en KRANZ (2004) met name over Pergamon en HAYMANN (2010) over Aegeae. KAMPMANN (1993) onderzocht afbeeldingen van Asclepius op munten en PENN (1994) beschreef in het algemeen geneeskunde op Griekse en Romeinse munten.

Deze monografie wil met een waaier aan representatieve bronnen de Asclepiusgeneeskunde in relatie tot de geneeskunde in de keizertijd beschrijven. Het historische zwaartepunt ligt daarom in de Romeinse keizertijd (27 v.Chr. tot 284 n.Chr.). Vroegere en latere bronnen worden ook gebruikt om een beter beeld te schetsen. De rituelen in de Asklepieia worden geplaatst binnen de eclecticische genezingsmarkt uit die culturele periode. Zo verruimen we de gangbare, religieus-historische visie op de Asclepiuscultus en leggen we een essentiële dimensie bloot: de Asclepiusgeneeskunde. Allereerst schetsen we het dagelijkse leven, waarin de cultus en geneeskunde van Asclepius een plaats innemen. Het ligt voor de hand bij het onderzoek inscripties centraal te stellen, vooral omdat de eerste en tweede eeuw n.Chr. als *de* 'periode van de epigrafische cultuur' omschreven worden (ECK 1997: 99). In aanmerking komen wij-inscripties, die door de bezoekers uit dankbaarheid voor Asclepius achtergelaten werden, devotie en vertrouwen van de aanbieder bekrachtigen en in bepaalde gevallen ook informatie verstrekken over de behandeling. Daarnaast kijken we naar inscripties op graven van artsen, die enige aanwijzingen geven over hun beroep of activiteiten. Relevant zijn ook eregedenktekens voor artsen, die zich kenmerken door een uitgesproken zelfbewustzijn van de schenker. SAMAMA (2003) verzamelde 525 inscripties van Griekse artsen. Hoewel deze epigrafische getuigenissen erg waardevol zijn, moet er een kanttekening bij geplaatst worden: ze bewaren alleen wat in herinnering moest blijven. We moeten dus altijd vraagtekens zetten bij de representativiteit van de inscripties, waardoor een onderzoek dat alleen daarop gebaseerd is niet volstaat – en tegelijkertijd onmogelijk is zonder inscripties, zoals bij EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945). We vullen de epigrafische vondsten aan met een analyse van literaire teksten, numismatische en archeologische bronnen en papyrus.

Ik betoog dat de Asclepiusgeneeskunde in de Romeinse keizertijd een grote bijdrage leverde aan de gezondheidszorg dankzij een complex aanbod aan therapieën. In de heiligdommen van Asclepius beoefende men een

geneeskunde waarbij rituele handelingen uit de genezingscultus en medische therapieën samengingen. Door die productieve verstrengeling van cultus en geneeskunde verdient de Asclepiusgeneeskunde een eigen plek binnen de gezondheidssector in de keizertijd.

Hierna wordt eerst het aanbod voor genezing tijdens de keizertijd besproken (II), de noodzakelijke basis om argumenten aan te voeren voor een zelfstandige Asclepiusgeneeskunde (III). Het diverse aanbod gezondheidsdiensten in de keizertijd (II.1) is gebaseerd op een cultuurhistorische ontwikkeling met wortels in het Oude Nabije Oosten, die zich verspreidt naar Griekenland. Dat culturele beginstadium wordt toegelicht als dat voor de argumentatie nodig is (II.2). Deze cultuurhistorische terugblik toont aan dat men altijd naar een theoretische basis voor de medische praktijk streefde. Essentieel om de medische voorzieningen en de geneeskunde in het dagelijkse leven te begrijpen, is een inleiding in de medische theorie (II.3), die vanuit de praktijk is ontstaan en deze op zijn beurt beïnvloedde. We moeten een onderscheid maken tussen zelfstandige tradities met veel volgelingen aan de ene kant en individuen die soms ook literair actief waren aan de andere (II.4). Bij de praktische uitvoering (II.5) van de geneeskunde in het dagelijkse leven waren verschillende groepen betrokken: artsen en vroedvrouwen, maar ook handelaren in medicijnen (die niet als medische groep beschouwd werden) en vertegenwoordigers van magie en religie. Samen boden ze een brede waaier aan diensten, nog aangevuld met de Asclepiusgeneeskunde (III). De heros en latere god van de geneeskunde, Asclepius, kon rekenen op veel bijval en verering en zijn genezingscultus moest zeker niet onderdoen voor die van Heracles en Serapis (III.1). Van de vierde eeuw v.Chr. tot de zesde eeuw n.Chr. reikte de invloed van zijn cultus tot ver buiten het Middellandse Zeegebied. Dankzij zijn volgelingen bood deze heidense cultus van de god van genezing lange tijd weerstand aan de christelijke god.

De cultushandelingen werden voltrokken in speciale, aan Asclepius gewijde heiligdommen. Zieke aanbidders kwamen hierheen en smeekten Asclepius om genezing. We onderzoeken de sociale functie van deze plaatsen met Asclepiuspraktijken (III.2), in het bijzonder hun ligging en inrichting. Vervolgens proberen we ons het verblijf van een vereerder voor te stellen: in welke ruimtes kreeg hij onderdak, waar trad hij in contact met Asclepius, waar vond de therapie plaats en op welke manier – door welke handelingen en gebouwen – werd zijn verblijf aangenaam gemaakt. In bepaalde gevallen kunnen we aantonen of patiënten bij en door de verschijning van Asclepius in hun dromen echt werden genezen, te vergelijken met christelijke vertellingen over mirakels (III.3), of dat er toch ook rationeel bewijsbare instructies aan

de patiënten van Asclepius werden gegeven. Vanuit het perspectief van de patiënt probeer ik inzicht te krijgen in de werking en de ervaringen van een kuur in Asclepiusheiligdommen (III.4). Aelius Aristides staat bekend om zijn literaire oeuvre met zelfreflectieverslagen. Zijn ervaringen als patiënt van Asclepius geven ons een mooi beeld van de gezondheidszorg in Pergamon (III.5.1). Daarnaast beschikken we over epigrafisch overgeleverde beschrijvingen van het genezingsproces: een patiënt uit Epidaurus (III.5.2) en een zieke uit Pergamon (III.5.3) verhalen hierin over hun bevindingen met de Asclepiusgeneeskunde. Wanneer we deze getuigenverslagen lezen met meer kennis over de plaatsen van de Asclepiuscultus, wordt de genezingswijze duidelijk. Als we op de hoogte zijn van de geneeskunde in het dagelijkse leven, kunnen we ons een voorstelling maken van de mythe en genezingscultus van Asclepius en vooral de Asclepiusgeneeskunde in de Romeinse keizertijd.

II Context van de Asclepiusgeneeskunde

II.1 Begindagen van de Asclepiuscultus in Rome

Sinds de vroege republiek, misschien zelfs al in de tijd van de koningen, had elke groep in Rome haar eigen gezondheidsdiensten, van een cultische, magische aanpak tot medische behandelingen in de enge zin van het woord. Deze uiteenlopende voorzieningen konden voet aan de grond krijgen door de verstedelijking en de handel, die een culturele uitwisseling mogelijk maakten. Etrusken, Grieken, inwoners van Zuid-Italië en Feniciërs, die ook kennis van Egypte meebrachten (HELCK 1995 en BURKERT 1984), onderhielden een levendig contact met Rome en het uitdijende rijk.

Het eerste contact met de Griekse geneeskunst was Apollo, aan wie de Romeinen in 433 v.Chr. bij een epidemie beloofd hadden een tempel op te richten (LIV. 4.25). Tot de tijd van Augustus was dit de enige aan Apollo gewijde tempel in de stad. Hoewel Apollo Medicus (BECHER 1970: 214-216) sinds Hesiodus als vader van Asclepius werd gezien (PAUS. 2.26.7) en mensen ziek of beter kon maken (HOM. II. 1.42-53), beschouw ik dat niet als de geboorte van de geneeskunst: omdat de cultus erg primitief was en omdat er geen Griekse priesters mee naar Rome kwamen (voor een tegengestelde opvatting: SCARBOROUGH 1969: 24 f.).

De medische geschiedenis van Rome begint bij niemand minder dan de Griekse god van de geneeskunde, Asclepius, wanneer hij in 293 v.Chr. in de stad aankomt (LIV. 1.47, AUG. Civ. 3.12 en 3.17, PLIN. nat. 29.16). Twee jaar later wordt het heiligdom op het Tibereiland, dat afgebeeld wordt op antieke munten (afb. 2), aan hem gewijd. Daarmee begint het intensieve contact tussen Rome en andere culturen.

Algauw verschijnen ook de eerste medische zakenlui. In 219 v.Chr. komt Archagathus als eerste Griekse arts naar Rome (PLIN. nat. 29.12). Hij was zo beroemd dat een geneesmiddel naar hem werd genoemd, ἡ Ἀρχαγάθειος ('archagathus', compres), wat volgens literaire bronnen (CAEL. Aur. Chron. IV 7-8: Arcagation; zie Cels. V 19.27: quae ad auctorem Arcagathum refertur) en bepaalde documenten op papyrus veel werd gebruikt in de Grieks-Romeinse wereld. In P. Mert. I 12.14, gedateerd op 59 v.Chr., wordt het recept uitgewisseld tussen artsen (ANDORLINI 2018, 24-6). Ook het vermelden waard is Asklepiades van Bithynië uit Prusa ad Mare, die rond 90 v.Chr. opnieuw de Griekse geneeskunde in Rome introduceert en als vernieuwer van de Romeinse geneeskunst bekend staat (PLIN. nat. 7.123 f. en 26.12-20 en VALLANCE 1993/1990). Cato de Oude, Varro of Plinius de Oudere geven hun



Afb. 2. Medaillon van Antoninus Pius: aankomst van de Asclepiusslang op het Tibereiland.

kennis van huismiddeltjes door, maar worden geleidelijk vervangen door medische specialisten, van wie sommigen vakliteratuur hebben nagelaten. Dat brengt een duidelijke verandering teweeg.

De Romeinen beschouwden de Asclepiuscultus als Griekse import, maar de vraag waar deze in Griekenland is ontstaan is nog steeds omstreden. Trikka in Thessalië (nu Trikala) of Epidaurus in de Peloponnesus worden beiden genoemd. Homerus verwijst naar Epidaurus en de geograaf Strabo, uit de tijd van Augustus, vermeldt expliciet Trikka, maar geen van beide opvattingen kon tot nog toe met archeologische opgravingen worden be-
wezen (III.1).

II.2 Relatie tot het oude Babylon en Egypte

De culturele wortels van Asclepius gaan echter veel verder dan zijn Griekse herkomst. Dat blijkt uit de culturele ontmoeting tussen het oude Hellas en het oude Babylonië, waarbij het motief van een hond het verbindende

element is (LORENZ 2004/2016 en BURKERT 1984: 75-77). PAUSANIAS (2.27.2) vermeldt een gouden en ivoren beeld in de tempel van Asclepius te Epidaurus: Asclepius met een hond die naast hem ligt. Volgens AELIANUS (nat. 7.13) behoedden heilige honden het Asklepieion in Athene ooit voor een dief. De berg met het heiligdom van Apollo Maleatas, van wie Asclepius de opvolger was, heet Kynortion – weer een verwijzing naar een hond (LORENZ 2000: 211 f.). Op een votiefreliëf staan Podalirius en Machaon, de zonen van Asclepius, en naast hen staat een hond (KERÉNYI 1956: afb. 15 en HAUSMANN 1948: afb. 10). Volgens de mythe werd Asclepius als zuigeling achtergelaten op de berg Kynortion en werd hij gered door een teef die hem voedde. Hondenverkopers vonden hem en namen hem mee (APOLLOD. FGrHist 244 F 138). Een andere verwijzing naar honden is de *lex sacra*, een inscriptie die in Piraeus werd ontdekt en die vooroffers voor Maleatas, Apollo, Hermes, Jason, Akeso, Panakeia en ten slotte voor honden en hondenhandelaren noemt (IG II/III² 4962).

Deze band tussen Asclepius en honden is opvallend. Maar ook in het oude Babylon worden honden en genezen met elkaar in verband gebracht (LORENZ 2000: 260-266). Drie kleine bronzen beeldjes uit het Hera-heiligdom van Samos tonen een biddende man met hond. Ze verwijzen naar de Babylonische godin van de geneeskunst, Gula van Isin of *azugallatu* genoemd, de ‘grote arts’ (LORENZ 1988: 5 f. en KYRIELEIS 1979). Gula was een typisch ambivalente godin, die net als Apollo ziektes kon opleggen of wegnemen (MAUL 2001:20 en AVALOS 1995: 99-232).

Het lijkt er dus op dat het beeld van Asclepius met een hond is overgenomen van een vertrouwd beeld uit het oude Babylon. De hond verwijst daar naar hondenooffers als onderdeel van de cultus van de ‘grote arts’ (*azugallatu*) Gula van Isin, die ook altijd met honden werd afgebeeld. Er zijn veel hondengraven gevonden in de buurt van haar tempel, die duidelijk een belangrijk bedevaartsoord was gezien de talloze gevonden votiefgeschenken (meestal van afzonderlijke lichaamsdelen).

Niet alleen Asclepius, maar ook zijn mythische vader Apollo heeft banden met de Babylonische genezingscultus (HOM. Hymn. 16). Op het Cycladeneiland Anafi bij Thera wordt Apollo als Ἀσγελάτας (Asgelatas) vereerd (IG XII 3.248 f.), wat fonetisch overeenkomt met *azugallatu*, de naam van Gula, de Babylonische godin van de genezing. Zo wordt Apollo in Anafi met de naam Ἀσγελάτας vereerd als arts, wat een van zijn belangrijkste functies is (ARISTOPH. Av. 584: Apollo Iatros). In Kition op Cyprus zijn honden en welpen in de tempel voor Astarte en Mukol aangetroffen. De vereenzelviging van Rešep-Mukol en Apollo in Idalion op Cyprus, waar Apollo de bijnaam ‘Amuklos’ draagt, toont ook een connectie met

honden (LORENZ 2000: 266). Apollo, zijn zoon Asclepius en diens zonen worden door hun benamingen en afbeeldingen in verband gebracht met de Babylonische genezingsgodin Gula van Isin. Het kan bijna niet anders dan dat de culturele wortels van Asclepius, en uiteraard die van Apollo, in het oude Babylon liggen.

Net als bij de Mesopotamische geneeskunde vormt Asclepius ook de brug tussen de Egyptische en Hellenistische geneeskunst. Hij wordt in verband gebracht met de genezingscultus van Imhotep (derde millennium v.Chr.) (RENBORG 2017: 456-466, LAJTAR 2006 en LORENZ 1988: 5 f.). Imhotep, die zover we nu weten geen arts was, wordt pas in de Perzische periode, lang na zijn dood, door apotheose tot halfgod verheven (KOLTA/SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER 2000: 72-78). Hij was niet alleen lector-priester van koning Djoser (rond 2600 v.Chr.) en een succesvol bouwkundige, maar ook een genezende heros die zieken verzorgde en de vruchtbaarheid bevorderde. De manier waarop Asclepius en Imhotep zieken behandelen, lijkt op elkaar. Beiden gingen uit van incubatie (tempelslaap) en dromen, en gebruikten die om diagnoses te stellen, advies te geven, recepten uit te schrijven en therapie (RENBORG 2017: 115-270 en 448-483).

II.3 Medische tradities

Door de culturele ontmoeting tussen Rome en Griekenland ontstaan er verschillende medische tradities met elk hun eigen praktiserende artsen (ANDORLINI/MARCONI 2004). Zo is er de heterogene groep dogmatici, die werken in de oude traditie van een rationele geneeskunde. Zij gaan ervan uit dat ziektes zowel verborgen als zichtbare oorzaken hebben, waardoor het deels gissen is naar de behandeling. Een tweede groep, de empirici, is juist tegen die verborgen oorzaken. Wat niet door de zintuigen waarneembaar is, kan volgens hen niet begrepen worden. Geneeskunde is alleen gestoeld op ervaring. De derde groep, de methodici, is kenmerkend voor de keizertijd. Net als de empirici verwerpen zij verborgen oorzaken. Ze volgen de opvattingen van Asklepiades van Bithynië en hebben een eigen geneeskundige theorie, waarin fenomeen, gemeenschappelijkheid en indicatie een belangrijke rol spelen, waarover later meer. Naast deze drie groepen, in die volgorde beschreven door Celsus, zijn ook de pneumatici het vermelden waard. Zij zijn aanhangers van de idee dat via de polsslslag het pneuma waarneembaar is, dat wil zeggen, de lucht, adem of zelfs ziel van niet alleen het menselijk lichaam, maar de hele wereld. De vijfde en laatste groep kennen we als de anoniemen: hun opvattingen sluiten aan bij de humoraal-pathologische

denkbeelden (die de oorzaak van een ziekte in een abnormale menging van de lichaamssappen of humores zagen), aangevuld met een lokaliserend concept van ziekte.

Zoals Celsus schrijft in zijn proëmium van *De arte medicinae* zijn er in Rome drie groepen te onderscheiden op basis van hun uitgangspunt: dogmatici, empirici en methodici (CELS. pr. 12). Deze groepen worden later vaak medische ‘scholen’ genoemd. Daarbij wordt de classificatie van geneeskundige handboeken uit de Romeinse en Byzantijnse tijd overgenomen en wordt de latere canonisering in de middeleeuwen bekrachtigd (BÜHLER/COHNITZ 2005). Het begrip ‘school’ verwijst naar het concept van de geneeskundige richting (*secta*), waarvoor pas vanaf de derde eeuw v.Chr. in Alexandrië de eerste bewijzen zijn (VON STADEN 1989/1982). De arts Herophilus uit Bithynië (geboren rond 330 v.Chr. in Chalcedon, PS.-GAL. Introduct. 14.683 K.) heeft een aantal vaste leerlingen, waaronder Philinus van Kos, de latere leider van de empirici, en Bacchius van Tanagra, en begint in Alexandrië een groep te vormen. Zo’n groep werd in het Grieks aangeduid met *ἄρεσις* (*hairesis*) en in het Latijn met *secta* of *factio*. Een voorwaarde is wel dat er een leraar is die een groep leerlingen in zijn stellingen onderwijst. De leerlingen op hun beurt moeten deze principes aanvaarden en verdedigen tegen externe aanvallen, bijvoorbeeld door aanhangers van andere tradities. Er is voldoende bewijs voor deze handelwijze, maar we kunnen niet met zekerheid vaststellen hoe invloedrijk die was (LEITH 2016 en GOUREVITCH 1996: 114-117). Celsus verdeelt in zijn proëmium voor het eerst de groepen in subgroepen, maar heeft het niet expliciet over een ‘school’. Hij gebruikt het begrip *partes*, vergelijkbaar met politieke groeperingen. Het is moeilijk de drie bestaande groepen van elkaar te onderscheiden, aangezien de latere traditie de door Celsus voorgestelde systematisering volgt. Het is daarom gepaster te spreken over tradities (SELINGER 1999: 34).

Celsus deelt deze tradities in op basis van de manier waarop kennis wordt verworven. De dogmatische traditie wordt gekoppeld aan Hippocrates van Kos (LABISCH 2005a en SCHUBERT 2005: 61-66). Hij beschouwt wetenschap als de studie van wat het vaakst en op min of meer dezelfde wijze waarneembaar is. Daarbij streefden de dogmatici ernaar de kennis van de rationale geneeskunde te toetsen aan anatomische kennis, waarbij sectie van overledenen noodzakelijk is (CELS. pr. 23f. en SELINGER 1999: 35f.). Twee andere toonaangevende groepen ontstaan rond Herophilus en Erasistratus. Die laatste is afkomstig uit een artsenfamilie uit Ioulis op Keos (SMITH 1982 en FRASER 1969). Hij zet het werk van Herophilus voort en voert ook vivisecties uit. Beiden worden beschouwd als stichters van de Westerse leer van de menselijke anatomie.

Eerder had de antieke anatomie zich om ethische en religieuze redenen beperkt tot diersecties (LORENZ 2000: 186-190, SELINGER 1990: 30, WITTERN 1999: 552 en WITTERN 1995: 21-30), maar nu begint men niet alleen menselijke lijken te ontleden, maar vinden ook vivisecties plaats op veroordeelde misdadigers (SELINGER 1999: 37-39 en VON STADEN 1989: 138-153). Deze ontwikkeling stagneert na Erasistratus, maar Galenus begint er weer mee. Er is bewijs dat menselijke secties in het Byzantijnse Oosten continu plaatsvonden, terwijl in het Westen pas vanaf de late dertiende eeuw n.Chr. mensen weer ontleed worden (WITTERN 1999/1998a).

In zijn proëmium geeft Celsus de belangrijkste kenmerken van de dogmatische traditie in vergelijking met andere heersende ideeën (pr. 13-26). Een arts kan onduidelijke oorzaken van ziektes vaststellen en proberen hieruit een etiologie af te leiden. Naast de verborgen oorzaken worden ook duidelijke, met de zintuigen waarneembare oorzaken beschreven. Zo is ziekte een rechtstreeks gevolg van de hitte of kou, honger of verzadiging. Complexe anatomische en fysiologische problemen worden opgelost door logisch nadenken. De dogmatische traditie kenmerkt zich door verschillende noties van afzonderlijke structuren en hun samenspel in het lichaam. Een therapie wordt gekozen op basis van vermoedens, waarbij de verborgen oorzaak als indicator geldt. Bovendien kunnen secties een verrijkende ervaring zijn en kan deze kennis toegepast worden in de therapie.

De voormalige dogmaticus Philinus van Kos verzet zich als eerste tegen deze aanpak. Hij was leerling van Herophilus en aanhanger van de dogmatische geneeskunde, maar brak met zijn leraar en diens geneeskundige opvattingen. Philinus sticht rond 250 v.Chr. in Alexandrië de empirische traditie. Volgens PLINIUS (nat. 29.5) was dit de oudste traditie, opgericht rond 430 v.Chr. in Sicilië door Acron van Akragas (GUARDASOLE 2005 en DEICHGRÄBER 1948: fr. 5-7). De belangrijkste opvatting is dat wat niet zintuiglijk waarneembaar is, niet begrepen kan worden. Alleen dat wat door ervaring begrijpelijk wordt, is voor empirici bepalend in de geneeskunde. Een eigen medische theorie die van leraar op leerlingen wordt doorgegeven, kan hieruit niet worden afgeleid. Daarom zijn de empirici een goed voorbeeld om kritische vraagtekens te zetten bij de term 'school' (NUTTON 1997: 1016). Volgens de empirische traditie wordt een ziekte aangegeven door symptomen die met de zintuigen waarneembaar zijn. Verborgen oorzaken, waarvan de dogmatici uitgaan, zijn irreeël, aangezien de natuur begrijpelijk en reëel is. Daarom is er geen behoefte aan experimenten die meer begrip opleveren: zowel vivisectie als lijkschouwing zijn nutteloos. Volgens hen kan bij de behandeling van mensen in de praktijk voldoende kennis worden verzameld over de verzorging. De behandeling is gebaseerd op analoge gevolgtrekkingen

en vergelijkbare gevallen bepalen de therapie. Om dezelfde reden staat boekengeleerdheid centraal.

Naast de dogmatische en empirische traditie was er ook de methodische traditie. De opvattingen van de methodici komen niet alleen in Celsus' proëmium aan bod, maar ook in de erg systematiserende werken van Soranus van Efeze, een vertegenwoordiger van de methodische traditie (LABISCH 2005b en MEISSNER 1999: 219-221). Voor de praktische opleiding schreef hij encyclopedische literatuur en hij categoriseerde hierbij gynaecologie als specifieke medische discipline met eigen literatuur. Indirecte informatie krijgen we dankzij Caelius Aurelianus, die met zijn werken *Celerum sive acutarum passionum* en *Tardarum sive chronicarum passionum* een verloren werk van Soranus in het Latijn bewaard heeft (MEISNER 1999: 309, incl. opm. 737).

In de keizertijd is vooral de methodische traditie populair (CELS. pr. 54 met PIGEAUD 1982 en MEYER-STEINER 1916). Aan de ene kant haakt deze aan bij de empirische traditie, bijvoorbeeld door verborgen oorzaken net zo weinig aandacht te geven als de empirici. Aan de andere kant sluit deze ook aan bij het gedachtegoed van Asklepiades van Bithynië. Net als de dogmatische traditie vertegenwoordigt de methodische traditie een eigen theoretische opvatting, waarbij er kennis wordt opgedaan die wordt gekoppeld aan de kennis die er al is en zich daardoor verder ontwikkelt. De methodici bewerken doorgegeven kennis en vullen deze aan met hun eigen culturele zienswijze. De methodische traditie is geen gevestigde wetenschap, maar eerder kennis die continu aangepast moet worden en dus verandert. Er wordt niet gezocht naar verborgen oorzaken, maar ook niet alleen aan empirie gedaan. Waarschijnlijk stonden de methodici kritisch tegenover de dogmatici omdat zij vivisectie uitvoerden. Voor de methodici is de trias fenomeen, gemeenschappelijkheid en indicatie cruciaal. Eerst stellen ze het waar te nemen fenomeen centraal. Dat fenomeen kan met de zintuigen of met behulp van instrumenten begrepen worden. 'Gemeenschappelijkheid' wordt door de methodici op uiteenlopende manieren opgevat, waarbij het verschil tussen een samengetrokken en ontspannen vorm en een derde, gemengde vorm van belang is. Fenomeen en gemeenschappelijkheid leiden uiteindelijk tot een indicatie, het derde sleutelbegrip. Het fenomeen wordt toegeschreven aan de gemeenschappelijkheid, waardoor een zekere vorm van classificatie plaatsvindt. Op basis daarvan wordt de indicatie vastgesteld. Het concept van ziekte is doorslaggevend voor de therapie. Deze wordt bepaald door een naam, een beschrijving, het betreffende lichaamsdeel en de behandeling. Het essentiële principe is een holistische aanpak, die altijd uitgaat van het hele lichaam. De methodici kregen harde kritiek op

deze opvattingen, van Celsus (pr. 62-73) tot Galenus. Maar de vroegste vertegenwoordigers van deze denkwijze, zoals de *peregrini* (wel vrij maar zonder het romeinse burgerrecht) Thessalus van Tralles en Themison uit Laodicea in Syrië (PLIN. nat. 25.80; 29.6; 29.9 en HANSON 1997: 298 f.) genoten in hun tijd veel aanzien: Thessalus was onder Nero een van de toonaangevende geneesheren in Rome en had heel veel leerlingen. Themison was een leerling van Asklepiades van Bithynië en groeide uit tot een uitstekend arts (SCH. IUV. 10.221).

Behalve deze door Celsus beschreven tradities (dogmatici, empirici en methodici) is ook de pneumatische traditie noemenswaardig. Deze wordt opgericht door Agathinus van Sparta, een tijdgenoot van keizer Nero (CIG 6292 en TIELEMAN 2005). Hij was een leerling van Athenaeus van Attaleia, die in Pamfylië leefde en contact had met stoïcijnen. De stoïcijnen hechten veel belang aan het pneuma, het element waaruit niet alleen het menselijk lichaam, maar de hele wereld is opgebouwd. Agathinus beschrijft het pneuma in een eigen boek en komt daarbij tot de conclusie dat deze via de polsslagen in het menselijk lichaam waarneembaar is. De dogmatici, de leerlingen van Herophilus en van Erasistratus, de empirici en de methodici hadden dit ook al onderzocht. De vraag is dan ook of de pneumatische traditie op zichzelf stond als deze beïnvloed was door kennis die er al was. We weten dat Agathinus vriendschappelijke betrekkingen onderhield met de andere tradities, zodat er ongetwijfeld een levendige gedachte-uitwisseling plaatsvond. Vertegenwoordigers van de pneumatische traditie zijn ook de chirurg Leonidas van Alexandrië, die weer invloed had op de chirurg en bekende schrijver Heliodorus en op Archigenes van Apameia, die bij Galenus in hoog aanzien stond.

In tegenstelling tot deze vier toegelichte groepen bestaat in de tweede eeuw n.Chr. in Alexandrië een naamloze en onbekende traditie, die onderzoekers de 'anonieme traditie' noemen. Lange tijd bleef deze onder de radar, ook omdat Galenus deze uit zijn geschiedenis heeft weggelaten (GRMEK/GOUREVITCH 1988). DANIELLE GOUREVITCH (1996: 129-132) stelt vast dat de geneeskunde door toedoen van Marinus, zijn leerling Quintus en diens leerling Numisianus in Pergamon, Korinthe, Rome en Macedonië een weer opleeft. Marinus, Quintus en Numisianus slagen erin de humoraal-pathologische ideeën uit te breiden met een lokaliserend concept van ziekte. Daarbij worden ze geholpen door anatomisch, fysiologisch en farmacologisch onderzoek en door klinische ervaringen. Ze sluiten geen enkele aanpak uit, maar bestuderen weloverwogen alle afzonderlijke onderdelen. Daaruit volgt een concept op basis van hippocratische theorieën, ontdekkingen over het menselijk lichaam en klinische methodes of ervaringen.

II.4 Geneeskunde buiten de tradities

Behalve de geneeskundige tradities zijn er ook praktiserende artsen die niet tot een groep behoren. Ik maak hier een onderscheid tussen geneesheren die we kennen door hun literaire werken – al kunnen we niet altijd vaststellen of deze ook daadwerkelijk een praktijk hebben – en feitelijk praktiserende artsen. Over deze laatste hebben we alleen wat informatie uit een aantal inscripties. Schrijvende artsen die niet tot een groep behoren, zijn naast de prominente vertegenwoordiger Galenus van Pergamon ook Aretaeus van Cappadocië, Scribonius Largus, Pedanius Dioscorides van Anazarbus, Rufus van Efeze en Aulus Cornelius Celsus (als hij echt een arts was en niet alleen medische kennis verzamelde) (SCHULZE 1999).

Aretaeus van Cappadocië werkt als Grieks arts in het midden van de eerste eeuw n.Chr. en staat dicht bij de pneumatische traditie (OBERHELMAN 1997 en KUDLIEN 1967: 100-106). Zijn geschriften zijn duidelijk beïnvloed door het Corpus Hippocraticum, zowel qua stijl als qua inhoud (GRMEK 2000). Aretaeus beschrijft elke ziekte nauwkeurig en vermeldt de locatie, naam, symptomen en externe omstandigheden, zoals het seizoen. Zijn voorgestelde therapieën omvatten diëten, aderlating en cupping. Een tijdgenoot van Aretaeus is Scribonius Largus, van wie een receptverzameling met als titel *Compositiones* overgeleverd is (MEISSNER 1999: 198-201, SCONOCCHIA 1994 en DEICHGRÄBER 1950). Via zijn vrienden en collega's heeft Scribonius politieke invloed bij de keizers Caligula en Claudius. Hij begeleidt die laatste als legerarts tijdens een veldtocht naar Britannia in 43 n.Chr. In zijn werk geeft hij op een populairwetenschappelijke manier farmacologische uitleg over zelfmedicatie.

Pedanius Dioscorides van Anazarbus is onder Nero tijdelijk militair arts (MEISSNER 1999: 205 f. en RIDDLE 1994/1985). Zijn farmacologisch leerboek is bedoeld voor vakcollega's (DIOSC. De mat. med. I pr. 4), maar ook om leken te helpen de juiste arts te kiezen. In tegenstelling tot soortgelijke boeken van zijn voorgangers beschrijft hij zijn werk met geneeskrachtige planten. Bovendien is het meer dan een gewoon naslagwerk: het is een systematische inleiding met aandacht voor farmacologische verbanden. Hij is niet alleen bedoeld voor artsen, maar ook voor hun patiënten, zoals ook bij Scribonius Largus het geval is.

Een tijdgenoot van Trajanus is Rufus van Efeze. Als *peregrinus* is hij ten tijde van de Flavische dynastie werkzaam in Egypte en Rome. In de tweede eeuw n.Chr zijn hij en Galenus de bekendste Griekse artsen in het Romeinse Rijk. Zijn encyclopedische werk beschrijft de principes van de hippocratische geneeskunde, maar gaat hier ook met onderbouwde argumenten tegenin.

Hij benadrukt dat de medische ontwikkeling tot betere methodes leidt. Zo kunnen geneeskundige kennis en therapeutische behandelingen meer dan vroeger aan elke patiënt worden aangepast. In zijn uiteenzettingen neemt hij niet alleen afstand van oude tradities, maar ook van zijn praktiserende collega's. Zijn betoog is een meningsverschil met concurrerende artsen, waaruit Rufus als 'succesvolle keizerlijke arts' komt (MEISSNER 1999: 222). Tot in de middeleeuwen vindt Rufus nog weerklank.

Volgens CHRISTIAN SCHULZE moeten we naast de eerdergenoemde Aretaeus van Cappadocië, Scribonius Largus, Pedanius Dioscorides van Anazarbus en Rufus van Efeze ook Aulus Cornelius Celsus beschouwen als literair actieve arts (SCHULZE 1999 en MUDRY 1994a/b). Celsus schreef een encyclopedie over praktische wetenschappen. Van zijn uiteenzettingen over onderwerpen als landbouw, oorlogsvoering, retorica en rechtsgeleerdheid zijn alleen die over geneeskunde bewaard. Voor de culturele overdracht van Griekse geneeskunde naar het Romeinse Rijk is Celsus' *De medicina libri octo* vooral vanuit sociaalhistorisch oogpunt van onschatbare waarde. Celsus' werk is geen minderwaardige, Latijnse bewerking van Griekse ontwikkelingen (SELINGER 1999: 26), al waren zijn inspanningen om een eigen vaktaal te bedenken, niet erg geslaagd: bij zijn vertaalpogingen zijn er talrijke fouten in het werk gesloten. WELLMANN (1900) beschouwt Celsus als de Cicero van de geneeskundige schrijvers: Celsus populariseerde de geneeskunde net zoals Cicero dat met de filosofie deed. Hij introduceert een medisch vocabulaire dat gedurende 1500 jaar zijn stempel drukt op de geneeskunde.

Ook Galenus uit Pergamon is een literair actieve arts die niet bij een bepaalde groep hoort. Door zijn omvangrijke geschriften hebben we een goed beeld van het leven van deze arts. MATTERN (2013) schreef op basis van deze geschriften een biografie. Galenus wordt tijdens de regering van keizer Hadrianus in 129 n.Chr. geboren in Pergamon, bij een van de grootste heiligdommen gewijd aan Asclepius. Hij sterft tussen 210 n.Chr. en 216 n.Chr. in Klein-Azië (NUTTON 1995a). Op zeventienjarige leeftijd begint Galenus in Pergamon aan zijn studie geneeskunde en filosofie. Tijdens zijn opleiding reist hij vanuit Klein-Azië naar Smyrna, Korinthe en ten slotte naar Alexandrië. Na zijn studie keert Galenus eerst terug naar Rome. Daar profiteert hij van de interesse van hoogopgeleide Romeinen in de Griekse cultuur, waardoor in de tweede eeuw n.Chr. een toestroom van geleerden uit het Oosten op gang komt (GRUEN 1993: 223-225). Na een tijd gaat Galenus weer op reis (JONES 2012) en komt in 157 n.Chr. aan in Pergamon. Daar is hij een aantal jaren een succesvol arts voor gladiatoren (SCARBOROUGH 1971 en over gladiatoren in het algemeen ROBERT 1940). Omdat gladiatoren heel veel waard zijn, krijgen

ze goede medische zorg (MANN 2011: 104, WIEDEMANN 1995: 117 en NUTTON 1973: 163). Door zijn dagelijkse ervaringen met deze gladiatoren en andere patiënten kan Galenus tijdens zijn verblijf in Pergamon zijn geneeskundige kennis uitbreiden. Vooral door de wondverzorging bij de gladiatoren krijgt Galenus letterlijk nieuwe inzichten en handelwijzen. Door zijn theoretische kennis empirisch te toetsen, verbetert hij zijn medische vaardigheden in de praktijk. Zijn werk met gladiatoren vormt hiervoor de basis.

Door plaatselijke politieke moeilijkheden moet Galenus in 162 n.Chr. terug naar Rome. Hij wil pas weer naar Pergamon als de 'stasis', een burgerconflict, beëindigd is (GAL. De praecogn. 14.622 K., SCHLANGE-SCHÖNINGEN 2003: 133 en NUTTON 1973: 164 f.). Na vier jaar terug in Rome te zijn geweest, vertrekt hij weer. Deze keer door de uitbraak van de zogenoemde 'pest van Antoninus' (KOLLESCH 1981/1965). Daarbij verspreiden zich waarschijnlijk niet de mazen (MANLEY 2014), maar de pokken als een pandemie door het Romeinse Rijk (MATTERN 2013: 119-204 en NUTTON 2004: 24). Hier is papyrologisch bewijs voor, zoals geanalyseerd door ANDORLINI (2018: 191-202). Vanaf 169 n.Chr. is Galenus weer permanent in dienst van de Romeinse keizer en verzorgt hij de keizer, leden van de hofhouding en andere patiënten. In deze periode schrijft hij vele werken, die zijn uitgegeven door CARL GOTTLÖB KÜHN en meer dan 20 delen met meer dan 20.000 pagina's bevatten, ondanks dat Galenus' bibliotheek tijdens een brand verwoest werd (BRODERSEN 2015). In zijn werken over farmacologie vermeldt hij naast vroegere auteurs ook eigen ervaringen en inzichten van zijn reizen. Hij wil deze kennis niet alleen verzamelen, maar ook uitbreiden, systematiseren en verdiepen (TOUWAIDE 1997 en HARIG 1974).

Galenus behoort niet tot een filosofische richting of medische traditie. Hij gaat uit van een medische theorie op basis van causaliteiten en wijt ziekte aan een verstoring van het evenwicht (GAL. Ars med. 1.324 f. K.). Hij vindt de inhoud van het Corpus Hippocraticum belangrijker dan de leer van de methodici of empirici. Volgens hem begrijpen de methodici het principe van de technische methode verkeerd, negeren ze vaardigheden uit de praktijk, interpreteren ze ervaring niet juist en verwaarlozen ze theoretische kennis (GAL. De meth. med. 10, 126 f. K.). De empirici, zo luidt Galenus' kritiek, hechten te weinig waarde aan waarnemingen. In plaats van een grondige, praktische opleiding wat betreft de anatomie, kijken ze af en toe oppervlakkig naar een wond (GAL. De anat. admin. 2, 289 f. K.). Net als de anoniemen neemt Galenus de humoraal-pathologische opvattingen over en breidt zo zijn kennis uit. Naar zijn mening is een permanente ontwikkeling alleen mogelijk door aan te sluiten bij de hippocratische ideeën (GAL. De fac. nat. 2.44-47 K.). Door Galenus' gehechtheid aan de hippocratische traditie krijgt

hij ruimschoots erkenning; omgekeerd helpt hij bij de verspreiding van de hippocratische traditie. Galenus overwint de conservatieve invloed van de Alexandrijnse anatomische literatuur door in zijn werk het belang van de praktijk te benadrukken (GAL. De anat. admin. 2.283-289 K.). Door het geven van openbare voordrachten, deelt hij zijn anatomische inzichten ook met het grote publiek (VON STADEN 1995). Hiermee levert hij een bijdrage aan de algemene medische vorming van de maatschappij, die tijdens de hoge keizertijd zowel kwantitatief als kwalitatief uitstekend was.

Galenus beschouwt preventie als belangrijkste principe bij een behandeling en zijn richtlijnen zijn dan ook gebaseerd op een gezonde levensstijl. Diëten en sportactiviteiten worden hoger aangeschreven dan medicatie en invasieve chirurgie. Hij staat voor een eigen geneeskunde, gekenmerkt door een alomvattende aanpak, waar wel ook plaats was voor goddelijke inmenging. Hij ziet zowel Asclepius als Hippocrates als het prototype van een voortreffelijk arts, aangezien goede geneeskunde ook altijd ethische geneeskunde betekent (GAL. In Hipp. Jusj. Comment. en ROSENTHAL 1956). Deze aanpak bezorgt Galenus een vooraanstaande positie als praktiserend arts en als theoreticus. Tijdens zijn leven geniet hij in alle lagen van de maatschappij erkenning. Athenaeus van Naucratis schetst in zijn 'Geleerden aan tafel' het toenmalige belang van Galenus: hij zou meer filosofische en medische boeken hebben geschreven dan al zijn voorgangers samen (ATHEN. 1.1e; 26c-27d en 3.115c-116a).

Galenus geeft de hellenistische geneeskunde door en streeft naar de verspreiding ervan in het Romeinse Rijk. Bij de islamitische verovering van het antieke Middellandse Zeegebied komen, met name door de overlevering, oorspronkelijk hellenistische werken van Avicenna in de Arabisch-islamitische middeleeuwen terecht. In deze overgangperiode worden antieke kennis en ideeën overgenomen en ontstaat er geen eigen, vernieuwende wetenschappelijke geneeskunde (WEISSER 1983). Het verbaast dus niet dat de originaliteit van Avicenna ten opzichte van Galenus niet groter is dan die van Galenus ten opzichte van het Corpus Hippocraticum. De oorspronkelijk hellenistische kennis over geneeskunde bereikt uiteindelijk Europa via de Arabisch-islamitische cultuur. Door de humanistische vooringenomenheid ten faveure van de Grieken en de late vervanging van het systematische handboek, dat Avicenna opnieuw presenteerde, treedt Galenus weer op de voorgrond (STROHMAIER 1999: 109-111, 114-116, 125-127). Zijn medisch systeem vormt tot ver in de nieuwe tijd de basis voor de geneeskunde (WITTERN 1999: 550). *Anathomia*, het boek van Mondino de Liuzzi (circa 1275-1326) uit 1316, is sinds de oudheid het eerste werk op basis van de menselijke anatomie, al bevat het wel fouten omdat Galenus verkeerd wordt vertaald.

De 'echte Galenus' wordt pas in het midden van de zestiende eeuw n.Chr. door pre-Vesaliaanse anatomie in ere hersteld. Door de onvolkomenheden in Galenus' anatomie wil Andreas Vesalius (1514-1564) een nieuwe leer, die ten slotte in de zeventiende eeuw n.Chr. de dominantie van het galenisme breekt (WITTERN 1999: 567-571).

11.5 Geneeskundige praktijk

Ziekte en gezondheid worden bepaald door sociale en culturele omstandigheden, waarbij de mens zijn verhouding tot zichzelf en zijn lichaam steeds weer in relatie tot voor hem essentiële externe factoren bepaalt. Hoe men over gezondheid en ziekte denkt en op gezond zijn en ziek zijn reageert, moet altijd vanuit de cultuur bekeken worden (JÜTTE 1991). De gezings- en gezondheidssector in de keizertijd bestond niet alleen uit artsen die de vruchten plukten van de uit Griekenland overgewaaide wetenschappelijke geneeskunde op basis waarvan ze werkten. Niet alleen zelfbehandeling, maar ook magisch-demonische, theürgische en rationaal-wetenschappelijke gezings- en behandelmethodes worden aangeboden. Er zijn magiërs en wonderbaarlijke genezers, rituele handelingen, niet-medische dienstverleners, zoals vroedvrouwen, ziekenverzorgers of handelaars in medicijnen, en artsen zelf (KORPELA 1987: 7; 16 en FISCHER 1979: 314). De behandeling van leken is al in het vroege Rome traditioneel de plicht van de *pater familias* (PLIN. nat. 25, 9 f., JACKSON 1988: 10 f., SCARBOROUGH 1969: 15-22 en ALBUTT 1921: 20-24). Hij moet voor zichzelf, zijn gezin, zijn slaven en vee zorgen (COLUM. De re rustica 11.1.18). De verschillende groepen werken niet langs elkaar heen, maar zijn verbonden door hun gemeenschappelijke zorg: genezen. Er is sprake van een complexe interactie, die op vriendschap kan berusten of juist op tegenwerking (NUTTON 1995b: 4). De geschiedenis van heelmeesters gaat dieper in op de sociaalhistorische context dan de geschiedenis van artsen. Ook in latere periodes, zoals de middeleeuwen of de vroegmoderne tijd, concentreert onderzoek zich meestal op het perspectief van de arts en wordt 'lager genezend personeel' uitgesloten (JÜTTE 1994: 89 f.). Door het veronderstelde lagere maatschappelijke aanzien van die tweede groep komt de geschiedenis ervan nauwelijks aan bod in historisch onderzoek. Een omvangrijkere geschiedenis van heelmeesters, die rekening houdt met sociale, economische en culturele aspecten, kan echter een belangrijke bijdrage leveren aan de cultuurgeschiedenis.

Het huidige begrip *arts* staat ver af van de antieke betekenis van *medicus* in het Latijn of *ιατρός* / *ιατήρ* in het Grieks (CORDES 1994). De etymologie

van het woord *medicus* helpt ons niet veel verder, maar de achtergrond van de Griekse tegenhanger is nuttig: de begrippen *ιατρός* / *ιατήρ* zijn afgeleid van het werkwoord *ιάομαι* (genezen), de Indo-Europese stam is *isa-io. Ook de Indo-Europese stam *isnió is interessant: deze ligt aan de basis van het werkwoord *ιάίνω* (verfrissen, sterken). RECHENAUER (2000: 386 opm. 3) beschrijft een lineair-B-tablet uit Pylos, dat al een *i-ja-te* vermeldt (basisvorm enkelvoud: *ia-ter*, Py Eq 146 en VENTRIS 1973: 547).

Het Nederlandse begrip ‘arts’ kan teruggebracht worden tot de aanduiding voor publieke artsen in de oudheid: sinds de hellenistische periode is de technische term *ἀρχιατρός*, in het late Latijn *archiater*. De termen *ιατρός* / *ιατήρ* wijzen op het woordveld ‘genezen’, terwijl het Nederlandse begrip arts, afgeleid van *ἀρχιατρός*, eerder de officiële en sociale status benadrukt. De betekenis van het antieke *ιατρός* / *ιατήρ* is veel ruimer dan waar wij aan denken bij het Nederlandse begrip ‘arts’. De Griekse woorden duiden eerder op de zieken en hun verzorging, en zijn zodoende beter geschikt om te verwijzen naar de genezings- en gezondheidssector met een brede waaier aan groepen, die ‘genezen’ als gemeenschappelijk kenmerk hebben (MEISSNER 1997 en KOLLESCH 1979: 508).

Behalve de mannelijke vorm *medicus* of *ιατρός* / *ιατήρ*, is er ook het vrouwelijke *medica* of *ιατρίνη*, waarvan de betekenis in onderzoek omstreden en onduidelijk is (KISLINGER 2005, SCHUMACHER 2001: 217 f. en SCHUBERT/HUTTNER 1999: 488). Een vrouw uit de eerste helft van de vierde eeuw v.Chr., Phanostrate, illustreert het probleem. Phanostrate wordt in de inscriptie op haar grafsteen niet alleen arts (*ιατρίνη*) genoemd, maar ook vroedvrouw (*μαῖα*, IG II/III² 6873). De grafsteen toont ook vier kinderen en een vrouw die Phanostrate de hand schudt. Deze afbeelding zou een verwijzing kunnen zijn naar haar activiteiten (POMEROY 1997: 133). Uit de tweevoudige beroepsaanduiding werd aanvankelijk geconcludeerd dat de vroedvrouw alleen hielp bij de geboorte, terwijl de arts uitgebreidere verantwoordelijkheden had. De betekenis van de term *ιατρίνη* of *medica* is omstreden omdat de taken aan de ene kant meer konden inhouden dan van een vroedvrouw (*ιατρόμια* / *μαῖα* / *obstetrix*), maar aan de andere kant wordt *ιατρίνη* / *medica* als synoniem gebruikt voor *ιατρόμια* / *μαῖα* / *obstetrix*, zodat we ervan kunnen uitgaan dat ze dezelfde diensten aanboden. Dat verklaart waarom later voor de medisch opgeleide vroedvrouw de samenvoeging van *ιατρός* en *μαῖα* – *ιατρόμια* – gebruikt wordt (GUMMERUS 1932: 15 en BAADER 1967: 233).

Aristoteles maakt in zijn *Politika* een onderscheid tussen practici (*δημιουργός*) en wetenschappelijk opgeleide artsen (*ἀρχιτεκτονικός*), met daarnaast medisch gevormde leken (*πεπαιδευμένος περι τήν τέχνην*, ARISTOT. Pol. 3.11: 1282 a 3 f. en GAL. De libr. propr. 19.9 K.) als volledig afzonderlijke

categorie. Iedereen kan arts worden als hij zich, zoals voorgeschreven door de Eed van Hippocrates (HIPPOKR. Jusj. II), door een praktiserend arts in de τέχνη ιατρική laat onderwijzen.

καὶ διδάξειν τὴν τέχνην ταύτην, ἣν χρῆζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ
 ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ τῆς λοιπῆς ἀπάσης μαθήσιος
 μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσι τε ἐμοῖσι καὶ τοῖσι τοῦ ἐμῆ διδάξαντος καὶ
 μαθηταῖσι συγγεγραμμένοις τε καὶ ὠρισμένοις νόμφιητρικῶ, ἄλλω δὲ οὐδενί.

Dat ik indien gewenst de kunst zal onderrichten zonder vergoeding en zonder dat daartoe een schriftelijke belofte nodig is; dat ik aan mijn zonen, aan de zonen van mijn leermeester en aan de leerlingen die de eed als arts gezworen hebben, de regels, lessen en alle overige instructies zal meedelen, voor het overige echter aan niemand.

De bedoeling van deze τέχνη is om gezondheid als hoogste goed te beschermen door profylactische of herstellende maatregelen. De eed is als een contract, een professioneel-ethische verbintenis: een leerling wordt voor zijn opleiding aangenomen door een leermeester die de kunst beheerst (SCHUBERT 2005, 20 f.). De leerling kan alleen onderricht krijgen als hij een eed aflegt, waarin hij belooft bepaalde gedragsregels van artsen na te leven. Het gaat daarbij om de medische ethiek van geneesheren ten opzichte van mensen die genezing nodig hebben en verlangen (CAVANAUGH 2007). Na de contractuele bevestiging start de leermeester met onderricht in algemene geneeskundige voorschriften, en lessen aan het ziekbed en tijdens het spreekuur. In ruil daarvoor zegt de leerling toe zijn leermeester in nood en op oudere leeftijd bij te staan en de kunst door te geven aan zijn zonen. Professionele bekwaamheid wordt zo in de familiestructuur ingebed. De zonen van de leermeester worden op hun beurt arts, wat ze dankzij het verwachte aanzien graag doen. Deze ideeën worden geprojecteerd op de figuur Hippocrates, bijvoorbeeld wanneer hij door PHERECYDES (FGRHist 3 F 59) geplaatst wordt in een familietraditie van artsen, die zeven generaties zou teruggaan en waarvan de 25e generatie artsen zou afstammen van Asclepius (SCHUBERT 2005: 61-66).

Door praktijkonderwijs aan het ziekbed en mee te lopen tijdens het spreekuur verwerven studenten op empirische wijze kennis. De arts behandelt patiënten meestal niet klinisch; hij bezoekt hen thuis of ze komen naar zijn spreekuur in het *iatreion* of in de *tabernae medicae* of *medicinae* (HARIG 1971: 182-187). De enige gevestigde vorm voor klinische opname zijn de *valetudinaria*, waar soldaten en slaven terecht kunnen voor verzorging,

aangezien men hun werk- en strijdkracht wil behouden (WILMANN 1995: 103-116, 136-138 en HARIG 1971: 188-195).

In het Romeinse Rijk probeert men regels in te voeren rondom de geneeskundige behandeling, in eerste instantie alleen om medische hulp te garanderen. Julius Caesar geeft daarom vanaf 46 v.Chr. het Romeinse burgerrecht aan buitenlandse artsen met een praktijk in Rome, die de medische verzorging van de troepen op zich nemen (SUET. Iul. 42.1 en DIOD. 53.30). In dezelfde periode worden Efezische artsen vrijgesteld van belasting (KNIBBE 1981/1982 en WILMANN 1995: 66). Besluiten die bijdroegen aan de institutionalisering van artsen zijn ons vooral bekend uit de keizertijd: Augustus geeft artsen immuniteit en stelt hen zo vrij van burgerlijke verplichtingen en belastingen (CASS. DIO 53.30.3). Vespasianus bevestigt deze regel en introduceert in 74 n.Chr. het recht op beroepsvertegenwoordiging (FISCHER 1979). Er ontstaan eigen beroepsverenigingen, die de belangen behartigen en vakkundige bijscholing organiseren (BELOW 1953: 30 f.). Hadrianus bekrachtigt in 117 n.Chr. de *immunitas*, de vrijstelling van belastingen. Antoninus Pius beperkt de immuniteit tot de officiële stadsartsen die door de overheden worden aangesteld (DIG. 27.1.6.2 f.). Het gaat daarbij om vijf, zeven of tien artsen, afhankelijk van de omvang van de gemeenschap. Papyrologische bronnen geven ons vrij gedetailleerde informatie over de verspreiding van publieke artsen (δημόσιοι ἰατροί) in Egypte. Ze worden meestal vermeld in officiële verklaringen over de externe omstandigheden (διάθεσις) van zieke of gewonde personen en kadavers, waarschijnlijk voor juridische doeleinden. De selectieprocedure (δοκιμασία) van een beperkt aantal publieke artsen, vrijgesteld van gemeenschapsdiensten (*munera publica*) en hoofdbelasting (*λαογραφία/capitatio*), is vastgelegd: τῶν ἐν τῷ ὀρισμένῳ ἀριθμῷ δοκίμων τῆς αὐτῆς πόλεως, 'van diegenen, inbegrepen in het vaste aantal *probati* in dezelfde stad' (zie REGGIANI 2018 en andere bibliografie). Severus Alexander bevordert institutioneel medisch onderwijs door aan bepaalde artsen staatssteun toe te kennen om les te geven. Ze krijgen bovendien publieke collegezalen ter beschikking (BELOW 1953: 43). Keizer Constantijn verordent tot slot dat artsen vrijgesteld zijn van legerdienst en belasting, een besluit dat Julianus in 362 n.Chr. herhaalt. Tot op het einde van de oudheid lukt het echter niet een theoretische en praktische opleiding te verplichten voor alle artsen. Dat komt ongetwijfeld ook omdat de theorieën uit de antieke geneeskunde op een filosofische basis berusten en meestal niet op natuurwetenschappelijke inzichten (SCHUMACHER 1963). Daarom zijn de premissen, waarvan de theorieën zijn afgeleid, onderhevig aan veel speculatie en interpretatie.

Een bijzondere situatie ontstaat tijdens de Flavii, wanneer artsen af en toe het volk mogen behandelen. Slavendokters praktiseren in de *familia*

Caesaris of in private huishoudens (SCHUMACHER 2001: 215). Daarvan getuigen familiegraven waarin ook onvrije artsen bijgezet werden. Hoewel deze slavendokters doorgaans arm zijn, kunnen ze door erkenning van hun medische diensten hun vrijheid herkrijgen en zelfs sociale promotie maken. Inscripties uit het Griekse Oosten en Rome gebruiken onafhankelijk van elkaar sinds de tweede eeuw n.Chr. de titel ἀρχίατρος als aanduiding voor publieke artsen (KUDLIEN 1985: 42 e.v.). Door de wettelijke bepalingen wordt elke arts in zijn hoedanigheid van ἀρχίατρος een openbaar ambtenaar, waardoor zich in de keizertijd onder de artsen een geprivilegieerde stand ontwikkelt met een erfelijk beroep (CIG 2987 en SEG 17.527).

Het aantal publieke artsen is beperkt, maar een onbeperkt aantal private artsen heeft een praktijk. De maatschappelijke positie en status van deze artsen is vergelijkbaar met die van ambachtslieden. De artsen voor de keizerlijke familie of senatoren staan in hoog aanzien en kunnen comfortabel leven van hun inkomen. De twee Stertini-broers, keizerlijke lijfartsen, behoren tot de erg welgestelde families (KRUG 1993: 208-212). Aanvankelijk zijn de private artsen Grieken, slaven en vrijgelatenen (SCHUMACHER 2001: 215 f.). Aan het begin van de keizertijd komen er redelijk veel onvrijen bij, vooral uit Griekenland of Klein-Azië (JACKSON 1988: 56 en KORPELA 1987: 53 f.), en pas na verloop van tijd ook vrijgeboren Romeinen (KUDLIEN 1986: 20 e.v.).

Deze praktiserende artsen moeten aan de verwachtingen van het grote publiek voldoen, hun vertrouwen winnen en bij leken hun kennis bewijzen (SELINGER 1999: 29). De handelwijze van een arts wordt dus niet zozeer beoordeeld aan de hand van wetenschappelijke criteria, maar eerder door leken. Het probleem om individuele professionele vakkundigheid in te schatten, wordt beschreven in Galenus' traktaat *De optimo medico cognoscendo* (Over het onderscheiden van de beste arts), dat een aantal jaren geleden werd achterhaald op basis van de Arabische versie (NUTTON 1990). Ook papyrusteksten geven advies over andere methodes om de beste arts te vinden: P. Oxy. XLII 3078 is een briefje uit de tweede eeuw n.Chr. waarmee een zieke uit Oxyrhynchus de god Serapis vraagt of het raadzaam is zijn toevlucht te nemen tot een private arts voor de behandeling van zijn oogontsteking en hierover antwoord krijgt van het orakel. De notulen van een proces uit P. Oxy. I 40 (tweede eeuw n.Chr.) gaan over een publieke arts die zijn bekwaamheden en werkwijze moet bewijzen. Helaas is de papyrus erg fragmentarisch en weten we niet of en hoe dit proces heeft plaatsgevonden. Artsen moeten zich staande houden in de genezings- en gezondheidsbranche, moeten gevoel voor de geneeskunde bevorderen, complexe pathofysiologische verbanden aan leken uitleggen en hun laten zien dat een biologisch systeem dynamisch en in grote mate onvoorspelbaar is. Bovendien moeten

de artsen concurreren met hun collega's. In die zin is het niet verwonderlijk dat de eerste tien hoofdstukken van Hippocrates' werk over ziektes een handleiding geven voor medische debatten (HIPPOKR. Morb. I en WITTERN 1998b: 34-37). Dat wijst op een stevige concurrentie tussen artsen en toont de enorme druk om zich bij het ontstaan van artsenpraktijken tegenover het publiek te rechtvaardigen (CACCIAPUOTI 2018).

Naast de publieke en private artsen is er een derde groep: de militaire artsen, die samen met hospitaalsoldaten en dierenartsen de militaire gezondheidsdienst vormen (WESCH-KLEIN 1998: 71-90 en WILMANN'S 1995). Sinds Augustus volledig nieuwe voorwaarden invoerde, zijn er bewijzen van deze georganiseerde militaire gezondheidsdienst. Tot dan zijn de troepen meestal in de buurt van steden en landelijke nederzettingen gestationeerd, waardoor civiele artsen de verzorging op zich nemen. Door het groeiende expansiebeleid moeten artsen echter beschikbaar zijn voor troepen die in afgelegen garnizoenen gelegerd zijn. Enkele keizers blijven hun eigen artsen meenemen, zoals Tiberius (VELL. 2.114.2) of Claudius, die tijdens zijn veldtocht naar Britannia begeleid wordt door de arts Stertinus Xenophon van Kos. Trajanus laat zich tijdens de Dacische Oorlogen verzorgen door T. Statilius Crito; in de vierde eeuw n.Chr. staat de arts Oribasius keizer Julianus bij tijdens zijn veldtochten (WESCH-KLEIN 1998: 76).

Legerartsen werken in een ziekenkamer of in een *valetudinarium* (RISSE 1999: 38-56). De eerste *valetudinaria* worden reeds vermeld bij het noordelijke leger rond de geboorte van Christus (KÜNZL 1991). Voor interessant bewijsmateriaal op papyrus in de tabletten van het Romeinse garnizoen in Vindolanda, in Britannia, en een discussie over deze vorm van militaire bijstand, zie ANDORLINI 2018, 155-158. De verovering van Germania betekent voor de soldaten dat ze behandeld en verzorgd worden in een ongunstig klimaat, in een gebied zonder gepaste infrastructuur. Door de oprichting van *valetudinaria* zijn er ter plaatse volledig inzetbare soldaten ter beschikking en kan er competente hulp geboden worden. Om die reden beschikt elk legioen over een eigen gebouw om zieken onder te brengen, net zoals in de *castra*. Vloten en de *vigiles* in Romeinse steden hadden dat niet. Er zijn evenmin bewijzen van individuele *valetudinaria* in laatantieke kampen: door de grotere mobiliteit van het leger in de late periode ziet men ongetwijfeld af van de bouw en het onderhoud. Net als in de Republikeinse tijd worden de zieken overgelaten aan de zorgen van families in de stad of op het platteland (WESCH-KLEIN 1998: 78). Een deel komt onder de hoede van de kerk in christelijke *xenodochia*.

Legerartsen zijn verantwoordelijk voor de medische verzorging van de troepen (SAMAMA 2017 en BREITWIESER/HUMER/POLLHAMMER/ARNOTT

2018); deze omvat snelle therapeutische maatregelen in acute situaties evenals de latere curatieve behandeling en nazorg van de soldaten. Voor een vorm van 'revalidatie' brengen soldaten soms een periode door in een kuuroord. In oorlogstijd bestaat het takenpakket van de artsen vooral uit wondverzorging en chirurgie (JACKSON 1988: 112-137). Een arts die in het leger verantwoordelijk is voor de wondverzorging, wordt met *medicus* aangeduid, net als een soldaat die als medisch assistent (*miles medicus*) helpt (ISRAELOWICH 2016 en SCARBOROUGH 1969: 66-75). Een van Asclepius' beide zonen, Machaon, wordt beschouwd als de klassieke vertegenwoordiger van de Homerische arts, omdat hij al als chirurgijn beschreven wordt (SCH. HOM. Il. 15.515 en STEGER 2000: 32).

Het is verwonderlijk dat er geen afzonderlijke militair-geneeskundige werken uit de oudheid bekend zijn, met uitzondering van SAMAMA (2017) voor Griekenland en BREITWIESER/HUMER/ POLLHAMMER/ARNOTT (2018) voor Rome. BERNINI/KAISER (2019) beschrijven bewijsmateriaal hiervan op papyrus uit de Romeinse periode. Er ontwikkelt zich geen specifieke oorlogschirurgie; de verwondingen van soldaten worden door algemene chirurgen verzorgd. Celsus vermeldt de behandeling van wonden, bloedingen en ontstekingen, de verwijdering van vreemde voorwerpen en projectielen en de amputatie van ledematen (CELS. Art. 5.26.21-24, 7.5.1-5 en 7.33.1-2). Op sommige plaatsen staan specialisten klaar voor bijzondere gevallen, zelfs voor dieren zijn vaklui (*medici veterinarii*) beschikbaar, onder andere voor muil dieren (*molumedicus*), vee (*pecuarius*) en paarden (*equarius*) (LORENZ 2000: 190 f.).

BLIQUEZ (2015) geeft een uitgebreid en actueel overzicht van chirurgische instrumenten uit de Griekse en Romeinse periode. Hij bewijst dit met archeologische vondsten en getuigenissen uit literaire bronnen. De titel van zijn boek, *The Tools of Asclepius*, is wat misleidend, omdat de toepassing van chirurgische ingrepen in Asklepieia omstreden is (III.5.1).

De artsen behandelen niet alleen de gewonden, maar kunnen tijdens de chirurgische ingrepen het menselijk lichaam verder bestuderen en hun anatomische kennis, die ze voornamelijk opdoen door de sectie van dieren, verfijnen (SELINGER 1999: 30 f.). Naast gewonde soldaten en verwonde gladiatoren zijn reizigers die door rovers zijn overvallen favoriete studieobjecten van artsen (CELS. Pr. 43). Tot slot kunnen artsen hun vakkennis uitbreiden door onbekende genezingsmethodes te bestuderen in regio's van het groeiende Romeinse Rijk waar ze door hun activiteiten terecht komen (WESCH-KLEIN 1998: 50).

Omdat er ook niet-medische groepen werkzaam zijn in de genezings- en gezondheidssector is het soms moeilijk een duidelijke grens te trekken tussen aan de ene kant deze masseurs, ziekenverzorgers en producenten of

handelaars van pijnstillende middelen en geneesmiddelen en artsen aan de andere. In zijn historisch overzicht van de geneeskunde (29, 1-27) vermeldt Plinius ook de *ιατραλειπτική*, geïntroduceerd door Herodicus uit Selymbria (PLIN. Nat. 29.4 en 4.47). Bij deze kunst staat gymnastiek centraal. Herodicus wijt ziektes aan een verkeerde levenswijze en raadt daarom zweetbaden, krachtig wrijven en gymnastiek aan. Plinius de Jongere wordt ziek in 97 n.Chr. en wordt met succes behandeld door de Egyptische vrijgelatene Harpocras. Uit dankbaarheid krijgt deze het Egyptische en Romeinse burgerschap. Harpocras' therapie omvat zalven, oliën, wisselbaden en diëten en behoedt zo Plinius voor erger. Bij de aanduiding van de *ιατραλείπτης* als homeopaat door SCHUMACHER (2001: 217) kunnen we vraagtekens zetten, omdat hier begrippen uit de natuurgeneeskunde en homeopathie gecombineerd worden.

De tweede niet-medische groep vormen de ziekenverzorger (*capsarii/ ύπηρέτης*). Deze zijn moeilijk te identificeren, aangezien met *capsarius/ ύπηρέτης* vaak een speciale dienaar wordt aangeduid (SCHUMACHER 2001: 215). Het probleem doet zich voor bij beide begrippen. Over het algemeen kunnen we ervan uitgaan dat *ύπηρέτης* als assistent zalf mengen of verbanden en spalken aanbrengen. De exacte bijdrage van een dergelijke *capsarius/ ύπηρέτης* aan het genezingsproces blijft onduidelijk. In het Romeinse leger wordt melding gemaakt van *capsarii* die de verzorging doen (GUMMERUS 1932: 14). Als ze bij de militaire gezondheidsdienst zitten, kunnen *capsarii* zich bijscholen tot *medici* (WILMANN 1995: 118 f.).

Tot slot vormen de producenten en handelaars van pijnstillende middelen en geneesmiddelen een niet-medische groep. Ze worden onder andere aangeduid met de volgende begrippen: *aromatarii, myropolae, pharmacopolae, pigmentarii, seplasiarii, thuriarii, unguentarii*. Bij de verkoop van hun producten geven ze hun klanten ook advies, waardoor ze in de genezings- en gezondheidssector een essentiële rol spelen – om advies te geven, moeten vanzelfsprekend eerst de klachten geanalyseerd worden. In bepaalde gevallen is het onduidelijk welke kruiden ze verkopen en hoe omvangrijk hun medisch takenpakket is (KORPELA 1987: 21). In lijsten met medische producten op Griekse papyrusteksten, zoals inventarissen van drogisterijen en apothekers, zijn veel goede aanwijzingen te vinden (RICCIARDETTO 2013). Van de *φαρμακοπώλαι* weten we dat ze niet alleen medicijnen verkopen, maar ook ziektes behandelen (DIOD. 32.11.2.). Sommigen verkopen ook cosmeticaproducten (OV. ars 2.489, PETRON. 102.5; 126.2 en MART. 3.3.1). Omdat ze onder vuur worden genomen door artsen (GAL. De fasc. 43A, 770 K.), kunnen we ervan uitgaan dat patiënten hen raadplegen en ze door artsen als concurrenten worden beschouwd. Toch is er bewijsmateriaal dat beide groepen ook met elkaar samenwerkten (SCRIB. LARG. comp. 122).

III De praktijk van Asclepius

III.1 Mythe en genezingscultus rond Asclepius

Van elke god en heros die daartoe door zijn bovenmenselijke kracht in staat is, wordt verwacht dat hij ziektes geneest, al concentreert de genezingscultus zich maar op een paar (CROON 1986 en JAYNE 1925). Bijvoorbeeld Apollo, die in de *Ilias* met een pijl een epidemie veroorzaakt, waar hij na de verzoening weer een einde aan maakt (KRUG 1993: 149 en KÖRNER 1929: 36-38). Uit anatomische votieven blijkt welke goden als genezers worden vereerd. Door hun beschermende en helpende functie zijn dat vooral Heracles en de oriëntaalse Zeus uit de keizertijd. Door hun zorg rondom geboortes en voor kinderen gaat het om vrouwen zoals Demeter en Kore, Eileithyia en Artemis, daarnaast ook Minerva, Juno en Carmenta, de godin van geboorte en bronnen. Aan deze geboortegodinnen worden vooral votieven van lichaamsdelen, zoals vrouwenborsten en geslachtsdelen, geschonken (FORSÈN 1996: 134-144). De inscripties op deze reliëfvoorstellingen geven weinig informatie, behalve dan het lichaamsdeel, de naam van de schenker en van de god voor wie het offer bedoeld is (FORSÈN 1996: 133-159, COMELLA 1986/1981 en TABANELLI 1962). De votieven tonen wel de overheersende pathologie, aangezien de zieke lichaamsdelen worden afgebeeld, ofwel omdat ze zijn genezen, ofwel om goddelijke bescherming voor ze te vragen (TURFA 1994). Demeter en haar dochter Kore worden als eenheid vereerd (FORSÈN 1996: 142-144). Volgens de mythe wordt Heracles door Asclepius in het Spartaanse heiligdom van Demeter van Eleusis verborgen om zijn wonden te genezen (PAUS. 20.5). De opvatting van HUPFLOHER (2000: 56 f. met IG 623), met name dat het heiligdom van Eleusis een gezondheidscentrum was, gaat mij te ver. Eileithyia is dé geboortegodin bij uitstek, maar wordt ook vereerd om haar zorgen om oudere kinderen en haar helende krachten (FORSÈN 1996: 135).

Een van de plaatselijke heroën is Amynus, die sinds de zesde eeuw v.Chr. als genezende heros, later als god wordt vereerd. Hij heeft een eigen heiligdom op de zuidelijke helling van de Areopagus in Athene (FORSÈN 1996: 146). Hij houdt het kwaad op afstand en beschermt mensen tegen ziekte. In het Amyneion in Athene werden talloze votiefreliëfs gevonden, die wijzen op een cultus voor Amynus, maar ook voor Asclepius en Hygieia (KRUG 1993: 148). In Eleusis wordt een zekere Oresinius, in Marathon en Rhamnous een zekere Aristomachus vereerd (ANECD. BEKK. I 262.16 en 263.11). Achter deze beide namen verbergt zich de heros Iatros, naar wie vaak alleen met zijn functionele titel wordt verwezen (GRAF 1998: 245, PARKER 1997: 176 f.

en SCHNALKE 1990: 9 f.). Amphiaraus uit Boeotia wordt in Rhamnous en Oropos vereerd als een van de genezende heroën, maar aan hem worden geen votieven met lichaamsdelen geschonken (KRUG 1993: 153-155). Hij kon zieken in een droom genezen en had een klein heiligdom in Athene, in de buurt van het Hephaisteion.

Apollo Medicus is in Rome zeker vanaf 433 v.Chr. wijdverspreid. De godinnen Ceres en Diana bereiken vanuit Sicilië via Magna Graecia Rome (NUTTON 1999b: 1110 f.). Onder de genezingscultussen, verspreid over Rome en zijn groeiende rijk, vallen vooral die rond Heracles, Serapis en Asclepius op. Net als Asclepius behoort Heracles tot een jongere generatie goden. Beiden staan dicht bij de mensen en kunnen hen bevrijden van het kwade: Asclepius geneest ziektes, Heracles bevrijdt het land van monsters die mensen kwellen. Lucianus verwerkt deze aspecten satirisch in gesprekken tussen goden: zo klaagt Heracles bij Zeus dat Asclepius hoger op de ladder staat dan hij (LUCIANUS. Dial. deor. 13). De verering tijdens een gemeenschappelijk feest, 'Σωτηρία καὶ Ἡρακλεία', bewijst dat deze cultus ten tijde van Eumenes II (197-159 v.Chr.) in Pergamon geïntroduceerd wordt (SCHEER 1993: 141 f.). Dat weten we door een inscriptie in het asklepieion (AvP VII.3 nr. 3): prins Athenaeus, de jongere broer van Eumenes II en Attalos II, wordt op dat festival geëerd als agonothetes. Ἡρακλεία is een feest ter ere van Heracles, Σωτηρία een feest ter ere van Asclepius. Σωτήρ was in Pergamon een gebruikelijke naam voor Asclepius (OHLEMUTZ 1940: 156).

Heracles is voor de Grieken en Hercules voor de Romeinen het stereotype van een heros: een mens die door zijn daden onsterfelijk wordt en bijna overal aanbeden wordt (FORSÈN 1996: 149 f. en BURKERT 1979: 78-79). In een Heracles-tempel in Hyettos in Boeotia, in Messina op Sicilië of in Geronthrai in Laconia: overal vinden zieken genezing dankzij Heracles. Ook in de thermale bronnen van Aidespos op Euboea wordt Heracles vereerd (STRAB. 9.4.13).

In de vroege Ptolemaïsche periode krijgt Serapis als nieuwe god een plaats naast de bekende en gerespecteerde Isis. De Isis-cultus behoort tot de mysteriereligies, tijdens de keizertijd een van de meest levendige uitingen van het religieuze leven (MERKELBACH 2001, CHRIST 1995: 568 e.v. en VIDMAN 1970). Het is de uitdrukking van een religieuze, culturele en politieke synthese van Egyptische en Griekse tradities. Serapis verenigt de Egyptische goden Osiris, Apis, Amun en Re in zich en wordt gelijkgesteld met de hoogste wezens in andere religies, zoals Zeus. De nieuwe Serapis-cultus sluit aan bij de Griekse traditie van Eleusis door Isis gelijk te stellen met Demeter, en bij de Bacchische mysteriën door Osiris en Serapis op gelijke voet te plaatsen met Dionysus. Egyptische mythes en rituelen worden hiermee

gecombineerd. Het cultuurbeleid van Ptolemaeus I en II maakt de oprichting mogelijk van Isis- en Serapismysteriën in het hele oostelijke Middellandse Zeegebied. Dit is een van de succesvolste resultaten van de ontmoeting tussen Grieken en Egyptenaren (ASSMANN 2000).

De belangrijkste reden dat Asclepius zo'n vooraanstaande positie genoot onder de genezende goden is ten eerste de genezingscultus rond Asclepius als kern van een religieuze geneeskunde in het Avondland (SCHNALKE 1990: 7 f.) en ten tweede de niet te verwaarlozen bijdrage daarvan aan de medische verzorging in de oudheid. Over het aspect van de genezingscultus in de religieuze geneeskunde is men het grotendeels eens, maar de geneeskundige praktijk in de context van de genezingscultus werd tot nog toe niet onderzocht. Daarbij valt op dat in de genezingscultus vaak ziektes worden behandeld waarvoor de gangbare medische methodes, die we kennen uit overgeleverde vakliteratuur uit die tijd, niet (meer) geschikt waren (GRAF 1998: 243 f.).

Het belang van de genezingscultus is, zoals GRAF terecht opmerkt, nauw verbonden met de mythe. Elk heiligdom is een centrum van mythes en een plaats vol rituelen (GRAF 1992b: 159 en in het algemeen BURKERT 1972: 39-45). Asclepius is van vaderszijde een halfgod, in de late zesde eeuw v.Chr. klom hij op van heros tot god (HOM. Il. 2.731 f.; 4.194; 219, HES. Frg. 125, PIND. Pyth. 3.5 e.v., EUR. Alc. 3 f. en 122 e.v.). Volgens de mythe werd zijn vader, Apollo (HOM. Hymn. 16), geëerd als zender en genezer van ziektes. In de *Ilias* stuurt Apollo met zijn pijlen een plaag (λοιμός) en geneest de Grieken weer nadat ze hem tot bedaren brengen door rituele handelingen (HOM. Il. 1.42-53; 314 f. en 467-474) tijdens een groots offerfeest met eten, drank, dans en lofzang. De beschreven reiniging is niet zozeer een hygiënische maatregel, maar eerder het cultisch reinigen van een misdrijf (LEVEN 1997a: 17). Volgens een andere overlevering wordt de bevolking van Rome in 433 v.Chr. getroffen door een ernstige epidemie en hoopt men deze af te wenden door een tempel op te richten ter ere van Apollo (LIV. 4.25.3 f. en 4.29.7). In 431 v.Chr. wordt deze tempel op het Marsveld aan Apollo gewijd, hier wordt Apollo Medicus vereerd (HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 18 en BECHER 1970: 214-216).

Door zijn sterfelijkheid en dood behoort Asclepius tot de heroën (OV. fast. 6, 743 e.v., DIOD. 4.71.1-4, KRUG 1993: 122 en VLASTOS 1948: 274) en pas door zijn heroïsering ontstaat er een genezingscultus (FARNELL 1921: 234-279), die zich vanuit Epidaurus verspreidt over het Middellandse Zeegebied met vertakkingen tot in het Gallisch-Germaanse gebied, en met een bloeiperiode vanaf de vierde eeuw v.Chr. De mythe rond Asclepius begint bij Homerus, het begin van het 'werk rond de mythe'. BLUMENBERG (1979/1971) beschrijft in zijn boek *Arbeit am Mythos* hoe het cultuurhistorische aanvaardingsproces op gang

komt bij het lezen van een mythe die deel uitmaakt van een literaire traditie. Hij geeft een overzicht van aanvaarding, citering en transformatie door de tijd heen en presenteert deze als receptiegeschiedenis van de mythologie. De verschillende varianten van de mythe zijn samengevat in de laat-hellenistische synthese van Diodorus (DIOD. 4.71.1-3 en STEGER 2000: 31-38). In zijn werk baseert Diodorus zich op mythografen: Asclepius is de zoon van Apollo en Coronis. Sinds zijn geboorte beschikt hij over bijzondere vaardigheden en scherpzinnigheid, vol overtuiging leert hij de kunst van het genezen om mensen te helpen. Hij ontdekt tal van middelen die hij kan inzetten voor de gezondheid van mensen. Een van zijn gaven is dat hij zelfs hopeloos zieken kan genezen. Door dergelijke prestaties oogst Asclepius overal bewondering: hij heeft sindsdien de reputatie doden tot leven te kunnen wekken.

Maar Asclepius wordt niet overal met applaus ontvangen. Omdat het aantal doden door zijn toedoen aanzienlijk vermindert, doet Hades bij Zeus zijn beklag over Asclepius. Zeus veroordeelt Asclepius en bestraft hem in zijn woede met een bliksemschicht (zie EUS. Pr. Ev. 2.2.34 en LUCIAN. Peregr. 4). Door zijn daden overtreedt Asclepius de regels en maakt hij mensenlevens langer dan de biologische norm. Deze gewaagde stap moet Asclepius met de dood bekopen, waarna hij in zijn heiligdommen wel wonderen kan blijven verrichten. Hij verruimt zijn handelingsmarge met een epifanisch element en neemt tegelijk afstand van de activiteit van zijn zoon Machaon, die nog de vroege Asclepius symboliseert. Machaon wordt door Homerus (Il. 2.732) beschreven als wondarts, terwijl aan Asclepius' tweede zoon, Podalirius, eerder inwendige geneeskunde toegeschreven wordt (CORDES 1991). Diodorus' werk sluit af met de vaststelling dat Apollo uit wraak de Cyclopien laat doden, omdat zij de bliksemschicht voor Zeus maakten. Zeus op zijn beurt straft hiervoor Apollo door hem een mens te laten dienen. Tot zover de mythe over Asclepius.

De Asclepiuscultus verspreidt zich vanuit Epidaurus, waaruit ook beide iconografische basistypes uit de eerste helft van de vierde eeuw v.Chr. afkomstig zijn. Een eerste is de Asclepius met baard, die rechtop staat en leunt op een staf met slang (afb. 3). Dat 'Giustini'-type ontstaat rond 380 v.Chr. (MEYER 1994: 26 e.v., MEYER 1988 en NEUGEBAUER 1921). In deze pose lijkt Asclepius te rusten; zo belichaamt hij nabijheid en aandacht voor de aanbidder. Een tweede type is de zittende Asclepius met een kronkelende slang onder zijn troon. Dat is terug te brengen tot een cultisch beeld in het Asklepieion van Epidaurus, door Thrasymedes in 370 v.Chr. gebeeldhouwd (Athene, Nationaal Archeologisch Museum 173, 1330, 1338, 1339).

PAUSIANUS (2.27.2) vertelt dat het cultisch standbeeld uit goud en ivoor half zo groot is als de Olympische Zeus in Athene (reconstructie door IAKOVIDIS



Afb. 3. Asclepius, Giustini-type.

1985: 131). De god zit op een troon met een staf in zijn hand, de andere hand houdt hij boven een slangenkop. Op de grond ligt een hond (LORENZ 2000: 211-214). Op de troon zijn de daden van helden uit Argos weergegeven, zoals het gevecht van Bellerophon met Chimaera en hoe Perseus de kop van



Afb. 4. Votiefreliëf: Asclepius en zijn familie bij aanbidders.

Medusa afhakt. Een kopie van dat standbeeld staat op de achterkant van drachmen uit Epidaurus; het hoofd van Apollo met een lauwerkrans siert de voorkant ervan (FRANKE 1969, 62 f. afb. 2). Beide attributen, een slang en een staf, komen telkens terug in de genezingscultus rond Asclepius. De kronkelende slang rond een staf staat in de Grieks-Romeinse oudheid symbool voor Asclepius, de god van de genezing. In de renaissance komt dat symbool terug (SCHOUTEN 1967), maar wordt de band met Asclepius langzaam losser en wordt het een algemeen symbool voor geneeskunde en farmacie (afb. 1-10 bij STEGER 2000: 21-25). Naast de slang en de staf is ook de tempelslaap een terugkerend element in votiefreliëfs. Deze afbeeldingen van genezingen tonen Asclepius alleen of begeleid door zijn familie, meestal door Hygieia, de verpersoonlijking van gezondheid. Zoals Asclepius Aesculapius wordt, wordt Hygieia Valetudo en later Salus (SOBEL 1990 en LORENZ 1988: 2 f.). Aesculapius is afgeleid van de Griekse variant *Aischklapios*, een oude vorm van de naam uit Epidaurus. Twee inscripties op het Tibereiland in Rome vermelden deze oude vorm *Aiscolapio* (CIL VI 4.4, 30482 en 30846). Als augusteïsche god krijgt Aesculapius het attribuut 'Augustus' (AE 1993: 122). De etymologie van de naam Asclepius zelf blijft onduidelijk (KRUG 1993: 122 en STEGER 2005a: 15).

Een votiefreliëf uit de eerste helft van de vierde eeuw v.Chr. (afb. 4) toont een groep mensen, die devoot en met geheven handen een rij goden tegemoet treedt. Op de bodem kruipt een offervarken. Asclepius staat aan het hoofd van de rechter groep goden. Hij is weergegeven op de bekende wijze, met

baard, mantel en staf. Hij wordt gevolgd door Hygieia, op de achtergrond, en zijn zonen Machaon en Podalirius. Daarna komen zijn dochters Iaso, Akeso en Panakeia. Zij worden in de familie opgenomen rond het einde van de vijfde eeuw v.Chr., als de situatie wat kalmeert na de onlusten door de Peloponnesische oorlog (BENEDUM 1990: 225). Ook Hygieia treedt pas later tot de familie toe (STAFFORD 1998: 163-170, DE LUCA 1991 en SOBEL 1990). In tegenstelling tot Asclepius' echtgenote Epione ligt genezing haar wel na aan het hart (PAUS. 2.4.5 en 2.27.6). In de cultus wordt Hygieia gezien als dochter van Asclepius, maar ze wordt bijna op gelijke voet met haar vader vereerd. In veel beeldhouwwerken staat ze naast haar vader Asclepius, zoals in de belangrijke groepen van Skopas van Paros in Gortys (Arcadië) en Tegea (PAUS. 8.28.1 en 8.47.1). Soms wordt Asclepius ook bijgestaan door dienaars van het heiligdom of door familieleden van de zieke (LEY 1997 en HOLTZMANN 1984), waarbij Asclepius dan meestal naast het ziekbed staat. Een votiefreliëf uit Athene toont hoe Asclepius een vrouw geneest (votiefreliëf van Pireaus, Mus. inv.nr. 405 en KRUG 1993 fig. 57). Opvallend is dat er geen soortgelijke votiefreliëfs uit Epidaurus bewaard zijn gebleven, waardoor men vermoedt dat de afbeeldingen daar anders waren. In de tweede eeuw n.Chr. breidt de familie in Pergamon nog uit met een kindfiguur, Telesphorus (PAUS. 2.11.7). Zijn naam betekent 'hij die tot een goed einde brengt', wat als het programma van de Asclepiusgeneeskunde opgevat kan worden. Vaak staat Telesphorus aan de voeten van de god, zoals bij de laat-hellenistische Asclepius uit Kos (afb. 5) uit de derde eeuw n.Chr. en op een gemme (Hannover, Kestner Museum nr. K 1674 en KRUG 1993: 125 fig. 52b).

De kindfiguur ziet eruit als een dwerg, gehuld in een kapmantel. Een koperen muntje uit de stad Synaos (Frygië) uit de derde eeuw n.Chr. toont aan de voorkant het hoofd van Asclepius en aan de achterkant een kind in een kapmantel: Telesphorus, de begeleider en helper van Asclepius (FRANKE 1969: 64 afb. 14). Slangen, staf en tempelslaap zijn typische attributen van een heroscultus. In de Asclepiuscultus komen ze vanaf de late vijfde eeuw v.Chr. voor op standbeelden, beeldjes, votiefreliëfs, munten en gemmen. Bij de vroege Asclepius zijn deze attributen nog niet aanwezig (BENEDUM 1990: 214).

Het belangrijkste en beroemdste heiligdom van Asclepius bevindt zich in Epidaurus, in een hooggelegen dal negen kilometer ten zuiden van het antieke Epidaurus (HENNING 1989, IAKOVIDIS 1985: 127-155, TOMLINSON 1983, CHARITONIDOU 1978, PAPACHATZIS 1978 en BURFORD 1969). De oudste overblijfselen dateren uit de late zesde eeuw v.Chr., waardoor dit heiligdom beschouwd kan worden als de feitelijke bakermat van de Asclepiusverering (STEGER 2000: 33 f., BENEDUM 1996 en KRUG 1993: 128 f.). De dichter Isyllus



Afb. 5. Asclepius met Telesphorus aan zijn linkerkant.

lokaliseert de geboorteplaats van Asclepius hier (IG IV² 1.128 en VLASTOS 1948: 275 f.). In 395 n.Chr. plunderen de Goten Epidaurus en in 426 n.Chr. eindigt de geschiedenis ervan, wanneer Theodosius II het heidense heiligdom laat sluiten. Tussen 1879 en 1928 wordt de plaats onder leiding van Panagiotis

Kavvadias blootgelegd. Sinds 1948 zijn Franse archeologen en de Griekse archeologische dienst er werkzaam (plan in HART 2000: 56).

Apollo wordt vereerd in de heiligdommen van Delfi, Delos en Paros en Asclepius krijgt er een eigen heilig gebied. De mythische zoon van Apollo kan ook in Epidaurus aanhaken bij de vroegere traditie van de plaatselijke godheid, Apollo Maleatas. Op de berg Kynortion, twee kilometer ten zuidoosten van het Asklepieion, werden prehistorische overblijfselen gevonden die wijzen op een eigen cultusdomein van Maleatas (TOMLINSON 1983: 22 met voetnoten 13 en 92-94).

Niet alleen in Epidaurus, maar ook in Korinthe en Kos wordt bij de verspreiding van de Asclepiuscultus aansluiting gezocht bij de vroegere Apollocultus. In de tweede helft van de vijfde eeuw v.Chr. is de verering van Asclepius ten slotte zo stevig ingeworteld dat de cultus zich vanuit Epidaurus begint te verspreiden (LECOS/PENTOGALOS 1986 en TOMLINSON 1983). Het merendeel van de later opgerichte Asklepieia is tot op heden nog niet onderzocht, aangezien er nauwelijks archeologische opgravingen plaatsvonden. RIETHMÜLLER (2005) en MELFI (2007) hebben het beschikbare materiaal verzameld.

Vaststaat dat slechts weinig heiligdommen zo groot waren als Epidaurus. Door deze vooraanstaande positie ligt hier waarschijnlijk de wieg van de Asclepiuscultus. Voor de architectonische vormgeving van latere filialen wordt het heiligdom op Kos al gauw een voorbeeld (COARELLI 1986: 7 f.). HART maakte een degelijk semi kwantitatief overzicht van de geografische verspreiding en verdeling van de Asclepiuscultus (afb. 6): heiligdommen van Asclepius werden opgericht in Delfi, Sicyon, Korinthe en op het eiland Egina. Het Asclepiusheiligdom in Delfi had geen tempel en bevond zich achter het schathuis van de Atheners, aan de voet van het tempel terras. Ook de Apollocultus is uitgesproken aanwezig in Delfi en trekt tal van aanbidders (KRUG 1993: 156). Tijdens de vijfde eeuw v.Chr. vervangt de Asclepiuscultus de Apollocultus in Korinthe (KRUG 1993: 142-145, LANG 1977 en WEGNER 1961: 979). De beschrijving van Pausanias over Korinthe is beknopt, aangezien de stad in 146 v.Chr. op bevel van Lucius Mummius vernietigd wordt en er voor Pausanias nog maar weinig te zien is (PAUS. 2.4.5). Het heiligdom in Korinthe wordt in 396 n.Chr. door de inval van de West-Goten onder leiding van Alarik volledig verwoest. Het Asklepieion in Egina wordt ook door Atheners bezocht (ARISTOPH. Vesp. 122 f.), van deze plaats zijn echter geen archeologische bewijzen gevonden.

Met medewerking van afgezanten uit Epidaurus wordt in 420 v.Chr. de cultus van Asclepius naar Athene overgebracht (IG IV² 41). Daar zijn de werkzaamheden al in volle gang om voor Asclepius een eigen heiligdom op



Afb. 6. Verspreiding van de Asclepiuscultus volgens HART (2000).

Legenda

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. Peloponnesus; E = Epidaurus | 25. Moesia inferior |
| 2. Attica | 26. Noorden van de Zwarte Zee |
| 3. Thessalië | 27. Sicilia |
| 4. Asia; P = Pergamon | 28. Sardinia |
| 5. Egeïsche en Dorische eilanden; C = Kos | 29. Africa |
| 6. Thracië | 30. Mauretania |
| 7. Pontus | 31. Numidia |
| 8. Italia | 32. Aegyptus |
| 9. Gallia Narbonensis | 33. Cyrenaica |
| 10. Gallia Cisalpina | 34. Galatia |
| 11. Gallia | 35. Lycia en Pamphylia |
| 12. Hispania | 36. Cappadocia |
| 13. Britannia | 37. Cilicia |
| 14. Belgica | 38. Media |
| 15. Germania inferior | 39. Syria |
| 16. Germania superior | 40. Phoenicia |
| 17. Alpes en Noricum | 41. Judaea |
| 18. Pannonia superior | 42. Arabia |
| 19. Pannonia inferior | |
| 20. Dalmatia | W = Brecon |
| 21. Dacia | N = Carpow |
| 22. Moesia superior | S = Memphis |
| 23. Macedonia | E = Ecbatana |
| 24. Epirus | |

te richten. Tot het zover is, wordt Asclepius ondergebracht in het Eleusinion (SEG 25.226 en WICKKISER 2008: 62-72). Misschien had een Atheense aanval op Epidaurus in 430 v.Chr. al tot doel Asclepius en zijn cultus naar Athene te brengen (THUC. 2.56.4, PLUT. Per. 35 en MIKALSON 1984: 220). De reden om de cultus te verplaatsen is niet zozeer politiek van aard, maar eerder economisch Agemotiveerd: een Asklepieion brengt veel geld in het laatje (GARLAND 1992: 123 f.). Een bijkomende reden is dat de Atheense burgers zich op dat moment de rampzalige epidemie (λοιμός) en de gevolgen ervan nog levendig herinneren. Deze epidemie brak uit in de zomer van 430 v.Chr. (THUC. 2.47.2 f.) en hield aan tot de zomer van 428 v.Chr. (THUC. 3.87.1 f.). Ze dook een tweede keer op in de winter van 427/426 v.Chr. en duurde toen tot de winter van 426/425 v.Chr. (MIKALSON 1984: 217 f.). Deze epidemie kost in vijf jaar tijd het leven aan een kwart tot een derde van de hele Atheense bevolking (HORSTMANSHOFF 1992: 53 en LEVEN 1991).

In de toenmalige medische vakterminologie betekent 'λοιμός' een ziekte waarvoor niemand veilig is (HIPPOKR. Flat. 6.97 L.). Details over de ziekte vinden we alleen in antieke bronnen, bijvoorbeeld bij Thucydides, die overwegend de symptomen beschrijft (THUC. 2.9 f.). Het begrip 'pest' voor deze epidemie – zoals bij MEIER (1999) – is problematisch, aangezien hiermee vandaag een infectieziekte bedoeld wordt, veroorzaakt door de ziekteverwekker *Yersinia pestis*. Door de benaming 'pest' zou men al gauw kunnen denken dat het bij de epidemie rond 430 v.Chr. gaat om de besmettelijke ziekte die we vandaag 'pest' noemen. Voor een dergelijke retrospectieve diagnose waarschuwt LEVEN (2004 en 1997a: 13-15) terecht in zijn overzicht van de geschiedenis van infectieziekten. Recente genetische onderzoeken van het mazelenvirus, dat lange tijd de verdachte was van de Atheense epidemie, tonen aan dat de ziekteverwekker daarvoor te jong is (MANLEY 2014). Tot nu toe konden sommige mogelijke ziektes wel worden uitgesloten, maar geen konden definitief bevestigd worden. Ongetwijfeld leiden de angst en de herinnering aan de gevolgen van de epidemie in Athene, en de religieuze overtuiging van de goddelijke oorsprong hiervan, tot de preventieve maatregel om Asclepius te verwelkomen (AUFFARTH 1995: 342-347, GARLAND 1992: 116-135 en SMARCZYK 1984: 245 e.v.).

Nog voor de Siciliaanse Expeditie werd in 416/415 v.Chr. het Asklepieion op de zuidelijke helling van de Acropolis in Athene, boven het theater van Dionysos, in gebruik genomen. In die periode zijn er ook bewijzen van de genezingscultus in de Griekse gemeenschappen in Egypte, hetzij zelfstandig in steden als Alexandria, Philadelphia, Oxyrhynchus, Hu en Menshiyeh, hetzij samen met de heiligdommen voor de Egyptische god van genezing, Imhotep, zoals in Saqqara, Deir el-Bahri, Deir el-Medina en Phila. Hoewel

beide goden, Asclepius en Imhotep, veel overeenkomsten vertonen (qua oorsprong en taken), mogen we hen niet te snel gelijkstellen (RÜTTIMANN 1986: 65-69, WILDUNG 1975, P. OXY. 1138 en 1381 met TOTTI-GEMÜND 1998). Maar voor Deir el-Bahri vond ŁAJTAR (2006) epigrafisch bewijsmateriaal in inscripties en op ostraka; hij concludeert dat de Griekse gemeenschap Imhotep identificeert met Asclepius.

Uit de eerste helft van de vierde eeuw v.Chr. is het heiligdom van Pergamon het opvallendste voorbeeld. Meer details over de oprichting zijn overgeleverd door PAUSANIAS (2.26.8 met RADT 1999: 25 en 220-242). Archias, de zoon van Aristaechmus, zou de Asclepiuscultus in Pergamon geïntroduceerd hebben (MÜLLER 2011: 254-259). Hij is de eerste prytaan van Pergamon, een welgesteld en invloedrijk man. Tijdens een jachtpartij in het Pindasosgebergte loopt Archias een wond op, die tijdens een kuur in Epidaurus geneest. Uit dankbaarheid zou hij van daaruit de cultus van Asclepius meegebracht en in Pergamon geïntroduceerd hebben. Munten uit Pergamon getuigen van het grote belang van Asclepius (KRANZ 2004 en FRANKE 1969: 63). Terwijl in de vijfde en vierde eeuw v.Chr. Apollo als voornaamste god van de stad op de munten voorkomt, domineert Asclepius vanaf de vierde eeuw tot in de keizertijd (AGELIDIS 2011: 174-183). Het verband tussen keizercultus en devotie voor Asclepius garandeert de Asclepiuscultus een veilige positie tot op het einde van de oudheid. Pas in de zesde eeuw n.Chr. wordt hier een christelijke kerk gebouwd.

In het midden van de vierde eeuw v.Chr. volgen vestigingen in het oostelijke deel van de Egeïsche Zee. In Delos staat een Asklepieion buiten de stad, aan de zuidwestelijke kust van het eiland (KRUG 1993: 156 f.). De vertegenwoordigers van de wetenschappelijke geneeskunde sui generis, de Asclepiades, volgen de traditie van de artsen van Kos. Op Kos bevindt zich ook een Asklepieion; maar uit de vroege periode hiervan zijn nauwelijks resten overgebleven (INTERDONATO 2013 en KRUG 1993: 159-163). De eerste tastbare aanwijzingen voor een Asklepieion dateren van 411 v.Chr., wanneer een aardbeving op het eiland Kos enorme vernielingen aanricht. De stad wordt weer opgebouwd en krijgt een Asklepieion, dat in 366 v.Chr. voltooid wordt. Het heiligdom wordt bijna drie kilometer ten zuidwesten van de stad gebouwd, in een heilig bos met cipressen. Het is tot de verwoesting door een aardbeving in 511 n.Chr. in gebruik. Tussen 1902 en 1904 wordt het Asklepieion door de Duitse archeoloog Rudolf Herzog (1871-1953) blootgelegd. Tijdens de bezetting door Italië zetten Italiaanse archeologen tussen 1912 en 1947 de opgravingen voort. In 1928 vindt een restauratie plaats. Het moderne beeld van geneezingstherapieën op Kos wordt beïnvloed door het Asklepieion. De recentste publicatie over de archeologie van het Asklepieion op Kos is van INTERDONATO (2013).

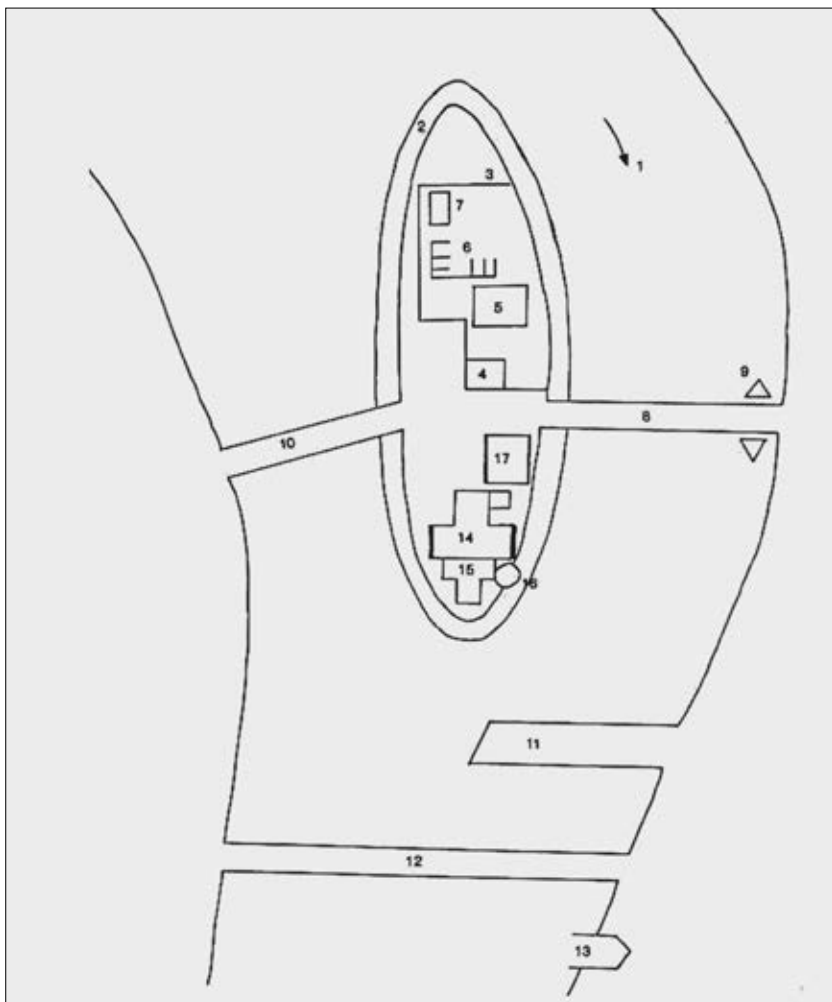
Het eiland is van cruciaal belang voor de geschiedenis van de antieke geneeskunde. Hoewel een hele generatie artsen van dit eiland komt, is de verhouding tussen hippocratische artsen en de Asclepiuscultus en -geneeskunde nog onduidelijk, zoals SCHNALKE (1990: 19) constateert. WICKKISER (2008) noemt wel contact tussen artsen en Asklepieia uit de vijfde eeuw v.Chr., maar kan dat niet echt concretiseren. SCHALKNES antwoord is gedeeltelijk houdbaar: voor de begindagen van de geneeskunde is het moeilijk om duidelijke bronnen over deze relatie te evalueren, maar voor de keizertijd lukt dat beter. Op basis van een reliëf gewijd door een arts gaat KRUG (1993: 152) uit van een goede relatie tussen het Atheense heiligdom en de artsen in de keizertijd; hij past dat ook toe op Kos (KRUG 1993: 163). KRUG volgt hier duidelijk HERZOG (1899/1931), die stelt dat de artsentraditie op Kos de echte asclepische tempelgeneeskunde weerspiegelt, maar kan deze stelling niet echt bewijzen.

Andere vestigingen bevinden zich in Bithynië, vooral het heiligdom van Prusa ad Olympon is het vermelden waard en beschikt bovendien over oude, zwavelhoudende thermale baden (KRUG 1993: 185 en voorts Asklepieia in EDELSTEIN/EDELSTEIN 1945: 406-429). Uiteindelijk dringt Asclepius ook door tot de invloedssfeer van de Feniciërs. Zij identificeren hem met de Fenicische godheid Eshmun, aan wie in Sidon een tempel uit de vierde eeuw v.Chr. gewijd is (zie ook de verering in de Eshmun-tempel in Carthago ter ere van Asclepius bij STRAB. 17.3.4). Een inscriptie bewijst dat Asclepius in die periode in de tempel van Sidon wordt vereerd (MCCASLAND 1939: 222). Ook andere vondsten laten zien dat Asclepius tot de Fenicische cultuur is doorgedrongen. STRABON (16.2.22) verwijst bijvoorbeeld naar een heilig bosje van Asclepius bij de Tamyrus-rivier tussen Berytus en Sidon en PAUSANIAS (7.3.14) laat een inwoner van Sidon verklaren dat zij Asclepius en Apollo beter begrijpen dan de Grieken.

Voor het einde van de vierde eeuw v.Chr. zijn er bijna 200 cultusplaatsen voor Asclepius gedocumenteerd (SCHNALKE 1990: 16 e.v.). In zijn monografie over Asclepius wijdt HART (2000: 165-182) een heel hoofdstuk aan de vraag hoeveel Asklepieia er in totaal waren. Hij heeft de secundaire literatuur geanalyseerd en geeft de resultaten overzichtelijk in tabelvorm weer: hij telt 513 locaties. WALTON (1965) komt op een totaal van 368 locaties, waarvan 165 alleen zijn af te leiden door de vermelding op munten. De verschillende aantallen hebben vooral te maken met de criteria van een Asclepiusheiligdom. HART (2000) neemt bijvoorbeeld ook uitgebreid muntmateriaal uit afgelegen streken in aanmerking. SCHÄFER (2000: 261) vermeldt voor de hele oudheid 411 heiligdommen van Asclepius, maar laat open hoe hij aan dat getal komt. Tot slot telt RIETHMÜLLER (2005: 75 f.) 159 cultusplaatsen op het

Griekse vasteland; daarbuiten stelt hij 192 asklepieia met zekerheid en 44 onzekere locaties vast. Buiten het Griekse gebied heeft RIETHMÜLLER (2005: 85) het, op basis van de lijst van WALTON (1965), in totaal over 409 plaatsen met zekerheid en 77 onzekere cultusplaatsen voor Asclepius.

Aan het begin van de derde eeuw v.Chr. komt er een vestiging in Rome (LIV. 10.47.7 en OV. Met. 15.622-744). Net zoals bij de introductie van Apollo Medicus wordt ook de genezingscultus van zijn mythische zoon, Asclepius, na een epidemie naar Rome overgebracht (HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 18-24, KRUG 1993: 163-165, GRAF 1992b: 160-167, DE FILIPPIS CAPPAL 1991, ROESCH 1982, BECHER 1970: 217-228, SCARBOROUGH 1969: 66-75 en KERÉNYI 1956: 4-16). Rome is in oorlog met de Samnieten wanneer in 293 v.Chr. enkele senatoren op aanwijzing van de Sibyllen naar Epidaurus gestuurd worden, aangezien Latium geteisterd wordt door een uiterst besmettelijke ziekte (BIRABEN 1996: 377 f.). Epidemieën worden gezien als een straf van de goden voor menselijk falen. Aan orakels, mirakelmannen én -vrouwen wordt advies gevraagd om de ontstemde god tot bedaren te brengen (HORSTMANSHOFF 1992). Bij hun terugkeer uit Epidaurus hebben de senatoren een slang bij zich, die ze in de Tiber uitzetten. De slang glijdt het water in en bepaalt de cultusplaats van de Asclepiusverering door op het Tibereiland aan land te kruipen. Bij deze culturele transfer symboliseert de slang Asclepius en zijn genezingscultus. Dat blijkt ook uit het gegeven dat het dier per kar naar Athene en Sicyon wordt meegenomen, per schip naar Epidaurus Limeria en naar Rome en tot slot naar Pergamon (SCHNALKE 2005, CLINTON 1994 en HAFNER 1990). Een Romeinse medaille uit het midden van de tweede eeuw n.Chr. herinnert aan deze gebeurtenis (afb. 2). Het bronzen medaillon toont de aankomst van de Asclepiusslang in Rome, het Tibereiland met een brug en een boot. Asclepius ontvangt persoonlijk zijn slang, die vanuit Epidaurus naar het Tibereiland werd gevaren. Als verwijzing naar de tocht over zee krijgt het eiland de vorm van een stenen schip (afb. 7 en PFEFFER 1969: 22-27 en 98-102). Stroomafwaarts op de punt van het Tibereiland bevinden zich nog resten van een in steen nagmaakt antiek schip (KRAUSS 1944). Het Insula Tiberina is met twee bruggen, de Pons Fabricius en de Pons Cestius, met het vasteland verbonden. Het eiland staat op een stevig fundament, dat tegelijk de bodem van het schip vormt. Bij de boeg bevindt zich de tempel van Asclepius, achteraan een tempel van Jupiter. Op de oorspronkelijke linkerkant van de boeg is nog een reliëf zichtbaar met de buste van Asclepius en naast hem de slang, die om een staf heen kronkelt (afb. 9). Op het Tibereiland is de geneeskundige traditie tot op vandaag behouden: in 1582 sticht de Orde van de Hospitaalbroeders van Sint Johannes de Deo er een ziekenhuis, dat nog steeds bestaat.



Afb. 7. Schematische weergave van het Tibereiland.

Legenda

- | | |
|---|---|
| 1 Tiber met stroomrichting | 9 Standbeeld van Janus |
| 2 Insula | 10 Pons Cestius |
| 3 Modern ziekenhuis | 11 Pons Aemilius |
| 4 Moderne apotheek | 12 Moderne brug |
| 5 Binnenplaats met fontein | 13 Cloaca maxima |
| 6 Moderne trappen, omgeven door antieke tempelresten | 14 Basiliek van San Bartolomeo |
| 7 Gang naar de afdeling voor diagnostiek met tempelresten | 15 Bron van de Asclepiustempel |
| 8 Pons Fabricius | 16 Restanten van de antieke scheepsboeg |
| | 17 Oud joods ziekenhuis |

Men bouwt op het Tibereiland een cultusplaats voor Asclepius, wiens heiligdom in 291 v.Chr. ingewijd wordt. De cultus wordt uitgevoerd op dezelfde wijze als in de grote heiligdommen in Griekenland en Klein-Azië (FEST. p. 268 L.). Al in de tweede eeuw v.Chr. genieten Asclepius en Apollo hetzelfde aanzien als de Romeinse godin Salus (LIV. 4.37.2). Dat bewijst dat bij de zoektocht naar een nieuw, religieus houvast de Romeinen overtuigd waren van de genezende en reddende functie van Asclepius en deze uitstekende vertegenwoordiger van de Griekse genezingsgoden opnemen in de Romeinse staatscultus (LIV. 10.47.7, VAL. MAX. 1.8.2, OROS. 3.22.5 f. en BECHER 1970: 219 f.). Dat markeert meteen ook het eigenlijke begin van de geneeskundige geschiedenis in Rome.

Het Tibereiland wordt al gauw een toevluchtsoord voor zwakken en zieken. Meesters brengen hun verzwakte en dus niet hardwerkende slaven naar het eiland (KRUG 1993: 164) en ook de armsten krijgen in het asklepieion 'asiel'. Dat slaven op het eiland toegelaten worden, bewijst dat hun medische verzorging gratis was. Claudius vaardigt een wet uit waardoor slaven die in het heilige gedeelte op het Tibereiland vrijgelaten zijn, die vrijheid mogen behouden (SUET. Claud. 25.2, DIOD. 60.29.7 en DIG. 40.8.2). Meestal zijn de keizers verantwoordelijk voor deze genezingscentra (ZIETHEN 1994: 178 met opm. 38 f.), hoewel ze zelf nauwelijks notie nemen van het plaatselijke Asklepieion. Net als de welvarende kringen in Rome richten zij voor medische consultaties hun blik eerder op Griekenland of Klein-Azië, bijvoorbeeld op Pergamon of Abonuteichus (Ionopolis) in Paphlagonië (STEGER 2005a, NUTTON 2004, 282 f. en BECHER 1970: 243). We kunnen niet achterhalen welke andere aanbidders het Tibereiland bezoeken.

De cultus van Asclepius breidt zich in de loop van de keizertijd vanuit zijn oorsprongsgebied steeds verder uit (HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 24-27). Sinds de eerste eeuw n.Chr. zijn er bewijzen van de cultus in Palestina, verbonden aan de thermale warmwaterbronnen bij Tiberias. Munten uit Tiberias, gedateerd op 99 n.Chr. en 108 n.Chr., tonen aan de ene kant de buste van Trajanus en aan de andere kant Hygieia, die met de Asclepius-slang bij een bron zit (MC CASLAND 1939: 224). Uit de vondsten kunnen we niets afleiden over eventuele genezende activiteiten. Op het einde van de eerste eeuw n.Chr. en het begin van de tweede eeuw n.Chr. laat Antoninus Pius munten slaan, waarop Asclepius en Hygieia samen afgebeeld worden (KRANZ 2010: 71-91 en MCCASLAND 1939: 225). Sinds de Severische dynastie vormen Aesculapius en Salus, alias Hygieia, een vast onderdeel van de keizerlijke muntslag (FRANKE 1969: 66). Zonder haar typische attributen of in het gezelschap van Asclepius is Hygieia op munten en in beeldhouwwerk moeilijk te identificeren (KRANZ 2010: 71 f.). Tot ver in de keizertijd heeft

Hygieia geen afzonderlijke cultus (RIETHMÜLLER 2005: II 253), maar deelt ze bijvoorbeeld in Pergamon een tempel met Asclepius (KRANZ 2010: 93).

Vanaf de tweede eeuw n.Chr. kent de cultus een bloeiperiode, die RÜTTIMANN (1986) in zijn religieus-historische proefschrift uitvoerig onderzoekt en waarbij hij dieper ingaat op de invloed op het vroege christendom. De uitbreidingen sinds keizer Trajanus en de – zeker voor Klein-Azië aantoonbare – permanente aanwezigheid van Asclepius of Aesculapius op gouden, zilveren en bronzen munten van Romeinse keizers zeggen veel over het belang van de cultus (KRANZ 1990: 130 en FRANKE 1969: 66 f.). De redenaar Aelius Aristides zegt in zijn Romeinse redevoering, uitgesproken voor keizer Antoninus Pius, dat alle steden in Griekenland bloeien onder Romeins gezag (ARISTID. or. 26.94-96). Langs de kustlijn en in het binnenland worden veel steden door de Romeinen gesteund. Aristides vergelijkt de Romeinse ijver en inzet voor de Grieken met de zorg die pleegouders hun pleegkinderen geven. Hoewel de redevoering van Aristides een verheerlijking is en details overdreven worden – wat nu eenmaal bij het genre van een lofrede hoort – gaat het erom dat de provincies onder Romeins bestuur groeien en bloeien. Ook al vergelijken de Grieken het heden steeds met het glorieuze verleden en zijn ze zich bewust van materiële en politieke leemtes (URSIN 2014: 56-60), plukken in het bijzonder de steden in Klein-Azië de vruchten van het euergetisme van de keizers en de lokale elites, waardoor ze een economisch en cultureel opbloeien. Tijdens verre reizen brengt keizer Hadrianus zelfs een bezoek aan Klein-Azië. In 124 n.Chr. komt hij voor het eerst in de *provincia Asia* en tijdens zijn tweede grote reis, die hij in 128 n.Chr. begint, doet hij weer Klein-Azië aan. Tijdens deze ondernemingen laat Hadrianus graag zien hoezeer het hele rijk hem aan het hart ligt (LE GLAY 1978). Achaïa en Klein-Azië profiteren van zijn weldaden, zoals de stichting van steden, bouwwerken en andere steun (PAUS. 1.5.5; 1.20.7 en 1.36.3). De bewoners danken hem met inscripties en munten, die blijk geven van een propagandistische en ideologische inslag (CHRIST 1995: 319-321). Interessant én opvallend zijn de inspanningen van Hadrianus om in zijn religieus beleid de verschillende bevolkingsgroepen tot één overheersend godsbeeld te brengen (KRANZ 1990: 125 f.). Als geen andere Romeinse keizer slaagt Hadrianus erin godsdienst doelgericht in te zetten voor zijn eigen politieke belangen.

Het heiligdom in Pergamon wordt sinds het einde van de eerste eeuw n.Chr. grondig verbouwd en gesteund (ZIEGENAUS 1981), zoals blijkt uit bewaarde wijgeschenken uit die periode (KRUG 1993: 166, KRANZ 1990: 134 f. en HABICHT 1969). De senatoren L. Cuspius Pactumeius Rufinus (HALFMANN 1979, nr. 66) en A. Claudius Charax (HALFMANN 1979, nr. 73 en HABICHT

1959/60) doen forse schenkingen aan het Asklepieion. Rufinus wijdt de ronde tempel van Zeus aan Asclepius Soter (ARISTID. hier. log. 4.28. GAL. De anat. admin. 2.224 f. K. en PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 194-202) en Charax draagt bij aan de propylon van het Asklepieion (HABICHT 1969, nr. 141).

In Pergamon wordt een eigen reeks munten geslagen met Asclepius, Telesphorus en een omphalos (KAMPMANN 1992/3: 42 en in het algemeen over de Asclepiusmunten uit Pergamon KRANZ 2004: 98-131). AELIUS ARISTIDES (hier. log. 2.10; 3.23 en 4.16) vermeldt een standbeeld van Telesphorus in de tempel van Hygieia, die in de keizertijd altijd samen met Asclepius vereerd wordt (KRANZ 2010: 110-162). De betekenis van de omphalos – een ronde, indrukwekkende bol onderaan de mantel van Asclepius – is omstreden (HERRMANN 1959). Volgens een overtuigende theorie verwijst de omphalos naar Asclepius als heros, aangezien hij een duidelijke band heeft met de doden- en heroscultus. Bij de munten gebruikt men in Pergamon het Amelung-type van Asclepius, ook bekend door een standbeeld dat Hadrianus aan deze plaats schenkt (KRANZ 1990: 130 f.). Vanaf het late hellenisme is Asclepius in verschillende vormen op Klein-Aziatische munten te vinden, al wordt vanaf Hadrianus het nieuwe Amelung-type populairder dan de bestaande types en verspreidt het zich snel in Klein-Azië (KAMPMANN 1992/3 en KRANZ 2004: 38). Het is duidelijk dat dit Asclepiustype een bijzondere rol speelt in het religieuze beleid van keizer Hadrianus (AMANDRY 1993). De muntslag uit zijn eerste regeringsjaren getuigt van zijn politieke programma voor vroomheid, eendracht, gerechtigheid, vrede binnen en buiten de landsgrenzen, eensgezindheid en tot slot het streven naar een gouden tijdperk (BMC III 278, nr. 312, pl. 52.10 en RIC 136). Later sluit Antoninus Pius zich met zijn beleid hierbij aan. Er groeit een stadscultuur met nieuwe tempels, hallen, straten, gymnasia, thermale baden en havens (JONES 1971 en DRÄGER 1993).

Naast de groep artsen die duidelijk bij de genezende sector horen (II.3) en de groep niet-artsen, die hier ook toe gerekend kunnen worden (II.5), drukken magie en religie hun stempel op deze branche. Het religieuze leven in het Romeinse Rijk is tolerant en ruimdenkend met betrekking tot polytheïstische principes. Het geloof is gebaseerd op theocratie en er is voldoende ruimte voor voortekens, magie en wonderen (CHRIST 1995: 564 e.v.). Door de toenemende invloed van de magische wereld kan Alexander van Abonuteichus zich profileren als profeet en zich voordoen als vertegenwoordiger van de god Glycon. Deze god is de 'nieuwe Asclepius', voor hem worden orakels en mysteriën opgericht. In de tweede helft van de tweede eeuw n.Chr. verspreidt deze cultus zich snel over Klein-Azië, Thracië en Rome en handhaaft zich tot de derde eeuw n.Chr. (LUCIAN. Alex. 10 en STEGER 2005a: 8 f.). De Romeinse satirici kunnen hun spot voor deze

ontwikkeling nauwelijks onderdrukken (IUV. 6.549 e.v.). Het verbaast dan ook niet dat het magische concept van genezing een bijkomend element is in de gezondheidssector.

Hoewel 'Alexander' van LUCIANUS (rond 180 n.Chr.) iets vertelt over de genezingscultus en de Asclepiusverering, blijft de Asclepiusgeneeskunde zoals toegepast in het Klein-Aziatische Abonuteichus vrij onduidelijk (STEGER 2005a). LANGHOLF (1996) heeft aangetoond dat Lucianus' medische kennis voldeed aan de standaarden uit de keizertijd en dat hij interesse had voor geneeskunde, maar lang niet het niveau haalt van de vakliteratuur uit die tijd. Lucianus' verhouding tot geneeskunde lijkt complex door de literaire vorm die hij gebruikt. Hoewel hij zich concentreert op de ontmaskering van Alexanders twijfelachtige vermogen om te orakelen (VICTOR 1997: 3 en 15), kunnen we toch aspecten uit de medische praktijk uit zijn werk filteren (LUCIAN. Alex. 22).

Τοὺς δὲ ἀπέτρεπεν ἢ προὔτρεπεν, ὡς ἂν ἄμεινον ἔδοξεν αὐτῷ εἰκάζοντι· τοῖς δὲ θεραπείας προὔλεγεν καὶ διαίτας, εἰδῶς, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔφην, πολλὰ καὶ χρήσιμα φάρμακα. μάλιστα δὲ εἰδοκίμουν παρ' αὐτῷ αἱ κυτμίδες, ἀκόπου τι ὄνομα πεπλασμένον, ἐκ λίπους ἀρκείου συντεθειμένου.

Aan de ene adviseerde hij iets, aan de andere raadde hij dat juist af – net wat volgens zijn inschatting beter was. Nog anderen schreef hij medische behandelingen en diëten voor, want hij kende, zoals ik in het begin al zei, vele nuttige remedies. Hij was fervent voorstander van zogenoemde 'cytmides', een verzonnen naam voor een versterkend middelje uit berenvet.

Hier ontbreekt nauwkeurige informatie over behandelingen en diëten. Hoe kwam Alexander dan aan zijn medische kennis? Volgens Lucianus is hij leerling van een onbekende man uit Tyana, die nauwe banden had met de bekende wonderdoener Apollonius (LUCIAN. Alex. 5). Hierdoor staat hij dicht bij de kwakzalverij uit zijn tijd, die Lucianus in zijn werk *Philopseudeis* uitdrukkelijk veroordeelt. Over de verwantschap met een medische traditie kunnen we verder niets concluderen. Lucianus geeft wel een aantal details over de cultus in Abonuteichus: Alexander zou in een leeggemaakt ganzenei een pasgeboren slang hebben verborgen en in de fundering van de tempel gelegd hebben (LUCIAN. Alex. 13). De cultus wordt dus niet zoals in 420 en 293 v.Chr. naar Athene en Rome gebracht, maar de slang wordt 'geboren' op de plaats zelf. Het ei en de slang zijn welbekende attributen van Asclepius (afb. 5 en SCHNALKE 2005).

De magische opvattingen van genezing worden meestal in de sfeer van de religieus-magische geneeskunde geplaatst (HOHEISEL 1995). We mogen niet uit het oog verliezen dat in het dagelijkse leven religie en magie hand in hand gaan en moeilijk van elkaar te scheiden zijn (ZIETHEN 1994: 175 en PETZOLDT 1978). Dat geldt ook in de Griekse cultuur, waar elke Griekse god genezende krachten bezit. Goede voorbeelden hiervan zijn Amyonus, de heros Iatrus, Aristomachus en zijn vader Amphiaraüs. De religieuze principes van genezing kennen daardoor een lange geschiedenis (NUTTON 1999b: 1110 f.). Uit het oude Babylon kennen we al *magi*, die zich beroemen op een lange traditie van hun leer, net als bij vroeg-Griekse artsen (BURKERT 1984: 43 e.v.).

De magie was de kunst van de μάγοι, die sinds de late zesde eeuw v.Chr. onder deze naam bekend staan (GRAF 1996: 24-57). Het begrip is afkomstig uit het Perzisch en duidt op een priester of op iemand die minstens betrokken is bij religieuze kwesties (GRAF 1996: 24). Daarnaast bestaan de aanduidingen καθάρται voor reinigingspriesters en ἄγούρται voor bedelpriesters (HIPPOCR. Morb. Sacr. 2 (6.352 f. L.) en SERAFINI 2016). *Magia* en *magus*, tot slot, zijn leenwoorden uit het Grieks, die bij Catullus en Cicero voor het eerst in de Latijnse literatuur voorkomen (CIC. leg. 2.26 en CATULL. 90). De toepassingen van magie, zoals pathogene vervloekingen (*defixiones*) en amuletten tegen ziektes, worden beschreven in Egyptische papyrusbronnen uit de keizertijd. Een toverpop zou een epidemie veroorzaakt hebben (GRAF 1992a). Seksuele stoornissen worden vooral aan magie toegeschreven (OV. am. 3.7.27-29 en GRAF 1996: 128). De papyri omvatten verzamelingen met magische recepten en rituele instructies voor de magiërs, van huisrecepten tegen hoofdpijn en hoesten tot middeltjes voor hallucinerende dromen en voorschriften om de woede van een leidinggevende te kalmeren of het hart van een vrouw te veroveren. De Griekse 'magische' papyrusvondsten werden verzameld door PREISENDANZ (PGM) en in een tweede oplage hernieuwd uitgegeven door HENRICH (1974). Een volledig overzicht biedt BRASHEAR (1995). Over tovenarij in het oude Egypte tot in het vroege christendom in het algemeen is de monografie van ΚΑΚΟΣΥ (1989) erg waardevol. De Griekse papyrusteksten over medicinale magie werden gecatalogiseerd door DE HARO SANCHEZ (2004), met updates op de website van CeDoPaL (<http://web.philo.ulg.ac.be/cedopal/papyrus-iatromagiques>). Ook vervloekingstabletten (*defixionum tabellae*) zouden een magische werking hebben: deze dunne plaatjes met inscriptie zouden de gezondheid van de vervloekte persoon ook op lange termijn aantasten (STAMATU 2005). Alle bewaarde vervloekingstabletten uit de oudheid werden bij het TheDeMa-project (Thesaurus Defixionum Magdeburgensis) aan de Otto-von-Guericke-universiteit in het Duitse Magdeburg geregistreerd in een database.

Plinius beschouwt magie als een combinatie van geneeskunde, religie en astrologie:

natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari increpsisse velut altiozem sanctiozemque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus (...).

Evenmin zal iemand in twijfel trekken dat [magie] in eerste instantie uit de geneeskunde is voortgekomen en, onder het mom de gezondheid te bevorderen, heimelijk is binnengeslopen als een meer verheven en heilige vorm ervan; en zo heeft zij haar hoogst verleidelijke en welkome beloften aangevuld met de macht van de godsdienst, waarover de mensheid ook nu nog altijd het meest in het duister tast (...). (PLIN. nat. 30.2)

Hij maakt een onderscheid tussen goede en doeltreffende geneeskundige praktijken, die hij *medicina* noemt, en slechte en arrogante *magia*, die hooghartig en op het goddelijke gebaseerd is. Helemaal consequent is Plinius niet: als alle andere pogingen mislukken, adviseert hij *magorum remedia* (STANNARD 1987). Hij vindt dat magische tussenkomst in twee gevallen toegelaten is: ten eerste bij onverwachte en onverklaarbare ziekte en dood, ten tweede bij professioneel falen (GRAF 1996: 151). Zo zouden amuletten nuttig zijn bij epilepsie, koorts, tand- of hoofdpijn en pijnlijke ledematen, waar Libanius steeds last van had (KOTANSKY 1991). In beide gevallen is er geen verklaring met rationele argumenten, waardoor magie een kans krijgt.

De magische activiteiten van magiërs en wonderbaarlijke genezers staan los van de overige geneeskundige methodes (HIPPOKR. Morb. Sacr. 1. SOPH. Ai. 581 f. ULP. Digest. 50.13.3 en KUDLIEN 1988/1983), al is het bij bepaalde handelingen moeilijk om de grens te trekken (LLOYD 1979). Aan de ene kant zijn veel artsen goed op de hoogte van astrologie (PTOL. Tetr. 16 f., HEPH. Astr. praef. (Egypte) en CAT. COD. ASTROL. GRAEC. 5.4.172.7-12 (Cod. Vatic.)), en aan de andere kant voeren *magi* medische taken uit (PLIN. Nat. 29.53; 29.68 en LUCIAN. Alex. 5 f.).

Aan de joodse bevolking wordt over het algemeen veel geheimzinnigheid en magie toegeschreven. Naast joodse artsen zijn ook joodse gebedsgenezers actief, die gelinkt worden met de joodse wonderdoenende rabbi's. KUDLIEN (1985) gaat in zijn onderzoek in op de primaire niet-joodse gebieden van het Romeinse Rijk, met uitzondering van Judea en Palestina. ALLAN (2001) verdiept zich in de status en functie van artsen in het oude Israël tot 70 n.Chr., vooral in de afbakening tussen religie en magie. In de late oudheid

wordt de vervlechting tussen geneeskunde en religie duidelijk: een joodse – of christelijke – geestelijke kan arts zijn (JACOBOVITS 1959: 239-241). Het verbaast dan ook niet dat er vaak geen onderscheid gemaakt wordt tussen beide groepen (APUL. apol. 43 en LUCIAN. Alex. passim), hoewel er sinds de eerste eeuw n.Chr. wel een theoretisch verschil wordt gemaakt (PLIN. nat. 30.1 e.v. en APUL. apol. 43). *Magi* nemen in de gezondheidssector een bepaalde positie in en voeren vooral rituele handelingen uit, net als tovenaars in primitieve culturen. In tegenstelling tot een normale cultus, wat bijna altijd een groepsaangelegenheid is, voert een magiër zijn ritueel geïsoleerd uit. De vraag is of dat ook geldt voor het cultusaspect van de geneeskunde (GRAF 1996: 204).

Biechtinscripties uit de eerste tot derde eeuw n.Chr., gevonden in Klein-Azië, bewijzen magisch-religieuze geneeskundige opvattingen. PETZL (1994) heeft hier bronnen van verzameld en van commentaar voorzien. Biechtinscripties zijn een uitdrukking van cultische zuiverheid. Ze geven eerder inzicht in medische elementen, dan een specifiek en uniform geneeskundig concept (CHANIOTIS 1995). Naast het gebruikelijke gebed en offer vormen ze een verdergaande, eigen uiting binnen een cultus (GRAF 1998: 246). De meeste van deze bronnen zijn lokaal en hebben een typisch religieus karakter. CHANIOTIS (1995) wijst erop dat deze inscripties de aanwezigheid van medische kennis in afgelegen gebieden van Klein-Azië belichamen. Soms is er duidelijk een dualisme tussen geneeskundige en goddelijke elementen. De typische vereerder voelt zich ziek omdat hij een god ongunstig heeft gestemd. Dat causale verband tussen 'zonde' en ziekte geldt ook voor genezing en gezondheid. Ziekte is het gevolg van een zonde – daarom is het bekennen van die zonde de voorwaarde om te genezen (VON SIEBENTHAL 1950). KUDLIEN (1978) vindt in de door EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) verzamelde iamata van Asclepius niets dat wijst op gedwongen bekentenissen. Deze zouden typisch zijn bij het opbiechten van zonden. Dat weerhoudt KUDLIEN (1978: 4-6) ervan de kenmerkende volgorde zonde-ziekte-straf-biecht aan de Asclepiuscultus toe te schrijven. In de iamata vinden we geen vermeldingen van een zonde of van een biecht. Bij de opkomst van het christendom zetten theologen deze relatie naar hun hand door een verband te leggen tussen ziekte en zonde. In de plaats van menselijke geneesmiddelen komen gebed en biecht (JAK. 5,14-16). Miraculeuze genezingen, zoals overgeleverd in hagiografieën, gaan verder dan gebed en biecht. Gregorius van Tours beschrijft bijvoorbeeld hoe diaken Theudomeris door een wonder opnieuw kan zien (GREG. TUR. Mart. 2.19).

Biechtinscripties uit Frygië en Lydië vermelden vaak gynaecologische problemen en ofthalmologische aandoeningen. Uit een heiligdom van

de plaatselijke goden Anaitis en Men Tiamu in de buurt van Kula is een voorbeeld van een oogziekte bewaard gebleven (PETZL 1994: 10-21 nr. 70). Het gaat om een stèle met punttop van wit marmer, met akroterion en tapgat, met van links naar rechts de afbeelding van twee borsten, een rechterbeen met voet op een rand en een paar ogen. Eronder lezen we de inscriptie: 'De toorn van de godin Anaitis en van Men Tiamu kon door deze offers getemperd worden.' Hoewel de oorzaak en ontvanger van deze toorn niet nader genoemd worden, toont de afbeelding de lichaamsdelen die er het slachtoffer van zijn. Gezichtsverlies is een typische straf van de goden, maar ook een neurologische pathofysiologie met een moeizaam ziekteverloop, waarbij noch een snelle genezing, noch een snelle dood te verwachten is. In zo'n geval kan alleen een god helpen. Het uitblijven van goddelijke hulp wordt gezien als bijkomende straf voor de zondaar. Hoewel dit voorbeeld geen medische informatie geeft, getuigt het wel van een plaatselijke genezingscultus in de keizertijd. Soms lijkt men zich veiliger te voelen bij een god dan bij een andere vertegenwoordiger van gezondheidsdiensten.

De Asclepiuscultus brengt de exclusiviteit van het christendom in gevaar (HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 3 e.v. en RENGSTORFF 1953). De relatie tussen de Asclepiuscultus en het christendom wordt besproken in diverse bijdragen, verzameld in DAL COVOLO/SFAMENI GASPARRO 2008. RÜTTIMANN (1986: 128-178 en 179-211) wees aan de hand van devotionalia al op de invloed van de Asclepiuscultus op het vroege christendom in de tweede eeuw n.Chr. De Adoptieukeizers bevorderen het christendom door hun tolerante stijl op het vlak van stabilisering, uitbreiding en handhaving. Sinds het verbond tussen de keizercultus en de Asclepiusdevotie vormt de genezer Asclepius een reëel gevaar voor het christendom. Jezus Christus wordt als uitvoerder van wonderen en als miraculeuze genezer een rivaal van Asclepius (VON STADEN 1998). Opvallend is dat het mythische leven van Asclepius veel gelijkenissen vertoont met het leven van Christus. Een essentiële overeenkomst is de gewelddadige dood van beide mannen, wat de basis vormt voor het vertrouwen dat in hen gesteld wordt (STEGER 2000: 37 en BECHER 1970: 249-255). Eusebius twijfelt aan de goddelijkheid van Asclepius en beschouwt hem eerder als menselijk wezen (EUS. Pr. Ev. 3.14.13 en LEVEN 1987: 142 e.v.). Tot in de late oudheid is in afbeeldingen een gelijkenis vast te stellen tussen Asclepius en Christus (KRUG 1993: 128).

De enorme verspreiding van heiligdommen vormt het grootste obstakel voor het christendom. In Laconia, bijvoorbeeld, is het aantal tempels voor Asclepius indrukwekkend (WIDE 1973: 182-186). Alleen al in Sparta zijn bewijzen van vier heiligdommen: Asclepius Cotyleus op de weg naar Therapne (PAUS. 3.19.7), de vereringsplaats 'bij de Agiaden' (PAUS. 3.14.2), de tempel

voor Asclepius Agnitas (PAUS. 3.14.7) en het beroemde heiligdom naast Booneta (PAUS. 3.15.10). Uit de derde eeuw n.Chr. wordt Pomponia Callistonice vermeld, een priesteres uit het heiligdom van Asclepius Schoinatas in Helos, aan de zuidkust van Laconia (IG 602.10 f. en HUPFLOHER 2000: 81-84). Zeker tijdens de 'keizercrisis' van de derde eeuw n.Chr. (WITSCHERL 1999 en STROBEL 1993) is er veel toeloop naar de Asclepiusheiligdommen.

In het najaar van 214 n.Chr. verblijft keizer Caracalla in Pergamon om te genezen van een ziekte, die hij in Nicomedia heeft opgelopen (HEROD. 4.7.1; 4.8.3; 4.10.1-11. SHA Carac. 6.1-6, CASS. DIO 78.15.2-6 en ROBERT 1973/1978). Naar aanleiding van dat bezoek laat hij de Asclepiustempel in Pergamon renoveren (PRICE 1984: 152 f.) en stemt hij ermee in Asclepius met omphalos (en Telesphorus) – de weergave die we uit Pergamon kennen – als motief voor de Romeinse muntslag te gebruiken. Tot ver in de tweede eeuw n.Chr. speelt Asclepius in de keizerlijke muntmissies geen rol van belang (KRANZ 1990: 129 f. met opm. 21 en 145 met opm. 125), maar nu wordt Asclepius voor het eerst op een gouden muntje afgebeeld; vlakbij zijn mantel zien we een ronde gestalte, de omphalos. Een jaar later verschijnt op een muntmissie met alle nominale waarden Asclepius samen met de omphalos en Telesphorus (MATTINGLY/CARSON/HILL 1975 nr. 148, 278-280, 291, 292-297). In deze setting wordt Asclepius van Pergamon vereerd als *deus Pergameus* (MART. 11.16.2 en KRANZ 2004). Een jaar later, in 215 n.Chr., offert Caracalla in Aegeae aan Asclepius – net als Alexander de Grote deed in Soloi (ARR. an. 2.5.5 en CURT. 3.7.2). Na een succesvolle veldslag tegen de Ciliciërs in de omringende bergen keerde Alexander terug naar Soloi. Daar kwam hij de belofte na die hij op zijn ziekbed gedaan had. Hij bracht offers aan Asclepius van Soloi, organiseerde een feestelijke processie met fakkeloptocht, atletiek- en muziekwedstrijden (ROBERT 1973: 199 f.). Alexander kwam herhaaldelijk in contact met Asclepius, zoals tijdens zijn veldtocht in Ekbatana (ARR. an. 7.14.5 f.). Tot slot zijn er bewijzen van Alexanders wijgeschenken in het heiligdom van Gortys (PAUS. 8.28.1). Caracalla is er politiek gezien zo intensief mee bezig Alexander te evenaren dat we wel van een obsessie mogen spreken (BIRLEY 1997: 189 f.). Zijn gedrag in Alexandria in 215 n.Chr. laat zien dat het hem menens is: daar wordt hij door de bevolking bespot om zijn verering van Alexander. Uit wraak verzamelt Caracalla de jonge Alexandrische rekruten die hij had willen meenemen en laat hen door zijn eigen manschappen doden (CHRIST 1995: 622 f.).

Al sinds het late hellenisme bevindt zich in Aegeae een Asclepiusheiligdom (ZIEGLER 1994: 200). Door zijn geografische ligging speelt Aegeae een cruciale rol als draaischijf tussen Syrië en Cilicië. Het Asclepiusheiligdom daar is tot ver buiten de stadsgrenzen beroemd en moet niet onderdoen

voor de grote vereringsplaatsen in Kos, Pergamon en Epidaurus (WEISS 1982: 198 e.v.). De stad verbindt de traditie van de Griekse en de Romeinse Alexander. Omdat Keizer Severus Alexander wordt vereerd in Aegeae krijgt de stad de bijnaam 'Alexandroupolis'. Ook daar werden er devotionalia gevonden. Een inscriptie op een altaar uit Aegeae, gedateerd op 238 n.Chr., benadrukt de toewijding aan de vergoddelijkte Severische keizers, waarbij Alexander met naam wordt vermeld (WEISS 1982). Deze aanbidding omvat de beide belangrijkste goden van de stad, Asclepius en Hygieia, die ook op andere monumenten van het Aegeae uit de keizertijd worden vereerd (ROBERT 1973: 101). Alexander Severus bezoekt de stad en het Asklepieion persoonlijk en verstrekt de stad de titel van *neokoros*. Binnen de provinciale keizercultus betekent de toekenning daarvan dat Aegeae nu, naast Tarsus en Anazarbus, de vestigingsplaats is van een provinciale keizerlijke tempel met alle bijhorende inrichtingen, inclusief de *agones* (HERZ 1997). De *neokoria* wordt onderdeel van de stadstitel en de muntslag, twee manieren om zichzelf te presenteren. Munten van Aegeae bewijzen de hechte band van bepaalde keizers met de stad en in het bijzonder met het Asclepiusheilgdom. Munten van keizer Valerianus tonen een keizerbuste met een slangenstaf. De keizer wordt zo weergegeven als enorme aanbidder van Asclepius van Aegeae, zowaar met de attributen van de god. Op andere munten staat Severus Alexander, opnieuw als keizerlijke buste met Asclepius' attributen. Opvallend genoeg dragen de munten voor Severus Alexander pas vanaf 231/232 n.Chr. de *neokoros*-aanduiding. Daaruit kunnen we opmaken dat het verstrekken van de *neokoria* in Aegeae verband houdt met het bezoek van Severus Alexander. Ook de munten die een link leggen tussen Severus Alexander en Asclepius zijn terug te brengen tot de periode waarin de *neokoros* aan Aegeae wordt verstrekt. Het Asclepiusheilgdom lijkt daarom tegelijk de *neokoros*-tempel van Aegeae te zijn geweest. Het heiligdom van Asclepius kent een lange traditie en is invloedrijk, waardoor de promotie tot *neokoros*-tempel geen aanleiding geeft tot discussies. Onder Decius, die in zijn religieuze beleid traditionele cultussen bevordert (ZIEGLER 1994: 199, 201-204), komt de goede verhouding tussen de keizer en Asclepius duidelijk tot uitdrukking in de bijnaam van Aegeae: Asklepioupolis – en niet, zoals voor de hand ligt, Decianoï. Tijdens de 'keizercrisis' van de derde eeuw n.Chr. genieten Asclepius en zijn genezingscultus duidelijk veel aanzien, in tegenstelling tot de christelijke traditie die – zoals we lezen bij Eusebius, Origenes en Celsus – Asclepius niet meer als *primus inter pares* beschouwt, maar als prominente vertegenwoordiger van heidense cultussen. Door doelgericht Asclepius te vereren, voert keizer Decius een religieus beleid waarin zijn vijandelijke houding ten opzichte van het christendom overduidelijk tot

uiting komt (ZIEGLER 1994: 204 f.). De bevoorrechting van de Asclepiustempel in Aegeae als supraregionaal heiligdom is een onmiskenbaar teken van dat antagonisme. Ook de stad plukt de vruchten van deze keizerlijke sympathie, zoals blijkt uit de uitstekende infrastructuur. De genezingscultus zelf is de belangrijkste economische factor: steden met grote Asclepiusheildommen verdienen hier namelijk veel geld mee (ZIEGLER 1994: 206). DREXHAGE (1981: 19-26) behandelt de verhouding tussen heidens-religieus leven en economische structuren. Omdat cultusplaatsen over het algemeen de economie van een stad bevorderen, wijst CASTRITIUS (1973) erop dat deze commerciële kant van antieke religiositeit in gevaar komt door de onophoudelijke uitbreiding van het christendom. Ook vanuit economisch standpunt zijn christenen niet graag gezien, omdat hun opkomst de existentiële basis van stedelijke genezingscultussen ondermijnt (ZIEGLER 1994: 207 met opm. 102).

In deze moeilijke omstandigheden krijgt Asclepius het steeds harder te verduren (TEMKIN 1991: 94 e.v.). Christus wordt voorgesteld als de ware Verlosser en de échte arts (IUST. Mart. apol. 1.21 en TERT. nat. 2.14.13), terwijl Asclepius wordt gehegeld als 'op geld beluste arts' (ιατρὸς φιλάργυρος). Zo wijst CLEMENS van Alexandria (Protr. 2.30.1 f.) erop dat christelijke artsen geen geld (ἀνάργυροι) vragen voor hun diensten (KOETTING 1980: 204). De artsen en wonderlijke genezers Cosmas en Damianus zouden tijdens de christenvervolging onder Diocletianus net in Aegeae de martelaarsdood gestorven zijn (ZIEGLER 1994: 210 met opm. 117) en daar in de derde/vierde eeuw n.Chr. vereerd worden. Later is het de beurt aan de heilige Thalelaius, een vermaard ziekingenezer in Aegeae (ZIEGLER 1994: 211 met opm. 12). Deze situatie verklaart de opmerking van Eusebius wanneer keizer Constantinus in 331 n.Chr. het heiligdom in Aegeae laat verwoesten: volgens Eusebius geeft de keizer terecht de opdracht om ook deze tempel met de grond gelijk te maken. Zo gehoorzaamt hij namelijk de rechtmatige God en ware Verlosser (EUS. Vita Const. 3.56.1 f., ZIEGLER 1994: 207 f., LEVEN 1987: 152 f. en ROBERT 1973: 188 e.v.). De vernietiging van een heidense tempel is het tegenovergestelde van zijn houding ten aanzien van heidense cultussen en heiligdommen. Bovendien lijkt het onmogelijk een prachtig gebouw met dergelijke monumentale afmetingen zo snel af te breken. Nog geen jaar eerder had hij zich in het nieuw opgerichte Constantinopel als *sol invictus* gepresenteerd, waardoor het moeilijk voor te stellen is dat Constantijn aan de ene kant op de voorgrond treedt als heidense godheid, in een door hem opgerichte, nieuwe stad, terwijl hij aan de andere kant een hoog aangeschreven heiligdom van een invloedrijke, heidense god laat verwoesten. Tijdens zijn regeerperiode voert Constantijn een uitgesproken tolerant en integratief religieus beleid: hij houdt vast aan heidense cultussen, maar

steunt en bevordert het christendom (CLAUSS 1997b: 292-297). In zijn werk doet Eusebius het voorkomen alsof Constantijn hierbij het advies van zijn religieuze raadgevers heeft opgevolgd om zo een verdere polarisering tussen Asclepius' cultus en het christendom te voorkomen. Door de afbraak van het heidense Asclepiusheiligtom in Aegeae wil Eusebius Christus als overwinnaar afschilderen. Het gaat hier dus om christelijke propaganda, waarbij Eusebius het christendom als superieur en waarachtig doet voorkomen ten opzichte van de heidense religie (EUS. Pr. Ev. 5.1.15). Eusebius' versie van de feiten is daardoor niet geschikt om na te gaan op wiens initiatief het heiligdom in Aegeae in 311 n.Chr. wordt afgebroken. ZIEGLER (1994: 208) verklaart de verwoesting in de context van het politieke en militaire conflict tussen Constantijn en Licinius in de jaren voor 324 n.Chr. Omdat Licinius het Oosten onder controle heeft, met Aegeae aan zijn zijde (LIB. or. 306), wordt na Constantijns overwinning het Asclepiusheiligtom om religieuze, politieke en sociaaleconomische redenen vernield. Dat is een doelgerichte wraakactie van Christus' volgelingen tegen de heidenen in Aegeae.

Toch betekent de vernietiging van het Asclepiusheiligtom in Aegeae niet het einde van de Asclepiuscultus in Cilicië of de teloorgang van deze genezingscultus in het Rijk. Een votiefinscriptie uit Epidaurus voor Asclepius Aigeotes (355 n.Chr.) getuigt bijvoorbeeld nog steeds van een Asclepiuscultus in Aegeae (IG IV² 438 en ROBERT 1973: 193). Het dualisme tussen christendom en heidendom is een constante factor in het religieuze leven van het Romeinse Rijk. Het ontstaan van het christendom is een proces van lange adem en het is te simplistisch om te stellen dat de ondergang van het heidendom meteen begint na de opkomst van het christendom.

Bovendien beheersen conflicten tussen de christenen zelf en tussen christenen en heidenen deze periode. De zoon van keizer Constantijn, Constantius II, heerst sinds de zomer van 353 n.Chr. over het hele rijk en keert zich vastberaden af van de oude goden. Hij is een aanhanger van het arianisme en voert een militante anti-heidense politiek. Daarvan neemt hij afstand bij zijn bezoek aan Rome in 357 n.Chr. (AMM. 16.10.1-17), omdat hij het Romeins-heidense verleden niet kan negeren. Zijn opvolger Julianus raakt tijdens zijn studie filosofie volledig in de ban van het heidendom (WIEMER 1997: 334 f.). Hij beschouwt de opkomst van het christendom en de afkeer van heidense genezingscultussen als een rampzalige ontwikkeling. Julianus Apostata (de Afvallige) concentreert daarom zijn inspanningen op een herinvoering van het heidendom. Hij ziet het als zijn opdracht (vanaf 361 n.Chr.) als enige Augustus de hele wereld te bevrijden uit de klauwen van het verkeerde geloof en in de veronderstelde juiste richting te dirigeren. Julianus versterkt zijn inspanningen om het heidendom weer in te voeren

door zich te laten leiden door de zonnegod *sol invictus* (IUL. epist. 111 Bidez). Ook Apollo wordt vereerd als zonnegod, waardoor zijn mythische zoon Asclepius er in die tijd goed voorstaat. Julianus' omvangrijke hervormingen passen binnen zijn religieus en cultureel beleid. Hij laat tempels van oude goden restaureren of heropbouwen, geeft door christenen geconfisqueerde landerijen terug en verbiedt de bouw van christelijke kerken. Hij creëert een klimaat vol confrontaties, waardoor hij zowel interne christelijke spanningen als het conflict tussen heidenen en christenen aanwakkert. Julianus zet alles op alles om de christelijke God te vervangen door een heidense. Daarom moet ook de Asclepiuscultus uitgroeien van een individuele tot een universele genezingsreligie. Julianus ziet in Asclepius de god die zijn reddende rechterhand uitstrekt naar de hele wereld (ZIETHEN 1994: 185). Wanneer Julianus in de zomer van 363 n.Chr. tijdens de Perzische veldtocht sneuvelt, betekent dat meteen het einde van een geforceerd beleid om het heidendom weer in te voeren. Geen enkele latere heerser voert nog zo'n beleid. Zelfs zijn rechtstreekse opvolger, Jovianus, is een christen en draait de meeste religieus-politieke beslissingen van Julianus terug (AMM. 25.2.5 f.).

Keizer Valentinianus, die na Jovianus' dood (364 n.Chr.) de heerschappij over het Westen krijgt, tolereert de heidense cultussen (AMM. 30.9.5), maar zijn jongere broer Valens geeft de voorkeur aan een pro-christelijke houding. Valens regeert in het Oosten en neemt in religieus-politieke kwesties dezelfde houding aan als Constantius II. Ook in deze tumultueuze tijden houdt de Asclepiuscultus stand. Zo wordt bijvoorbeeld het heiligdom in Tarsus ook na de dood van Julianus, tot aan keizer Valens, druk bezocht (LIB. op. 695; 706; 1286; 1300; 1303). Keizer Theodosius I maakt van het christendom op basis van het concilie van Nicea de staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk. In 380 n.Chr. vaardigt hij het Edict van Thessaloniki uit, waarmee hij de eenheid van de christenen volgens de geloofsbelijdenis van Nicea wil versterken. Het Edict wordt nog hetzelfde jaar tijdens het concilie van Constantinopel bekrachtigd en het christendom wordt de staatsgodsdienst (COD. THEOD. 16.1.2). Hij weigert de titel *pontifex maximus*, verwerpt traditionele cultussen en volgt duidelijk een anti heidens beleid. In 392 n.Chr. vaardigt hij vanuit Milaan een decreet uit aan de prefect van Rome, waarmee hij aan alle inwoners van het Romeinse Rijk de uitoefening van een heidense cultus verbiedt. Zijn zoon Arcadius laat later in het Oosten talloze heidense heiligdommen verwoesten (COD. THEOD. 16.10.16). De eerste helft van de vijfde eeuw n.Chr. staat volledig in het teken van het christendom. Toch speelt de Asclepiuscultus dan nog een rol van betekenis. Bij de oproep van keizer Justinianus in 529 n.Chr. aan alle heidenen om zich tot het christendom te bekeren, is het heiligdom van Asclepius in Ascalon (Fenicië) nog in gebruik. Proclus – een, of zelfs de laatste

vertegenwoordiger van de Griekse filosofie in Athene – laat voor Asclepius Leontuchus een hymne schrijven, die weliswaar niet bewaard is gebleven, maar die we door indirecte overlevering kennen. Het Asclepiusheilgdom bestaat dus nog steeds in de zesde eeuw n.Chr. Asclepius en zijn cultus vormen een Grieks-Romeinse traditie die ook tijdens de overgangsfase van de late oudheid naar de vroege middeleeuwen in stand blijft en de herinnering aan de oudheid levendig houdt.

III.2 Plaats van de Asclepiuspraktijk

De relatie tussen religie en geneeskunde wordt in onderzoek omschreven als religieus-magische geneeskunde, uitgevoerd door magiërs in genezingscultussen. Daarnaast zou een rationeel-wetenschappelijke geneeskunde bestaan, gebaseerd op natuurobservatie en een logisch natuurbegrip. Er zijn twee manieren om aan geneeskunde te doen: de rationaal-wetenschappelijke manier, neergeschreven in vakliteratuur en met als grote namen Hippocrates en Galenus en de (numineuze) religieus-magische geneeskunde, gebaseerd op de almacht van de religie in de antieke leefwereld (SCHUBERT/HUTTNER 1999: 436, KRUG 1993: 120 e.v. en RÜTTIMANN 1986). Beiden lijken niet met elkaar te concurreren, maar eerder naast elkaar te bestaan als religieuze en profane geneeskunde (SCHUBERT/HUTTNER 1999: 486 f.). Volgens STROHMAIER (1996: 164 f.) gebeurt dat in harmonie. SCHÄFER (2000: 264 e.v.) plaatst ze echter tegenover elkaar. Daarbij neemt hij onvoldoende in aanmerking dat geneeskunde, zoals die in het Corpus Hippocraticum beschreven is, zeker niet beantwoordt aan de dagelijkse gang van zaken. Daardoor loopt de vergelijking met de praktijken van Asclepius, die we kennen dankzij inscripties, a priori mank.

Tot nog toe gaan we ervan uit dat beide vormen van geneeskunde vreedzaam naast elkaar bestonden, wat verbazingwekkend is. We moeten ons kritisch afvragen in hoeverre de erg schematische indeling van verantwoordelijkheden, waarbij hopeloze gevallen aan Asclepius overgelaten worden, juist is (laatst HART 2000: 89). Hetzelfde geldt voor de almacht van de religie in de antieke leefwereld: ook die volstaat niet om het vreedzame samenleven van beide parallelle vormen te verklaren. Is het niet eerder zo dat beide schijnbaar uiteenlopende uitgangspunten met elkaar verstrengeld waren en dus konden samengaan? SCHÄFER (2000) probeert hiervoor argumenten te geven (zie verder NUTTON 1995b: 4 met opm. 4). Een goed gedocumenteerd voorbeeld zijn de publieke artsen in het klassieke Athene, die hun relatie tot de genezingscultussen onderhouden door tweemaal per jaar aan Asclepius te

offeren (IG II² 772). Ze voelen zich hiertoe niet alleen verplicht ten overstaan van Asclepius, maar geven zo ook blijk van verbondenheid tussen artsen onderling (ALESHIRE 1991 en ALESHIRE 1989: 94 f.).

Een ander voorbeeld zijn de methodes die in de tempels worden toegepast: deze berusten niet alleen op natuurobservaties, maar ook op een rationeel natuurbegrip. We moeten kritische vraagtekens stellen bij deze schijnbare tegenstelling en ervanuit gaan dat in de tempels over het algemeen ook rationeel-wetenschappelijke geneeskunde werd bedreven, zoals bekend uit toenmalige vakliteratuur. Dit kunnen we bevestigen in een eerste stap, waarbij we de toegang tot de praktijk van Asclepius proberen te verklaren door de sociale functie van die plaats (III.2). In een tweede stap kijken we naar de patiënten zelf (III.3). Een inspirerende en interessante methode zijn vraagstellingen over de geschiedenis vanuit het perspectief van de patiënt, die centraal staat en actief handelt (STEGER 2007, STEGER 2001, WOLFF 1998a/b en PORTER 1985a).

Hoewel architectuur en geneeskunde klassieke thema's zijn, focuste onderzoek zich tot nu toe vooral op individuen en types. De sociale functie en betekenis van ruimte werd lange tijd verwaarloosd en pas opgemerkt in onderzoek naar de architectuurtheorie. Ruimte krijgt voor het eerst een sociale betekenis, aangezien deze door de sociale praktijken steeds opnieuw vormgegeven wordt en er hierdoor cultureel belang gecreëerd wordt (PRIOR 1992). Ruimte is ook belangrijk bij de sociale constructie van ziekte (LACHMUND/STOLLBERG 1992). Daarnaast wordt bij het ziekteverloop meer rekening gehouden met antropologische, sociologische en sociale aspecten, waardoor sociale werkelijkheid en ziekte niet langer gescheiden zijn. AVALOS (1995: 56 e.v.) neemt dat verband impliciet in aanmerking als hij de rol van de tempel bij het genezingsproces analyseert. Het ligt voor de hand dat de geneeskundige praktijk bijdraagt aan de dagelijkse medische cultuur. Hetzelfde kan worden aangetoond voor de architectuur, in het bijzonder voor de architectuur van Asklepieia.

In de dagelijkse medische cultuur tijdens de Romeinse keizertijd kunnen we drie vormen van ziekenverzorging bij patiënten onderscheiden: een bezoek van de arts aan een ziekbed thuis, een bezoek van een patiënt in de artsenpraktijk (*iatreion, tabernae medicae, medicinae*) en tot slot de verzorging van een patiënt in een instelling (NUTTON 1999a en HARIG 1971). RISSE (1999: 15-67) wijdt in zijn *History of Hospitals* een afzonderlijk hoofdstuk aan prechristelijke plaatsen van genezing ('pre-christian healing places'). Hier vermeldt hij Asklepieia en *valetudinaria*. In zijn werk verbindt hij het oogpunt van de patiënt met het standpunt vanuit de geschiedenis van

verzorgingsinstellingen. Er zijn niet veel patiënten die intern verzorgd worden. Heel soms verblijft de patiënt in het woonhuis van de arts, die daar ook zijn praktijk heeft (PLAUT. Men. 5.5.43 e.v.), zoals de arts die Menaechmus naar zijn huis laat brengen en hem daar twintig dagen behandelt (HARIG 1971: 186 f.). Galenus verhaalt over een patiënt die hij drie dagen in zijn huis opneemt (GAL. De rat. cur. per ven. sect. 9.299 e.v. K.). Naar mijn weten zijn deze voorbeelden de enige aanwijzing van verzorging in het huis van een arts.

Daarnaast is er bewijs van *valetudinaria* die lange tijd slaven en soldaten verzorging bieden (RISSE 1999: 38-56 en HARIG 1971: 188-195). LINDGREN (1978: 33 f.) beschouwt de *valetudinaria* als de eerste ziekenhuizen. Ze beklemtoont daarbij het modelkarakter van de instellingen na verloop van tijd. De specifieke belangstelling voor slaven en soldaten en de bereidheid om hun gezondheidszorg te bieden, is toe te schrijven aan hun rol: soldaten zijn noodzakelijk voor de expansie van het Romeinse Rijk (ZIETHEN 1994: 186 en SHA Hadr. 10.8), slaven hebben grote economische waarde. Omdat beide groepen om politieke dan wel economische redenen essentieel zijn voor het rijk, worden ze bij ziekte uit eigenbelang verzorgd. Die wordt geïnstitutionaliseerd in de *valetudinaria*, waarvan het bekendste zich op het Tibereiland in Rome bevindt (SUET. Claud. 25.2). Ook wanneer een eigenaar zich niet meer om zijn zieke slaven wil bekommeren, laat hij ze hier achter; na hun genezing worden ze door keizer Claudius vrij verklaard (CASS. Dio. 60.29.7).

Ook in de tempels van de genezingsgod Asclepius worden patiënten verzorgd. Daar past men een eigen vorm van geneeskunde toe, zoals blijkt uit de architecturale vormgeving van het tempelgebied. De Asclepiusgeneeskunde behandelt ziektes die door conventionele medische methodes niet genezen kunnen worden (GRAF 1998: 244). Afgewezen en ongeneeslijke patiënten kunnen hier terecht en worden geholpen. In de tempels verwelkomt men iedereen die op zoek is naar genezing; niemand wordt teruggestuurd of zelfs afgeschreven (KRUG 1993: 120 f.).

Bij de beoordeling van de Asclepiusheiligdommen ligt het religieuze belang voor de hand, zoals bijvoorbeeld de vervlechting met de mythe (II.1 en III.1). De politieke, economische en sociale functie is ook niet te onderschatten. We moeten verder kijken dan de architectuur, naar de setting en de sociale functie, die op hun beurt van cultureel belang zijn. Het heiligdom is het centrum van mythes en rituelen, met elementen die een complex tekensysteem overleveren (BURKERT 1972: 39-45). Dat complexe systeem van tekens moeten we ontcijferen, waarbij de setting cruciaal is (AVALOS 1995: 37 f. en GRAF 1992b: 159 f.) en de ligging van een tempelcomplex vaak ook een elementaire rol speelt. Het bekendste voorbeeld is Korinthe,

met een uitzonderlijk goede natuurlijke topografie. De smalle landstrook tussen de Peloponnesus en het vasteland aan de ene kant en de zeeroute over de Isthmus tussen de Saronische Golf en het westen, aan de andere kant, zorgen voor een ideale ligging, zowel voor transport als wat betreft de verdediging. Ook Akrokorinthos, een berg met burcht die weliswaar wat verder van de stad ligt, domineert Korinthe.

Laten we eerst de locatie van de Asklepieia onder de loep nemen. In de oudheid zijn er al verschillende opvattingen over de ligging. Tempels voor genezing moeten op een gezonde plaats en bij uitstekende bronnen staan, zodat zieke aanbidders hiervan kunnen profiteren (VITR. 1.2.7 en RISSE 1999: 22 f.). PLUTARCHUS (qu. R. 286d) benadrukt vanuit dat oogpunt, dus vooral vanuit klimatologische overwegingen, de hogere ligging van de Asklepieia in Griekenland en Klein-Azië.

Διὰ τί τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἱερόν ἔξω πόλεώς ἐστι; πότερον ὅτι τὰς ἔξω διατριβὰς ὑγιεινότερας ἐνόμιζον εἶναι τῶν ἐν ἄστει; καὶ γὰρ Ἕλληνες ἐν τόποις καθαροῖς καὶ ὑψηλοῖς ἐπικικῶς ἰδρυμένα τὰ Ἀσκληπιεῖα ἔχουσιν·

Waarom bevindt het heiligdom van Asclepius zich buiten de stad? Misschien leek het hen buiten de stad gezonder dan in de stad? Zoals verwacht, hebben de Grieken hun asklepieia gebouwd op plaatsen die zowel gezond als hooggelegen zijn.

Het heiligdom op Kos ligt bijvoorbeeld op een hoogte, vijf kilometer ten zuidwesten van de stad Kos. Deze terrasbouw met drie niveaus, omgeven door cipressen en pijnbomen, bevindt zich eigenlijk al op een hoogte. De architectuur zelf benadrukt die hoogte: de drie terrassen leiden naar de Asclepiustempel bovenaan (afb. 8 en 11). Literair bewijs hiervoor is de lofrede van Aristides, waar we later (III.5.1) gedetailleerder op ingaan. In Pergamon vallen hem onder andere de gezonde omgeving en de ligging op (ARISTID. or. 39.4).

De eerste uitzondering vormt het heiligdom op het Tibereiland (afb. 7). De elementen van het Asklepieion daar komen overeen met die van de grote heiligdommen in Griekenland en Klein-Azië, met name de aanwezigheid van een tempel, een cultusstandbeeld (ov. met. 15.654-656), zuilenhallen (LIV. 2.5.4), een bron en een heilig bos – kortom, de typische onderdelen van een asklepieion (GRAF 1992b: 162). Alleen de ligging klopt niet. Door de Tiber stroomt uiteraard veel water, maar dat is geen eigen en al helemaal geen goede bron. De ligging aan de Tiber kan ook niet de locatie van de grote tempelcomplexen in Klein-Azië en Griekenland evenaren. In de overlevering



Afb. 8. Kos, Asklepieion: uitzicht van de ingang naar de drie terrassen.

is zeker geen sprake van bevorderende aspecten voor de gezondheid in de buurt van de Tiber, en de ligging op het Tibereiland is geen klimatologisch gunstige locatie buiten de stad. Ook Plutarchus zoekt naar een verklaring voor een asklepieion op het Tibereiland. Na de bovengenoemde geciteerde regels voert hij als reden aan dat de slang zich op het eiland heeft gevestigd en dat de godheid dus zelf de plaats heeft aangeduid (PLUT. qu. R. 286d). Net als PLINIUS (nat. 29.16) kunnen we over de buitengewone ligging van het heiligdom speculeren en de afgelegen, afgezonderde plek op het eiland interpreteren als uitdrukking van het Romeinse wantrouwen ten opzichte van de Griekse geneeskunde. Zijn afkeuring van de Griekse geneeskunst is echter niet oppervlakkig en is eerder te verklaren door intertekstuele verbanden en zijn eigen concept van de natuur. Een andere mogelijke uitleg is het speciale belang van het eiland en zijn ligging aan het water (FEST. p. 98 L. en DEGRASSI 1987).

We kunnen ook de mythe als argument aanhalen, net als Plutarchus (LIV. 2.5.1-4, DION. HAL. 5.13, PLUT. Publ. 8.1-5 en BESNIER 1902: 15-31). Hij verhaalt dat het Tibereiland is ontstaan door een grote oogst. Nadat de Romeinen de Tarquinianen verdreven en de landgoederen van die familie op het schiereiland ten noorden van de stad aan Mars wijdden, oogstten ze het rijpe graan. Dat graan was aan Mars gewijd, uit ontzag durfde men het daarom niet te gebruiken. Men gooide het in de rivier, waar het achterbleef in ondiepe gedeeltes, verstevigd werd met aangespoeld zand en leem en zo



Afb. 9. Reliëffragment op de oevermuur van het Tibereiland.

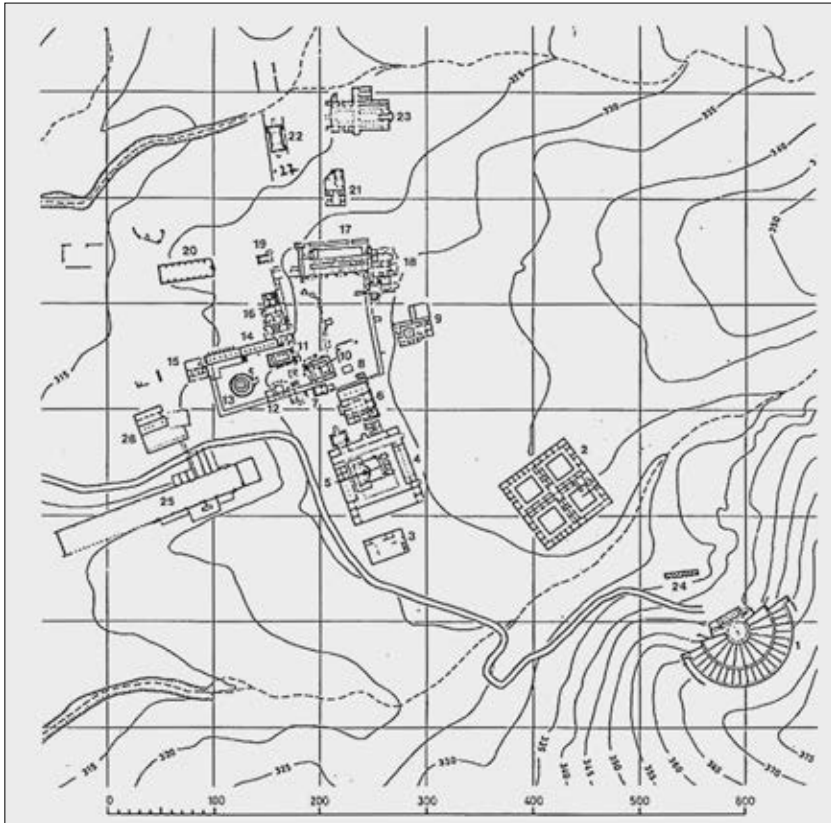
het Tibereiland vormde. Door deze mythologische verklaring kunnen we het eiland en de rivier zelf beschouwen als een gebied dat onbereikbaar is voor mensen (GRAF 1992b: 166 f.). Het Asclepiusheiligtom zou in 293 v.Chr. vanuit Epidaurus in de Peloponnesus zijn overgebracht naar een omgeving die buiten de mensenwereld staat. Ver weg van mensen krijgt Asclepius met zijn heiligdom beschikking over het eiland, dat door zijn afgezonderde ligging een speciale en uitzonderlijke betekenis heeft. Hier, ver van de menselijke



Afb. 10. Tibereiland door Giovanni Battista Piranesi, *Vedute di Roma*, circa 1780.

drukte, kan Aesculapius sinds de inwijding van de tempel in 291 v.Chr. vereerd worden. Een bewaard fragment van een reliëf op de oevermuur van het Tibereiland (afb. 9) herinnert aan de introductie van de Asclepiuscultus op het Tibereiland en toont een Asclepiusbuste met een slang. Het Asclepiusheilgdom op het Tibereiland is vergeleken met overige heiligdommen voor deze god eerder een uitzondering door zijn bijzondere ligging op een eiland. Behalve dit Asklepieion worden ook binnen Rome heiligdommen ter ere van Asclepius opgericht, waarschijnlijk omdat het Tiberheilgdom gemeden wordt door welgestelde kringen en vooral bezocht wordt door sociaal zwakkeren.

Zover we weten zijn er geen andere Asclepiusheilgdommen op een eigen eiland. Andere tempels voor Asclepius liggen wel buiten de stad, zoals de grote cultusplaatsen in Griekenland en Klein-Azië te Epidaurus, Kos en Pergamon. Het Asklepieion van Epidaurus bevindt zich in een hooggelegen dal, negen kilometer van het antieke Epidaurus. Vijf kilometer ten zuidwesten van de antieke stad Kos ligt – omringd door een heilig bos met cipressen en pijnbomen – het heiligdom van Asclepius, weliswaar op een eiland, maar niet als enige gebouw. De beschrijvingen van het heiligdom op het Tibereiland verduidelijken het verschil: Kos, een drukbevolkte stad, ligt niet ver weg van de menselijke bedrijvigheid. Het asklepieion van Pergamon bevindt zich in een laag dal, een kilometer ten zuidwesten van het antieke Pergamon. Net als Rome in de keizertijd kent Pergamon een duaal aspect: ook binnen de stad zijn er plaatsen voor verering, zoals het gymnasium (OHLEMUTZ 1940: 128-130).



Afb. 11. Epidaurus, plattegrond van het Asklepieion.

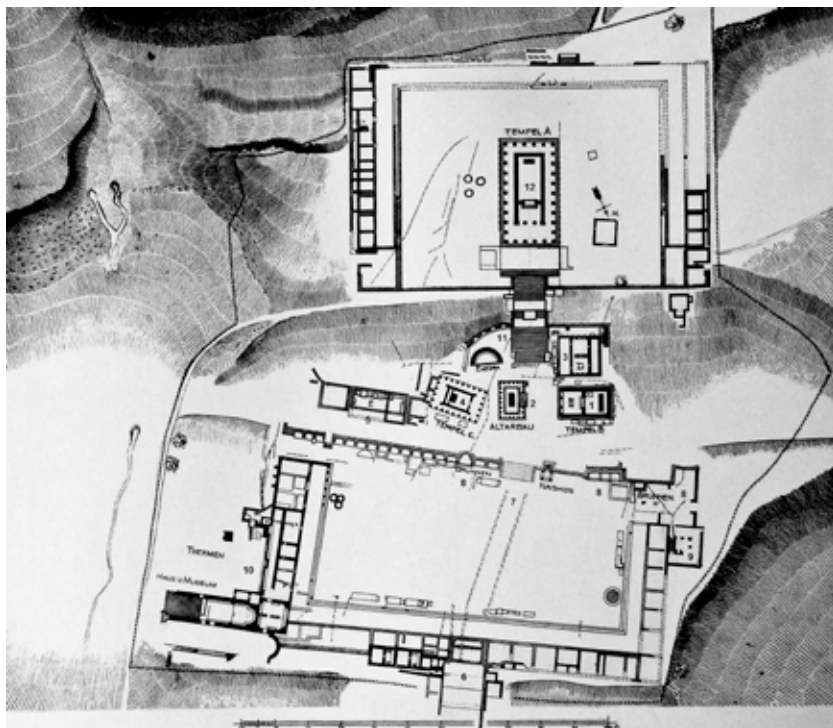
Legenda

- | | |
|---|--|
| 1. Theater | 14. Slaaphal |
| 2. Pensions | 15. Gebouw met fontein |
| 3. Badhuis | 16. Thermen en bibliotheek |
| 4. Gymnasion | 17. Gebouwen met stoa |
| 5. Odeion | 18. Thermen |
| 6. Palaestra en stoa van Kotys | 19. Tempel van Aphrodite |
| 7. Artemistempel | 20. Cisterne |
| 8. Tempel van Themis | 21. Villa |
| 9. Tempel van Asclepius en de Egyptische Apollo | 22. Propyleeën |
| 10. Woningen van de priesters | 23. Christelijke basilica |
| 11. Asclepiustempel | 24. Museum |
| 12. Gebouwen | 25. Stadion |
| 13. Tholos | 26. Gebouw, woning van de atleten en palaestra |
| | 27. Gebouwen met fonteinen |

De Asclepiusheiligdommen van Delos, Paros, Lebena, Epidaurus Limera, Munychia en Antium (voor deze laatste zie VAL. MAX. 1.8.2) liggen buiten de stad, aan de kust. Het Asklepieion van Delos bevindt zich weliswaar buiten de stad, maar over het bevorderende aspect voor de gezondheid kunnen we ons vragen stellen: het ligt in een moerassige baai met allesbehalve een aangenaam klimaat. Aan een rivieroever liggen de Asclepiusheiligdommen van Troizina (PAUS. 2.32.4 en KRUG 1993: 145-147), Theraphne, Elis, het jongere Asklepieion in Gortys in Arcadië (JOST 1985: 205-210) en van Krounoi bij Nafpaktos. Zoals we al over het heiligdom in Delos opmerkten, kunnen we ook twifelen aan het gezondheidsaspect van het heiligdom in Troizina, ook al ligt het buiten de stad. In de oudheid vindt men die omgeving al ongezond (GRAF 1992b: 171), ondanks de ligging op een plateau. Op de helling van een berg met burcht bevinden zich het oudere heiligdom in Gortys, het heiligdom in Aliphera, Amfissa en het Asklepieion in Egina (ARISTOPH. Vesp. 122 f.), evenals de heiligdommen van Titani, Phlius en Patras. Tot slot vermelden we nog het Asklepieion in Athene boven het Dionysustheater, tussen de stad en de Acropolis. Een aantal voorbeelden bewijzen dat de Asclepiusheiligdommen buiten de stad niet altijd aan het gezondheidsaspect beantwoorden. Er zijn ook heiligdommen die zich in een stad bevinden, zoals in Korinthe, Orchomenus en Messina – niet in het centrum, maar aan de stadsrand (EDELSTEIN/EDELSTEIN 1945: II 234). Het heiligdom van Korinthe ligt bijvoorbeeld naast de stadsmuur. Het asklepieion in Messina onderhoudt in de stad nauwe banden met politieke instellingen, zoals met het bouleuterion en de hal voor de keizercultus. Het Asklepieion in Argos bevindt zich vlakbij de agora; de heiligdommen van Boiai, Sparta en Sikyon liggen in de stad.

Volgens antieke bronnen hebben heiligdommen van Asclepius een gezonde omgeving en een uitstekende bron nodig, zodat patiënten het meest uit hun kuurverblijf kunnen halen (STEGE 2005b). Uit een analyse van de ligging van de heiligdommen blijkt dat de meerderheid buiten de stad wordt aangelegd en dus voldaan wordt aan deze eisen, ook wat betreft de aanwezigheid van een bron (Epidaurus, Kos en Pergamon). Dat maakt het heiligdom op het Tibereiland zo bijzonder. Het onderzoek maakt ook duidelijk dat enkele plaatsen (Delos en Troizina) niet echt bevorderlijk waren voor de gezondheid, hoewel ze buiten de stad lagen. Tot slot werden enkele Asklepieia zelfs binnen de stadsmuren aangelegd.

Laten we nu naar het complex zelf kijken (SCHÄFER 2000: 262 e.v. en AVALOS 1995: 47-55). Hierbij kunnen we ons baseren op de heiligdommen in Epidaurus (afb. 11) en Kos (afb. 12), omdat de architectuur van deze complexen haar stempel drukte op andere filialen (COARELLI 1981: 7 f.). We

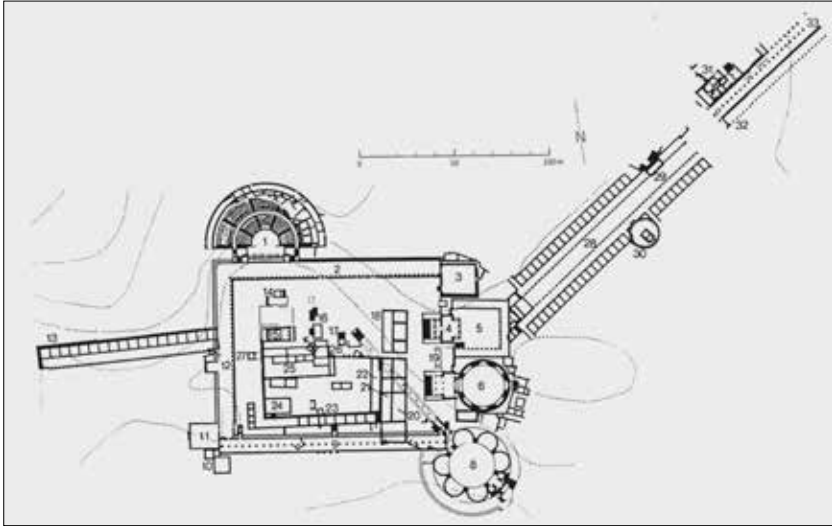


Afb. 12. Kos, plattegrond van het Asklepieion.

Legenda

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1 Ionische antentempel: Asclepiustempel | 7 Buitentrap naar middelste terras |
| 2 Offertafel | 8 Bron |
| 3 Opslagplaats voor cultusvoorwerpen | 9 Latrine |
| 4 Korinthische tempel van Apollo | 10 Thermencomplex |
| 5 Opslagplaats voor wijgeschenken | 11 Buitentrap naar bovenste terras |
| 6 Buitentrap naar onderste terras | 12 Dorische tempel van Asclepius |

lopen de stappen langs die een aanbieder bij zijn verblijf moet doorlopen (KRUG 1993: 130-134). De antieke bezoeker van het heiligdom in Epidaurus komt vanuit Argos of Epidaurus, langs de weg uit het noorden. De huidige bezoeker komt vanuit Nafplion en betreedt het heiligdom vanuit het zuiden. Bij hun aankomst in het kuuroord hebben de meesten een vermoeiende reis achter de rug en zoeken ze een verblijfplaats. De kuurcentra waren dan ook voorbereid om de aanbidders in speciaal daartoe gebouwde huizen onder te brengen. Hun kuur kan wel maanden duren. Zo is er een kuur in Epidaurus van vier maanden (HERZOG 1931: 32). De redenaar Aischines wordt drie maanden in Epidaurus behandeld voor een hoofdwond (ANTH. PAL. 6.330). Uiteraard brengt ook Aelius Aristides verslag uit van zijn tweejarige verblijf in Pergamon. Hij verhaalt over zijn 'heiland' Asclepius en diens praktijk/



Afb. 13a. Pergamon, plattegrond van het Asklepieion.

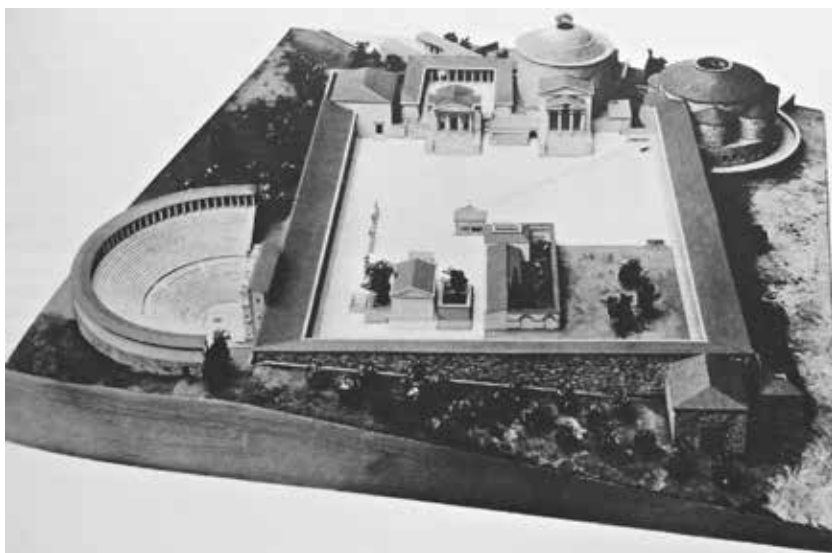
Legenda

1 Theater	18 Noordoostelijk gebouw
2 Noordelijke galerij	19 Nis voor cultus
3 Bibliotheek	20 Oostelijke binnenhoven
4 Propylon	21 Oudere hellenistische oostelijke galerij
5 Vestibule	22 Jongere hellenistische oostelijke galerij
6 Tempel voor Zeus-Asclepius	23 Hellenistische zuidelijke galerij
7 Cisterne	24 Romeinse tempel
8 Kuurgebouw (bovenste verdieping)	25 Incubatiegebouw
9 Kelder van zuidelijke galerij	26 Oude gebouwen
10 Latrine	27 Bron uit de rotsen
11 Zaal van westelijke galerij	28 Straat met zuilenrij
12 Westelijke galerij	29 Bron langs de weg
13 Hellenistische lange galerij	30 Heroön
14 Plaats om te baden	31 Thermen
15 Asclepiustempel	32 Vroegromeinse galerij
16 Altaars	33 Via Tecta
17 Bron om te drinken	

methode om een zwaar zieke het ideaal van zijn leven voor te spiegelen. Dat zou de creativiteit van de patiënt stimuleren, zodat hij alle obstakels door zijn ziekte overwint (SCHRÖDER 1988 en III.3). De speciaal gebouwde huizen als verblijfplaats zijn vergelijkbaar met pensions. PAUSANIAS (2.27.6 en 10.32.12) beschrijft huizen in Epidaurus waarin zowel patiënten als priesters verblijven. In de heiligdommen zijn huizen voor de aanbidders en hun meegereisde familieleden: in Epidaurus krijgen ze ten noordwesten van het beroemde theater onderdak in het grote *xenon*, dat over 160 kamers op twee verdiepingen beschikt (TOMLINSON 1983: 31 e.v.). Er is meer dan genoeg

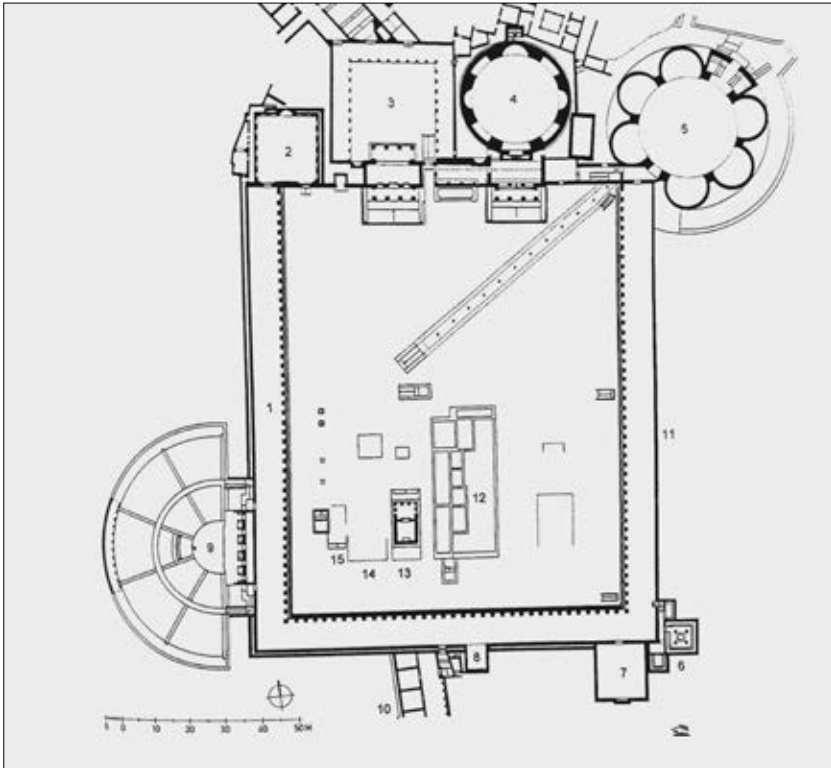


Afb. 13b. Pergamon, zicht vanuit het Zuiden.



Afb. 14a Pergamon, model van de laatste Romeinse bouwfase (vanuit het westen).

plaats voor vereerders en bezoekers. Het bestaat uit vier binnenhoven, omringd door zuilen en kamers. Het complex in Epidaurus omvat daarbij nog woonhuizen voor de beheerders van het heiligdom, waar ook gasten kunnen verblijven. Bij het Asklepieion van Gortys in Arcadië wordt de tempel omgeven door meerdere woonwijken. In Kos (afb. 12) is het onderste van de drie terrassen alleen bedoeld voor patiënten. Na de doortocht door de propylon bereikt men het onderste niveau, aan drie kanten omgeven



Afb. 14b. Pergamon, model van de laatste Romeinse bouwfase (vanuit het westen).

Legenda

1 Noordelijke galerij	9 Theater
2 Bibliotheekzaal	10 Lange galerij
3 Nieuw propylon	11 Zuidelijke galerij
4 Nieuwe hoofdtempel	12 Incubatiegebouw
5 Onderste rond gebouw: kuurgebouw	13 Bron
6 Latrine	14 Bron
7 Westelijke galerij	15 Oude tempel
8 Exedra	

door zuilengangen met daarachter langgerechte gebouwen. Onder het eerste terras, buiten het eigenlijke complex, bevinden zich nog woonhuizen. Ook badhuizen zijn daar bewaard gebleven (afb. 15 en 16). Op het bovenste terras zijn nog meer verblijfplaatsen. Op de terrassen, vooral op het middelste, bevinden zich de vele wijgeschenken.

Het schitterende complex met drie niveaus ligt op een helling die uitkijkt op zee (afb. 17) en de bouw ervan duurt enkele generaties. Door het stijgende bezoekersaantal in de tweede helft van de tweede eeuw n.Chr. is voor het heiligdom van Pergamon (afb. 14a/b) een nieuw kuurgebouw met

twee verdiepingen nodig. Dat wordt in het zuidoosten van het complex opgetrokken en is door een cryptoporticus met de oudere delen in het westen verbonden. In Troizina zijn veel gebouwen bedoeld als herberg. Die wooncomplexen hebben niets te maken met de behandeling, maar worden tijdens de kuur als verblijven gebruikt. Er is een strikte ruimtelijke scheiding tussen onderdak en behandeling – waardoor het uitgesloten is dat de Asclepiusheiligdommen de eerste ziekenhuizen waren (NUTTON 1999a en KRUG 1993: 207). Dat wordt vooral duidelijk in Kos, waar de goed uitgeruste woningen zich buiten de terrasbouw bevinden (afb. 15 en 16).

De behandelingen gebeuren in het heilige gedeelte, dat bestaat uit de Asclepiustempel, het altaar en het abaton. In Epidaurus omvat het heilige gedeelte heel wat gebouwen rondom de tempel (afb. 11). Net als in een polikliniek worden de patiënten hier een bepaalde periode verzorgd tot ze weer naar de gastverblijven terugkeren. Ook het cultuspersoneel helpt bij de incubatie (KRUG 1993: 139): een cultusvorm typisch voor de asklepieia (HARRISSON 2014 en GRAF 1998: 246). Incubatieriten zijn uit diverse genezingscultussen bekend (bijvoorbeeld voor het Amphiaraion van Oropos), ook voor de Isiscultus.

In het heiligdom vindt de rechtstreekse communicatie tussen mens en god plaats in het heilige bos. Dat is een verder bewijs van de nabijheid van Asclepius tot de Apollo-orakels van Didyma, Clarus en Gryneion, die allemaal een heilig bos en bron hebben (GRAF 1992b: 196). Het heilige bos ligt naast een grot waarin vaak een bron ontspringt. Hier gaan we later dieper op in. In Pergamon stond naast de oude bron een oude plataan (ARISTID. or. 39.6). We kunnen ervan uitgaan dat er ook bij het Asclepiusheiligdom op het Tibereiland een heilig bos groeide. Een medaillon van Antoninus Pius toont een boom die boven het Asklepieion uitkomt (BESNIER 1902: 176 afb. 19). Er is ook bewijs van een heilig bos voor het heiligdom van Epidaurus (PAUS. 2.27.17), Kos (LSCG 150 A.), Gortys (CIC. nat. deor. 3.57), Titani (PAUS. 2.11.5), Epidaurus Limera (PAUS. 3.23.7), Antium (VAL. MAX. 1.8.2), Athene (IG II² 1460.28) en Kyparissia (PAUS. 4.36.7). In het heilige bos van Epidaurus stonden verschillende tempels: een tempel van Artemis, een standbeeld van Epione, een gemeenschappelijk heiligdom van Afrodite en Themis (PAUS. 2.75.5) en tot slot in het noordoosten van het complex de tempel van Asclepius (TOMLINSON 1983: 57 f. afb. 9 f.). Inscripties en votiefreliëfs uit Pergamon tonen aan dat niet alleen Asclepius wordt vereerd, maar ook gezinsleden, met name Epione, Hygieia, Panakeia, Machaon en Telesphorus. Ook andere goden, zoals Artemis, Demeter en Apollo, worden hier aanbeden (KRUG 1993: 165). In Kos is op het middelste terras een tempel van Apollo in Ionische stijl (afb. 17 links) bewaard gebleven.



Afb. 15. Kos, toegangszone tot het Asklepieion: woningen.



Afb. 16. Kos, toegangszone van het Asklepieion: woningen met bad.



Afb. 17. Kos, Asklepieion, zicht vanaf het tussenniveau (tussen middelste en bovenste terras) op het middelste en onderste terras.

Asclepius kan dus ook in Kos aansluiten bij een genezingscultus van Apollo (SHERWIN-WHITE 1978: 346 f.). Uit Korinthe kennen we alleen een cultus voor directe familie: naast Asclepius namelijk ook voor Hygieia en Podalirius, en niet in het minst voor Apollo, die door Asclepius wordt opgevolgd (LANG 1977). In Epidaurus komen de aanbidders aan bij een open ruimte voor de tempel, van waaruit ze het gebied kunnen overzien. Het heilige gedeelte in Epidaurus (afb. 11) heeft een tempel uit het begin van de vierde eeuw v.Chr., waarin het beroemde cultusbeeld van Asclepius stond, vervaardigd door Thrasymedes van Paros. Aan de noordkant van het heilige bos was een abaton om te slapen. PAUSANIAS (2.27.2) beschrijft het cultusbeeld nauwkeuriger en Iakovidis (1985: 19 f.) geeft een reconstructie: Asclepius zit als god op een troon, onder hem kronkelt een slang (Atheens Nationaal Museum nr. 173, 1330, 1338 f.). Voor de tempel bevond zich een lange offertafel. In het heilige bos stonden ook stèles die de patiënten met hun ziektes vermeldden (PAUS. 2.27.3 f.). Bij archeologische opgravingen aan het begin van de twintigste eeuw werden in het heiligdom deze berichten van wonderbaarlijke genezingen gevonden, gedateerd op de tweede helft van de vierde eeuw v.Chr. (HERZOG 1931). Ze geven een idee van de geneeskunde die in de cultus werd toegepast (SCHNALKE/WITTERN 1993: 99 f.). Achter de tempel lag de peripterale tholos, een rond gebouw met een vrijstaande colonnade er omheen. Het uitgebreide cultuscomplex is uitzonderlijk door het labyrint in het onderste gedeelte en is door de raadselachtige vorm voer voor discussie en onderzoek (RIETHMÜLLER 1996 en ROBERT 1939). PAUSANIAS



Afb. 18. Kos, Asklepieion, bovenste terras, Dorische tempel van Asclepius.

(2.27.3) heeft het over een *ὄγκημα περιφερές*. De tholos wordt gebouwd tijdens de grote uitbreidingsfase van het heiligdom in de vierde eeuw v.Chr.; een inscriptie verwijst hiernaar met het begrip *thymele* (RIETHMÜLLER 1996: 72 met opm. 3). De tholos deed dienst als een cultusgebouw, een heroön, dat (ook topografisch) naast de tempel voor een god staat.

Eén detail is hierbij van belang: de metopen tonen offerschalen voor eieren en passen dus in een sepulcrale, heroïsche context. Dergelijke offerschalen spelen in de graf- en heroscultus een specifieke rol, met het ei als symbool voor leven, dood en wedergeboorte en tegelijkertijd als voedsel voor de doden (RIETHMÜLLER 1996: 102 met opm. 113). Asclepius houdt in afbeelding 5 een ei vast in zijn rechterhand, terwijl de slang nadert. Het ei verwijst naar de heroïsche cultus; Asclepius was namelijk eerst een heros (III.1). Het labyrint kunnen we beschouwen als de eigenlijke cultusplaats voor de heroïsche bloed- en eieroffers. Door de bouw van de tholos in het centrum van de temenos en de overname van attributen uit de heroïsche en dodencultus komt naast de goddelijke verering van Asclepius ook de heroïsche kant tot uitdrukking.

Op het bovenste terras in Kos, op de centrale as van het complex, verrijst een Dorische tempel (afb. 18 en 19): een imitatie van de tempel in Epidaurus, maar nog grootser en prachtiger (KRUG 1993: 162). Een kleine trap leidt verder naar een heilig pijnbomenbos. De tempel op het bovenste terras was binnen



Afb. 19. Kos, Asklepieion, bovenste terras, Dorische tempel van Asclepius.

de cultus ondergeschikt aan de Asclepiustempel met altaar op het middelste terras. Vandaag zijn hier de resten van een christelijk altaar te zien. Het was een plaats met standbeelden en het centrum voor Asclepius' activiteiten. In Pergamon lag het centrum van het heiligdom op een vlakke heuvel met twee tempelcomplexen. Daarvoor bevonden zich de altaren. Van een derde tempel, ten zuiden op een verhoging, is bijna niets meer over.

Vlak bij het heilige gedeelte waren gebouwen, waar bezoekers zich met bronwater konden wassen voor ze de tempel betraden. In Epidaurus kwam men op weg naar de tempel langs een bron en een tempeltje, waarin een van de vele goden naast Asclepius werd vereerd. In Pergamon liep de bezoeker door de propylon en kwam dan vlak voor het tempelcomplex met de heilige bron te staan. Van hieruit zag de aanbidder ook de gebouwen met het bronwater. Aelius Aristides beschrijft de hellenistische bron en kent het water genezende krachten toe (ARISTID. or. 39.6, hier. log. 2.71 en STEGER 2005b). In het complex in Kos is bronwater beschikbaar op het onderste terras, in de bogen van de steunmuur voor het middelste terras. Waarschijnlijk komt het water uit ijzer- en zwavelhoudende bronnen. Ook vandaag nog bestaan aan de zuidkust de Embros-thermen (op tien kilometer afstand): zwavelhoudende heetwaterbronnen die als een beekje in de zee stromen. In de buurt van het strand van Agios Fokas lag een antiek

thermencomplex. Aan de linkerkant is ook nu nog een mooie fontein te zien, die water van Pan krijgt. Op het onderste terras zijn ook thermen uit de tweede eeuw n.Chr. bewaard. Het wassen voor het betreden van het heilige gedeelte was een essentieel onderdeel van het incubatieritueel. De vereerders in Epidaurus liepen door een propylon, de enige afbakening van het complex. Voor het overige was het heilige gedeelte in Epidaurus niet onmuurd, maar alleen aangegeven met grensstenen. Een inscriptie op de propylon wees de aanbidders erop dat wie de geurende tempel binnentrad, rein moest zijn – wat betekent ‘heilige gedachten hebben’ (PORPH. 2.19). Ook de bezoekers van het heiligdom in Korinthe gingen door een eenvoudige poort naar het deel met de cultusgebouwen. In Kos komt de reinheid tot uitdrukking in de terrasbouw, aangezien men eerst een trap moest beklimmen voor men zich in het heilige gedeelte kon begeven. Het complex in Troizina was tweedelig, net als in Korinthe en Athene: aan de ene kant het cultusgedeelte, aan de andere kant de gebouwen voor het dagelijkse leven. Vlak na de ingang kon de aanbidder de verplichte reinheid verkrijgen door zich te wassen in een waterbekken, beschermd onder een dak (AVALOS 1995: 75-78 en KRUG 1993: 141-143). Bepaalde handelingen werden onrein beschouwd en niet in overeenstemming met de heiligheid van de plaats: extreme situaties uit het menselijke leven – geboorte en dood – mogen niet plaatsvinden in het heiligdom. Voor Delos is overgeleverd dat het verboden was in het heilige gedeelte te sterven of te bevallen (PARKER 1983: 33 f.).

Om die reden werd in Epidaurus in de derde eeuw v.Chr. aan de rand van het heilige gedeelte de galerij van Kotys gebouwd. Deze lange gang bood ruimte aan groepen die door hun onreine aard naar de rand verbannen waren (PAUS. 2.27.6). In de Romeinse tijd werd hiernaast een grotere badinrichting gebouwd, waardoor ook hier de reiniging en reinheid nageleefd konden worden (KRUG 1993: 134). In de Grieks-Romeinse oudheid was het over het algemeen gebruikelijk zich ritueel te wassen voor het betreden van het heiligdom (VITR. 1.2.7 en GRAF 1992b: 179). Dat aspect is bijzonder opvallend in de heiligdommen van Eleusis en in die van Asclepius (BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL 1994: 131-140, BURKERT 1972: 274-327 en MYLONAS 1961), wat wordt bevestigd door de heiligdommen van Asclepius met elkaar te vergelijken: wassen is een fundamenteel en principieel element van de cultus (GUETTEL COLE 1988: 163 en MARTIN/METZGER 1976: 62-109). Het water wijst bovendien de weg naar het heiligdom. In een inscriptie uit Kreta, gedateerd op de eerste eeuw n.Chr. (ICr I 17.21), bedankt Soarchus Asclepius omdat hij zijn vader Sosus in zijn slaap het waterpad naar de tempel getoond heeft. Daarna dankt hij de god omdat deze ook aan hem verschenen is en hem geadviseerd heeft om water te gebruiken tegen de veroudering van zijn

vader. In de badgebouwen kan bovendien een badtherapie plaatsvinden. In het asklepieion van Gortys, in Arcadië, werd tegelijk met de tempel een badhuis gebouwd (KRUG 1993: 185). Kos beschikte over eigen thermale baden.

Al sinds Homerus is men op de hoogte van de genezende werking van water (STEGEGER 2005b, KRUG 1993: 172 f. en HEINZ 1996: 2412). Asclepiades waardeert al de medische effecten van water en past deze toe in zijn therapie, die nauw aansluit bij zijn fysische geneeskunde (CELS. artes 2.17.3). Naast de rituele betekenis van de wassing wordt water vanuit balneologisch standpunt in hellenistische Asklepieia steeds belangrijker. De hydrotherapie ontwikkelt zich in de keizertijd namelijk tot een integraal onderdeel van de heiligdommen en wordt een vast onderdeel van medische therapie (ISRAELOWICH 2015: 117-124).

Tijdens de Gallo-Romeinse periode gelooft men dat zowel warm als koud baden goed is voor de gezondheid. Uit deze tijd zijn veel votieven bewaard gebleven, waaronder KRUG (1993: 173-179). Hij geeft voorbeelden van thermen met genezende baden die in het huidige Duitsland nog steeds in gebruik zijn: Badenweiler in het Zwarte Woud, Baden-Baden, Aken en Hochscheid in het gebergte Hunsrück. Ook genezende bronnen in het Romeinse Britannia en Hispania zijn nog deels behouden (GONZÁLEZ SOUTELO 2014 en KRUG 1993: 180 f.). In Pataulia (Thracië) ontsprongen hete mineraalbronnen, waar zich in de vroege keizertijd ook een Asklepieion bevond. In plaats van zo'n heiligdom te bouwen, worden vooral in de keizertijd genezende thermale baden opgesmukt met standbeelden van Asclepius en zijn familie (KRUG 1993: 184). De complexen in Kos, Epidaurus, Troizina en Paros staan bekend om de uitzonderlijke kwaliteit van het water (GINOUVÈS 1962: 360 e.v.). Vlak bij het heiligdom bevinden zich in Kos de Embros-thermen met zwavelhoudende bronnen. Helaas weten we niet veel meer over de balneologische praktijk in de Asklepieia en de baden, maar we weten wel dat er in het Romeinse Rijk een overvloed aan genezende baden was (meer hierover HOFFMANN 1999 en HEINZ 1996: 2411 f.). Vooral het water in de plaatsen Vicaretto en Chiusi had een voortreffelijke kwaliteit (CIL XI 3294: *aquae Apollinares* en CIL XI 2092 f.). Keizer Hadrianus zou de baden tot het achtste uur voor de zieken gereserveerd hebben (SHA Hadr. 22.7).

Volgens de medische vakliteratuur, voornamelijk overgeleverd door Galenus, moet het baden in een bepaalde volgorde gebeuren (HEINZ 1996: 2413 f.). Galenus en Celsus beschrijven dat op analoge wijze: na het uitkleden in het *apodyterium* gaat men naar het *tepidarium*, waar het hele lichaam kan opwarmen en de huid kan ontspannen (GAL. De meth. med. 10.708; 10.723 K. en CELS. artes 1.3.4). Zieken krijgen hier lauwe olie. Het warme bad kan even onderbroken worden, zodat de zieken zich kunnen inwrijven met deze lauwe olie (CELS. artes 1.4.2). Daarna volgt het *caldarium*, waar warm

water heilzaam vocht in de droge huid brengt. Celsus benadrukt dat men heet, lauw en tot slot koud water over zijn hoofd moet gieten (CELS. artes 1.5). De derde stap bij het baden is het *frigidarium*, waar het lichaam weer moet afkoelen, de poriën sluiten en de kracht toeneemt (GAL. De meth. med. 10.717 K.). Celsus heeft het niet over het koude bad, hij adviseert in plaats daarvan een gedeeltelijk warm en koud bad (CELS. artes 4.2.8) met vervolgens een zweetbad. In het *sudatorium* of het *laconicum* wordt het lichaam leeggemaakt door te zweten. Het baden wordt afgesloten door lichaamsverzorging, waarbij de huid met zalf wordt ingesmeerd. Zo sluiten de poriën weer en wordt de huid opnieuw ingevet (GAL. De meth. med. 10.481 K.). De geadviseerde volgorde bij het baden om medische redenen komt overeen met de architectuur van de badhuizen: meestal is er een *apodyterium* als kleedruimte, een *frigidarium* met *piscina*, *tepidarium* en *caldarium* (HEINZ 1996: 2415-2423). Zweetruimtes bevinden zich doorgaans aan de zijkant buiten het eigenlijke gebouw, waarbij onderscheid wordt gemaakt tussen het eigenlijke *sudatorium* en de droog-hete zweetruimte, het *laconicum*. De gast komt dus binnen in het *apodyterium*, loopt door het *frigidarium* om zich in het *tepidarium* op te warmen, gaat naar het *caldarium* om te zweten, terug naar het *frigidarium* om af te koelen en tot slot naar het *sudatorium* aan de zijkant om nogmaals te zweten voor de lichaamsverzorging plaatsvindt.

Als onderdeel van de incubatie moeten de patiënten na de rituele wassing een offer brengen (BRUIT ZAIDMAN/SCHMITT PANTEL 1994: 127-130). Meer informatie over de incubatie is te vinden in het uitgebreide artikel in het *Reallexikon für Antike und Christentum* (WACHT 1999), de basiswerken van RENBERG (2017), SIEFERT (1980), HAMILTON (1906) en HARRISSON (2014). Bij het vooroffer worden verschillende soorten gebak meegebracht (IG II/III² 4962 en ARISTOPH. Pl. 660 f.) en op een heilige tafel gelegd (ATHEN. 15.48.693e en IvP II 251). Die heilige tafel was naast de tempel en het abaton (de slaaphal) het derde onderdeel van het heilige gedeelte.

In het heiligdom van Kos zien we op het middelste terras ook nu nog een groot altaar met binnenhof en zuilengang, versierd met standbeelden van Asclepius en genezende godinnen. Tussen de ingang en de tempel stond een lang altaar, waarop het offer werd gebracht (KRUG 1993: 142 f.). Dat vormde het centrum van het heiligdom. In Korinthe bevond het heilige gedeelte zich op een wat hoger, onregelmatig terras. In Epidaurus stond voor de tempel een lang offeraltaar, waar voor Asclepius geofferd werd. Het hoofdoffer voor Asclepius bestond uit verschillende dieren, zoals stieren (OV. met. 15.695 en IG IV² 1.41) en varkens (PHILOSTR. Ap. 1.10). Op zijn sterfbed vraagt Socrates om een haan te offeren aan Asclepius (PLAT. Phaid. 118a, KLOSS 2001, en MOST 1993).

Het heiligdom in Pergamon legt een periode van vasten op: drie dagen zonder afrodisiaca, geitenvlees en kaas (AvP VIII.3 Nos. 161.11-14). Daarna volgen overdag offers aan de goden Zeus Apotropaius, Zeus Meilidias, Artemis, Artemis Prothyreia, Ge en Asclepius. 's Avonds, voor men zich in het slaapvertrek terugtrekt, wordt geofferd aan Tyche om haar gunstige invloed te verkrijgen, aan Mnemosyne om de droom niet te vergeten en aan Themis zodat de goddelijke orde niet wordt verstoord wanneer de zieken in contact komen met de goden (AHEARNE-KROLL 2014). In Epidaurus stond vlak bij het heilige gedeelte een groot gebouw met verschillende lange galerijen. In de kamers werden ligstoelen gevonden – een aangename omgeving voor de aanwezigen om zich te vermaken (TOMLINSON 1969). Het geofferde vlees mocht in de meeste Asclepiusheiligdommen, ook in Epidaurus, niet weggebracht worden en werd dus ter plaatse gegeten. De kamer was ideaal om het offervlees op een grote tafel te presenteren aan een feestende groep (KRUG 1993: 134). In een tweede deel van het complex in Troizina bevindt zich in het zuiden een grote hal met twee schepen, waarin drie ruimtes met ligstoelen waren ingericht. Ook waren er stenen tafels en vuurplaatsen om samen de maaltijd van de offergave te nuttigen (KRUG 1993: 146).

Na een rituele voorbereiding met gebeden, wassingen en offers leggen de patiënten zich in de tempel te slapen, zodat ze met de god in contact kunnen komen. De slaappleaats is ook de plek waar de incubatie plaatsvindt (IvP 264: ἐγχοιμητήριοι en AvP VII.3 nr. 1.4.11). Hierover zijn heel wat speculaties. In verhouding tot het weinige bronmateriaal is er een overvloed aan onderzoeksliteratuur, waaruit we het volgende kunnen vaststellen: de slaappleaats is ontoegankelijk voor derden (IG IV² 1: ἄβατον is bewezen voor Epidaurus). Deze ruimte betreedt men om te slapen, is afgescheiden van de buitenwereld en is een uiterst heilige plaats (GRAF 1992b: 186 f.). Tegelijk vormt deze het middelpunt van het heiligdom. Ondanks deze cruciale rol stellen we bij deze ruimte geen uniforme architectuur vast. In Epidaurus gaat het aanvankelijk om een stoa: een groot vertrek met zuilen aan één kant, een muur en een dak erop (GRAF 1992b: 191 f.). In de vierde eeuw v.Chr. wordt daarnaast nog een lange hal aan de noordelijke rand van het heiligdom opgetrokken en ten slotte met twee verdiepingen uitgebreid. Het vierhoekige gebouw stond aan de zuidrand van het heilige gedeelte (KRUG 1993: 132 f.). De eenvoud van de incubatieplaats past het best in de gestileerde natuur van een Asklepieion, omgeven door het heilige bos en de bron. In Kos bevond deze plaats zich op het middelste terras, dicht bij het altaar. Net als in Epidaurus bevonden deze ruimtes zich in Pergamon in het westen van het complex (KRUG 1993: 165). In Athene lag dit vertrek in een grote, Dorische hal met twee schepen; een trap leidde naar de bovenste

verdieping. In het heiligdom van Delos was dit het grootste gebouw op de landtong: een prachtig bouwwerk met een binnenhof en zuilengangen (KRUG 1993: 157). Wie binnenkomt in deze ruimte doet ringen, riemen en schoenen uit, trekt een wit kleed aan, krijgt een olijfkranen op het hoofd en draagt het haar los. In het vertrek gaat men liggen op een bed van twijgen (*stibas*), die het contact met de buitenwereld symboliseren (ARISTOPH. *Plut.* 663 en *AvP VIII.3* nr. 161.15). We weten dat men zich ook te rusten kon leggen op een ligstoel (*kline*) met een dierenhuid (LIMC II nr. 105 en 112).

Voor alle genezende godheden is de verschijning van de god in de slaap zeer indrukwekkend beschreven voor Asclepius (OBERHELMAN 2013 en CILLIERS/RETIEF 2013). Asclepius verschijnt in een droom (WALDE 2001) aan de aanbidder en zorgt ofwel meteen voor genezing, ofwel noemt hij middeltjes en methodes om het herstel te bevorderen. Verslagen vertellen ons over deze miraculeuze genezingen tijdens de slaap (RENBERG 2017, HARRISSON 2013 en KRUG 1993: 134-141). Er gebeuren eveneens rechtstreekse genezingen bij standbeelden, ook door diverse andere goden. PAUSANIAS (9.24.3) vertelt bijvoorbeeld over een tempel van Heracles in Hyettus, waar zieken kunnen genezen (SCHEER 2000: 87 met opm. 489). De droom die genezing belooft, kan door goddelijke tussenkomst ook inzicht bieden in heden en toekomst (OBERHELMAN 1993: 122 f.). Uit het heiligdom in Pergamon is een inscriptie bewaard, waarin wordt beschreven hoe een vereerder op een ligstoel wacht op voorschriften in een droom. Daarvoor heeft hij zich gereinigd en een offer gebracht (HABICHT 1969: nr. 161). Volgens de opvattingen uit het Corpus Hippocraticum is een droom een teken om de symptomen van de onderliggende pathologische aandoening te begrijpen, meestal dyscrasie (HIPPOKR. *Hum.* 4 (5.480-482 L.), *Vet. med.* 10 (1.594 L.), *Epid.* 1.10 (2.670 L.)). De droomuitleg vanuit medisch perspectief begint in het Corpus Hippocraticum (*Vict.* II (6,528-291 L.)), maar wordt ook in andere contexten met succes toegepast, zoals in *Oneirokritika* (tweede eeuw n.Chr.), het droomboek van Artemidorus (PRICE 2004, HOLOWCHAK 2001: 392 e.v. en WEBER 2000). In de latere traditie sluit Rufus van Efeze zich volledig aan bij de ideeën van het Corpus Hippocraticum (OBERHELMAN 1993: 138). Herophilus ziet zowel goddelijke als pathofysiologische mogelijkheden als oorzaak voor dromen (OBERHELMAN 1993: 135 f.). Volgens de empirische traditie onthult een droom het motief van een handeling. De dogmatische traditie heeft het niet expliciet over dromen. De methodische traditie wijst de droom als indicator voor ziektes juist van de hand (OBERHELMAN 1993: 136-138). Galenus tot slot schrijft uitvoerig over dromen en verwijst daarbij naar de Hippocratische traditie (GAL. *In Hipp. Hum. comment.* 2.2 (16.219-226 K.); *In Hipp. Epid.* I opm. (17.A.1-302 K.) met HOLOWCHAK 2001 en OBERHELMAN 1993: 139-141). Ook

hij ziet de droom vanuit medisch standpunt als een mogelijkheid om op een pathofysiologische aandoening te wijzen (HULSKAMP 2013). Galenus heeft een genuanceerde mening over de onderliggende redenen van een droom. In een unieke synthese beschrijft hij het volledige, in vijf punten onderverdeelde model, waarvan afzonderlijke elementen ook in andere bronnen uit de tweede eeuw n.Chr. teruggevonden zijn (OBERHELMAN 1993: 141 met opm. 95). Volgens hem passeren in een droom voorvallen en gedachten van de voorbije dag de revue en worden dagelijkse handelingspatronen herhaald. Verder verwijzen dromen naar toekomstige gebeurtenissen en geven ze uitsluitsel over dyscrasie. Een vijfde criterium is de goddelijke oorsprong van een droom. Over de interpretatie van dromen vermeldt Galenus dat een droom vaak moeilijk te begrijpen is en de scheidingslijn tussen een gewone en een medische droom complex is. Van Galenus is ons ook een verschijning in een droom overgeleverd, waarin hij zelf een aanwijzing voor genezing krijgt: wanneer hij in zijn jeugd aan chronische buikpijn lijdt, droomt Galenus dat hij een ader tussen zijn duim en wijsvinger opent (GAL. De rat. cur. per ven. sect. 9.314 f. K.). Hij brengt dat advies in de praktijk en de chronische pijn vermindert daadwerkelijk. De dromen die Aristides beschrijft in zijn *Hieroi Logoi* bevatten niet alleen medische informatie, maar benadrukken ook zijn belang als uitstekend redenaar. Enerzijds vergelijkt hij zich in een droom met Alexander de Grote (ARISTID. hier. log. 4.48 f.), anderzijds verschijnt Plato aan hem en vraagt Aristides' mening over zijn brieven in vergelijking met die van Celer, de keizerlijke ambtenaar *ab epistulis* (4.57). Van meet af aan geeft de god hem opdracht zijn dromen te noteren (ARISTID. 2.2).

De christelijke kerk zet de traditie van incubatie voort, waarbij Christus of een heilige de plaats inneemt van Asclepius. Het fundamentele verschil is dat de behandeling gratis is (MARKSCHIES 2006). In de *Miracula Sancti Artemii* verschijnt de heilige als arts in een droom, voert het gesprek over anamnese en therapeutische voorschriften zoals bij een gewone doktersconsultatie en voldoet aan het ideaal van *Christus medicus* (ZEPPEZAUER 2013, DÖRNEMANN 2013 en SCHULZE 2005). Van de vijfde tot de elfde eeuw vinden we in het hele verspreidingsgebied van het christendom Byzantijnse weergaven van incubatie, voornamelijk in Constantinopel (PRATSCH 2013). Terwijl uit vroegchristelijke teksten nog geen vaste cultus blijkt, wordt bij de kerstening van de cultusplaatsen ook de praktijk van de genezende slaap overgenomen. Af en toe worden ook hier medische elementen toegevoegd (plantaardige oliën, reiniging, vasten, persoonlijke aandacht, rust), maar fundamenteel vertrouwt men op genezing door God.

Tot slot zijn dromen ook in de islamwereld belangrijk bij de genezing van zieken. In Nishapur, ten oosten van Teheran in het huidige Iran, bevond zich

een van de belangrijkste vertaalcentra uit het kalifaat van de Abbasiden, hoofdzakelijk geleid door nestorianen. De nadruk lag hier op de vertaling van wetenschappelijke literatuur uit het Grieks. De intellectueel en arts Abū Al-Faraj ‘Alī ibn al-Husayn ibn Hindū uit Rey, het oude stadscentrum van Teheran, groeit op in Nishapur, komt daar in contact met de Griekse wetenschap en schrijft onder andere het medische werk *Miftah at-tibb*, ‘Sleutel tot de geneeskunde’. Hij behandelt de theoretische basis van de geneeskunde en maakt daarbij een onderverdeling in toevallige observaties, opzettelijke proeven, analogie met curatieve methodes bij dieren en dromen (STROHMAIER 1996: 165-168).

Tijdens de incubatie verloopt het contact met Asclepius in drie fasen, de ‘rite de passage’ (VAN GENNEP 1909). In de eerste, zogenoemde scheidingsfase wordt de aanbidder uit zijn dagelijkse leven en uit zijn sociale omgeving gehaald. In deze fase gebeuren de rituele handelingen vóór men zich naar de incubatieruimte begeeft, betreedt men dit vertrek met de bijhorende attributen (wit kleed, olijfkran) en gaat men liggen op de slaappleaats. Daarop volgt de tweede fase, de drempel- of transformatiefase. De patiënt komt in een toestand van desoriëntatie – ook wel de liminale fase genoemd – waarin deze volledig vreemde, nieuwe, deels verwarrende ervaringen meemaakt. GEERTZ (1999: 78) beschrijft deze toestand in zijn toelichting van het ritueel als het moment waarop de geleefde en ingebeelde wereld samenkomen, waarin symbolische vormen versmelten, waardoor bij mensen een wonderlijke verandering in de waarneming van de werkelijkheid plaatsvindt. Dat is de kern van de incubatie, de ontmoeting met de god, waarbij de aanbidder – ten minste in zijn droom – persoonlijk contact met de god maakt (ARISTOPH. Pl. 696-763). De god geneest hem meteen, spreekt met hem, geeft advies of schrijft een recept voor. Dat is een directe confrontatie met de godheid, volkomen los van de sociale context (GRAF 1992b: 191). In de incubatieruimte worden de patiënten *hiketai*, ‘bescherming zoekenden’ (PAUS. 2.72.2 en 10.32.12), die zich buiten hun eigen, vertrouwde sociale omgeving bevinden en zichzelf in deze situatie vernederen (GOULD 1973). In een derde en laatste fase, de herintegratie- of incorporatiefase genoemd, wordt de persoon die net een transformatie onderging door zijn ontmoeting met de god, weer in de maatschappij opgenomen en wordt zijn nieuwe status aanvaard. Als uitwendig teken van deze herintegratie wordt de olijfkran op het bed van twijgen (*stibas*) achtergelaten. Tijdens een gemeenschappelijke maaltijd wordt het offervlees gegeten (AvP VIII.3 nr. 161.13 f. en GRAF 1992b: 194 f.). Zo wordt de incubatie afgesloten en wordt de aanbidder weer opgenomen in zijn gewone omgeving. Hij verlaat het heilige gedeelte, betaalt aan het tempelbeheer een gepast bedrag en brengt Asclepius een dankoffer. Asclepius verwacht namelijk

een redelijk loon voor zijn hulp aan de vereerder (KRUG 1993: 134). In het heilige gedeelte van Korinthe bevond zich een offerblok: een uitgeholde steen waarin een kom met gleufdeksel stond (KRUG 1993: 142). In Epidaurus diende het ontvangen geld voor de personeels- en materiaalkosten bij de bouw en het onderhoud van het heiligdom. De uitgegeven bedragen werden in inscripties overgeleverd (RENBURG 2017: 260-268, KRUG 1993: 132 en BURFORD 1969).

Tallose schenkingen aan de Asklepieia, zoals in Epidaurus, Kos, Pergamon en Athene, geven blijk van dank, devotie en vertrouwen van de bezoekers, bovendien bekostigen ze de expansieve ontwikkeling van de heiligdommen. Een goed voorbeeld hiervan is het tempelcomplex van Kos: aan de rechterkant van het heiligdom bevond zich een cultusschrijn, waarin de archiateros C. Stertinius Xenophon een standbeeld aan keizer Nero wijdde. Dankzij de activiteiten en de invloed van deze Xenophon kent het heiligdom een enorme bloei. Door giften kan het complex uitgebreid worden, zoals met een medische bibliotheek. De inspanningen en invloed van Xenophon bevestigen de these dat de Asclepiusheiligdommen op bepaalde plaatsen uitzonderlijke privileges toebedeeld kregen, door donaties en offergaven gesteund werden en materiële zekerheid hadden. Anders zou de permanente verzorging van zieken en zwakkeren ondenkbaar geweest zijn.

Het complex omvatte ook theaters en sportstadions voor optredens en wedstrijden. Deze gebouwen vormden een onderdeel van het alomvattende therapeutische concept. Architectuur krijgt zo een fundamentele sociale rol en draagt bij aan de geneeskunde zoals die in de Asklepieia werd toegepast.

In de zuidelijke uithoek van het complex in Epidaurus ligt het prachtige theater uit de derde/tweede eeuw v.Chr. PAUSANIAS (2.27.5) vermeldt Polykletus de Jongere als bouwmeester van het theater (plan door PAPACHATZIS 1978: 138). Net als het stadion in het zuidwesten en de hippodroom, wat verderop, werd het theater gebouwd voor muziek- en atletiekwedstrijden, die om de vijf jaar tijdens het festival ter ere van Asclepius plaatsvonden (KRUG 1993: 133). Na de verwoesting door de Goten (267 n.Chr.) werd het weer opgebouwd; het staat ook nu nog bekend om zijn akoestiek (TOMLINSON 1983: 31-33). De Romeinse senator Antoninus Pythodorus uit Nysa in Klein-Azië schenkt in de tweede eeuw n.Chr. een groot bedrag voor uitgebreide architecturale aanpassingen aan het complex van Epidaurus, onder andere voor thermen met mozaïekvloeren en een bibliotheek (TOMLINSON 1983: 31 f.). In de Romeinse tijd wordt een groot badcomplex toegevoegd. Ook in Pergamon bevond zich aan de noordkant van het heiligdom een theater en niet ver daarvandaan, in het noordoosten van het complex, lag een bibliotheek. Deze bestond uit een rechthoekige zaal met geïntegreerde rekken en kasten voor boeken en boekrollen (KRUG 1993: 168).

De laatste omvangrijke bouwwerkzaamheden in Pergamon dateren uit de pre-Romeinse periode in de derde eeuw v.Chr., toen de Attaliden hier hun hoofdstad vestigden (RADT 1999: 220). Na de verwoestingen door Seleucus IV en de heropbouw door Hadrianus blijft in Pergamon nauwelijks nog iets over van het oorspronkelijke complex (KRUG 1993: 165 f.). Volgens Aristides (hier. log. 4.64) gebeuren er na een lange periode van stagnatie ten tijde van Domitianus vele miraculeuze genezingen in het heiligdom van Pergamon (PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 37, DRÄGER 1993: 176-180 en HABICHT 1969: 6-8). Onder Hadrianus vindt een uitgebreide vernieuwing plaats: bij zijn eerste bezoek aan Klein-Azië in 123 n.Chr. geeft hij het startschot voor nieuwe gebouwen, bij zijn tweede bezoek in 129 n.Chr. kan hij die al inwijden. Na een periode van achteruitgang groeit het Asklepieion van Pergamon in het midden van de keizertijd uit tot een van de centrale heiligdommen van Klein-Azië en wordt het een supraregionaal bedevaartsoord (RIETHMÜLLER 2011: 232, PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 167-172 en HALFMANN 2001: 56-58). De financiering van de nieuwe gebouwen wordt veiliggesteld door de persoonlijke relaties tussen Hadrianus en de invloedrijkste, welvarendste kringen in Pergamon. Claudius Charax financiert in het noorden het monumentale propylon met een binnenhof, omringd door een zuilenhal (PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 178-185 en ZIEGENAUS/DE LUCA 1981: 5-29). In het zuiden laat Rufinus de tempel van Zeus Asclepius bouwen (PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 194 en HALFMANN 2001: 56 f.). Het Asklepieion komt later op de lijst van wereldwonderen als 'heilig bos van Rufinus' (ANTHOL. GRAEC. 9.656 en PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 194). Rufinus en Charax behoren beiden tot de *ordo senatorius* (senatorenstand). Flavia Melitine schenkt geld voor de bibliotheek, Pollio financiert de noordelijke galerij en wijdt die aan Asclepius, aan andere goden en Hadrianus. Ook hij wordt in de senaat opgenomen. In tegenstelling tot het Romeinse Asklepieion op het Tibereiland staan de grote heiligdommen in Griekenland en Klein-Azië in hoog aanzien bij de welvarende klasse in Rome. Asclepius wordt door MARTIALIS (9.16.2) omschreven als *Pergameus deus*, door STATIUS (silv. 3.4.23 f.) als *maximus aegris auxiliator* (de grootste helper van zieken). Het Asklepieion van Pergamon wordt een ontmoetingspunt voor welvarende en gerespecteerde burgers van het Romeinse Rijk. Voor het groeiende aantal bezoekers moet echter genoeg accommodatie zijn. De meeste heiligdommen worden later uitgebreid. In dat van Kos wordt daarbij rekening gehouden met de behoefte aan een latrine met meerdere plaatsen (KRUG 1993: 162). Hoe meer de Asklepieia uitgroeien tot intellectuele centra, des te meer domineert het interne karakter, ondanks hun afgelegen positie (GRAF 1992b: 198 f.). Zelfs keizer Caracalla bezoekt tijdens zijn veldtocht naar het oosten in de zomer van 214 n.Chr. het Asklepieion van Pergamon voor incubatie,

waar hij hoopt door dromen te genezen (HERODIAN. 4.8.3 en BIRLEY 1997: 190 f.). Pergamon wordt een oord van muzen, waar bezoekers welkom zijn voor een gezondheidskuur in het middelpunt van spiritueel en sociaal leven.

III.3 Bronnen – alleen miraculeuze verhalen?

In het vorige hoofdstuk III.2 bespraken we de plaats van de Asclepiuspraktijk en zijn sociale functie. Nu concentreren we ons op de patiënten van Asclepius die in de tempelcomplexen verzorgd werden. Er zijn niet veel gedetailleerde getuigenissen overgeleverd, wel een aantal verslagen over dromen tijdens de incubatie die samen met dankzeggingen bewaard zijn gebleven. Sommige dromen zijn beschreven op offergaven, die de aanbidders schonken na genezing of na aanwijzingen in hun droom (AVALOS 1995: 65-70, VAN STRATEN 1981 en RÜTTIMANN 1986: 36-178). Offergaven en votiefreliëfs, devotionalia genoemd, kunnen patiënten al bij hun aankomst in het heiligdom kopen, zoals in de winkels in de straten van Pergamon, of tijdens hun verblijf. Vanuit Pergamon bereiken de bezoekers het Asklepieion langs de *via tecta*, die overgaat in een straat met zuilenrijen. Tussen deze zuilen zijn muren opgetrokken en bevinden zich winkels met religieuze voorwerpen (RADT 1999: 227 en RÜTTIMANN 1986: 69-93). Afhankelijk van ieders financiële mogelijkheden konden deze offergaven gaan om eenvoudige plankjes van hout of klei (sandes of pinakes), gebeeldhouwde reproducties van het zieke lichaamsdeel of marmeren wijreliëfs tot beelden van Asclepius en zijn familie. We zouden op basis van de votiefoffers de sociale status van de schenker kunnen achterhalen, al blijkt dat toch niet zo simpel te zijn (FORSÈN 1996: 165-168). Ten eerste zijn bijvoorbeeld votieven van ledematen min of meer gelijk en verschilt de uitvoering weinig. Ten tweede kan iemands sociale status slechts beperkt afgeleid worden op basis van een duur wijgeschenk. In onderzoek gaat men ervan uit dat de aanbidders afkomstig waren uit alle sociale lagen en een brede waaier aan klachten meebrachten (KOELBING 1977: 62, SCHADEWALDT 1967 en EDELSTEIN/EDELSTEIN 1945: 116 f.). Een uitzondering vormt het asklepieion op het Tibereiland, zoals we al zagen in hoofdstuk III.1. In Epidaurus kunnen de aanbidders votiefgeschenken bezichtigen na hun offer in het heiligdom. Eigen gaven hebben een positief psychologisch effect op de patiënten, die geloven dat de god hen gaat helpen (SCHNALKE 1990: 28 e.v.). Het heidense gebruik van votiefgaven wordt later door het christendom vooral overgenomen in bedevaartsplaatsen, met als hoogtepunt de barok (KRUG 1993: 132 en 134-141).

PAUSANIAS (2.27.3) vertelt dat hij in Epidaurus zes stèles zag. De priesters sporen de patiënten hier aan om het verslag van hun genezing in steen te

laten beitelen, eerder dan op vergankelijke, houten tabletten. Sommige in steen bewaarde inscripties bevatten samenvattingen van de gewijde plankjes, die de priesters vervaardigden (KRUG 1993: 135). Bij archeologische opgravingen in Epidaurus vond men een serie van zeventig berichten over miraculeuze genezingen, het merendeel te dateren op de (late) tweede helft van de vierde eeuw v.Chr. Het gaat om drie van de zes stèles, plus om brokstukken van een vierde (IG IV² 1.121-124, LIDONNICI 1995 en HERZOG 1931). Soortgelijke wijoffers van Kos, waarover STRABO (8.6.15) schrijft, zijn niet overgeleverd. Voor vondsten uit andere Asklepieia tot 1945 verwijzen we naar de verzameling van EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945). Over de inscripties van het asklepieion in Pergamon tot 1964 kunnen we bij HABICHT (1969: nr. 63-144) terecht. Later werden een reeks afzonderlijke onderzoeken uitgevoerd (bijvoorbeeld PEEK 1963, ANGELETTI 1991, GIRONE 1998, GREGIS 2017).

In Lebena, aan de zuidkust van Kreta, laten bezoekers tabletten met het verslag van hun genezing achter. Op verzoek van de priesters worden sommige gebeiteld in de achtermuur van het *abaton* (slaaphal) om ze, net als in Epidaurus, te bewaren (ICR XVII 9.17-19.24 en GUARDUCCI 1934). Uit het drukbezochte Asklepieion van Athene, vol wijgaven en votieven van ledematen (ALESHIRE 1989), is een klein altaar bewaard. Het kreeg een andere bestemming in de jongere muur van een woonruimte ten westen van het Prytaneion (BÜYÜKKOLANCI/ENGELMANN 1991: 143 f. nr. 10 met tablet 10): hier lezen we dat de rentmeester van Flavia Modesta, Zosimus, gekweld werd door hoofdpijn en oogklachten. Asclepius en Hygieia maken hem beter, waarna hij uit dankbaarheid dit altaar opricht. De wijgeschenken worden opgeslagen in speciale hallen. Op het middelste terras in Kos, naast de tempel van Asclepius, zien we nog de fundamenten van een dergelijk gebouw (afb. 12 en 17). Ook op het Tibereiland in Rome en in het heiligdom daar werden vele votieven en wij-inscripties gevonden (KRUG 1993: 164 en RÜTTIMANN 1986: 57-64).

Terwijl er een overvloed aan offergaven is aangetroffen in Pergamon, Epidaurus en Athene, zijn er bijvoorbeeld voor Korinthe slechts indirecte aanwijzingen voor wijgeschenken. Gaten in de grond van de binnentuin in het heiligdom wijzen erop dat hier ooit pijlers en voetstukken voor wijgeschenken hebben gestaan (KRUG 1993: 421 f.). Daarom is het moeilijk het genezingsproces in Korinthe reconstrueren. Naast deze vondsten is een voorwerp uit de vroege keizertijd opvallend en essentieel voor het verband tussen cultus en geneeskunde: een inscriptie uit het asklepieion eert C. Vibius Euelpistus, die hier zowel priester als arts was (ICor III 206). Meer komen we hierover echter niet te weten.

Hetzelfde geldt voor kleinere, minder beroemde asklepieia, zoals op de eilanden. Zo'n vrij onbekend Asklepieion bevond zich op het eiland Paros.

Op basis van gevonden wijreliëfs en inscripties weten we dat het lokaal in hoog aanzien stond (KRUG 1993: 156). Uit het heiligdom in Delos zijn bijna honderd tabletten overgeleverd, wat getuigt van een grote populariteit (KRUG 1993: 157). Zelfs in de Gallische en Germaanse provincies zijn schenkingen voor Asclepius gevonden: in totaal elf inscripties uit dat gebied vermelden *Aesculapius/Asclepius* (SCHWINDEN 1994: 138 f. met opm. 35 f.). De inscriptie van een prominente schenker, met name T. Julius Saturninus *procurator Augustorum*, is afkomstig uit Trier (CIL XIII 3636). Deze dateert uit de regeringsperiode van keizer Marcus Aurelius en zijn medekeizer Lucius Verus. Vanaf 166 n.Chr. wordt het rijk namelijk geteisterd door een rampzalige epidemie (GILLIAM 1961 en als laatste de bijdragen in LO CASCIO 2012). De gift kan daarom ook worden gezien als *votum* na het overwinnen van de ziekte, of als profylactische donatie van Julius Saturninus – privé of in zijn hoedanigheid als keizer. Naast de grote heiligdommen (Pergamon, Epidaurus en Kos) zijn er ook een aantal kleinere Asklepieia, waarvan bewaarde voorwerpen en documenten getuigen. Voor Kos werden geen verslagen over genezing of wijreliëfs gevonden, maar wel inscripties van religieuze en politieke aard, waarvan nog een aantal te bezichtigen zijn in een museumpje binnen het complex (KRUG 1993: 163).

De aanbidders geven een schenking uit dankbaarheid voor een genezing of met het verzoek om hen van een aandoening te verlossen (MARTZAVOU 2012). Vaak gebeurt dat in de vorm van ledematen (FORSÈN 1996: 9-27 en DRAYCOTT/GRAHAM 2017). Meer dan een derde van alle stenen votieven van ledematen in het Egeïsche gebied werd teruggevonden in Asklepieia (Athene, Piraeus, Korinthe, Eleusis, Epidaurus en Pergamon). Dat bewijst opnieuw de voortreffelijke reputatie van Asclepius onder de genezende godheden (FORSÈN 1996: 145). Daarnaast werden votieven van lichaamsdelen aangetroffen in de asklepieia op Kos, Delos, Kreta, Paros, in Messina, Thessalië en Macedonië (FORSÈN 1996: 2-4). De driedimensionale lichaamsvotieven omvatten nagenoeg alle delen van het menselijk lichaam, alleen interne organen worden zelden afgebeeld (DRAYCOTT/GRAHAM 2017). Aan de hand van de bronnen kunnen we over het algemeen vaststellen dat pathologische veranderingen, waaruit we conclusies kunnen trekken over de verspreiding van ziektes, nauwelijks aan bod komen.

Een goed bewaard en bekend wijoffer van ledematen uit Epidaurus toont twee oren (Nationaal Museum Athene, 1428 en FORSÈN 1996: nr. 13.1 met afb. 83). Op een vierhoekig marmeren reliëf zien we twee ingekerfde oren tegenover elkaar. Daaronder lezen we een inscriptie uit de eerste eeuw n.Chr., die de schenker Cutius Gallus en als getroffen organen de oren noemt. Dan staat er dat Cutius' aandoening genezen werd (IG IV² 1.440). Dergelijke afbeeldingen

met oren kennen we al van votieven met ledematen uit Korinthe (vijfde/vierde eeuw v.Chr.) (KRUG 1993: 144 f.). Ze verwijzen naar het feit dat de zieken door de god verhoord hopen te worden. Uit het Asklepieion van Korinthe hebben we veel offers voor gynaecologische ziektes, uit Epidaurus voor oftalmologische ziektes (CHANIOTIS 1995: 329 en HERZOG 1931: 95-97). Een ander wijffer uit het Asklepieion van Athene toont het achterwerk van een man (Athene, Epigrafisch Museum 8260 en FORSÈN 1996: nr. 1.22 met afb. 20), van de taille tot de knieholte. Links op het marmeren reliëf bevindt zich een inscriptie uit de tweede eeuw n.Chr. We kunnen nog lezen dat de aanbieder, Lykos, dit wijffer aan Asclepius schonk (IG II² 4518). Uit het Asklepieion van Melos is er een votief van een linkervoet en linkeroor (Athene, Epigrafisch Museum 3224 en FORSÈN 1996: nr. 33.2 met afb. 113). Het vierhoekige, marmeren reliëf toont een naar links gedraaide linkervoet op een voetplaat, tot aan de knie. Rechts van de voet is een linkeroor weergegeven, links van de voet is een inscriptie bewaard, uit de hellenistische of Romeinse tijd en gewijd aan Hygieia en Asclepius. De naam van de schenker is niet bewaard (IG XII 3.1087). Van het heiligdom op het Tibereiland zijn talloze terracotta-votieven overgeleverd met de afbeelding van genezen organen. Ze werden gevonden bij grote werkzaamheden aan de Tiber tussen 1881 en 1890 (PENSABENE/RIZZO/ROGHI/TALAMO 1980).

Sommige van deze offergaven verhalen van directe wonderbaarlijke genezingen, die doen denken aan verslagen van christelijke wonderen (SCHADEWALDT 1967: 1756 en WEINREICH 1909). Van Augustinus zijn zulke verslagen overgeleverd (AUG. civ. 22.8 en GÜNTHER 2000: 263), waaruit duidelijk blijkt dat Augustinus het geloof van zijn lezers wilde versterken. Ze hebben meer met magie te maken dan geloof. Ook uit Asklepieia zijn miraculeuze genezingen bekend. Opvallend zijn vooral de genezingen van Asclepius in Epidaurus, zoals we die kennen uit het verslag van PAUSANIAS (2.27.3) en van de vier bewaarde stèles (IG IV² 1.121-124) (LIDONNICI 1995 en LIDONNICI 1992: 25 met opm. 5). Deze zeventig wijvotieven geven een inzicht in de demografische en geografische omvang (SOLIN 2013). KRUG (1993: 134-141) geeft een aantal voorbeelden uit de *iamata*. Verdergaand op HERZOG (1931) voegt ze psychologische en psychosomatische argumenten toe aan de interpretatie en staft deze met archeologische voorbeelden. Personen van elke leeftijd, individuen of hele gezinnen met kinderen, smeken Asclepius om genezing. De 48 uitvoerige kuurverslagen uit Epidaurus zijn afkomstig van 31 mannen, 13 vrouwen en 4 kinderen (DILLON 1994: 245). De verzameling is langzaam ontstaan en is een onderdeel van een langere traditie. LIDONNICI (1995) beschouwt de psychologische effecten van de votieffers als uitdrukking van geloof en hoop, terwijl HERZOG (1931) deze als medische bron interpreteert. De historiciteit van deze wonderbaarlijke kuren, met of

zonder medische inbreng, wordt in twijfel getrokken. SOLIN (2013) ontkende een verband tussen droomcultus en geneeskunde. EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) en MEIER (1967) benadrukken de empirische aard van de bronnen. Het gaat om gedocumenteerde overwegingen van individuen, die informatie verstrekken over het geloof in Asclepius (DILLON 1994: 253 met opm. 74). RÜTTIMANN (1986: 44-57) concentreert zich op de getuigenissen uit Epidaurus voor de tweede eeuw n.Chr. en analyseert deze vooral vanuit religieus-historisch perspectief. HARRISSON (2013) bestudeert droomverslagen uit de historische en fictieliteratuur in de Romeinse keizertijd.

Gedurende de derde eeuw v.Chr. beschrijft ook de epigrammatist Posidippus miraculeuze genezingen (*iamatica*). Hij spendeert een groot deel van zijn leven aan het hof in Alexandrië, waar euergetische stichtingen zorgdragen voor cultussen, heiligdommen en schone kunsten. Naast Callimachus is Posidippus een vooraanstaand Ptolemeïsch hofdichter. Hij schrijft deze *iamatica*, verhalen over genezingen, in poëtische vorm, wat inhoudt dat het lijden uitvoerig wordt beschreven, terwijl de genezing kort wordt toegelicht – kortom, de inhoud wordt omwille van de dichterlijke vrijheid overdreven. Deze teksten op papyrus werden in 2001 gepubliceerd en omvatten zeven epigrammen, bestaande uit 32 verzen over *iamatica* (95-100; MÄNNLEIN-ROBERT 2015: 343-374). Het is een verzameling verhalen over genezingen uit een onbekend Asclepiusheilgdom.

Deze epigrammen vermelden namen en soms ook de afkomst en ziekte van de genoemde individuen. Ze vinden plaats in het heilige gedeelte, de temenos van een asklepieion. Epigram 95 vormt een uitzondering en speelt zich af in het heiligdom van Apollo te Delfi. De cruciale vraag blijft of het gaat om historische documenten of poëtische creaties. Er is weinig bewijsmateriaal dat Posidippus op speelse wijze omgaat met de conventies van de bestaande epigrafie en een nieuw literair genre in het leven roept. Dat houdt in dat bewust een zuiver Griekse, heilige omgeving wordt gecreëerd met verwijzingen naar Griekse goden, zoals Apollo en Asclepius. De epigrammen getuigen van hopeloze gevallen voor de geneeskunde die op het laatste moment spontaan worden genezen (95), tijdens een offer aan Asclepius (96), na het slapen in de tempel (97, 98, 100) of na een gebed tot Asclepius (99). Ze beschrijven een mogelijk verloop van de gebeurtenissen in een asklepieion. Bovendien bewijzen ze dat de cultus zich over heel Griekenland verspreidt, naar Delfi (95), Kos (97) en Lebena op Kreta (99). Slangenbeten, verlammingen, epilepsie, infecties, doof- en blindheid zijn de typische aandoeningen. De iamata van Epidaurus dienden als voorbeeld (IG IV² 1.121-124), met opmerkelijke, duidelijke verwijzingen naar wonderbaarlijke genezingen (121 en 122). Posidippus' *Iamatica* zijn een voorbeeld van een

reeks opzettelijk bijeengebrachte epigrammen die de klemtoon leggen op miraculeuze en snelle genezingen. Met uitzondering van epigram 96 bestaan ze uit distichons, zijn ze kort en bevatten ze geen passages die de god eren.

πρὸς σέ μὲν Ἀντιχάρης, Ἀσκληπιέ, σὺν δυοὶ βάρκτροις
ἦλθε δι' ἀτραπιτῶν ἴχνος ἐφελκόμενος
σοὶ δ[ὲ θυη]πολέων εἰς ἀμφοτέρο[υ]ς πόδας ἔστη
καὶ τὸ π[ο]λυχρόνιον δέμνιον ἐξέφυγε.

Naar jou, Asclepius, kwam Antichares, op twee krukken,
hij liet een spoor na op de weg,
hij offerde aan jou en stond op zijn voeten,
hij ontsnapte aan het bed, dat hem lange tijd kluisterde. (96)

Epigram 96 verhaalt over de plotse genezing van Antichares' pijnlijke voeten terwijl hij aan Asclepius offert. Op enkele uitzonderingen na is de tekst goed bewaard en drukt hij de immense dankbaarheid van de genezen man uit. Of dit echt een wonderbaarlijke genezing is, zoals de literatuur vermeldt, valt te betwijfelen (MÄNNLEIN-ROBERT 2015).

De *Iamatica* imiteren authentieke inscripties, maar zijn feitelijk korte literaire epigrammen, die de nadruk leggen op de overgang van ziekte naar gezondheid en de naam van de betrokkene vermelden. Dat verklaart waarom het Dorische dialect niet in de *Iamata* gebruikt wordt. Posidippus' *Iamatica* vormen een nieuw genre waarin bewust bepaalde teksten verzameld worden als een cyclus, die ernstig of ironisch opgevat kan worden. De lezer krijgt op papyrusrollen epigrammen uit een heilige context, dus in een volledig andere situatie – qua tijd en ruimte – dan de lezer in een asklepieion.

οἶος ὁ χάλκεος οὗτος ἐπ' ὅστέα λεπτὸν ἀνέλκων
πνεύμα μόγι[ς] ζωὴν ὄμματι συλλέγεται,
ἐκ νόσων ἐσάου τοίους ὁ τὰ δεινὰ Λιβύσης
δήγματα φαρμάσσειν ἀσπίδος εὐρόμενος
Μήδειος Λάμπωνος Ὀλύθιος, ὦι πανάκειαν
τὴν Ἀσκληπιαδῶν πᾶσαν ἔδοκε πατήρ·
σοὶ δ', ὦ Πύθι' Ἀπολλων, ἐῆς γνωρίσματα τέχνης
λείψανον ἀνθρώπου τόνδ' ἔθετο σκελετόν.

Aangezien dit bronzen standbeeld uitgemergeld is tot op het bot,
nauwelijks ademt, leven ophoopt in zijn ogen,
deze persoon patiënten verlost van dit lijden, die een remedie vond

tegen de vreselijke beet van de Lybische adder,
 Medeus, zoon van Lampon, uit Olynthe, aan wie de universele remedies
 van de Asclepiaden werden overgeleverd door zijn vader;
 voor jou, Apollo van Pytho, als bewijs voor zijn kunde,
 als laatste richtte hij dit skelet op, wat rest van een man. (95)

Posidippus' nauwe banden met het hof van de Ptolemeïsche koningen worden bevestigd in epigram 95, een votief door de arts Medeus. Deze wijdt een bronzen standbeeld aan Apollo, dat opgericht moet worden in Apollo's heiligdom in Delfi. De beschrijving gaat over een ernstig ziek, uitgeput persoon, vel over been na een slangenbeet, die door Medeus gered wordt. Op enkele letters na is de tekst goed bewaard, met enkele spellingfouten, geschreven in het Attisch-Ionische dialect. Deze tekst wordt als een voorbeeld van een wonderbaarlijke genezing beschouwd (MÄNNLEIN-ROBERT 2015). Dat standpunt is moeilijk te verdedigen, aangezien de behandeling wordt uitgevoerd door een arts, die voor een slangenbeet een tegengif geeft. Het pleit eerder voor een geneeskunde onafhankelijk van Asclepius. Het feit dat Medeus een bijna ten dode opgeschreven persoon weer tot leven brengt, doet denken aan het welbekende Asclepiusmotief. Laten we trouwens niet vergeten dat het hier gaat om een gave aan Apollo, niet aan Asclepius, hoewel beiden een hechte band hebben. Ook dat aspect wordt slechts oppervlakkig belicht in de relevante literatuur.

ὄλβον ἄριστος ἀν[ηρ], Ἀσκληπιέ, μέτριον αἰτεῖ
 – σοὶ δ' ὀρέγῃν πολλὴ βουλομένῳ δύναμις –
 αἰτεῖται δ' ὑγιείαν, ἄκη δύο· ταῦτα γὰρ εἶναι
 ἡθέων ὑψηλὴ φαίνεται ἀκρόπολις.

Matige rijkdom, Asclepius, vraagt de beste man
 – voor jou gemakkelijk te geven –
 voor zichzelf vraagt hij gezondheid: twee remedies; ze lijken
 een trotse akropolis voor de zeden. (101)

Epigram 101 is een bede aan Asclepius, waarin gesmeekt of gebeden wordt om welvaart en gezondheid, de twee belangrijkste manieren voor genezing of redding. De tekst werd op twee plaatsen gecorrigeerd (regel 1 en 3). Bovenop genezende behandelingen en genezende slaap is welvaart – of eerder gezondheid – het belangrijkste therapeutische motief. Dat bevestigt de oorsprong van het epigram in het hellenisme, een periode met een enorme verscheidenheid aan religieuze genezingen, van wonderen tot rationele

behandelingen. De epigrammen laten het spanningsveld zien tussen de verplichtingen ten aanzien van de goden aan de ene kant en menselijke verdiensten gebaseerd op *techne* aan de andere. Epigram 101 zou ook gericht kunnen zijn aan de arts Medeus en opgevat kunnen worden als ironisch, sceptisch of grappig.

De epigrammen werden opgesteld door een *poeta doctus*. Posidippus heeft misschien werk in opdracht nagelaten – een literair verhaal, afgewisseld met ironische delen. Oppervlakkig gezien beschrijft de tekst medische en religieuze behandelingen, die in werkelijkheid echter literair-poëtische remedies zijn tegen algemeen verbreid en religieus bijgeloof.

Diverse andere epigrafische bronnen – naast de *iamata* uit Epidaurus – melden miraculeuze genezingen. Een inscriptie uit 224 n.Chr. vertelt hoe Tiberius Claudius Severus van Sinope in een droom (κατ' ὄναρ) de opdracht kreeg deze getuigenis na te laten aan Asclepius, diens *soter* (σωτήρι Ἀσκληπιῶ) en Apollo Maleatas, bij wiens cultus Asclepius zich in Epidaurus aansloot (IG IV² 127 en RÜTTIMANN 1986: 48 f.). De god verscheen duidelijk aan hem in het *enkoimeterion* en bevrijdde hem van de pijn aan zijn hals en oor. Diophantus van Sphettus zegt zelf dat geen hulp van sterfelijken meer kan baten – alleen Asclepius heeft daartoe de kracht. Dat vermeldt hij in Athene in een inscriptie voor Asclepius (IG II² 4514 uit de tweede eeuw n.Chr.). Hij richt zich tot de god in een smeekbede om hem van de pijn in zijn voet te genezen (ποδάγρα), aangezien hij als tempeldienaar weer even onbekommerd als vroeger Asclepius' huis wil kunnen betreden. Diophantus wordt genezen. Het ongeloofwaardige karakter wordt duidelijker in een inscriptie uit Rome (IG XIV 966 met RÜTTIMANN 1986: 58 f. uit de tweede eeuw n.Chr.). In deze getuigenis is sprake van vier wonderbaarlijke genezingen van vier mannen, die verder op geen hulp meer kunnen rekenen (ἀφηλιτισμένοι). 1. De blinde Gaius gaat volgens de instructies van Asclepius op eerbiedige wijze naar het altaar, loopt er van rechts naar links omheen, legt zijn vijf vingers erop, heft zijn hand weer en legt die op zijn ogen. Plotseling kan hij weer zien. 2. Lucius klaagt over pijn aan zijn zij (πλευρετικός). Aangespoord door Asclepius begeeft hij zich naar het altaar en neemt daar de as, mengt die met wijn en wrijft het mengsel over zijn pijnlijke zij. Ook hij wordt van zijn kwalen verlost. 3. Julianus hoest constant bloed op. Asclepius beveelt hem pijnboompitten van het altaar te nemen en deze gedurende drie dagen met honing te eten. Ook hij geneest. 4. Tot slot geeft Asclepius de blinde soldaat Valerius Aper de opdracht bloed van een witte haan te vermengen met honing en deze zelf op zijn ogen te smeren. Ook hij kan weer zien. Blindheid en de genezing ervan is een veelvoorkomend thema. Een voorbeeld is een inscriptie uit Kreta (derde eeuw n.Chr.), waarin een zekere Diodorus de

droomgod Asclepius met twee standbeelden dankt voor het licht in zijn ogen (ICr I 17.24).

Wonderbaarlijke genezingen gebeuren niet alleen in de asklepieia. Ook de keizers Vespasianus en Hadrianus getuigen hiervan (WEBER 2000: 382-388, CLAUSS 1999: 113-115, 346 f. en HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 59-91). Een belangrijke taak van de keizer is zorg dragen voor het welzijn van de staat (ZIETHEN 1994: 171 f. en 178-181). Alle handelingen van de keizer om publieke en staatskundige misverstanden te vermijden, zijn beschreven in biologische termen, omdat de staat opgevat wordt als een levend organisme (LIV. 2.32.8-12). Het volk verwacht dat de keizer optreedt als therapeut en soter en beschouwt hem als genezer (ZIETHEN 1994: 176 met opm. 23-25). Als de keizer afgezanten van de provincies en steden ontmoet of zelf op bezoek gaat in provincies en steden, streeft hij naar zo harmonieus en stabiel mogelijke relaties. Daar zitten ook wonderbaarlijke genezingen bij. Zo reist Vespasianus in november 69 n.Chr. naar Egypte (MORENZ 1949/50) en geneest hij tijdens zijn verblijf zieken. Deze handelingen in zijn nieuwe hoedanigheid als keizer laat hij in het hele rijk publiekelijk verspreiden als propaganda voor zichzelf (TAC. hist. 4.81). Als keizer staat hij in voor het welzijn van de mensen. Zeker in het oosten van het rijk moet hij beantwoorden aan zijn traditionele rol van keizer en redder (ZIETHEN 1994: 181 met opm. 58). Hij gaat daarom naar het *heiligdom van Serapis* om aan een orakel advies te vragen over de toekomst van zijn heerschappij. Vervolgens begeeft hij zich naar de hippodroom, waar hij zich laat toejuichen door de bevolking (P. FUAD 1.8 en MONTEVECCHI 1981). Twee zieken worden in een droom door Serapis aangemoedigd om naar de keizer te gaan en zich bekend te maken: een blinde (*tabes oculorum*) en een man met een stijve hand (*aeger manum*) vragen genezing aan Vespasianus. In tegenstelling tot genezingen door Asclepius of het christendom verlangen de aanbidders concrete, praktische aanwijzingen. Aanvankelijk aarzelt Vespasianus, maar na overleg met zijn vrienden en – nog belangrijker – met artsen, willigt hij de wensen van beide mannen in (TAC. hist. 4.81, SUET. Vesp. 7, PHILOSTR. Ap. 5.28-30 en CASS. DIO 66.8.1). Zoals de zieken hem verzochten, raakt Vespasianus de lamme aan met zijn voet en bevochtigt hij de ogen van de blinde met zijn speeksel, waarna beiden als bij wonder genezen. Van speeksel dacht men dat het de kracht van de ziel meedroeg (PLIN. nat. 28.4.7 en ZIETHEN 1994: 184). De genezing met de voet legt een verband met Serapis. Vele votieven tonen een marmeren voet met daarboven het hoofd van Serapis. Dezelfde figuur komt terug op Alexandrische munten uit de tweede eeuw n.Chr. (DOW/UPSON 1944). Er is een gelijkenis met de genezende kracht die uitgaat van de voet van Asclepius bij verlamming (IG IV 952 en ZIETHEN 1994: 183 met opm. 68).

Een geslaagde genezing is een eer voor de genezer (MORENZ 1949/50: 371). Vespasianus past de aanwijzingen van de Alexandrische Serapis toe, waardoor hij aan het begin van zijn regeerperiode al kan verwijzen naar de goddelijke machtiging. Door lokaal zijn plicht te vervullen, verkrijgt hij een heilige legitimatie (LEVICK 1999: 68 f.). Hierdoor is Vespasianus het evenbeeld van Serapis op aarde en tegelijk een keizer met goddelijke genade. Hij zorgt voor genezing als *princeps electus divino ministerio* (vorst tot werktuig van de goden uitverkoren) (TAC. hist. 4.81.2). Als *homo novus* kan Vespasianus geen beroep doen op een vergoddelijkte keizerlijke voorvader (MALITZ 1997). Zijn wonderbaarlijke activiteiten kunnen we opvatten als Flavische propaganda om hem als *princeps legitimus* voor te stellen en legitimiteit van de goden te geven. Als de genezingen door Vespasianus werkelijk propaganda zijn, imiteert hij hiermee Alexander. Alexander heeft Alexandrië gesticht op de plaats waar vroeger een kapel voor Serapis stond. Ook Alexander bezoekt alleen het heiligdom van Zeus Ammon in de Siwa-oase. Dankzij zijn medische kennis, verworven bij zijn leermeester Aristoteles, kan hij vaak vrienden helpen (WEBER 2000: 384 met opm. 111, HAEHLING VON LANZENAUER 1996: 78-80). Het politieke belang van Vespasianus' genezingen ligt voor de hand. Daarom is het verbazingwekkend dat CHRIST (1995) hier in zijn overzicht van de keizertijd niet op ingaat. In de publieke opinie in Egypte en andere oostelijke provincies bezorgen ze hem populariteit en legitimiteit, waardoor hij er ook op dat vlak uitstekend voorstond om de strijd aan te gaan met Vitellius, die hij algauw kon verslaan.

Niet alleen voor keizer Vespasianus, maar ook voor keizer Hadrianus zijn we op de hoogte van miraculeuze genezingen. Die laatste is ernstig ziek na zijn overwinning tegen de joden in de Bar Kochba-opstand (vanaf 136 n.Chr.). Hij heeft zo vaak een bloedneus dat hij te veel bloed verliest (CASS. DIO 69.17.1), last krijgt van toring (CASS. DIO 69.20.1) en waterzucht, terwijl koortsaanvallen hem nog zieker maken (SHA Hadr. 25.3). Hoewel hij zijn eigen situatie nauwelijks kan verduren en herhaaldelijk zelfmoord overweegt, vindt hij de genezing van anderen steeds belangrijk (SHA Hadr. 25.1-4). Een niet nader genoemde vrouw (*quaedam mulier*) krijgt in een droom de opdracht Hadrianus te zeggen dat hij niet de hand aan zichzelf mag slaan omdat hij gezond zal worden. Ze doet het niet en wordt blind. Opnieuw krijgt ze deze droom. Om weer te zien, moet ze bovendien zijn knie kussen. Deze keer doet de vrouw wat haar opgedragen is. Ze krijgt haar zicht terug nadat ze haar ogen wast met het water uit het heiligdom, waaruit ze zonet gekomen is. Vermoedelijk gaat het hier om het Romeinse heiligdom van Serapis of dat van Asclepius op het Tibereiland – onmogelijk te achterhalen. Meermaals werd kritiek geuit op de bron van dit fragment,

als laatste door WEBER (2000: 387 met opm. 135 en 136). Aanleiding hiervoor is een opmerking bij SUETONIUS (HADR. 25.4): volgens Marius Maximus zou bij deze wonderen bedrog in het spel zijn. Dat zou verklaren waarom CHRIST (1995: 328) deze episodes negeert. Hoewel we aan de historiciteit van de gebeurtenissen kunnen twijfelen, blijft het feit van een genezende keizer overeind. CLAUSS (1999: 346 f.) ziet de genezing van zieken door Hadrianus als een historisch feit. De tweede wonderbaarlijke genezing betreft een blinde grijsaard uit Pannonië. Hij raakt de koortsige Hadrianus aan en krijgt even later zijn zicht terug, terwijl Hadrianus door deze ontmoeting een koortsvrije periode meemaakt. Beide miraculeuze genezingen houden verband met Hadrianus' eigen ziekte en zijn voordelig voor Hadrianus' eigen gezondheid.

Enerzijds zijn er wonderbaarlijke genezingen die aansluiten bij de christelijke berichten hierover en door het thema 'keizer als genezer' ook als propagandamiddel dienen. Anderzijds zijn een heleboel aanwijzingen uit dromen overgeleverd. Deze geven informatie over therapeutische methodes die tijdens een kuurverblijf verlichting konden brengen. De argumentatie van KRUG (1993: 135), met name dat de psychosomatische grondslag van talloze ziektes een aanvaardbare voorwaarde is en hierdoor veel verslagen gemakkelijker te begrijpen zijn, wijzen we van de hand. KRUG begaat hier namelijk een anachronistische en tegelijk methodische fout, die ook anderen al vaak bij retrospectieve diagnose maakten. De god helpt met name niet alleen door zijn aanwezigheid, maar biedt ook therapeutische verzorging die niet onderdoet voor een kuurverblijf. De methodes zijn minder spectaculair dan tot nog toe werd aangenomen – de spectaculaire methodes vallen eerder in de categorie van wonderbaarlijke genezingen. EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) benadrukken dat Asclepius operaties uitvoerde die artsen uit die tijd niet aandurfd. Hetzelfde geldt voor medicijnen die anderen niet konden bieden. Als bewijs halen EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) de verslagen van miraculeuze genezingen uit Epidaurus aan, waarbij geen twijfel bestaat over het wonderbaarlijke karakter. Ze zijn echter alleen al bedenkelijk omdat ze opgesteld werden door de priesters. Maar de aanwijzingen geven informatie over baden, gymnastiek en farmaca (vooral fytofarmaca), die vrij goed aansluiten bij de medische opvattingen uit die tijd, zoals beschreven in vakliteratuur (KRUG 1993: 141). Keizer Marcus Aurelius zelf bewijst dat zulke aanwijzingen geaccepteerd werden: hij volgt de therapie die hem in een droom verteld wordt, net zoals zijn leermeester Fronto en zijn vriend Aelius Aristides (M. AUR. 5.8 en ARTEM. 4.22). Een ander goed voorbeeld is de votiefinscriptie uit Epidaurus van M. Julius Apellas (tweede eeuw n.Chr.), lid van een befaamde familie uit Mylasa in het Klein-Aziatische Karië (IG

IV² 1.126 en STEGER 2000: 30 met afb. 12). De instructies die de patiënt in een droom krijgt, lijken erg op genezingsmethodes uit die tijd (III.5.2). EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) wezen al op gelijkenissen met de toenmalige geneeskunde. De eigenaardige opvattingen over psychosomatica van KRUG (1993: 140 f.) in dat verband kunnen we achterwege laten. We schenken liever aandacht aan het kuurverslag van Apellas, dat meer steunt op de eigenlijke rationaal-wetenschappelijke aspecten. Uit de beperkte opvattingen van Krug kunnen we niet concluderen dat de subjectieve component in de verslagen over genezing uit Epidaurus doorslaggevend is. Tot slot moeten we ook vraagtekens zetten bij de conclusies over de feitelijke genezende cultus en geneeskunde. Het cultuspersoneel hielp niet alleen bij de uitvoering van de instructies, zoals bij het baden, bij gymnastiek en offers, maar deed meer.

Samenvattend: bij een evaluatie van de bronnen kunnen we in principe twee types dromen onderscheiden. Het ene type wijst op wonderbaarlijke genezingen, zoals ook bekend uit christelijke verslagen hierover. Ze worden gebruikt als propaganda met het oog op 'de keizer als genezer'. Een tweede soort zijn verslagen van dromen die uit dank voor Asclepius werden genoteerd. Deze geven inzicht in het advies dat in de praktijk van Asclepius gegeven werd. Representatieve voorbeelden hiervan staven de aanvankelijk geformuleerde these van een eigen vorm van Asclepiusgeneeskunde.

III.4 Methodische beschouwing

De verslagen van patiënten over hun kuur zeggen veel over hun sociale en culturele omgeving, zoals ook besproken is in hoofdstuk III.2 over de sociale constructie van ziekte (LACHMUND/STOLLBERG 1992). De beschreven klachten en aanbevolen behandelingen kunnen niet in moderne termen aangeduid, retrospectief gediagnosticeerd of geïnterpreteerd worden. Het ziekteverloop moet in de context van de medische geschiedenis worden geplaatst (LEVEN 1998/2004) en niet in de huidige. Als we een zinvolle, verdedigbare en medisch-historische analyse willen, dan moeten we rekening houden met de opvattingen uit die tijd over ziektes en hoe die zijn ontstaan. GRAUMANN (2000) uit bezwaren tegen deze opvatting. Hij stelt vragen bij de methodische kritiek van LEVEN op GRMEK (1989) aan de hand van een overzicht van ziektegeschiedenissen in de Epidemieën uit het Corpus Hippocraticum. Hij verzamelde de door wetenschappers opgestelde (retrospectieve) diagnoses (760 afzonderlijke diagnoses van tachtig auteurs tussen 1875 en 1998), maar zijn voorstel tot retrospectieve diagnostiek is niet overtuigend. Deze ziektegeschiedenissen bieden veel meer dan de ziekte

zelf: ze geven inzicht in de relatie tot de medemens en zijn vaak een nuttige bron van details uit het dagelijkse leven. De boeken 'Epidemieën' geven ons geen introspectief beeld van de innerlijke leefwereld van de patiënt en zijn daarom zinloos voor de analyse van een patiëntenverhaal (STEGER 2007).

In 1985 vroeg de Engelse sociaal historicus ROY PORTER al in een programmatisch essay met als titel '*The Patient's View: Doing Medical History from Below*' om ziekte, genezers en de omgeving niet meer te beoordelen vanuit het perspectief van artsen, maar vanuit het standpunt van patiënten. Dit verzoek van PORTER kunnen we beschouwen als een methodisch keerpunt in het medisch-historische onderzoek. De subjectieve ommekeer in de geschiedeniswetenschap zien we ook terug in de sociale geschiedenis van de geneeskunde (JÜTTE 1990). Ondertussen krijgt de methodische aanpak van de patiëntengeschiedenis zelf wetenschappelijke aandacht. WOLFF (1998a/1998b) brengt de diverse perspectieven uit de geschiedschrijving van patiënten bijeen. ERNST (1998) behandelt de patiëntengeschiedenis als cultuurhistorische ommekeer in de medische historiografie. Bij patiëntenonderzoek moeten we een onderscheid maken tussen de rol van de patiënt en het inwinnen van sociaal-structurele gegevens over de patiënt. Zeker voor antieke geneeskunde is een sociaalwetenschappelijke aanpak moeilijk. WOLFF (1998a: 316-319) wijst erop dat het hier eerder om een patiëntgerichte onderzoekskwestie gaat, die dankzij kwantificerende of statistische methodes kan bijdragen aan de sociale geschiedenis van de geneeskunde. PORTER (1985a) omschrijft de patiëntengeschiedenis eerst nog als 'terra incognita'. Daarna publiceert hij twee programmatische werken (PORTER/PORTER 1988 en PORTER 1985b). Ondertussen is de geschiedenis vanuit het standpunt van patiënten geen *terra incognita* meer (STEGER 2007 en DINGES 2002b). Als laatste wijdde ISRAELOWICH (2015) zich aan de relatie tussen patiënt en arts in de Romeinse keizertijd.

Om tegemoet te komen aan de vraag van PORTER kunnen we de dankoffers van patiënten aan Asclepius onderzoeken, aangezien deze het perspectief van de patiënt over de kuur weergeven. Daarbij gaat het niet zozeer om de medische opvattingen (GRMEK 1996) waarop het onderzoek naar antieke medische geschiedenis zich tot nu toe concentreerde. De patiënt wordt nu als denkend en handelend subject gezien. In de context van culturele geschiedenis en gebaseerd op CLIFFORD GEERTZ' idee van 'thick description' kunnen we geneeskunde opvatten als een 'specifiek voor een tijd bepaald en gevormd relationeel netwerk met verschillende groepen betrokkenen', waarbij de 'patiënten (...) altijd slechts een onderdeel zijn van een dicht netwerk van alle deelnemers in het genezingsproces' (WOLFF 1998a: 312 en 315). We wijzen hier ook op het vaak vermelde begrip in dit verband, 'medische

cultuur' (ROELCKE 1998). In het kader van een patiëntengeschiedenis worden vragen gesteld over de uitvoering, verspreiding en acceptatie van medische ideeën. Hierbij staat niet langer de uitvoerder van de genezing centraal, maar gaat de aandacht eerder naar de 'ontvanger' van deze handelingen. Door zijn waarneming te analyseren kunnen we meer kennis opdoen. Omdat daarbij vooral gekeken wordt naar gedragspatronen, kan er ook iets gezegd worden over het innerlijk van de patiënt (WOLFF 1998a: 324). De methodische aanpak van de patiëntengeschiedenis lijkt erg innovatief en succesvol, al is de aanduiding 'patiënt' problematisch, omdat die professionaliteit veronderstelt (WOLFF 1998a: 313 f.).

Autobiografische teksten (autobiografieën, memoires, dagboeken) met een hoge mate aan zelfreflectie zijn heel geschikt voor het onderzoeken van ziektegeschiedenissen vanuit de patiënt. Zulke documenten geven inzicht in de uiteenlopende aspecten bij de omgang met de ziekte, de subjectieve ervaring van de ziekte, mogelijke hulp en de confrontatie met alternatieven. Hoe de patiënt de ziekte beleeft en hoe het mentaal en emotioneel is om met een ziek lichaam te moeten leven, hangt af van de tijd waarin men leeft. De ervaring van ziekte wordt gekleurd door de individuele waarneming en kan zeker iets toevoegen aan de geschiedenis van het lichaam over pijnervaring (KING 2017). Toch worden deze ervaringen gekenmerkt door veel socioculturele factoren en vormen ze een document van de dagelijkse cultuur. De beschrijving van de ziekte-ervaring wordt beïnvloed door maatschappelijke omstandigheden. Ziekte-ervaringen volgen collectieve maatschappelijke patronen en individuele lichaamsherinnering. WOLFF verdeelt de vragen over patiëntengeschiedenis in verschillende categorieën: de gezondheidstoestand en sociale omstandigheden van patiënten, de relatie van patiënten tot andere gezondheidsrelevante figuren, het gedrag van patiënten met betrekking tot ziekte, gezondheid of genezing en de opvattingen van patiënten ten opzichte van gezondheidskwesties (WOLFF 1998a: 319-323).

Tot nog toe is er in onderzoek wel gezocht naar bewijsmateriaal rondom deze vragen, maar alleen tot in de vroegmoderne tijd. Vroegere periodes werden nauwelijks belicht. Het Institut für Geschichte der Medizin van de Robert Bosch Stiftung in Stuttgart heeft hier verandering in gebracht. JÜTTE (1991) past deze aanpak bijvoorbeeld met succes toe in zijn werk over de dagelijkse geneeskunde in de vroegmoderne tijd. LACHMUND/STOLLBERG (1995) publiceerden een fundamenteel werk gebaseerd op autobiografieën vanaf de achttiende eeuw. JANKRIFT (2003) bestudeert onder andere lepra-patiënten in vroegere periodes, op basis van verslagen en eigen getuigenissen uit de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd. Eerder besprak ik al de beperkingen en mogelijkheden bij de patiëntengeschiedenis in de antieke

geneeskunde (STEGER 2007). Over die patiëntengeschiedenis uit de oudheid verscheen onlangs een verzamelwerk van PETRIDOU/THUMIGER (2016). Natuurlijk is het onderzoek naar de patiëntengeschiedenis in de oudheid lastig door de moeilijk toegankelijke bronnen (WOLFF 1998a: 311). Een (historisch uniek) schoolvoorbeeld voor een analyse volgens de methode van de patiëntengeschiedenis is de praktijk van Samuel Hahnemann (1755-1843) (DINGES 2002a). De geschiedenis van de homeopathie is een dankbaar onderwerp vanuit het standpunt van de patiëntengeschiedenis dankzij de patiëntenverslagen en het grote aantal patiëntenbrieven, die veel informatie geven over hun sociale omgeving (JÜTTE 1996).

Het is moeilijk patiënten uit de oudheid te bestuderen, omdat er weinig informatie over deze patiënten te vinden is. Het omvangrijke materiaal uit het Corpus Hippocraticum – dat in de boeken *Epidemieën* naast beschrijvingen van het klimaat en aforismen ook casussen bevat – is niet heel geschikt om de patiëntengeschiedenis te bestuderen, omdat de bronnen geschreven zijn door de behandelend artsen, niet door patiënten. Ook votieffgaben of donaties zijn weinig zelfreflectief. Bovendien zijn de meeste zo kort dat er weinig informatie uit te halen is, zoals te zien is in de volgende voorbeelden. Publius Aelius Aristides is een prominente patiënt van Asclepius in Pergamon. Hij stuurt dienaars naar het heiligdom van Pergamon met een inscriptie. In dit geval doet Aristides een schenking om te vragen dat alle voorbereidingen voor zijn toespraak vlot zullen verlopen. In principe zou deze gave een geschikte bron zijn voor patiëntgerichte vragen, maar deze is helaas niet bewaard. De inscriptie van Diogenes, een Lyciër uit Oinoanda (120 n.Chr.), is een zelfreflecterend document dat zelfs protreptisch therapeutische reflectie adviseert (STEGER 2004: 187 f. en SMITH 2003/2000/1996/1993). Zo'n inscriptie is echt uniek omdat er zo weinig concreet en informatief bronmateriaal is. Bovendien vormen votieffoffers een eigen groep, die zich onderscheidt door de politieke invloed en economische situatie. We beschikken dus niet over omvangrijke bronnen vanuit het standpunt van de patiënt, er zijn alleen een aantal veelzeggende getuigenissen overgeleverd. Microhistorische casestudy's zouden hiervoor heel geschikt zijn. Zo'n kleinschalige aanpak gaat niet om algemene of historische details, maar zoekt de verbanden in een groter geheel. Door concreet te kijken naar individuele handelingen, ervaringen en specifieke levensomstandigheden kunnen de socioculturele netwerken en hun onderlinge relatie achterhaald worden. De vaak besproken tegenstelling tussen micro- en macrogeschiedenis (SCHLUMBOHM 1998) zou beter omgevormd kunnen worden tot een geïntegreerde, micro-macrohistorische aanpak, waarbij 'mensen op het niveau van individuen en hun onderlinge verbanden en afhankelijkheden onderzocht worden' (MEDICK 2001: 88).

Zelfreflecterende informatie vinden we ook in literaire bronnen, zoals de volgende analyse van de *Hieroi Logoi* van Aristides bewijst (STEGER 2012). Hoewel deze fictief en subjectief zijn, kunnen we ze kritisch bekijken en daardoor productieve vragen stellen over de waarnemingen, interpretaties en denkbeelden.

III.5 Patiënten in de praktijk van Asclepius

III.5.1 P. Aelius Aristides in Pergamon

Zoals eerder gezegd, ontstonden zelfreflecterende documenten in de omgeving van Asclepius, de god van de genezing, en deze kunnen nuttige informatie opleveren over de Asclepiusgeneeskunde vanuit het standpunt van de patiënt. Er is heel veel materiaal van Publius Aelius Aristides, een befaamd Grieks sofist en redenaar uit de keizertijd, die een aantal jaren in Pergamon patiënt van Asclepius was.

Aristides wordt geboren in Hadriani, in het Klein-Aziatische Mysië (MUDRY 1989, PEARCY 1988, SCHRÖDER 1986: 9 f. en KLEIN 1983: 71). Aan de hand van zijn horoscoop (ARISTID. hier. log. 4.58) werd zijn exacte geboortedatum berekend: 26 november 117 n.Chr. (BEHR 1969). Aristides is afkomstig uit een vooraanstaande, welgestelde familie, waarover hij weinig vertelt. Na het overlijden van zijn vader Eudaimon, een priester van Zeus, erft hij een aanzienlijk vermogen, waardoor hij sociale zekerheid en financiële onafhankelijkheid geniet. Hij maakt lange onderzoeksreizen, bijvoorbeeld naar Egypte (FRON 2014), zodat we goed op de hoogte zijn van zijn sociale omstandigheden.

Uit enorme dankbaarheid voor Asclepius heeft Aristides, ‘een zieke redenaar op zoek naar de zin van het leven’ (SCHRÖDER 1988), een uitgebreid ziekenverslag nagelaten. Dat noemt Asclepius volgens hem zelf ‘ἱεροὶ λόγοι’ (2.9):

(...) διαλεχθείη [sc. ὁ θεός] (...) ἄλλα τε δὴ, οἶμαι, καὶ ὅτι ἐπισημῆναιτο ὡδὶ λέγων· ‘ἱεροὶ λόγοι’.

(...) heeft de god (...) naast andere opmerkingen, denk ik, ook vermeld dat hij zijn toestemming geeft door die zo te noemen: ‘Heilige boeken’.

Aristides begint deze redevoeringen te schrijven lang na zijn kuurverblijf, tijdens de winter van 170/171 n.Chr., op zijn landgoed Laneion (BEHR 1968: 116-130). Daarbij maakt hij gebruik van zijn dagboeknotities uit Pergamon.

Vanaf het begin gaf de god hem opdracht zijn dromen te noteren (2.2). Hij grijpt terug op de notities die hij zelf maakte of, als hij er lichamenlijk niet toe in staat was, dicteerde.

Dankzij Aelius Aristides zijn we goed op de hoogte van de kuurbehandeling in Pergamon, ook al bestaat zijn werk vooral uit bevooroordeelde en verheerlijkte uitingen van een hypochondrische Asclepiusfan. Om deze voor historisch onderzoek te gebruiken, moeten we ze kritisch bekijken. De *Hieroi Logoi* weerspiegelen echter niet alleen de devotie voor Asclepius bij Aristides. Na een zorgvuldige analyse leren we ook het gezondheidsaanbod in Pergamon tijdens de keizertijd kennen. Naast de *Hieroi Logoi*, die bestaan uit zes 'heilige redevoeringen', zijn van Aristides ook redevoeringen bewaard over Asclepius, de bronnen en het water van Pergamon (RUSSELL/TRAPP/ NESSELRATH 2016). Wanneer medische historici de lofliederen in proza (vooral or. 38; 39; 42 en 53) nauwkeuriger onderzoeken, komen ze tot een ontvullende vaststelling. Voor een interne blik op de dagelijkse Asclepiusgeneeskunde vanuit medisch-historisch standpunt hebben deze hymnes weinig waarde. Ze zijn wel essentiële getuigen van de religieuze handelingen rond Asclepius (STEGER 2016b). De lofzang *De zonen van Asclepius* gaat over de familie van Asclepius (38.6 e.v.) en ook de uitbreiding van de Asclepiuscultus (38.21) komt aan bod. Interessant is dat de hymne begint met een citaat uit de *Ilias*, die als bron voor het verhaal een droom vermeldt. Zo wordt een verband gelegd met dromen, die cruciaal zijn in de cultus en geneeskunde van Asclepius als 'overgangsrite' voor het contact tussen de aanbidder/patiënt en Asclepius. De hymne *Over de fontein in de tempel van Asclepius* is een loflied over heilige plaatsen. De fontein wordt geprezen, als een drug (39.14), die de aanbidder alles biedt wat die nodig heeft. Over de geneeskunde horen we helaas niets. In plaats daarvan wordt de belangrijke rol van water benadrukt (39.12 e.v.), dat inderdaad zowel ritueel als medisch centraal staat in de cultus en geneeskunde van Asclepius (39.15 f. en STEGER 2005b). De sterke band tussen Aristides en Asclepius wordt meteen duidelijk aan het begin van het loflied *Aan Asclepius*, dat doet denken aan de stijl van de *Hieroi Logoi* (42.1). Hoewel de hymne ons weinig vertelt over de innerlijke ervaringen, leert deze lofzang ons medisch-historisch gezien nog het meeste: over de asklepieia, waar dag en nacht kuurbehandelingen plaatsvonden (42.5), over concrete dieettips met een therapeutische werking, die nauw aansluiten bij de geneeskundige opvattingen uit die tijd, over het effect hiervan op anderen (42.8) en over de persoonlijke ervaringen van Aristides hiermee (42.10). Tot slot vertelt hij in de fragmentarisch bewaarde hymne *Lofaan het water in Pergamon* een droom over het belang van het water in Pergamon (hierboven ook al gezegd (53.3). De waarde van deze lofzangen als

bron is vergelijkbaar – als we een vergelijking durven maken – met *Alexander of Leugenprofeet* van Lucianus van Samosata. Lucianus' *Alexander* is handig om de religieuze geschiedenis uit de keizertijd te begrijpen, maar voor de cultus van Asclepius in Abonoutichus is dit een cruciale bron. De historische analyse van *Alexander* leidt tot een beter begrip van de genezingscultus in Abonoutichus en van de verhouding tussen religie en geneeskunde. We krijgen echter geen duidelijker beeld van de Asclepiusgeneeskunde (STEGER 2005a), omdat het maar een paar simpele verwijzingen naar de medische praktijk bevat. Hetzelfde geldt voor de lofliederen in proza van Aristides: deze geven weinig medisch-historische inzichten. In dat opzicht loont het niet voor een medisch historicus zich bezig te houden met de lofliederen van Aristides, omdat hij hieruit geen medisch-historische elementen over de geschiedenis van de Asclepiusgeneeskunde zal filteren.

BEHR (1968) schreef met veel kennis en grote zorgvuldigheid een monografie, die beschouwd wordt als standaardwerk over het leven en werk van Aristides. Naast publicaties over het volledige werk van Aristides in de context van die tijd (BITTRICH 2016 en SWAIN 1996: 254-297), boog als laatste ISRAELOWICH (2012) zich intensief over de *Hieroi Logoi*. Centraal in zijn onderzoek staat de medisch-historische waarde van de *Hieroi Logoi* als bron en de plaats ervan binnen de gezondheidszorg uit de keizertijd. Aristides wordt hier voorgesteld als een geïnformeerde patiënt. Dat staat in tegenstelling tot het werk van KORENJAK (2005), die vindt dat Aristides' therapeutische verslagen indruisen tegen de τέχνη van elke arts. Volgens hem wilde Aristides zich als voorvechter van de 'Tweede sofistiek' profileren (RICHTER/JOHNSON 2017). Of de instructies van de god ook werkelijk in strijd zijn met de geneeskunst uit de keizertijd valt te betwijfelen. PETSALIS-DIOMIDIS (2010) herstelt Aristides in ere door erop te wijzen dat deze vreemd aandoende, persoonlijke tekst een welbespraakte uiting is van zijn religieuze ervaring. Ze plaatst hem binnen de genezingscultus van het asklepieion in Pergamon, maar gaat niet in op mijn bevindingen (STEGER 2004).

De *Hieroi Logoi*, die Philostratus (soph. 581) in zijn 'Levens van de sofisten' 'heilige boeken' noemt, zijn een van de omvangrijkste antieke zelfreflecties van het eigen innerlijke, waarin Aristides soms dagelijks zijn lichaamsbeleving meedeelt (1.3):

ἐκάστη γὰρ τῶν ἡμετέρων ἡμερῶν, ὡσαύτως δὲ καὶ νυκτῶν, ἔχει συγγραφὴν, εἴ τις παρ' ἐν ἧ τὰ συμπίπτοντα ἀπογράφειν ἠβούλετο ἢ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν διηγεῖσθαι, ὧν τὰ μὲν ἐκ τοῦ φανεροῦ παρών, τὰ δὲ τῆ πομπῆ· τῶν ἐνυπνίων, ἐνεδείκνυτο, ὅσα γε δὴ καὶ ὕπνου λαχεῖν ἐξῆν· σπάνιον δ' ἦν ὑπὸ τῶν περὶ τὸ σῶμα τρικυμίων.

Elk van mijn dagen en elk van mijn nachten heeft zijn eigen verhaal, als iemand die aanwezig was de voorvallen zou willen noteren of de zorg van de god zou willen schilderen, deels door persoonlijk te verschijnen, deels door beelden in dromen te sturen, indien ik ten minste de gunst van de slaap kreeg. Dat gebeurde slechts zelden in de schommelingen van mijn lichamelijk welzijn.

Aan het begin van boek I brengt Aristides al uitvoerig verslag uit over zijn lichamelijk welzijn, zijn ervaringen met therapie en zijn lichaam gedurende een periode van zes weken (1.4-57). Zijn redevoering over de god van genezing staat vol materiaal, dat naast zijn innerlijke leven ook – zoals hij het zelf noemt (1.16) – ‘bijzaken’ (παράργον) bevat, onder andere over zijn kuur in Pergamon van 143-147 n.Chr. Bij de door de god voorgeschreven baden in Pergamon (2.71-80) beschrijft hij bijvoorbeeld een incubatie, waarvan we het belang al in het hoofdstuk over de architectuur (III.2) toelichtten. Aristides smeert zichzelf in met zalf, in het binnenhof, tussen de muren van het heiligdom, en baadt in de heilige fontein. We kunnen reconstrueren dat de aanbidders zich tijdens de incubatieprocedure eerst moeten wassen en zo de tempel rein betreden. Bij archeologische opgravingen in Pergamon werd voor het tempelcomplex een heilige bron gevonden. Van daaruit waren de badhuizen, die gevuld werden met bronwater, ook zichtbaar (KRUG 1993: 167). De reiniging voor het betreden van het heilige gedeelte is een essentieel onderdeel van het incubatieritueel. Daarna volgen offers en gebeden, waarna de patiënten in de tempel gaan slapen. Zoals hem is opgedragen in een droom, legt Aristides zich neer tussen de deurvleugel en het traliewerk van de tempel (2.71).

Aristides' egocentrische getuigenissen lijken een prima uitgangspunt om de 'innerlijke' lichaamsbeleving van Aristides en het perspectief 'van onderaf' bij een kuurbehandeling in het asklepieion van Pergamon te leren kennen. Op het eerste gezicht is dat inderdaad het geval, maar als we zijn vertellingen beter bekijken, komen we overdrijving, vertekening en zelfs verzinsels tegen.

Een eerste voorbeeld hiervan is Aristides' droom (1.23). Hij beschrijft daarin hoe hij met zijn leermeester Alexander van Cotiaëum uit Frygië komt en Antoninus Pius en zijn gevolg ontmoet. De keizer is verbaasd als Aristides hem niet begroet met de wijdverspreide rituele, vriendschappelijke kus. Aristides verklaart zijn vreemde gedrag door het feit dat hij Asclepius vereert, die hem heeft verboden andere vriendschappen te onderhouden (1.23). Antoninus Pius begrijpt dat de verering voor Asclepius al het andere overtreft. Dit verhaal, dat gewoonlijk gedateerd wordt tijdens Aristides' eerste verblijf in Rome in 144 n.Chr., zou wel eens volkomen verzonnen

kunnen zijn. Dat komt door de gezwollen verteltrant van de droom en omdat Aristides, volgens andere geschriften uit die tijd, in 144 n.Chr. nog geen innige relatie tot Asclepius had. Het zelfbewustzijn dat hij voor de keizer aan de dag legt en waardoor hij Asclepius voorrang geeft, kan bijna niet zo uitgesproken geweest zijn (SCHRÖDER 1986: 26 opm. 46). PERNOT (2008: 178 f.) interpreteerde dit verhaal als een bewuste manier om de afstand tussen hemzelf, de Griek Aristides, en de Romeinen in scène te zetten. Maar bij deze uitleg speelt fictie geen rol. Een ander argument voor overdrijving en aanpassingen is Aristides' verzoek aan Asclepius om hem te helpen bij het schrijven van zijn redevoeringen (2.4). Hij vraagt Asclepius advies (2.24) over de volgorde van de gebeurtenissen, om de god te behagen en zichzelf in een goed daglicht te stellen. Hij heeft blijkbaar behoefte aan inspiratie als van een muze, wat eerder gebruikelijk is in episch of lyrisch werk. Daardoor kunnen we kritische vraagtekens zetten bij het reële karakter van Aristides' aantekeningen. Ook Homerus smeekt in de *Ilias* en de *Odysee* de muze om inspiratie. Op een andere plaats komt Aristides' vaardigheid in overdrijvingen nadrukkelijk tot uiting, namelijk als hij vertelt dat het werken aan zijn manuscript hem zo in nood brengt (4.22), dat hij naar adem moet happen en nog bijna niet meer tot zichzelf komt.

De betrouwbaarheid van zijn uitspraken is twijfelachtig omdat hij vooral zijn dromen zo nauwkeurig beschrijft. In zekere zin wordt dat ook wel verwacht door de aanbidders (SCHRÖDER 1986: 13 en BEHR 1968: 116). Zij denken alleen nog maar aan de incubatie, waar ze vurig naar verlangen, en hopen op genezing. Dat is ook het geval voor Aristides, die als aanbidder en patiënt zijn hoop volledig vestigt op Asclepius en zich alleen op hem concentreert, omdat artsen uit Rome en Smyrna hem niet kunnen helpen (2.7):

ἐνταῦθα πρῶτον ὁ Σωτὴρ χρηματίζειν ἤρξατο· ἀνυπόδητόν τε γὰρ προελθεῖν ἐπέταξεν καὶ ἐβόων δὴ ἐν τῷ ὄνειράτι ὡς ἂν ὕπαρ τε καὶ ἐπ' ὄνειράτι τετελεσμένον 'μέγας ὁ Ἀσκληπιός τετέλεσται τὸ πρόσταγμα'.

Toen voor het eerst openbaarde de Heiland (Soter) zich aan mij. Hij beval me barrevoets te gaan en ik riep in mijn droom, alsof ik klaarwakker was: 'Groot is Asclepius! Het bevel is uitgevoerd!'

Zijn band met Asclepius komt ook duidelijk naar voren in zijn beschrijving van de wonderbaarlijke redding wanneer hij in gevaar is (2.24-36), die hij toeschrijft aan de tussenkomst van de god (2.25).

De nauwkeurige weergave, die vaak overdreven genoemd wordt, focust niet alleen op de procedure zelf, maar ook op de wijdverspreide kennis over

geneesmiddelen en diëten. Dat verklaart ook de goed gedocumenteerde, exacte voorstellingen van gezondheidskwesaties: Aristides beschrijft zalfjes, geneesmiddelen en dieetvoorschriften (3.21-37 en BEHR 1968: 162-170). Een medicijn van Asclepius is bijvoorbeeld een balsem, die volgens Aristides een gift van Telesphorus was (2.10). Een ander middelje is de koningszalf (3.21), die verlichting biedt bij pijn aan de hals en spanningen vanuit de oren. Asclepius adviseert Aristides deze zalf, die hij van een vrouw ontving. Hij krijgt deze in het heiligdom bij de voeten van Hygieia, waar Tyche deze neerlegde. Aristides wrijft zich in met de zalf en zijn kramp verdwijnt al gauw (3.22). Terloops vernemen we meer over de samenstelling van de zalven (3.23):

(...) ὅτι εἶη κράσις τριῶν, ὅπου τε ᾧ χριόμεθα καὶ μύρου ναρδίνου καὶ ἐτέρου μύρου τῶν πολυτελῶν, ἔστιν δ' οἶμαι, τοῦ φύλλου ἐπώνυμον.

(...) het is een mengsel van drie ingrediënten: van sap [van de balsemboom], waarmee we ons insmeren, van narduszalf en een andere kostbare zalf, die, denk ik, vernoemd is naar de naam van het blad [waaruit deze wordt gewonnen].

De exacte samenstelling en het gebruik als nat kompres verraadt GALENUS (De simpl. medicament. temp. 13.184 K.). Het *φάρμακον βασιλικόν* (τετραφάρμακον) met zijn vier bestanddelen (*cera, resina, pix* en *adeps*) vermeldt hij nog op een andere plek (GAL. De elem. sec. Hipp. 1.452 K; De simpl. medicament. temp. 12.328 K. en SCHRÖDER 1986: 69 opm. 34). Aristides beschrijft veel verschillende voorbeelden uit eigen ervaring met de god. Hij beklemtoont dat Asclepius hem naast eigenhandig geproduceerde middelen ook vrij op de markt beschikbare producten voorschrijft (3.30). Hier vernemen we terloops meer over de therapie die Asclepius aanraadt. Naast geneesmiddelen zijn ook chirurgische ingrepen blijkbaar niet onbekend (4.64):

(...) ταύτη μοι ἐδόκει ὁ ἱερεὺς, ὁ τοῦ Ἀσκληπιοῦ οὔτος, ὁ ἔτι νῦν ὢν, καὶ ὁ τούτου πάππος, ἐφ' οὗ τὰ πολλὰ καὶ μεγάλα, ὡς ἐπυθανόμεθα, ἐχειροῦργησεν ὁ θεός (...).

(...) toen verscheen mij de priester van Asclepius, die nu nog in functie was, en diens grootvader, in wiens ambtsperiode, zoals we vernemen, de god talloze grote operaties heeft uitgevoerd (...)

De grootvader van de priester Asclepiacus was Flavius Asclepiades, die in het laatste decennium van de eerste eeuw n.Chr. Asclepiuspriester in

Pergamon was. Als we Aristides mogen geloven, vonden in die periode in het Asklepieion van Pergamon ook chirurgische ingrepen plaats. Ook al wordt de procedure zelf nauwkeurig beschreven en blijkt daar een uitgebreide kennis van de gezondheid uit, zijn er toch ook fictieve elementen in terug te vinden. Dat bewijst bijvoorbeeld de ongeloofwaardige eis van Asclepius aan Aristides: hij zou van Asclepius de opdracht gekregen hebben (2.47) om bloed te laten nemen – en wel 120 *litroi*, wat overeenkomt met bijna 33 liter. De overdrijving is glashelder: een volwassen man heeft gemiddeld 4,5-6 liter bloed (SCHRÖDER 1986: 54 opm. 89). Aristides noemt gebeurtenissen in verband met Asclepius zelf vaak wonderbaarlijke verhalen (2.74). Zo kan hij in de winter van 144 n.Chr. een bad in Smyrna nemen, omdat het op een regenachtige dag even ophoudt met regenen – wat Aristides opvat als een wonder van Asclepius (2.50). Een ander wonder geschiedt wanneer hij in Pergamon wil baden en Asclepius, als bij wonder, genoeg water voor maar liefst drie baden levert (2.51-53). Tot slot kan Aristides ook in Elaia, de havenstad van Pergamon, alleen dankzij een wonder baden (2.54-56).

Op het eerste gezicht geven de beschrijvingen van Aristides uitvoerige details met een schat aan informatie over het innerlijk van een patiënt, over zijn sociale omgeving en de kuurbehandeling in Pergamon. Kritisch bekeken zien we echter dat Aristides, juist door zijn vertrouwelijke omgang met Asclepius, van de gebeurtenissen deels een vertekend beeld geeft, dat niet vrij is van enige fictie. Als we de beschrijvingen van Aristides historisch voor een geschiedenis van de kuurbehandeling in Pergamon willen analyseren, moeten we ons bewust zijn van de bijzondere situatie van deze bron. Door dit materiaal volledig aan de kant te schuiven, zouden we waardevolle inzichten van een befaamde patiënt van Asclepius weglaten. Vanuit het standpunt van de patiëntengeschiedenis lezen we hier over het innerlijke, de omgang met de genezers, artsen en in dit geval met de god van genezing, Asclepius, over daaruit voortvloeiende controverses en conflicten, wederzijdse waardering of afkeer. Ook kunnen we een aantal sociaalhistorische details hieruit afleiden. Onder deze voorwaarden kunnen we Aristides' belevenissen verder analyseren.

In de winter van 144 n.Chr. vertrekt Aristides naar Rome, waar hij toegang tot de keizer hoopt te krijgen. De reis valt hem echter zwaar, hij krijgt koorts en ademnood. Later schrijft hij dat hij op weg naar Rome allerlei ziektes heeft opgelopen, waarvan de ergste zijn aanvallen van benauwdheid waren (2.5 f.):

ἐπειδὴ γὰρ ἐκομίσθην ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, πολλὰ καὶ παντοῖα συνειλοχῶς τῷ σώματι ἀπὸ τῶν συνεχῶν καμάτων τε καὶ χειμῶνων, οἷς ἐχρησάμην ἀπιῶν διὰ Θράκης καὶ Μακεδονίας, ἔτι κάμνων ἐξελθὼν οἴκοθεν (...) χαλεπώτατον δ'

ἀπάντων καὶ ἀπώτατον ὅτι τοῦ πνεύματος ἀπεκεκλείμην καὶ μετὰ πολλῆς τῆς πραγματείας καὶ ἀπιστίας μόλις ἂν ποτε ἀνέπνευσα βιαίως καὶ ἀγαπητῶς, πνιγμοὶ τε παρηκολούθουν συνεχεῖς ἐν τῷ τραχήλῳ καὶ τὰ νεύρα ἐπεφρίκει καὶ σκέπησ ἔδει πλείονος ἢ φέρειν δυνατὸς ἦν· χωρὶς δ' ἕτερα ἀμύθητα ἠνώχλει.

Toen ik vanuit Italië (per schip) naar huis gebracht werd, had ik door permanente ziektes, pijnen en door het noodweer, die ik op mijn weg (naar Rome) door Thracië en Macedonië moest doorstaan, verschillende lichamelijke klachten opgelopen. Ik was al ziek toen ik mijn geboorteplaats verliet. (...) Het pijnlijkste en ellendigste van alles waren mijn aanvallen van benauwdheid, waarbij ik er slechts met grote inspanning en angstig dat het niet zou lukken een ademstoot uit perste. Ik dreigde voortdurend te stikken; ik rilde over mijn hele lichaam en had meer dekens nodig dan ik kon verdragen. Bovendien had ik ontelbare andere klachten.

In dezelfde zin klaagt Aristides later, wanneer hij in Allianoï is, of er ooit een dag zal komen waarop hij klachtenvrij zal zijn. Onlangs wijdde KING (2017: 129-155) een volledig hoofdstuk aan Aristides in zijn geschiedenis van de pijn in de Griekse cultuur onder het Romeinse Rijk. Blijkbaar komen Aristides' beschrijvingen en ervaringen van pijn en ziekte overeen met andere voorstellingen van medische ervaring in zijn tijd. PHILOSTRATUS, Aristides' biograaf, vertelt dat deze over het algemeen ziekelijk was (soph. 2.9). Philostratus' anekdotische informatie moeten we echter met een korreltje zout nemen (SWAIN 1991).

Uit Aristides' woorden kunnen we afleiden dat dromen en verslagen over dromen centraal stonden in de therapie in Pergamon (2.8). Aristides beschrijft meer dan honderd dromen, waardoor hij somatisch en psychisch geneest (2.8):

εἰ δέ τις τὰ ἀκριβέστατα γινῶναι βουλήσεται τῶν γεγενημένων ἡμῖν παρὰ τοῦ θεοῦ, ὥρα τὰς διφθέρας αὐτῷ ζητεῖν καὶ τὰ ὄνειρατα αὐτά. καὶ γὰρ ἰάματα παντὸς εἶδους καὶ διαλόγους τινὰς εὐρήσει καὶ λόγους ἐν μήκει καὶ φάσματα ἀντοῖα καὶ προρήσεις ἀπάσας καὶ χρησμῶ-δίας περὶ παντοδαπῶν πραγμάτων, τὰς μὲν καταλογάδην, τὰς δὲ ἐν μέτροις γεγυνοῦσας, καὶ χαρίτων πάντ' ἄξια τῷ θεῷ μειζόνων ἢ τις ἂν εικάσαι.

Als iemand echter de exacte toedracht van de door de god bij mij volbrachte daden wil vernemen, is het tijd dat hij de perkamenten en de verslagen over de dromen zelf zoekt. Daarin zal hij lezen over allerlei middeltjes, evenals over gesprekken, omvangrijke redevoeringen en

diverse verschijningen, profetieën en orakels over de meest uiteenlopende voorwerpen, deels proza, deels metrisch, alles zet aan tot oneindige dankbaarheid voor de god.

De dromen geven ons meer informatie over de therapie in het Asklepieion. Er zijn geneesmiddelen, gesprekken, redevoeringen, orakels en profetieën bewaard. We kennen ook de mening van artsen over dromen: ze hadden hiervoor veel respect. Zo kwam eens een arts naar Aristides (1.57) om hem te helpen. Wanneer Aristides over zijn droom vertelt, trekt de arts zich terug: als verstandig man geeft hij de god alle ruimte. Aristides besluit hierna dat alleen Asclepius 'zijn' arts kan zijn: alleen de godheid kan hem van zijn lijden verlossen. Op een ander moment schrijft de arts Theodotus Aristides een therapie voor op basis van de droombeelden van Asclepius (4.38). Op advies van deze arts laat Aristides een aantal jongens wat van zijn liederen zingen en de pijn verdwijnt ook echt.

Aristides beschrijft een hele reeks symptomen en ziektes waaraan hij tijdens zijn reizen lijdt (2.60-62 en BEHR 1968: 165-168). Wanneer hij in het midden van de winter – eigenlijk al ziek – naar Rome vertrekt, heeft hij vreselijke oorspijn en voelt hij zich ellendig. Hij wordt gekweld door hoest en stress, zodat zijn ziekte hem volledig overmeestert (2.62):

καὶ τοῦτο μὲν περὶ τῶν ὀδόντων ἐν παντὶ κατέστην, ὥσθ' ὑπεῖχον τὰς χεῖρας, ὡς αἰεὶ δεξιόμενος, τροφῆς δὲ καὶ παντάπασιν ἀπεκεκλείμην, ὅτι μὴ γάλακτος μόνου· τοῦ τε ἄσθματος περὶ τὸ στήθος ἡσθόμην τότε πρῶτον καὶ πυρετοὶ κατέλαβον ἰσχυροὶ καὶ ἄλλα ἀμύθητα.

Eerst kwam ik met mijn tanden in de grootste problemen, zodanig, dat ik mijn handen voor mijn mond hield, er steeds op bedacht dat ik ze op zou moeten vangen. Voedsel kon ik al helemaal niet meer tot me nemen, met uitzondering van melk. Toen voor het eerst kreeg ik last van astma en ik kreeg heftige koortsaanvallen te verduren en onnoemelijk veel andere ellende.

Met veel pijn en moeite komt hij uiteindelijk, na honderd dagen, in Rome aan. Daar klaagt hij over opgezwollen ingewanden, door de koude verkrampde zenuwen en een stokkende adem. In Rome komt Aristides niet op krachten, hoewel hij er een langdurige en – zoals hij zelf aangeeft – pijnlijke behandeling ondergaat (2.63 f.). De dokters geven hem stevige purgeermiddelen, tot hij uiteindelijk bloederige diarree krijgt. Daarbij krijgt hij hoge koorts, die hem alle hoop op genezing ontnemt. Van zijn borst tot blaas maken de

artsen inkervingen en ze doen tot slot ook cupping. Aristides raakt ernstig in ademnood en wordt gekweld door verlamrende pijnen. Niemand kan hem nog helpen (2.63):

καὶ πάντα αἷματι ἐπέφυρτο καὶ γίγνομαι ὑπέριος, καὶ τῶν σπλάγχων
ἤσθανόμην οἶον ψυχρῶν τε καὶ ἐκκρεμαμένων, καὶ τὸ τῆς ἀμηχανίας τῆς περὶ
τὴν ἀναπνοὴν ἐπετάθη.

Alles was besmeurd met bloed en ik werd buitensporig gepurgeerd. Ik had het gevoel dat mijn ingewanden koud waren en (slap) neerhingen, mijn ademnood nam toe.

Deze voorbeelden laten zien dat aan de hand van Aristides' beschrijvingen de patiëntengeschiedenis in het algemeen onderzocht kan worden. Ze geven inzicht in Aristides' gedrag met betrekking tot ziekte, gezondheid en genezing en in zijn relatie tot andere betrokkenen. Dat wordt vooral duidelijk wanneer hij minachtend spreekt over de artsen in Rome of Smyrna (2.5 en BEHR 1968: 162-170): in Smyrna kunnen de artsen hem niet helpen, maar ook de baden in de hete bronnen daar en zijn smeekbeden aan Serapis brengen geen soelaas. Aristides besluit vervolgens naar Asclepius in Pergamon te gaan, waar de therapie aanslaat – zoveel is duidelijk. De droomverslagen suggereren dat Aristides' verhouding tot Asclepius erg innig is: Asclepius is 'zijn' god (4.50), Asclepius is 'zijn' arts (1.57). In die zin vertrouwt Aristides alleen artsen die zonder tegenspraak de god als 'ware arts' aanvaarden.

Bij de eerste behandelingen die Asclepius voorschrijft (2.11-23), voelt Aristides zich al beter. In Smyrna adviseert Asclepius hem om te baden in de rivier die langs de stad stroomt (2.18). Hij geniet van zijn bad in de rivier alsof hij in een zwembad is met water op precies de goede temperatuur (2.21). Als hij eruit komt, voelt hij zich licht in heel zijn lichaam en dankt hij Asclepius. Het weldadige gevoel houdt tot de avond aan en de warmte strekt zich uit door heel zijn lichaam. Zijn humeur is ongelooflijk opgewekt en evenwichtig. Door Asclepius' raad te volgen en in Smyrna te baden, voelt Aristides zich zowel lichamelijk als mentaal beter. Verder zien we dat Aristides uit dankbaarheid voor Asclepius de naam 'Theodorus' aanneemt (PETSALIS-DIOMIDIS 2010: 132-150). Asclepius kon hem tenminste voor een tijdje gedeeltelijk uit zijn moeizame lijden bevrijden (4.53; 4.70). Zoals de naam 'Theodorus' al aangeeft, heeft Aristides het gevoel een geschenk van god gekregen te hebben (4.53):

καὶ μὴν τοῦνομά γε ὁ Θεόδωρος οὕτως ἐπωνομάσθη μοι. προσρηθῆναι μὲν
ἔδοξα ὡς ἐν Σμύρνῃ ὑπὸ τινος καὶ μάλα συγχαίροντος. 'Θεόδωρε χαίρε' – καὶ

Ἀσιάρχης, οἶμαι, προσῆν –, δέξασθαι δὲ οὐτω τὴν πρόσρησιν, ὡς ἄρα πᾶν τοῦμὸν εἶη τοῦ θεοῦ δωρέα.

Verder werd mij de bijnaam Theodorus als volgt toegekend. Ik had de indruk dat ik in Smyrna aangesproken werd door iemand, die mij van harte feliciteerde: 'Wees gegroet, Theodoros!' – ook 'Asiarches' werd, denk ik, nog toegevoegd – en ik begreep door die aanspreekvorm dat alles wat ik ben en heb een geschenk van god is.

Over de voorgeschreven therapie weten we dat Aristides al meer dan vijf jaar (1.59) geen baden nam en alleen op aanwijzing van Asclepius, meestal in de winter, ging baden in de zee, in een rivier of bron. Bovendien onderging hij al twee jaar en twee maanden lang een purgatie van de bovenste spijsverteringsorganen in combinatie met klysmas en aderlatingen. Daarbij klaagt hij vooral over het weinige eten dat hij krijgt. Ondanks zijn kritiek is Aristides in zijn vertwijfelde situatie niet in staat kritische vragen te stellen bij de therapie. In plaats van een onbevooroordeelde mening geeft hij zich eerder gewillig over aan de goddelijke beschikkingen.

De concrete dilemma's daarbij blijken uit Aristides' verhaal 'Hernia en waterzucht' (1.61-68): hij heeft last van een zwelling die maar blijft groeien, waardoor hij in hoge nood verkeert (1.63). Zijn vrienden zijn hiervan op de hoogte en bewonderen zijn standvastigheid. Anderen zien hem lijden en verwijten hem te veel belang te hechten aan zijn dromen. Nog anderen beschuldigen hem van lafheid en schrik voor geneesmiddelen en het mes. Aristides wordt zo ziek dat hij zijn redevoeringen vanuit zijn ziekbed houdt. Asclepius spoort hem steeds aan zijn redenaarsvaardigheden te oefenen. Nog tijdens zijn verblijf in Pergamon pakt hij de draad weer op. Eerst valt hem dat zwaar (4.22), maar al gauw is die therapie een regelrecht succes (4.15-19). Terwijl hij bij het begin van zijn oefeningen nog klaagt over krachteloosheid, vermoeidheid en benauwdheid, lukt het hem na verloop van tijd steeds beter. Declameren versterkt zijn gezondheid, geeft hem zijn gebruikelijke energie terug (4.24) en helpt zelfs tegen tandpijn (4.30). In deze wanhopige situatie, terwijl de zwelling maar blijft toenemen, komt Asclepius en adviseert hem een geneesmiddel (1.66). Al gauw verbetert zijn toestand en verbazen zelfs de artsen zich over de wonderbaarlijke verzorging door de god (1.66):

τέλος δὲ ὁ Σωτὴρ σημαίνει τῆς αὐτῆς νυκτὸς ταῦτόν ἐμοί τε καὶ τῷ τροφῆι – περιῆν γὰρ δὴ τότε ὁ Ζώσιμος –, ὥστε ἐγὼ μὲν ἔπεμπον ἐκείνῳ φράσεων ἅ εἰρηκῶς εἶη ὁ θεός, ὁ δ' ἀπῆντα φράσεων αὐτός μοι ἅ ἠκηκόει τοῦ θεοῦ· ἦν δέ τι φάρμακον οὐ τὰ μὲν καθ' ἕκαστα οὐ μέμνημαι, ἀλῶν δὲ ὅτι μετείχεν· ὡς δὲ

ἐπεπάσαμεν, ἔρρει δὴ ταχὺ τοῦ ὄγκου τὸ πλεῖστον, καὶ ἅμα ἔω παρήσαν οἱ ἐπιτήδαιοι χαίροντες μετὰ ἀπιστίας.

Tot slot deed de heiland (soter) in dezelfde nacht mij en mijn opvoeder – Zosimus was toen nog in leven – dezelfde mededeling, zodat ik hem een bode stuurde om hem te vertellen wat de god gezegd had, en hijzelf deze tegenkwam om mij mee te delen, wat hij van de god vernomen had. Het ging om een geneesmiddel, waarvan ik me de afzonderlijke ingrediënten niet meer herinner, behalve zout. Toen we het aanbrachten, verminderde de zwelling snel en bij het krieken van de dag kwamen mijn vrienden, even vreugdevol als ongelovig.

Na de wonderbaarlijke genezing door Asclepius overleggen de artsen hoe ze het gat, ontstaan door het verdwenen gezwel, weer kunnen afdekken. Ze adviseren Aristides een chirurgische therapie, aangezien de wond anders niet zal helen. Asclepius draagt hem echter op een ei op het gat te smeren. Weer krijgt de god gelijk en doen de artsen onder voor Asclepius' vaardigheden. We lezen hier niet alleen welke vormen van therapie Aristides moet ondergaan, maar krijgen ook een idee van de tegenstellingen.

Aristides moet de meningen van de artsen aanhoren, die meestal in tegenspraak zijn met de instructies van zijn ware arts, de god Asclepius. Bovendien bezorgen de eisen van Asclepius hem spanning. Dat wordt duidelijk wanneer Aristides beschrijft hoe hij in het voorjaar van 149 n.Chr. in Smyrna wordt afgeraden om rundvlees te eten (3.37). Zijn dienaar Zosimus hoort namelijk van een orakel dat hij zal blijven leven zolang de koe op de wei graast. Het orakel raadt Zosimus dus aan om helemaal geen rundvlees meer te consumeren. Zosimus is hierin blijkbaar niet consequent genoeg, aangezien zijn dood wordt geweten aan het feit dat hij toch rundvlees aanraakte (1.69-77; 3.47-50). Aristides voert daarna een tweestrijd bij het offeren van een rund (3.39): wanneer na zware aardbevingen in Klein-Azië Mytilene op Lesbos in puin ligt en er ook in Smyrna en Efeze enorme verwoestingen zijn, krijgt hij van Asclepius de opdracht een rundoffer te brengen. Denkend aan het orakel aan Zosimus en diens lot, aarzelt Aristides. Hij lost het dilemma op door in plaats van de verboden koe (!) een stier te offeren. Asclepius stelt dat op prijs.

De artsen tonen belangstelling voor de goddelijke verschijningen aan Aristides. Ze begeleiden Aristides om erger te voorkomen, maar ook uit wetenschappelijke interesse (2.20). Aristides schrijft over een arts, Heracleon, die bezorgd is om hem als om een vriend en vreest dat zijn toestand na een verschijning in Smyrna zal verslechteren. Hij denkt daarbij vooral

aan opisthotonus (verkrampde nekspieren). In dit geval loopt alles goed af: Asclepius weet Aristides weer beter te maken. Later vertelt Aristides over deze opisthotonus, waarover zijn arts en vriend Heracleon zich zorgen maakte (3.15-20) toen hij koorts had. Daarbij heeft hij last onbeschrijflijk pijnlijke krampen. Zijn lichaam trekt alle kanten op, zijn knie wordt tegen zijn hoofd geduwd, zijn handen slaan wild tegen zijn hals en gezicht. Zijn borst wordt naar buiten gedrongen, zijn rug wil de andere richting uit. Hij vergelijkt zijn rug met een zeil dat opgebeld wordt door de wind.

Na een langdurig verblijf in Pergamon verbetert eindelijk zijn gezondheid. Na 147 n.Chr. is het ergste voorbij, maar Aristides blijft Asclepius trouw. Hij volgt regelmatig een kuur in Pergamon en offert daar aan de god. Volgens Aristides is het hieraan te danken dat hij in 165 n.Chr. gespaard blijft voor de vernietigende epidemie (2.37-45) (2.39 f., AMM. MARC. 23.6.24, LO CASCIO 2012 en GILLIAM 1961). Bijna zijn hele omgeving krijgt hiermee te maken: eerst zijn dienaren, daarna ondervindt ook hij er ernstige hinder van (2.39). Opnieuw redt Asclepius hem in een droom van deze ziekte (SCHRÖDER 1988: 376).

Als redenaar staat Aristides in hoog aanzien, hij wil en hoopt in latere generaties voort te leven. Al in de *Hieroi Logoi* vermeldt hij als streefdoel niet minder dan driehonderdduizend regels te willen schrijven (2.3). Zijn enorme vlijt bij zijn werk (1.6) toont aan met hoeveel enthousiasme Aristides hierin opgaat (SCHRÖDER 1988: 376). Hij weigert resoluut openbare functies en opdrachten, zoals een edict van Antoninus Pius voor redenaars voorschrijft (DIG. 27.1.6.2 e.v.). De bevrijding van de τέλη (*tele*), van persoonlijke taken (een ambt aanvaarden, een dienst uitvoeren) en van vermogen dat aan de gemeenschap gegeven moet worden, wordt omschreven als ἀτέλεια (*ateleia*). Dat houdt vrijstelling in van fiscale en andere financiële verplichtingen. De staat geeft dat eervolle privilege aan individuen, op voorwaarde dat die hun beroep niet veronachtzamen. Net aan deze voorwaarde voldoet Aristides niet en wil hij ook niet voldoen, net zomin als de Gallische redenaar Favorinus uit Arelate (PHILOSTR. soph. 480 en MEYER-ZWIFFELHOFER 2002: 124-127). De toenmalige gouverneur van Klein-Azië, C. Julius Severus (proconsul in 152/153 n.Chr.), omschrijft het dilemma kort en bondig (4.87):

ἀλλ' ἕτερόν ἐστι πρῶτον ἐλλήνων εἶναι καὶ ἄκρον ἐν λόγοις – οὕτω γὰρ ὠνόμασεν
– καὶ ἕτερον διατρίβειν ἐπὶ τοῦτω καὶ μαθητὰς ἔχειν.

Het is heel wat anders om de eerste onder de Hellenen te zijn en een volmaakt meester in de redekunst (...) en nog wat anders om dat beroep uit te oefenen en leerlingen te hebben.

Aristides wordt voorgedragen voor een heleboel functies en verzet zich daar soms heftig tegen. Severus stelt hem voor als vrede-stichter (4.72); hij wordt kandidaat gesteld als prytaan (4.88); als Pollio proconsul in Azië is, wordt hij aangeduid als fiscus (4.95); de burgers van Smyrna dragen hem voor als ἀρχιερεύς (*archiereus*) (4.101), als opperpriester die verantwoordelijk is voor de ceremonie van de keizercultus. Hij wil vrijgesteld worden van al deze erefuncties, wat hem lukt dankzij de gunst van zijn vriend C. Julius Quadratus Bassus (proconsul in 153/154 n.Chr.). Wanneer die proconsul van Klein-Azië wordt, verstrekt hij Aristides in 154 n.Chr. het privilege van *ateleia*.

Na zijn jarenlange gezondheidsverblijf in Pergamon is Aristides beroemd geworden en heeft hij aanzien verworven als gerenommeerd redenaar en beroemde persoonlijkheid (4.71-108 en BEHR 1968: 41 e.v.). Volgens Aristides bevestigt zelfs Asclepius zijn unieke redenaarstalent als hij op de cultusformule '(Gij, de) enige', waarmee Aristides de god in de tempel van Pergamon aanspreekt, antwoordt met de woorden 'Gij zijt het' (de enige) (4.50 en SCHRÖDER 1986: 100 opm. 129). Aristides uit zijn dank voor die waardering door een loflied voor Asclepius te schrijven.

Ook de artsen vereren Aristides als redenaar. Een van hen, Porphyrius, zou bij de Cyzicenen gepleit hebben om naar Aristides' redevoeringen te luisteren (5.12). Die werden met veel enthousiasme onthaald. Op weg naar Efeze, waar Asclepius Aristides in 170 n.Chr. heen stuurt, trekt hij veel aandacht bij het volk, zowel tijdens het baden als met zijn redevoeringen (2.81). Hij staat in hoog aanzien, ook bij Asclepius zelf (4.13). In het najaar van 170 n.Chr. beschrijft Aristides zijn fysieke toestand: sinds het begin van zijn ziekte heeft hij zich nog nooit zo licht en opgewekt gevoeld (5.48). De zes maanden van zijn verblijf in Cyzicus zijn het toppunt van zijn carrière. In die jaren leeft Aristides nauw verbonden met Asclepius (6.1).

Uit een analyse van de *Hieroi Logoi* kunnen we concreet algemene aspecten voor de patiëntengeschiedenis halen. Aristides doet namelijk aan grondige introspectie en beschrijft hoe hij zichzelf en zijn lichaam aanvoelt en beleeft. Hij was ziek en beschrijft dit heel gedetailleerd. We lezen hoe Aristides zich in die jaren voelt, hoe hij het lijden van zijn eigen lichaam beleeft, maar ook welke therapieën hij onderneemt en hoe hij deze fysisch en psychologisch ondergaat. Hij wordt patiënt van Asclepius in Pergamon en geeft ons een inkijkje in het verloop van een kuur en zijn gevoelens hierbij. Hij verstrekt informatie over zijn relatie tot de gezondheids- en genezingssector, door telkens opnieuw de behandelende artsen als ondeskundig en Asclepius als reddende godheid te bestempelen. Hij vertelt ook wat anderen, vooral artsen, denken over de door Asclepius voorgestelde therapieën. Zeker in dat opzicht zijn Aristides' notities van onschatbare waarde. De artsen willen

aanvankelijk hun eigen kennis doordrukken en bieden verwachte weerstand, maar schikken zich daarna. Zoals we hierna zullen laten zien, staat Asclepius' geneeskunde uiteindelijk niet zo ver van hun eigen methodes af. Aristides' redevoeringen vormen in allerlei opzichten een dankbare bron, waardoor we onder andere een duidelijker beeld van de Asclepiusgeneeskunde krijgen.

Behalve Aristides' zelfreflectie zijn ook verslagen van andere patiënten bewaard. Die zijn veel korter, maar bevatten ook veel minder fictieve feiten. Zulke berichten zijn overgeleverd in de vorm van votiefinscripties. Ze vertellen over advies van artsen uit de praktijk van Asclepius. De gegraveerde getuigenissen geven vanuit het standpunt van de patiënt inlichtingen over de uitgevoerde kuur, het verblijf, de therapie en het succes ervan. Het beschikbare materiaal is erg bondig. Vaak beperken deze dankzeggingen zich tot de schenker, de godheid en in het ideale geval de reden of een medische oorzaak. Hieruit kunnen we zelden overtuigende argumenten halen. Twee overgeleverde voorbeelden uit de tweede eeuw n.Chr. zijn uniek door de vele details, waardoor ze zich lenen voor analyse. Voor de eerste inscriptie gaf M. Julius Apellas uit Mylasa in het Klein-Aziatische Karië (IG IV² 1.126) opdracht na instructie van Asclepius (III.5.2). Apellas is patiënt van Asclepius in Epidaurus en krijgt daar een therapie met zowel cultische elementen als medische opvattingen. De behandeling toont duidelijk overlappingsen met geneeskundige methodes zoals die beschreven zijn in vakliteratuur uit die tijd. De namen van de ziektes uit de antieke geneeskunde zijn meestal niet te vergelijken met onze moderne medische kennis. De benamingen zelf en connotaties zijn in de loop der eeuwen namelijk erg veranderd. Bovendien verschilt onze moderne nosologische terminologie van die uit de oudheid. Die laatste concentreert zich vooral op de anatomische ligging en de morfologische specificatie van de aandoening, terwijl de moderne vaktaal gericht is op de nosologie van de klinische geneeskunde. Als we rekening houden met de methodische opmerkingen van LEVEN (1998) over retrospectieve diagnostiek, dan kunnen we symptomen en onderdelen van de therapie over het algemeen veilig onderzoeken.

De tweede inscriptie is van Publius Aelius Theon van Rhodos (MÜLLER 1987). In de praktijk van Asclepius in Pergamon wordt hij van zijn kwalen verlost. Hij schenkt uit dankbaarheid en verplichting dit votief (III.5.3). Dankzij deze inscriptie uit Pergamon begrijpen we beter dat de kuur in het Asklepieion en de daar toegepaste medische therapie in geen geval onderdoen voor de toenmalige medische principes. Beide inscripties bewijzen de vermelde symbiose tussen cultische inspanningen en medische opvattingen. Ondanks hun unieke karakter zijn beide bronnen erg waardevol als we bedenken dat ook de argumentatie tot nu toe deze symbiose

bevestigde. Ook de verslagen van mirakels, die we al uitgebreid behandeld hebben, moeten bij een alomvattende beoordeling worden meegenomen. Een overzicht van het verspreide materiaal laat er echter geen twijfel over bestaan dat het religieus-cultische en het medische aspect stevig met elkaar verstrengeld waren. Dat werd ook overtuigend aangetoond in hoofdstuk III.2. De volgende analyse van beide votiefgaven zal dat bevestigen. Die kan de huidige argumentatie voor onze these van een eigen Asclepiusgeneeskunde staven en bekrachtigen.

III.5.2 M. Julius Apellas in Epidaurus

M. Julius Apellas wordt in het Asklepieion van Epidaurus van zijn lijden verlost. Hij laat als dank een grote inscriptie achter voor Asclepius. Deze geeft ons informatie over een kuurverblijf vanuit het standpunt van een patiënt. De inscriptie dateert uit de tweede eeuw n.Chr. (afb. 20, IG IV² 1.126 en HAHN 1976). Omdat het zo volledig is, wordt deze inscriptie al gauw vanuit verschillende vakdisciplines bestudeerd. WILAMOWITZ (1886) en BAUNACK (1895) zagen gelijkenissen met de redevoeringen van Aristides. KAVVADIAS (1900/1893/1885/1883) was voor de Griekse archeologische dienst betrokken bij de opgravingen in Epidaurus. Volgens hem was de inhoud tot op zekere hoogte rationeel. HERZOG (1931) beklemtoonde de psychische elementen. EDELSTEIN/EDELSTEIN (1945) concentreerden zich eerder op de medische aspecten. MEIER (1967) beschouwde Apellas als bewijs van het verband tussen incubatie en moderne psychotherapie. RÜTTIMANN (1986: 46 f.) onderzocht de Apellas-inscriptie alleen vanuit religieus-historisch oogpunt, met grote minachting voor de medische elementen. In dit onderzoek bekijken we de Apellas-inscriptie met het oog op patiëntengeschiedenis. Het gaat erom hoe de patiënt Apellas de kuur in het asklepieion beleefde. Apellas' schenking wordt gezien als een zelfbespiegeland getuigenis van een patiënt van Asclepius, die in de tweede eeuw n.Chr. een kuurbehandeling in het genoemde asklepieion ondergaat en daarover vertelt. Laten we nu, vanuit de nieuwe methodische vraagstelling, de inscriptie nogmaals in zijn geheel citeren:

ἐπὶ ἱερέως Πο(πλίου) Αἰλ(ίου) Ἀντιόχου
 Μ(άρκος) Ἰούλιος Ἀπελλάς Ἰδριεὺς Μυλασεὺς μετεπέμφθη
 ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πολλάκις εἰς νόσους ἐνπίπτων καὶ ἀπεψί-
 αῖς χρώμενος. κατὰ δὴ τὸν πλοῦν ἐν Αἰγείνῃ ἐκέλευσέν
 με μὴ πολλὰ ὀργίζεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἐγενόμην ἐν τῷ ἱερῷ, ἐ-
 κέλευσεν ἐπὶ δύο ἡμέρας συναλύψασθαι τὴν κεφαλὴν,
 ἐν αἷς ὄμβροι ἐγένοντο, τυρὸν καὶ ἄρτον προλαβεῖν, σέλει-

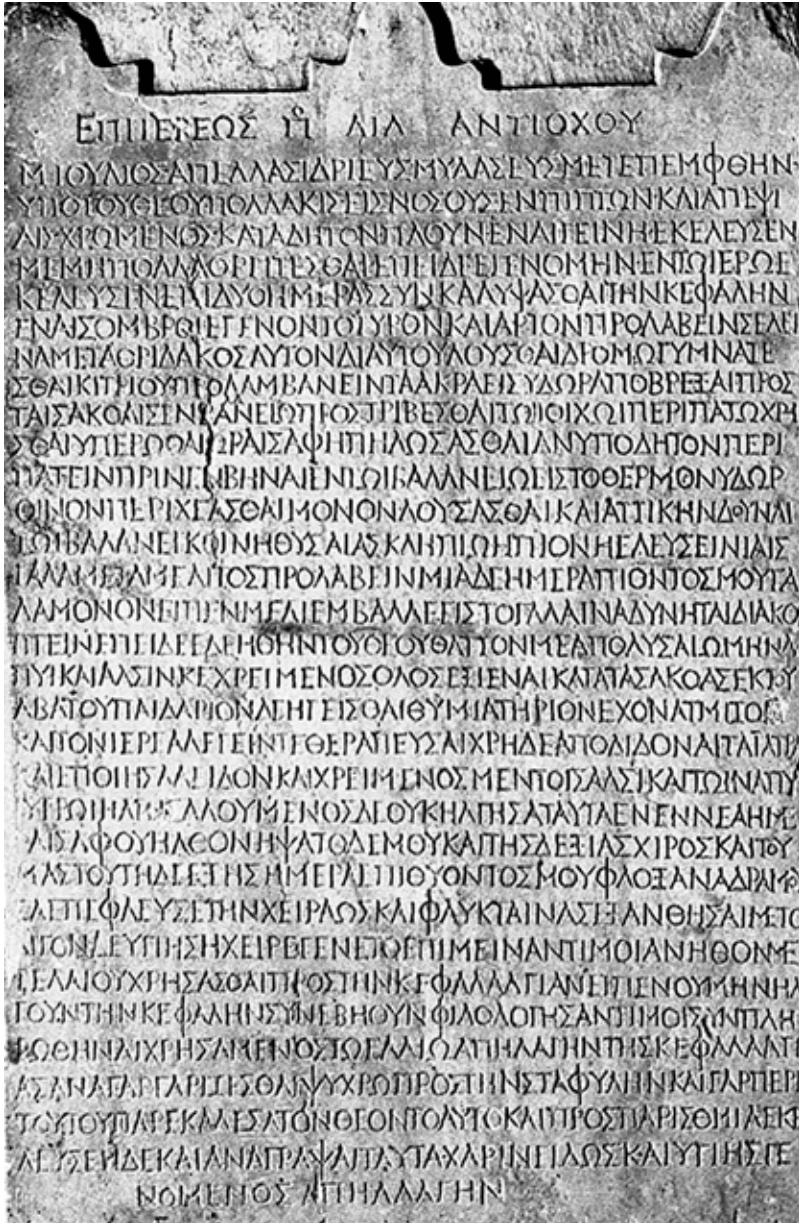
να μετὰ θρίδακος, αὐτὸν δι' αὐτοῦ λοῦσθαι, δρόμω, γυμνάζεσθαι, κιτρίου προλαμβάνειν τὰ ἄκρα, εἰς ὕδωρ ἀποβρέξαι, πρὸς ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανείῳ προστρίβεσθαι τῷ τοίχῳ, περιπάτῳ χρησθαι ὑπερφῶ, αἰώραις, ἀφή πηλώσασθαι, ἀνυπόδητον περιπατεῖν, πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ οἶνον περιχέασθαι, μόνον λούσασθαι καὶ Ἀττικὴν δοῦναι τῷ βαλανεί, κοινῇ θύσαι Ἄσκληπιῶ, Ἡπίονη, Ἐλευσεινίαις, γάλα μετὰ μέλιτος προλαβεῖν· μιᾷ δὲ ἡμέρᾳ πιόντός μου γάλα μόνον, εἶπεν· »μέλι ἔμβαλλε εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνηται διακοπτεῖν.« ἐπεὶ δὲ ἐδεήθη τὸ θεοῦ θάττον με ἀπολύσαι, ὦμην <ν>ἀπυῖ καὶ ἀλσιν κεχρημένος ὅλος ἐξιέναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου, παιδάριον δὲ ἠγείσθαι θυμιατήριον ἔχον ἀτμίζον καὶ τὸν ἱερέα λέγειν »τεθεράπευσαι, χρηρὴ δὲ ἀποδιδόναί τὰ ἴατρα.« καὶ ἐποίησα, ἃ εἶδον, καὶ χρεῖμενος μὲν τοῖς ἀλσι καὶ τῷ νάπυ· ἵ ὑγρῶ ἤλγησα, λούμενος δὲ οὐκ ἤλγησα. ταῦτα ἐν ἐννέα ἡμέραις ἀφ' οὗ ἤλθον. ἤψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ, τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ ἐπιθύοντός μου φλόξ ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταῖνας ἐξάνθησαι· μετ' ὀλίγον δὲ ὑγιῆς ἡ χεῖρ ἐγένετο. ἐπιμείναντί μοι ἄνηθον μετ' ἐλαίου χρῆσασθαι πρὸς τὴν κεφαλαλγίαν εἶπεν. οὐ μὴν ἤλγουν τὴν κεφαλὴν. συνέβη οὖν φιλολογήσαντί μοι συμπληρωθῆναι· χρησάμενος τῷ ἐλαίῳ ἀπηλλάγην τῆς κεφαλαλγίας. ἀναγαργαρίζεσθαι ψυχρῶ πρὸς τὴν σταφυλὴν – καὶ γὰρ περὶ τοῦτου παρεκάλεσα τὸν θεὸν – τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς παρίσθμια. ἐκέλευσεν δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα. χάριν εἰδὼς καὶ ὑγιῆς γένομενος ἀπηλλάγην.

Onder het priesterschap van P. Aelius Antiochus. Ik, M. Iulius Apellas, Kariër uit Mylasa, werd hierheen ontboden door de god, daar ik veelvuldig ziek werd en aan spijsverteringsstoornissen leed. Tijdens mijn reis per schip hierheen beval hij mij in Aegina, mij niet te veel op te winden. En toen ik in het heiligdom was aangekomen, beval hij mij gedurende twee dagen mijn hoofd te bedekken, gedurende welke er regenbuien kwamen, kaas en brood tot mij te nemen, selderij met sla, mijzelf eigenhandig te wassen, mij te trainen in hardlopen, citroenschillen – te weken in water – tot mij te nemen, bij de Akoai in het badhuis mijzelf tegen de muur te schuren, wandelingen te maken over de bovengalerij, te schommelen, mij met een laag slijk te bedekken, barvoets rond te wandelen, alvorens mij in het badhuis in het hete water te begeven mijzelf met wijn te overgieten, mijzelf alléén te wassen en een Attische drachme aan de badman te geven, een gezamenlijk

offer te brengen aan Asclepius, Epione en de Eleusinische godinnen, melk met honing tot mij te nemen. Toen ik op een dag enkel melk had gedronken, zei hij: 'Doe honing in de melk opdat deze kan doorbreken'. Toen ik de god bad mij sneller te verlossen, droomde ik dat ik geheel ingesmeerd met mosterd en zout aan de kant van de Akoai uit het heiligdom naar buiten kwam, en dat er een jongetje met een walmend wierookvat voor mij uit liep, en dat de priester zei: 'U bent genezen, en nu moet u het honorarium betalen'. En ik deed wat ik (in mijn droom) had gezien, en toen ik mij met het zout en de vochtige mosterd had ingesmeerd, deed het pijn, maar toen ik mij waste deed het geen pijn meer. Dat speelde zich af in negen dagen sedert mijn komst. Hij raakte ook mijn rechterhand en mijn borst aan, en toen ik de volgende dag een reukoffer bracht, schoot de vlam omhoog en zengde mijn hand, zodat er zelfs blaren opkwamen; maar na korte tijd werd de hand beter. Toen ik nog langer bleef, zei hij mij dille met olijfolie te gebruiken tegen de hoofdpijn; maar ik had helemaal geen hoofdpijn; daar overkwam het mij dat ik bij mijn letterenstudie last van stuwing kreeg; ik gebruikte de olie en werd van de hoofdpijn verlost. Gorgelen met koud water tegen een gezwollen huid – want ook daarover had ik de god geconsulteerd –; hetzelfde tegen gezwollen amandelen. Hij beval mij ook deze dingen op te schrijven. Dankbaar, en gezond geworden, vertrok ik.

Apellas vertrekt vanuit Mylasa in Karië naar Asclepius in Epidaurus. Vanwege zijn labiele gezondheid – Apellas is vaak ziek en lijdt aan spijsverteringsstoornissen – roept de god hem naar zijn heiligdom. In het Asklepieion volgt de zieke de instructies van Asclepius op. Hij hoopt daardoor weer gezond te worden. Dat blijkt ook het geval: uiteindelijk kan hij gezond weer vertrekken.

Al bij de heenreis adviseert Asclepius de zieke Apellas om zich niet te veel op te winden en in Egina rustig te blijven. Dat kan een eerste aanwijzing zijn voor de zwakke gemoedstoestand van de patiënt. Naast de verwijzing naar de frequente zwakheid en de spijsverteringsstoornissen lezen we verder in de inscriptie over andere ziektes die Apellas tijdens zijn verblijf oploopt. Naast zijn chronische ziektes, lijdt hij aan een broze psychische gezondheid. Apellas laat ons niet weten of die bijkomende aandoeningen veroorzaakt worden door de therapieën die Asclepius aanraadt. Die illustreren de dualiteit tussen medische therapie en cultische aspiraties, die zo typisch is voor de Asclepiusgeneeskunde (EDELSTEIN/EDELSTEIN 1945: 139 en HAHN 1976: 49). Het advies aan Apellas om gedurende twee dagen zijn hoofd te bedekken, is bijvoorbeeld zeker geen onderdeel van een medische therapie, maar eerder een uitdrukking van het mysterieuze karakter van de cultusplaats. Dat was al duidelijk omdat Apellas door de god hierheen werd ontboden (WEINREICH



Afb. 20. Inscriptie van M. Julius Apellas uit Mylasa in Karië (IG IV² 1,126).

1909: 112 en MEIER 1967: 62). De Kariër laat er geen twijfel over bestaan dat zijn verblijf vanaf het begin door Asclepius was voorbestemd. Het cultische ritueel loopt parallel met de medisch-therapeutische instructies die Apellas van Asclepius krijgt: hij moet zich alleen wassen en zich bij de Akoai in het

badhuis tegen de muur schuren. Wat exact met deze ἀχοαί wordt bedoeld, is niet duidelijk (HAHN 1976: 27-29), maar het schuren en masseren van bepaalde lichaamsdelen kan een ontspannende en verzachtende werking hebben. Het wassen is bovendien een cruciaal onderdeel binnen de cultus. Lichamelijke reinheid was een vanzelfsprekende voorwaarde om de tempel te betreden. Daarom waren er, zoals beschreven in hoofdstuk III.2, op specifieke plaatsen in het heiligdom baden.

Apellas' beschrijving is een heel goed voorbeeld van hoe medisch-therapeutische instructies en cultische voorschriften samengaan. Later spreekt hij over een andere reinigingsritus, waarbij hij zich met wijn moet overgieten voor hij het warme water ingaat. Ook de instructie om blootsvoets te gaan was bij initiatie- en lustratierites over het algemeen verplicht. Apellas krijgt het advies zich met een laag modder te bedekken en een warm bad te nemen. Warme baden worden vaak toegepast bij verzwakking, inertie en vooral bij een slechte spijsvertering, waarvan ook Apellas last heeft. Modder heeft een verwarmende, genezende werking. Zowel water als modder zijn belangrijk in de cultus (STEGGER 2005b). Apellas volgt de instructies van Asclepius op. In de hoop van zijn kwalen verlost te worden, doet Apellas zijn best om deze voorschriften voor zijn kuur – tussen medisch-therapeutisch en cultisch in – in het Asklepieion uit te voeren.

Bovendien houdt Apellas zich aan vier stappen in de therapie die Asclepius hem aanbeveelt. Allereerst krijgt hij een dieet opgelegd van vezelrijke voeding met voldoende vloeistof in de vorm van selderij, sla en veel melk met honing. Gedurende twee dagen krijgt hij kaas, brood, selderij en sla. Brood was een wijdverspreid, primair voedingsmiddel en vormt de basis van een maaltijd. Volgens de heersende opvattingen was kaas beter bij spijsverteringsstoornissen dan melk. Bij maagklachten werd oude, geraspte kaas vermengd met bloem aangeraden, bij aandoeningen van het ileum werd een zachtere kaas aanbevolen. Voor kolieken adviseert men een mengsel van kaas en wijn in een verhouding van één tot drie (PLIN. nat. 28.207; 20.140 en GAL. De san. Tuenda 6.696 K.). In het Corpus Hippocraticum, daarentegen, gaat men er nog van uit dat kaas wel voedzaam is, maar constipatie, winderigheid, spijsverteringsstoornissen en hoofdpijn veroorzaakt (HIPPOKR. Vict. 2.51 (6.554.3-6 L.)). Sla wordt aanbevolen voor de koelende eigenschappen, bijvoorbeeld in combinatie met selderij. Het is verfrissend, bevordert de eetlust en vermindert het libido, zoals Galenus en Plinius beweren.

(...) τὰ γε μὴν σέλινα καὶ τὰ σμύρνια καὶ τῆς θρίδακος φύλλοις μιγνύντες προσφέρονται τινες. ἄποιον γὰρ οὖσα ἀχαον ἢ θρίδαξ, ἔτι τε ψυχρὸν ἔχουσα χυμὸν ἡδίων τε ἅμα καὶ ὠφελιμωτέρα γίνεται τῶν δριμέων τι προλαμβάνουσα (...).

(...) sommigen eten selderij en een kruid, waarvan het zaad naar mirre smaakt, met enkele slablaadjes. Sla is namelijk een tuinkruid zonder eigen smaak, bovendien bezit het een koud sap en als men het voordien eet, is het aangener en tegelijk nuttiger dan iets scherpers (...). (GAL. De alim. facult. 6.638.4-8 K.)

PLINIUS (nat. 19.127) onderscheidt meer slasoorten dan Galenus:

Purpuream maximae radices Caecilianam vocant, rotundam vero ac minima radice, latis foliis ἀστύτιδα quidamque εὐνουχείον, quoniam haec maxime refragetur venari. Est quidem natura omnibus refrigeratrix et ideo aestate gratia. Stomacho fastidium auferunt cibique adpetentiam faciunt.

Purperkleurige sla met een erg grote wortel noemt men 'Caecilianisch', de ronde met erg kleine wortels en brede bladeren 'astydis', soms 'eunucheion', omdat deze meestal het libido vermindert. Alle soorten hebben een koelende werking en zijn daarom aangenaam in de zomer. Ze nemen aversie van de maag weg en wekken de eetlust op.

Al in het Corpus Hippocraticum wordt de koelende eigenschap van sla vermeld en wordt deze aanbevolen bij brandwonden en enkele vrouwenziektes, maar ook de verzwakkende gevolgen ervan voor het lichaam worden genoemd (HIPPOKR. Vict. 2.54 (6.558, 11 f. L.), Morb. Mul. 1.78 (8,196,10 L.) en 1.101 (8.224.16 f. L.)). Selderij is nuttig om diurese te bevorderen (GAL. De alim. facult. 6.637 K.); in het Corpus Hippocraticum worden daarvoor vooral de wortels van selderij genoemd (HIPPOKR. Vict. 2.54 (6.558.13 f. L.)). Net als brood is melk een wijdverspreid voedingsmiddel. Een mengsel van melk en honing is goed voor de ziel en vermindert obstipatie. Onverteerde darminhoud wordt door dit drankje voortgestuwd. Honing zelf wordt sneller verteerd dan andere voeding en stimuleert in de juiste dosering met melk alleen daarom al de spijsvertering (GAL. De alim. facult. 6.685 K.). In het Corpus Hippocraticum wordt beklemtoond dat honing in combinatie met andere ingrediënten voedzaam is en voor een mooi uiterlijk zorgt. Honing alleen verzwakt en is laxerend. Als laxermiddel wordt ook geiten- en ezinnenmelk geadviseerd (HIPPOKR. Vict. 2.41 (6.538.17-20 L.)). Apellas volgt het dieet en neemt de door Asclepius voorgeschreven medicijnen: in water geweekte citroenschillen. Citroen bevordert de spijsvertering, zeker als er een extract bereid wordt, beklemtoont GALENUS (De alim. facult. 6.618 K.). In het Corpus Hippocraticum wordt aan citroen echter geen rol van belang toegeschreven.

Honing en citroen zorgen er samen voor dat achtergebleven voeding in het maagdarmsstelsel verder verwerkt wordt.

Op zijn dankzegging aan Asclepius heeft Apellas een verslag van zijn kuurbehandeling nagelaten, waarin hij de hem voorgeschreven instructies vermeldt. Uit onze vergelijking blijkt dat het therapeutische advies nauw aansluit bij de medische opvattingen uit die tijd, zoals we die kennen uit de overgeleverde vakliteratuur. We kunnen ervan uitgaan dat dit advies gegeven werd op basis van de toenmalige geneeskundige ideeën. Tot slot moet Apellas regelmatig gorgelen tegen zijn gezwollen huid. Het gebruik van koud water verwijst in het algemeen naar het belang van een koudwaterbehandeling (HAHN 1976: 33). Apellas vermeldt daarnaast dat hij pijn heeft als hij zich met zout en mosterd insmeert. Zout is bijtend, brandt en reinigt, waardoor het vaak een bestanddeel was van zalfjes tegen vermoeidheid. Naast mosterd wordt het ook dikwijls gebruikt in chemische peelings (URSIN/STEGER/BORELLI 2018). GALENUS beschrijft zout bij verbanden (De comp. med. per gen. 13.504 K., 13.928 K. en 13.942 K.). Uit alle medische tradities in de gezondheidssector (II.3) kennen de methodici aan een mosterdverband een prikkelende en ontstekingsremmende werking toe (HAHN 1976: 38 f.). Apellas' pijn verdwijnt snel als hij zich met water afspoelt. Apellas volgt ook het advies om dille met olie te gebruiken tegen hoofdpijn. Hij merkt al gauw verlichting, voornamelijk door de koelende en dus verzachtende werking. GALENUS beschrijft de werking als diuretisch, pijnstillend en slaapverwekkend (De dign. ex insomn. 6.832 K.). In het Corpus Hippocraticum wordt dille aanbevolen als constipatiemiddel tegen diarree en om niezen tegen te gaan (HIPPOKR. Vict. 2.54 (6.558.12 f. L.). Uitwendige toepassingen worden niet vermeld.

Naast een dieet en medicijnen krijgt Apellas lichamelijke activiteit voorgeschreven: hij moet een recreatiesport beoefenen, joggen en wandelen. Het adjectief ὑπερώς zou verwijzen naar een hoogtekuur, maar die interpretatie wordt volkomen terecht als absurd verworpen (HAHN 1976: 55). Ten slotte krijgt Apellas een vierde advies: schommelen. Dat kunnen we beschouwen als een vorm van ontspanning. Apellas heeft enorm veel last van obstipatie. Hij moet dus alle verkrampingen laten varen – daarom krijgt hij al meteen de raad zich bij vertrek niet op te winden. Van meet af aan benadrukt Asclepius dat Apellas zo veel mogelijk moet rusten. Zijn concept is blijkbaar succesvol, want na zijn kuurverblijf in Epidaurus voelt Apellas zich subjectief bevrijd van zijn klachten. Als dank schenkt hij deze inscriptie waarin hij vertelt over zijn behandeling. Zijn obstipatie en bijkomende klachten worden verholpen met een therapie die naast een dieet en medicijnen ook sport en zo veel mogelijk rust voorschrijft.

De therapie is gebaseerd op medische opvattingen uit die tijd en bevat daarnaast ook sport en rust, wat we nu nog in kuurbehandelingen toepassen. Deze behandeling is specifiek voor de Asclepiusgeneeskunde. Het kuurverslag van Apellas is een voorbeeld van een therapeutische aanpak die gebruikelijk was in de Asklepieia. Deze getuigenis biedt een bijkomend argument voor een eigen Asclepiusgeneeskunde, waarvan de complexe en unieke aard pas duidelijk wordt door diverse bronnen te bestuderen. Dat het hier niet alleen om een genezingscultus gaat, bewijst het voorbeeld van Apellas' kuurverslag.

III.5.3 P. Aelius Theon in Pergamon

Ook een ander kuurverslag is bewaard gebleven: uit het heiligdom van Pergamon, uit de tweede eeuw n.Chr. van een zekere P. Aelius Theon (MÜLLER 1987). De datering is gebaseerd op de paleografie van de inscriptie en op Hadrianus' troonsbestijging in 117 n.Chr. als terminus post quem. Nieuwe Romeinse burgers vermelden bovendien praenomen en nomen van de schenker, in dit geval Publius Aelius Theon. In een andere gift uit Pergamon uit de tweede eeuw n.Chr. van dezelfde Publius Aelius Theon, wordt verwezen naar een altaar voor Eurostia (IvP III 127 en MÜLLER 1987: 198). Ook Theon brengt als patiënt verslag uit van zijn kuurverblijf.

Ἀσκληπιῶι φιλανθρώπων· θεῶι Πό(πλιος) Αἴλ(ιος)
 Θέων Ζηνοδότου καὶ Ζηνοδό[τ]ης Ῥόδιος
 ἑκατὸν εἴκοσι ἡμερῶν μὴ πίων καὶ φα-
 γῶν ἔωθεν ἐκάστης ἡμέρας λευκοῦ πι-
 πέπερος κόκκους δεκαπέντε καὶ κρομμύου
 [ἦ]μισυ κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ ἑναργῶς ἐκ
 [πολ]λῶν καὶ μεγάλων κινδύνων σωθεῖς
 [ἀνέ]θηκα καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀδελφιδοῦ Πο(πλίου) Αἴλ(ίου)
 [Καλλι]στράτου τοῦ καὶ Πλαγκιανοῦ. vac. [ἀντιπ]άτρου τὸ παιδικὸν εὐχῆν. vac.

Aan Asclepius, de god die van mensen houdt, heb ik, Publius Aelius Theon, zoon van Zenodotus en Zenodote, uit Rhodos, die honderdwtintig dagen lang 's ochtends niets dronk en vijftien korrels witte peper en een halve ui at op bevel van de god, manifest van talloze grote gevaren gered, gewijd, ook voor de neven Publius Aelius Callistratus, ook Plancianus genoemd, zoon van Antipater, het παιδικὸν wegens een gelofte.

Het onderwerp van de inscriptie is het wijgeschenk van Publius Aelius Theon. Als dank voor het voorgeschreven dieet en vanwege zijn belofte aan zijn neef Publius Callistratus wijdt hij aan de filantropische Asclepius een παιδικόν (*paidikon*). Meteen valt op dat deze inscriptie, in vergelijking met dat van Apellas, veel korter is en minder medische informatie bevat. Alleen een door Asclepius voorgesteld dieet wordt genoemd, bestaande uit vijftien korrels witte peper en een halve ui elke ochtend (op een nuchtere maag). Theon vermeldt dat hij het dieet 120 dagen volhoudt en dat het succesvol is. Hij omschrijft Asclepius als φιλόανθρωπος (mensenvriend) en drukt zo zijn goede relatie met de god uit, net zoals Apellas en Aristides deden.

Theon krijgt het dieet voorgeschreven κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ (op bevel van de god). Asclepius is hem dus in een droom verschenen en heeft hem zo advies gegeven. De typische genezingswijze in de asklepieia was de incubatie, een soort overgangsritus. Deze inscriptie bevestigt de incubatie vanuit het standpunt van een patiënt: Theon ontvangt zijn therapie in een droom. WEINREICH (1909: V-VIII) wijst er in dit verband op dat naast miraculeuze genezingen door een droom ook genezingen plaatsvinden door beelden en door een heilige hand. Zoals eerder gezegd, moeten we een duidelijker onderscheid maken tussen genezing door een droom in de eigenlijke zin, voornamelijk bekend uit christelijke, miraculeuze genezingen, en genezing door voorschriften uit een droom, zoals het laatste voorbeeld aantoonst (DODDS 1970: 55-71). Door de instructies die Theon van Asclepius in zijn droom krijgt, wordt hij gered van veel ernstige gevaren, waarmee hij waarschijnlijk complicaties van zijn ziekte bedoelt. Theon schrijft hierover dat hij ἐναργῶς (manifest) door de god geholpen werd. Asclepius boekt duidelijk succes met zijn therapie. ἐναργεία beschrijft het transcendente vermogen van de god, dat de rationele capaciteiten en het menselijk begrip overstijgt. Men probeert dit steeds te verklaren met een wonderbaarlijke daad (MÜLLER 1987: 205), maar de term wordt ook gebruikt door andere gelukkige aanbidders als uitdrukking van hun dankbaarheid. De inscriptie gaat over een voorschrift tijdens een droom, niet om een mirakel.

Uit dankbaarheid voor dat succes wijdt hij aan Asclepius een *paidikon*. Meer details over dit wijgeschenk zijn er niet. MÜLLER (1987: 205) concludeert correct dat het waarschijnlijk niet gaat om Plato's 'jongen van plezier' uit het *Symposium*. Bij medische documentatie op papyrus duidt de term παιδικόν doorgaans op een geneesmiddel, meestal oogdruppels, voor kinderen of jonge jongens (zie P. Princ. III 155 = SB XIV 1206 v.1 (II/III sec. A.D. – verso, niet recto, zoals aangetoond door ANDORLINI 2019, 6); GMP II 5 ii,14 (II/III A.D.), te vergelijken met Aet. VII 103-4, pp. 359 e.v. Olivieri (παιδικόν εὐχρηστον, 'nuttig voor kinderen') Zie YOUTIE 1976, 121-9; HANSON 2009, 88). Theon schenkt dit

niet nader te bepalen *paidikon* niet alleen als dank voor Asclepius, maar ook – zoals hij zelf schrijft – voor zijn neef Publius Aelius Callistratus. Uit een inscriptie uit Lindos blijkt dat Theon door Asclepius genezen werd, maar dat zijn neef Kallistratus jong stierf. Theon schenkt die dus als dank voor zichzelf en als eerbiedig aandenken aan zijn jonggestorven neef Callistratus (BLINKENBERG 1917: 465).

Hoewel de inscriptie zelfreflecterend is, krijgen we nauwelijks informatie over de ziekte van Theon. We kunnen wel uit de voorgestelde therapie de aard ervan achterhalen en vermoeden dat het om spijsverteringsproblemen gaat (MÜLLER 1987: 218). Asclepius schrijft Theon een kuur van 120 dagen voor, bestaande uit de dagelijkse inname van vijftien korrels witte peper en een halve ui, elke ochtend op een nuchtere maag. Net als in het kuurverslag van Apellas kunnen we het therapeutische advies begrijpen en verklaren op basis van de medische opvattingen, die overgeleverd zijn in de vakliteratuur van die tijd.

Er worden twee natuurproducten genoemd: peper en ui. GALENUS (In Hipp. Epid. VI comment. 17.2.285 K.) schrijft aan ui een verwarmende werking toe, wat schadelijk is voor een warme maag:

(...) κρόμμυα δηλονότι καὶ σκόροδα καὶ σίλφιον καὶ ὀπὸν οἶνόν τε παλαιότατον ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα τὴν φυσικὴν δυσσκηκφασίαν αὐξάντα, τῆ· δὲ ταυτῆς ἐναντία χρησιμώτατα (...).

(...) Ui, knoflook, silphium, het sap van de vijgenboom en heel oude wijn – dat alles is bevorderlijk voor de ontwikkeling van een slecht temperament, voor al het tegenovergestelde is het uiterst bruikbaar (...).

De nadelige gevolgen van ui voor een warme maag worden al in het Corpus Hippocraticum beschreven. Ui is schadelijk voor het lichaam omdat het overvloedig verwarmt (HIPPOKR. Aff. 54 (6.264.12 f. L.)). Door het opzwellende effect worden uien aangeraden bij spijsverteringsstoornissen (CELS. artes 2.26.1, DIOSC. mat. med. 2.151.1 en PLIN. nat. 20.42 f.). Ook peper heeft een verwarmend vermogen (GAL. De temper. 1.682 K., De simpl. medicament. temp. 11.421 K.). Al in het Corpus Hippocraticum wordt peper voor diverse kwalen aanbevolen: bij steken in de zij (HIPPOKR. Acut. 11 (2.466.2 L.)), om het ophoesten van slijm bij borstziektes te bevorderen, in combinatie met kippenbouillon bij tetanus (Morb. 3.12 (7.132.12-14 L.)). Bij tandpijn spoelt men best de mond met peper en castoreum (HIPPOKR. Epid. 5.67 (5.244.7 f. L.)). Om de tanden te reinigen, wordt tot slot het zogenoemde Indische mengsel voorgeschreven, bestaande uit anijs, dille, mirre, peper en wijn

(HIPPOKR. Mor. Mul. 2.205 (8.394.8-10 L.)). Peper en ui samen leveren dus een verwarmende kracht en worden daarom als therapie toegepast: de verwarmende kracht is diuretisch en bevordert de spijsvertering (CELS. artes 2.27; 2.31; 2.19.1, DIOSC. mat. med. 2.159.3, CELS. artes 2.19.1 en GAL. De san. tuenda 6.340 f. K.). Tegen lethargie kan de warmte van ui en peper ook helpen (CELS. artes 3.20.1).

Tot slot zijn er nog twee details in deze inscriptie die onderzoekers bezighouden (MÜLLER 1987: 219 f.): ten eerste de toedieningswijze, ten tweede de overweging of Publius Aelius Theon gedurende 120 dagen alleen 's ochtends niets mocht drinken, of dat het verbod de hele dag gold. Theon krijgt van Asclepius het advies om op een nuchtere maag peper en ui te eten. Zo komt de werking ervan beter tot zijn recht omdat in die vorm de natuurproducten beter door het lichaam worden opgenomen. De paar regels van de inscriptie vermelden duidelijk nuchterheid in de morgen: 'ἐκατὸν εἴκοσι ἡμερῶν μὴ πίων καὶ φαγῶν ἔωθεν ἐκάστης ἡμέρας' ('[ik die] honderdtwintig dagen lang 's ochtends niets dronk en vijftien korrels witte peper en een halve ui at'). De discussie die ook MÜLLER (1987: 222) voert, namelijk of het bij deze instructie gaat om de radicale theorie van dorstlijden, overgeleverd door GALENUS (GAL. Syn. libr. de puls. 9.488 K. en GAL. In Hipp. Acut. opm. 15.498-501 K.; 15.575-577 K.; 15.695 K. evenals 15.700-704 K.), en om een hele dag nuchter te zijn, is op basis van de duidelijke tekst zinloos. Taalkundig gezien verwijst deze passage naar een nuchtere maag in de ochtend. De these dat in het Asklepieion in Pergamon een drinkverbod een typische behandeling was, is absurd. Het intrinsieke wetenschappelijke probleem achter een dergelijke argumentatie wordt duidelijk als we kijken naar de kuurverslagen. We moeten hier niet alleen verkeerde opvattingen corrigeren, maar vooral ook de aandacht richten op een probleem in de onderzoeks- en wetenschapsgeschiedenis dat zich bij de analyse van kuurverslagen voordoet.

Gelet op de economische geschiedenis is het bovendien interessant dat peper een erg duur voedingsmiddel was, dat niet iedereen kon kopen of zich kon veroorloven. Peper (*P. album* en *P. nigrum*) was een kostbare specerijplant en werd geïmporteerd vanuit India. Sinds de keizertijd werd deze steeds populairder om voedsel te kruiden. In de inscriptie van Apellas krijgt hij de opdracht aan de badman een Attische drachme te geven. Peper en een drachme bevestigen het vermoeden, geopperd in hoofdstuk III.2, dat zeker de grote kuuroorden in de keizertijd – als plaatsen van genezing en cultus, met theater, sportinfrastructuur en bibliotheken – een ontmoetingsplek waren voor vooraanstaande, welvarende kringen.

De votiefgave van Theon geeft ons een kort kuurverslag met weinig inhoudelijke en medische informatie. Net als dat van Apellas uit Epidaurus

bevat het therapeutische instructies van Asclepius, die niet alleen richtlijnen uit een genezingscultus zijn. Een vergelijking met de medische opvattingen zoals we die kennen uit toenmalige vakliteratuur, bewijst zowel bij Theon als bij Apellas dat de therapieën gebaseerd zijn op medische methodes uit die tijd en zinvol zijn.

Door de kuurverslagen van Apellas en Theon, de indruk die Aristides ons gegeven heeft en de conclusies uit hoofdstuk III.2 na een analyse van de architecturale ruimtes van de Asclepiuscomplexen, kunnen we zonder twijfel stellen dat Asclepius in zijn complex een ingewikkelde verstrengeling bood van therapieën, waarin geneeskunde een essentiële rol speelde. De overwegingen in het eerste deel van dit hoofdstuk maakten duidelijk dat grotendeels epigrafische getuigenissen zijn overgeleverd die de ambities van de genezingscultus van Asclepius documenteren. Door het groeiende antagonisme met het opkomende christendom kenmerken deze getuigenissen zich vooral sinds de tweede eeuw n.Chr. door miraculeuze genezingen. Ze benadrukten de goddelijke kracht van deze genezingen, waardoor Asclepius Soter de strijd kon aangaan met Christus Soter. Afzonderlijke analyses bewezen ook dat de – weliswaar schaarse – bronnen niet alleen informatie verstrekken over de genezingscultus, maar ook over de geneeskunde in overeenstemming met de toenmalige vakliteratuur.

De Asclepiusgeneeskunde zoals die in de Asklepieia toegepast werd, kenmerkt zich door twee aspecten die op zinvolle wijze samengaan. Deze spreken elkaar niet tegen, maar zijn eerder een verstrengeling van medische therapieën en rituele handelingen uit een genezingscultus, die zo een eigen soort geneeskunde vormt. Dat is de Asclepiusgeneeskunde, een steentje in het grote mozaïek van de gezondheids- en genezingssector, zoals beschreven in hoofdstuk II.

IV Samenvatting

De mythe en genezingscultus van Asclepius zijn in onderzoek (I) vanuit diverse aspecten onder de loep genomen. Tot nog toe lag de focus daarbij vooral op religieuze geschiedenis, nauwelijks op de medische dimensie. Deze religieus-historische belangen lieten te weinig ruimte voor de duidelijk aanwezige geneeskundige opvattingen. Dit werk wil deze leemte opvullen. We bestuderen daarvoor de Asclepiusgeneeskunde uit de Romeinse keizertijd en plaatsen deze binnen de gefragmenteerde gezondheids- en genezingssector uit die periode.

In een eerste stap geven we inzicht in de diverse betrokkenen (II). Voordat het uiteenlopende aanbod zich in de keizertijd kon ontwikkelen, ontstond een geneeskundig-theoretische en praktische basis. De culturele aanzet (II.1) voor een gezondheidsaanbod in de keizertijd gaat lang terug, tot ver buiten het Griekse cultuurgebied. Deze culturele context kunnen we heel goed duiden aan de hand van Asclepius, de heros en latere god van genezing. Zijn cultus en vooral zijn geneeskunde staan centraal in dit onderzoek. Een verband tussen Asclepius en de Oud-Babylonische godin van genezing, Gula van Isin, vonden we door de hond, die in beide genezingscultussen aanwezig is. Deze relatie staat symbool voor een culturele uitwisseling tussen het oude Babylon en Hellas in het algemeen. De geneeskundige ideeën en handelingen die in de keizertijd actueel waren, vinden hun oorsprong in verschillende culturele impulsen (STEGER 2004: 167-195). Er is bewijs dat tussen Asclepius en Imhotep (ŁAJTAR 2006) en tussen Asclepius en Eshmun net zo'n relatie bestond, waaruit blijkt dat er meer culturele betrekkingen waren.

De medische praktijk en het streven naar een theoretische basis gaan hand in hand. De Ionische natuurfilosofen startten dit proces en legden de basis voor de geneeskundige theorie in Rome. Er is niet één of geen doorslaggevende medische theorie, maar eerder een heterogeen veld met bepaalde tradities (II.3). De dogmatici houden vast aan de oude traditie van een rationele geneeskunde. Ze zijn van mening dat ziekte zowel verborgen als openlijke oorzaken kent en schrijven therapieën voor op basis van vermoedens. De idee van verborgen oorzaken wordt tegengesproken door de empirici, die ervan overtuigd zijn dat alles bepaald wordt door ervaring. De methodici sluiten zich aan bij de kritiek van de empirici. Ze nemen een aantal ideeën van Asclepiades van Bithynië over en ontwikkelen een eigen geneeskundige theorie, waarmee ze de belangrijkste groep in de keizertijd worden. De pneumatici verkondigen de opvatting dat het pneuma, het element waaruit niet alleen het menselijk lichaam, maar de hele

wereld is opgebouwd, via de polsslag waarneembaar is. Bij de anoniemen, tot slot, lagen humoraal-pathologische ideeën aan de basis. Naast deze vijf tradities hadden ook individuen (II.4) eigen opvattingen, die dankzij hun eigen literaire activiteiten bewaard zijn. Uit het midden van de eerste eeuw n.Chr. kennen we Aretaeus van Cappadocië. Zijn werk sluit aan bij de pneumatische traditie en bij het Corpus Hippocraticum. Zijn tijdgenoot Scribonius Largus wil een populairwetenschappelijke kijk geven op de farmacologie om patiënten handvatten te bieden. Pedanius Dioscorides van Anazarbus was tijdelijk legerarts onder Nero. Hij probeerde een nieuwe farmacologie te schrijven, zowel voor leken als voor specialisten. Rufus van Efeze leefde ten tijde van Trajanus en bestudeerde kritisch de principes van de hippocratische geneeskunde. Aulus Cornelius Celsus, over wiens rol als arts onderzoekers het niet eens zijn, publiceerde een encyclopedie voor praktische wetenschappen. Tot slot mogen we Galenus van Pergamon niet vergeten, wiens omvangrijke oeuvre met uiteenzettingen over theoretische geneeskunde een lange en cruciale overnamegeschiedenis kent. Galenus had geen familietraditie als arts, maar kreeg veel aanzien door zijn ervaring als arts voor gladiatoren in Pergamon en aan het keizerlijk hof. Hij was geen aanhanger van enige filosofische richting of medische traditie, maar bestudeerde kritisch diverse benaderingen en ontwikkelde zijn eigen ideeën. Galenus' praktijkwerk als arts is een duidelijk voorbeeld van het nauwe verband tussen praktische activiteiten en het zoeken naar een theoretische grondslag.

De medische theorie gaat gepaard met een medische praktijk (II.5), die dagelijks profiteerde van de uitwisseling tussen medisch denken en handelen. Al uit het vroege Rome hebben we bewijzen van *medicina domestica*, een eigen behandeling door de *pater familias*. Dat was een uitbreiding van het medische aanbod, dat varieerde van magisch-demonische opvattingen via een theurgisch genezings- en handelingsconcept tot een rationaal-wetenschappelijke geneeskunde, gebaseerd op waarneming en natuurbegrip. Artsen kunnen we onderverdelen in publieke, private en legerartsen.

De publieke artsen – ἀρχιατρός en *archiater* genoemd – beantwoorden het best aan ons moderne concept van arts. Het antieke ιατρός of ιατήρ gaat veel verder, maar kan niet duidelijk gedefinieerd worden. Sinds de vierde eeuw v.Chr. zijn specialismes namelijk wijdverspreid, maar we hebben geen bewijzen van bindende opleidingsrichtlijnen of staatsexamens. We kennen alleen regelgeving om de uitvoering van diensten door artsen te garanderen. Iedereen die zich liet inwijden in de τέχνη ιατρική (kunst van het genezen), kon arts worden. De leermeester, die zijn leerlingen onder andere de theoretische basis bijbrengt, speelde dus een cruciale rol bij de vakopleiding. Er bestond een

brede waaier aan uitvoerders van medische praktijken. Een arts kwalificeerde zich door ervaring en moest zijn kennis bewijzen.

Er waren ook vrouwelijke artsen actief in de sector: *medica* of *ιατρὶνή* boden medische diensten aan. Onderzoekers zijn het niet eens of *ιατρὶνή* meer inhoudt dan een vroedvrouw (*μαῖα*). We hebben weet van vrouwelijke artsen die een eigen actieve praktijk hadden, maar zich beperkten tot vrouwen en kinderen. We kunnen ons moeilijk een voorstelling maken van een dagelijkse praktijk, omdat er weinig informatie over is en die vooral mannelijke, publieke artsen betreft. Zij waren aangesteld voor de gezondheid van een stadsbevolking en kregen in ruil daarvoor van de stad voordelen en privileges. Sommigen werkten aan het keizerlijk hof, zoals Antonius Musa bij Augustus en G. Stertinius Xenophon, aanvankelijk lijfarts van Tiberius, later van Claudius. Over het algemeen hadden artsen dezelfde status als ambachtslui.

Er was een onbeperkt aantal private artsen werkzaam. Zij moesten zich in de praktijk bewijzen bij een steeds beter medisch opgeleide bevolking en hun kennis aantonen. Terwijl de meeste artsen aan het begin van de keizertijd nog dezelfde status hadden als ambachtslui, nam hun welvaart vanaf de tweede eeuw n.Chr. geleidelijk toe.

De derde groep, de legerartsen, was samen met hospitaalsoldaten en dierenartsen de militaire gezondheidsdienst, die sinds Augustus een belangrijker rol kreeg. Sommige artsen waren een bepaalde periode beschikbaar voor de militaire dienst, anderen gingen een verbintenis voor onbepaalde duur aan en werkten in een ziekenkamer of in een valetudinarium. Dat systeem was vrij flexibel, maar toch wordt een zekere rangorde onder de artsen duidelijk.

De drie groepen staan voor een geneeskunde die er trots op was wetenschappelijk en rationeel te zijn, zoals blijkt uit vakliteratuur uit die tijd. Het aanbod in de sector werd uitgebreid met niet-medische groepen: masseurs, ziekenverzorgers en producenten of handelaars van medicijnen en geneesmiddelen hoorden er ook bij. Een niet te onderschatten dimensie van de gezondheidsmarkt is het magische en religieuze aspect (III.1). Uit Egyptische papyrusteksten weten we dat magie in de strijd tegen een ziekte ingezet werd naast geneeskunde, religie en astrologie. Biechtinscripties uit de eerste tot derde eeuw n.Chr. uit Klein-Azië vermelden magisch-religieuze geneeskundige opvattingen. Ziekte wordt in deze documenten beschouwd als het gevolg van een zonde; het bekennen van die zonde als voorwaarde voor genezing.

De genezing van ziektes was een taak voor heroën en goden. De genezingscultus van Asclepius (III.1) valt op doordat deze, naast de cultus van Heracles

en Serapis, wijdverspreid was in het Middellandse Zeegebied. Volgens de mythe bevrijdde Apollo, Asclepius' vader, de Grieken van een epidemie. Asclepius was zo bezorgd om de gezondheid van anderen dat hij het menselijke leven langer wilde maken dan de biologische norm, waarvoor hij hard werd gestraft. Asclepius werd vaker afgebeeld en kreeg eigen heiligdommen, waarin hij vereerd werd en zieken genas. De genezingscultus van Asclepius ontstond in Epidaurus en verspreidde zich van daaruit. In de tweede eeuw v.Chr. werden Pergamon en Kos opgericht, in het begin van de derde eeuw v.Chr. bereikte de cultus het Tibereiland in Rome. In het begin van de eerste eeuw v.Chr. zijn meer dan driehonderd cultusplaatsen voor Asclepius actief. Tijdens de keizertijd breidde de genezingscultus van Asclepius zich nog verder uit en bereikte tot slot in de tweede eeuw n.Chr. zijn hoogtepunt. Dat is te danken aan Hadrianus en Antoninus Pius: door hun inzet kenden de steden in Klein-Azië een economische en culturele bloeiperiode. Door de bouw van vereringsplaatsen werd de Asclepiuscultus steeds belangrijker en werd deze een serieuze concurrent voor het christendom. De heiligdommen van Pergamon en van Aegae in Cilicië genoten de gunst van Caracalla. Zo behielden Asclepius en zijn cultus ook in de beruchte 'keizercrisis' van de derde eeuw n.Chr. hun vooraanstaande positie. Asclepius als prominente vertegenwoordiger van heidense genezingscultussen vormt, samen met de keizer, een tegengewicht voor Christus, de genezer. In de tweestrijd tussen het christendom en het heidendom houdt Asclepius met zijn genezingscultus lange tijd stand. Pas in de zesde eeuw n.Chr. moet hij het afleggen tegen zijn christelijke concurrent.

De patiënten van Asclepius werden verzorgd in zijn heiligdommen, waardoor de sociale functie van de architectuur (III.2) in deze context wordt bestudeerd. Net als de medische praktijk draagt ook de architectuur bij aan de dagelijkse medische cultuur. De ligging van de asklepieia werd bepaald in relatie tot de sociale en medische behoeften van de patiënten. Een gezonde plaats met goede bronnen werd uitgekozen (Epidaurus, Kos, Pergamon). De architecturale indeling van de heiligdommen kunnen we analyseren op basis van de plaatsen waar een vereerder achtereenvolgens verbleef. Een essentieel element is het verblijf van patiënten in huizen, die – zoals we van Kos weten – buiten het tempelgebied lagen. Deze woningen hadden niets te maken met de eigenlijke behandeling, die in het heiligdom zelf plaatsvond. Van een vroege vorm van ziekenhuizen in de Asklepieia is dan ook geen sprake. Het contact tussen Asclepius en de aanbidder gebeurde in het heiligdom zelf, waarin zich ook bronnen, fonteinen en badgebouwen bevonden. Hier kon men zich wassen voor men het heiligdom betrad om zo aan het voorschrift van reinheid te voldoen. In de badgebouwen vond het

balneologische onderdeel van de therapie plaats. Na de rituele voorbereiding, het wassen, bidden en offeren kwam het contact met Asclepius tot stand in de lig- en slaaphal, het *abaton*. De incubatie kunnen we opvatten als een overgangsritus. Na de droom verlieten de vereerders het heilige gedeelte en brachten ze een offer aan Asclepius. Dankzij al deze gaven weten we meer over de behandeling. Het complex bestond niet alleen uit het heiligdom, maar had ook bibliotheken, theaters en sportstadia. Zo kon de bezoeker van zijn kuurverblijf genieten in een aangename en steunende omgeving.

Over de patiënten uit de praktijk van Asclepius moeten we allereerst opmerken dat er over het algemeen erg weinig reflexief bronmateriaal bewaard is. Na hun verblijf lieten de aanbidders devotionalia achter met inscripties, waarin ze Asclepius bedanken (III.3). Een aantal geven de getroffen lichaamsdelen weer (votieven met ledematen), andere geven ons inzicht in de dromen. Bij deze droomverslagen moeten we een onderscheid maken: aan de ene kant doen ze denken aan christelijke berichten over mirakels, omdat de wonderbaarlijke genezing tijdens de droom plaatsvond. Zulke miraculeuze genezingen werden ook als propaganda ingezet om 'de keizer als genezer' (Vespasianus en Hadrianus) in een goed daglicht te zetten. Aan de andere kant zijn er aparte verslagen die vanuit het standpunt van de patiënt inzicht geven in de behandeling. Deze nieuwe methodische zienswijze (III.4) van binnenuit is belangrijk voor de patiëntengeschiedenis, de ervaringen en innerlijke beleving van de patiënt. Een mooi voorbeeld is P. Aelius Aristides, die als jarenlange patiënt van Asclepius in zijn *Hieroi Logoi* ('Heilige boeken') interessante details geeft over de gang van zaken in Pergamon (III.5.1).

Op het eerste gezicht lijken deze getuigenissen een prima uitgangspunt om de innerlijke lichaamsbeleving van Aristides evenals het perspectief 'van onderaf' bij een kuurbehandeling in het asklepieion van Pergamon te leren kennen. Maar wanneer we deze beschrijvingen beter bestuderen, zien we veel fictieve elementen. De manier waarop Aristides met zijn ziekte omgaat, leert ons hoe hij denkt over zichzelf, over zijn ziektes, ervaringen en belevissen in de asklepieia. Hij geeft een indrukwekkend beeld van een patiënt van Asclepius in Pergamon, vertelt hoe zijn behandeling verloopt en hoe hij zich als patiënt voelt. Aristides' erfenis blijft een waardevolle bron om te achterhalen hoe anderen, vooral artsen, omgaan met de door Asclepius voorgestelde therapieën. We lezen bijvoorbeeld dat de artsen zich schikken naar de Asclepiusgeneeskunde.

Andere kuurverslagen uit de keizertijd zijn inscripties en daardoor veel beknopter. Zo hebben we uit Epidaurus een bericht van M. Julius Apellas uit Mylasa in Karië (III.5.2), die door Asclepius van zijn kwalen werd verlost en

als dank een inscriptie naliet. Uit een nauwkeurige analyse blijkt dat Apellas een therapie kreeg voorgeschreven op basis van de toenmalige medische opvattingen. Deze specifieke maatregelen uit de Asclepiusgeneeskunde werden aangevuld met sport en rust, nog steeds gebruikelijk in de gezondheidszorg. Van P. Aelius Theon hebben we een ander kuurverslag over zijn verblijf in Pergamon (III.5.3). Ook dit bevat veel meer dan alleen aanwijzingen over de genezingscultus. De onderdelen van de therapie passen ook hier in de medische traditie. Een samenvattende analyse op basis van architectuur en patiëntenverslagen maakt duidelijk dat de Asclepiusgeneeskunde uit de keizertijd een complexe therapeutische verstrengeling was. Een cruciale rol was weggelegd voor de geneeskunde, waarin rituele handelingen uit de genezingscultus samengingen met onderdelen uit medische therapieën. De Asclepiusgeneeskunde was dus een onafhankelijk medisch aspect in de genezings- en gezondheidssector uit de keizertijd (II).

Tekstuitgaven en vertalingen

Voor antieke auteurs werden de gebruikelijke wetenschappelijke uitgaven geraadpleegd. Deze worden niet afzonderlijk vermeld. Auteurs en hun werken worden afgekort volgens Hubert Cancik en Helmuth Schneider (red.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Deel 1. Stuttgart, Weimar 1996, p. xxxix-xlvii. Werken uit het Corpus Hippocraticum of het Corpus Galenicum worden geciteerd volgens Fichtner (2017/2018).

Aelii Aristidi Smyrnaei quae supersunt omnia edidit Bruno Keil (1948). Deel II. *Orationes XVII-LIII continens*. Berlin.

Anoniem (1982), *Der orphische Papyrus von Derveni*, in ZPE 47, bijlage, p. 1-12.

Aulus Cornelius Celsus (2016), *De Medicina / Die medizinische Wissenschaft*. 3 delen. Redactie, commentaar en vertaling door Thomas Lederer. Darmstadt.

Borger Rykle (1982), *Übersetzung des Codex Hammurapi*. In: Otto Kaiser (red.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Deel 1. *Rechtsbücher*. Gütersloh.

Claudii Galeni opera omnia. 20 delen. Redactie Carl G. Kühn. Leipzig 1821-1833 (ook Hildesheim 1965).

Edelstein, Emma J., en Ludwig Edelstein (1945), *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*. 2 delen. Baltimore (ook 1998, 1 deel).

Girone, Maria (1998), *Ἱάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*. Test., introd., trad. e commento a cura di Maria Girone, con un contributo di Maria Totti-Gemünd. Bari.

Guarducci, Margherita (1978), *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Rome.

Habicht, Christian (1969), *Die Inschriften des Asklepieions von Pergamon* (= Altertümer von Pergamon, VIII,3). Berlin.

Heinrichs, Albert (1974), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart.

Kearsley, Rosalinde A. (2001), *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed language inscriptions and linguistic evidence for cultural interaction until the end of AD III* (= Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 59). Bonn.

Klein, Richard (1983), *Die Romrede des Aelius Aristides* (= Texte zur Forschung, 45). Darmstadt.

Lidonnici, Lynn R. (1995), *The Epidaurean Miracle Inscriptions. Text, translation and commentary*. Atlanta.

Müri, Walter (1979), *Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche*. 4e druk. München.

- OEuvres complètes d'Hippocrate*, Traduction nouvelle avec le texte grec par Émile Littré (1839-1861). 20 delen. Paris (ook Amsterdam 1961-1963 en 1973-1991).
- Peek, Werner (1963), *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*. Berlin.
- Petzl, Georg (1994), *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (= Epigraphica Anatolica, 22). Bonn.
- Pfohl, Gerhard (1977), *Inschriften der Griechen. Epigraphische Quellen zur Geschichte der antiken Medizin*. Darmstadt.
- Pleket, Henri W. (1969), *Epigraphica II. Texts on the Social History of the Greek World*. Leiden.
- Publius Aelius Aristides (1986), *Heilige Berichte*. Inleiding, Duitse vertaling en commentaar van Heinrich O. Schröder, voorwoord van H. Hommel. Heidelberg.
- P. Aelii Aristidis opera quae exstant omnia (1976): *Volumen primum orationes I-XVI complectens. Orationes I et V-XVI* edidit Fridericus Waltharius Lenz, praefationem conscripsit et orationes II, III, IV edidit Carolus Allison Behr. Leiden.
- Schubert, Charlotte, en Ulrich Huttner (red.) (1999), *Frauenmedizin in der Antike. Griechisch-lateinisch-deutsch* (= Sammlung Tusculum). Düsseldorf, Zürich.
- Ventris, Michael, en John Chadwick (1973): *Documents in Mycenaean Greek*. 2e druk. Cambridge.
- Victor, Ulrich (1997), *Lukian von Samostata: Alexandros oder der Lügenprophet* (= Religions in the Graeco-Roman World, 132). Leiden / New York / Köln.

Literatuur

- Agelidis, S. (2011), *Kulte und Heiligtümer in Pergamon*, in Grüssinger 2011, 174-83.
- Ahearne-Kroll, S.P. (2014), *Mnemosyne at the Asklepieia*, "Classical Philology" 109, 99-118.
- Albutt, T.C. (1921), *Greek Medicine in Rome*, London.
- Aleshire, S.B. (1989), *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications and the Inventories*, Amsterdam.
- Aleshire, S.B. (1991), *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam.
- Allan, N. (2001), *The Physician in Ancient Israel: His Status and Function*, "Medical History" 45, 377-94.
- Amandry, M. (1993), *Un monnayage d'Hadrien a Epidaure*, "Revue des Etudes Grecques" 106, 329-33.
- Andorlini, I. (2018), *πολλὰ ἱατρῶν ἐστὶ συγγράμματα. Scritti sui papiri e la medicina antica*, a cura di N. Reggiani, Firenze.
- Andorlini, I. (2019), *From Prescription to Practice: The Evidence of Two Medical Papyri from Roman Egypt*, in *Greek Medical Papyri: Text – Context – Hypertext*, redactie N. Reggiani, Berlin/Boston, 3-17.
- Andorlini, I./Marcone, A. (2004), *Medicina, medico e società nel mondo antico*, Firenze.
- Angeletti, L.R. (1991), *From Theurgical to Secular Medicine in Ancient Greece: pinakes and sanationes*, "Forum" 1/4, 13-21.
- Assmann, J. (2000), *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München.
- Auffarth, C. (1995), *Aufnahme und Zurückweisung „Neuer Gotter“ im spätclassischen Athen: Religion gegen die Krise, Religion in der Krise?*, in *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, redactie W. Eder, Stuttgart, 337-65.
- Avalos, H. (1995), *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Atlanta.
- Baader, G. (1967), *Spezialisierung in der Spätantike*, "Medizinhistorisches Journal" 2, 231-8.
- Baunack, J. (1895), *Zu den Inschriften aus Epidauros*, "Philologus" 54, 16-63.
- Becher, I. (1970), *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion*, "Philologus" 114, 211-55.
- Beerden, K. (2012), *Dromen van genezing. Een verkenning van Griekse incubatiedromen*, "Lampas: Tijdschrift voor Nederlandse classici" 45(4), 283-296.
- Behr, C.A. (1968), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.

- Behr, C.A. (1969), *Aelius Aristides' Birth Date, Corrected to November 29, 117 A.D.*, "American Journal of Philology" 90, 75-83.
- Below, K.-H. (1953), *Der Arzt im römischen Recht*, München.
- Benedum, J. (1977), *Griechische Arztschriften aus Kos*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 25, 272-4.
- Benedum, C. (1990), *Asklepios Der homerische Arzt und der Gott von Epidauros*, "Rheinisches Museum" 133, 210-26.
- Benedum, C. (1996), *Der frühe Asklepios*, "Orbis Terrarum" 2, 9-40.
- Bernini, A./Kaiser, A.M. (2019), *Römische militärmedizinische Versorgung und Berichterstattung der Soldaten: Ein Vorschlag zur Kategorisierung der Urkunden*, in *Greek Medical Papyri: Text – Context – Hypertext*, redactie N. Reggiani, Berlin/Boston, 107-20.
- Besnier, M. (1902.), *L'île Tiberine dans l'antiquité*, Paris.
- Biraben, J.-N. (1996), *Das medizinische Denken und die Krankheiten in Europa*, in Grmek 1996, 356-401.
- Birley, A.R. (1997), *Caracalla*, in Clauss 1997a, 185-91.
- Bittrich, U. (2016), *Traum. Mantik. Allegorie. Die „Hieroi Logoi“ des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur*, Berlin.
- Blinkenberg, C. (1917), *Lindiaka*, København.
- Bliquez, J. (2015), *The Tools of Asclepius. Surgical Instruments in Greek and Roman Times*, Leiden/Boston.
- Blumenberg, H. (1971), *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, redactie Fuhrmann und Manfred, München, 11-66.
- Blumenberg, H. (1979), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M.
- Borger, R. (1982), *Übersetzung des Codex Hammurapi*, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, I. Rechtsbücher*, redactie O. Kaiser, Gütersloh.
- Boudon-Millot, V. (1994), *Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclépios chez Galien et Aelius Aristide*, in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque (Paris, 25-27 novembre 1992)*, redactie R. Ginouvès et al., Paris, 157-68.
- Brashear, W.M. (1995), *The Greek Magical Papyri. An Introduction and Survey. Annotated Bibliography*, ANRW II 18.5, 3380-684.
- Breitwieser, R./Humer, F./Pollhammer, E./Arnott, R. (2018), *Medizin und Militär – Soldiers and Surgeons. Beiträge zur Wundversorgung und Verwundetenfürsorge im Altertum*, St. Polten.
- Brodersen, K. (2015), red., *Galenus: Die verbrannte Bibliothek. Peri alypias/Über die Unverdrossenheit*, Wiesbaden.
- Bruit Zaidman, L./Schmitt-Pantel, P. (1994), *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. München.

- Bühler, A./Cohnitz, D. (2005), *Arzteschulen*, in *Leven 2005*, 15-16.
- Buonopane, A./Soldovieri, U. (2018), *Medica, obstetrix, iatromea. Note in margine a un'iscrizione inedita da Puteoli*, in *Lavoro, lavoratori e dinamiche sociali a Roma antica. Persistenze e trasformazioni. Atti delle giornate di studio (Roma Tre, 25-26 maggio 2017)*, a cura di A. Marcone, Roma, 272-83.
- Büyükkolancj, M./Engelmann, H. (1991), *Inschriften aus Ephesos*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 86, 137-44.
- Burford, A. (1969), *The Greek Temple Builders of Epidaurus*, Liverpool.
- Burkert, W. (1972), *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York.
- Burkert, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- Burkert, W. (1984), *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg.
- Cacciapuoti, G. (2018), *Il profilo sociale del medico nel mondo romano, ovvero sul personale sanitario di Roma tra il I sec. a.C. ed il III sec. d.C.*, in *Parlare la medicina: fra lingue e culture, nello spazio e nel tempo. Atti del convegno internazionale (Parma, 5-7 settembre 2016)*, a cura di N. Reggiani, Firenze, 231-52.
- Castritius, H. (1973), *Materiell-ökonomische Hintergründe der Christenverfolgungen im Römischen Reich*, in *Herrschaft, Gesellschaft, Wirtschaft*, redactie H. Castritius, F. Lotter, H. Meyer und H. Neuhaus, Donauwörth, I, 82-95.
- Cavanaugh, T.A. (2017), *Hippocrates' Oath and Asclepius' Snake. The Birth of the Medical Profession*, New York.
- Chaniotis, A. (1995), *Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and Dedications of Lydia and Phrygia*, in Van Der Eijk/Horstmanshoff/Schrijvers 1995, 323-34.
- Charitonidou, A. (1978), *Epidaurus. Das Asklepios-Heiligtum und das Museum*, Athen.
- Christ, K. (1995), *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, München³.
- Cilliers, L./Retief, F.P. (2013), *Dream Healing in Asclepieia in the Mediterranean*, in Oberhelman 2013, 69-92.
- Clauss, M. (1997a), red., *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian*, München.
- Clauss, M. (1997b), *Konstantin I*, in Clauss 1997a, 282-301.
- Clauss, M. (1999), *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart/Leipzig.
- Clinton, K. (1994), *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens*, in *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, redactie R. Hagg, Stockholm, 17-34.
- Coarelli, F. (1986), a cura di, *Fregellae 2. II santuario di Esculapio*, Roma.
- Cohn-Haft, L. (1956), *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton (MA).

- Comella, A. (1981), *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca media e tardo-repubblicana*, "Mélanges de l'Ecole française de Rome/Moyen age et temps modernes" 93, 717-810.
- Comella, A. (1986), *Il culto di Esculapio in Italia centrale durante il periodo repubblicano*, in Coarelli 1986, 145-52.
- Cordes, P. (1991), *Innere Medizin bei Homer*, "Rheinisches Museum" 134, 112-20.
- Dal Covolo, E./Sfameni Gasparro, G. (2008), curr., *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, Roma.
- Cordes, P. (1994), *Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Stuttgart.
- Croon, J.H. (1986), *Heilgötter*, RAC XIII, 1190-232.
- De Cenival, F. (1972), *Un acte de renonciation consécutif à un partage de revenus liturgiques memphites (P. Louvre E 3266)*, "Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale" 71, 11-65.
- De Filippis Cappai, C. (1991), *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica*, "Civiltà Classica e Cristiana" 12, 271-84.
- De Haro Sanchez, M. (2004), *Catalogue des papyrus iatromagiques grecs*, "Papyrologica Lupiensia" 13, 39-60.
- De Luca, G. (1991), *Zur Hygieia van Pergamon: ein Beitrag*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts/Abteilung Istanbul" 41, 325-62.
- Degrassi, D. (1987), *Interventi edilizi sull'isola Tiberina nel I sec. a.C.: nota sulle testimonianze letterarie, epigrafiche ed archeologiche*, "Athenaeum" 65, 521-7.
- Deichgräber, K. (1948), *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin/Zürich².
- Deichgräber, K. (1950), *Professio medici. Zum Vorwort des Scribonius Largus*, Mainz.
- Deubner, L. (1932), *Attische Feste*, Berlin.
- Devauchelle, D. (2008), *Quatre nouveaux papyrus démotiques provenant de l'ancienne collection Sallier*, "Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève" 22, 21-7.
- Dillon, M.P.J. (1994), *The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 101, 239-60.
- Dinges, M. (2002a), redactie, *Patients in the History of Homeopathy*, Sheffield.
- Dinges, M. (2002b), *Introduction: Patients in the History of Homeopathy*, in Dinges 2002a, 1-32.
- Dodds, E.R. (1970), *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt.
- Dow, S./Upson, F. p. (1944), *The Foot of Sarapis*, "Hesperia" 13, 58-77.
- Dörnemann, M. (2013), *Einer ist Arzt, Christus. Medizinales Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, "Zeitschrift für antikes Christentum" 17, 102-24.
- Dräger, M. (1993), *Die Städte der Provinz Asia in der Flaviozeit*, Frankfurt/M.

- Draycott, J./Graham, E.-J. (2017), redactie, *Bodies of Evidence: Ancient Anatomical Votives. Past, Present and Future*, London.
- Drexhage, H.-J. (1981), *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1.-3. Jh. n. Chr.)*, "Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte" 76, 1-72.
- Eck, W. (1997), *Lateinische Epigraphik*, in *Einleitung in die lateinische Philologie*, redactie F. Graf, Stuttgart/Leipzig, 92-111.
- Eckart, W.U. (2013), *Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin*, Berlin/Heidelberg/New York⁷.
- Eckart, W.U./Jutte, R. (2014), *Medizingeschichte. Eine Einführung*, Köln².
- Edelstein, E.J./Edelstein, L. (1945), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore. In 1998 verschenen in 1 band.
- Eed van Hippocrates, https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Eed_van_Hippocrates&oldid=65680525 (laatst bezocht op 6 november 2023).
- Erler, M. (2000), redactie, *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Ernst, K. (1998), *Patientengeschichte. Die kulturhistorische Wende in der Medizinhistoriographie*, in *Eine Wissenschaft emanzipiert sich. Die Medizinhistoriographie von der Aufklärung bis zur Postmoderne*, redactie R. Bröer, Pfaffenweiler, 97-108.
- Farnell, L.R. (1921), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford.
- Fichtner, G. (2018), *Corpus Galenicum. Bibliographie der galenischen und pseudogalenischen Schriften*, Berlin [https://cmg.bbaw.de/fileadmin/Webdateien/Dateien/Galen-Bibliographie_2019-01.pdf].
- Fichtner, G. (2017), *Corpus Hippocraticum. Bibliographie der hippokratischen und pseudohippokratischen Werke*, Berlin [https://cmg.bbaw.de/fileadmin/Webdateien/Dateien/Hippokrates-Bibliographie_2016-1].
- Fischer, K.-D. (1979), *Kritisches zu den „Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser“*, "Medizinhistorisches Journal" 14, 312-21.
- Forsén, B. (1996), *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki.
- Franke, P.R. (1969), *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen*, "Medizinischer Monatsspiegel" 3, 60-7.
- Fraser, P.M. (1969), *The Career of Erasistratus of Ceos*, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Lettere e Arti" 103, 518-37.
- Fron, C. (2014), *Der Reiz des Nil. Die Reise des Aelius Aristides nach Ägypten und ihr Einfluss auf seine Reden und Werke*, in *Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt*, redactie E. Olshausen en V. Sauer, Stuttgart, 205-24.
- Garland, R. (1992), *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London.

- Geertz, C. (1999), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M [*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, redactie C. Geertz, New York 1973⁶, 3-30].
- Gilliam, J.F. (1961), *The Plague under Marcus Aurelius*, "American Journal of Philology" 82, 225-61.
- Ginouvés, R. (1962), *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris.
- Girone, M. (1998), cur., *Ἱάματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari.
- Golder, W. (2007), *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner*, Würzburg.
- González Soutelo, S. (2014), *Medicine and Spas in the Roman Period. The Role of Doctors in Establishments with Mineral-Medicinal Waters*, in *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, redactie D. Michaelides, Oxford, 206-16.
- Gould, J. (1973), *Hiketeia*, "Journal of Hellenic Studies" 93, 74-103.
- Gourevitch, D. (1996), *Wege der Erkenntnis: Medizin in der römischen Welt*, in Grmek 1996, 114-50.
- Graf, F. (1992a), *An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 92, 267-78.
- Graf, F. (1992b), *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in *Le sanctuaire grec*, éd. par A. Schachter, Genève, 157-99.
- Graf, F. (1996), *Gottesnähe und Schadenszauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München.
- Graf, F. (1997), *Asklepios I. Religion*, DNP I, 94-9.
- Graf, F. (1998), *Heilgötter, Heilkult. IV. Griechenland und Rom*, DNP V, 243-7.
- Graumann, L.A. (2000), *Die Krankengeschichten der Epidemienbücher des Corpus Hippocraticum. Medizinhistorische Bedeutung und Möglichkeiten der retrospektiven Diagnose*, Aachen.
- Gregis, G. (2017), *Guarigioni di Asclepio a Epidauro*, "Axon" 1, 111-29.
- Grmek, M.D. (1989), *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore/London.
- Grmek, M.D. (1996), red., *Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter*, München.
- Grmek, M.D. (2000), red., *Arétée de Cappadoce. Des causes et des signes des maladies aiguës et chroniques*, Genève.
- Grmek, M.D./Gourevitch, D. (1988), *L'école médicale de Quintus et de Numisianus*, "Mémoires du Centre Jean Parlerne" 8, 43-60.
- Gruen, E. p. (1993), *Culture and National Identity in Republican Rome*, London.
- Grüssinger, R. (2011), red., *Pergamon. Panorama der antiken Metropole. Begleitbuch zur Ausstellung. Eine Ausstellung der Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, Petersberg.

- Guardasole, A. (2005), *Empiriker*, in *Leven 2005*, 254-5.
- Guarducci, M. (1934), *I "miracoli" di Asclepio a Labena*, "Historia" 8, 410-28.
- {moet onder letter C} Cole, S. G. (1988), *The Uses of Water in Greek Sanctuaries, in Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens*, redactie R. Hägg, N. Marinatos, and G.C. Nordquist, Stockholm/Göteborg, 161-5.
- Gummerus, H. (1932), *Der Ärztestand im römischen Reich nach den Inschriften*, Helsingfors.
- Günther, L.-M. (2000), *Reisende und Pilger in der nordafrikanischen Hagiographie, in LAfrica Romana XIII. Atti del XIII convegno di studio, Djerba 1998*, a cura di M. Klianoussi, P. Ruggeri e C. Vismara, Roma, 413-7.
- Haberling, W. (1910), *Die altrömischen Militärärzte*, Berlin.
- Habicht, C. (1959/60), *Zwei neue Inschriften aus Pergamon*, "Istanbuler Mitteilungen" 9-10, 109-27.
- Habicht, C. (1969), *Die Inschriften des Asklepieions von Pergamon*, Berlin.
- Haehling von Lanzenauer, B. (1996), *Imperator soter. Der römische Kaiser als Heilsbringer vor dem Hintergrund des Ringens zwischen Asklepioskult und Christusglaube*, Düsseldorf.
- Hafner, G. (1990), *Die Ankunft des Asklepios-Schiffes in Ostia (292 v. u. Z.)*, "Staatliche Museen zu Berlin – Forschungen und Berichte" 28, 65-70.
- Hahn, J. (1991), *Plinius und die griechischen Ärzte in Rom. Naturkonzeption und Medizinkritik in der Naturalis Historia*, "Sudhoffs Archiv" 75, 209-39.
- Hahn, P.T. (1976), *Die Weihinschrift des Apellas. Kurbericht oder Wundererzählung?*, Diss. med. Erlangen.
- Halfmann, H. (1979), *Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Göttingen.
- Halfmann, H. (2001), *Städtebau und Bauherren im römischen Kleinasien. Ein Vergleich zwischen Pergamon und Ephesos*, Tübingen.
- Hamilton, M. (1906), *Incubation, or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, London.
- Hanson, A.E. (1997), *Fragmentation and the Greek Medical Writers, in Collecting Fragments – Fragmente sammeln*, redactie G.W. Most, Göttingen, 289-314.
- Hanson, A.E. (2001), *Text & Context for the Illustrated Herbal from Tebtunis*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia (Firenze, 23-29 agosto 1998)*, a cura di I. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi e G. Menci, Firenze, I, 585-604.
- Hanson, A.E. (2005), *Greek Medical Papyri from the Fayum Village of Tebtunis: Patient Involvement in a Local Health-Care System?*, in *Hippocrates in Context. Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium (University of Newcastle u/Tyne, 27-31 augustus 2002)*, redactie P.J. van der Eijk, Berlin/Boston, 387-402.

- Hanson, A.E. (2009), *A Receptarium from Tebtunis*, in *Greek Medical Papyri II*, redactie I. Andorlini, Firenze, 71-104.
- Harig, G. (1971), *Zum Problem „Krankenhaus“ in der Antike*, „Klio“ 53, 179-95.
- Harig, G. (1974), *Bestimmungen der Intensität im medizinischen System Galens*, Berlin.
- Harris, W.V. (2016), ed., *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*, Leiden/Boston.
- Harris, W.V./Holmes, B. (2008), eds., *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, Leiden/Boston.
- Harrison, J. (2013), *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination*, London.
- Harrison, J. (2014), *The Development of the Practice of Incubation in the Ancient World*, in *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, redactie D. Michaelides, Oxford, 284-90.
- Hart, G.D. (2000), *Asklepius the God of Medicine*, Dorset.
- Hausmann, U. (1948), *Kunst und Heiltum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam.
- Haussperger, M. (2012), *Die mesopotamische Medizin aus ärztlicher Sicht*, Baden-Baden.
- Haymann, F. (2010), *Caracalla in Aigeai: ein neues Tetradrachmon und weitere numismatische Belege*, „Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte“ 60, 145-65.
- Heiderich, G. (1966), *Asklepios*, Gießen.
- Heilporn, P. (2009), *Thèbes et ses taxes. Recherches sur la fiscalité en Égypte romaine (Ostraca de Strasbourg II)*, Paris.
- Heinz, W. (1996), *Antike Balneologie in späthellenistischer und römischer Zeit. Zur medizinischen Wirkung römischer Bäder*, ANRW II 37.3, 2411-32.
- Helck, W. (1995), *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Agais bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt².
- Henning, D. (1989), *Epidauros*, in *Griechenland. Lexikon der historischen Asclepio: medicina e culto Stätten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, redactie S. Lauffer, München, 219-21.
- Herrmann, H.V. (1959), *Omphalos*, Münster.
- Herz, P. (1997), *Lokale Festkultur im Osten*, in *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, redactie H. Cancik en J. Rüpke, Tübingen, 239-64.
- Herzog, R. (1899), *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig [rist. Hildesheim].
- Herzog, R. (1931), *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig.
- Hillert, A. (1990), *Antike Ärztedarstellungen*, Frankfurt/M.
- Hoffmann, M. (1999), *Griechische Bäder*, München.

- Hoheisel, K. (1995), *Religiöse und profane Formen nichtmedizinischen Heilens*, in *Heil und Heilung in den Religionen*, redactie K. Hoheisel und H.-J. Klimkeit, Wiesbaden, 167-84.
- 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, 382-99.
- Holtzmann, B. (1984), *Asklepios*, LIMC II.1, 863-97.
- Horstmanshoff, H.F.J. (1992), *Epidemie und Anomie in der griechischen Welt*, "Medizinhistorisches Journal" 27, 43-65.
- Horstmanhoff, M. (2002), *De dromen van Aelius Aristides*. "Leidschrift. Historisch Tijdschrift" 17(1), 13-28.
- Hulskamp, M.A.A. (2013), *The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen*, in Oberhelman 2013, 33-68.
- Hupfloher, A. (2000), *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta: eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter*, Berlin.
- Iakovidis, S.E. (1985), *Mykene – Epidauros – Argos – Tiryns – Nauplia. Vollständiger Führer durch die Museen und archäologische Stätten der Argolis*, Athen.
- Interdonato, E. (2013), *L'Asklepieion di Kos. Archeologia del culto*, Roma.
- Israelowich, I. (2012), *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Leiden.
- Israelowich, I. (2015), *Patients and Healers in the High Roman Empire*, Baltimore.
- Israelowich, I. (2016), *Medical Care in the Roman Army during the High Empire*, in Harris 2016, 215-30.
- Jackson, R. (1988), *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London.
- Jacobovits, I. (1959), *Jewish Medical Ethics. A Comparative and Historical Study of the Jewish Religious Attitude to Medicine and Its Practice*, New York.
- Jankrift, K.P. (2003), red., *Krankheit und Heilkunde im Mittelalter*, Darmstadt.
- Jayne, W.A. (1925), *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New York.
- Jones, A.H.M. (1971), *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford².
- Jones, C.P. (2012), *Galen's Travels*, "Chiron" 42, 399-419.
- Jost, M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- Jouanna, J. (1996), *Die Entstehung der Heilkunst im Westen*, in Grmek 1996, 28-80.
- Jütte, R. (1990), *Sozialgeschichte der Medizin: Inhalte Methoden Ziele*, "Medizin, Gesellschaft und Geschichte" 9, 149-64.
- Jütte, R. (1991), *Ärzte, Heiler und Patienten. Medizinischer Alltag in der frühen Neuzeit*, München/Zürich.
- Jütte, R. (1994), *Bader, Barbieri und Hebammen. Heilkundige als Randgruppen?, in Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch.*, redactie B.-U. Hergemöller, Warendorf², 89-120.

- Jütte, R. (1996), *Samuel Hahnemanns Patientenschaft, in Homöopathie. Patienten – Heilkundige – Institutionen. Von den Anfängen bis heute*, red. von M. Dinges, Heidelberg, 23-44.
- Kákossy, L. (1989), *Zauberei im alten Ägypten*, Leipzig.
- Kampmann, U. (1992/3), *Asklepios mit Omphalos in der römischen Reichsprägung. Zu einem Beispiel der Beeinflussung der Reichsprägung durch Lokalmünzen*, "Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte" 42/43, 39-48.
- Karenberg, A./Leitz, C. (2000), red., *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster.
- Katakes, S.E. (2002), *Epidaurus. Ta glypta ton Romaikon chronon apo to Iero tu Apollonos Maleata kai tu Askliptiu*, II, Athinai.
- Kavvadias, P. (1883), 'Επιγραφαί. Ἐκ τῶν ἐν Ἐπιδαυρίᾳ ἀνασκαφῶν, "Archaiologikē Ephemeris" 22, 197-238.
- Kavvadias, P. (1885), 'Επιγραφαί. Ἐκ τῶν ἐν Ἐπιδαυρίᾳ ἀνασκαφῶν, "Archaiologikē Ephemeris" 24, 65-86.
- Kavvadias, P. (1893), *Fouilles d'Epidaure*, Athènes.
- Kavvadias, P. (1900), *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν*, Athen.
- Kearsley, R.A. (2001), *Greeks and Romans in Imperial Asia. Mixed Language Inscriptions and Linguistic Evidence for Cultural Interaction until the End of AD III*, Bonn.
- Kerényi, K. (1956), *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt.
- King, D. (2017), *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture*, Oxford.
- Kislinger, E. (2005), *Ärztin*, in *Leven 2005*, 16-17.
- Klein, R. (1983), *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt.
- Kloss, G. (2001), *Sokrates, ein Hahn für Asklepios und die Pflege der Seelen. Ein neuer Blick auf den Schluß von Platons Phaidon*, "Gymnasium" 108, 223-40.
- Knibbe, D. (1981), *Quandocumque quis trium virorum rei publicae constituendae. Ein neuer Fund aus Ephesos*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 44, 1-10.
- Knibbe, D. (1982), *Neue Inschriften aus Ephesos VIII*, in "Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts" 53, 136-140.
- Koelbing, H.M. (1977), *Arzt und Patient in der antiken Welt*, Zürich/München.
- Koetting, B. (1980), *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, 2. Auflage. Münster.
- Kollesch, J. (1965), *Galen und seine ärztlichen Kollegen*, "Altertum" 11, 47-53.
- Kollesch, J. (1979), *Ärztliche Ausbildung in der Antike*, "Klio" 61, 507-13.
- Kollesch, J. (1981), *Galen und die Zweite Sophistik*, in *Nutton 1981*, 1-11.
- Kollesch, J./Nickel, D. (1994), *Bibliographia Galeniana. Die Beiträge des 20. Jahrhunderts zur Galenforschung*, ANRW II 37.2, 1351-420.

- Kolta, K.S./Schwarzmann-Schafhauser, D. (2000), *Die Heilkunde im alten Ägypten. Magie und Ratio in der Krankheitsvorstellung und therapeutischen Praxis*, Stuttgart.
- Korenjak, M. (2005), „Unbelievable Confusion“. *Weshalb sind die „Hieroi Logoi“ des Aelius Aristides so wirr?*, „Hermes“ 133, 215-34.
- Korpela, J. (1987), *Das Medizinalpersonal im antiken Rom. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki.
- Kotansky, R. (1991), *Incantations and Prayers for Salvation in Inscribed Greek Amulets, in Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, redactie C.A. Faraone en D.D. Obbink, New York/Oxford, 107-37.
- Körner, O. (1929), *Die ärztlichen Kenntnisse in Ilias und Odyssee*, München.
- Kranz, P. (1990), *Zeugnisse hadrianischer Religionspolitik im Osten*, in *Das antike Rom und der Osten. Festschrift Klaus Parlasca*, redactie C. Borker en M. Donderer, Erlangen, 125-41.
- Kranz, P. (2004), *Pergameus Deus. Archäologische und numismatische Studien zu den Darstellungen des Asklepios in Pergamon während Hellenismus und Kaiserzeit. Mit einem Exkurs zur Oberlieferung statuarischer Bildwerke in der Antike*, Möhnesee.
- Kranz, Peter (2010), *Hygieia. Die Frau an Asklepios' Seite. Untersuchungen zu Darstellung und Funktion in klassischer und hellenistischer Zeit unter Einbeziehung der Gestalt des Asklepios*, Möhnesee.
- Krauss, F. (1944), *Die Prora an der Tiberinsel in Rom*, „Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts/Römische Abteilung“ 59, 159-72.
- Krug, A. (1993), *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, München².
- Kudlien, F. (1967), *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates*. Zürich.
- Kudlien, F. (1978), *Beichte und Heilung*, „Medizinhistorisches Journal“ 13, 1-14.
- Kudlien, F. (1985), *Jüdische Ärzte im Römischen Reich*, „Medizinhistorisches Journal“ 20, 36-57.
- Kudlien, F. (1986), *Die Stellung des Arztes in der römischen Gesellschaft. Freigeborene, Romer, Eingebürgerte, Peregrine, Sklaven, Freigelassene als Ärzte*, Stuttgart.
- Kudlien, F. (1988), *Heiltätige Scharlatane und Quacksalber in der Antike – eine Randgruppe der Gesellschaft?*, in *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum*, redactie I. Weiler, Graz, 137-68.
- Kudlien, F./Durling, R.J. (1991), eds., *Galen's Method of Healing*, Leiden.
- Kullmann, W./Althoff, J./Asper, M. (1998), red. *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen.
- Künzl, E. (1991), *Die medizinische Versorgung der römischen Armee zur Zeit des Kaiser Augustus und die Reaktion der Römer auf die Situation bei den Kelten und Germanen, Die römische Okkupation nördlich der Alpen zur Zeit des Augustus. Kolloquium Berkamen 1989. Vorträge*, redactie R. Aßkamp, Münster, 185-202.

- Kyrieleis, H. (1979), *Babylonische Bronzen im Heraion von Samos*, "Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts" 94, 32-48.
- Labisch, A. (2005a), *Dogmatiker*, in Leven 2005, 233-4.
- Labisch, A. (2005b), *Methodiker*, in Leven 2005, 613-4.
- Lachmund, J./Stollberg, G. (1992), red., *The Social Construction of Illness. Illness and Medical Knowledge in Past and Present*, Stuttgart.
- Łajtar, A. (2006), *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Warszawa.
- Lang, M.L. (1977), *Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asklepieion*, Princeton (NJ).
- Lang, P. (2013), *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt*, Leiden/Boston.
- Langholf, V. (1996), *Lukian und die Medizin: Zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten* (De historia conscribenda § 1), ANRW II 37.3, 2793-841.
- Le Glay, M. (1978), *Hadrien et l'Asklepieion de Pergame*, "Bulletin de Correspondance Hellénique" 100, 347-72.
- Lecos, E.P./Pentogalos, G.E. (1986), red., *Early and Late Asclepieia. Similarities and Differences, in Ancient and Popular Healing. Symposium on Ancient Medicine, Athens 4-10 October 1986*, Finnish Institutes Athens, Vammala, 13-24.
- Leipoldt, J. (1950), *Von Übersetzungen und Übersetzen*, in *Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart*, Leipzig, 54-63.
- Leith, D. (2016), *How Popular Were the Medical Sects?*, in Harris 2016, 231-50.
- Leven, K.-H. (1987), *Medizinisches bei Eusebios von Kaisareia*, Düsseldorf.
- Leven, K.-H. (1991), *Thukydides und die „Pest“ in Athen*, "Medizinhistorisches Journal" 26, 128-60.
- Leven, K.-H. (1997a), *Die Geschichte der Infektionskrankheiten. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*. Landsberg/L.
- Leven, K.-H. (1997b), *Asklepios. Inschriften, Wunderberichte. Seit dem 4. Jh. v. Chr., in Metzler Lexikon antiker Autoren*, redactie O. Schütze, Stuttgart/Weimar, 115-6.
- Leven, K.-H. (1998), *Krankheiten – historische Deutung versus retrospektive Diagnose*, in Paul/Schlich 1998, 153-85.
- Leven, K.-H. (2004), *"At times these ancient facts seem to lie before me like a patient on a hospital bed". Retrospective Diagnosis and Ancient Medical History, in Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, redactie H.F.J. Horstmanshoff en M. Stol, Leiden, 369-86.
- Leven, K.-H. (2005), red., *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München.
- Levick, B. (1999), *Vespasian*, London.
- Ley, A. (1997), *Asklepios II. Ikonographie*, DNP I, 99-100.
- Lidonnici, L.R. (1992), *Compositional Background of the Epidaurian ἰάματα*, "American Journal of Philology" 113, 25-41.

- Lidonnici, L.R. (1995), *The Epidaurean Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta (GA).
- Lindgren, U. (1978), *Frühformen abendländischer Hospitäler im Lichte einiger Bedingungen ihrer Entstehung*, "Historia Hospitalium" 12 (1977/78), 32-61.
- Lloyd, G.E.R. (1979), *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge.
- Lo Cascio, E. (2012), cur., *L'impatto della "peste antonina". Quinto degli Incontri Capresi di Storia dell'Economia Antica (Roma-Anacapri, 8-11 oktober 2008)*, Bari.
- Lorenz, G. (1988), *Apollon, Asklepios und Hygieia. Drei Typen von Heilgöttern aus der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte*, "Saeculum" 39, 1-11.
- Lorenz, G. (2000), *Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom*, Wien/Köln/Weimar.
- Lorenz, G. (2004), *Asklepios, der Heiler mit dem Hund und der Orient*, in *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse*, redactie C. Ulf und R. Rollinger, Berlin, 335-65.
- Lorenz, G. (2016), *Asklepios, der Heiler mit dem Hund, und der Orient. Religion und Medizin in alten Kulturen in universalhistorischer Sicht*, Innsbruck. Malitz, J. (1997), *Vespasian*, in Claus 1997a, 86-94.
- Manley, J. (2014), *Measles and Ancient Plagues. A Note on New Scientific Evidence*, "Classical World" 107, 393-7.
- Mann, C. (2011), *„Um keinen Kranz, um das Leben kämpfen wir!“ Gladiatoren im Osten des römischen Reiches und die Frage der Romanisierung*, Berlin.
- Männlein-Robert, I. (2015), *Iamatika*, in *Der Neue Poseidipp. Text – Übersetzung – Kommentar*, redactie B. Seidensticker, A. Stahli en A. Wessels, Darmstadt, 343-74.
- Marasco, G. (1995), *L'introduction de la médecine grecque a Rome: Une dissension politique et idéologique*, in Van Der Eijk/Horstmannshoff/Schrijvers 1995, 35-48.
- Marschies, C. (2006), *Gesund werden im Schlaf? Die antiken Schlafkulte und das Christentum*, "Theologische Literaturzeitung" 131, 1233-44.
- Martin, R./Metzger, H. (1976), *La religion grecque*, Paris.
- Martzavou, P. (2012), *Dream, Narrative, and the Construction of Hope in the "Healing Miracles" of Epidauros*, in *Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, redactie A. Chaniotis, Stuttgart, 177-204.
- Mattern, S.P. (2013), *The Prince of Medicine. Galen in the Roman Empire*, Oxford.
- Mattingly, H./Carson, R.A.G./Hill, P.V. (1975), *Coins of the Roman Empire in the British Museum. Pertinax to Elagabalus*, London².
- Maul, S.M. (2001), *Die Heilkunde im Alten Orient*, "Medizinhistorisches Journal" 36, 3-22.
- McCasland, V. (1939), *The Asclepios Cult in Palestine*, "Journal of Biblical Literature" 58, 221-7.

- Medick, H. (2001), *Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie*, "Historische Anthropologie" 9, 78-92.
- Meier, C.A. (1967), *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Illinois.
- Meier, M. (1999), *Beobachtungen zu den sogenannten Pestschilderungen bei Thukydides II 47-54 und bei Prokop, Bell. Pers. II 22-23*, "Tyche" 14, 177-210.
- Meijer, J.W., (herdruk 2017), red., *Publius Cornelius Tacitus. Romeinse Historiën*, Middelburg.
- Meissner, B. (1997), *Berufsausbildung in der Antike (Rom und Griechenland), in Berufliche Bildung Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, redactie M. Liedtke, Bad Heilbrunn, 55-99.
- Meissner, B. (1999), *Die technologische Fachliteratur der Antike. Struktur, Oberlieferung und Wirkung technischen Wissens in der Antike (ca. 400 v. Chr.-ca. 500 n. Chr.)*, Berlin.
- Melfi, M. (2007), *I Santuari di Asclepio in Grecia*, I, Roma.
- Merkelbach, R. (2001), *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart².
- Meyer, M. (1988), *Erfindung und Wirkung. Zum Asklepios Giustini*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts/Abteilung Athen" 103, 119-59.
- Meyer, M. (1994), *Zwei Asklepiostypen des 4. Jahrhunderts v. Chr.: Asklepios Giustini und Asklepios Athen-Macerata*, in *Antike Plastik 23. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts*, redactie A.H. Borbein, München, 7-55.
- Meyer-Steinieg, T. (1916), *Das medizinische System der Methodiker. Eine Vorstudie zu Caelius Aurelianus « De morbis acutis et chronicis »*, Jena.
- Meyer-Zwiffelhofer, E. (2002), *Politikos archein. Zum Regierungsstil der senatorischen Statthalter in den kaiserzeitlichen griechischen Provinzen*, Stuttgart.
- Mikalson, J.D. (1984), *Religion and Plague in Athens, 431-423 B.C.*, in *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday*, redactie K.J. Rigsby, Durham, 217-25.
- Montevecchi, O. (1981), *Vespasiano acclamato dagli Alessandrini*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Vespasiani*, Rieti, 483-95.
- Morenz, S. (1949/50), *Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult?*, "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft" 4, 370-8.
- Most, G.W. (1993), *A Cock for Asclepius*, "Classical Quarterly" 43, 96-111.
- Mudry, P. (1989), *Malade et dévot d'Asclépios : l'autobiographie d'Aelius Aristide*, "Revue Médicales de la Suisse Romande" 109, 979-85.
- Mudry, P. (1994a), *Le « De medicina » de Celse. Rapport bibliographique*, ANRW II 37.1, 787-99.
- Mudry, P. (1994b), *L'orientation doctrinale du « De medicina » de Celse*, ANRW II 37.1, 800-18.

- Müller, H. (1987), *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*, "Chiron" 17, 191-233.
- Müller, H. (2011), *Pergamon als Polis. Institutionen, Ämter und Bevölkerung*, in Grüssinger 2011, 254-9.
- Müri, W. (1979), *Der Arzt im Altertum. Griechische und lateinische Quellenstücke von Hippokrates bis Galen mit der Übertragung ins Deutsche*, München⁴.
- Mylonas, G.E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton (NJ).
- Neugebauer, K.A. (1921), *Asklepios. Ein Beitrag zur Kritik römischer Statuenkopien*, Berlin.
- Nissen, C. (2006a), *L'eau dans les sanctuaires d'Asclépios du Péloponnèse. Etude et classification des installations hydrauliques attestées par les textes et par l'archéologie, en fonction du triple rôle de l'eau dans le culte du dieu guérisseur Asclépios*, "Analecta Historico-Medica" 4, 307-16.
- Nissen, C. (2006b), *Prosopographie des médecins de l'Asie Mineure pendant l'Antiquité classique, I: Catalogue des médecins*, URL : <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histoire/asclepiades/nissen.php>.
- Nutton, V. (1970), *The Doctors of the Roman Navy*, "Epigraphica" 32, 66-71.
- Nutton, V. (1972), *Roman Oculists*, "Epigraphica" 34, 16-29.
- Nutton, V. (1973), *The Chronology of Galen's Early Career*, "Classical Quarterly" 67, 158-71.
- Nutton, V. (1981), ed., *Galen. Problems and Prospects*, London.
- Nutton, V. (1990), *The Patient's Choice: A New Treatise by Galen*, "Classical Quarterly" 40, 236-57.
- Nutton, V. (1995a), *Galen ad multos annos*, "Dynamis" 15, 25-40.
- Nutton, V. (1995b), *The Medical Meeting Place*, in Van Der Eijk/Horstmanshoff/Schrijvers (1995), 3-25.
- Nutton, V. (1997), *Empiriker*, DNP III, 1016-18.
- Nutton, V. (1999a), *Krankenhaus*, DNP VI, 789-93.
- Nutton, V. (1999b), *Medizin. IV. Klassische Antike*, DNP VII, 1107-17.
- Nutton, V. (2004), *Ancient Medicine*, London/New York.
- Oberhelman, S.M. (1993), *Dreams in Graeco-roman Medicine*, ANRW II 37.1, 121-56.
- Oberhelman, S.M. (1997), *Aretaeus of Cappadocia: The Pneumatic Physician of the First Century AD*, ANRW II 37.2, 941-96.
- Oberhelman, S.M. (2013), red., *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham/Burlington.
- Oehler, J. (1909), *Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Ärztestandes*, "Janus" 14, 4-20 + 111-23.
- Ohlemutz, E. (1940), *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Würzburg.
- Oser-Grote, C. (1998), *Medizinische Schriftsteller*, in *Überweg. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, redactie H. Flashar, II.1, Basel, 457-85.

- Papachatzis, N. (1978), *Mykene – Epidauros – Tiryns – Nauplia. Führer durch die klassischen Stätten der Argolis*, Athen.
- Parke, H.W. (1977), *Festivals of the Athenians*, London.
- Parker, R. (1983), *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Parker, R. (1997), *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Paul, N./Schlich, T. (1998), red., *Medizingeschichte: Aufgaben, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt/M/New York.
- Pearcy, L.T. (1988), *Theme, Dream and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 118, 377-91.
- Peek, W. (1963), *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*, Berlin.
- Penn, R.G. (1994), *Medicine on Ancient Greek and Roman Coins*, London.
- Pensabene, P./Rizzo, M.A./Roghi, M./Talamo, E. (1980), *Terrecotte votive dal Tevere*, Roma.
- Pernot, L. (2008), *Aelius Aristides and Rome*, in Harris/Holmes 2008, 175-201.
- Petridou, G./Thumiger, C. (2016), red., *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World*, Leiden.
- Petsalis-Diomidis, A. (2010), *Truly Beyond Wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford/New York.
- Petzl, G. (1994), *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, Bonn.
- Petzoldt, L. (1978), red., *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt.
- Pfeffer, M.E. (1969), *Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griechischen und römischen Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit*, Berlin.
- Pfohl, G. (1977), *Inschriften der Griechen. Epigraphische Quellen zur Geschichte der antiken Medizin*, Darmstadt.
- Pigeaud, J. (1982), *Sur le méthodisme*, in *Médecins et Médecine dans l'Antiquité. Actes des journées d'étude sur la médecine antique d'époque romaine. Mémoires III du Centre Jean Palerne*, red. G. Sabbah, Saint-Etienne, 181-3.
- Pleket, H.W. (1969), *Epigraphica II. Texts on the Social History of the Greek World*, Leiden.
- Pohl, R. (1905), *De Graecorum medicis publicis*, Berolini.
- Pomeroy, S.B. (1997), *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representation and Realities*, Oxford.
- Porter, R. (1985a), *The Patient's View: Doing Medical History from Below*, "Theory and Society" 14, 175-98.
- Porter, R. (1985b), ed., *Patients and Practitioners. Lay Perceptions of Medicine in Preindustrial Societies*, Cambridge.

- Porter, R. (2000), *Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute*, Darmstadt.
- Porter, R./Porter, D. (1988), *In Sickness and Health. The British Experience 1650-1850*, London.
- Pratsch, T. (2013), "... erwachte und war geheilt" Inkubationsdarstellungen in byzantinischen Heiligenviten, "Zeitschrift für antikes Christentum" 17, 68-86.
- Préaux, C. (1967), *Traduire ou ne pas traduire*, "Chronique d'Égypte" 42, 369-83.
- Price, S.R.F. (1984), *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Price, S.R.F. (2004), *The Future of Dreams. From Freud to Artemidorus*, in *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, redactie R. Osborne, Cambridge, 226-59.
- Prior, L. (1992), *The Local Space of Medical Discourse. Disease, Illness and Hospital Architecture*, in Lachmund/Stollberg 1992, 67-84.
- Radt, W. (1999), *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt.
- Rechenauer, G. (2000), bespreking van Cordes 1994, "Gnomon" 5, 385-9.
- Reggiani, N. (2018), *I papiri greci di medicina come fonti storiche: il caso dei rapporti dei medici pubblici nell'Egitto romano e bizantino*, "Aegyptus" 98, 107-30.
- Rémy, B. (1987), *Nouvelles inscriptions de médecins dans les provinces occidentales de l'empire romain (1973-1983)*, "Epigraphica" 49, 261-4.
- Rémy, B. (2001), *Nouvelles inscriptions de médecins dans la partie occidentale de l'empire romain (1983-1996)*, "Epigraphica" 63, 277-83.
- Renberg, G.H. (2017), *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden.
- Rengstorff, K.H. (1953), *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster.
- Revillout, E. (1881) *L'antigraphie des luminaires*, "Revue Égyptologique" 2, 78-83
- Ricciardetto, A. (2013), *Inventaire et typologie des listes grecques et latines de produits pharmaceutiques*, in *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology (Warsaw, 29 juli-3 augustus 2013)*, redactie T. Derda, A. Łajtar, J. Urbanik, Warsaw, II, 677-98.
- Richter, D.S./Johnson, W.A. (2017), eds., *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford.
- Riddle, J.M. (1985), *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin (TX).
- Riddle, J.M. (1994), *High Medicine and Low Medicine*, ANRW II 37.1, 102-20.
- Riethmüller, J.W. (1996), *Die Tholos und das Ei Zur Deutung der Thymele in Epidauros*, "Nikephoros" 9, 71-109.
- Riethmüller, J.W. (2005), *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg.
- Riethmüller, J.W. (2011), *Das Asklepieion von Pergamon*, in Grüssinger 2011, 228-34.
- Rigato, D. (2013), *Gli dei che guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna.

- Risse, G.B. (1999), *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*, New York/Oxford.
- Robert, F. (1939), *Thymele*, Paris.
- Robert, L. (1940), *Les gladiateurs dans l'orient grec*, Paris.
- Robert, L. (1973), *De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes*, "Journal des Savants", 162-211 [= *Opera minora selecta*, VII, Amsterdam 1990, 225-75].
- Robert, L. (1978), *Monnaies et textes grecs*, "Journal des Savants", 145-63.
- Robert, L. (1980), *A travers l'Asie Mineure*, Athènes.
- Roelcke, V. (1998), *Medikale Kultur: Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung eines kulturwissenschaftlichen Konzepts in der Medizingeschichte*, in Paul/Schuch 1998, 45-68.
- Roesch, P. (1982), *Le culte d'Asclépios à Rome*, in *Médecins et médecine dans l'antiquité. Actes des journées d'étude sur la médecine antique d'époque romaine. Mémoires III du Centre Jean Palerne*, éd. G. Sabbah, St. Etienne, 171-9.
- Rosenthal, F. (1956), *In Hippocratis Iusiurandum commentarii*, "Bulletin of the History of medicine" 30, 52-87.
- Russell, D.A./Trapp, M./Nesselrath, H.-G. (2016), eds., *Aelius Aristides. Selected Prose Hymns*, Tübingen. Rüttimann, R.J. (1986), *Asclepius and Jesus. The Form, Character and Status of the Asclepius Cult in the Second Century C.E. and Its Significance in Early Christianity*, Diss. Harvard University, Cambridge (MA).
- Ryholt, K. (2005), *On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report*, in *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum*, redactie S. Lippert/M. Schentuleit, Wiesbaden 2005, 141-70.
- Samama, E. (2003), *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*, Genève.
- Samama, E. (2017), *La médecine de guerre en Grèce ancienne*, Turnhout.
- Scarborough, J. (1969), *Roman Medicine*, London.
- Scarborough, J. (1971), *Galen and the Gladiators*, "Episteme" 5, 98-111.
- Schadewaldt, H. (1967), *Asklepios und Christus*, "Medizinische Welt" 31, 1755-61.
- Schäfer, D. (2000), *Traum und Wunderheilung im Asklepios-Kult und in der griechisch-römischen Medizin*, in Karenberg/Leitz 2000, 259-74.
- Scheer, T.S. (1993), *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*, München.
- Scheer, T. S. (2000), *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München.
- Schlange-Schöningen, H. (2003), *Die römische Gesellschaft bei Galen*, Berlin/New York.
- Schlumbohm, J. (1998), red., *Mikrogeschichte – Makrogeschichte, komplementär oder inkommensurabel*, Göttingen.
- Schnalke, T. (1990), *Asklepios – Heilgott und Heilkult*, in *Asklepios – Heilgott und Heilkult. Konzeption, Gestaltung und Texte*, redactie T. Schnalke en C. Selheim, Erlangen.

- Schnalke, T. (2005), *Asklepios-Schlange*, in *Leven 2005*, 112-3.
- Schnalke, T./Wittern, R. (1993), *Asklepios trifft Hippokrates. Zum Verhältnis von religiöser und wissenschaftlich-rationaler Medizin in der griechisch-römischen Antike*, "Jahrbuch des Deutschen Medizinhistorischen Museums" 7, 85-103 [= in *Die Geheimnisse der Gesundheit. Medizin zwischen Heilkunde und Heiltechnik*, redactie P. Kemper, Frankfurt/M 1994, 95-114].
- Schöner, E. (1964), *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden.
- Schouten, J. (1967), *The Rod and Serpent of Asklepios. Symbol of Medicine*, Amsterdam.
- Schröder, H.O. (1988), *Publius Aelius Aristides. Ein kranker Rhetor im Ringen um den Sinn seines Lebens*, "Gymnasium" 95, 375-80.
- Schubert, C. (2005), *Der hippokratische Eid. Medizin und Ethik von der Antike bis heute*, Darmstadt.
- Schubert, C./Huttner, U. (1999), red., *Frauenmedizin in der Antike*, Düsseldorf/Zürich.
- Schulze, J.-F. (1971), *Die Entwicklung der Medizin in Rom und das Verhältnis der Römer gegenüber der ärztlichen Tätigkeit von dem Anfangen bis zum Beginn der Kaiserzeit*, "Živa Antika/Antiquité Vivante" 21, 485-505.
- Schulze, C. (1999), *Aulus Cornelius Celsus – Arzt oder Laie? Autor, Konzept, und Adressaten der „De medicina libri octo“*, Trier.
- Schulze, C. (2005), *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken*, Tübingen.
- Schumacher, J. (1963), *Antike Medizin. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*, Berlin².
- Schumacher, L. (2001), *Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien*, München.
- Schwinden, L. (1994), *Die Weihinschrift für Asclepius CIL XII 3636 aus Trier*, "Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Trier Nachbargebiete" 57, 133-45.
- Sconocchia, S. (1994), *L'opera di Scribonio Largo e la letteratura medica latina del I sec. d.C.*, ANRW II 37.1, 843-922.
- Selinger, R. (1999), *Experimente mit dem Skalpell am menschlichen Körper in der griechisch-römischen Antike*, "Saeculum" 50, 29-47.
- Serafini, N. (2016), *Sacerdoti mendicanti e itineranti: gli agyrtai nell'antica Grecia*, "Museum Helveticum" 73, 24-41.
- Sherwin-White, S.M. (1978), *Ancient Cos. A Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*, Göttingen.
- Siebenthal, W. von (1950), *Krankheit als Folge der Sünde*, Hannover.
- Siefert, H. (1980), *Inkubation, Imagination und Kommunikation im antiken Asklepioskult. Katathymes Bildererleben*, Wien.
- Smarczyk, B. (1984), *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, München.

- Smith, W.D. (1982), *Erasistratus' Dietetic Medicine*, "Bulletin of the History of Medicine" 56, 398-409.
- Smith, M.F. (1993), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli.
- Smith, M.F. (1996), *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oinoanda*, Wien.
- Smith, M.F. (2000), *Digging up Diogenes: New Epicurean texts from Oinoanda in Lycia*, in Erler 2000, 64-75.
- Smith, M.F. (2003), *Supplement to Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription*, Napoli.
- Sobel, H. (1990), *Hygieia. Die Göttin der Gesundheit*, Darmstadt.
- Solin, H. (2013), *Inchriftliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 17, 7-50.
- Stafford, E.J. (1998), *Greek Cults of Deified Abstractions*, Diss. London.
- Stamatu, M. (2005), *Fluch*, in Leven 2005, 303.
- Stannard, J. (1987), *Herbal Medicine and Herbal Magic in Pliny's Time*, in *Pline l'ancien, témoin de son temps*, red. J. Pigeaud en J. Oroz Reta, Salamanca/Nantes, 95-106.
- Steger, F. (2000), *Erinnern an Asklepios. Lektüre eines gegenwärtigen Mythos aus der antiken Medizin*, in *Topographie der Erinnerung Mythos im strukturellen Wandel*, redactie B. von Jagow, Würzburg, 19-39.
- Steger, F. (2001), bespreking van Schulze 1999, "Gymnasium" 108, 543-5.
- Steger, F. (2004), *Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Steger, F. (2005a), *Der Neue Asklepios Glykon*, "Medizinhistorisches Journal" 40, 1-16.
- Steger, F. (2005b), *Wasser erfassen – Wasser wahrnehmen. Religiöse, soziale und medizinische Funktionen des Wassers: Kult und Medizin des Asklepios*, in „Ohne Wasser ist kein Heil“. *Medizinische und kulturelle Aspekte der Nutzung von Wasser*, redactie S. Hähner-Rombach, Stuttgart, 33-43.
- Steger, F. (2007), *Patientengeschichte. Eine Perspektive für Quellen der Antiken Medizin?*, "Sudhoffs Archiv" 91, 230-8.
- Steger, F. (2012), *Asklepios in der Praxis. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit*, in *Acta Historica Leopoldina 59*, red. S. Gerstengarbe, J. Kaasch, M. Kaasch, A. Kleinert en B. Parthier, Stuttgart, 77-93.
- Steger, F. (2016a), *Asklepios. Medizin und Kult*, Stuttgart.
- Steger, F. (2016b), *Aristides, Patient of Asclepius in Pergamum*, in Russell/Trapp/Nesselrath 2016, 129-42.
- Steger, F. (2018), *Asclepius: Medicine and Cult*, Stuttgart [= Steger 2016a].
- Strobel, K. (1993), *Das Imperium Romanum im "3. Jahrhundert": Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiter Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.*, Stuttgart.
- Strohmaier, G. (1996), *Die Rezeption und die Vermittlung: die Medizin in der byzantinischen und arabischen Welt*, in Grmek 1996, 151-81.

- Strohmaier, G. (1999), *Avicenna*, München.
- Swain, S. (1991), *The Reliability of Philostratus's "Lives of the Sophists"*, "Classical Antiquity" 10, 148-63.
- Swain, S. (1996), *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford.
- Szaivert, W. (2008), *Kistophoren und die Münzbilder in Pergamon*, "Numismatische Zeitschrift" 116-117, 29-43.
- Tabanelli, M. (1962), *Gli ex-voto poliviscerali etruschi e romani. Storia, ritrovamento, interpretazione*, Firenze.
- Temkin, O. (1991), *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore/London.
- Thompson, D.J. (1988), *Memphis under the Ptolemies*, Princeton (NJ).
- Tieleman, T. (2005), *Pneumatiker*, in Leven 2005, 718-9.
- Tomlinson, R.A. (1969), *Two Buildings in the Sanctuaries of Asklepios*, "Journal of Hellenic Studies" 89, 106-17.
- Tomlinson, R.A. (1983), *Epidaurus*, Austin (TX).
- Totelin, L.M.V. (2016), *Pharmakopolai. A Re-evaluation of the Sources*, in Harris 2016, 65-85.
- Totti-Gemünd, M. (1998), *Aretologie des Imuthes-Asklepios (P. Oxy. 1381,64-145)*, in Girone 1998, 169-93.
- Touwaide, A. (1997), *Galien et la toxicologie*, ANRW II 37.2, 1887-986.
- Turfa, J.M. (1994), *Anatomical Votives and Italian Medical Tradition*, in Murlo and the Etruscans. *Art and Society in Ancient Etruria*, redactie J.P. Small en R.D. De Puma, Madison, 224-40.
- Ursin, F. (2014), *Eusebeia und Asebeia als Bewertungskriterien von Herrschen bei Pausanias*, "Keryx" 3, 55-68.
- Ursin, F./Steger, F./Borelli, C. (2018), *Katharsis of the Skin. Peeling Applications and Agents of Chemical Peelings in Greek Medical Textbooks of Graeco-Roman Antiquity*, "Journal of the European Academy of Dermatology and Venereology", <https://doi.org/10.1111/jdv.15026>.
- Van der Eijk, P./Horstmannshoff, H.F.J./Schrijvers, P.H. (1995), eds., *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context*, Amsterdam.
- Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passage. Etude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, de funérailles, des saisons, etc.*, Paris.
- Vallance, J.T. (1990), *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford.
- Vallance, J.T. (1993), *The Medical System of Asclepiades of Bithynia*, ANRW II 37.1, 693-727.
- Van Gelder, J./Nieuwenhuis, M./Peters, T. (2004), red., *Plinius. De wereld: Naturalis historia*, Amsterdam.

- Van Staden, P.J. (1998), *Jesus and Asklepios*, "Ekklesiastikos Pharos" 80, 84-111.
- Van Straten, F.T. (1981), *Gifts for the God, in Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, redactie H. Versnel, Leiden, 65-151.
- Van Straten, F.T. (1985), *De spijsvertering van M. Iulius Apellas. Een kuur in het Asklepieion van Epidauros, omstreeks 160 na Chr.*, "Hermeneus" 55, 196.
- Ventris, M./Chadwick, J. (1973), *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge². Victor, U. (1997), *Lukian von Samostata: Alexandros oder der Lügenprophet*, Leiden/New York/Köln.
- Vidman, L. (1970), *Isis und Sarapis bei den Griechen und den Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlin.
- Vlastos, G. (1948), *Religion and Medicine in the Cult of Asclepius: A Review Article*, "Review of Religion" 13, 269-90.
- Von Staden, H. (1982), *Hairesis and Heresy: The Case of Haireseis Iatrikai*, in *Jewish and Christian Self-definition, III. Self-definition in the Graeco-Roman World*, redactie B.F. Meyer and E.P. Sanders, London, 76-100.
- Von Staden, H. (1989), *Herophilos. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge.
- Von Staden, H. (1990), *Incurability and Hopelessness: The Hippocratic Corpus*, in *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique*, red. P. Potier, G. Maloney en J. Desautels, Paris, 75-112.
- Von Staden, H. (1995), *Anatomy as Rhetoric: Galen on Dissection and Persuasion*, "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences" 50, 47-66.
- Wacht, M. (1999), *Inkubation*, RAC XVIII, 179-265.
- Walde, C. (2001), *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*. Düsseldorf/Zürich.
- Walton, A. (1965), *The Cult of Asklepios*, New York [ristampa dell'ed. 1894].
- Weber, G. (2000), *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- Wegner, M. (1961), *Asklepios*, "Hippokrates" 32, 976-82.
- Weinreich, O. (1909), *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen.
- Weiss, P. (1982), *Ein Altar für Gordian III., die älteren Gordiane und die Severer auf Aigeai (Kilikien)*, "Chiron" 12, 191-205.
- Weisser, U. (1983), *lbn Sina und die Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters. Alte und neue Urteile und Vorurteile*, "Medizinhistorisches Journal" 18, 283-305.
- Wellmann, M. (1900), *A. Cornelius Celsus*, RE IV.1, 1882-6.
- Wesch-Klein, G. (1998), *Soziale Aspekte des römischen Heerwesens in der Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Wickkiser, B.L. (2008), *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece. Between Craft and Cult*, Baltimore (MD).

- Wickkiser, B.L. (2010), *Banishing Plague. Asklepios, Athens, and the Great Plague Reconsidered*, in *Aspects of Ancient Greek Cult. Context, Ritual and Iconography*, redactie J.T. Jensen, Aarhus, 55-65.
- Wide, S. (1973), *Lakonische Kulte*, Darmstadt.
- Wiedemann, T. (1995), *Emperors and Gladiators*, London/NewYork.
- Wiemer, H.-U. (1997), *Iulian*, in Clauss 1997a, 334-41.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1886), *Isyllos von Epidauros*, Berlin.
- Wildung, D. (1975), *Asklepios*, in LÄ I, 472-3.
- Wildung, D. (1977), *Heilschlaf*, in LÄ II, 1101-2.
- Wilmanns, J.C. (1995), *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich. Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätspersonals*, Hildesheim.
- Witschel, C. (1999), *Krise – Rezession – Stagnation? Der Westen des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt/M.
- Wittern, R. (1979), *Die Unterlassung ärztlicher Hilfeleistung in der griechischen Medizin der klassischen Zeit*, "Münchener Medizinische Wochenschrift" 121, 731-4.
- Wittern, R. (1995), *Die Anfänge der Anatomie im Abendland*, in *Natur im Bild*, redactie T. Schnalke, Erlangen, 21-51.
- Wittern, R. (1998a), *Die Antike in Mittelalter und Renaissance: Das Beispiel Anatomie*, "Nachrichtenblatt der Deutschen Gesellschaft für Geschichte der Medizin, Naturwissenschaft und Technik" 48, 146-59.
- Wittern, R. (1998b), *Gattungen im Corpus Hippocraticum*, in Kullmann/Althoff/Asper 1998, 17-36.
- Wittern, R. (1999), *Kontinuität und Wandel in der Medizin des 14. bis 16. Jahrhunderts am Beispiel der Anatomie*, in *Mittelalter und frühe Neuzeit: Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*, redactie W. Haug, Stuttgart, 550-571.
- Wolff, E. (1998a), *Perspektiven der Patientengeschichtsschreibung*, in Paul/Schuch 1998, 311-34.
- Wolff, E. (1998b), *Perspectives on Patients' History: Methodological Considerations on the Example of Recent German-Speaking Literature*, "Canadian Bulletin for Medical History" 15, 207-28.
- Youtie, L.C. (1976), *A Medical Prescription for an Eye-Salve (P. Princ. III 155 R)*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 23 (1976), 121-9.
- Zeppezauer, D. (2013), *Warum wirken Wunder? Die Sprache der Ärzte im Traum*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 17, 143-59.
- Ziegenaus, O./De Luca, G. (1981), *Das Asklepieion: Die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks*, Berlin/New York.
- Ziegler, R. (1994), *Aigeai, der Asklepioskult, das Kaiserhaus der Decier und das Christentum*, "Tyche" 9, 187-212.
- Ziethen, G. (1994), *Heilung und römischer Kaiserkult*, "Sudhoffs Archiv" 78, 171-91.

Verantwoording van de afbeeldingen

- Afb. 1. De slang van Asclepius, mozaïek, Lindau (Duitsland). Foto: Florian Steger.
- Afb. 2. London, British Museum. Medallion van Antoninus Pius. PENSO (1984), p. 12.
- Afb. 3. Epidaurus, Museum nr. 813 en Athene, Nationaal Archeologisch Museum nr. 266, 1347. Foto: museum.
- Afb. 4. Athene, Nationaal Archeologisch Museum nr. 1402. Uit Luku. Marmer, hoogte 51 cm. Foto: akg-images / De Agostini Picture Lib.
- Afb. 5. Kos, Archeologisch Museum, geen inventarisnummer. Foto: Florian Steger.
- Afb. 6. HART (2000), afb. in bijlage.
- Afb. 7. HART (2000), p. 116.
- Afb. 8. Kos, Asklepieion: uitzicht van de ingang naar de drie terrassen. Foto: Florian Steger.
- Afb. 9. Rome, Tibereiland. Foto: Vincenzo Damiani.
- Afb. 10. Tibereiland door Giovanni Battista Piranesi, *Vedute di Roma*, circa 1780. Foto: Wellcome Collection.
- Afb. 11. Epidaurus, plattegrond van het Asklepieion. IAKOVIDIS (1985), p. 131.
- Afb. 12. Kos, plattegrond van het Asklepieion. KRUG (1993), p. 161 afb. 73.
- Afb. 13 a/b. Pergamon, plattegrond van het asklepieion. RADT (1999), p. 221 figuur 167 en 168.
- Afb. 14 a/b. Pergamon, Asklepieion. RADT (1999), p. 229 figuur 175 en 176.
- Afb. 15. Kos, toegangszone tot het Asklepieion: woningen. Foto: Florian Steger.
- Afb. 16. Kos, toegangszone tot het Asklepieion, woningen met bad. Foto: Florian Steger.
- Afb. 17. Kos, Asklepieion, zicht vanaf het tussenniveau (tussen middelste en bovenste terras) op het middelste en onderste terras. Foto: Florian Steger.
- Afb. 18. Kos, Asklepieion, bovenste terras, Dorische tempel van Asclepius. Foto: Florian Steger.
- Afb. 19. Kos, Asklepieion, bovenste terras, Dorische tempel van Asclepius. Foto: Florian Steger.
- Afb. 20. Epidaurus. IG IV2 1.126 = SIG III 1170. Foto: museum.

Register van personen, plaatsen en zaken

- Aegeae 14, 60-63, 138
Aegina 123
Alarik 45
Alexander de Grote 60, 88
Alexandria 47, 60, 62
Amphiaräus 38, 56
Amynus 37, 56
Antium 73, 78
Antoninus Pius 18, 32, 52-54, 78, 110, 119, 138
Apellas, M. Julius 102-103, 121-133, 139-140
apodyterium 84-85
Apollo 17, 19-20, 37-40, 42, 45, 48-50, 52, 64, 72, 74, 78, 80, 96, 98-99, 138
archiater 30, 136
Archigenes van Apameia 24
architectuur 66-68, 73, 85-86, 90, 110, 138, 140
Aristides, P. Aelius 16, 53, 68, 74, 82, 88, 91, 102, 106-122, 130, 133, 139
Aristoteles 30, 101
Artemis 37, 78, 86
arts *passim*
Asclepius *Passim*
Asklepieion 12, 19, 38, 40, 45, 47-48, 52, 54, 61, 68, 69, 71-76, 78-82, 84, 86, 91-93, 95-97, 109-110, 113, 115, 121-122, 124, 126, 132, 139
Athene 11, 19, 37-38, 40, 43, 45, 47, 50, 55, 65, 73, 78, 83, 86, 90, 93-95, 99
Avicenna 9-10, 28
brood 123, 126-127
caldarium 84-85
capsarius 36
Caracalla 60, 91, 138
Carmenta 37
Carthago 49
Celsus, Aulus Cornelius 9, 20-26, 35, 61, 84-85, 136
Charax, A. Claudius 53-54, 91
Christus 12-13, 34, 59, 62-63, 88, 133, 138
Corpus Hippocraticum 9, 25, 27-28, 65, 87, 103, 106, 126-128, 131, 136
Cosmas 62
Damianus 62
Delos 45, 48, 73, 83, 87, 94
Demeter 37-38, 78
dieet 126-128, 130
dille 124, 128, 131
Diocletianus 62
Diogenes van Oinoanda 106
Dioscorides van Anazarbus 25-26
dogmatici 20-24, 135
droom 38, 86-89, 92, 99-103, 108, 110-111, 115, 119, 124, 130, 139
Eed van Hippocrates 31
Egypte 17-18, 25, 32, 47, 56-57, 100-101, 107
ei 55, 81, 118
Eileithyia 37
empirici 20-24, 27, 135
Epidaurus 11, 16, 18-19, 39-40, 42-48, 50, 61, 63, 70-76, 78, 80-86, 90, 92-96, 99, 102-103, 121-122, 124, 128, 132, 138-139
epidemie 17, 37, 39, 47, 50, 56, 94, 103-104, 106, 119, 138
Eshmun 49, 135
Eumenes II 38
frigidarium 85
Galenus van Pergamon 9, 25, 136
genezing, mirakel 13, 58, 80, 87, 91, 93, 95-103, 118, 130, 133, 139
gezondheid 9, 11, 29, 31, 40, 42, 56-58, 69, 73, 84, 97-98, 102, 105, 113, 116-117, 119, 124, 137-138
Glycon, Neos Asclepius 54
Gortys 43, 60, 73, 76, 78, 84
Gula 19-20, 25, 135
haan 85, 99
Hadrianus 26, 32, 53-54, 84, 91, 100-102, 129, 138-139
Heracles (Hercules) 15, 37-38, 87, 137
Herodicus van Selymbria 36
Herophilus 21-22, 24, 87
Hieroi Logoi 88, 107-109, 119-120, 139
Hippocrates 12, 21, 28, 31, 34, 65
hond 18-20, 41, 135
honing 99, 124, 126-128
humoraal-pathologie 20, 24, 27, 138
Hygieia 37, 42-43, 52-54, 61, 78, 80, 93, 95, 112
iamata 58, 95-97, 99
Imhotep 20, 47-48, 135
incubatie 20, 78, 85-86, 88-89, 91-92, 110-111, 122, 130, 139
inscriptie 9-11, 14, 19, 25, 30, 33, 37-38, 42, 48-49, 53, 56, 58-59, 61, 65, 78, 81, 83, 87, 90, 93-95, 97, 00, 106, 121-122, 124-125, 128-132, 139-140
Isin 19-20, 135
Isis 38-39, 78
Isyllus 43
Jupiter 50
kaas 86, 123, 126
Kore 37

- Korinthe 24, 26, 45, 67-68, 73, 80, 83, 85, 90, 93-95
- Kos 21-22, 34, 43, 45-49, 61, 68-69, 71, 73-74, 76, 78-86, 90-91, 93-94, 96, 138
- Kyparissia 78
- laconicum 85
- laxeermiddel 127
- Lebena 11, 73, 93, 96
- Leonidas van Alexandrië 24
- Lucianus 38, 55, 109
- magie 15, 54, 56-57, 95, 136
- Martialis 91
- medicus* 29-30, 35, 88
- melk 115, 124, 126-127
- methodici 20-21, 23-24, 27, 128, 135
- Minerva 37
- mirre 127, 131
- mosterd 124, 128
- Mummius, Lucius 45
- Mylasa 102, 121, 123-125, 139
- mythe 11, 16, 19, 37-40, 67, 69, 135, 138
- neokoros 61
- Nicomedia 60
- offer 19, 37, 42, 58-60, 81, 85-87, 89-90, 92-96, 103-104, 106, 110, 118, 124, 139
- olie 36, 84, 88, 124, 128
- omphalos 54, 60
- Oropos 38, 78
- papyrus 14, 17, 33-35, 56
- Pataulia 84
- patiënt 10, 12-13, 15-16, 25-27, 31, 36, 66-67, 73, 75-76, 78, 80, 85-86, 89, 92, 97, 103-111, 113, 120-122, 124, 129-130, 136, 138-139
- Pausanias 11, 19, 45, 48-49, 75, 80, 87, 90, 92, 95
- peper 129-132
- Pergamon 9, 11, 14, 16, 24-27, 38, 43, 46, 48, 50, 52-54, 60-61, 68, 71, 73-78, 82, 86-87, 90-94, 106-110, 113-114, 116-117, 119-121, 129, 132, 136, 138-140
- Phanostrate 30
- Pherecydes 31
- Philostratus 109, 114
- piscina* 85
- Plutarchus 68-69
- pneumatici 20, 135
- propylon 54, 76-77, 82-83, 91
- Prusa ad Mare 17
- Prusa ad Olympum 49
- religie 10, 15, 38, 54, 56-58, 63, 65, 109, 137
- retrospectieve diagnose 47, 102-103
- Rhamnous 37-38
- Rufinus, heilig bos 91
- Rufinus, L. Cuspius Pactumeius 53-54, 91
- Rufus van Efeze 25-26, 87, 136
- Scribonius Largus 25-26, 136
- selderij 123, 126-127
- Serapis 15, 33, 38-39, 100-101, 116, 138
- Severus Alexander 32, 61
- sla 123, 126-127
- slaap 83, 87-88, 98, 110
- slang 8, 18, 40, 42-43, 50, 52, 55, 69, 71, 80-81
- slaven 29, 31, 33, 52, 67
- Smyrna 26, 111, 113, 116-118, 120
- soldaat 31, 34-35, 67, 99, 137
- Sosus 83
- sport 28, 128-129, 140
- Stadius 91
- Strabo 18, 93
- sudatorium* 85
- Telesforus 44, 60
- tepidarium* 84-85
- Thalelaius 62
- Theodosius I 64
- Theodosius II 44
- Theon, P. Aelius 121, 129-133, 140
- tholos 72, 80-81
- Tibereiland 17-18, 42, 50-52, 67-71, 73, 78, 91-93, 95, 101, 138
- Trikka 18
- Troizina 73, 78, 83-84, 86
- ui 129-132
- valetudinarium 34, 137
- verband 36, 128
- vervloekingstablet 56
- Vespasianus 32, 100-101, 139
- Via tecta 75, 92
- vivisectie 21-23
- votieven van ledematen 92-95, 139
- vroedvrouw 9, 15, 29-30, 137
- water 50, 68-69, 82-85, 101, 108, 110, 113, 116, 123-124, 126-128
- Xenophon, C. Stertinius 34, 90, 137
- ziekte 9-10, 19-25, 27, 29, 34, 36-39, 47, 50, 56-60, 66-67, 75, 80, 87, 94-97, 102-105, 113-116, 119-121, 124, 127, 130-131, 135, 137, 139
- zout 114, 118, 124, 128

In de heiligdommen van Asclepius, de god van genezing, zochten zieken gedurende de hele Oudheid verlichting en genezing van hun klachten. De genezingscultus omvatte offers aan Asclepius, rituele wassing en incubatieslaap. In hun dromen kregen de patiënten therapeutische aanwijzingen. De asklepieia waren echter niet alleen de laatste hoop voor ernstig zieken en er vonden ook niet uitsluitend wonderbaarlijke genezingen plaats. Aan de hand van voorbeelden uit de Romeinse keizertijd laat Florian Steger zien dat er in deze heiligdommen, met

name in Epidarus en Pergamon, ook reguliere geneeskunde werd beoefend. Deze stond op hetzelfde niveau als de hedendaagse geneeskunde.

Inscripties over genezingen en de aantekeningen van de befaamde redenaar Publius Aelius Aristides over zijn ziektes en genezingen geven een levendig beeld van de dagelijkse medische praktijken. De Asclepiusgeneeskunde blijkt een integraal onderdeel te zijn geweest van de veelzijdige gezondheidszorg van het Romeinse Rijk.

