



# Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση

---

*Ολυμπία Παναγιωτίδου  
Διδακτορική Διατριβή  
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης  
Θεσσαλονίκη 2014*



**Εικόνα Εξωφύλλου:** Στοά αβάτου στην Επίδαυρο  
Πηγή:[http://www.lifo.gr/uploads/image/στοά\\_αβάτου.jpg](http://www.lifo.gr/uploads/image/στοά_αβάτου.jpg)

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

*Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή*

*προσέγγιση*

Διδακτορική Διατριβή που υποβλήθηκε από την

Ολυμπία Παναγιωτίδου (Αρ. Μητρώου: 1371)

στον Τομέα Ερμηνευτικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας του Τμήματος Θεολογίας  
του Α.Π.Θ.

Συμβουλευτική επιτροπή: Παναγιώτης Παχής (Επιβλέπων), Καθηγητής

Armin W. Geertz, Καθηγητής

Δημήτρης Ξυγαλατάς, Επίκουρος Καθηγητής

Εξεταστική επιτροπή:

Η έγκριση της παρούσας διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης δεν υποδηλώνει απαραίτητα και την αποδοχή των απόψεων του συγγραφέα (Ν.5343/ 1932, άρθρο 202, παρ. 2).

## Περιεχόμενα

Πίνακας Συντομογραφιών .....	iii
Πίνακας εικόνων .....	iv
Ευχαριστίες .....	v
Εισαγωγή .....	1
<i>Στόχος της μελέτης: Μία γνωσιακή ιστοριογραφία της λατρείας του Ασκληπιού</i> .....	1
<i>Ιστορία της έρευνας: Σύγχρονες προσεγγίσεις σε φαινόμενα του παρελθόντος</i> .....	7
<i>Το άτομο πίσω από την ιστορία – Μία γνωσιακή προσέγγιση</i> .....	14
<i>Η νόηση και η ιστορία συναντώνται στους ναούς του Ασκληπιού</i> .....	31
<i>Σχεδιάγραμμα της μελέτης: Συμπλέκοντας την Ιστορία με τη θεωρία</i> .....	37
Κεφάλαιο 1 .....	44
<i>Ο μύθος του Ασκληπιού</i> .....	44
<i>Η λατρεία του Ασκληπιού στην ελληνορωμαϊκή εποχή</i> .....	53
<i>Άλλες θεράπουσες θεότητες και ήρωες και ο γιατρός Ασκληπιός</i> .....	63
<i>Ιατρική και ιατροί: Τάσεις και διαθέσεις</i> .....	67
<i>Ο Ασκληπιός και οι ιατροί: Μία δυνατή σχέση</i> .....	86
<i>Η ιατρική στα Ασκληπιεία και ο Ασκληπιός ως Υπεράνθρωπος Γιατρός</i> .....	91
<i>Τα ιερά του Ασκληπιού: Εκεί όπου η θεραπεία είναι δυνατή</i> .....	97
Κεφάλαιο 2 .....	108
<i>Διαμορφώνοντας Ιδέες για τον Ασκληπιό και τη Θεραπευτική του Δύναμη</i> .....	108
<i>Η θεωρία του Nicholas Humphrey για το φαινόμενο placebo</i> .....	119
<i>Από την απόγνωση στην ελπίδα: Ο Ασκληπιός ως η υπέρτατη αυθεντία</i> .....	125
<i>Όταν οι άνθρωποι πιστεύουν αυτά που πιστεύουν οι άλλοι: Η φήμη του Ασκληπιού</i> .....	131
Κεφάλαιο 3 .....	137
<i>Η ελπίδα ως κινητήρια δύναμη: Σχεδιάζοντας το ταξίδι στο Ασκληπιείο</i> .....	137
<i>Γεννώντας προσδοκίες: Η άφιξη στο ιερό του Ασκληπιού</i> .....	139
<i>Προσδοκίες ανταμοιβής: Αποδίδοντας περίοπτη θέση σε τυχαία γεγονότα</i> .....	148
<i>Προκαταλήψεις συμμόρφωσης και προέγερση πριν την εγκοίμηση: Διαβάζοντας τις επιγραφές</i> .....	158
<i>Κατακερματισμός του σώματος: Ανατομικά αναθήματα και εντοπισμός</i> .....	168
Κεφάλαιο 4 .....	173
<i>Εγκοίμηση: Είσοδος στο άβατο και θεραπευτική εμπειρία</i> .....	173
<i>Ο Ασκληπιός και οι ικέτες του: Μία συμπαθητική σχέση γιατρού – ασθενή</i> .....	183
<i>Θεραπευτικά όνειρα ή οράματα: Αρχαίες θεωρήσεις και σύγχρονες θεωρίες</i> .....	190
<i>Έμμεση ή υπόδηλη υποβολή: Προκαλώντας μία θεραπευτική εμπειρία που μοιάζει με ύπνωση</i> .....	202

<i>Ενσωματωμένη γνώση και διαδικασία προσομοίωσης: Εγκοίμηση, όνειρα και οράματα</i> .....	206
<i>Καταγράφοντας τη θεραπευτική εμπειρία μετά το ξημέρωμα</i> .....	212
Επίμετρο.....	218
<i>Η λατρεία του Ασκληπιού ως φαινόμενο placebo</i> .....	218
Γλωσσάρι .....	226
Αρχαίες Πηγές .....	235
Βιβλιογραφία .....	240
Πηγές Εικόνων.....	289

## Πίνακας Συντομογραφιών

Ante–Nic. Christian Lib.	Ante Nicene Christian Library
<i>CIG</i>	Corpus inscriptionum Graecorum
Corp. Script. Eccl. Lat	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Corp. Script. Lat. Paravianum	Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum
<i>ICr</i>	<i>Inscriptiones Creticae</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i>
<i>IPerg.</i>	<i>Inscriptiones Pergamene</i>
Loeb	Loeb Classical Library
O. C. T.	Oxford Classical Texts
Teub.	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana

## Πίνακας εικόνων

Εικόνα 1: Ο Ασκληπιός κρατώντας το ραβδί με το φίδι τυλιγμένο γύρω του .....	62
Εικόνα 2: Ανάγλυφο αφιέρωμα του Αρχίνου στον Αμφιάραο. Ο άρρωστος κοιμάται, ενώ ένα φίδι τον γλείφει. Στο πρώτο πλάνο ο Αμφιάραος του γιατρεύει τον ώμο.....	67
Εικόνα 3: Καθιστός γιατρός. Ανάγλυφο του ύστερου 6ου ή πρώιμου 5ου αιώνα .....	71
Εικόνα 4: Νυστέρια και όργανα βεντούζας από το αθηναϊκό Ασκληπιείο .....	88
Εικόνα 5: Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου .....	107
Εικόνα 6: Περιοχές του εγκεφάλου που εμπλέκονται στην επεξεργασία της ανταμοιβής .....	115
Εικόνα 7: Οι διαδρομές των ντοπαμινικών προβολών .....	157
Εικόνα 8: Επιγραφή του Μαύρκου Αυρήλιου Απέλλα .....	168
Εικόνα 9: Αναθηματικό ανάγλυφο από το ιερό του Ασκληπιού στη Μήλο.....	171
Εικόνα 10: Στοά του αβάτου στην Επίδαυρο .....	183



## Ευχαριστίες

Η παρούσα διδακτορική διατριβή δεν θα μπορούσε να είχε ολοκληρωθεί χωρίς τη στήριξη και υποστήριξη ορισμένων σημαντικών ανθρώπων τους οποίους ευχαριστώ.

Τον καθηγητή μου και κύριο επιβλέποντα της εργασίας μου, Παναγιώτη Παχή ευχαριστώ θερμά για τις ευκαιρίες που μου προσέφερε από τη στιγμή που πήρα την απόφαση να ασχοληθώ με τη γνωσιακή προσέγγιση στις αρχαίες λατρείες και ιδιαίτερα τον Ασκληπιό. Οι ιδέες και οι παρατηρήσεις του, αλλά και η ενθάρρυνσή του με βοήθησαν να υπερβώ πολλές φορές τον εαυτό μου. Χωρίς τη δική του πολύπλευρη βοήθεια, αυτό το ταξίδι στον χώρο της θρησκευολογίας δεν θα είχε ξεκινήσει ποτέ.

Τον καθηγητή μου στο πανεπιστήμιο του Aarhus και μέλος της συμβουλευτικής επιτροπής του διδακτορικού μου, Armin Geertz, ευχαριστώ ιδιαίτερα για την καθοδήγησή του, την υπομονή του, την εμπιστοσύνη του και την πολλαπλή βοήθειά του κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου, αλλά και της συγγραφής της συγκεκριμένης εργασίας. Οφείλω πολλά στην εμπιστοσύνη που μου έδειξε ήδη από τις μεταπτυχιακές μου σπουδές. Η ενθάρρυνσή του ήταν πολύτιμη, κάθε φορά που βρισκόμουν μπροστά σε κάποιο εμπόδιο.

Το μέλος της επιτροπής μου, Δημήτρη Ευγαλατά, επίκουρο καθηγητή και διευθυντή στο Laboratory for the Experimental Research of Religion του Masaryk University, ευχαριστώ για τις παρατηρήσεις και τα σχόλιά του, που μου άνοιξαν νέους τρόπους σκέψης και προοπτικές.

Τον καθηγητή στο πανεπιστήμιο του Aarhus, Anders Klostergaard Petersen, μέλος της επιτροπής μου, ευχαριστώ για την εποικοδομητική κριτική του που με βοήθησε να προσεγγίσω σε μεγαλύτερο βάθος ορισμένα θεωρητικά ζητήματα και να ενισχύσω τα επιχειρήματά μου.

Ευχαριστώ επίσης θερμά τον Aleš Chalupa, Επίκουρο καθηγητή στο Laboratory for the Experimental Research of Religion του Masaryk University, τη Yulia Ustinova, λέκτορα στο Τμήμα Γενικής Ιστορίας στο πανεπιστήμιο Ben-Gurion του Negev, και την Αγγελική Ζιάκα, Επίκουρο Καθηγήτρια στο τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής τους Α.Π.Θ. που δέχθηκαν να αποτελέσουν μέλη της επιτροπής μου.

Τον καθηγητή του πανεπιστημίου του Vermont, Luther Martin, ευχαριστώ για τη στήριξη και την υποστήριξή του στην προσπάθειά μου να πλεύσω στα άγνωστα νερά της γνωσιακής ιστοριογραφίας. Δεν αρνήθηκε ποτέ να μου παρέχει την καθοδήγηση και την παρότρυνση να συνεχίσω σε πολλές στιγμές απογοήτευσης.

Τον καθηγητή του πανεπιστημίου του Toronto, Roger Beck, ευχαριστώ επίσης θερμά για τη στήριξή του. Το έργο και τα κείμενά του καθώς και οι συζητήσεις μας ήταν ανεκτίμητες για τη διαμόρφωση της σκέψης και της έρευνάς μου.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στο Πανεπιστήμιο του Aarhus για την υποτροφία που μου χορήγησε προκειμένου να πραγματοποιήσω την έρευνά μου στις γνωσιακές θεωρίες στη Δανία. Χωρίς αυτή τη συνεισφορά, η περάτωση της διατριβής αυτής θα ήταν αδύνατη. Ιδιαίτερος ευχαριστώ τα μέλη του Ερευνητικού Κέντρου Religion, Cognition and Culture (RCC) για τις πολύτιμες συζητήσεις μας και τις ιδέες τους κατά τις συναντήσεις μας κάθε Πέμπτη το φθινόπωρο και τον χειμώνα του 2011-2012.

Ορισμένες από τις ιδέες στην πορεία της έρευνάς μου παρουσιάστηκαν και μορφοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια μίας σειράς συνεδρίων και εργαστηρίων που έλαβαν χώρα στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (το Τρίτο Ετήσιο Συνέδριο Φοιτητών Θρησκευολογίας και Κοινωνιολογίας και το συνέδριο *Explaining*

*Religion: Method, Theory & Experiment*), στο Κέντρο Ελληνιστικών Σπουδών της Αλεξάνδρειας (*2<sup>nd</sup> Hellenistic Studies Workshop*), στο Masaryk University (στο workshop *Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religions* που οργανώθηκε από το Laboratory for the Experimental Research of Religion [LEVYNA], την Τσεχική Ένωση για τη Μελέτη των Θρησκειών [CASR] και το Τμήμα για τη Μελέτη των Θρησκειών του Masaryk University), στο Ebeltoft της Δανίας (*Conversion and Initiation in Antiquity: shifting identities - creating change*), στο Λουτράκι (*Spatialising Practices: Landscapes, Mindscapes, Socioscapes. Towards a Redescriptive Companion to Graeco-Roman Antiquity*) και στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου (στο *Ancient Religions and Cognition Workshop* που οργανώθηκε από το Πανεπιστήμιο του Liverpool). Ευχαριστώ τους διοργανωτές για την πρόσκλησή τους. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον Παναγιώτη Παχή, Θανάση Κουτουπά, Δημήτρη Ξυγαλατά, Lee McCorkle, Luther Martin, Roger Beck, Νικόλα Ρουμπέκα, Esther Eidinow και Tom Harrison για την ευκαιρία που μου έδωσαν να παρουσιάσω την έρευνά μου στα παραπάνω συνέδρια και να λάβω πολύτιμες συμβουλές, προτάσεις και ιδέες από τους συμμετέχοντες, που επηρέασαν σημαντικά τη σκέψη και την πορεία μου.

Ευχαριστώ ακόμη τον φίλο, Σπύρο Πιπεράκη, για τις συζητήσεις μας και τις κοινές αναζητήσεις μας στην παράλληλη προσπάθειά μας στο διδακτορικό.

Τέλος ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω και στους δικούς μου ανθρώπους για την πολύπλευρη υποστήριξή τους, ηθική και υλική.

Στους γονείς μου και τον αδερφό μου ένα ευχαριστώ μπορεί να είναι λίγο για την απέραντη αγάπη που μου έδωσαν, τις θυσίες που έκαναν για μένα και τη στήριξή τους όλα αυτά τα χρόνια σε κάθε στιγμή απογοήτευσης, κούρασης και αγωνίας μου. Τους ευχαριστώ γιατί ποτέ δεν έχασαν την αισιοδοξία τους, ακόμη και όταν την

έχανα εγώ, γιατί ποτέ δεν σταμάτησαν να πιστεύουν σε μένα, ακόμη και όταν δεν πίστευα εγώ, και γιατί χαίρονταν περισσότερο από εμένα με κάθε μικρό ή μεγάλο βήμα μου.

Τέλος αυτό το βιβλίο αφιερώνεται στον Νίκο, τον καλύτερο φίλο μου, τον πιο αυστηρό κριτή μου, τον πιο ενθουσιώδη υποστηρικτή μου, τον σύντροφο στη ζωή μου. Τον ευχαριστώ γιατί ήταν δίπλα μου σε όλες τις δυσκολίες, με στήριξε σε όλες τις απογοητεύσεις, μοιράστηκε τις ανησυχίες μου, ενθουσιάστηκε με τις ιδέες μου και δεν δυσανασχήτησε για όσο χρόνο χρειάστηκε να μείνουμε μακριά.

Το να μοιράζεσαι τη χαρά σου με τους αγαπημένους σου είναι η μεγαλύτερη ευτυχία.

*Στον Νίκο...*

*«Η ανάκτηση κάποιων από τις πραγματικές σκέψεις και τα συναισθήματα των προγόνων μας είναι η πιο δύσκολη, η πιο λεπτή λειτουργία που μπορεί να επιτελέσει ο ιστορικός και απαιτεί την καλύτερη εκπαίδευση».*

Θεόδωρος Ρούσβελτ

## Εισαγωγή

*Στόχος της μελέτης: Μία γνωσιακή ιστοριογραφία της λατρείας του Ασκληπιού*

Ο Ασκληπιός ήταν ένας από τους σημαντικότερους θεράποντες θεούς της ελληνικής αρχαιότητας. Η λατρεία του εμφανίστηκε στην Ελλάδα τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., άκμασε ιδιαίτερα κατά την ελληνιστική εποχή, διαδόθηκε σε όλο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο και συνέχισε να ανθεί μέχρι την τελική επικράτηση του Χριστιανισμού τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.

Κατά την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, οι άνθρωποι προσεύχονταν στον Ασκληπιό για τη διατήρηση της υγείας τους και την ευημερία της οικογένειάς τους. Κατά την κλασική περίοδο οικοδομήθηκαν τα πιο σημαντικά Ασκληπιεία στην Επίδαυρο της Πελοποννήσου, την Πέργαμο της Μικράς Ασίας, τον Λεβήνα της Κρήτης και στην Κω.<sup>1</sup> Από την ελληνιστική εποχή και μετά ναοί αφιερώθηκαν στον Ασκληπιό στις περισσότερες πόλεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Όταν ένα άτομο ή κάποιος από τους φίλους ή τους συγγενείς του προσβαλόταν από μία ασθένεια, μπορούσε να επισκεφθεί τον ναό του Ασκληπιού που βρισκόταν στην περιοχή του για να ζητήσει την αποκατάσταση της υγείας του. Ωστόσο, όταν οι ασθενείς ήταν σε θέση να ταξιδέψουν και να ανταποκριθούν στα έξοδα του ταξιδιού, μπορούσαν να επισκεφθούν ένα από τα μεγάλα Ασκληπιεία όπου οι θεραπευτικές δυνάμεις του θεού θεωρούνταν ότι ήταν πιο άμεσες και αποτελεσματικές. Έτσι, τα ιερά αυτά εξελίχθηκαν σε σημαντικά θεραπευτικά κέντρα και προσέλκυαν επισκέπτες τόσο από κοντινές όσο και από μακρινές περιοχές. Οι ικέτες έφθαναν στα μεγάλα Ασκληπιεία προσδοκώντας μία άμεση επικοινωνία με τον θεό. Η τελετουργία της εγκοίμησης

---

<sup>1</sup> Τα ιερά αυτά θα αναφέρονται στη συνέχεια ως μεγάλα Ασκληπιεία.

(*incubatio*) αποτελούσε την κύρια λατρευτική πρακτική κατά την οποία ο Ασκληπιός παρουσιαζόταν να πραγματοποιεί τις θεραπείες του.

Αυτή η μελέτη επιχειρεί να ακολουθήσει τους ικέτες του Ασκληπιού από τη στιγμή που συνειδητοποιούσαν ότι ήταν άρρωστοι μέχρι την πιθανή θεραπεία τους στα Ασκληπιεία. Από μία ιστορική προοπτική, εξετάζει τα κύρια χαρακτηριστικά της λατρείας του Ασκληπιού όπως είχαν διαμορφωθεί κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή κυρίως περίοδο. Η λατρεία εντάσσεται στην ευρύτερη πολιτική, κοινωνική, πολιτισμική και διανοητική συνάφεια αυτής της εποχής, που διαμόρφωσε τα ιδιαίτερα εννοιολογικά, θρησκευτικά και ιατρικά χαρακτηριστικά του Ασκληπιού και των θεραπειών που εφαρμόζονταν στους ναούς του καθώς και τις κύριες αντιλήψεις και τη συλλογιστική των ικετών του.

Επιχειρώντας να εξετάσει πώς οι άνθρωποι αντιλαμβάνονταν και κατανοούσαν τις εμπειρίες τους στα ιερά του θεού, η μελέτη προσπαθεί να προχωρήσει βαθύτερα προκειμένου να διερευνήσει εκείνες τις ενδότερες βιολογικές, γνωσιακές και συναισθηματικές διαδικασίες που πιθανόν διήπαν τις πράξεις και τις σκέψεις των ατόμων και θα μπορούσαν να έχουν παράγει τα θεραπευτικά θαύματα στα Ασκληπιεία.

Με αυτόν τον τρόπο, αυτή η μελέτη γίνεται μία *γνωσιακή ιστοριογραφία*<sup>2</sup> στην οποία οι ιστορικές δυναμικές συνυφαίνονται με εκείνες τις βιολογικές, γνωσιακές και ψυχολογικές διαδικασίες που λάμβαναν χώρα στους οργανισμούς των ατόμων και παρήγαγαν ιδιαίτερα ιστορικά πρότυπα και συμπεριφορές.

---

<sup>2</sup> Η *γνωσιακή ιστοριογραφία* αποτελεί ένα νέο κλάδο της Ιστορίας που βρίσκεται σήμερα υπό διαμόρφωση και έχει προσελκύσει ερευνητές που χρησιμοποιούν γνωσιακές θεωρίες και μεθοδολογικά εργαλεία για την προσέγγιση αρχαίων λατρειών και θρησκευτικών συμπεριφορών. Οι ερευνητές αυτοί διερευνούν πώς οι γνωσιακές θεωρίες μπορούν να ενισχύσουν την ιστορική έρευνα και το αντίστροφο. Στο πλαίσιο αυτό έχει συσταθεί ένα νέο περιοδικό, το *Journal of Cognitive Historiography*, που στοχεύει να προωθήσει τη συζήτηση ανάμεσα σε μελετητές από διαφορετικά επιστημονικά πεδία για την εφαρμογή γνωσιακών προσεγγίσεων στις αρχαίες λατρείες και τα αναδυόμενα μεθοδολογικά και θεωρητικά ζητήματα. Ο πρώτος τόμος του περιοδικού περιλαμβάνει άρθρα μελετητών που επιχειρούν γνωσιακές προσεγγίσεις σε αρχαίες λατρείες και θρησκευτικά φαινόμενα· βλ. Panagiotidou 2014· Beck 2014· Griffith 2014· Chalupa 2014· Pachis 2014· Lundhaug 2014· Slingerland 2014.



Μία γνωσιακή ιστοριογραφία της θεραπευτικής λατρείας του Ασκληπιού έχει ως αντικείμενο μελέτης της τους ανθρώπους που έζησαν στην εποχή άνθησης της λατρείας αυτής και συνέβαλαν στη διαμόρφωσή της, στη διατήρησή της με το πέρασμα του χρόνου και στην αποτελεσματικότητα των θεραπειών που προσφέρονταν στα ιερά της. Αν και ο ιστορικός δεν έχει τη δυνατότητα να έρθει σε άμεση επαφή με τους ανθρώπους που έζησαν στο παρελθόν και έπλασαν με τις πράξεις, τις αλληλεπιδράσεις και τις επιλογές τους την ιστορία και τον πολιτισμό της εποχής τους, μπορεί να προσεγγίσει τις ιδέες, τις γνώσεις και τις αντιλήψεις τους μέσα από τη διερεύνηση των «λόγων»<sup>3</sup> τους όπως αποτυπώνονται στις γραπτές πηγές κάθε περιόδου. Ιδιαίτερα, οι συλλογές ιαμάτων από το Ασκληπιείο της Επιδαύρου,<sup>4</sup> αλλά και επιγραφές προερχόμενες από τα ιερά στην Πέργαμο<sup>5</sup> και τον Λεβήνα<sup>6</sup> αποτελούν τις καλύτερα σωζόμενες ιστορικές μαρτυρίες για τους ασθενείς που ζητούσαν τη βοήθεια του Ασκληπιού, για τις ασθένειες από τις οποίες υπέφεραν, τις θεραπευτικές μεθόδους που εφαρμόζονταν και τα ενδεχόμενα αποτελέσματά τους.

Η χρήση των ιαματικών επιγραφών ως ιστορικών στοιχείων δεν συνεπάγεται, ωστόσο, ότι οι αφηγήσεις για τις θαυματουργικές θεραπείες, τις ασυνήθιστες θεραπευτικές πρακτικές (π.χ. ακραίες εγχειρήσεις) και τις εμφανίσεις του Ασκληπιού στους ικέτες του λαμβάνονται ως αντικειμενικές καταγραφές γεγονότων που έλαβαν πραγματικά χώρα στα ιερά του θεού. Αντίθετα, οι επιγραφές αποτελούσαν προϊόν της ιδιαίτερης συνάφειας της λατρείας του Ασκληπιού και η μορφή, η δομή και οι ιστορίες που αφηγούνταν μπορούσαν να εξυπηρετούν ποικίλους στόχους τόσο των δημιουργών και αφιερωτών τους όσο και των ιερατείων των ναών. Υπό αυτό το πρίσμα, σύμφωνα με την έννοια της «βαλκανοποίησης του νου» που πρώτος εισήγαγε

<sup>3</sup> Για τον «Λόγο» βλ. Lincoln 1989; Murphy 2003.

<sup>4</sup> IG<sup>2</sup>IV, 1, 121–122.

<sup>5</sup> I.Perg. II.

<sup>6</sup> I.Cr. I.

στην έρευνα ο Paul Veyne,<sup>7</sup> η πίστη στη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού εξαρτιόταν από τις συνάφειες μέσα στις οποίες οι άνθρωποι διάβαζαν ή άκουγαν τις αφηγήσεις των θεϊκών θεραπειών του. Ο Ασκληπιός βρήκε τη θέση του ως θεϊκός θεραπευτής στην ευρύτερη πολιτισμική, εννοιολογική και θρησκευτική συνάφεια του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Ιδιαίτερα πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα πιθανόν προώθησαν τη διάδοση της λατρείας του και τη φήμη της ιατρικής που εφαρμοζόταν στους ναούς του. Ωστόσο, οι ασυνήθιστες και υπερφυσικές ιστορίες που αναφέρονταν στις επιγραφές θα μπορούσαν να εγείρουν την αμφισβήτηση των ανθρώπων εκείνης της εποχής όσον αφορά την αληθοφάνειά τους. Σύμφωνα με τον Pascal Boyer,<sup>8</sup> οι άνθρωποι μοιράζονται κοινές διαισθήσεις για τον κόσμο που τους περιβάλλει. Αυτή η έμφυτη οντολογία τους για τον κόσμο παραβιάζεται από τις θρησκευτικές ιδέες για υπεράνθρωπα όντα (φορείς) οι οποίες περιλαμβάνουν έννοιες ελάχιστα αντίθετες στις έμφυτες διαισθήσεις τους. Υπό αυτήν την οπτική, οι ιαματικές αφηγήσεις περιελάμβαναν έννοιες που θα παραβίαζαν τις διαισθήσεις και κατ' επέκταση θα αντέκρουαν τον τρόπο που οι άνθρωποι της εποχής κατανοούσαν διαισθητικά τον κόσμο. Ωστόσο, μπορούσαν να υπάρχουν ιδιαίτερες συνθήκες οι οποίες θα καθιστούσαν αληθοφανή τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και θα προωθούσαν την πίστη των ικετών του σε αυτήν. Ιδιαίτερα, η ψυχολογική κατάσταση των ασθενών (π.χ. απόγνωση, αγωνία, φόβος του θανάτου) θα μπορούσε να καθιστά κάποιους από αυτούς περισσότερο δεκτικούς στον να πιστέψουν στον Ασκληπιό και να ελπίσουν στην ανάρρωσή τους μέσω θεϊκής επέμβασης. Επιπλέον, ατομικές προδιαθέσεις και διαθέσεις προς τους υπερβατικούς φορείς γενικά (π.χ. θεούς, ήρωες) θα επηρέαζαν την προθυμία κάποιων ασθενών να πιστέψουν στην υπεράνθρωπη δύναμη του Ασκληπιού. Επομένως, το πώς οι ιαματικές επιγραφές θα μπορούσαν να

---

<sup>7</sup> Veyne 1988.

<sup>8</sup> Boyer 2001.

γίνονται αντιληπτές κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή εξαρτιόταν κατά πολύ από τις ψυχολογικές ανάγκες των ανθρώπων που τις διάβαζαν ή άκουγαν τις ιστορίες που αυτές μετέφεραν. Κατά συνέπεια, οι επιγραφές μπορούν να μελετηθούν από τη σύγχρονη έρευνα ως συστήματα στρατηγικής επικοινωνίας που στόχευαν να προπαγανδίσουν τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού. Παράλληλα, όμως, οι ιαματικές αφηγήσεις θα μπορούσαν να έχουν πραγματική επίδραση στη συναισθηματική, γνωσιακή και νοητική κατάσταση των ικετών – ιδιαίτερα εκείνων που βίωναν μία νόσο ή ασθένεια – προωθώντας με τον τρόπο αυτό την πίστη τους στον Ασκληπιό και στην πιθανότητα βελτίωσης της υγείας τους.

Η συγκεκριμένη μελέτη χρησιμοποιεί μερικές από τις σημαντικότερες σύγχρονες θεωρίες για το φαινόμενο *placebo*,<sup>9</sup> επιχειρώντας να διερευνήσει τις ιδιαίτερες βιολογικές, γνωσιακές και συναισθηματικές διαδικασίες καθώς και τις εξωτερικές πολιτισμικές και κοινωνικές επιρροές που θα μπορούσαν να είχαν διαμορφώσει τις θεραπευτικές εμπειρίες στα Ασκληπιεία. Επομένως, οι επιγραφές χρησιμοποιούνται ως κύριες πηγές πληροφοριών για τα μέσα που χρησιμοποιούνταν στη συνάφεια της λατρείας του Ασκληπιού προκειμένου να χειραγωγήσουν το νου και το σώμα των ικετών. Ακόμη και αν οι ιαματικές αφηγήσεις ήταν φανταστικές ιστορίες και χρησιμοποιούνταν ως μέσο προπαγάνδας από τους ιερείς και αξιωματούχους της λατρείας, η μελέτη αυτή επιχειρεί να διαγνώσει τον αντίκτυπο αυτών των αφηγήσεων στο νου και το σώμα των ασθενών που τις διάβαζαν ή άκουγαν για αυτές και να διερευνήσει την πιθανότητα οι ασθενείς να βίωναν παρόμοιες θεραπευτικές εμπειρίες στα Ασκληπιεία ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*.

---

<sup>9</sup> Ο όρος *placebo effect* μεταφράζεται στα ελληνικά ως το φαινόμενο απόκρισης σε ψευδοφάρμακα. Για λόγους συντομίας, ο όρος εδώ θα αποδίδεται ως φαινόμενο *placebo*. Περισσότερα για το φαινόμενο *placebo* βλ. κεφάλαιο 2.

Η ιστορική έρευνα έχει υποστηρίξει ότι οι θεραπείες που προσφέρονταν στα Ασκληπιεία θα μπορούσαν να έχουν πραγματικά θεραπευτικά οφέλη για την υγεία τα οποία θα πήγαζαν από τις αποκρίσεις *placebo* των ικετών στη συνάφεια της λατρείας.<sup>10</sup> Ωστόσο, οι μελετητές που έχουν αποδώσει την επιτυχία της λατρείας του Ασκληπιού στην πιθανότητα πραγματικής βελτίωσης της υγείας των ικετών του χάρη στη δύναμη αυτού του φαινομένου, δεν έχουν προχωρήσει στη βαθύτερη διερεύνηση των υποκείμενων διαδικασιών και προϋποτιθέμενων παραμέτρων που θα μπορούσαν να ενεργοποιούν τους μηχανισμούς αυτοϊασης στους οργανισμούς των ασθενών. Η πρόοδος στις γνωσιακές επιστήμες, ωστόσο, δύναται να προσφέρει τα κατάλληλα θεωρητικά εργαλεία προκειμένου να διερευνηθούν εκείνες οι προϋποθέσεις, αλληλεπιδράσεις και συναφειακές συνθήκες που θα μπορούσαν να ενεργοποιούν αποκρίσεις *placebo* στο περιβάλλον της λατρείας του Ασκληπιού.

Τα άτομα ως βιολογικές, κοινωνικές, πολιτισμικές και ιστορικές οντότητες είναι οι κύριοι πρωταγωνιστές αυτής της μελέτης. Κύριος στόχος είναι η διερεύνηση της πιθανότητας οι ικέτες του Ασκληπιού να βίωναν πράγματι μία θεραπευτική εμπειρία στα Ασκληπιεία ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*. Η δομή και τα κύρια χαρακτηριστικά της λατρείας προφανώς στόχευαν στο να επηρεάσουν τις αντιλήψεις και τις διαθέσεις των ικετών προκειμένου να βιώσουν μία θεραπεία από τον Ασκληπιό. Είναι, ωστόσο, πιθανόν πολλοί από τους ασθενείς να μην είχαν λάβει κάποιο θεραπευτικό όνειρο ή όραμα. Ακόμη κάποιοι από εκείνους που είχαν βιώσει μία άμεση ανακούφιση από τα συμπτώματα των ασθενειών τους κατά την εγκοίμηση θα είχαν υποτροπιάσει μετά την επιστροφή τους στο σπίτι. Ωστόσο, η βασική δομή της λατρείας με τις προπαρασκευαστικές τελετουργίες και θυσίες, τις επιγραφές και

---

<sup>10</sup> Gesler 1993· Shapiro και Shapiro 1997α, 5–6· Lyttkens 2011, 175–6· Martzavou 2012, 186.

τα ανατομικά αναθήματα προπαγάνδιζε τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και στόχευε να πείσει τους ικέτες για την πιθανότητα και δυνατότητα θεραπείας τους.

Οι γνωσιακές θεωρίες για το φαινόμενο *placebo* μπορούν να προσφέρουν θεωρητικά βάσιμες εξηγήσεις των επιδράσεων που θα μπορούσε να έχει το εξωτερικό φυσικό, κοινωνικό, πολιτισμικό και συμβολικό περιβάλλον της λατρείας του Ασκληπιού στον εγκέφαλο, τον νου και το σώμα των ικετών του. Η εφαρμογή των θεωριών αυτών στην ιδιαίτερη ιστορική περίπτωση της λατρείας του Ασκληπιού μπορεί κατ' επέκταση να επιβεβαιώσει ή να αμφισβητήσει θεωρητικές υποθέσεις που διατυπώθηκαν από τη σύγχρονη έρευνα και μπορεί να οδηγήσει σε αξιολόγηση και περαιτέρω συζητήσεις σε θεωρητικό επίπεδο.

### *Ιστορία της έρευνας: Σύγχρονες προσεγγίσεις σε φαινόμενα του παρελθόντος*

Η σύγχρονη έρευνα έχει μελετήσει τη λατρεία του Ασκληπιού από μία ιστορική προοπτική, επιχειρώντας να ανιχνεύσει την ιστορική της εξέλιξη, τη διαμόρφωση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της και των υλικών αναπαραστάσεων της μορφής του θεού, καθώς και τις πολιτικές, πολιτισμικές και θρησκευτικές συνθήκες που προώθησαν την εισαγωγή της λατρείας σχεδόν σε όλες τις πόλεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου.

Ιδιαίτερα, το έργο της Emma και του Ludwig Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, που εκδόθηκε σε δύο τόμους το 1945 και επανεκδόθηκε αργότερα, το 1998, αποτελεί την πιο μνημειώδη μελέτη της λατρείας του Ασκληπιού. Στον πρώτο τόμο, οι συγγραφείς συγκέντρωσαν όλες τις σχετικές γραπτές και επιγραφικές μαρτυρίες, τις οποίες παρέθεσαν τόσο στο πρωτότυπο όσο και σε αγγλική μετάφραση διευθετημένες κατά θέμα. Όπως παραδέχτηκαν οι ίδιοι, σκόπιμα δεν συμπεριέλαβαν τα αρχαιολογικά δεδομένα στην έρευνά τους, καθώς

πίστευαν ότι δεν θα προσέφεραν περαιτέρω στοιχεία στη μελέτη και τα συμπεράσματά τους. Στον δεύτερο τόμο, γραμμένος από τον Ludwig Edelstein, αναπλάθεται η ιστορική αφήγηση της εξέλιξης του Ασκληπιού και της λατρείας του με βάση τις γραπτές πηγές. Οι συγγραφείς επιχειρούν να τεκμηριώσουν την ιστορία αυτή από την εποχή του Ομήρου μέχρι το τέλος της ελληνιστικής και ρωμαϊκής αρχαιότητας προσφέροντας παράλληλα την ερμηνεία τους για την εξέλιξη των ιδεών των σχετικών με τον Ασκληπιό και την καθιέρωση της λατρείας του και των ιατρικών μεθόδων που εφαρμόζονταν στους ναούς του. Αμφισβητώντας θεωρίες που είχαν προταθεί από προηγούμενους μελετητές, η Emma και ο Ludwig Edelstein υποστηρίζουν ότι ο Ασκληπιός ήταν αρχικά ένας θνητός θεραπευτής από τη Θεσσαλία, που αναδείχθηκε σε ήρωα στην ομηρική *Ιλιάδα*.<sup>11</sup> Καθώς διαδιδόταν η φήμη των ιατρικών ικανοτήτων του, οι γιατροί τον υιοθέτησαν ως προστάτη και πρόγονό τους και αποκαλούσαν τους εαυτούς τους *Άσκληπιάδες*, γιους του Ασκληπιού.<sup>12</sup> Κάποια στιγμή κατά τη διάρκεια του 5ου αιώνα π.Χ. η θεοποίηση του ηρωικού γιατρού έλαβε χώρα πιθανόν στην Επίδαυρο, που αποτέλεσε την πρώτη θέση της λατρείας του.<sup>13</sup> Σύμφωνα με την προσέγγισή τους, η σταδιακή μεταμόρφωση της μορφής του Ασκληπιού ήταν αποτέλεσμα των αλλαγών στο κοινωνικό και θρησκευτικό πεδίο κατά το πέρασμα από την αρχαϊκή στην κλασική εποχή.<sup>14</sup>

Όσον αφορά την τελετουργία της εγκοίμησης και την επιτυχή θεραπεία διαφόρων ασθενειών στα Ασκληπιεία, που διακηρύσσεται σε πολλές αναθηματικές επιγραφές, οι Edelstein ανιχνεύουν μία πιθανή προέλευσή της στις ιδιαίτερες πεποιθήσεις και συνθήκες της συγκεκριμένης ιστορικής και πολιτισμικής συνάφειας

---

<sup>11</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.ΙΙ, 1–53.

<sup>12</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.ΙΙ, 53–64.

<sup>13</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.ΙΙ, 65–101.

<sup>14</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.ΙΙ, 108–25.

στην οποία άνθησε η λατρεία. Παρ' όλο που εφαρμόζουν την παραδοσιακή ιστορική προσέγγιση, προχωρούν ακόμη περισσότερο και προτείνουν μία εξήγηση των θεραπευτικών ονείρων και επιτυχών θεραπειών στους ναούς του Ασκληπιού με βάση τις αναμνήσεις των ανθρώπων, τα συναισθήματα και τις προσδοκίες τους. Αν και δεν στηρίζουν τις παρατηρήσεις τους σε συγκεκριμένα επιστημονικά δεδομένα, χαράσσουν μία νέα οπτική για μία βαθύτερη κατανόηση των εμπειριών που βίωναν οι ασθενείς στα Ασκληπιεία.<sup>15</sup>

Ο Karl Kerényi αμφισβήτησε την υπόθεση των Edelstein ότι ο Ασκληπιός ήταν αρχικά ένας θνητός γιατρός που έγινε ήρωας και αργότερα θεός. Στο βιβλίο του, *Asklepios: Archetypal Image of the Physician's Existence*, που εκδόθηκε το 1959, εστιάζει στον χθόνιο χαρακτήρα του θεού, τον οποίο συνδέει με τον Απόλλωνα, θεό του Ήλιου. Στο έργο του, δίνει έμφαση στη διάκριση ανάμεσα στο *χθόνιο σκότος* και το *ηλιακό φως*, που είχε προσελκύσει το ενδιαφέρον των σοφιστών τον 5ο αιώνα π.Χ., και ερμηνεύει τα νοήματα όλων των μορφών του μύθου του Ασκληπιού υπό αυτήν την προοπτική. Στην προσέγγισή του λαμβάνει υπόψη του τα αρχαιολογικά δεδομένα και περιγράφει κάποια από τα κυριότερα ιερά του Ασκληπιού στον αρχαίο κόσμο (ιδιαίτερα στη Ρώμη,<sup>16</sup> την Επίδαυρο,<sup>17</sup> την Κω<sup>18</sup> και την Τρίκη<sup>19</sup>).

Η Lynn R. LiDonnici συγκέντρωσε εκ νέου τις αναθηματικές επιγραφές (*ιάματα*) που έχουν διασωθεί από το Ασκληπιείο της Επιδαύρου, τις οποίες επεχείρησε να εντάξει στην ιδιαίτερη αρχαιολογική τους συνάφεια. Στη σύντομη μονογραφία της, *The Epidaurian miracle inscriptions*, που εκδόθηκε το 1995, διερευνά τα θεματικά και τυπολογικά χαρακτηριστικά των *ιαμάτων*, επιχειρεί να ανιχνεύσει τις πηγές από τις οποίες οι αφηγήσεις, που παραδίδονται σε αυτά,

<sup>15</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.ΙΙ, 142–80.

<sup>16</sup> Kerényi 1959, 1–18.

<sup>17</sup> Kerényi 1959, 18–44.

<sup>18</sup> Kerényi 1959, 47– 69.

<sup>19</sup> Kerényi 1959, 87– 99.

αντλούσαν το υλικό τους, προσπαθεί να σκιαγραφήσει το χρονολογικό τους εύρος, ενώ προτείνει πιθανές διαδικασίες και παράγοντες που οδήγησαν στην παραγωγή τους. Στη συνέχεια παραθέτει τους καταλόγους με τις επιδαύριες ιαματικές επιγραφές στο πρωτότυπο και σε αγγλική μετάφραση. Το γεγονός ότι εστιάζει σε ένα συγκεκριμένο Ασκληπιείο και σε ένα ορισμένο σύνολο μαρτυριών επιτρέπει την πολύπλευρη διερεύνηση του υλικού του.

Το 2005, ο κλασικός αρχαιολόγος Jürgen Riethmüller εξέδωσε μία ογκώδη μελέτη για τον Ασκληπιό, με τίτλο *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, που προσέφερε την πιο ολοκληρωμένη εξέταση της λατρείας του θεού και των βασικών χαρακτηριστικών της.<sup>20</sup> Το έργο του, που εκδόθηκε σε δύο τόμους, διερευνά την ιστορία της λατρείας του Ασκληπιού και των τελετουργικών πρακτικών της με βάση ένα ευρύ φάσμα στοιχείων που προέρχονται από τα αρχαιολογικά κατάλοιπα, τις γραπτές μαρτυρίες αλλά και τις επιγραφικές, εικονογραφικές, νομισματικές, ακόμη και παπυρολογικές πηγές.

Στον πρώτο τόμο, ο Riethmüller παρέχει μία γενική επισκόπηση της ιστορίας τόσο της λατρείας του Ασκληπιού όσο και της σύγχρονης έρευνας από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και εξής. Ο δεύτερος τόμος παρουσιάζει καταλόγους οργανωμένους γεωγραφικά, που περιλαμβάνουν σχεδόν κάθε θέση όπου λατρευόταν ο Ασκληπιός, και τα αρχαιολογικά στοιχεία από κάθε περιοχή. Αμφισβητώντας την προσέγγιση των Edelstein, ο Riethmüller υποστηρίζει ότι υπήρχε πιθανόν μία τοπική ηρωική λατρεία μίας χθόνιας θεότητας που ξεκίνησε να διαδίδεται στον αρχαίο ελληνικό κόσμο μετά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Κατά τη διαδικασία αυτή ο Ασκληπιός αφομοίωσε άλλες θεραπευτικές λατρείες ελασσόνων ηρώων ή θεοτήτων και σταδιακά απέκτησε πανελλήνια φήμη. Ωστόσο, οι προτάσεις του για τη μετατόπιση της χρονολόγησης

---

<sup>20</sup> Το έργο αυτό είναι μία διευρυμένη εκδοχή της διατριβής της συγγραφέα την οποία κατέθεσε στο Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg το 1995.



των απαρχών της λατρείας του Ασκληπιού πολύ νωρίτερα – τον 6<sup>ο</sup> και σε κάποιες περιπτώσεις ακόμη και τον 7<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. – από ό,τι γενικά γίνεται αποδεκτό προκάλεσε την κριτική των μελετητών που του καταλόγισαν προκατειλημμένη χρήση των πηγών. Ωστόσο, παρά τα αμφισβητούμενα συμπεράσματα του Riethmüller σε επιμέρους θέματα, η σχεδόν εξαντλητική παρουσίαση των αρχαιολογικών στοιχείων από τα Ασκληπιεία και η τεράστια ποσότητα αρχαίων πηγών και σύγχρονης βιβλιογραφίας που παρέχει για κάθε λατρευτική θέση καθιστούν τους δύο τόμους του ένα πολύτιμο έργο για τη μελέτη του Ασκληπιού. Παρ' όλο που το βιβλίο του δεν θα μπορούσε να αντικαταστήσει εκείνο της Emma και του Ludwig Edelstein, θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως συμπληρωματικό, καθώς αποτελεί την πρώτη ολοκληρωμένη έρευνα των αρχαιολογικών καταλοίπων από κάθε γνωστό Ασκληπιείο.

Το 2008 ένα βιβλίο γραμμένο από την Bronwen Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult*, προσέφερε μία νέα οπτική στη διάδοση και τη δημοτικότητα της λατρείας του Ασκληπιού γενικότερα κατά την κλασική περίοδο. Συγκεκριμένα, η Wickkiser διαπιστώνει μία τάση ανάμεσα στους γιατρούς να αρνούνται να προσφέρουν τη θεραπεία τους σε ασθενείς που υπέφεραν από χρόνιες ή θανατηφόρες ασθένειες. Η στάση αυτή που εκφράζεται σε κάποια ιπποκρατικά κείμενα συνοδεύεται από την αναγνώριση της θεραπευτικής δύναμης του Ασκληπιού και την ενθάρρυνση των ασθενών να επισκέπτονται τους ναούς του σε περίπτωση που δεν μπορούσαν να θεραπευτούν από τους θνητούς γιατρούς. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου μία σταδιακή εξέλιξη της επαγγελματικής ιατρικής έλαβε χώρα παράλληλα με την άνθηση της λατρείας του Ασκληπιού. Η συγγραφέας τονίζει τη συνεργασία των γιατρών με τον θεό και την ανάμειξή τους στη λατρεία του με βάση τα αρχαιολογικά

στοιχεία. Όπως υποδηλώνουν οι αρχαίες πηγές και τα *ιάματα* από διαφορετικές περιοχές, ο Ασκληπιός εξειδικευόταν στη θεραπεία χρόνιων ασθενειών και παθήσεων. Στον ναό του εφαρμόζονταν συγκεκριμένες ιατρικές πρακτικές και οι γιατροί τιμούσαν τον θεό περισσότερο από ό,τι άλλους περιπλανώμενους θρησκευτικούς θεραπευτές.<sup>21</sup> Η Wickkiser αναγνωρίζει κατ' επέκταση συγκεκριμένες πολιτικές διαστάσεις στη θεμελίωση της λατρείας του Ασκληπιού στην Αθήνα, ενώ υποστηρίζει ότι πρόμοια πολιτικά συμφέροντα πιθανόν έπαιξαν καίριο ρόλο στην επίκληση του Ασκληπιού στη Ρώμη και παρόμοιες θεωρήσεις θα μπορούσαν κατ' επέκταση να υποστηριχθούν στις περιπτώσεις της Περγάμου και της Κω.<sup>22</sup>

Πέρα από την ιστορική έρευνα στη λατρεία του Ασκληπιού, η πρακτική της εγκοίμησης ήδη από πολύ νωρίς προσέλκυσε το ενδιαφέρον μελετητών που προέρχονταν από τον χώρο της ιστορίας της ιατρικής και της ψυχοθεραπείας.<sup>23</sup>

Στο έργο της *Incubation or The Cure of Disease in Pagan Temple and Christian Churches*, που εκδόθηκε το 1906, η Mary Hamilton έκανε μία πρώιμη προσπάθεια να σκιαγραφήσει την ιστορία της εγκοίμησης από την αρχαία ως τη σύγχρονη εποχή εφαρμόζοντας μία ιστορική μέθοδο. Η Hamilton ήταν η πρώτη που αναγνώρισε τη σημασία της συγκεκριμένης πρακτικής για τους σύγχρονους αναγνώστες εξαιτίας των ομοιοτήτων που παρουσίαζε με την πρακτική της ύπνωσης που εφαρμόζεται από την επιστήμη της ιατρικής.

Αργότερα, ο Ελβετός γιουνγκιανός θεραπευτής Carl Alfred Meier μελέτησε την πρακτική της εγκοίμησης ως μία κατεξοχήν ψυχοθεραπευτική μέθοδο. Στο βιβλίο του *Healing Dream and Ritual – Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, που εκδόθηκε το 1967, μετατόπισε την έμφαση από τις διακρίσεις ανάμεσα στην αρχαία

---

<sup>21</sup> Wickkiser 2008, 8–61.

<sup>22</sup> Wickkiser 2008, 62–105.

<sup>23</sup> Ο πρώτος που ασχολήθηκε με την τελετουργία της εγκοίμησης ήταν ο Ludwig Deubner στη διατριβή του που γράφτηκε στα λατινικά το 1900.

θρησκευτική ιατρική και τη σύγχρονη επιστημονική θεραπεία στις ομοιότητες ανάμεσα στις θεραπευτικές πρακτικές που χρησιμοποιούνταν από τις αρχαίες θεραπευτικές λατρείες και τις γιουνγκιανές ψυχοθεραπευτικές μεθόδους. Καθώς το έργο αυτό δεν παρουσιάστηκε ως μία ιστορική μελέτη, αλλά ως ο πρώτος τόμος μίας σειράς μελετών πάνω στη σκέψη του Carl Jung, ο Meier μελέτησε δεδομένα από σύγχρονα όνειρα παράλληλα με ιστορικά στοιχεία από τη λατρεία του Ασκληπιού και άλλων αρχαίων θεραποσών θεοτήτων, και επεχείρησε να εξηγήσει τη νοητική ασθένεια και θεραπεία με βάση τα κοινά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Στόχος του ήταν να καθιερώσει ένα ιστορικό πρότυπο για τη σύγχρονη ψυχοθεραπεία και να επιβεβαιώσει την εγκυρότητα των γιουνγκιανών θεραπευτικών μεθόδων, εγείροντας την κριτική όσων δεν συμφωνούσαν με αυτές.

Ωστόσο, πολλοί ιστορικοί της ιατρικής, παρ' όλο που αναγνώρισαν την ιστορική σημασία της εγκοίμησης, τείνουν να τη συνδέουν με την «*πρωτόγονη*» ή «*θρησκευτική ιατρική*». Στην καλύτερη περίπτωση, τη θεωρούν ως ένας είδος στοιχειώδους υποβλητικής ψυχοσωματικής θεραπευτικής πρακτικής, που αντίκειται στις σύγχρονες επιστημονικές μεθόδους.

Σε μία διαφορετική διάσταση της λατρείας του Ασκληπιού εστιάζει η έρευνα της αρχαιολόγου Clarisse Prêtre και του γιατρού Philippe Charlier. Στο βιβλίο τους με τίτλο *Maladies humaines, thérapies divines: analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs. Archaiologia*, που εκδόθηκε το 2009 στα γαλλικά, οι συγγραφείς επιχειρούν μία μελέτη 23 επιγραφών που προέρχονται από τα Ασκληπιεία προκειμένου να διερευνήσουν τις ιατρικές πληροφορίες που παρέχουν τα κείμενα για τη φύση των ασθενειών από τις οποίες υπέφεραν οι ικέτες του Ασκληπιού, τις θεραπευτικές πρακτικές του θεού και την ενδεχόμενη χρησιμότητά τους σε σύγκριση με τις μεθόδους που εφάρμοζαν οι Έλληνες και

## Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση

Ρωμαίοι γιατροί. Αν και οι πληροφορίες που παρέχουν οι επιγραφές είναι περιορισμένες, όπως οι ίδιοι οι συγγραφείς παραδέχονται, η έμφαση στις ιατρικές διαστάσεις των επιγραφών αποτελεί μία σημαντική συνεισφορά στην ιστορία της ιατρικής και θα μπορούσε να αποτελέσει την αφετηρία για περαιτέρω έρευνα.

### *Το άτομο πίσω από την ιστορία – Μία γνωσιακή προσέγγιση*

Όπως γίνεται φανερό από τη σύντομη αυτή ιστορία της έρευνας, η τελετουργία της εγκοίμησης, οι νόσοι και οι ασθένειες από τις οποίες υπέφεραν οι ικέτες του Ασκληπιού, οι θαυματουργικές θεραπείες και οι ιατρικές αγωγές που προσφέρονταν στα Ασκληπιεία έχουν προσελκύσει το ενδιαφέρον των μελετητών στην προσωπική διάσταση της λατρείας του Ασκληπιού. Ωστόσο, οι μελέτες που στόχευαν να διαφωτίσουν τις προσωπικές εμπειρίες των ικετών του θεού έχουν παραμείνει στο επίπεδο των υποθέσεων πιθανόν εξαιτίας της έλλειψης μέχρι πρόσφατα των κατάλληλων θεωρητικών εργαλείων για τη διερεύνηση των σχετικών ζητημάτων.

Η ιστορία ως επιστημονικός τομέας μελετά τη ζωή των ανθρώπων που έζησαν στο παρελθόν. Οι βασικές πηγές της είναι οι γραπτές μαρτυρίες και τα αρχαιολογικά κατάλοιπα, που αποτελούν ίχνη στον χώρο των ανθρώπων που έζησαν σε χρόνους τους παρελθόντος.

Η παραδοσιακή ιστορική προσέγγιση επιδιώκει να ανασυγκροτήσει την ιδιαίτερη πολιτισμική, κοινωνική και πολιτική συνάφεια στην οποία οι άνθρωποι έζησαν, συμμετείχαν σε συγκεκριμένα γεγονότα και εξέφραζαν τους εαυτούς τους επικοινωνώντας με τους άλλους σε μία παρελθοντική εποχή. Μία τέτοια μελέτη βασίζεται κυρίως σε γραμματειακές πηγές γραμμένες από συγγραφείς που έζησαν εκείνη την περίοδο. Η αρχαία ιστοριογραφία ειδικότερα συνήθιζε να εστιάζει στα σημαντικά γεγονότα παρέχοντας πληροφορίες για τους πρωταγωνιστές, τις πολιτικές εξελίξεις, τις βίαιες συγκρούσεις και τις συμφέρουσες συμμαχίες. Η λογοτεχνία

παρουσίαζε φανταστικές ιστορίες εμπνευσμένες από τα γεγονότα αυτά ή από μυθικές αφηγήσεις και θρύλους προσφέροντας παράλληλα ματιές στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Τα φιλοσοφικά έργα αποκάλυπταν τις σκέψεις και τους προβληματισμούς των διανοουμένων για τις διάφορες πτυχές της ανθρώπινης φύσης και ύπαρξης. Εκτός από την αρχαία γραμματεία, σωζόμενες επιγραφικές και νομισματικές μαρτυρίες καθώς και τα αρχαιολογικά κατάλοιπα αποκαλύπτουν περαιτέρω στοιχεία για το πολιτικό, οικονομικό, κοινωνικό αλλά και δημόσιο και ιδιωτικό πεδίο.

Μελετώντας αυτού του είδους τα δεδομένα οι ερευνητές επιχειρούν να αποδεσμευθούν από τον δικό τους τρόπο σκέψης – που διαμορφώνεται από τη σύγχρονη συνάφεια – και να κατανοήσουν τις δομές, τις εξελίξεις και τις πολιτισμικές εκφράσεις μίας παρελθοντικής εποχής με τους δικούς της όρους. Υπό αυτήν την οπτική, εστιάζουν στις διαφορές που εκδηλώνονται ανάμεσα σε διαφορετικές περιόδους, περιοχές, πολιτισμούς και κοινωνίες, τις οποίες διακρίνουν ανιχνεύοντας τους λόγους, τα κίνητρα και τις συνέπειες των ιστορικών γεγονότων μέσα στη σχετική συνάφεια που τα παρήγαγε. Με βάση αυτές τις αρχές προσεγγίζουν τις ποικίλες όψεις ενός συγκεκριμένου πολιτισμού ως το προϊόν μία χρονικής περιόδου και ενός τόπου.

Οι διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις και συμπεριφορές, που αναπτύχθηκαν σε διαφορετικές περιόδους και περιοχές, αναγνωρίζονται ως μία από αυτές τις όψεις. Η ιστορική προσέγγιση στη θρησκεία διερευνά χωριστά τα διάφορα θρησκευτικά συστήματα μέσα στη συνάφεια στην οποία αναπτύχθηκαν. Η εστίαση στο κοινωνικό, πολιτικό, πολιτισμικό και διανοητικό πεδίο παρέχει τη δυνατότητα να διερευνηθούν η εξέλιξη και τα μοναδικά χαρακτηριστικά των θρησκειών και των θρησκευτικών παραδόσεων που εμφανίστηκαν κατά τη διάρκεια της ιστορίας του ανθρώπινου πολιτισμού.

Ωστόσο, υπάρχουν κάποιοι οικουμενικοί περιορισμοί στη διαμόρφωση των ποικίλων πολιτισμικών εκφράσεων, κοινωνικών θεσμών, πολιτικών εξελίξεων όπως και θρησκευτικών συμπεριφορών, που επιβάλλονται από τον κοινό παράγοντα που βρίσκεται πίσω από την ιστορία. Ο οικουμενικά κοινός αυτός παράγοντας είναι η ανθρώπινη νόηση που αποτελεί η ίδια το προϊόν της εξελικτικής ιστορίας του ανθρώπινου είδους.<sup>24</sup>

Η δυνατότητα των σύγχρονων μελετητών να μελετούν την ιστορία εξαρτάται η ίδια από τις ιδιαίτερες γνωσιακές ικανότητες που αναπτύχθηκαν κατά την ανθρώπινη εξέλιξη. Η μνήμη, τα συναισθήματα, η συμβολική σκέψη, η γλώσσα, η μάθηση, η λογική, η μετάδοση των αναπαραστάσεων και η αφηγηματική συγκρότηση της ζωής των ατόμων αποτελούν μέρος του γνωσιακού εξοπλισμού του ανθρώπινου που επιτρέπει τη δημιουργία πολλαπλών πολιτισμικών εκφράσεων στον χώρο και τον χρόνο. Οι ίδιες αυτές ικανότητες επιτρέπουν στους μελετητές να μελετούν την ιστορία, ενώ είχαν προηγουμένως καταστήσει ικανούς τους ανθρώπους του παρελθόντος να δημιουργούν την ιστορία.

Η αναγνώριση ότι υπάρχουν συγκεκριμένες γνωσιακές ικανότητες που επιτρέπουν στους ανθρώπους να αντιλαμβάνονται το περιβάλλον τους, να αλληλεπιδρούν με τους άλλους και τον εξωτερικό κόσμο, να μεταμορφώνουν τόσο τον κόσμο αυτόν όσο και τους εαυτούς τους, να αποκτούν και να μεταδίδουν τις γνώσεις τους και να δημιουργούν πολιτισμό και ιστορία στον χώρο και στον χρόνο οδήγησε σε μία από τις πιο συναρπαστικές εξελίξεις στον τομέα της μελέτης των πολιτισμικών φαινομένων. Η γνωσιοεπιστήμη αναδείχθηκε ως ένας από τους πολλά υποσχόμενους επιστημονικούς κλάδους στη μελέτη του ανθρώπινου εγκεφάλου, της νόησης, του πολιτισμού και της θρησκείας.

---

<sup>24</sup> Martin 2012, 21.

Η διατύπωση και εφαρμογή γνωστικών θεωριών, που προσέλκυσε αρχικά το ενδιαφέρον μελετητών που προέρχονταν από τον χώρο της σημειολογίας και της ψυχολογίας τη δεκαετία του 1950, επιταχύνθηκε ιδιαίτερα και προωθήθηκε κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα μετά τις ραγδαίες εξελίξεις στην τεχνολογία των υπολογιστών, τη θεωρία των πληροφοριών, την έρευνα για τη μνήμη και τις τεχνολογίες της μη παρεμβατικής απεικόνισης της δραστηριότητας του εγκεφάλου (τομογραφία εκπομπής ποζιτρονίων – PET – και μαγνητική τομογραφία λειτουργικής απεικόνισης – fMRI).<sup>25</sup> Ερευνητές από ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών πεδίων, συμπεριλαμβανομένων εξελικτικών βιολόγων και ψυχολόγων, επιστημόνων της πληροφορικής και νευροεπιστημόνων, γλωσσολόγων και φιλοσόφων, ερευνητών του κυβερνοχώρου και της τεχνητής νοημοσύνης, κοινωνικών και πολιτισμικών ανθρωπολόγων όπως και ιστορικών και εθνογράφων, έχουν εστιάσει το ενδιαφέρον τους στις δομές του εγκεφάλου και στις νοητικές λειτουργίες που επιτρέπουν στους ανθρώπους να επιβιώνουν, να επικοινωνούν μεταξύ τους και με το περιβάλλον τους, να παράγουν πολύπλοκες συμπεριφορές μέσα στις ίδιες αλλά και σε διαφορετικές συνάφειες.<sup>26</sup> Βασικός στόχος τους είναι να καταφέρουν να εξηγήσουν τις γνωστικές ικανότητες των ανθρώπων με βάση τις υλικές συνθήκες της δραστηριότητας του εγκεφάλου.<sup>27</sup> Προς τον σκοπό αυτό ευρεία διεπιστημονικά προγράμματα λαμβάνουν χώρα, που επιχειρούν να διερευνήσουν τις εκφράσεις των εξελιγμένων ανθρώπινων γενετικών ικανοτήτων στις δομές του εγκεφάλου και τις νοητικές λειτουργίες, τη φυσιολογία του εγκεφάλου και τα ποικίλα εξειδικευμένα συστήματα που συνδέονται δομικά και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, τον πιθανό αντίκτυπο των χημικών και

---

<sup>25</sup> Martin 2012, 5.

<sup>26</sup> Martin 2012, 1. Για μία συνοπτική εισαγωγή στη γνωσιοεπιστήμη που σκιαγραφεί την εξέλιξή της και τις μεθόδους της όπως και τις θεωρίες και μελέτες των επιφανέστερων μελετητών των γνωστικών επιστημών βλ. Geertz 2004, 347–400. Για μία συνοπτική παρουσίαση των γνωστικών θεωριών που έχουν διατυπωθεί για τη θρησκεία βλ. Martin 2012, 4–16. Για μία συνοπτική εισαγωγή στις γνωστικές προσεγγίσεις στο πεδίο της μελέτης της θρησκείας γραμμένη στα ελληνικά βλ. Ξυγαλατάς 2006, 9–87.

<sup>27</sup> Martin 2012, 1.

ορμονικών διεργασιών στη νοητική δραστηριότητα και εκείνες τις νευρολογικές λειτουργίες που επιτρέπουν αλλά και περιορίζουν τις γνωσιακές διαδικασίες των ανθρώπων.<sup>28</sup>

Ωστόσο, η νόηση δεν είναι μόνο το προϊόν των ικανοτήτων, λειτουργιών και διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα μέσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο. Αναπτύσσεται μέσω μίας συνεχούς αλληλεπίδρασης του εγκεφάλου με τον περιβάλλοντα κόσμο μέσω των αισθητηριακών οργάνων του ανθρώπινου σώματος. Τόσο το εξωτερικό όσο και το εσωτερικό – σωματικό περιβάλλον στέλνουν αδιάκοπα ερεθίσματα σε πολλαπλές εγκεφαλικές περιοχές που επεξεργάζονται τις αισθητηριακές εισερχόμενες πληροφορίες παράγοντας νοητικές αναπαραστάσεις του ίδιου του οργανισμού και ποικίλων πτυχών της πραγματικότητας. Ένα ευρύ φάσμα αυτών των αναπαραστάσεων διαμορφώνεται κάτω από το επίπεδο της συνείδησης και επιτρέπει στους ανθρώπους να ρυθμίζουν τις σωματικές φυσιολογικές λειτουργίες τους, να προσανατολίζονται στον χώρο, να αλληλεπιδρούν με τα εξωτερικά αντικείμενα και με τα άλλα άτομα, να υιοθετούν συγκεκριμένες προθέσεις και να εκτελούν τις ενέργειές τους. Εξειδικευμένοι γνωσιακοί μηχανισμοί, όπως τα συστήματα μνήμης, μάθησης και λογικής επεξεργασίας, παράγουν περαιτέρω εμπρόθετες αναπαραστάσεις που δίνουν τη δυνατότητα στους ανθρώπους να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους στον χώρο και τον χρόνο, να προσδιορίζουν οτιδήποτε τους είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο, να προβάλλουν τη ζωή τους στο μέλλον και να σχεδιάζουν τις πράξεις τους προς την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων. Η μοναδική ικανότητα του ανθρώπου να αναπαριστά τις αναπαραστάσεις του στους άλλους δημιουργεί μετα-αναπαραστάσεις που μεταδίδονται από άτομο σε άτομο, επηρεάζουν την αντίληψη των ίδιων αλλά και των άλλων καθώς και την κατανόηση των όσων τους

---

<sup>28</sup> Martin 2012, 1.



περιβάλλον, επιτρέποντας την ανάπτυξη της φαντασίας και συγκροτώντας τη βάση της επικοινωνίας, της κοινωνικότητας, του πολιτισμού και της ιστορίας.<sup>29</sup>

Η αναγνώριση της σημασίας της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στις δομές του εγκεφάλου και τον εξωτερικό κόσμο (φυσικά αντικείμενα, τεχνουργήματα, άλλα άτομα κλπ) προώθησε μία ευρύτερη αντίληψη της νόησης και παρήγαγε θεωρίες που συμφιλιώνουν τη σύγχρονη έρευνα στη νευροβιολογία και σε άλλες φυσικές επιστήμες με τη μελέτη του πολιτισμού. Ο αντίκτυπος των ποικίλων πολιτισμικών συστημάτων στον εγκέφαλο αποτελεί την πιο πρόσφατη τάση στην κοινωνική γνωσιακή νευροεπιστήμη που εστιάζει στα γνωσιακά οικουμενικά χαρακτηριστικά που κρύβονται πίσω από τη σχετικιστική πολιτισμική ποικιλομορφία.<sup>30</sup>

Ιδιαίτερα, οι θρησκευτικές παραδόσεις, εκφράσεις και συμπεριφορές έχουν προσελκύσει το ενδιαφέρον μελετητών που προσεγγίζουν τη θρησκεία υπό μία γνωσιακή προοπτική ως μία όψη του ανθρώπινου πολιτισμού, που εμφανίζει ποικίλες μορφές και χαρακτηριστικά σε διαφορετικές συνάφειες, αλλά ουσιαστικά παράγεται από τις κοινές γνωσιακές ικανότητες του ανθρώπινου νου.

Οι γνωσιακές θεωρίες εφαρμόστηκαν αρχικά σε θρησκευτικά φαινόμενα και συμπεριφορές από εθνογράφους και ανθρωπολόγους που μελετούν σύγχρονους πολιτισμούς και κοινωνίες και προσεγγίζουν τις θρησκείες ως μέρος αυτών των δομών. Η ιδέα ότι η θρησκεία θα μπορούσε να προσεγγιστεί με περισσότερο επιστημονικές μεθόδους, όχι ως ένα *sui generis* φαινόμενο αλλά ως ένα υποπροϊόν της ανθρώπινης εξέλιξης και του πολιτισμού, αρχικά προκάλεσε την αντίδραση θεολόγων και μελετητών από τον σχετικό ακαδημαϊκό χώρο.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Για μία σύντομη παρουσίαση των ασυνείδητων και συνειδητών αναπαραστάσεων και μετα-αναπαραστάσεων βλ. Martin 2012, 2–4.

<sup>30</sup> Roepstorff et al. 2010, 1051.

<sup>31</sup> Σχετικά με τη *sui generis* μεθοδολογία έρευνας της θρησκείας βλ. McCutcheon 2003, 51–73.

Ωστόσο, παρά τις αντιδράσεις και τις κριτικές, η εφαρμογή γνωσιακών θεωριών σε θρησκευτικές παραδόσεις, πρακτικές και πεποιθήσεις γνώρισε σημαντική άνοδο από τα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα και ένας αυξανόμενος αριθμός μελετών έχουν γραφτεί από τότε και στο εξής. Γνωσιακές θεωρίες έχουν επίσης προταθεί οι οποίες εστιάζουν στις οικουμενικές όψεις που εκδηλώνονται σε όλες τις θρησκείες – όπως είναι οι θρησκευτικές τελετουργίες,<sup>32</sup> οι θρησκευτικές ιδέες<sup>33</sup> και η μετάδοσή τους<sup>34</sup> – και έχουν τις ρίζες τους στις κοινές στο ανθρώπινο είδος βιολογικές λειτουργίες.

Η συνειδητοποίηση ότι η διερεύνηση των γνωσιακών ικανοτήτων που κρύβονται πίσω από τη δημιουργία των θρησκείων μόνο στο βιολογικό επίπεδο ανάλυσης δεν επαρκεί για την κατανόηση όλων των πτυχών και χαρακτηριστικών των ποικίλων θρησκευτικών συστημάτων και παραδόσεων παρακίνησε πολλούς μελετητές να αναζητήσουν τους τρόπους με τους οποίους η νόηση συνδέεται και αλληλεπιδρά με τη φυσική, πολιτισμική και κοινωνική συνάφεια σε διαφορετικές περιοχές και εποχές.

Ξεκινώντας από το αξίωμα ότι η νόηση δεν περιορίζεται στον νου αλλά εκτείνεται και διανέμεται πέρα από τα όρια των ατομικών εγκεφάλων, αποτελώντας χαρακτηριστικό οργανισμών που διαθέτουν τόσο εγκεφαλικά όσο και σωματικά όργανα και βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση με τον κόσμο, οι μελετητές στο ερευνητικό κέντρο *Religion, Cognition and Culture* (RCC) στο Aarhus (της Δανίας) έχουν προτείνει ιδιαίτερα πειστικές θεωρίες που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε μία βαθύτερη κατανόηση των θρησκευτικών στάσεων, συμπεριφορών και αρχών.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Lawson και McCauley 1990· McCauley και Lawson 2002.

<sup>33</sup> Guthrie 1993· Boyer 2001.

<sup>34</sup> Sperber 1996· Whitehouse 2004.

<sup>35</sup> Geertz 2010, 304.

Συγκεκριμένα, ο Armin Geertz<sup>36</sup> έχει σκιαγραφήσει τους όρους μίας βιο-πολιτισμικής θεωρίας η οποία θα μπορούσε να προσφέρει μία ευρύτερη μελέτη της θρησκείας ικανή να δοκιμαστεί από τους γνωσιακούς επιστήμονες. Ο ορισμός του για τη θρησκεία ως «ένα πολιτισμικό σύστημα και έναν κοινωνικό θεσμό που κυριαρχεί και προωθεί μία ιδανική ερμηνεία της ύπαρξης και μία ιδανική πράξη με αναφορά σε πιθανολογούμενες, μετα-εμπειρικές δυνάμεις ή όντα»<sup>37</sup> υποδηλώνει τις ουσιώδεις συνυφασμένες πτυχές και μονάδες που συνδυάζονται και δίνουν νόημα στις ποικίλες θρησκευτικές εκδηλώσεις. Η θρησκεία περιλαμβάνει ιδέες και πράξεις που διέπονται από συγκεκριμένες αρχές και πεποιθήσεις παρόμοιες με εκείνες σε άλλα πολιτισμικά συστήματα ή κοινωνικούς θεσμούς. Υπό την προοπτική αυτή, ψυχολογικές και νευρολογικές μελέτες ποικίλων πολιτισμικών μορφών και εκφράσεων θα μπορούσαν παρομοίως να εφαρμοστούν στη θρησκεία.<sup>38</sup>

Σύμφωνα με τη βιο-πολιτισμική θεωρία του Geertz, το πρώτο προαπαιτούμενο για τη δημιουργία αλλά και την κατανόηση του πολιτισμού και συνεπώς της θρησκείας είναι ο εγκέφαλος, ο οποίος ωστόσο δεν είναι ένα απομονωμένο όργανο. Οι κατάλληλες λειτουργίες και ικανότητές του ξεδιπλώνονται μέσω της ενσωμάτωσής του σε ένα σώμα. Εγκέφαλος και σώμα σχηματίζουν ένα πολύπλοκο, διαδραστικό σύστημα που αποτελείται από αναρίθμητα επιμέρους υποσυστήματα. Κάθε μεταβολή ή ερέθισμα από το εσωτερικό ή εξωτερικό περιβάλλον μπορεί να επηρεάσει τις διαδικασίες και τις λειτουργίες που λαμβάνουν χώρα τόσο στον εγκέφαλο όσο και στο σώμα του ατόμου και να έχουν επίδραση στις σωματικές καταστάσεις του.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Geertz 2010.

<sup>37</sup> Ο ορισμός της θρησκείας από τον Geertz (1999, 471· 2010, 305): «a cultural system and a social institution that governs and promotes ideal interpretation of existence and ideal praxis with reference to postulated transempirical powers or beings».

<sup>38</sup> Geertz 2010, 305.

<sup>39</sup> Geertz 2010, 306–8.

Παρ' όλο που η νόηση «*λειτουργεί στη συνάφεια των ενσώματων εγκεφάλων*», δεν περιορίζεται μέσα στα όρια των ατομικών οργανισμών.<sup>40</sup> Επεκτείνεται και διανέμεται στο εξωτερικό φυσικό περιβάλλον, το οποίο συνεχώς το άτομο αντιλαμβάνεται, μεταχειρίζεται και με το οποίο αλληλεπιδρά.<sup>41</sup> Η νόηση διευκολύνεται από τη χρήση των αναπαραστάσεων του σώματος και του φυσικού κόσμου στον χρόνο και τον χώρο.<sup>42</sup> Κατ' επέκταση επιτρέπει στα άτομα να ελέγχουν εκούσια το σώμα τους και τα εξωτερικά αντικείμενα, που λειτουργούν ως *γνωσιακές άγκυρες* για το νου τους καθιστώντας δυνατό τον «*γνωσιακό επαν-εξοπλισμό*» τους (cognitive re-tooling).<sup>43</sup> Οι άνθρωποι φυλογενετικά ανέπτυξαν την ικανότητα να χρησιμοποιούν το υλικό τους περιβάλλον, να δημιουργούν τεχνουργήματα και να επινοούν σύμβολα που αναπαριστούν άλλα αντικείμενα ή αφηρημένες έννοιες. Τα αντικείμενα αυτά και οι αναπαραστάσεις, που παράγονται και είναι διαθέσιμες σε κάθε πολιτισμό, μεταμορφώνουν οντογενετικά τους τρόπους με τους οποίους εκτελούνται οι γνωσιακές εργασίες. Τεχνουργήματα, σύμβολα, μεταφορές, γλώσσες όπως και οικοδομήματα, έργα τέχνης και λογοτεχνίας, η μουσική αλλά και οι τελετουργίες και άλλες θρησκευτικές πρακτικές όχι μόνο επηρεάζουν τα περιεχόμενα της νόησης, αλλά αποτελούν ουσιώδεις «*γνωσιακές συνιστώσες*» που επεκτείνουν και διανέμουν την ανθρώπινη νοημοσύνη πέρα από τα όρια των βιολογικών εγκεφάλων.<sup>44</sup> Από αυτήν την άποψη, οι άνθρωποι είναι οργανισμοί αποτελούμενοι από εγκέφαλο και σώμα ενταγμένοι σε έναν συγκεκριμένο κόσμο που προσφέρει ποικίλα νοητικά εργαλεία τα οποία επανασχεδιάζουν τη νόηση.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Geertz 2010, 309· περαιτέρω βλ. Robbins, Aydede 2009, 30.

<sup>41</sup> Geertz 2010, 309· περαιτέρω Hutchins 1995· Clark 1997, 2008· Rowlands 2003.

<sup>42</sup> Geertz 2010, 310· Wilson 2010, 184.

<sup>43</sup> Βλ. Geertz 2010, 309· περαιτέρω Mithen 1996· Renfrew, Scarre 1998· Malafouris 2010· Wilson 2010.

<sup>44</sup> Geertz 2010, 310; Norman 1993· Day 2004.

<sup>45</sup> Geertz 2010, 310· Wilson 2010, 180–1.

Εκτός από την αλληλεπίδραση με το υλικό και φυσικό τους περιβάλλον, οι άνθρωποι αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και ζουν σε κοινωνικές ομάδες. Ο νους τους αντλεί από τα συλλογικά συναισθηματικά και εννοιολογικά δίκτυα και αναπτύσσει την ικανότητα να αντιλαμβάνεται το νόημα της παραμικρής απόχρωσης στο βλέμμα, τις χειρονομίες, τον τόνο της φωνής και τις εκφράσεις του προσώπου των άλλων – μία ικανότητα που εμφανίζεται πολύ νωρίς κατά την οντογενετική εξέλιξη και διευκολύνει την επικοινωνία. Συνεπώς, ο βιολογικός εγκέφαλος είναι ενταγμένος σε γνωσιακές κοινότητες στις οποίες η επικοινωνία ανάμεσα στους ατομικούς νόες και η διανεμημένη δραστηριότητα πολλών εγκεφάλων επιτρέπει την ανάπτυξη του πολιτισμού. Ωστόσο, οι άνθρωποι αποτελούμενοι από εγκέφαλο και σώμα δεν παράγουν απλά πολιτισμικές συνάφειες. Επηρεάζονται από αυτές, οι οποίες αποκτούν πρόσβαση στον ατομικό και συλλογικό νου μέσω της ανάπτυξης «γνωσιακών συστημάτων διακυβέρνησης»<sup>46</sup> και καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα αντιλαμβάνονται τον κόσμο, τους άλλους και τον εαυτό τους. Έτσι, οι πολιτισμοί παράγουν συγκεκριμένα πρότυπα του κόσμου και οι άνθρωποι αγωνίζονται να συντονιστούν με αυτά.<sup>47</sup>

Ιδιαίτερα, η θρησκεία εμφανίζεται ως ένα από τα ισχυρότερα συλλογικά συστήματα διακυβέρνησης που αναπτύσσει τεχνικές προκειμένου να μεταχειρίζεται τον ανθρώπινο νου και το σώμα και να συντονίζει τους βιολογικούς, ψυχολογικούς, κοινωνικούς και κοσμολογικούς χάρτες των ανθρώπων.<sup>48</sup> Χρησιμοποιώντας ποικίλα μέσα – μύθους, διδασκαλίες, τελετουργίες και άλλες πρακτικές – τα διαφορετικά θρησκευτικά συστήματα διαμορφώνουν και θεμελιώνουν συγκεκριμένους νόμους, κανόνες, περιορισμούς και πρότυπα που επηρεάζουν τον συλλογικό νου και τις πρακτικές των ανθρώπων. Ο Jeppe Sinding Jensen εισάγει τον όρο «κανονιστική

<sup>46</sup> Σύμφωνα με τον Merlin Donald (2001), τα «γνωσιακά συστήματα διακυβέρνησης» (cognitive governance systems) επιτρέπουν στους ανθρώπους να ελέγχουν το σώμα και τον νου τους ενώ επίσης συνδέουν ανώτερες γνωσιακές λειτουργίες με τα συναισθήματα και τα σώματα.

<sup>47</sup> Geertz 2010, 311–3· Donald 2001.

<sup>48</sup> Geertz 2010, 312–3· Donald 2001.

νόηση» (normative cognition) προκειμένου να περιγράψει τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες οι ανθρώπινες νοητικές λειτουργίες επηρεάζονται, τροποποιούνται, προσαρμόζονται και κατευθύνονται από δι-υποκειμενικά, συλλογικά και κοινωνικά πρότυπα και κανόνες.<sup>49</sup>

Σύμφωνα με τη θεωρητική του προσέγγιση, η *κανονιστική νόηση* είναι *συλλογική, κατευθυνόμενη, εξωτερικευμένη και φανταστική* και μετατρέπει τους ανθρώπους σε κοινωνικά άτομα, που εσωτερικεύουν τους κοινωνικούς κανόνες και τα πολιτισμικά πρότυπα και κατ' επέκταση σχηματίζουν κοινωνικές ομάδες.<sup>50</sup> Τέτοιοι κανόνες και πρότυπα καθώς και οι προσδοκίες που δημιουργούν αποτελούν υψηλότερης τάξης γνωσιακά προϊόντα που εγκαθίστανται σε κάθε συνάφεια και προσδιορίζουν συγκεκριμένα σενάρια και σχήματα δράσης επηρεάζοντας τις κατώτερες γνωσιακές λειτουργίες (συναισθήματα, μηχανισμούς μάθησης και επεξεργασίας πληροφοριών κ.α.). Τα μέλη κάθε κοινωνικής ομάδας αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και συμμετέχουν σε ποικίλες πρακτικές που προωθούν την αφομοίωση των διαθέσιμων κανόνων, νόμων και προτύπων συμπεριφοράς. Ακολουθώντας αυτές τις αρχές και εντολές τα άτομα με τη σειρά τους τις αντανακλούν, τις εξωτερικεύουν και τις «μετα-φορτώνουν» στην «κοινή δεξαμενή τύπων και οδηγιών» προωθώντας τη συνέχιση και την επικύρωσή τους.<sup>51</sup>

Η θρησκεία αποτελεί ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα για το πώς δουλεύει η *κανονιστική νόηση*. Κάθε θρησκευτικό σύστημα και παράδοση δημιουργείται από ανθρώπους που μετα-αναπαριστούν τις ερμηνείες τους, εξωτερικεύουν τις πεποιθήσεις τους, μεταδίδουν τις γνώσεις τους, χρησιμοποιούν σύμβολα, αποτυπώνουν τις αντιλήψεις τους στο εξωτερικό περιβάλλον και επικοινωνούν μεταξύ τους. Επιπλέον, η θρησκεία χρησιμοποιεί και μεταχειρίζεται ανώτερης τάξης κατασκευές της συλλογικής νόησης και αναπτύσσει συγκεκριμένες τεχνικές προκειμένου να επηρεάσει τις

---

<sup>49</sup> Jensen 2010, 322.

<sup>50</sup> Jensen 2010, 322-4.

<sup>51</sup> Jensen 2010, 326-7.

κατώτερου επιπέδου γνωσιακές λειτουργίες των ατόμων και να εμπεδώσει την κοσμοθεώρησή της, τα πρότυπα, τις κατηγορίες και τα δίκτυά της στον νου τους. Θρησκευτικοί κανόνες, νόμοι και πρότυπα συμπεριφοράς εγκαθίστανται σε μύθους, τελετουργίες, συστήματα κατηγοριοποίησης, κοσμολογίες και άλλα μέσα, και καθορίζουν τη διαμόρφωση της ταυτότητας των ατόμων καθώς και τα συστήματα ρύθμισης των συναισθημάτων τους.<sup>52</sup> Οι θρησκευτικές αφηγήσεις παίζουν έναν ζωτικό ρόλο στη διαδικασία αυτή, καθώς μεταμορφώνουν τους εικονικούς κόσμους σε απτές ανθρώπινες κοινωνικές πραγματικότητες.<sup>53</sup> Ενσωματώνουν οντολογικά αξιώματα και συλλογιστικές για την ύπαρξη των ανθρώπων, των υπερφυσικών δυνάμεων και του κόσμου, συμπεριλαμβανομένων αποκαλύψεων και δημιουργημάτων της φαντασίας που διέπουν τα νοήματα και τις τοπικές επιστημολογίες κάθε κοινωνικής και πολιτισμικής συνάφειας. Οι θρησκευτικές συμβάσεις, οι κανόνες και οι κατηγοριοποιήσεις διαποτίζονται με συναισθηματική σημασία,<sup>54</sup> ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια των τελετουργιών, και καθορίζουν τις βασικές αρχές πίστης και πρακτικής.<sup>55</sup> Ανακλαστικές πεποιθήσεις, που προκαλούνται από την αλληλεπίδραση του ενός ατόμου με το άλλο και τους εξωτερικούς θεσμούς, μπορούν να επηρεάζουν κατ' επέκταση τις βαθύτερες ανθρώπινες διαισθήσεις και προφανώς σφυρηλατούν άμεσες συνδέσεις ανάμεσα στα εξωτερικά συμβολικά συστήματα και του συλλογικούς κανόνες *«με τους σωματικούς δείκτες και τις σωματικές αποκρίσεις»*.<sup>56</sup>

Υπό αυτήν την προοπτική, ο πολιτισμός και οι πολιτισμικές εκδηλώσεις δεν είναι εξωτερικές κατασκευές που απλά υιοθετούνται από τα άτομα. Αποτελούν συγκεκριμένα *«πρότυπα πρακτικής»* (patterns of practice), που παράγονται κατά την

<sup>52</sup> Jensen 2010, 326–7.

<sup>53</sup> Geertz 2010, 312–3· Donald 2001.

<sup>54</sup> Μία διαπίστωση που συμπεριλαμβάνεται ως καθοριστικό στοιχείο στον ορισμό της θρησκείας από τον Clifford Geertz (1990, 90)

<sup>55</sup> Jensen 2010, 326–8.

<sup>56</sup> «...to somatic markers and responses»· Jensen 2010, 328.

αλληλεπίδραση των «ανθρώπινων φορέων, των υλικών τεχνουργημάτων, των κοινωνικών και επίσημων θεσμών, των τελετουργιών, των κανόνων και των πεποιθήσεων»,<sup>57</sup> και η διαδικασία εσωτερίκευσής τους είναι πολύ πιο περίπλοκη. Ο Andreas Roepstorff και οι συνεργάτες του υποστηρίζουν ότι η συμμετοχή σε *πρότυπα πρακτικής* μεσολαβεί ανάμεσα στον πολιτισμό και τις έμφυτες ανθρώπινες ικανότητες και εκτείνεται από τους ατομικούς εγκεφάλους στα κοινωνικά και υλικά παρεκβατικά περιβάλλοντα. *Πρότυπα πρακτικής* υπάρχουν σε κάθε κοινωνία και συνεχώς εμπλέκουν νευρωνικά δίκτυα. Οι ποικίλες υλικές συνθήκες, κοινωνικές δυναμικές, τα συστήματα πεποιθήσεων και κανονιστικών εντολών – που είναι διαθέσιμα σε διαφορετικές συνάφειες – αλληλεπιδρούν με τα νευρωνικά δίκτυα των ατόμων – που εντάσσονται σε κάθε συνάφεια – σχηματίζοντας συγκεκριμένα *πρότυπα πρακτικής*, που με τη σειρά τους μεταμορφώνουν τα νευρωνικά δίκτυα. Υπό αυτήν την οπτική, τα νευρωνικά δίκτυα δεν νοούνται ως στατικές ατομικές οντότητες αλλά ως δυναμικά συστήματα σε δράση που εξωτερικεύουν τα ατομικά σχήματα συντονισμού στην κοινωνική αλληλεπίδραση καθιστώντας δυνατή την κοινωνική μάθηση, την επικοινωνία και τις κοινές πρακτικές. Πρότυπα υψηλότερου επιπέδου τα οποία εξαρτώνται από την εκάστοτε συνάφεια αναπτύσσονται μέσω της αλληλεπίδρασης των *νευρωνικών δικτύων-σε-δράση* και τον συντονισμό πολλών ατομικών εγκεφάλων. Στη συνέχεια τα πρότυπα αυτά πλαισιώνουν τα τρέχοντα γεγονότα με βάση τις προηγούμενες εμπειρίες των ανθρώπων.<sup>58</sup>

Έτσι, οι άνθρωποι συνεχώς μοιράζονται και συν-δημιουργούν κόσμους που είναι συγχρόνως υλικοί, εννοιολογικοί και συμβολικοί, και θεμελιώνουν συντονισμούς ανάμεσα σε πρακτικές στο περιβάλλον τους και δυναμικές μέσα στον δικό τους εγκέφαλο. Με τον τρόπο αυτό, το μικρο-επίπεδο της εγκεφαλικής δραστηριότητας συνδέεται με τη μακρο-έννοια του πολιτισμού, που γίνεται κατανοητός όχι ως

---

<sup>57</sup> Roepstorff 2008· Roepstorff et al. 2010, 1051.

<sup>58</sup> Roepstorff et al. 2010, 1054–7.



αφηρημένα πρότυπα, που εγγράφονται με κάποιον τρόπο στον νου των ατόμων, αλλά ως δυναμικές διαδικασίες μέσω των οποίων οι ατομικοί εγκέφαλοι συντονίζονται παράγοντας ιδιαίτερες αναπαραστάσεις και πεποιθήσεις, συγκροτώντας κοινούς κόσμους και μοιραζόμενοι κοινές πρακτικές. Σύμφωνα με τον Roepstorff και τους συνεργάτες του, οι άνθρωποι «μέσω εναρμονίσεων με τις προσδοκίες και τα συστήματα κατηγοριοποίησης» μπορούν να συντονίζουν τους εγκεφάλους και τα σώματά τους και κατ' επέκταση να μαθαίνουν και να μοιράζονται «νοητικά διενεργούμενους τύπους κατανόησης».<sup>59</sup>

Ιδιαίτερα οι θρησκείες ως πολιτισμικά συστήματα σε δράση, που εμπλέκουν συγκεκριμένα συστήματα πεποιθήσεων και κανονιστικών εντολών σε αλληλεπίδραση με νευρωνικά δίκτυα, εγκαθιστούν *πρότυπα πρακτικής*, που ενισχύσουν τον συντονισμό ανάμεσα σε ατομικούς εγκεφάλους και προωθούν την εμπέδωση των κοινών αντιλήψεων για τους εαυτούς τους, τους άλλους και τον κόσμο. Άτομα που συμμετέχουν σε συγκεκριμένες θρησκευτικές πρακτικές μπορούν να συντονίζουν τον νου και το σώμα τους κατασκευάζοντας μαζί μία κοινή αντιληπτή πραγματικότητα η οποία αποτελεί τη βάση των προσωπικών τους πεποιθήσεων και δικαιολογεί τις επιλογές, τους στόχους και τις δράσεις τους στο ευρύτερο πεδίο της ζωής τους. Σε μία αδιάκοπη διαδικασία αλληλεπίδρασης, τα άτομα διαμορφώνουν πρότυπα πρακτικής που με τη σειρά τους επηρεάζουν τις συναισθηματικές τους καταστάσεις, τις κατηγοριοποιήσεις, τις προσδοκίες, τους λογικούς συλλογισμούς τους και τους τρόπους που αντιλαμβάνονται όσα τους περιβάλλουν.

Συνεπώς, η ανθρώπινη νόηση, πέρα από το ότι βρίσκεται τοποθετημένη στον εγκέφαλο και το σώμα και επεκτείνεται και διανέμεται στο εξωτερικό περιβάλλον, είναι

---

<sup>59</sup> Roepstorff et al. 2010, 1057.

βαθιά ενταγμένη στον εκάστοτε πολιτισμό και εξαρτάται από τα συλλογικά δίκτυα συναισθημάτων, αναμνήσεων και γνώσης.<sup>60</sup>

Με βάση αυτή τη διαπίστωση, ο Geertz υποστηρίζει ότι μία βιο-πολιτισμική θεωρία της θρησκείας θα έπρεπε να λαμβάνει υπόψη τις εννοιολογικές, κοινωνιολογικές και ψυχολογικές πτυχές παράλληλα με τις νευρολογικές και σωματικές λειτουργίες και διαδικασίες, που παίζουν έναν ζωτικό ρόλο και επιτρέπουν την ανάπτυξη και διάδοση των ποικίλων θρησκευτικών παραδόσεων καθώς και τον αντίκτυπο και τη θεμελίωσή τους στις ανθρώπινες γνωσιακές και κοινωνικές ομάδες.<sup>61</sup> Υπό αυτή τη θεωρητική προοπτική, η *κανονιστική νόηση*, που προτείνεται από τον Jensen, θα μπορούσε να γεμίσει τα κενά ανάμεσα στο άτομο και τη συλλογικότητα προσφέροντας μία δυνατότητα θεώρησης του τρόπου με τον οποίο τα άτομα συγκροτούν συλλογικά συστήματα κανόνων και στη συνέχεια βασίζονται στα συστήματα αυτά.<sup>62</sup> Η προσέγγιση με βάση τα πρότυπα πρακτικής, που προτείνεται από τον Roepstorff και τους συνεργάτες του, διαφωτίζει περαιτέρω τις δυναμικές διαδικασίες μέσω των οποίων οι άνθρωποι συν-δημιουργούν νέες πρακτικές και πραγματικότητες τόσο στον νου και τον εγκέφαλό τους όσο και στον εξωτερικό κόσμο.

Αυτές οι θεωρητικές προσεγγίσεις στοχεύουν κυρίως στη διερεύνηση των τρόπων και των διαδικασιών μέσω των οποίων η ανθρώπινη νόηση διαμορφώνεται, μεταμορφώνεται, επηρεάζεται και αλληλεπιδρά με τις φυσικές, υλικές, εννοιολογικές και συμβολικές συνθήκες κάθε κοινωνικής, πολιτισμικής όπως και θρησκευτικής συνάφειας. Υπό αυτήν την οπτική, οι γνωσιακές μέθοδοι και θεωρίες που προτείνονται και εφαρμόζονται σε σύγχρονες κοινωνίες και ομάδες θα μπορούσαν κατ' επέκταση να συμβάλλουν στην κατανόηση των σχετικών κοινωνικών οργανώσεων και πολιτισμικών εκδηλώσεων καθώς και των θρησκευτικών συμπεριφορών και πρακτικών που

---

<sup>60</sup> Geertz 2012, 312–3.

<sup>61</sup> Geertz 2012, 312–3.

<sup>62</sup> Jensen 2010, 328–9.

εμφανίστηκαν σε διαφορετικές ιστορικές περιόδους της ανθρώπινης εξέλιξης – τόσο βιολογικής όσο και πολιτισμικής.

Ειδικότερα, στη μελέτη των θρησκειών του παρελθόντος η εφαρμογή γνωσιακών προσεγγίσεων αντιμετωπίζει ιδιαίτερους περιορισμούς που επιβάλλονται κυρίως από την απουσία ζώντων υποκειμένων που θα μπορούσαν να υποβληθούν σε άμεση μελέτη από τους ερευνητές. Αντίθετα με τους εθνογράφους και τους ανθρωπολόγους που διεξάγουν έρευνες στο πεδίο και έρχονται σε άμεση επαφή και επικοινωνία με τα υπό εξέταση υποκείμενά τους, οι ιστορικοί της θρησκείας έχουν στη διάθεσή τους μόνο τα υλικά κατάλοιπα, τις συμβολικές εκφράσεις και τις γραπτές μαρτυρίες που άφησαν οι άνθρωποι του παρελθόντος στον χώρο.

Ωστόσο, τα υλικά αυτά δεν αποτελούν απλά κατάλοιπα με την αξία τους να περιορίζεται σε αυτά τα ίδια, χωρίς καμία αναφορά στους ανθρώπους που τα δημιούργησαν, τα χρησιμοποιούσαν και συλλογίζονταν πάνω σε αυτά. Συγκεκριμένα τεχνουργήματα και αρχιτεκτονικές κατασκευές που αποκαλύπτονται από τους αρχαιολόγους προϋποθέτουν ανθρώπους που τις οραματίστηκαν, σχεδίασαν τις πράξεις τους προκειμένου να τις υλοποιήσουν, δίδαξαν τις γνώσεις τους και συνεργάστηκαν με άλλους για να τις κατασκευάσουν, όπως επίσης και άλλους ανθρώπους που αντιλήφθηκαν τους τρόπους με τους οποίους μπορούσαν να τις χρησιμοποιήσουν στην καθημερινή τους ζωή. Συμβολικές εκφράσεις, αποτυπωμένες σε εικονογραφίες, ανάγλυφα, νομίσματα και άλλα αναπαραστατικά μέσα, προϋποθέτουν την ικανότητα των ανθρώπων, που τα δημιούργησαν και τα μεταχειρίστηκαν, να χρησιμοποιούν αντικείμενα για να αναπαριστούν άλλα αντικείμενα και να μεταδίδουν τις αντιλήψεις, τις ιδέες και τις πεποιθήσεις τους μέσω συμβολικών αναπαραστάσεων σε άλλους ανθρώπους. Τα γραπτά κείμενα προϋποθέτουν την ανθρώπινη ικανότητα για επικοινωνία μέσω της γλώσσας και τη δυνατότητά τους να αντιλαμβάνονται τα

γεγονότα που συνέβαιναν γύρω τους, να συλλογίζονται πάνω σε αυτά και να αφηγούνται τις ακολουθίες τους καθώς και τα εσωτερικά κίνητρα, τα συμφέροντα και τις συνέπειές τους.

Παρομοίως, οι αρχαίες λατρείες και θρησκευτικές πρακτικές, που είναι γνωστές σήμερα κυρίως από τις προαναφερόμενες υλικές μαρτυρίες, δημιουργήθηκαν εξαιτίας συγκεκριμένων γνωσιακών ικανοτήτων που αναπτύχθηκαν κατά την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους. Ειδικότερα, διαμορφώθηκαν και μεταμορφώθηκαν μέσω μίας συνεχούς αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε *νευρωνικά δίκτυα* των ατόμων που συμμετείχαν σε αυτά και σε *πρότυπα πρακτικής* που προέκυψαν από την αλληλεπίδραση εκείνων των *εγκεφαλικών – ενσώματων – πολιτισμικών* ατόμων με τις ιδιαίτερες υλικές συνθήκες, τα εννοιολογικά πλαίσια και τις *κανονιστικές εντολές* που ήταν εγκατεστημένες στη συνάφειά τους.

Οι ιστορικές προσεγγίσεις περιγράφουν τις λατρείες και τις θρησκευτικές πρακτικές του παρελθόντος σύμφωνα με τις πληροφορίες που λαμβάνουν από τις αρχαίες πηγές. Οι ιστορικοί μελετούν τα αρχαία θρησκευτικά συστήματα ως το προϊόν μίας συγκεκριμένης ιστορικής, πολιτισμικής, κοινωνικής και πολιτικής συνάφειας, στην οποία τα συστήματα αυτά αναπτύχθηκαν. Αυτή η ανασυγκρότηση της συνάφειας είναι ζωτικής σημασίας προκειμένου ένας ιστορικός θεσμός, μία πρακτική ή ένα γεγονός να κατανοηθεί με τους δικούς του όρους. Ωστόσο, η αναγνώριση ότι αυτές οι συνάφεις δεν είναι εξωτερικές συνθήκες στις οποίες οι άνθρωποι απλά τοποθετήθηκαν για να ζουν, αλλά συν-δημιουργούνται από τα ίδια τα άτομα που με τη σειρά τους επηρεάζονται από αυτές θα μπορούσε να ανοίξει ένα νέο μονοπάτι στην εφαρμογή γνωσιακών θεωριών στις αρχαίες λατρείες. Όπως το θέτει ο Luther Martin – ο πρώτος μελετητής των ελληνιστικών (ελληνορωμαϊκών) θρησκειών που εφάρμοσε γνωσιακές θεωρίες – «η θεμελιώδης αρχιτεκτονική της ανθρώπινης νόησης είναι το προϊόν της

*εξελικτικής μας ιστορίας. Οι ικανότητες και οι περιορισμοί που είναι χαρακτηριστικοί αυτής της οργανικής αρχιτεκτονικής μπορούν, συνεπώς, να επιτρέψουν στους ιστορικούς να διακρίνουν και να οργανώσουν τα δεδομένα τους με τρόπους σύμφωνους με τις διαφορές στις ανθρώπινες γνωσιακές διαδικασίες αντί να συγχωνεύουν τέτοια δεδομένα ως ενιαίο προϊόν μίας κοινής εποχής και ενός κοινού τόπου».*<sup>63</sup>

Σε αυτήν την περίπτωση, οι γνωσιακές προσεγγίσεις δεν αντικαθιστούν την ιστορία. Περισσότερο λειτουργούν ως συμπληρωματική έρευνα που θα μπορούσε να εμβαθύνει την ιστορική γνώση γεμίζοντας τα κενά και αποκαλύπτοντας νέες πιθανές εξηγήσεις ποικίλων, πολύπλοκων ιστορικών συνθηκών και γεγονότων και ανιχνεύοντας νέες ιστορικές τροχιές.

Η ιστορία προσφέρει τις μεθόδους και τα μέσα για να ανασυγκροτηθεί η συνάφεια μίας παρελθοντικής εποχής. Η γνωσιοεπιστήμη παρέχει τα θεωρητικά και πειραματικά εργαλεία για να μελετηθεί η ανθρώπινη νόηση σε άμεση αλληλεπίδραση με το περιβάλλον της (υλικό, εννοιολογικό, συμβολικό κλπ.). Η συνάντηση των δύο αυτών κατευθύνσεων θα μπορούσε να συμβάλλει στην κατανόηση των ατόμων, που μοιράζονταν κοινές γνωσιακές ικανότητες με τους σύγχρονους ανθρώπους, αλλά έζησαν σε τελείως διαφορετικές ιστορικές συνάφειες και δημιούργησαν το παρελθόν και την ιστορία.

### *Η νόηση και η ιστορία συναντώνται στους ναούς του Ασκληπιού*

Η λατρεία του Ασκληπιού – ακολουθώντας τον ορισμό της θρησκείας του Armin Geertz – αναπτύχθηκε ως ένα «*ιδιαίτερο πολιτισμικό σύστημα και κοινωνικός θεσμός*»<sup>64</sup> κατά την αρχαία ελληνική και ελληνορωμαϊκή εποχή εμφανίζοντας συγκεκριμένα

<sup>63</sup> Martin 2012, 21: «the fundamental architecture of human cognition is the product of our evolutionary history. The capacities and constraints characteristic of this organic architecture can, consequently, allow historians to discriminate between and to organize their data in ways consonant with differences in human cognitive processes rather than conflating such data as the singular product of a common time and place.»

<sup>64</sup> Geertz 2010, 30· 1999, 471.

θρησκευτικά χαρακτηριστικά και θεραπευτικές πρακτικές με αναφορά σε υπερφυσικές δυνάμεις. Οι κύριες ιδέες και αντιλήψεις της αντλούνταν από την κοινή δεξαμενή αρχών, πεποιθήσεων και διαθέσεων που κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους ανθρώπους που ζούσαν και (αλληλεπι-)δρούσαν στην ευρύτερη ιστορική, πολιτισμική και κοινωνική συνάφεια εκείνης της περιόδου.

Ο αρχαίος ελληνικός και ελληνορωμαϊκός πολιτισμός – όπως κάθε πολιτισμός σύμφωνα με τον Merlin Donald – δεν ήταν απλά ένα εξωτερικό «σύνολο κοινών συνθητιών, γλωσσών και εθίμων», αλλά αποτελούσε «ένα γιγάντιο γνωσιακό δίκτυο που προσδιόριζε και περιόριζε τις παραμέτρους της μνήμης, της γνώσης και της σκέψης των μελών του, τόσο ως ατόμων όσο και ως ομάδας».<sup>65</sup> Αυτό το ιδιαίτερο γνωσιακό δίκτυο δεν περιοριζόταν στους εγκεφάλους των ανθρώπων, αλλά επεκτεινόταν, διανεμόταν και συχνά εγγραφόταν στο φυσικό, υλικό και κοινωνικό περιβάλλον τους παράγοντας ποικίλα τεχνουργήματα και άλλες υλικές, εννοιολογικές και συμβολικές κατασκευές που λειτουργούσαν ως *γνωσιακές άγκυρες* για τον νου τους.<sup>66</sup>

Μέσω μίας αδιάκοπης διαδικασίας ανακλαστικής αλληλεπίδρασης ανάμεσα στα νευρωνικά δίκτυα, τα σώματα και τα υλικά περιβάλλοντα των ατόμων, η λατρεία του Ασκληπιού εξελίχθηκε σε ένα ιδιαίτερο θρησκευτικό σύστημα στο οποίο αναδύθηκαν συγκεκριμένα *πρότυπα πρακτικής* που μοιράζονταν τα άτομα που συμμετείχαν σε αυτά.

Ασθενείς που υπέφεραν από ασθένειες και άλλες αναπηρίες επισκέπτονταν τα Ασκληπιεία επιθυμώντας την ανάρρωσή τους. Η ίδια η επιλογή τους αποτελούσε ένα *πρότυπο πρακτικής* που αναπτύχθηκε ανάμεσα στους ανθρώπους της αρχαίας ελληνικής και ελληνορωμαϊκής εποχής ως αποτέλεσμα συντονισμού των εγκεφάλων τους μεταξύ

---

<sup>65</sup> Ο ορισμός του πολιτισμού από τον Merlin Donald (2001, xiv) («set of shared habits, languages and customs," but constituted "a gigantic cognitive web, defining and constraining the parameters of memory, knowledge, and thought in its members, both as individuals and as a group») εφαρμόζεται στην ιδιαίτερη περίπτωση του ελληνοιστικού και ελληνο-ρωμαϊκού πολιτισμού.

<sup>66</sup> Εδώ γίνεται μία προσπάθεια να ειπωθεί η ελληνο-ρωμαϊκή εποχή και η λατρεία του Ασκληπιού υπό τη θεωρητική οπτική του Armin Geertz (2010).

τους και με το περιβάλλον τους. Μύθοι για τον θεό, αφηγήσεις ατόμων που επισκέφθηκαν τους ναούς του και θεραπεύτηκαν, αλλά και υλικές αναπαραστάσεις της θεϊκής μορφής του διαμόρφωναν *ανώτερου επιπέδου πρότυπα εξαρτώμενα από τη συνάφεια που πλαισίωναν το γεγονός της ασθένειας ενός ατόμου και μεσολαβούσαν ανάμεσα στον τρόπο που αντιλαμβάνονταν την κατάστασή του και στις ενέργειες που έκανε για την ανάρρωσή του.*<sup>67</sup> Η ικανότητα των ανθρώπων να συλλογίζονται και να κρίνουν τις πράξεις των άλλων και τα επακόλουθα αποτελέσματά τους επέτρεπε στους ασθενείς να ακολουθούν τα ίδια μονοπάτια προκειμένου να επιτύχουν παρόμοια αποτελέσματα. Η ικανότητα για *μετα-αναπαράσταση* και *μετα-νοητικοποίηση* καθιστούσε έτσι δυνατή τη μετάδοση των θεραπευτικών αφηγήσεων και την εγγραφή τους στις υλικές, γλωσσολογικές και συμβολικές αναπαραστάσεις.

Στη λατρεία του Ασκληπιού συγκεκριμένοι κανόνες και αρχές προσδιόριζαν περαιτέρω τις σωματικές και νοητικές καταστάσεις των ατόμων και επέβαλλαν συγκεκριμένα κανονιστικά σενάρια, σχήματα και πλαίσια δράσης και συμπεριφοράς που ήταν κατάλληλα για τους ικέτες που επεδίωκαν μία άμεση επαφή με τον θεό. Αυτού του είδους οι κανόνες και οι περιορισμοί συγκροτούσαν *ανώτερης-τάξης γνωσιακά προϊόντα* που γίνονταν αντιληπτά ως δι-υποκειμενικά, συλλογικά και κοινωνικά *πρότυπα πρακτικής* και καθόριζαν, διαμόρφωναν και κατηύθυναν τις γνωσιακές λειτουργίες των ατόμων και τις αλληλεπιδράσεις τους μεταξύ τους και με το φυσικό, κοινωνικό και συμβολικό τους περιβάλλον. Υπό αυτή την οπτική, η λατρεία του Ασκληπιού θα μπορούσε να κατανοηθεί ως ένα ιδιαίτερο *σύστημα γνωσιακής διακυβέρνησης* που χρησιμοποιούσε ποικίλα μέσα προκειμένου να επηρεάσει, να χειραγωγήσει και να διαμορφώσει την *κανονιστική νόηση* των ικετών του.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Roepstorff et al. 2010, 1057.

<sup>68</sup> Jensen 2010, 323.

Από τη στιγμή που ένας ναός του Ασκληπιού οικοδομούταν σε μία περιοχή, ασθενείς τον επισκέπτονταν αναζητώντας μία επικοινωνία με τον θεό. Φθάνοντας στο ιερό ακολουθούσαν συγκεκριμένες οδηγίες και σενάρια δράσης. Αυτά τα σενάρια και οι κανόνες δεν επιβάλλονταν από κάποιες εξωτερικές πηγές αυθεντίας ή αντικειμενικές πολιτισμικές αρχές. Πήγαζαν από την ικανότητα των ανθρώπων να έχουν ανακλαστικές πεποιθήσεις, όταν αλληλεπιδρούν με τους άλλους και με το περιβάλλον τους, και να λαμβάνουν πληροφορίες μέσω της αντιληπτικής επαφής τους με τον κόσμο.<sup>69</sup>

Οι ικέτες του Ασκληπιού προφανώς περιφέρονταν μέσα στο ιερό, παρατηρούσαν τα ανατομικά αναθήματα, λάμβαναν οδηγίες από τους ιερείς και συζητούσαν με τους άλλους, ενώ τουλάχιστον οι εγγράμματοι θα μπορούσαν να διαβάζουν τις επιγραφές. Μέσω αυτών των πολύπλευρων αλληλεπιδράσεων τα άτομα θα μπορούσαν να συντονίζουν τους εγκεφάλους, τους νόες και τα σώματά τους μεταξύ τους και με όσα τους περιέβαλλαν και να μοιράζονται αντιλήψεις, κατανοήσεις, προκαταλήψεις συμμόρφωσης και προσδοκίες για τις θεραπευτικές δυνάμεις του θεού. Επιπλέον, οι κανονιστικά καθοδηγούμενες αντανάκλασεις τους θα μπορούσαν να έχουν αντίκτυπο στις βαθύτερες διαισθήσεις τους επηρεάζοντας τις σωματικές τους καταστάσεις και το σύστημα ελέγχου των συναισθημάτων τους.<sup>70</sup>

Ωστόσο, οι κύριες πρακτικές μέσω των οποίων η λατρεία του Ασκληπιού – όπως κάθε θρησκευτικό σύστημα – προσπαθούσε να χειραγωγήσει τις νοητικές και σωματικές καταστάσεις των ικετών της ήταν οι τελετουργίες και ιδιαίτερα η τελετουργία της εγκοίμησης. Ο συνδυασμός θεραπευτικών αφηγήσεων, πρόκλησης προσδοκιών, προέγερσης, υποβολής και φυσικής διαμόρφωσης, που χαρακτήριζαν τις θεραπευτικές μεθόδους και τελετουργικές πρακτικές του Ασκληπιού, είχαν προφανώς περαιτέρω σωματικές και γνωσιακές συνέπειες. Αυτές οι τεχνικές μαζί με τις ιατρικές

<sup>69</sup> βλ. Jensen 2010, 328· περαιτέρω Sperber 1996, 89–92.

<sup>70</sup> Jensen 2010, 328.



θεραπείες που εφαρμόζονταν στα Ασκληπιεία θα μπορούσαν να έχουν πραγματικά επιτυχή αποτελέσματα για την υγεία των ασθενών. Υπό αυτήν την οπτική, οι αγωγές και οι θεραπείες, που θα μπορούσαν πράγματι να συμβαίνουν στα ιερά του Ασκληπιού, θα μπορούσαν να είναι μία περίπτωση *φαινομένου placebo*, το οποίο ο Armin Geertz θεωρεί ως έναν παράγοντα κλειδί στα παραδοσιακά θεραπευτικά συστήματα.<sup>71</sup>

Σύμφωνα με τον Ted J. Kaptchuk<sup>72</sup> το *φαινόμενο placebo* μπορεί να προκληθεί με πολλούς τρόπους στις εναλλακτικές θεραπευτικές τελετουργίες. Όπως υποστηρίζει, «η εναλλακτική ιατρική μπορεί να είναι ένα ιδιαίτερα επιτυχημένο υγειονομικό σύστημα που προκαλεί *placebo*. Αντίθετα με τις συγκεκριμένες βιολογικές συνέπειες, που οι επιδημιολόγοι ορίζουν ως ‘λεπτομερή αποτελεσματικότητα’, η εναλλακτική ιατρική μπορεί να διαχειριστεί μία ιδιαίτερα μεγάλη δόση αυτού που οι ανθρωπολόγοι αποκαλούν ‘*παραστατική αποτελεσματικότητα*’. Η παραστατική αποτελεσματικότητα βασίζεται στη δύναμη της πίστης, της φαντασίας, των συμβόλων, του νοήματος, της προσδοκίας, της πειθούς και της προσωπικής σχέσης».<sup>73</sup>

Οι τελετουργίες και οι θεραπευτικές μέθοδοι του Ασκληπιού προφανώς βασίζονταν σε αυτές τις πολύπλοκες διαστάσεις και ικανότητες της νόησης που μοιράζονται όλοι οι άνθρωποι. Η ευρύτερη πολιτισμική, κοινωνική και εννοιολογική συνάφεια του ελληνιστικού και ελληνορωμαϊκού κόσμου καθόριζε τα περιεχόμενα και τις εκφράσεις των γνωσιακών αντιλήψεων, αναπαραστάσεων, κατανοήσεων και συλλογισμών των ατόμων.

<sup>71</sup> Geertz 2010, 308· ο όρος *placebo effect* μεταφράζεται στα ελληνικά ως το φαινόμενο απόκρισης σε ψευδοφάρμακα. Για λόγους συντομίας, ο όρος εδώ θα αποδίδεται ως φαινόμενο *placebo*

<sup>72</sup> Kaptchuk 2002, 817–8· Geertz 2010, 308.

<sup>73</sup> Kaptchuk 2002, 817–8: «alternative medicine may be an especially successful placebo–generating health care system. Rather than specific biological consequences, which epidemiologists designate as ‘fastidious efficacy,’ alternative medicine may administer an especially large dose of what anthropologists call ‘performative efficacy.’ Performative efficacy relies on the power of belief, imagination, symbols, meaning, expectation, persuasion, and self–relationship».

Η ιστορική προσέγγιση προσπαθεί να ανασυγκροτήσει αυτή τη συνάφεια και να ανιχνεύσει τις πολιτικές και διανοητικές τάσεις και δυναμικές που επηρέαζαν και προσδιόριζαν τα κύρια χαρακτηριστικά της λατρείας του Ασκληπιού. Στο πλαίσιο αυτό, η ιπποκρατική ιατρική, που άνθησε εκείνη την περίοδο, φαίνεται ότι επηρέαζε την αντίληψη της αρρώστιας και της ασθένειας όπως και τις αιτίες και τις θεραπείες τους. Οι εξηγήσεις και ερμηνείες των ονείρων που διατυπώνονταν από διανοούμενους και φιλοσόφους, πιθανόν επηρέασαν την πρακτική της εγκοίμησης που λάμβανε χώρα στα Ασκληπιεία και στα ιερά άλλων θεοτήτων. Οι διαδεδομένες ιδέες και πεποιθήσεις για την ανθρώπινη ύπαρξη, τις σωματικές λειτουργίες και τις νοητικές καταστάσεις είχαν προφανώς απορροφηθεί από τη λατρεία του Ασκληπιού. Πολιτικά συμφέροντα και οικονομικοί λόγοι είχαν πιθανόν παίξει έναν ρόλο στη θεμελίωση των ιερών του.

Ωστόσο, ο ελληνιστικός και ελληνορωμαϊκός κόσμος δεν ήταν απλά ένα σύνολο πολιτικών συσχετισμών, οικονομικών ενδιαφερόντων, κοινωνικών δομών, πολιτισμικών εκφράσεων και θρησκευτικών θεσμών. Μπορεί κατ' επέκταση να κατανοηθεί ως ένα σύνολο *προτύπων πρακτικής* που είχαν θεμελιωθεί μέσω της συνεχούς αλληλεπίδρασης των ατόμων που ζούσαν εκείνη την εποχή και του κοινωνικού, εννοιολογικού και συμβολικού τους περιβάλλοντος.

Παρομοίως η λατρεία του Ασκληπιού δεν ήταν ένας εξωτερικός θρησκευτικός θεσμός που επέβαλλε συγκεκριμένους κανόνες, νόμους, περιορισμούς και δράσεις στους ικέτες του χωρίς καμία περαιτέρω εμπλοκή των νοητικών, συναισθηματικών και σωματικών τους λειτουργιών. Οι θεϊκές θεραπείες που διακηρύσσονται στις αφηγηματικές επιγραφές και τα ανατομικά αναθήματα θα μπορούσαν να είναι προϊόν προπαγάνδας των ιερέων και άλλων πολιτικών παραγόντων, αλλά δεν θα είχαν καμία αποτελεσματικότητα αν δεν στόχευαν στο να χειραγωγήσουν τον εγκέφαλο, τον νου και

το σώμα των ατόμων που τις αντιλαμβάνονταν και τις κατανοήσουν, και στη συνέχεια μετέδιδαν το νόημα και τη σημασία τους.

Υπό αυτήν την προοπτική, μία γνωσιακή προσέγγιση στη λατρεία του Ασκληπιού θα μπορούσε να αποκαλύψει τη σημασία της *ατομικής ανακλαστικής και κανονιστικής νόησης* στη διάδοση των θρησκευτικών αρχών και πεποιθήσεών της, στη διαμόρφωση των κύριων δομών της, και στη θεμελίωση των ιδιαίτερων *προτύπων πρακτικής*, που εξασφάλιζαν τη διατήρησή της στον αρχαίο κόσμο για μία περίπου χιλιετία. Κατ' επέκταση θα μπορούσε να σκιαγραφήσει τους μηχανισμούς εκείνους που ωθούσαν τους ανθρώπους να επισκέπτονται τα ιερά του, να συμμετέχουν στις τελετουργίες του και να λαμβάνουν όνειρα και οράματα που μπορούσαν να τους θεραπεύσουν από τις ασθένειες και τα βάσανά τους ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*.

#### *Σχεδιάγραμμα της μελέτης: Συμπλέκοντας την Ιστορία με τη θεωρία*

Η μελέτη αποτελείται από 4 κεφάλαια κάθε ένα εκ των οποίων διερευνά τα κύρια χαρακτηριστικά της λατρείας του Ασκληπιού από μία ιστορική και γνωσιακή οπτική προκειμένου να προσδιοριστούν οι παράγοντες που θα μπορούσαν να προωθούν τη βελτίωση της υγείας των ικετών ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*.

Στο κεφάλαιο 1 επιχειρείται μία προκαταρκτική παρουσίαση του Ασκληπιού και των κύριων χαρακτηριστικών της λατρείας του ιδιαίτερα κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο. Ειδικότερα, παρουσιάζεται η εμφάνιση του Ασκληπιού στην αρχαία ελληνική μυθολογία και η σταδιακή μεταμόρφωσή του από έναν ήρωα-γιατρό σε μία θεράπουσα θεότητα. Στη συνέχεια, σκιαγραφείται η ευρύτερη ιστορική, πολιτική, κοινωνική και πολιτισμική συνάφεια του ελληνορωμαϊκού κόσμου στον οποίο η λατρεία του Ασκληπιού γνώρισε σημαντική ανάπτυξη και γεωγραφική επέκταση. Η φήμη του Ασκληπιού ως θεϊκού θεραπευτή, η σύνδεσή του με την

κοσμική ιατρική τέχνη, η διαφοροποίησή του από τους άλλους θεράποντες θεούς και ήρωες και η δυνατή σχέση του με τους θνητούς συναδέλφους του παρουσιάζονται ως ουσιώδεις συνιστώσες που θεμελίωσαν την επίσκεψη στους ναούς του ως σημαντική εναλλακτική επιλογή στον νου των ασθενών και καθώς και στη συλλογική νόηση του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Στη συνέχεια περιγράφονται οι βασικές δομές που μοιράζονταν τα μεγάλα Ασκληπεία της Επιδαύρου, της Περγάμου, του Λεβήνα και της Κω, οι οποίες απέδιδαν ιδιαίτερες θεραπευτικές ιδιότητες στα μέρη αυτά και τα μεταμόρφωναν σε «ιαματικούς τόπους». Η θεωρία των ιαματικών τόπων που διατυπώθηκε από τον Wilbert Gesler<sup>74</sup> παρουσιάζεται εν συντομία, ενώ διερευνάται η εφαρμογή της στα μέρη λατρείας του Ασκληπιού. Ο ρόλος του φυσικού και συμβολικού τοπίου στη θεραπεία παρουσιάζεται ως ο πρώτος σημαντικός παράγοντας του φαινομένου *placebo*.

Η έννοια του φαινομένου *placebo* εξετάζεται πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 2 όπου διερευνάται η πιθανότητα λειτουργίας του στην ευρύτερη διανοητική συνάφεια μέσα στην οποία αναπτύχθηκε η λατρεία του Ασκληπιού. Αρχικά διευκρινίζονται οι όροι νόσος, αρρώστια και ασθένεια καθώς και η διάκριση ανάμεσα σε ψευδοφάρμακα (*placebos*) και στο φαινόμενο απόκρισης στα ψευδοφάρμακα (*placebo effect*) στη σύγχρονη έρευνα. Ακολουθεί μία σύντομη περιγραφή των φυσιολογικών διαδικασιών και βιολογικών μηχανισμών του φαινομένου *placebo*. Έπειτα παρουσιάζεται η θεωρία για το φαινόμενο *placebo* που διατύπωσε ο Nicholas Humphrey<sup>75</sup> ως το γενικό θεωρητικό πλαίσιο για την προσέγγιση των θεραπειών στα ιερά του Ασκληπιού. Ο Humphrey εξετάζει την εξελικτική προέλευση του φαινομένου *placebo* και προσδιορίζει τις ουσιαστικές παραμέτρους και τους παράγοντες για τις αποκρίσεις *placebo* των ασθενών. Η φήμη και η αυθεντία του

---

<sup>74</sup> Gesler 1992; 1996.

<sup>75</sup> Humphrey 2002· 2005.

παρόχου υγείας παρουσιάζονται ως κρίσιμα προαπαιτούμενα που μπορούν να ενεργοποιήσουν τους μηχανισμούς αυτοϊασης που διαθέτουν οι άνθρωποι. Οι γνωσιακές βάσεις της τάσης των ανθρώπων να πιστεύουν αυτά που πιστεύουν οι άλλοι εξετάζονται περαιτέρω ως οι υποκείμενες προσωπικές και διαπροσωπικές διαδικασίες που προσέλκυαν χιλιάδες επισκέπτες στους ναούς του Ασκληπιού.

Το Κεφάλαιο 3 ακολουθεί τους ασθενείς στο ταξίδι τους στα μεγάλα Ασκληπιεία από τη στιγμή που συνειδητοποιούσαν ότι ήταν άρρωστοι μέχρι την άφιξη και την περιδιάβασή τους μέσα στα ιερά. Οι ιδέες του Peter Q. Deeley<sup>76</sup> πάνω στον ορισμό της θρησκείας από τον Clifford Geertz<sup>77</sup> παρουσιάζονται προκειμένου να διαφωτιστούν οι αισθητηριακές και εννοιολογικές διαδρομές μέσω των οποίων οι θρησκευτικές ιδέες μεταμορφώνονταν σε πεποιθήσεις κατά τη διάρκεια των τελετουργιών που λάμβαναν χώρα στα Ασκληπιεία. Η «υπόθεση υποκινούσας απόδοσης περίοπτης θέσης» (motivational salience hypothesis) που πηγάζει από τη λειτουργία της ντοπαμίνης στον ανθρώπινο εγκέφαλο και διατυπώθηκε από τον Shitij Kapur<sup>78</sup> και η εφαρμογή της στις θρησκευτικές τελετουργίες από τον Deeley<sup>79</sup> χρησιμοποιείται προκειμένου να εξηγηθεί η εκχώρηση περίοπτης θέσης στις εσωτερικές σκέψεις των ικετών και στα εξωτερικά γεγονότα που συνέβαιναν στην ευρύτερη λατρευτική συνάφεια, τα οποία αναφέρονταν ως θεραπείες στις επιγραφές από τα Ασκληπιεία. Συγκεκριμένα, κάποιες ιαματικές επιγραφές αφηγούνταν ιστορίες για γεγονότα που, ενώ σε άλλη περίπτωση θα θεωρούνταν τυχαία, γίνονταν αντιληπτά από τους ικέτες του Ασκληπιού ως θεϊκές παρεμβάσεις. Ακόμη και αν αυτές οι ιστορίες ήταν φανταστικές επινοήσεις, παρόμοια απόδοση περίοπτης θέσης σε τυχαία γεγονότα προωθούνταν από τη λατρεία και θα μπορούσε να συμβαίνει

---

<sup>76</sup> Deeley 2004.

<sup>77</sup> Geertz 1990, 90.

<sup>78</sup> Kapur 2003.

<sup>79</sup> Deeley 2004.

πραγματικά στην ευρύτερη λατρευτική συνάφεια. Η νευροβιολογία αυτών των αποδόσεων περίοπτης θέσης σε αλλιώς ουδέτερα γεγονότα επεξηγείται σύμφωνα με την υπόθεση των Kent C. Berridge και Terry Robinson<sup>80</sup> για τις ντοπαμινικές προβολές στον ανθρώπινο εγκέφαλο. Πέρα από τις τελετουργίες, διαφωτίζεται περαιτέρω ο ουσιαστικός ρόλος των επιγραφών και των ανατομικών αναθημάτων στις θεραπευτικές διαδικασίες στα Ασκληπιεία και στην πρόκληση αποκρίσεων *placebo*.

Το Κεφάλαιο 4 εστιάζει στην τελετουργία της εγκοίμησης και στις θεραπευτικές εμπειρίες που οι ασθενείς προσδοκούσαν να έχουν στο άβατο. Ιδιαίτερα διερευνώνται οι μηχανισμοί που θα μπορούσαν να μετατρέπουν τις ελπίδες και τις προσδοκίες των ασθενών σε θεραπευτικά όνειρα και οράματα ενεργοποιώντας αποκρίσεις *placebo*. Σύμφωνα με τη θεωρία που προτάθηκε από τον Howard Leventhal και τους συνεργάτες του,<sup>81</sup> η γνωσιακή και συναισθηματική φροντίδα που ασκείται από τους γιατρούς μπορεί να ενισχύσει την αποτελεσματικότητα των εφαρμοζόμενων ιατρικών μεθόδων και τις αποκρίσεις *placebo*. Ο Ted Kaptchuk προσδιορίζει πέντε παράγοντες που επηρεάζουν τις θετικές εκβάσεις τόσο των ενεργών όσο και των αδρανών ιατρικών παρεμβάσεων και αποδίδονται στο λεγόμενο δράμα του *placebo*. Σύμφωνα με τη θεωρία του, ο Ασκληπιός, οι ασθενείς, οι σχέσεις ανάμεσα στον θεϊκό θεραπευτή και τους ικέτες του, η φύση της ασθένειας των τελευταίων, οι εφαρμοζόμενες ή συνιστώμενες θεραπείες και το τελετουργικό περιβάλλον στο οποίο αυτές οι θεραπείες τελούνταν εξετάζονται ως οι κυριότερες συνιστώσες των θεραπευτικών εμπειριών που οι ικέτες μπορούσαν να βιώσουν μέσα στο άβατο. Ιδιαίτερα, η εκτέλεση των θεραπειών κατά τη διάρκεια του ύπνου των ικετών φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα των ονείρων και της χρήσης τους ως

---

<sup>80</sup> Berridge και Robinson 1998.

<sup>81</sup> Leventhal et al. 1982.

διαγνωστικών εργαλείων από τους ιπποκρατικούς γιατρούς. Η ιπποκρατική θεωρία για τα όνειρα εξετάζεται σύμφωνα με τα σύγχρονα στοιχεία που προσπαθούν να ρίξουν φως σε αυτήν την πολύπλοκη νοητική κατάσταση των ανθρώπων. Οι σύγχρονες έρευνες πάνω στον εγκέφαλο την ώρα που ονειρεύεται δεν έχουν φθάσει σε οριστικά συμπεράσματα. Ωστόσο, τα στοιχεία που προκύπτουν μπορούν να δια φωτίσουν κάποιες πτυχές των ονείρων που θα μπορούσαν να έχουν οι ικέτες του Ασκληπιού στα ιερά του. Ειδικά η έρευνα των David Kahn, Stanley Krippner και Allan Combs<sup>82</sup> πάνω στην ψυχοφυσιολογία και τη γνωσιακή δομή των ονείρων, οι μελέτες του Allan Hobson,<sup>83</sup> καθώς και του Allen Braun και των συνεργατών του<sup>84</sup> για τις βιολογικές διαδικασίες των ονείρων, οι παρατηρήσεις των Allan Hobson και Robert Stickgold<sup>85</sup> για τα όνειρα κατά τον ύπνο REM και non REM<sup>86</sup> και οι θεωρητικές υποθέσεις των PierCarla Cicogna και Marino Bosinelli<sup>87</sup> για τη συνείδηση κατά τη διάρκεια των ονείρων παρουσιάζονται συνοπτικά προκειμένου να εξηγηθεί η πιθανότητα οι ικέτες να είχαν τα θεραπευτικά όνειρα που επιθυμούσαν και προσδοκούσαν μέσα στη συνάφεια της εγκοίμησης. Η υποβολή μίας αλλαγμένης κατάστασης της συνείδησης που μοιάζει με όνειρο ή όραμα κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης εξετάζεται περαιτέρω ως ένα δυνητικό αποτέλεσμα άμεσων ή έμμεσων υποβολών που λαμβάνονταν από τους ασθενείς κατά την παραμονή τους στο ιερό. Η θεωρία της θεραπευτικής υποβολής του Milton Erickson<sup>88</sup> παρουσιάζεται ως μία πιθανή εξήγηση των αφύσικων εμπειριών που μπορεί να βίωναν οι ικέτες στο άβατο.

---

<sup>82</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>83</sup> Hobson 1994.

<sup>84</sup> Braun et al. 1998.

<sup>85</sup> Hobson και Stickgold 1994.

<sup>86</sup> Ο ύπνος REM σημαίνει τη φάση του ύπνου όπου παρατηρείται *Γρήγορη Κίνηση των Ματιών* (= Rapid Eye Movement) σε αντίθεση με τον ύπνο non REM στον οποίο δεν παρατηρούνται κινήσεις των ματιών· βλ. Hobson και Stickgold 1994, 2· Krippner και Combs 2000. Από εδώ και στο εξής ο ύπνος non REM θα γράφεται εν συντομία nRem.

<sup>87</sup> Cicogna και Bosinelli 2001.

<sup>88</sup> Erickson και Rossi 1976/2007.

Η νευροεπιστημονική προοπτική των Ernest Rossi και Kathryn Rossi<sup>89</sup> υπογραμμίζει εκείνους τους βιολογικούς, νευρωνικούς και συμπεριφορικούς παράγοντες που μπορούν να παράγουν θεραπευτικά θαύματα του νου και του σώματος ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*. Επιπλέον, η θεωρία του Lawrence W. Barsalou και των συνεργατών του<sup>90</sup> για την ενσωμάτωση της κοσμικής γνώσης και τις διαδικασίες προσομοίωσης που μπορούν να παράγουν θρησκευτικά οράματα χρησιμοποιείται ως μία εύλογη εξήγηση των θεραπευτικών ονείρων και οραμάτων που θα μπορούσαν να έχουν οι ικέτες του Ασκληπιού κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με την έξοδο των εγκοιμητών από το άβατο αφού ξημέρωνε. Συγκεκριμένα διερευνώνται οι πιθανές διαδικασίες μέσω των οποίων οι θεραπευτικές εμπειρίες που βίωναν οι ικέτες μέσα στο άβατο μπορούσαν να γίνονται αντιληπτές ως γεγονότα που συνέβησαν πραγματικά.

Στο Επίμετρο, οι κυριότερες διαδικασίες δραματοποίησης υποθέσεων *placebo* στα Ασκληπιεία εξετάζονται συνοπτικά προκειμένου να διαφανεί αν οι θεραπευτικές εμπειρίες των ικετών μέσα στο άβατο θα μπορούσαν να παράγουν φαινόμενα *placebo*. Παρ' όλο που αυτή η μελέτη δεν στοχεύει στο να αποδείξει την πραγματικότητα των θεραπειών στους ναούς του Ασκληπιού, η δομή της λατρείας και η διάδοση της φήμης της θεραπευτικής δύναμης του θεϊκού θεραπευτή από τους αξιωματούχους της λατρείας φαίνεται να υποδηλώνουν ότι οι τελευταίοι ασυναίσθητα γνώριζαν τη δύναμη του φαινομένου *placebo* και το χρησιμοποιούσαν ποικιλοτρόπως. Η λατρεία του Ασκληπιού ήταν προϊόν του ελληνορωμαϊκού κόσμου, αλλά η άνθηση και επέκτασή της εξαρτιόταν σε σημαντικό βαθμό στις κοινές γνωσιακές και συναισθηματικές διαδικασίες που έχουν αναπτύξει εξελικτικά οι άνθρωποι. Έτσι, αυτή η μελέτη στον Ασκληπιό στοχεύει να αναδείξει τα αμοιβαία

---

<sup>89</sup> Rossi και Rossi 2007.

<sup>90</sup> Barsalou et al. 2005.



οφέλη που μπορούν να έχουν η ιστορική έρευνα και οι σύγχρονη γνωσιοεπιστήμη από τη μεταξύ τους συνεργασία.

## Κεφάλαιο 1

### *Ο μύθος του Ασκληπιού*

Ο Ασκληπιός ήταν μία από τις σημαντικότερες θεραπευτικές θεότητες της Αρχαίας Ελλάδας του οποίου η λατρεία διαδόθηκε στην κλασική εποχή και γνώρισε εξαιρετική δημοτικότητα ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια της ελληνιστικής και ελληνορωμαϊκής εποχής.

Το ίδιο το όνομά του φανερώνει τη φιλόνητη και ευγενική φύση του που βρισκόταν στην υπηρεσία της ευημερίας των ανθρώπων. Σύμφωνα με τις αρχαίες πηγές, το όνομα *Ασκληπιός* ήταν σύνθετο και εμπεριείχε τη λέξη ήπιος. Παρ' όλο που οι αρχαίοι συγγραφείς παρέχουν διαφορετικές εκδοχές για το πρώτο συνθετικό της λέξης (*Ασκλ-*),<sup>91</sup> η συμφωνία τους όσον αφορά το δεύτερο μέρος της υποδηλώνει ότι η ηπιότητα λαμβανόταν ως το κυριότερο χαρακτηριστικό του θεού.<sup>92</sup> Ο Ασκληπιός θεωρούταν ως η ευεργετική θεότητα που θεράπευε και ανακούφιζε τους ανθρώπους που υπέφεραν, ενώ ανέβαλλε τη φθορά του θανάτου.<sup>93</sup> Τα απαλά του χέρια απομάκρυναν τους πόνους από τους αρρώστους και καθιστούσαν τόσο τα μέλη τους όσο και ολόκληρο το σώμα τους απαλό.<sup>94</sup> Ήταν εκείνος που μπορούσε να κάνει τη σκληρότητα της ασθένειας ήπια.<sup>95</sup> Συνεπώς, η ίδια η σημειολογία του ονόματός του

---

<sup>91</sup> Πορφύριος, *Όμηρικά ζητήματα*, α, 68 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 269· Σχόλια εις Όμηρον, *Ιλιάδος Δ*, 195 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 169, 270, 281b, 281d· Σχόλια εις Λυκόφρονα, *Αλεξάνδρα*, 1054 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 93, 271, 280· Ευστάθιος, *Παρεκβολαί εις τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν*, IV, 202 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 60b, 139, 272· *Γουδιανό ἐτυμολογικό*, λήμμα *Ασκληπιός* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 274· *Μέγα Ἐτυμολογικόν*, λήμμα *Ασκελές* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 275, 327b· Σουΐδας, *Λεξικό*, λήμμα *Ασκληπιάδης* = Edelstein and Edelstein 1998, τ. I, T. 276, 372a.

<sup>92</sup> Για την ετυμολογία του ονόματος του Ασκληπιού βλ. Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 80–83· Hart 2000, 5· Riethmüller 2005, τ. I, 33–54.

<sup>93</sup> Κορνούτος, *Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*, Cr. 33: «Ο Ασκληπιός ἔλαβε τὸ ὄνομά του ἀπὸ τῆς ἡπιᾶς θεραπείας καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀνέβαλλε τὸ μαρτυρῶν ἔρχεται με τὸν θάνατον» [πῶνομάσθη δὲ ὁ Ασκληπιὸς ἀπὸ τοῦ ἡπιῶς ἰᾶσθαι καὶ ἀναβάλλεσθαι τὴν κατὰ τὸν θάνατον γινομένην ἀπόσκλησιν].

<sup>94</sup> *Γουδιανό ἐτυμολογικό*, λήμμα *Ασκληπιός* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 274· *Μέγα Ἐτυμολογικόν*, λήμμα *Ασκελές* = Edelstein and Edelstein 1998, τ. I, T. 275, 327b.

<sup>95</sup> *Μέγα Ἐτυμολογικόν*, λήμμα *Ασκελές* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 275, 327b.

υποδηλώνει τη διάθεση και τα συναισθήματα των ανθρώπων προς το πρόσωπό του. Ασθενείς και ανήμποροι, που υπέφεραν από νόσους και αρρώστιες, έβρισκαν στη λατρεία του ένα λόγο να ελπίζουν και να προσδοκούν την ανάρρωσή τους και τη σωτηρία από τα βάσανά τους.

Η πρώτη αναφορά στο όνομα του Ασκληπιού συναντάται στην *Ιλιάδα*. Ο Όμηρος τον παρουσιάζει ως τον πατέρα δύο ηρώων–θεραπευτών του Τρωικού Πολέμου, του Μαχάονα και του Παδαλείριου, οι οποίοι ήταν επικεφαλής του στρατού της Τρίκκης, της Ιθώμης και της Οιχαλίας. Παρ' όλο που η θέση του ως βασιλέα των περιοχών αυτών υποδηλώνεται μόνο έμμεσα και αναφέρεται εν συντομία ως πατέρας αυτών των ηρώων, ο Όμηρος σκιαγραφεί τις ιατρικές του ικανότητες. Τον χαρακτηρίζει ως τον αγαθό γιατρό (*ιητήρ αγαθώ*)<sup>96</sup> και άμεμπτο θεραπευτή (*ἀμύμονος ιητήρος*),<sup>97</sup> που είχε λάβει τις γνώσεις του πάνω στην ιατρική και τα θεραπευτικά βότανα από τον κένταυρο Χείρωνα.<sup>98</sup> Οι πρώιμες αυτές αναφορές στον Ασκληπιό υποδεικνύουν ότι η μορφή του καθώς επίσης και οι θεραπευτικές του ικανότητες ήταν ήδη γνωστές από το δεύτερο μισό του 8<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.<sup>99</sup>

Με το πέρασμα του χρόνου, ένας πιο λεπτομερής μύθος που αφηγούταν την προέλευση, τη γέννηση, τη ζωή και τον θάνατό του όπως επίσης και την εκπαίδευσή του ως θεραπευτή άρχισε να διαμορφώνεται αποδίδοντάς του θεϊκή καταγωγή. Στον *Κατάλογο* του Ησιόδου, που γράφτηκε γύρω στο 600 π.Χ. αναφέρονται δύο γενεαλογίες, οι οποίες παρουσιάζουν τον Απόλλωνα ως πατέρα του Ασκληπιού. Όσον αφορά τη μητέρα του δύο εκδοχές προτείνονται, από τις οποίες η μία αναφέρει

<sup>96</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* Β, 732 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. Ι, Τ. 135.

<sup>97</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* Δ, 194, XI, 518 = Edelstein and Edelstein 1998, τ. Ι, Τ. 164.

<sup>98</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* Λ, 219 = Edelstein and Edelstein 1998, τ. Ι, Τ. 50.

<sup>99</sup> Για τις διάφορες μυθικές αφηγήσεις τις σχετικές με τον Ασκληπιού βλ. Kerényi 1959, 87–99· Meier 1967, 19–39· Martin και Metzger 1992, 74–5, 84· Edelstein και Edelstein 1998, τ. ΙΙ, 24–53, 76–91· Hart 2000, 7–10· Riethmüller 2005, τ. Ι, 33–54· Nutton 2005, 104.

την Αρσινόη, κόρη του Λεύκιππου από τη Μεσσήνη,<sup>100</sup> και η άλλη την Κορωνίδα, κόρη του Φλεγύα από τη Θεσσαλία.<sup>101</sup>

Από τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ. μία περισσότερο επεξεργασμένη μυθική παράδοση κυκλοφορούσε στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Η παλαιότερη και καλύτερα σωζόμενη γραπτή πηγή που παραδίδει τον μύθο του θεού προέρχεται από ένα ποίημα του Πινδάρου, τις *Πύθιαι Ώδαί*.<sup>102</sup> Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη μαρτυρία, ο Ασκληπιός ήταν γιος του Απόλλωνα και μίας θνητής γυναίκας, που ονομαζόταν Κορωνίδα. Μετά τη συνεύρεσή της με τον θεό, η Κορωνίδα, ενώ ήταν έγκυος, ερωτεύθηκε έναν θνητό άνδρα, τον Ίσχυ, γιο του Ελάτου, και συνήψε σχέση μαζί του. Όταν ο Απόλλωνας πληροφορήθηκε την απιστία της από ένα κοράκι, οργίστηκε, μετέτρεψε το χρώμα του πουλιού από άσπρο σε μαύρο και έστειλε την αδελφή του, την Άρτεμη, να τη σκοτώσει. Ωστόσο, ενώ η Κορωνίδα βρισκόταν ήδη στην πυρρά, ο Απόλλωνας δεν άντεξε να σκοτώσει τον γιο του. Έτσι, παρενέβη και άρπαξε το μωρό από την κοιλιά της μητέρας του, ενώ οι φλόγες του άνοιξαν μονοπάτι για να περάσει. Αφού απέσπασε το παιδί, το παρέδωσε στον κένταυρο Χείρωνα από τη Μαγνησία για να το αναθρέψει και να του διδάξει την τέχνη να θεραπεύει τους ανθρώπους από τις οδυνηρές αρρώστιες που τους ταλάνιζαν. Ο Ασκληπιός διδάχθηκε από τον Χείρωνα και εξελίχθηκε σε σπουδαίο θεραπευτή, ο οποίος προσέφερε τη βοήθειά του σε όσους υπέφεραν. Ωστόσο, παρακινούμενος από απληστία, τόλμησε να θεραπεύσει εκείνους που ήταν καταδικασμένοι σε θάνατο. Εξαιτίας αυτής της ασέβειας, ο Ζευς, ο βασιλιάς θεών και ανθρώπων, συνέτριψε τον Ασκληπιό με τον κεραυνό του και τον σκότωσε.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 24.

<sup>101</sup> Ησίοδος, *Κατάλογος*, αποσπ. 123 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 22.

<sup>102</sup> Πίνδαρος, *Πύθιαι Ώδαί*, III, 1–58 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 1.

<sup>103</sup> Κατά τη διάρκεια της ελληνο-ρωμαϊκής εποχής ο Οβίδιος (*Μεταμορφώσεις* II, 542–648 648 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 2) συνέχισε να ακολουθεί τις κύριες γραμμές του μύθου που παραδόθηκε από τον Πίνδαρο.

Μία άλλη εκδοχή του μύθου παραδίδεται από τον Απολλόδωρο στη *Βιβλιοθήκη* του, η οποία παρουσιάζει ελαφρές παραλλαγές.<sup>104</sup> Ο Απολλόδωρος αναφέρει εν συντομία την Αρσινόη ως μητέρα του Ασκληπιού, ενώ παραθέτει εκτενέστερα τον μύθο της Κορωνίδας. Η ιστορία ακολουθεί εκείνη του Πινδάρου, αλλά προχωρά περαιτέρω πέρα από τη θανάτωση του Ασκληπιού από τον Δία. Ο Ασκληπιός ανατράφηκε από τον Χείρωνα, έγινε ένας εξαιρετικός γιατρός και χειρουργός αλλά και μάγος. Η Αθηνά μοιράστηκε μαζί του το αίμα της Μέδουσας το οποίο και χρησιμοποιούσε για να ευεργετεί τους ανθρώπους, αλλά και για να τους καταστρέφει. Ο Δίας σκότωσε τον Ασκληπιό, επειδή φοβήθηκε ότι επρόκειτο να καταπατήσει τα προνόμια των θεών ανασταίνοντας ανθρώπους από τον θάνατο και οδηγώντας τους στην ασέβεια. Ο Απόλλωνας οργίστηκε με τον θάνατο του γιου του και ως εκδίκηση σκότωσε τους Κύκλωπες, που είχαν σφυρηλατήσει τους θεϊκούς κεραυνούς. Με τη σειρά του, ο Δίας τιμώρησε τον Απόλλωνα ρίχνοντάς τον στον Τάρταρο από όπου σώθηκε μετά από παρέμβαση της μητέρας του και καταδικάστηκε να υπηρετεί ως σκλάβος έναν θνητό άνδρα, τον Άδη, για έναν ενιαυτό. Αργότερα ο Δίας έφερε πίσω τον Ασκληπιό από τον Άδη και τον έκανε αθάνατο. Από τότε και στο εξής, δεν επανέφερε κανέναν πίσω στη ζωή.<sup>105</sup>

Οι θεραπευτικές ικανότητες του Ασκληπιού υποδηλώνονται στη μυθική αφήγηση. Εμφανιζόταν ως γιος του Απόλλωνα, που ήταν ο πρώτος θεραπευτής θεός, στενά συνδεδεμένος με την ανθρώπινη υγεία και ευημερία. Η εκπαίδευσή του από τον Κένταυρο Χείρωνα δικαιολογούσε την ιατρική του δεξιοτεχνία. Ο Χείρων θεωρούταν ο πρώτος γιατρός, που εφηύρε τη βοτανική ιατρική και χρησιμοποιούσε φάρμακα για τη θεραπεία διαφόρων ασθενειών. Εκπαιδευόμενος από αυτόν ο

<sup>104</sup> Απολλόδωρος, *Βιβλιοθήκη*, III, 10, 3, 5–4, 1 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 3.

<sup>105</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ.1, T 105–15· Wickkiser 2008, 44–50.

Ασκληπιός αναδείχθηκε «στον πιο πράο χορηγό της απελευθέρωσης από τον σωματικό πόνο και της υγείας».<sup>106</sup>

Ο μύθος του Ασκληπιού, που καταγράφηκε από τους αρχαίους συγγραφείς, προφανώς ήταν προφορικά γνωστός σε διάφορες απομονωμένες περιοχές της αρχαίας Ελλάδας ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Από τότε και στο εξής η μορφή του Ασκληπιού γνώρισε μία σημαντική μεταμόρφωση στην αρχαία ελληνική μυθολογία. Η επιρροή και η φήμη του επεκτάθηκαν σταδιακά από τα τοπικά κέντρα λατρείας του σε γειτονικές περιοχές και κατ' επέκταση σε απομακρυσμένα μέρη. Καθώς εξελισσόταν από έναν επαρχιακό ήρωα ή θεότητα σε Πανελλήνιο θεό, ναοί αφιερωμένοι στο πρόσωπό του ανεγείρονταν σε πολλές ελληνικές πόλεις. Κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, ο Ασκληπιός συνδέθηκε με άλλες δευτερεύουσες θεότητες και απέκτησε μία μυθική οικογένεια και ακολουθία, ενώ η σχέση του με τον πατέρα του, τον Απόλλωνα, διατηρήθηκε.<sup>107</sup>

Η Επιόνη, η κόρη του Ηρακλή, έγινε σύζυγός του.<sup>108</sup> Το όνομά της σημαίνει «την ανακούφιση των ενοχλήσεων με τη χορήγηση καταπραϋντικών φαρμάκων».<sup>109</sup> Εκτός από τον Μαχάονα και τον Ποδαλείριο – τους ομηρικούς γιους του – ο Ασκληπιός και η Επιόνη απέκτησαν παιδιά στα οποία ο πατέρας τους μετέφερε πτυχές των γνώσεων και ικανοτήτων του στη θεραπεία και τη φροντίδα της υγείας. Μία μάλιστα από τις κόρες του πήρε το όνομα Υγεία, η οποία θεοποιήθηκε πλήρως και έγινε σύντροφος του Ασκληπιού στην ιατρική που εφαρμοζόταν στους ναούς

---

<sup>106</sup> Σχόλια εις Πίνδαρον, *Πύθιαι Ωδαί* III, 102b = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 55: ...τῆς ἀνωδονίας καὶ ὑγείας πρῶτατον κατασκευαστὴν ἦρωα....

<sup>107</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 85–91· Hart 2000, 28–32.

<sup>108</sup> Ἰπποκράτης, *Ἐπιστολαί*, 10 IX, p. 324, 16L = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 162.

<sup>109</sup> Κορνούτος, *Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*, 33 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 6: ...τὸ πραϋντικὸν τῶν ὀχλήσεων διὰ τῆς ἡπίου φαρμακείας.

του.<sup>110</sup> Η Πανάκεια θεωρήθηκε ως η δεύτερη κόρη του θεού. Το όνομά της υποδηλώνει την ιατρική θεραπεία. Ακόμη και στα Νέα Ελληνικά ο όρος σημαίνει το ιδανικό γιατρικό που θεραπεύει κάθε είδους αρρώστια και ασθένεια. Παρ' όλο που η Πανάκεια δεν εμφανίζεται να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ιατρική των ναών, το όνομά της συμπεριλαμβανόταν στον *Ιπποκρατικό Όρκο*.<sup>111</sup> Η Ιασώ, η Ακεσώ<sup>112</sup> και η Αίγλη επίσης θεωρούνταν ως κόρες του Ασκληπιού σε διάφορες περιοχές. Ειδικότερα, το όνομα Ιασώ προέρχεται από το αρχαίο ελληνικό ρήμα «*ἰᾶσθαι*» που σημαίνει «*θεραπεύω*». Κατά τη ρωμαϊκή εποχή, ο Τελέσφορος προστέθηκε στη θεϊκή θεραπευτική οικογένεια ως ένας από τους γιους του θεού.<sup>113</sup> Πιθανότατα, αρχικά ήταν μία μικρότερη θεραπευτική θεότητα, που με τον καιρό συνδέθηκε με τον Ασκληπιό προσφέροντας κάποιες νέες πτυχές στη θεραπευτική του λατρεία.<sup>114</sup> Ο Τελέσφορος έγινε η θεότητα της ανάρρωσης και συνδέθηκε με τον ύπνο, την άψογη υγεία, τη μαγική θεραπεία, ακόμη και με την αφαίμαξη.<sup>115</sup>

Σε πολλές πόλεις ναοί αφιερώνονταν στον Ασκληπιό όπου λατρευόταν μαζί με μέλη της οικογένειάς του. Κατά την πορεία διάδοσης της λατρείας του, κάποιες περιοχές, όπου ιδρύθηκαν σημαντικά ιερά του, ανέπτυξαν διαφορετικές εκδοχές του μύθου του προσπαθώντας να διεκδικήσουν την αναγνώρισή τους ως μέρη καταγωγής του θεού.<sup>116</sup>

<sup>110</sup> Σε κάποιες περιπτώσεις η Υγεία παρουσιαζόταν ως σύζυγος του Ασκληπιού, ένα λάθος που πιθανόν προήλθε από τον *Ύμνο* του Ορφέα, LXVII = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 601· περαιτέρω για την Υγεία βλ. Hart 2000, 29–31. Για τη σχέση της Υγείας με τον Ασκληπιό βλ. Compton 2002, 329.

<sup>111</sup> Hart 2000, 31.

<sup>112</sup> Η Ιασώ και η Ακεσώ αναφέρονται σε μία επιγραφή (*IG II<sup>2</sup>*, 4962 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 515) που χρονολογείται τον 4ο αιώνα π.Χ. και περιγράφει τις προκαταρκτικές προσφορές στον ναό του Ασκληπιού. Οι δύο θεότητες αναφέρονται μαζί με τον Απόλλωνα, τον Ερμή και την Πανάκεια καθώς επίσης και με τα σκυλιά και τους κνηγούς· Hart 2000, 31–32.

<sup>113</sup> *IG III*, 1, 1159 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 287.

<sup>114</sup> Δαμάσκιος, *Διαδόχου Απορίαί και λύσεις περί τῶν πρώτων αρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 245 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 313.

<sup>115</sup> Hart 2000, 33.

<sup>116</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 65–6.

Η Τρίκκη στη Θεσσαλία – όπως έχει ήδη σημειωθεί – αναφερόταν στην Ιλιάδα ως γενέθλια γη του Ασκληπιού. Υπήρχε προφανώς κάποια τοπική λατρεία του ήρωα ή ημίθεου Ασκληπιού σε εκείνη την πόλη, αν και το αρχαϊκό ιερό του δεν έχει εντοπιστεί από τους αρχαιολόγους.<sup>117</sup> Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και αν η λατρεία του προερχόταν από την περιοχή αυτή, η φήμη του επεκτάθηκε και έφθασε αρκετά νωρίς στην Επίδαυρο της Πελοποννήσου, όπου οικοδομήθηκε το σημαντικότερο από τα ιερά του.

Στην Επίδαυρο ο Ασκληπιός λατρευόταν ως κατεξοχήν θεραπευτική θεότητα και κύριος του ιερού. Ωστόσο, η σύνδεσή του με τον Απόλλωνα ήταν φανερή και διατηρήθηκε στην περιοχή αυτή περισσότερο από ό,τι αλλού. Η λατρεία του εμφανίστηκε στα τέλη του 6<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. χωρίς να εκτοπίσει τον πατέρα του, ο οποίος εξακολούθησε να λατρεύεται παράλληλα με τον γιο του.

Παρ' όλο που η προσαρμογή της μυθικής παράδοσης στην επιδαύρια λατρεία δεν έχει διατηρηθεί σε γραπτές μαρτυρίες εκείνης της εποχής, η εξιστόρηση ενός μύθου από τον Πausανία τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. φαίνεται να αντανακλά τη σχετική μυθική μεταμόρφωση. Ο Πausανίας κατέγραψε τις ιστορίες που άκουσε από ανθρώπους που είχαν επισκεφθεί την πόλη. Σύμφωνα με την αφήγησή του, η μητέρα του Ασκληπιού, η Κορωνίδα, αφού έμεινε έγκυος από τον Απόλλωνα, ήρθε στην Επίδαυρο. Σε μικρή απόσταση από την πόλη – στο σημείο όπου αργότερα οικοδομήθηκε το Ασκληπιείο – η Κορωνίδα γέννησε το παιδί και αμέσως το εξέθεσε στα βουνά. Μία κατσίκα έθρεψε το μωρό και ένας σκύλος το φυλούσε μέχρις ότου το βρήκε ένας βοσκός. Όταν ο άνδρας πήρε το μωρό στα χέρια του, μία αστραπή έλαμψε στο πρόσωπό του αποκαλύπτοντας τη θεϊκή του φύση. Εκείνη τη στιγμή η είδηση ότι

---

<sup>117</sup> Ανεπαρκή στοιχεία παρέχονται από τον Julius Ziehen στο άρθρο του 'Über die Lage des Asklepiosheiligtums von Triikka' (1892, 195–97). Ο Καστριώτης (1918, 65–7) ανακάλυψε ένα οικοδόμημα με στοά, το οποίο ωστόσο χρονολογείται στην ύστερη ελληνιστική περίοδο.



ήρθε στη γη ο ιδρυτής της ιατρικής τέχνης, ο σωτήρας των ασθενών, που ανέσταινε από τον θάνατο, διαδόθηκε σε όλον τον κόσμο.<sup>118</sup>

Παρ' όλες τις ομοιότητες που εντοπίζονται ανάμεσα σε αυτήν την αφήγηση και την ησιοδική εκδοχή του μύθου, όλα τα βίαια στοιχεία της ιστορίας έχουν εξαλειφθεί. Ο Απόλλωνας δεν εμφανίζεται να σκοτώνει την Κορωνίδα. Το παιδί δεν γεννιέται με κάποιο είδος εγχείρισης. Η Κορωνίδα εκθέτει από μόνη της το παιδί.<sup>119</sup> Εξαιρετικής σημασίας είναι επίσης η έμφαση που δίδεται στην επιδαύρια καταγωγή του Ασκληπιού, που σταδιακά θα έχανε τους δεσμούς του με τη θεσσαλική Τρίκκη.

Πέρα από την Επίδαυρο, ναοί του Ασκληπιού οικοδομήθηκαν επίσης σε άλλες πόλεις. Στη Μεσσήνη, ένα πρώιμο ιερό του χρονολογείται στην αρχαϊκή περίοδο (7<sup>ος</sup> – 6<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ.),<sup>120</sup> το οποίο αποτελούταν από έναν μικρό ναΐσκο, έναν βόθρο και έναν βωμό. Μετά την αποκατάσταση της πόλης το 370 π.Χ., ο αρχικός ναός ανοικοδομήθηκε και το ιερό τέμενος, που περιέλαβε έναν νέο βωμό, στοές και άλλα δημόσια κτήρια, έγινε μέρος του σχεδίου της πόλης. Τότε οι Μεσσήνιοι επεδίωξαν να διεκδικήσουν την καταγωγή του Ασκληπιού μέσω μίας νέας μυθικής αφήγησης. Σύμφωνα με την εκδοχή τους, μητέρα του ήταν η Αρσινόη από τη Μεσσήνη.<sup>121</sup>

Ανάλογες διεκδικήσεις προέβαλλαν και οι Αρκάδιοι, οι οποίοι παρουσίαζαν ως μητέρα του θεού μία γυναίκα από την Αρκαδία που πιθανόν έφερε το ίδιο όνομα

<sup>118</sup> Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, 26, 3–5 = Edelstein and Edelstein 1998, τ. I, T. 7 = Παπαχατζής 2002, II, 26, 3–5, σσ. 200, 491.

<sup>119</sup> Μία άλλη μυθική εκδοχή της θεϊκής γέννησης του Ασκληπιού περιέχεται στον *Ὀμηρικόν Ὑμνον εἰς Ἀσκληπιόν* (XVI, 1–5 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 31) που χρονολογείται πιθανόν στον ύστερο 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Σε αυτήν την αφήγηση όλα τα δυσάρεστα και βίαια στοιχεία έχουν εξαλειφθεί, αν και ακολουθούνται οι βασικές γραμμές του ησιοδικού μύθου. Αυτή η μεταμόρφωση του μύθου αντανακλά προφανώς την ευρεία αναγνώριση του Ασκληπιού ως θεού, που πιθανόν επηρέασε τις διάφορες αφηγήσεις που αναπτύχθηκαν σε κάποια από τα ιερά του.

<sup>120</sup> Οι ανασκαφές από το 1987 και εξής, με επικεφαλής τον αρχαιολόγο Πέτρο Θέμελη, αποκάλυψαν τις πρωιμότερες φάσεις του ιερού του Ασκληπιού στη Μεσσήνη.

<sup>121</sup> Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, 26, 7 = Edelstein and Edelstein 1998, τ. I, T. 16 = Παπαχατζής 2002, II, 26, 7, σσ. 200, 491.

(Αρσινόη).<sup>122</sup> Παρ' όλο που τα ιερά του Ασκληπιού στην Αρκαδία ιδρύθηκαν αρκετά  
νωρίς<sup>123</sup> και η λατρεία του διατήρησε την τοπική της σημασία, οι αξιώσεις τους  
προκάλεσαν την αντίδραση των Μεσσηνίων και η αντιδικία ανάμεσα στις δύο  
περιοχές έφθασε ως το μαντείο των Δελφών. Ο Απολλωφάνης από την Αρκαδία  
επισκέφθηκε τους Δελφούς προκειμένου να λάβει απάντηση στο ζήτημα της  
καταγωγής του Ασκληπιού. Έθεσε λοιπόν το ερώτημα αν ο Ασκληπιός ήταν γιος της  
Αρσινόης από τη Μεσσήνη προσδοκώντας προφανώς μία απάντηση υπέρ της  
Αρκαδίας. Ωστόσο, η Πυθία απάντησε ότι ο θεός ήταν ο γιος της Κορωνίδας και  
γεννήθηκε στην Επίδαυρο.<sup>124</sup>

Μέσω της απάντησής τους οι Δελφοί εμφανίζονταν να απορρίπτουν την  
παλαιότερη θεσσαλική μυθική παράδοση προωθώντας την επιδαύρια καταγωγή του  
Ασκληπιού.<sup>125</sup> Λίγα χρόνια αργότερα, γύρω στο 300 π.Χ., υπό την επιρροή του  
Δελφικού Μαντείου, ο Ίσυλλος, ένας ποιητής από τη Σπάρτη, συνέθεσε έναν παιάνα  
για τον θεό, στον οποίο παρουσίαζε μία γυναίκα με το όνομα Αίγλη από την  
Επίδαυρο ως μητέρα του. Σύμφωνα με το ποίημα αυτό, η Αίγλη μετονομάστηκε σε  
Κορωνίδα εξαιτίας της μοναδικής ομορφιάς της. Παρ' όλο που η συγκεκριμένη  
μυθική αφήγηση δεν κατάφερε να αντικαταστήσει την παλαιότερη παράδοση που

---

<sup>122</sup> Η αρκαδική μυθική εκδοχή είναι λίγο γνωστή. Κάποια στοιχεία συναντώνται στον Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, VIII, 25, 11 = Edelstein and Edelstein 1998, τ. I, T. 17 = Παπαχατζής 2002, VIII, 25, 11, σσ. 280, 485. Για μία πιθανή εξήγηση των αρκαδικών διεκδικήσεων βλ. Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 68–9· πρβλ. Beloch 1912, 334 και Πολύβιος, *Ἱστορίαι*, IV, 33.

<sup>123</sup> Για τις ανασκαφές στα Ασκληπιεία στην Αρκαδία βλ. Martin και Metzger 1992, 78, 85· 1940–1, 280–6· 1942–3, 330–4· Ginouves 1959.

<sup>124</sup> Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, 26, 7 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 16 = Παπαχατζής 2002, II, 26, 7, 200, 491.

<sup>125</sup> Ο Ηρώνας (*Μιμίαμβοι*, V, 1–95 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 482), μιμογράφος του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., υποστηρίζει ότι οι Ασκληπιός ήρθε στην Κω από την Τρίκκη. Ο Στράβων (*Γεωγραφία*, VIII, 4, 4· IX, 5, 17 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 715, 714), ο γεωγράφος του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., αναφέρει ότι στην Τρίκκη υπήρχε ο αρχαιότερος και πιο φημισμένος ναός του Ασκληπιού, ενώ το επιδαύριο ιερό του ήταν ένα πολύ γνωστό θεραπευτικό και λατρευτικό κέντρο. Ωστόσο, λίγες μόνο αρχαίες αναφορές επιμένουν ότι η Τρίκκη ήταν το μέρος από όπου καταγόταν ο Ασκληπιός. Βλ. περαιτέρω Nutton 2005, 103–4.

εμφάνιζε την Κορωνίδα, κόρη του Φλεγύα, ως μητέρα του Ασκληπιού,<sup>126</sup> το μαντείο των Δελφών προέτρεψε τον Ίσυλλο να εγγράψει την ιστορία του σε μία λίθινη πλάκα και να την αφιερώσει στον ναό.<sup>127</sup> Έτσι, μέσω μία σταδιακής πορείας, που παρακινήθηκε πιθανόν από πολιτικούς και θρησκευτικούς λόγους, η πίστη ότι ο Ασκληπιός γεννήθηκε στη Θεσσαλία λησμονήθηκε και η Επίδαυρος καθιερώθηκε ευρέως στον νου των ανθρώπων ως ο τόπος καταγωγής του θεού.<sup>128</sup> Το επιδαύριο ιερό αναδείχθηκε σε ένα από τα σημαντικότερα λατρευτικά κέντρα και με το πέρασμα του χρόνου επέκτεινε την επιρροή του σε πολλές άλλες περιοχές. Επιπλέον, μετά τη σταδιακή επικράτηση της επιδαύριας μυθικής αφήγησης, δεν ενεπλάκησαν άλλοι σημαντικοί ναοί του Ασκληπιού στη φιλονικία για την καταγωγή του θεού.

### *Η λατρεία του Ασκληπιού στην ελληνορωμαϊκή εποχή*

Παρά το γεγονός ότι η πρόωμη εξέλιξη της λατρείας του Ασκληπιού δεν μπορεί να ανιχνευθεί πλήρως, τα αρχαιολογικά και ιστορικά στοιχεία υποδηλώνουν τη γεωγραφική της επέκταση από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και μετά.

Ιδιαίτερα κατά την ελληνιστική περίοδο, η θεραπευτική λατρεία του έφθασε στο αποκορύφωμά της και αναρίθμητοι ναοί αφιερώθηκαν στον Ασκληπιό σχεδόν σε κάθε πόλη του ελληνορωμαϊκού κόσμου.<sup>129</sup> Η ευρύτερη πολιτική, κοινωνική και πολιτισμική συνάφεια της ελληνιστικής *οικουμένης*, όπως διαμορφώθηκε μετά τις κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου,<sup>130</sup> προσέφερε τις κατάλληλες συνθήκες για

<sup>126</sup> Για τη συζήτηση σχετικά με τη μητέρα του Ασκληπιού βλ. Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 70–1· Riethmüller 2005, τ. I, 33–54.

<sup>127</sup> IG, IV<sup>2</sup> 1, 128, iii, 32–iv, 56 = Girone 1998, II.2, σσ. 46–52. Μία στήλη που φέρει την επιγραφή του Ίσυλλου και χρονολογείται τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. εκτίθεται στο μουσείο της Επίδαυρου. Βλ. περαιτέρω Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 70–1· Hart 2000, 10.

<sup>128</sup> Ιουλιανός, *Κατά Γαλιλαίων*, 200 A–B = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T 307· Μαρίνος, *Βίος Πρόκλου ή Περί Ευδαιμονίας*, 31 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 446· Λακτάντιος, *Σχόλια εις Στάτιον, Θηβαΐδα*, III, 398 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 20, 352.

<sup>129</sup> Riethmüller 2005, τ. 2, 9–360.

<sup>130</sup> Nock 1933, 99–102· Gehrke 2003, 110–49· Παχής 2003, 29–42, 64–8· 2004, 11–73· Martin 2004, 85–102. Σύμφωνα με τον Πανσανία (*Ελλάδος Περιήγησις*, VIII, 28, 1 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T 692 = Παπαχατζής 2002, VIII, 28, 1, σσ. 295–8, 488), ο ίδιος ο Μέγας Αλέξανδρος προσέφερε

τη διάδοση των πεποιθήσεων για τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και την ευρεία αναγνώρισή του ως θεού σωτήρα.

Η ενοποίηση του ελληνορωμαϊκού κόσμου, που ξεκίνησε με τις εκστρατείες του Μεγάλου Αλεξάνδρου και ολοκληρώθηκε το 30 μ.Χ. με την κατάληψη της Αιγύπτου από τον Οκταβιανό Αύγουστο και τη θεμελίωση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, επέφερε το σπάσιμο των ορίων της κλασικής πόλης-κράτους και τη διαμόρφωση μίας ευρείας χωρίς σύνορα περιοχής, στην οποία οι άνθρωποι μπορούσαν να κινούνται και να ταξιδεύουν ελεύθερα.<sup>131</sup>

Το σύστημα της βασιλείας, που καθιερώθηκε από τους διαδόχους του Αλεξάνδρου, μείωσε το ενδιαφέρον των ατόμων για την πολιτική ζωή και χαλάρωσε τους προσωπικούς δεσμούς τους με τις πόλεις τους.<sup>132</sup> Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, οι άνθρωποι ενδιαφέρονταν κυρίως για την προσωπική τους ευδαιμονία και ήταν πρόθυμοι να ταξιδέψουν σε απομακρυσμένες περιοχές αναζητώντας το κέρδος.<sup>133</sup> Ιδιαίτερα, οι δύσκολες οικονομικές συνθήκες στην ελληνική ενδοχώρα<sup>134</sup> ανάγκαζε πολλούς να ψάξουν την τύχη τους στην Ανατολή ή στις πρωτεύουσες των ελληνιστικών μοναρχιών. Κατά τη διάρκεια της ελληνορωμαϊκής εποχής, νέες πόλεις ιδρύθηκαν επίσης σύμφωνα με τα κλασικά ελληνικά πρότυπα και εξελίχθηκαν σε κοσμοπολιτικά κέντρα, μέσα στα οποία άνθρωποι προερχόμενοι από διαφορετικές περιοχές ζούσαν μαζί.<sup>135</sup>

---

τιμές στον Ασκληπιό: «Οι ντόπιοι λένε επίσης ότι ο Αλέξανδρος, ο γιος του Φιλίππου, αφιέρωσε τον θώρακα και την αιχμή του δόρατός του στον Ασκληπιό: και ο θώρακας και η αιχμή του δόρατος είναι ακόμη εδώ μέχρι σήμερα· [λέγουσι δὲ οἱ ἐπιχώριοι καὶ τότε, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου τὸν θώρακα καὶ δόρον ἀναθεῖν τῷ Ἀσκληπιῷ: καὶ ἐς ἐμὲ γε ἔτι ὁ θώραξ καὶ τοῦ δόρατος ἦν ἡ αἰχμή].

<sup>131</sup> Παχής 2003, 29–42, 64–8· 2004, 11–73· Martin 2004, 85–102.

<sup>132</sup> Martin 1994, 117–40· Παχής 2003, 247–311.

<sup>133</sup> Rostovtzeff 1941, II 1074· Martin 1994, 117–40· Παχής 2003, 35, 50–2· 2004, 20–1.

<sup>134</sup> Παχής 2003, 73–175.

<sup>135</sup> Rostovtzeff 1941, II, 623–4, 1045–8· Green 1990, 363–5· Walbank 1999, 85–7· Παχής 2003, 44, 51.

Επιπλέον, αναρίθμητοι επισκέπτες και περιφερόμενοι επαγγελματίες έρρεαν στις ελληνιστικές πόλεις. Μισθοφόροι,<sup>136</sup> έμποροι, ιερείς,<sup>137</sup> μάγοι και γιατροί περιφέρονταν μέσα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο προσφέροντας τις υπηρεσίες τους και κερδίζοντας χρήματα.

Αυτή η ελεύθερη μετακίνηση ανθρώπων διευκολύνθηκε από τη διάδοση του ελληνικού πολιτισμού μέσα στα όρια της ελληνορωμαϊκής *οικουμένης*.<sup>138</sup> Η ελληνική γλώσσα χρησιμοποιούταν ευρέως τόσο στη λογοτεχνία όσο και στο εμπόριο και διευκόλυνε την επικοινωνία ανάμεσα σε ανθρώπους από διαφορετικές περιοχές.<sup>139</sup>

Έτσι, παράλληλα με τη μετακίνηση προσώπων μεταδίδονταν και οι ιδέες, οι πεποιθήσεις και οι αρχές τους μέσω πολλαπλών αλληλεπιδράσεων μεταξύ των ατόμων και του εξωτερικού φυσικού, κοινωνικού, αναπαραστατικού και συμβολικού περιβάλλοντος του ελληνορωμαϊκού κόσμου.

Σε αυτήν τη συνάφεια οι άνθρωποι ένιωθαν μία χωρίς προηγούμενο απελευθέρωση από τους περιορισμούς της ελληνικής κοινωνίας και της παραδοσιακής κοσμοθεώρησης. Ωστόσο, ήταν ανίκανοι να διαχειριστούν αυτήν την ελευθερία και πλημμυρίζονταν από αισθήματα απομόνωσης και μοναξιάς μέσα στις πόλεις τους. Η συνειδητοποίηση ότι τα άτομα δεν έπαιζαν κανένα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής και κοινωνικής σκηνής και η μεταφορά της σχετικής

<sup>136</sup> Griffith 1935· Rostovtzeff 1941, I, 143–8, II 1033, 1126–7· Green 1990, 39–40, 45–6, 302–3· Walbank 1999, 82–9, 91, 163–6· Gehrke 2003, 144–5· για περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Παχής 2003, 53–4.

<sup>137</sup> Burkert 1983, 111–9· Green 1990, 312· Παχής 2003, 55.

<sup>138</sup> Παχής 2003, 33. Η διάδοση του ελληνικού πολιτισμού στην ελληνιστική οικουμένη δεν σημαίνει την απόλυτη κυριαρχία του έναντι των τοπικών πολιτισμικών θεσμών, εκφράσεων και συμπεριφορών που οδήγησε την επακούλουθη εξαφάνισή τους. Οι ελληνιστικές πόλεις θα μπορούσαν περισσότερο να θεωρηθούν ως χωνευτήρια στα οποία διαφορετικές πολιτισμικές επιρροές συναντιούνταν και επηρεάζονταν αμοιβαία. Βλ. σχετικά Klostergaard Petersen 2009. Γενικότερα για την έννοια του Ελληνισμού βλ. Gruen 1992· Bulloch et al 1993· Cartledge et al 1997· Alexander 2001· Meeks 2001

<sup>139</sup> Bubenik 1989· Green 1990, 312–13, 316, 319–20, 324· Gehrke 2003, 113–4· για περαιτέρω βιβλιογραφία βλ. Παχής 2003, 34.

ευθύνης στους μονάρχες ενέπνεε παθητικότητα στους πολίτες, που επεκτάθηκε στη συνέχεια στο κοσμολογικό πεδίο.<sup>140</sup>

Η αίσθηση της ρευστότητας και της αβεβαιότητας στην αχανή γεωγραφική έκταση της ελληνορωμαϊκής *οικουμένης* ενισχύθηκε από το ελληνιστικό κοσμολογικό σχήμα, που αντικατέστησε την κλασική ελληνική αναπαράσταση του σύμπαντος και επαναπροσδιόρισε τη σχέση των ανθρώπων με τους θεούς τους. Σύμφωνα με την πτολεμαϊκή κοσμολογία (2<sup>ος</sup> αιώνας μ.Χ.), η σφαιρική και ακίνητη γη βρισκόταν στο κέντρο του ουράνιου στερεώματος. Μία άβυσσος κοσμικού διαστήματος χώριζε τη γήινη υποσελήνια σφαίρα από την υπερσελήνια σφαίρα, που ξεκινούσε με την περιστροφική κίνηση της σελήνης γύρω από τη γη και εκτεινόταν μέσω των επακόλουθων τροχιών των άλλων έξι πλανητών (Ερμής, Αφροδίτη, Ήλιος, Άρης, Δίας και Κρόνος) στο βασίλειο των απλανών αστερών.<sup>141</sup> Ο ενδιάμεσος κοσμικός χώρος κατοικούταν από στοιχειώδεις και δαιμονικές δυνάμεις που προκαλούσαν προβλήματα στις ζωές των ανθρώπων. Οι ουράνιοι θεοί είχαν το βασίλειό τους στην απομακρυσμένη υπερσελήνια σφαίρα και δεν εμπλέκονταν άμεσα στις ανθρώπινες υποθέσεις.

Έτσι, οι άνθρωποι περιφέρονταν τυχαία στη χαοτική γήινη σφαίρα από την οποία απουσίαζαν οι θεοί. Οι ζωές τους υπόκεινταν σε συνεχείς και απρόβλεπτες αλλαγές<sup>142</sup> και βρίσκονταν στο έλεος της τύχης, η αφηρημένη έννοια της οποίας προσωποποιήθηκε και μετουσιώθηκε στον πιο σημαντικό αστάθμητο παράγοντα. Οι άνθρωποι, προσπαθώντας να κατευνάσουν τις απρόβλεπτες μεταπτώσεις της ιδιότροπης τύχης, θεοποίησαν την θετική όψη της και της απέδωσαν τα επίθετα *Σώτειρα* και *Αγαθή*. Συνήθιζαν να προσεύχονται στη θεοποιημένη μορφή της

<sup>140</sup> Παχής 2003, 57.

<sup>141</sup> Nilsson 1967, 702–11· Dodds 1970, κεφ. 1· Martin 2003, 90–4.

<sup>142</sup> Πτολεμαίος, *Τετράβιβλος* I, 1· Martin 2003, 97.

προκειμένου να προστατευθούν ή να σωθούν από τις απροσδόκητες δοκιμασίες τους.<sup>143</sup>

Ταυτόχρονα, οι άνθρωποι αγωνίζονταν να προστατευθούν από την αδυσώπητη Τύχη, που γινόταν αντιληπτή ως η μεγαλύτερη απειλή για την ορθή έκβαση των υποθέσεων και την ομαλή πορεία της ζωής τους, και στην προσπάθειά τους αυτή στράφηκαν σε νέες πεποιθήσεις και πρακτικές, που μπορούσαν να τους καθοδηγήσουν και να προσφέρουν έναν στόχο στις τυχαίες περιπλανήσεις τους.

Παρά το γεγονός ότι το ολυμπιακό πάνθεον εξακολούθησε να λατρεύεται, οι μυστηριακές λατρείες (ή διαφορετικά οι λατρείες που προϋπέθεταν μύηση), που προέρχονταν από την Ανατολή (ή έτσι υποστήριζαν, όπως η λατρεία του Μίθρα),<sup>144</sup> εμφανίστηκαν ως μία νέα, εναλλακτική μορφή θρησκευτικότητας. Αυτές οι λατρείες προσαρμόστηκαν στην ευρύτερη διανοητική συνάφεια και τις ανάγκες των ανθρώπων του ελληνορωμαϊκού κόσμου και προσέφεραν στους πιστούς τους μία αίσθηση ασφάλειας και ευλογίας, που τους διαχώριζε από τους αμύητους. Μέσω της μύησης στα μυστήρια οι μνημένοι ανέπτυσαν μία προσωπική σχέση με τη θεότητα, που θα τους προστάτευε και θα τους παρείχε μία νέα στρατηγική ύπαρξης και δράσης μέσα στον κόσμο.<sup>145</sup>

Πέρα από την προσέλκυσή τους στις μυστηριακές λατρείες (Ισιδα, Κυβέλη, Μίθρας), οι άνθρωποι επίσης στρέφονταν σε άλλες πρακτικές που υπόσχονταν τη διατήρηση της εσωτερικής τους ισορροπίας και της εξωτερικής τάξης του κόσμου.

<sup>143</sup> Herzog–Hauser 1948, 156–63· Nilsson 1967, 200–10· Gasparo 1997, 67–109· Παχής 2003, 316–24· Martin 2004, 118–23· Eidinow 2011.

<sup>144</sup> Κάποιοι ερευνητές είναι διστακτικοί στο να χρησιμοποιήσουν τον όρο *μυστηριακές λατρείες* θεωρώντας ότι πρόκειται για πολλές και διαφορετικές μορφές θρησκευτικότητας που δεν μπορούν να αποδοθούν με ένα γενικό όρο· βλ. σχετικά Smith 1990· Ascough 1998· Bowdens 2010.

<sup>145</sup> Burkert 1994β· Martin 2004, 101–2, 191–255· Xygalatas (in press).

Ποικίλα είδη μαντείας στόχευαν στο να ξεπεράσουν την ανθρώπινη άγνοια για την κοσμική και υπερκόσμια τάξη.<sup>146</sup>

Η τεχνητή μαντεία επεδίωκε να αποκαλύψει τη συμπαθητική σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους και την κοσμική τάξη και ισχυριζόταν ότι μπορούσε να «διαβάξει» τα σημεία αυτής της τάξης στον φυσικό κόσμο μέσω της χρήσης συγκεκριμένων τεχνικών.<sup>147</sup> Η αστρολογία ήταν το πιο σημαντικό είδος τεχνητής μαντείας, που κυριαρχούσε στην ελληνιστική εποχή. Οι αστρολόγοι υποστήριζαν ότι μπορούσαν να αποκαλύψουν τους φυσικούς αιτιακούς νόμους που κυβερνούν τόσο τον ανθρώπινο όσο και τον θεϊκό κόσμο «διαβάζοντας» την αντιληπτή επιρροή του ήλιου και της σελήνης στη γήινη ζωή.<sup>148</sup> Στενά συνδεδεμένη με την αστρολογία, η αλχημεία υποστήριζε ότι οι αδιάκοπες και αυθαίρετες μεταπτώσεις της τύχης μπορούσαν να ελεγχθούν και να ξεπεραστούν μέσω της αποκάλυψης των συμπαθητικών συνιστωσών του ενοποιημένου κοσμικού συστήματος.<sup>149</sup>

Παράλληλα, η φυσική μαντεία στόχευε στην πρόβλεψη των άμεσων σχεδίων της τύχης βοηθώντας τους ανθρώπους να αποφύγουν τις συνέπειες των απροσδόκητων μεταλλαγών της. Τα μαντεία της κλασικής εποχής συνέχισαν να προσελκύουν ικέτες που τα επισκέπτονταν για να συμβουλευτούν τους θεούς. Οι πρακτικές τους ακολούθησαν τις αλλαγές της ελληνιστικής εποχής και προήγαγαν τις τελετουργικές εμφανίσεις των θεοτήτων (*θεοφάνειες*) αντί των περισσότερο αυθόρμητων μέσων μαντείας που ασκούνταν κατά την κλασική περίοδο. Οι θεοί εμφανίζονταν στους ιερείς των μαντείων, αφήνοντας το απομακρυσμένο ουράνιο βασίλειό τους για να συμβουλέψουν εκείνους που ζητούσαν τη βοήθειά τους.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Martin 2004, 156–9.

<sup>147</sup> Martin 2004, 159–60· για τη διάκριση μεταξύ τεχνητής και φυσικής μαντείας βλ. Κικέρων, *Περί μαντικής*, 1.12.

<sup>148</sup> Cumont 1960· Martin 2004, 160–3.

<sup>149</sup> Martin 2004, 163–7.

<sup>150</sup> Martin 2004, 167–72.



Οι άνθρωποι προσπαθούσαν να πάρουν τον έλεγχο της ζωής τους αποδίδοντας ιδιαίτερη σημασία στα όνειρά τους. Οι Έλληνες φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτωνας,<sup>151</sup> πρότειναν διάφορες θεωρίες για τα όνειρα και την προέλευσή τους. Στην ελληνорωμαϊκή εποχή, τα όνειρα εξακολούθησαν να αποτελούν αντικείμενο φιλοσοφικού στοχασμού και θεωρήσεων.<sup>152</sup>

Τα προφητικά όνειρα θεωρούνταν ως το μέσο διά του οποίου οι θεοί μπορούσαν να υποδείξουν συγκεκριμένα πλάνα δράσης που οι άνθρωποι θα έπρεπε να ακολουθήσουν προκειμένου να ξεπεράσουν τις περιπέτειες της αδυσώπητης Τύχης.<sup>153</sup> Ιδιαίτερα, οι θεϊκοί θεραπευτές, όπως ο Ασκληπιός, χρησιμοποιούσαν τα όνειρα για να θεραπεύουν τους ικέτες τους ή για να αποκαλύπτουν συγκεκριμένες συνταγές για την ανάκαμψή τους από τις ασθένειες. Η θεραπευτική τελετουργία της εγκοίμησης βασιζόταν στα όνειρα που οι ασθενείς προσδοκούσαν να λάβουν από τον θεό.

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, οι αρρώστιες και οι ασθένειες γίνονταν αντιληπτές ως ένα ιδιαίτερο είδος κακοτυχίας – αποτέλεσμα της ιδιότροπης τύχης, που ήταν υπεύθυνη για τα ανθρώπινα βάσανα.<sup>154</sup> Αντίθετα με την αρχαϊκή και κλασική ελληνική οπτική, σύμφωνα με την οποία οι ασθένειες προέρχονταν από τους θεούς, που ήθελαν να τιμωρήσουν τους ανθρώπους για τις βέβηλες και ανίερες πράξεις τους, η πεποίθηση, κατά την ελληνорωμαϊκή εποχή, ότι απρόσωπες και υπεράνθρωπες δυνάμεις, που διαποτίζουν και ελέγχουν τον κόσμο, προκαλούν νόσους και βάσανα στους ανθρώπους άλλαξε τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα

<sup>151</sup> Ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* του θεωρεί τα όνειρα ως έναν τρόπο ικανοποίησης παράνομων επιθυμιών μέσω μίας εικονικής πραγματικότητας.

<sup>152</sup> Τα *Ονειροκριτικά* του Αρτεμίδωρου είναι η μόνη μελέτη για τα όνειρα που σώζεται ολόκληρη μέχρι σήμερα. Ο Αρτεμίδωρος προσεγγίζει τα συνηθισμένα όνειρα, αφήνοντας τα προφητικά όνειρα έξω από τη μελέτη του, η οποία γράφτηκε τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Ο ρόλος των ονείρων στις θεραπευτικές πρακτικές της ελληνιστικής εποχής είναι το κύριο θέμα των *Ιερών Λόγων* του Αίλιου Αριστείδη, ο οποίος θεωρεί τα όνειρα ως ένα μέσο θεϊκής αποκάλυψης και εστιάζει στα προσωπικά όνειρά του που έλαβε από τον Ασκληπιό και αφορούσαν τα προβλήματα υγείας του.

<sup>153</sup> Martin, 2004, 178.

<sup>154</sup> Martin, 2004, 187.

άτομα εξηγούσαν τις αρρώστιες τους. Έτσι, οι άνθρωποι δεν αναζητούσαν τις αιτίες της ασθένειάς τους στις πράξεις τους, αφού δεν αισθάνονταν υπεύθυνοι για αυτήν.<sup>155</sup>

Αντίθετα, είχαν την έντονη αίσθηση ότι ήταν υποκείμενοι σε απρόβλεπτες δυνάμεις και τυχαία γεγονότα, που μπορούσαν να τους συμβούν ξαφνικά διακόπτοντας τις σωστές, εσωτερικές βιολογικές λειτουργίες του σώματός τους καθώς και τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι σχεδίαζαν τη ζωή τους και προέβαλλαν τις πράξεις τους στο μέλλον.

Αυτή η αντίληψη της ασθένειας ως αποτέλεσμα τυχαίων μεταπτώσεων συνέβαλε στη συσχέτιση της αγαθής Τύχης με τις θεραπείες που προσφέρονταν από τον Ασκληπιό ήδη από την κλασική εποχή, ενώ η σχέση αυτή απέκτησε ξεχωριστή σημασία κατά την ελληνιστική περίοδο.<sup>156</sup> Σε αυτήν την ευρύτερη εννοιολογική συνάφεια, ο Ασκληπιός έγινε ο πιο φημισμένος θεϊκός θεραπευτής, που προσέφερε τη βοήθειά του σε οποιονδήποτε αναζητούσε θεραπεία. Οι περισσότερες από τις πόλεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου έχτισαν έναν ναό προς τιμή του.<sup>157</sup> Οι κάτοικοι αυτών των πόλεων και των γειτονικών περιοχών συνήθιζαν να επισκέπτονται τα τοπικά ιερά του ως ικέτες για τη διατήρηση της υγείας τους και για καλή τύχη καθώς και για την ανάκαμψή τους από ποικίλες νόσους και αρρώστιες. Καθημερινές τελετουργίες τελούνταν από τους ιερείς, ενώ οι πόλεις οργάνωναν γιορτές αφιερωμένες στον Ασκληπιό.<sup>158</sup>

Ωστόσο, κάποια από τα ιερά του απέκτησαν μεγάλη φήμη ως θεραπευτικά κέντρα και προσέλκυαν αναρίθμητους ικέτες από κοντινές και μακρινές περιοχές, που αναζητούσαν σωτηρία από τα χρόνια προβλήματα της υγείας τους. Τα άτομα, που

---

<sup>155</sup> Wickkiser 2008, 31.

<sup>156</sup> *IG IV<sup>2</sup> 1*, 121 = Herzog 1931, A, σ. 8 = LiDonnici 1995, A, σ.84 = Edelstein και Edelstein, 1998, τ. I, T 423 = Martin 2004, 178 = Prêtre και Charlier 2009, σ. 23· «Θεός και Αγαθή Τύχη. Θεραπείες του Απόλλωνα και του Ασκληπιού»: [*Θεός Τύχα [ἀγ]αθή [Γά]ματα τοῦ Απόλλωνος καὶ τοῦ Ασκληπιού*].

<sup>157</sup> Riethmüller 2005, τ. 2, 9–315.

<sup>158</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 191–9.

υπέφεραν από ποικίλες νόσους και αρρώστιες και δεν μπορούσαν να αναρρώσουν με τη βοήθεια των θνητών γιατρών ή από τον θεό στους τοπικούς ναούς του, μπορούσαν να πάρουν την απόφαση να επισκεφθούν τα απομακρυσμένα μεγάλα ιερά του, όπου η παρουσία και η θεϊκή του επέμβαση ήταν πιο έντονη και φανερή.

Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, ο Ασκληπιός σταδιακά παραγκώνισε πολλές μικρότερες τοπικές θεραπευτικές θεότητες και ξεπέρασε του θνητούς γιατρούς με την ιατρική του τέχνη.<sup>159</sup> Η εικόνα του ήταν παρούσα σχεδόν παντού. Αγάλματα, ανάγλυφα και άλλα είδη αναπαραστάσεων του Ασκληπιού τοποθετούνταν όχι μόνο στους ναούς, αλλά και στα ιδιωτικά σπίτια των γιατρών, στα ιερά άλλων θεοτήτων και σε πολλά σημεία μέσα στις πόλεις.<sup>160</sup> Νομίσματα που κόπηκαν σε πολλές ελληνιστικές και ελληνορωμαϊκές πόλεις έφεραν την εικόνα του και πιστοποιούσαν την οικουμενική του φήμη.<sup>161</sup>

Η ίδια η μορφή του Ασκληπιού υποδήλωνε την ιατρική του ιδιότητα. Αναπαρίστατο ως ένας ώριμος γενειοφόρος άνδρας ντυμένος με ιμάτιο<sup>162</sup> και κρατώντας ένα ξύλινο ραβδί με ένα φίδι τυλιγμένο γύρω του – το ονομαζόμενο κηρύκειο (*caduceus*) – που εξελίχθηκε σε αναπαραστατικό σύμβολο της ιατρικής.<sup>163</sup> Η έκφρασή του ήταν ήρεμη και ευγενική, ενώ τα μάτια του δεν εστίαζαν σε ένα συγκεκριμένο σημείο, αλλά ρέμβαζαν σε απόσταση.<sup>164</sup> Η μορφή του προφανώς θα

<sup>159</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 89, 119· Nutton 2004, 106–8.

<sup>160</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II 214–8.

<sup>161</sup> Hart 2000, 11–2· Nutton 2005, 275–6.

<sup>162</sup> Κάποιες πρωιμότερες αναπαραστάσεις ενός νεαρού γυμνού άνδρα που κρατούσε κηρύκειο (*caduceus*) ερμηνεύτηκαν από τους ιστορικούς ότι αναπαριστούσαν τον Ασκληπιό. Οι ερευνητές αυτοί ερμήνευσαν τη νεότητα της μορφής του ως ένα σύμβολο της ιατρικής θεραπείας και της αναγέννησης του σώματος που υπέφερε. Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ο Έλληνας γλύπτης Κάλαμις αναπαριστούσε τους θεούς ως νέους άνδρες. Κάποιοι αρχαίοι μελετητές, όπως ο Κικέρων (*Περὶ φύσεως θεῶν*, III, 34, 83· Edelstein και Edelstein τ.Ι, Τ. 683), δεν μπορούσαν να δεχθούν την αντίφαση ανάμεσα στις αναπαραστάσεις του Απόλλωνα ως νεαρού και του γιου του ως μεσήλικα. Ο Warwick Wroth υποστηρίζει ότι οι απεικονίσεις ενός νεαρού άνδρα που κρατάει ραβδί με ένα φίδι περιτυλιγμένο γύρω του αναπαριστούν τον Απόλλωνα και όχι τον Ασκληπιό. Σε κάθε περίπτωση, η εικόνα του ώριμου άνδρα με τη γενειάδα και το κηρύκειο επικράτησε ως τυπική μορφή αναπαράστασης του Ασκληπιού μετά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.· για τις ερμηνείες του «Ασκληπιού εφήβου» βλ. Hart 2000, 22–6.

<sup>163</sup> Για το κηρύκειο (*caduceus*) βλ. Rillo 2008, 389–393· Nayernouri 2010, 61–8.

<sup>164</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 218–25.

## Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση

αποκάλυπτε τη φιλόφρονη φύση του, που εκφραζόταν μέσω των θαυματουργικών και ιατρικών παρεμβάσεών του στα ιερά του.

Το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο της θεραπευτικής πρακτικής της Ασκληπιού ήταν η τελετουργία της εγκοίμησης. Φτάνοντας στο Ασκληπιείο οι ικέτες, αφού ακολουθούσαν ειδικούς κανόνες διαίτας, υγιεινής και εξαγνισμού, εισέρχονταν στον ναό του θεού και κοιμούνταν εκεί προκειμένου να λάβουν θεραπευτικά όνειρα ή οράματα. Σύμφωνα με τις αφηγηματικές επιγραφές, τις οποίες οι ασθενείς αφιέρωναν στα ιερά μετά την εγκοίμηση, ο θεός μπορούσε είτε να πραγματοποιήσει μία άμεση θεραπεία των νόσων των ικετών του είτε να τους δώσει συνταγές και υποδείξεις για την ανάρρωσή τους. Αφού οι ασθενείς είχαν λάβει την επιθυμητή αποκάλυψη από τον θεό, συνήθιζαν να αφιερώνουν ανατομικά αναθήματα, τα οποία αναπαριστούσαν τα προσβεβλημένα μέρη του σώματός τους και αποτελούσαν τις υλικές βεβαιώσεις της σωτηρίας τους από τον θεό.



Εικόνα 1: Ο Ασκληπιός κρατώντας το ραβδί με το φίδι τυλιγμένο γύρω του

Η δημοτικότητα του θεϊκού θεραπευτή και η θεώρησή του ως *σωτήρα θεού*, που άκμασε ιδιαίτερα κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή, άντεξε ακόμη και όταν οι άλλες αρχαίες λατρείες υποχώρησαν μπροστά στην ανάδυση του Χριστιανισμού.

### *Άλλες θεράπουσες θεότητες και ήρωες και ο γιατρός Ασκληπιός*

Η απόδοση των αιτιών των νόσων στους θεούς τουλάχιστον από την ομηρική εποχή ωθούσε τους ασθενείς να αναζητούν θεϊκή βοήθεια για την ανάρρωσή τους.

Ήδη από την Εποχή του Χαλκού, αναθήματα που αναπαριστούσαν συγκεκριμένα μέρη του σώματος έχουν αποκαλυφθεί σε διάφορες θέσεις από τους αρχαιολόγους. Αυτά τα ευρήματα δείχνουν ότι οι Έλληνες από πολύ νωρίς κατέφευγαν στις θεότητες για να ζητήσουν θεραπεία ή να τους ευχαριστήσουν για την παροχή της.<sup>165</sup>

Στην *Ιλιάδα*, ο Απόλλωνας παρουσιάζεται ως αυτός που έστειλε τον λοιμό στο ελληνικό στρατόπεδο και αυτός στον οποίο οι Έλληνες προσέφεραν θυσίες ζητώντας την εξάλειψη της αρρώστιας.<sup>166</sup> Η Αθηνά, η Λητώ και η Άρτεμις εμφανίζονται μαζί με τον Απόλλωνα να θεραπεύουν τα τραύματα των αγαπημένων τους ηρώων.<sup>167</sup> Οι ολύμπιοι θεοί είχαν επίσης τον δικό τους θεϊκό θεραπευτή, τον Παιήονα, που θέραπευε τα τραύματά τους χρησιμοποιώντας ιδιαίτερες ιατρικές μεθόδους.<sup>168</sup> Στην *Οδύσσεια*, οι θεοί γενικά εμφανίζονται να θεραπεύουν την απροσδιόριστη αρρώστια ενός ανθρώπου, που κειτόταν «*άρρωστος, έχοντας οδυνηρούς πόνους*».<sup>169</sup>

Στην αρχαϊκή περίοδο, ιδιαίτερες θεραπευτικές δυνάμεις αποδίδονταν στους θεούς του ελληνικού πανθέου. Ανατομικά αναθήματα που ήρθαν στο φως στα ιερά της Άρτεμις στην Έφεσο και στους Λουσούς στην Αρκαδία υποδηλώνουν την

<sup>165</sup> Wickkiser 2008, 33.

<sup>166</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* A, 43–67.

<sup>167</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* E, 114–22· 445–8· XVI, 508–29.

<sup>168</sup> Στην *Ιλιάδα* (E, 363–415· 899), ο Παιήων εμφανίζεται να θεραπεύει τα τραύματα του Άρη, του Άδη και της Ήρας ανάμεσα σε άλλους.

<sup>169</sup> Όμηρος, *Οδύσσεια* ε, 365: *ὄς ἐν νούσῳ κείται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων...*

ικανότητά της να θεραπεύει.<sup>170</sup> Η σύνδεση της Ήρας με τη βαβυλωνιακή θεότητα Γούλα από την Ισίν, που ήταν φανερή στο ιερό της στη Σάμο, υποδηλώνει ότι η λατρεία της είχε μία προφανή θεραπευτική διάσταση.<sup>171</sup>

Ωστόσο, ανάμεσα στους ολύμπιους θεούς, ο Απόλλων ήταν η αρχέτυπη θεότητα που συνδεόταν με την ανθρώπινη υγεία. Ήταν φημισμένος για τις θεραπευτικές του δυνάμεις καθώς και για τις ικανότητές του στη μαντεία, την ποίηση, ακόμη και την τοξοβολία. Αναπαριστανόταν σαν να πραγματοποιεί θεραπείες με ανεξήγητους τρόπους χωρίς προηγούμενη εκπαίδευση ή εφαρμογή συγκεκριμένων ιατρικών μεθόδων και τεχνικών.<sup>172</sup> Τον 6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. καλούταν Απόλλων Ιατρός στην περιοχή της Μαύρης Θάλασσας,<sup>173</sup> ένα επίθετο το οποίο αργότερα προσαρτήθηκε στο όνομά του και στην Αθήνα.<sup>174</sup> Το 453 π.Χ., όταν οι Ρωμαίοι τον επικαλέστηκαν προκειμένου να τους απαλλάξει από τον λοιμό που είχε ενσκήψει στην πόλη τους, έλαβε το επίθετο *Medicus* για τις υπηρεσίες του.<sup>175</sup>

Πέρα από τις θεότητες, ορισμένοι ήρωες ήταν φημισμένοι για τις θεραπευτικές τους ικανότητες και τις θεραπείες που προσφέρονταν στα ιερά τους. Ιδιαίτερα, περισσότερα στοιχεία τεκμηριώνονται για τους θεράποντες ήρωες της Αθήνας.

Ανάμεσα σε αυτούς, ο Αμφιάραος, ένας ήρωας από το Άργος, απολάμβανε μία λατρεία στον Ωρωπό, στον νότιο ευβοϊκό κόλπο, μεταξύ Αττικής και Βοιωτίας. Αρχικά, τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ήταν γνωστός ως προφήτης και οι λάτρες του κοιμόνταν στο ιερό του για να λάβουν ένα προφητικό όνειρο από αυτόν. Αργότερα, απέκτησε τη

---

<sup>170</sup> Wickkiser 2008, 34.

<sup>171</sup> Χάλκινα αγαλματίδια που χρονολογούνται τον 7<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. έχουν βρεθεί στο ιερό της Ήρας στη Σάμο και συνδέονται με τη λατρεία της Γούλα, που επίσης καλούνταν «azugallatu» ή «η μεγάλη θεραπευτής»: Wickkiser 2008, 34· για τη λατρεία της Γούλα βλ. περαιτέρω AVALOS, 1995, 99–231.

<sup>172</sup> Wickkiser 2008, 50.

<sup>173</sup> Wickkiser 2008, 50· Ustinova 2009, 245–299· βλ. περαιτέρω Burkert 1994a, 49–60.

<sup>174</sup> Ο Απόλλωνας πιθανόν έλαβε το επίθετο ιατρός στην Αθήνα μετά την άφιξη του Ασκληπιού στην πόλη· Wickkiser 2008, 50–1.

<sup>175</sup> Hart 2000, 19.

φήμη θεραπευτή, που σταδιακά υποσκίασε τις προφητικές του ικανότητες. Σύμφωνα με τις επιγραφές και τις αναθηματικές στήλες που βρέθηκαν σε αυτήν τη θέση και χρονολογούνται στον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., πραγματοποιούσε τις θεραπείες του μέσω ιατρικών διαδικασιών, που εφάρμοζε στους ικέτες του κατά την εγκοίμηση, σε μεγάλο βαθμό όπως συνήθιζε να κάνει και ο Ασκληπιός. Η θεραπευτική λατρεία του από τον Ωρωπό διαδόθηκε στην Αθήνα, τον Πειραιά και τον Ραμνούντα, παρ' όλο που ο μύθος που αναφερόταν στη ζωή του συνέχισε να τον παρουσιάζει ως προφήτη παρά ως θεραπευτή.<sup>176</sup>

Τα ανατομικά αναθήματα που βρέθηκαν σε ένα ιερό στη νότια πλαγιά του λόφου του Αρείου Πάγου στην Αθήνα υποδηλώνουν ότι υπήρχε εκεί μία λατρεία που ήταν αφιερωμένη στον θεράποντα ήρωα Άμυνο. Το όνομά του είναι γνωστό από τις επιγραφές που φέρονται σε κάποια αναθήματα. Παρ' όλο που το ιερό χρονολογείται στον 6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ο Άμυνος πιθανόν ξεκίνησε να λατρεύεται τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>177</sup>

Ένας ανώνυμος ήρωας επίσης τιμόταν για τις θεραπευτικές τους ικανότητες στην Αττική. Καλούταν *Ηρωας Ιατρός*, ένα όνομα που υποδηλώνει ότι είχε εκπαιδευτεί ως θεραπευτής και εφάρμοζε ιατρικές μεθόδους κοινές με τους συνηθισμένους γιατρούς. Η λατρεία του πιθανόν εμφανίστηκε στην Ελευσίνα τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και ιερά αφιερώθηκαν σε αυτόν στην Αθήνα, τον Μαραθώνα και τον Ραμνούντα τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>178</sup>

Όλες αυτές οι θεότητες και οι ήρωες μοιράζονταν με τον Ασκληπιό τη δύναμη και την ικανότητα να θεραπεύουν και προσέλκυαν επισκέπτες που αναζητούσαν θεϊκές θεραπείες. Ωστόσο, ο γιος του Απόλλωνα συγκέντρωνε κάποια μοναδικά

<sup>176</sup> Wickkiser 2008, 51–2, 131, σημ. 34· για τη λατρεία του Αμφιάραου βλ. περαιτέρω Petrakos 1968, 1997· Schachter 1981, τ. I, 19–26.

<sup>177</sup> Wickkiser 2008, 53, 131, σημ. 36.

<sup>178</sup> Wickkiser 2008, 52, 131, σημ. 35.

χαρακτηριστικά, που τον διαφοροποιούσαν από τους θεράποντες συναδέλφους του και προώθησαν την επικράτησή του στην ελληνική και τη ρωμαϊκή αρχαιότητα.

Οι θεότητες, από τη μία πλευρά, εμφανίζονταν να έχουν έμφυτες θεραπευτικές δυνάμεις, τις οποίες είχαν αποκτήσει χωρίς προηγούμενη εκπαίδευση. Η ικανότητά τους να θεραπεύουν ήταν μία ανάμεσα στις πολλαπλές υπερφυσικές δυνάμεις τους που τους επέτρεπαν να επεμβαίνουν στις ζωές των ανθρώπων, προκαλώντας προβλήματα ή προσφέροντας τη βοήθειά τους στις δοκιμασίες, να προβλέπουν ή ακόμη και να προκαθορίζουν το μέλλον και να επηρεάζουν τις ανθρώπινες υποθέσεις. Έτσι, όταν οι θεοί εκτελούσαν μία θεραπεία, ενεργούσαν ως κάτι περισσότερο από απλοί θεραπευτές. Οι θεραπευτικοί τους τρόποι ήταν συχνά ανεξήγητοι και απείχαν πολύ από τις ιατρικές τεχνικές που χρησιμοποιούσαν οι θνητοί γιατροί.<sup>179</sup>

Οι θεράποντες ήρωες, από την άλλη πλευρά, ήταν θνητοί, που είχαν ζήσει στο παρελθόν και είχαν ηρωοποιηθεί από τους συγχρόνους τους εξαιτίας των ιδιαίτερων ικανοτήτων ή υπηρεσιών τους. Αν και δεν υπάρχουν αρκετά στοιχεία για τους ηρωικούς θεραπευτές έξω από την Αττική, η αρχαία παράδοση των Ελλήνων ηρώων πιθανόν διαμόρφωσε το ευρύτερο πρότυπο για τις πεποιθήσεις και τις πρακτικές των λατρειών τους. Οι μύθοι για τις ζωές τους θα μπορούσαν να μεταδίδονται στην επόμενη γενιά, μία διαδικασία κατά την οποία τα περιεχόμενά τους θα μπορούσαν να εμπλουτίζονται περιλαμβάνοντας νέα θρυλικά κατορθώματα. Ωστόσο, παραδοσιακά συνδέονταν με τα μέρη όπου είχαν πεθάνει και οι λατρείες τους περιορίζονταν κυρίως στα τοπικά ιερά τους.<sup>180</sup>

Ανάμεσα σε θεραπευτικές θεότητες, ο Ασκληπιός αναγνωριζόταν ως ένας κατεξοχήν θεράπων θεός, που χρησιμοποιούσε τις πιο εξελιγμένες ιατρικές τεχνικές

---

<sup>179</sup> βλ. Wickkiser 2008, 50.

<sup>180</sup> Wickkiser 2008, 53.



και μεθόδους για να θεραπεύει τις ανθρώπινες ασθένειες. Σε αντίθεση με τις άλλες θεότητες, οι θεραπευτικές του ικανότητες δεν ήταν ανάμεσα στις έμφυτες υπεράνθρωπες δυνάμεις του, αλλά είχαν αποκτηθεί μέσω εκπαίδευσης και συνεχούς παρακολούθησης των προόδων στην ιατρική τέχνη. Και σε σύγκριση με τους άλλους θεράποντες ήρωες, ο Ασκληπιός δεν εντοπιζόταν σε ένα μέρος. Ως ένας γνήσιος θεραπευτής περιπλανιόταν σε όλο τον αρχαίο κόσμο προσφέροντας τις θεραπείες του και ενισχύοντας τη φήμη του ως υπέρτατου γιατρού.



Εικόνα 2: Ανάγλυφο αφιέρωμα του Αρχίνου στον Αμφιάραο. Ο άρρωστος κοιμάται, ενώ ένα φίδι τον γλείφει. Στο πρώτο πλάνο ο Αμφιάραος του γιατρεύει τον ώμο.

### Ιατρική και ιατροί: Τάσεις και διαθέσεις

Ο ορισμός της ιατρικής ως της τέχνης της θεραπείας του ανθρώπινου σώματος ήταν παράγωγο μίας μακράς παράδοσης θεραπευτικών μέσων που χρησιμοποιούνταν από τους ειδικούς<sup>181</sup> στην αρχαία Ελλάδα, οι οποίοι επεδίωκαν να αντιμετωπίσουν τις ποικίλες νόσους και ασθένειες που έπλητταν τον ανθρώπινο οργανισμό.<sup>182</sup> Οι πηγές αυτής της παράδοσης μπορούν να ανιχνευθούν ήδη στην Εποχή του Χαλκού στην Ελλάδα. Η λέξη *i-ja-te*, ένας πρόδρομος της ελληνικής λέξης *ιατρός*, εντάσσεται στη λίστα με άλλα επαγγέλματα σε μία πλάκα από αυτήν την εποχή. Μία μινωική

<sup>181</sup> Για τους ειδικούς στην ιατρική κατά την Εποχή του Χαλκού βλ. Laskaris 1999, 1–2· 2002, 32–9.

<sup>182</sup> Για την ιατρική ως τέχνη και όχι ως επιστήμη βλ. see Wickkiser 2008, 22.

επιγραφή που χρονολογείται περίπου στο 1550 π.Χ. αναφέρει την ίδια λέξη.<sup>183</sup> Οι πήλινες πινακίδες της γραμμικής Β που καταγράφουν καρυκεύματα ως δυνητικά θεραπευτικά φάρμακα έχουν έρθει στο φως στην Πύλο, την Κνωσό και τις Μυκήνες.<sup>184</sup> Εργαλεία για την προετοιμασία φαρμάκων, όπως νυστέρια, τρυπάνια, λαβίδες και πέτρες άλεσης, έχουν αποκαλυφθεί σε έναν μυκηναϊκό τάφο που χρονολογείται στο 1450 π.Χ. Η μέθοδος θεραπείας καταγμάτων των οστών μέσω ακινητοποίησης του τραυματισμένου μέλους με νάρθηκες υποδηλώνεται από τα υπολείμματα σκελετών της Εποχής του Χαλκού.<sup>185</sup>

Στην *Ιλιάδα* του Ομήρου, η ιατρική θεραπεία εμφανίζεται να παίζει έναν ζωτικό ρόλο στο πεδίο της μάχης. Πέρα από τις περιπτώσεις στις οποίες οι ασθένειες προέρχονταν από τους θεούς και χρειάζονταν θεϊκή θεραπεία,<sup>186</sup> ο Όμηρος περιγράφει τις ιδιαίτερες θεραπευτικές μεθόδους που χρησιμοποιούνταν από τους θεραπευτές προκειμένου να αντιμετωπίσουν τα τραύματα της μάχης.<sup>187</sup> Αναφέρεται σε συγκεκριμένα βότανα που εφαρμόζονταν για να ανακουφίσουν τον πόνο και συγκρίνει τα αποτελέσματα των φαρμάκων με τη φυσική διαδικασία του γάλακτος που πήζει όταν σε αυτό προστίθεται χυμός.<sup>188</sup> Και παρ' όλο που οι κοινοί πολεμιστές εμφανίζονται να έχουν κάποιες βασικές γνώσεις πρώτων βοηθειών, κάποιοι ήρωες που είχαν αποκτήσει την ιατρική τους γνώση μέσω εκπαίδευσης, εμφανίζονται να έχουν περισσότερα προσόντα για να αντιμετωπίσουν τα τραύματα και τις πληγές. Ο κένταυρος Χείρων, για παράδειγμα, είχε διδάξει τις θεραπευτικές του γνώσεις στον

<sup>183</sup> Wickkiser 2008, 10–1· βλ. περαιτέρω Arnott 1996, 266· 2004, 157.

<sup>184</sup> Wickkiser 2008, 10–1· για περισσότερο λεπτομερείς αναλύσεις βλ. Wylock 1972· Janko 1981· Sheldermine 1985, 130· Arnott 1996, 267–8.

<sup>185</sup> Wickkiser 2008, 10–1· βλ. περαιτέρω Arnott 1996, 266, 268–9· 1999, 501–4.

<sup>186</sup> Για παράδειγμα, στην αρχή της *Ιλιάδας*, ένας λοιμός έχει πλήξει τον ελληνικό στρατό που στρατοπεδεύει στην Τροία, ο οποίος είχε σταλεί από τον Απόλλωνα και θα μπορούσε να εξαλειφθεί μόνο με την επίκληση του θεού μέσω προσευχών και θυσιών· Wickkiser 2008, 11–2.

<sup>187</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* Δ, 193–218; 5, 902–4; 11, 804–48· βλ. περαιτέρω Wickkiser 2008, 12–3.

<sup>188</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* Ε, 902–4: «Ὅπως ὅταν ὁ χυμὸς σύκου πήζει με τὴ δύναμή του το λευκὸ γάλα ἐνὸς ἑστῆτος ἄρουρου, ὅταν ἡ γάλα ἑστῆτος ἄρουρου γίνῃ ὡς ἡ γάλα λευκὸν ἐπειγόμενος συνέπηξεν – ὕγρον ἔόν, μάλα δ' ὤκα περιτρέφεται κνκῶντι, – ὡς ἄρα καρπαλίμως ἴησατο θεοῦρον Ἄρηα].

Αχιλλέα, οποίος με τη σειρά του έμαθε στον Πάτροκλο τον τρόπο να θεραπεύει.<sup>189</sup> Ωστόσο, οι πιο επιδέξιοι θεραπευτές ήταν οι επαγγελματίες γιατροί. Αναφέρονταν ως «πολυφάρμακοι» και απολάμβαναν τον σεβασμό των άλλων εξαιτίας της εκπαίδευσης και των γνώσεών τους. Ο Ασκληπιός και οι γιοι του, ο Μαχάων και ο Ποδαλείριος, αναφέρονται σαφώς ως γιατροί στην Ιλιάδα. Και το σχόλιο του πολεμιστή Ιδομενέα για τον Μαχάωνα υποδηλώνει τον σεβασμό προς το επάγγελμά του:

*Ο γιατρός είναι ένας άνδρας αντάξιος πολλών άλλων ανδρών.*

*Όταν πρόκειται να βγάλει [από το σώμα] βέλη και να χορηγήσει ανακουφιστικά φάρμακα.<sup>190</sup>*

Αυτή η στάση προς τους γιατρούς υποδεικνύει μία πρώιμη διάκριση ανάμεσα σε αυτούς και τους συνηθισμένους ανθρώπους αλλά και άλλα είδη θεραπευτών. Στην *Οδύσσεια*, ο Όμηρος υποδηλώνει μία ανάγκη για γιατρούς τους οποίους οι άνθρωποι αναζητούσαν μαζί με τους προφήτες, τους οικοδόμους και τους ποιητές εξαιτίας των ιδιαίτερων υπηρεσιών που προσέφεραν.

*Όποιος προσεύχεται, αναζητά για τον εαυτό του και καλεί έναν ξένο από το εξωτερικό, εκτός και αν είναι ένας από εκείνους τους ειδικούς σε κάποια από τις δημόσιες τέχνες, ένας προφήτης ή ένας θεραπευτής των ασθενών ή ένας οικοδόμος ή ένας θεϊκός αοιδός, που δίνει χαρά με το τραγούδι του; Αυτούς του ανθρώπους τους προσκαλούν σε όλη την απέραντη γη.<sup>191</sup>*

Αυτές οι ομηρικές αναφορές αντανakλούν τον σημαντικό ρόλο που έπαιζε η ιατρική θεραπεία στην αρχαία Ελλάδα ήδη πριν από την αρχαϊκή περίοδο (περίπου 750–500 π.Χ.). Παρά τη γενική πεποίθηση αυτής της εποχής ότι οι νόσοι και τα τραύματα

<sup>189</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* I, 831–2: βλ. περαιτέρω Wickkiser 2008, 13.

<sup>190</sup> Όμηρος, *Ιλιάδα* IX, 514–515: *ιητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων— ἰοὺς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἦπια φάρμακα πάσσειν*: βλ. περαιτέρω Wickkiser, 2008, 13.

<sup>191</sup> Όμηρος, *Οδύσσεια* ρ, 382–6: *τίς γὰρ δὴ ξεῖνον καλεῖ ἄλλοθεν αὐτὸς ἐπελθὼν – ἄλλον γ', εἰ μὴ τῶν οἱ δημοεργοὶ ἔασι, – μάντιν ἢ ἠτήρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων, – ἢ καὶ θέσπιν αοιδόν, ὃ κεν τέρπησιν αείδων; – οὔτοι γὰρ κλητοὶ γε βροτῶν ἐπ' ἀπίρονα γαῖαν...*: βλ. περαιτέρω Wickkiser, 2008, 14.

στέλλονταν από τους θεούς, τους οποίους τα άτομα προσπαθούσαν να εξευμενίσουν προσφέροντάς τους προσευχές, ύμνους και θυσίες, αναπτύχθηκαν ιδιαίτερες ιατρικές μέθοδοι που στόχευαν να αντιμετωπίσουν τις ανθρώπινες αρρώστιες χωρίς θεϊκή επέμβαση. Σε αυτή τη συνάφεια, οι γιατροί γίνονταν αντιληπτοί ως μορφές αυθεντίας, που συσώρευαν τη γνώση να θεραπεύουν τις ασθένειες των ανθρώπων. Οι ικανότητές τους αποτελούσαν ένα ιδιαίτερο είδος δεξιοτεχνίας που μεταδιδόταν από τους μεγαλύτερους στους νεότερους θεραπευτές και απαιτούσε ειδική εκπαίδευση. Ιδιαίτερα, η εξ αίματος σχέση ανάμεσα στον Ασκληπιό και τους δύο ομηρικούς γιατρούς, Μαχάονα και Ποδαλείριο, φαίνεται να ταιριάζει με το γενικό πρότυπο των πιο αρχαίων τεχνών, που μεταδίδονταν από τον πατέρα στον γιο και εξελίσσονταν σε επαγγέλματα συγκεκριμένων οικογενειών.<sup>192</sup>

Η επιφανής θέση των γιατρών έγινε ακόμη πιο έκδηλη τον πρώιμο 6<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και η διάκρισή τους από τους άλλους θεραπευτές ανανακλάται στις οπτικές απεικονίσεις εκείνης της εποχής. Οι πρώτες αναπαραστάσεις των γιατρών τους παρουσίαζαν ως γενειοφόρους άνδρες που κάθονταν σε μία καρέκλα και κρατούσαν ένα ραβδί στο ένα χέρι τους.<sup>193</sup> Αυτή η αναπαράσταση έγινε στερεοτυπική στους επόμενους αιώνες, προφανώς εύκολα αναγνωρίσιμη από τους ανθρώπους της εποχής.

Κατά τη διάρκεια της ίδιας περιόδου, τα πρώτα κέντρα ιατρικής σκέψης και εκπαίδευσης αναπτύχθηκαν στην Ιωνία και τη Μεγάλη Ελλάδα.<sup>194</sup> Οι θεραπευτές, που εκπαιδεύονταν σε αυτά τα κέντρα, πιθανώς ήταν περιζήτητοι σε άλλες πόλεις,

---

<sup>192</sup> Wickkiser, 2008, 14.

<sup>193</sup> Ένα αποσπασματικό ανάγλυφο του ύστερου 6<sup>ου</sup> ή πρώιμου 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα είναι η πρώτη σωζόμενη αναπαράσταση της στερεότυπης μορφής των γιατρών. Αναπαριστά έναν γενειοφόρο, καθιστό άνδρα με ραβδί στο χέρι του που κοιτάζει προς μία άλλη νεότερη μορφή που διατηρείται ελάχιστα. Σκευή για βεντούζες, που χρησιμοποιούνταν ως θεραπευτικά εργαλεία από τους γιατρούς, συμπεριλαμβάνονται στην αναπαράσταση. Ένας ζωγραφισμένος μαρμάρινος δίσκος από τον ύστερο 6<sup>ο</sup> αιώνα, παρ' όλο που δεν σώζεται σε καλή κατάσταση, αναπαριστά έναν γιατρό στην ίδια στάση και φέρει την επιγραφή: «Αυτό είναι ένα μνήμα της σοφίας του Αινεία, του άριστου μεταξύ των γιατρών». [*MNHMA TOI AINEO ΣΟΦΙΑΣ ΙΑΤΡΟ ΑΡΙΣΤΟ*]. Wickkiser, 2008, 17–8· για το πρώτο ανάγλυφο Berger 1970, 30–3, που το χρονολογεί γύρω στο 480 π.Χ. και Nutton, 1992, 20, που το χρονολογεί στον 6<sup>ο</sup> αιώνα· για τον μαρμάρينو δίσκο βλ. Marshall 1909, 154· Berger 1970, 155–81· Samama 2003, no 001.

<sup>194</sup> Wickkiser, 2008, 16.

όπως υποδηλώνει η εμφάνιση των πρώτων δημόσιων γιατρών.<sup>195</sup> Ο Ηρόδοτος αναφέρει τον Δηκομήδη ως τον πρώτο γιατρό που προσελήφθη από τις πόλεις της Αίγινας και πιθανόν της Αθήνας προκειμένου να προσφέρει τις υπηρεσίες του έναντι αμοιβής.<sup>196</sup> Ο Δηκομήδης, που ασκούσε το επάγγελμά του στο δεύτερο μισό του 6<sup>ου</sup> αιώνα, είχε εκπαιδευτεί στον Κρότωνα, που ήταν επίσης η πατρίδα των φιλοσόφων Αλκμαίωνα και Πυθαγόρα και έγινε το πιο φημισμένο ιατρικό κέντρο της εποχής του.<sup>197</sup>



Εικόνα 3: Καθιστός γιατρός. Ανάγλυφο του ύστερου 6ου ή πρώιμου 5ου αιώνα

Η αλληλεπίδραση ανάμεσα στη φιλοσοφία και την ιατρική οδήγησε στην αναζήτηση των αιτιών τόσο των δυσλειτουργιών του ανθρώπινου σώματος όσο και των φυσικών φαινομένων πέρα από τη σφαίρα των θεϊκών επεμβάσεων.<sup>198</sup> Ο Αλκμαίων, που εκτός από φιλόσοφος ήταν επίσης γιατρός, διατύπωσε την πρώτη λογική εξήγηση της ανθρώπινης υγείας. Απέδωσε τη διατήρηση της υγείας στην ισορροπία τεσσάρων στοιχείων στο ανθρώπινο σώμα, τα οποία όρισε ως θερμό, ψυχρό, υγρό και ξηρό. Στη συνέχεια έκανε εμπειρικές παρατηρήσεις προσπαθώντας

<sup>195</sup> Wickkiser, 2008, 16· για τους δημόσιους γιατρούς βλ. περαιτέρω Cohn-Haft 1956· Pleket 1983· Jouanna 1999, 77–78.

<sup>196</sup> Herodotus, 3.129–32· Nutton 2004, 62–3· Wickkiser, 2008, 16.

<sup>197</sup> Nutton 2004, 62–3· Wickkiser, 2008, 15–6.

<sup>198</sup> Για τη στενή σχέση της ιατρικής με τη φιλοσοφία βλ. Eijk 2005.

να κατανοήσει τη φυσιολογία και τη λειτουργία των αισθητηριακών οργάνων του ανθρώπινου σώματος, και αναγνώρισε τον εγκέφαλο ως «την έδρα της διάνοιας».<sup>199</sup> Η ίδια αναζήτηση των φυσικών αιτιών αντανακλάται επίσης στις πρώτες ιατρικές πραγματείες, που γράφτηκαν στον πρώιμο 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και επηρέασαν την πορεία της ιατρικής στους επόμενους αιώνες.<sup>200</sup>

Η εμφάνιση των γιατρών στη γραμματεία σταδιακά αυξήθηκε, γεγονός που υποδηλώνει ότι η παρουσία τους στις αρχαίες ελληνικές πόλεις έγινε πιο έντονη. Από τον ύστερο 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ετήσιοι διαγωνισμοί λάμβαναν χώρα σε κάποιες πόλεις, όπως η Αθήνα, προκειμένου να καλυφθεί η θέση του δημόσιου γιατρού. Οι επαγγελματίες θεραπευτές ταξίδευαν σε διάφορες περιοχές ανταποκρινόμενοι στη ζήτηση για τις ικανότητές τους.

Παράλληλα με την επαγγελματοποίηση της ιατρικής πρακτικής, ιατρικές θεωρίες διατυπώθηκαν από φιλοσόφους όπως ο Παρμενίδης από την Ηλία, ο Διογένης από την Απολλωνία και ο Εμπεδοκλής από τον Ακράγαντα, που αναζητούσαν τις φυσικές αιτίες των νόσων και της διατάραξης της ανθρώπινης υγείας.<sup>201</sup>

Ωστόσο, το ορόσημο για την ανάπτυξη της ελληνικής ιατρικής θεωρείται τόσο από τους αρχαίους όσο και από τους σύγχρονους μελετητές η γέννηση του Ιπποκράτη στην Κω τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Η φήμη του ως γιατρού διαδόθηκε σε όλο τον αρχαίο ελληνικό κόσμο κατά τη διάρκεια της ζωής του. Αναγνωρίστηκε ως ο ιδρυτής της ιατρικής, που την απελευθέρωσε από τα πρωιμότερα υπερφυσικά και θεϊκά στοιχεία της, τις προκαταλήψεις και τις δεισιδαιμονίες. Παρ' όλο που πιθανώς ταξίδεψε σε

---

<sup>199</sup> Aëtius 5.30.1· Wickkiser, 2008, 15.

<sup>200</sup> Οι ιπποκρατικές πραγματείες περιλαμβάνουν το *Περί Νόσων* II που χρονολογείται περίπου στο 450 (Jouanna 1999), και το *Περί Γυναικείας Φύσεως*, που χρονολογείται περίπου στο 480 π.Χ. (Grensemann 1987)· το έργο *Περί Αέρων, Υδάτων, Τόπων* χρονολογείται από τον Thomas (1993) ως πρωιμότερο του Ηροδότου· βλ. επίσης Wickkiser, 2008, 116.

<sup>201</sup> Wickkiser, 2008, 18–21.

διάφορες πόλεις προσφέροντας τις υπηρεσίες του και διδάσκοντας τις θεωρίες του, η ιατρική σχολή, που θεμελίωσε στην πατρίδα του, συνέχισε να ασκεί την ιατρική και δημιούργησε μία μακρά παράδοση που διήρκεσε για μεγάλο χρονικό διάστημα μετά τον θάνατο του ιδρυτή της.

Παρά την αυθεντία του Ιπποκράτη ως του μεγαλύτερου αντιπροσώπου της ελληνικής ιατρικής, σχεδόν τίποτα δεν είναι γνωστό για τον ίδιο. Οι μόνες σύγχρονες του αναφορές σε αυτόν προέρχονται από τον Πλάτωνα, που αναφέρει στον *Πρωταγόρα* ότι ο Ιπποκράτης ήταν μέλος μίας οικογένειας που καταγόταν από τον Ασκληπιό και έφερε το όνομα *Ασκληπιάδες*. Καταγόταν από την Κώ και ήταν ένας φημισμένος γιατρός που δίδασκε την ιατρική έναντι αμοιβής.<sup>202</sup> Η αυθεντία του Ιπποκράτη επιβεβαιώνεται επίσης από τον Σωκράτη στον *Φαίδρο* του Πλάτωνα,<sup>203</sup> έναν από τους πλατωνικούς διαλόγους.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 311 b–c: «Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι σου είχε έρθει η ιδέα να καλέσεις τον συνονόματό σου τον Ιπποκράτη από την Κω, τον Ασκληπιιάδη, και να του πληρώσεις χρήματα ως προσωπική αμοιβή από εσένα, και ας υποθέσουμε ότι κάποιος σε ρωτούσε – πες μου, Ιπποκράτη, σκοπεύεις να δώσεις χρήματα στον Ιπποκράτη θεωρώντας ότι είναι τι; Τι θα απαντούσες σε αυτό; – Ένας γιατρός θα έλεγα. – Και τι θα ήθελες να γίνεις – Γιατρός, απάντησε – Και ας υποθέσουμε ότι είχες την πρόθεση να προσεγγίσεις τον Πολύκλειτο από το Άργος ή τον Φειδία από την Αθήνα και να τους πληρώσεις μία προσωπική αμοιβή, και κάποιος σε ρωτούσε – Τι θεωρείς ότι είναι ο Πολύκλειτος ή ο Φειδίας που σε κάνει να θέλεις να τους δώσεις χρήματα; Ποια θα ήταν η απάντησή σου σε αυτό; [*ὡσπερ ἂν εἰ ἐπενόεις παρὰ τὸν σαυτοῦ ὁμώνυμον ἐλθὼν Ἰπποκράτη τὸν Κῶν, τὸν τῶν Ἀσκληπιαδῶν, ἀργύριον τελεῖν ὑπὲρ σαυτοῦ μισθὸν ἐκείνῳ, εἴ τίς σε ἤρητο: 'εἰπέ μοι, μέλλεις τελεῖν, ὃ Ἰππόκρατες, Ἰπποκράτει' ' [311ζ] μισθὸν ὡς τίνι ὄντι; ' τί ἂν ἀπεκρίνω; – εἶπον ἄν, ἔφη, ὅτι ὡς ἰατρῶ. – ὡς τίς γενησόμενος; – ὡς ἰατρός, ἔφη. – εἰ δὲ παρὰ Πολύκλειτον τὸν Ἀργεῖον ἢ Φειδίαν τὸν Ἀθηναῖον ἐπενόεις ἀφικόμενος μισθὸν ὑπὲρ σαυτοῦ τελεῖν ἐκείνοις, εἴ τίς σε ἤρητο: 'τελεῖν τοῦτο τὸ ἀργύριον ὡς τίνι ὄντι ἐν γῆ ἔχεις Πολυκλείτῳ τε καὶ Φειδίᾳ; ' τί ἂν ἀπεκρίνω'».*

<sup>203</sup> Πλάτων, *Φαίδρος*, 270 c–d: «Σωκράτης: Πιστεύεις ότι είναι δυνατό να κατανοήσει κανείς, με τρόπο που να αξίζει να αναφερθεί, τη φύση της ψυχής χωρίς να κατανοήσει τη φύση του όλου; Φαίδρος: Αν πρέπει εδώ να πιστέψουμε τον Ιπποκράτη τον Ασκληπιιάδη, δεν είναι αυτό δυνατό ούτε για το σώμα, χωρίς τούτη τη μέθοδο. Σωκράτης: Και ορθά το λέει, φίλε μου. Όμως πρέπει, πέρα από τη γνώμη του Ιπποκράτη, να εξετάσουμε αν συμφωνεί με εκείνον και η λογική. Φαίδρος: Εντάξει. Σωκράτης: Πρόσεξε λοιπόν τί λένε για τη φύση ο Ιπποκράτης και ο ορθός λόγος. Αραγε δεν πρέπει να σκεπτόμαστε με αυτόν ακριβώς τον τρόπο για τη φύση οποιουδήποτε πράγματος; Και πρώτα από όλα, είναι απλό ή πολύμορφο εκείνο, του οποίου θα θελήσουμε να γίνουμε ειδικοί γνώστες, θέλοντας και επιθυμώντας. Φαίδρος: Να μπορέσουμε να καταστήσουμε ικανό και κάποιον άλλο για κάτι τέτοιο; Έπειτα, αν καταρχήν είναι απλό, να εξετάζουμε ποια δύναμη έχει από τη φύση του στο να ενεργεί και πάνω σε τι, και ποια στο να πάθει και από ποιον, ενώ αν είναι πολύμορφο, αφού αριθμήσουμε τα είδη του, πρέπει να δούμε σχετικά με το καθένα τους ό,τι εξετάσαμε ως προς το ένα, δηλαδή πώς τείνει από τη φύση του να ενεργεί και κάνοντας τί, και πώς να πάθει και από ποιον.»; [*Σωκράτης: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶει δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; Φαίδρος: εἰ μὲν Ἰπποκράτει γε τῶ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης. Σωκράτης: καλῶς γάρ, ὃ ἑταῖρε, λέγει: χρῆ μέντοι πρὸς τῷ Ἰπποκράτει τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν εἰ*

Όλες οι άλλες λεπτομέρειες για τη ζωή του Ιπποκράτη προέρχονται από μία ομάδα επιστολών και λόγων που συνετέθησαν γύρω στο 350 π.Χ. ή ακόμη και έναν αιώνα αργότερα.<sup>205</sup> Ιστορίες για τον ίδιο εξακολουθούσαν να λέγονται σε ολόκληρη την ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα και η μόνη βιογραφία του Ιπποκράτη που έχει σωθεί γράφτηκε από τον Σωρανό τον 1<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. (περ. στο 100). Η μορφή του έγινε θρυλική και ενέπνεε τους γιατρούς τόσο πολύ που τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. ο Γαληνός βάσισε την κατανόηση της συμπεριφοράς του ιδανικού γιατρού στο υπόδειγμα του Ιπποκράτη.<sup>206</sup>

Η *Ιπποκρατική Συλλογή* είναι το πιο φημισμένο έργο που φέρει το όνομα του Ιπποκράτη, παρ' όλο που περιλαμβάνει περίπου 60 πραγματείες που πιθανόν γράφτηκαν από περισσότερους από έναν συγγραφείς στη μακρά περίοδο από το 420–350 π.Χ. έως τον 1<sup>ο</sup> ή 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Η συλλογή με τη μορφή που σώζεται σήμερα εκδόθηκε από την Αλδίνια στη Βενετία το 1526 μ.Χ. και πιθανόν αντιστοιχεί στο συμπίλημα κειμένων, που συνελέγησαν από τους μελετητές της Αλεξανδρινής Βιβλιοθήκης τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>207</sup>

Παρ' όλο που οι ιατρικές πραγματείες που περιλαμβάνονται στην *Ιπποκρατική Συλλογή* διαχωρίστηκαν από τους αρχικούς τους συγγραφείς ήδη από την αρχαιότητα, αποτελούν τα πρώτα σωζόμενα έργα στα οποία οι γιατροί εκφράζουν τις δικές τους θέσεις και απόψεις για το επάγγελμά τους και τον τρόπο που θα έπρεπε να σπουδάζεται, να διδάσκεται και να ασκείται, ενώ κατ' επέκταση αντανακλούν την

---

*συμφωνεί. Φαῖδρος: φημί.: Σωκράτης: τὸ τοῖνον περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἰπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἄρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὅτουσδ' φύσεως: πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὗ πέρι βουλευσόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ;].*

<sup>204</sup> Nutton 2004, 54–6· Wickkiser 2008, 21.

<sup>205</sup> Nutton 2004, 53–4.

<sup>206</sup> Nutton 2004, 54· Wickkiser 2008, 21· για τον θαυμασμό του Γαληνού προς τον Ιπποκράτη βλ. περαιτέρω Smith 1979· Temkin 1991, 47–50· King 2006, 257–8.

<sup>207</sup> Για την *Ιπποκρατική Συλλογή* βλ. περαιτέρω Nutton 2004, 60–4.



ευρύτερη συνάφεια μέσα στην οποία διαμορφώθηκε σταδιακά η ιατρική επηρεάζοντας τη δυτική ιατρική τέχνη και πρακτική για αιώνες.<sup>208</sup>

Κατ' αρχήν, το γεγονός ότι πολλοί συγγραφείς έγραφαν για την ιατρική και προσπαθούσαν να την ορίσουν ως ένα ιδιαίτερο είδος τέχνης, την οποία κάποιος θα έπρεπε να μάθει μέσω μελέτης και άσκησης, αντανακλά έναν ζωντανό διάλογο για αυτό το ζήτημα, που πιθανόν κυριαρχούσε στις δημόσιες συζητήσεις από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και εξής.<sup>209</sup> Αυτό το γενικό ενδιαφέρον για την ιατρική υποδηλώνεται από το κοινό στο οποίο απευθύνονται αυτές οι πραγματείες και το οποίο κυμαίνεται από υποψήφιους μαθητές και άτομα με ιδιαίτερα ενδιαφέροντα μέχρι πραγματικούς θεραπευτές και διανοουμένους που μελετούσαν την ιατρική τέχνη.<sup>210</sup> Η υπεράσπιση της ιατρικής από τους συγγραφείς του *Περί Τέχνης*<sup>211</sup> και *Περί Αρχαίας Ιατρικής*<sup>212</sup> υποδηλώνει ότι η εγκυρότητα της ιατρικής τέχνης και η αυθεντία των γιατρών δεν

<sup>208</sup> Nutton 2004, 62–3.

<sup>209</sup> Nutton 2004, 63· Wickkiser 2008, 23.

<sup>210</sup> Nutton 2004, 62· Wickkiser 2008, 23.

<sup>211</sup> *Περί Τέχνης*, I, VI, 2: «Ὅμως στην πραγματικότητα είναι φανερό ότι όσοι από τους γιατρούς επαινοῦνται περισσότερο και θεραπεύουν χρησιμοπιώντας γιατρικά και άλλες μορφές θεραπείας, κανείς, ούτε γιατρός ούτε κανένας άλλος αδαής ιδιώτης που το άκουγε αυτό, δεν θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι αυτός δεν κατέχει την τέχνη»: [Νῶν δὲ φαίνονται τῶν ἰητρῶν οἱ μάλιστα ἐπαινεόμενοι καὶ διαιτήμασιν ἰώμενοι καὶ ἄλλοισι τε εἶδεσιν ἅ οὐκ ἂν τις φαίη, μὴ ὅτι ἰητρός, ἀλλ' οὐδὲ ιδιώτης ἀνεπιστήμων ἀκούσας, μὴ οὐ τῆς τέχνης εἶναι].

<sup>212</sup> *Περί Αρχαίας Ιατρικής*, I, 1–2: «ὄλοι όσοι ἐπεχείρησαν να μιλήσουν ἢ να γράψουν για την ιατρική ἔχοντας διατυπώσει ως μία υπόθεση για την εξήγησή τους το θερμό ἢ το ψυχρό ἢ το υγρό ἢ το ξηρό ἢ ὅ,τι ἄλλο θέλουν, περιορίζοντας την πρωταρχική αιτία των νόσων και του θανάτου των ανθρώπων και θεωρώντας τα ἴδια ἕνα δύο πράγματα ως την αιτία για ὅλες τις περιπτώσεις, προφανώς σφάλλουν σε πολλά από ὅσα λένε. Περισσότερο ὅμως αξίζει να τους μεμφθεῖ κανείς για τα λάθη τους που αφορούν μία τέχνη που πραγματικά υπάρχει, μία τέχνη που χρησιμοποιούν ὄλοι οι ἄνθρωποι στις πιο σημαντικές περιστάσεις και της οποίας οι καλοὶ τεχνίτες και πρακτικοὶ απολαμβάνουν ιδιαίτερη τιμή. Κάποιοι από ὅσους ασκούν την τέχνη αὐτή εἶναι κακοί, ἐνῶ ἄλλοι εἶναι πολὺ καλύτεροι· αὐτὸ ακριβῶς δεν θα συνέβαινε αν η ιατρική δεν υπήρχε ἢ αν τίποτα δεν εἶχε διερευνηθεῖ και ανακαλυφθεῖ σε αὐτήν· τότε ὄλοι θα στερούνταν ἐξίσου ἐμπειρίας και γνώσης γι' αὐτήν, και ὅλες οι περιπτώσεις των ασθενῶν θα καθορίζονταν από την τύχη. Ἀλλά στην πραγματικότητα δεν εἶναι ἔτσι: ακριβῶς ὅπως αὐτοὶ που ασκούν ὅλες τις ἄλλες τέχνες διαφέρουν σημαντικά ο ἕνας από τον ἄλλον τόσο στην πρακτική ὅσο και στην κρίση τους, το ἴδιο συμβαίνει και στην ιατρική»: [Ὅκοσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν ὑπόθεσιν αὐτοὶ ἐωυτοῖσιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ θερμὸν ἢ ὑγρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ἄλλο τι ὃ ἂν θέλωσιν ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσιν ἀνθρώποισι τῶν νοσῶν τε και τοῦ θανάτου και πᾶσι τὴν αὐτὴν ἐν ἡ δύο ὑποθέμενοι, ἐν πολλοῖσιν μὲν και οἷσι λέγουσι καταφανεῖς εἶσιν ἁμαρτάνοντες· μάλιστα δὲ ἄξιον μέμψασθαι, ὅτι ἄμφι τέχνης ἐούσης ἢ χρέωνται τε πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι και τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνους και δημιουργοὺς. 2 Εἰσὶ δὲ δημιουργοὶ οἱ μὲν φλαῦροι, οἱ δὲ πολλὸν διαφέροντες· ὄπερ, εἰ μὴ ἦν ἰητρικῆς ὄλως μηδ' ἐν αὐτῇ ἔσκεπτο μηδ' εὖρητο μηδὲν, οὐκ ἂν ἦν, ἀλλὰ πάντες ἂν ὁμοίως αὐτῆς ἀπειροὶ τε και ἀνεπιστήμονες ἦσαν, τύχη' ἂν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διοικεῖτο. Νῶν δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὥσπερ και τῶν ἄλλων τεχνῶν πασῶν οἱ δημιουργοὶ πολλὸν ἀλλήλων διαφέρουσι κατὰ χεῖρα και κατὰ γνώμην, οὕτω δὲ και ἐπὶ ἰητρικῆς].

ήταν ακόμη απόλυτα αποδεκτή. Στην προσπάθειά τους να αντικρούσουν τους σκεπτικιστές που αρνούσαν τη χρησιμότητα της ιατρικής βασισμένοι στο επιχείρημα ότι η ανάρρωση από αρρώστιες είναι πιθανή χωρίς τη βοήθεια των γιατρών, ενώ ο θάνατος μπορεί να επέλθει παρά τις ιατρικές επεμβάσεις, οι συγγραφείς αυτοί αντιπαρέθεταν την ιατρική στη φύση ή την τύχη τονίζοντας την πρόοδο και τις ανακαλύψεις που έγιναν από τους γιατρούς μέσω παρατηρήσεων και προσεκτικά διεξαγόμενων ερευνών. Αντί να αφήνουν την υγεία των ανθρώπων στην τύχη, οι γιατροί αναζητούσαν τις αιτίες των νόσων και προσπαθούσαν να κατανοήσουν τους δεσμούς μεταξύ των πραγμάτων στον εξωτερικό κόσμο και το ανθρώπινο σώμα. Από τη στιγμή που αναγνώριζαν αυτές τις αιτίες και τους δεσμούς, ήταν σε θέση να εφαρμόσουν τις κατάλληλες θεραπείες και ιατρικά προκειμένου να εξασφαλίσουν την ανάρρωση, όταν αυτή ήταν δυνατή.<sup>213</sup>

Αυτοί οι δεσμοί μεταξύ φύσης και ανθρώπινου σώματος χρησιμοποιούνται από τον συγγραφέα του *Περί Αρχαίας Ιατρικής* ως ένα επιχείρημα εναντίον των φιλοσόφων, που αντλούσαν ενιαίες θεωρίες για το σώμα από τις ευρύτερες έννοιες τις σχετικές με τον κόσμο. Σε αντίθεση με αυτόν τον τρόπο σκέψης, ο ίδιος υποστηρίζει ότι η ιατρική προσπαθεί να κατανοήσει το ανθρώπινο σώμα σε σύνδεση με τον φυσικό κόσμο και η κατανόησή της παρέχει τη βάση για την κατανόηση της φύσης.<sup>214</sup>

Η ιατρική τέχνη, πέρα από τα η φιλοσοφία, είχε να παλέψει επιπλέον ενάντια σε άλλα είδη θεραπευτών που απέδιδαν τις νόσους στους θεούς και προσέφεραν θεραπείες χρησιμοποιώντας ποικίλα θεραπευτικά μέσα, όπως ξόρκια, φυλαχτά και

---

<sup>213</sup> Demand 1994, 34–6· Nutton, 2004, 63.

<sup>214</sup> *Περί Αρχαίας Ιατρικής*, 20, 1, 2: «Αλλά εγώ θεωρώ ότι οτιδήποτε έχει ειπωθεί ή γραφτεί για τη φύση από έναν σοφιστή ή γιατρό αφορά λιγότερο την τέχνη της ιατρικής από ό,τι την τέχνη της συγγραφής, και επίσης ότι είναι αδύνατο να έχουμε οποιαδήποτε σαφή γνώση για τη φύση από κάποια άλλη πηγή πέρα από την ιατρική»: [Ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὲ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητροῦ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος ἤσσαν νομίω τῆ ἰητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ, νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναι τι σαφὲς οὐδαμῶθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς].

προσευχές. Αυτοί οι πρακτικοί περιφέρονταν σε διάφορες περιοχές, όπως συνήθιζαν να κάνουν και πολλοί γιατροί, προσφέροντας τις υπηρεσίες τους σε όσους υπέφεραν. Παράλληλα με τις μαγικές και θρησκευτικές πρακτικές τους, συνήθιζαν επίσης να παρατηρούν τα συμπτώματα των αρρωστιών και να συνιστούν ιδιαίτερες δίαιτες και λουτρά, αλλά ερμήνευαν τις ανθρώπινες νόσους ως σταλμένες από τους θεούς και τη θεραπεία του ως αποτέλεσμα θεϊκών επεμβάσεων. Ο συγγραφέας της *Ιερής Νόσου* επιτίθεται αυστηρά σε εκείνους τους περιφερόμενους θεραπευτές και τους επικρίνει για την απόδοση των νόσων στο θείο και όχι στο ανθρώπινο σώμα. Αναφερόμενος στην επιληψία και τον χαρακτηρισμό της ως *ιερή νόσο*, αρνείται ότι οι θεοί είναι η αιτία αυτής της πάθησης την οποία αποδίδει στον εγκέφαλο.

*Μου φαίνεται ότι ήταν άνθρωποι όπως οι σημερινοί μάγοι, εξαγνιστές, τσαρλατάνοι και απατεώνες που έκαναν πρώτοι αυτήν τη νόσο [επιληψία] ιερή. Είναι ακριβώς εκείνο το είδος ανθρώπων που ισχυρίζονται ότι είναι ιδιαίτερα ιεροί και γνωρίζουν πολλά. Σε μία απώλεια και μη έχοντας τίποτα να προσφέρουν για να βοηθήσουν, ισχυρίζονταν ότι το θείο ήταν η πραγματική αιτία αυτής της νόσου και, προκειμένου να μην φανούν τελείως ανίδεοι, την ονόμασαν ιερή... Αλλά η αιτία αυτής της νόσου είναι ο εγκέφαλος, όπως ισχύει και άλλες σημαντικές αρρώστιες.*<sup>215</sup>

Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, η πίστη στη θεϊκή προέλευση των νόσων και άλλων ανικανοτήτων είναι εγγενώς βλάσφημη. Και οι άνθρωποι που προσποιούνται ότι μπορούν να παραπλανήσουν τους θεούς για να θεραπεύσουν τις παθήσεις των

<sup>215</sup> *Περί της Ιερής Νόσου* I, 1, 3: «Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἳ καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι. Οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἴσχειν ὃ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι... Ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθους, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων»· βλ. Wickkiser 2008, 24.

πελατών τους είναι επίσης ασεβείς.<sup>216</sup> Αφού κάνουν εξαγνισμούς και χρησιμοποιούν ξόρκια για να θεραπεύσουν τους ασθενείς, προφανώς πιστεύουν ότι οι θεοί είναι ο λόγος της ανθρώπινης μόλυνσης. Ωστόσο, οι θεοί δεν μολύνουν τους ανθρώπους, αλλά τους εξαγνίζουν.<sup>217</sup> Είναι εγγενώς ιεροί και διατηρούν την κοσμική τάξη, μέρος της οποίας είναι ο ανθρώπινος μικρόκοσμος. Οι νόσοι θα μπορούσαν να προκαλούνται από τα πράγματα που εισέρχονται και εξέρχονται από το σώμα, όπως το νερό, ο αέρας, το φως του ήλιου, το κρύο κλπ. Επομένως, οι αιτίες των νόσων και των αρρωστιών είναι θεϊκές στο βαθμό που άλλοι παράγοντες, που μπορούν να επηρεάσουν τους ανθρώπους, όπως ο καιρός, είναι μέρος της θεϊκής τάξης του σύμπαντος.<sup>218</sup>

Αυτή η αντίληψη της νόσου και της αρρώστιας, η οποία είναι κοινή σε πολλούς συγγραφείς της *Ιπποκρατικής Συλλογής*, αναγνωρίζει το θεϊκό ως ένα αναπόσπαστο στοιχείο τόσο της υγείας όσο και της ασθένειας. Οι ιπποκρατικοί αντιλαμβάνονται τους θεούς ως απρόσωπες και ουδέτερες θεϊκές δυνάμεις που ελέγχουν τον κόσμο και μπορούν να επηρεάσουν το ανθρώπινο σώμα. Αλλά σε καμία περίπτωση αυτές οι δυνάμεις δεν προκαλούν σκόπιμα νόσους και άλλες δοκιμασίες εξαιτίας της επιθυμίας τους για εκδίκηση και τιμωρία των βέβηλων πράξεων ασεβών ανθρώπων.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Eijk 2005, 48.

<sup>217</sup> *Περί της Ιερής Νόσου*, 1: «αλλά και αν τύχαινε να έχει μανθεί ή να υποφέρει από κάποιο άλλο πράγμα, θα μπορούσε να επιθυμεί να καθαρθεί και να εξαγνισθεί περισσότερο παρά να μολυνθεί από τον θεό. Γιατί το θείο είναι αυτό που καθαίρει και εξαγνίζει τα μεγαλύτερα και πιο ανόσια αμαρτήματα...» [ἀλλὰ κῆν τυγχάνη ὑπὸ ἐτέρου μεμιασμένον ἢ τι πεπονθὸς, ἐθέλοι ἂν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθαίρεσθαι καὶ ἀγνίσεσθαι μᾶλλον ἢ μαινεσθαι. Τὰ γοῦν μέγιστα τῶν ἀμαρτημάτων καὶ ἀνοσιώτατα τὸ θεῖόν ἐστι τὸ καθαῖρον καὶ ἀγνίζον...]. βλ. περαιτέρω Nutton 2004, 65· Wickkiser 2008, 30–2.

<sup>218</sup> *Περί της Ιερής Νόσου*, 18: «Και αυτή η νόσος που καλεῖται Ιερή προκύπτει από τις ίδιες αιτίες με τις άλλες, δηλαδή, από εκείνα τα πράγματα που εισέρχονται και εξέρχονται από το σώμα, όπως το κρύο, ο ήλιος και οι άνεμοι, που αλλάζουν και ποτέ δεν αναπαύονται. Και αυτά τα πράγματα είναι θεϊκά» [Ἀυτὴ δὲ ἡ νοῦσος ἢ ἱερὴ καλεομένη ἐκ τῶν αὐτῶν προφασίων γίνεται ἀφ' ὧν καὶ αἱ λοιπαὶ ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων, καὶ ψύχους, ἡλίου, πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ μηδέποτε ἀτρεμιζόντων. Ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα...]. βλ. περαιτέρω Nutton 2004, 65· Eijk 2005, 48· Wickkiser 2008, 30–2.

<sup>219</sup> Nutton 2004, 65· Wickkiser 2008, 31. Αυτή η συσχέτιση της ασθένειας με το θεϊκό στοιχείο δεν σημαίνει απαραίτητα μία νέα θεολογία σύμφωνα με την οποία η φύση ταυτίζεται με το θείο. Η

Αυτή κατανόηση των νόσων αποτελούσε μία φανερή μετατόπιση από τις προηγούμενες πεποιθήσεις που αντιλαμβάνονταν τους θεούς ως την πηγή των ανθρώπινων δοκιμασιών και κατ' επέκταση μετέβαλε τους τρόπους με τους οποίους επιδιωκόταν η αποκατάσταση της υγείας. Αντί να επιχειρείται ο εξευμενισμός των θεοτήτων, η υγεία μπορούσε να αποκατασταθεί μέσω ρύθμισης της διαίτας, του περιβάλλοντος και άλλων εξωτερικών στοιχείων που επηρέαζαν τον ανθρώπινο οργανισμό.<sup>220</sup>

Ωστόσο, παρά την εχθρική διάθεση προς τους θρησκευτικούς και μαγικούς θεραπευτές, οι συγγραφείς της *Ιπποκρατικής Συλλογής* δεν απέρριπταν ολοκληρωτικά τις θεικές επεμβάσεις σε ιδιαίτερες συνθήκες ως συμπληρωματικές της δικής τους τέχνης. Για παράδειγμα, ο συγγραφέας της *Ιερής Νόσου* παραδέχεται ότι η επίσκεψη στον ναό ενός θεού θα μπορούσε να βοηθήσει να εξαλειφθεί η μόλυνση που ένα άτομο είχε προκαλέσει στον εαυτό του. Στο ίδιο χωρίο, συνιστά προσευχές και θυσίες ως τον κατάλληλο τρόπο για να προσεγγιστεί ο θεός αντί για τις πρακτικές που εφαρμόζονταν από τους συγχρόνους του και τους εξαγνιστές:

*Αυτοί θα έπρεπε να κάνουν τα αντίθετα από αυτά που κάνουν, να θυσιάζουν και να προσεύχονται και να φέρνουν στα ιερά τους ασθενείς για να ικετεύσουν τους θεούς· τώρα όμως τίποτα από αυτά δεν κάνουν. Ενώ θα έπρεπε να έχουν φέρει τον ασθενή στα ιερά με θυσία και προσευχή, κάνουν καθαρμούς. Και τα υλικά των καθαρμών τα κρύβουν στο έδαφος ή τα πετούν στη θάλασσα, ή τα μεταφέρουν στα βουνά όπου κανείς δεν θα τα αγγίξει ή δεν θα περπατήσει από*

---

ασθένεια μπορεί να θεωρηθεί θεική είτε εξαιτίας της ιδιαίτερης φύσης της είτε εξαιτίας της θεικής ουσίας των εξωτερικών αιτιών που την προκαλούν (*προφάσεις*). Ο Eijk (2005) τάσσεται υπέρ της άποψης ότι η ασθένεια θεωρούταν θεική εξαιτίας της φύσης της, ενώ ο Jouanna (2003) υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην αντίληψη της θεικότητας της ασθένειας με βάση της φύσης της ή με βάση τις *προφάσεις* της.

<sup>220</sup> Wickkiser 2008, 31.

*πάνω τους. Αν ο θεός ήταν η αιτία της αρρώστιας, ωστόσο, θα όφειλαν να πάρουν αυτά τα πράγματα στα ιερά και να τα προσφέρουν στον θεό.*<sup>221</sup>

Άλλοι ιπποκρατικοί επίσης εμφανίζονται ευσεβείς αφήνοντας κάποιο χώρο για θεϊκή θεραπεία. Ο συγγραφέας του τέταρτου βιβλίου του *Περί Διαιτήης*<sup>222</sup> κάνει μία διάκριση ανάμεσα στα θεϊκά όνειρα, που στέλνονται από τους θεούς, και τα μη θεϊκά όνειρα, που αναδύονται από τις εσωτερικές αλλαγές του σώματος και εκφράζονται κατά τη διάρκεια του ύπνου. Ανάλογα με το αν κάποιος έχει λάβει θετικά ή αρνητικά σημεία στα όνειρα, θα έπρεπε να πάρει προφυλάξεις και να προσευχηθεί στους θεούς. Η προσευχή είναι κατάλληλη αλλά δεν επαρκεί για να αποκαταστήσει την υγεία ενός ατόμου. Κανείς πρέπει επίσης να αναλάβει δράση και να αλλάξει τον τρόπο ζωής και διατροφής του παράλληλα με την έκκληση για θεϊκή βοήθεια:

*Η προσευχή είναι κατάλληλη και απόλυτα καλή, αλλά ένας άνθρωπος πρέπει να ενεργεί και ο ίδιος παράλληλα με την επίκλησή του στους θεούς.*<sup>223</sup>

Η ιπποκρατική κατανόηση της υγείας και της νόσου και οι θεραπευτικές πρακτικές που εφαρμόζονταν από τους ιπποκρατικούς γιατρούς βασίζονταν στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν το ανθρώπινο σώμα. Σύμφωνα με την άποψή τους, το ανθρώπινο σώμα ήταν ένας κλωβός γεμάτος με διάφορα υγρά. Παρ' όλο που δεν υπάρχει μία ενοποιημένη θεωρία που να μοιράζονταν όλοι οι συγγραφείς της *Ιπποκρατικής Συλλογής* για την ακριβή ποσότητα, ποιότητα και λειτουργία αυτών των υγρών, γενικά πίστευαν ότι η κατάλληλη αναλογία, κίνηση και αλληλεπίδρασή τους

---

<sup>221</sup> *Περί της Ιερής Νόσου* 1=6.362 L: Οὗς ἐχρῆν τάναντία τούτων ποιεῖν, θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερά φέροντας ἰκετεύειν τοὺς θεοὺς· νῦν δὲ τούτων μὲν ποιέουσιν οὐδὲν, καθαίρουσι δέ. Καὶ τὰ μὲν τῶν καθαρμῶν γῆ κρύπτουσι, τὰ δὲ ἐς θάλασσαν ἐμβάλλουσι, τὰ δὲ ἐς τὰ ὄρεα ἀποφέρουσιν, ὅπη μηδεὶς ἄψεται μηδὲ ἐπιβήσεται· τὰ δ' ἐχρῆν ἐς τὰ ἱερά φέροντας τῷ θεῷ ἀποδοῦναι, εἰ δὴ θεός γέ ἐστιν αἴτιος· Wickkiser 2008, 32, σημ. 6, 122.

<sup>222</sup> Για τον χωρισμό του *Περί Διαιτήης* σε 4 βιβλία βλ. Jouanna 1999, 408–9.

<sup>223</sup> *Περί Διαιτήης* IV 87=6.642 L: Καὶ τὸ μὲν εὐχεσθαι πρόπον καὶ λίην ἐστὶν ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν συλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι.

διατηρούσε την υγεία. Κάθε διαταραχή της ορθής λειτουργίας του σώματος εκδηλωνόταν ως αρρώστια ή νόσος.<sup>224</sup>

Συνεπώς, οι Ιπποκρατικοί αντιλαμβάνονταν το ανθρώπινο σώμα ως ένα σύνολο και προσπαθούσαν να ρυθμίσουν την εσωτερική ισορροπία, ανάμειξη και κίνηση των σωματικών υγρών προκειμένου να αποκαταστήσουν την υγεία του. Οι θεραπευτικές τους μέθοδοι εστίαζαν σε όλο το σώμα και όχι στο προσβεβλημένο μέρος του, και περιελάμβαναν δίαιτα, άσκηση και λουτρά ως μέσα ρύθμισης της υγείας.<sup>225</sup> Ιδιαίτερα, υπό την επιρροή των ιπποκρατικών θεραπευτικών μεθόδων, η διαιτολογία αναπτύχθηκε σε έναν σχεδόν ανεξάρτητο τομέα της ιατρικής τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>226</sup>

Ωστόσο, η ιατρική δεν μπορούσε να θεραπεύσει όλες τις νόσους και τις αρρώστιες. Ο συγγραφέας του *Προγνωστικόν* I παραδέχεται την αδυναμία των γιατρών να αποκαταστήσουν την υγεία όλων των ασθενών.

*Είναι αδύνατο να κάνουμε υγιείς όλους όσοι είναι άρρωστοι.*<sup>227</sup>

Στις περιπτώσεις ανίατων νόσων, που ήταν αναπόφευκτα θανατηφόρες ή χρόνιες, ή όταν η πρόοδος μίας αρρώστιας είχε ξεπεράσει το ιάσιμο όριό της, τότε οι ιατρικές διαδικασίες και θεραπείες αποδεικνύονταν ανεπαρκείς να εξασφαλίσουν την ανάρρωση.<sup>228</sup> Οι γιατροί θα έπρεπε να είναι ικανοί να αναγνωρίζουν τα όρια τις

<sup>224</sup> Rynearson 2003, 5.

<sup>225</sup> Jouanna 1999, 325–7· Rynearson 2003, 5.

<sup>226</sup> Nutton 2004, 141.

<sup>227</sup> *Προγνωστικόν* I, 2.110 L: 'Υγιέας μὲν γὰρ ποιεῖν ἅπαντας τοὺς νοσέοντας ἀδύνητον· Wickkiser 2008, 24· για τη χρονολόγηση αυτής της πραγματείας βλ. Jouanna 1999, App. 348.

<sup>228</sup> Ο συγγραφέας του *Προγνωστικόν* II ορίζει σε ποιες περιπτώσεις η αρθρίτιδα δεν μπορεί να θεραπευτεί από την «ανθρώπινη τέχνη»: «Ὅσον ἀφορᾷ αὐτοὺς που πάσχουν ἀπὸ ποδάγρα, ἰσχύουν τα ἀκόλουθα: ὅσοι εἶναι γέροι ἢ ἔχουν συσσώρευση υλικῆς στις αρθρώσεις τους ἢ ζουν καθιστική ζωὴ καὶ εἶναι δυσκοίλιοι, ὅλοι αὐτοὶ δὲν μποροῦν νὰ θεραπευτοῦν ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη τέχνη στο βαθμὸ που γνωρίζω»: [*Περὶ δὲ ποδαγρώντων τάδε· ὅσοι μὲν γέροντες ἢ περὶ τοῖσιν ἄρθροισιν ἐπιπωρώματα ἔχουσιν, ἢ τρόπον ἀταλαίπωρον ζῶσι κοιλίας ξηρὰς ἔχοντες, οὗτοι μὲν πάντες ἀδύνητοι ὑγιέες γίνεσθαι ἀνθρώπινη τέχνη, ὅσον ἐγὼ οἶδα*]: ο συγγραφέας του *Περὶ τῆς Ἱερῆς Νόσου* (2.2) επιβεβαιώνει τα ὅρια τῆς ιατρικῆς υποστηρίζοντας ὅτι ἡ ἐπιληψία μπορεῖ νὰ θεραπευθεῖ ὅπως κάθε ἄλλη νόσος, ἐκτός καὶ ἂν ἔχει προχωρήσει σε τέτοιο σημεῖο που τα φάρμακα δὲν μποροῦν πια νὰ τὴν πολεμήσουν: «Ἡ νόσος δὲν μου φαίνεται πια περισσότερο θεϊκὴ ἀπὸ τις ἄλλες· μάλλον, ὅπως ἀκριβῶς ἄλλες νόσοι, ἔχει μίᾳ φύση καὶ μίᾳ αἰτία που τὴν ἐξηγεῖ· καὶ δὲν μου φαίνεται λιγότερο ἰάσιμη ἀπὸ τις ἄλλες νόσους, ἐκτός

τέχνης τους, τα οποία ωστόσο θα μπορούσαν να επεκταθούν παράλληλα με την πρόοδο στην ιατρική με το πέρασμα του χρόνου.<sup>229</sup> Η επίγνωση αυτών των ορίων συνεπαγόταν την αναγνώριση ότι «η πρακτική της ιατρικής είναι ανήμπορη σε κάποιες περιπτώσεις»<sup>230</sup> και δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί σε συνθήκες που βρίσκονται έξω από το πεδίο των δυνατοτήτων της. Ο συγγραφέας του *Περί Τέχνης* τονίζει την ανάγκη να τηρούνται τα όρια της ιατρικής ως μίας από τις ανθρώπινες τέχνες:

*Διότι αν ένας άνθρωπος ζητά από μία τέχνη οτιδήποτε δεν ανήκει σε αυτήν την τέχνη ή από τη φύση οτιδήποτε δεν ανήκει στη φύση, η άγνοιά του είναι κοντά στην τρέλα παρά στην έλλειψη γνώσης. Γιατί στις περιπτώσεις που έχουμε τον έλεγχο χάρη στην τέχνη ή την φύση, μπορεί να υπάρξουν τεχνίτες, αλλά όχι διαφορετικά.*<sup>231</sup>

Αν και μπορούν να ανιχνευθούν κάποιες διαφορετικές διαθέσεις απέναντι τις ανίατες νόσους ανάμεσα στους συγγραφείς της *Ιπποκρατικής Συλλογής*, κάποιιοι από τους οποίους κάνουν μία διάκριση ανάμεσα στις θεραπείες που στοχεύουν στην ανακούφιση των βασανιστικών συμπτωμάτων και εκείνες που εστιάζουν στην πλήρη ανάρρωση,<sup>232</sup> μία άρνηση να αναλάβουν τέτοιες περιπτώσεις είναι η κυρίαρχη στάση.

Οι καλοί γιατροί θα έπρεπε να αρνούνται να αναλάβουν εγγενώς ανίατες αρρώστιες ή νόσους που έχουν προχωρήσει πέρα από το σημείο στο οποίο οι πρακτικές τους θα μπορούσαν να είναι αποτελεσματικές. Η επιλογή τους να δέχονται

---

αν έχει περάσει τόσος καιρός και έχει εγκατασταθεί τόσο πολύ που είναι πια πιο ισχυρή από τα ιατρικά που εφαρμόζονται»: [Τὸ δὲ νόσημα τοῦτο οὐδὲν τί μοι δοκεῖ θειότερον εἶναι τῶν λοιπῶν, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἢν καὶ τὰ ἄλλα νοσήματα, καὶ πρόφασιν ὅθεν ἕκαστα γίνεται· φύσιν δὲ τοῦτο καὶ πρόφασιν ἀπὸ ταύτου τὸ θεῖον γίνεσθαι ἀφ' ὅτου καὶ τὰλλα πάντα, καὶ ἰητὸν εἶναι, καὶ οὐδὲν ἦσσαν ἐτέρων, ὅ τι ἂν μὴ ἤδη ὑπὸ χρόνου πολλοῦ καταβεβιασμένον ἦ, ὥστε ἤδη εἶναι ἰσχυρότερον τῶν φαρμάκων τῶν προσφερομένων]. βλ. Wickkiser 2008, σσμ. 53 και 54, 118–9.

<sup>229</sup> Wickkiser 2008, 25–6.

<sup>230</sup> *Περί Τέχνης* 14: εἰδότας ὅτι ταῦτα οὐ δύναται ἰητρική.

<sup>231</sup> *Περί Τέχνης* 8 = 6.12–14 L: Εἰ γάρ τις ἢ τέχνην ἐς ἃ μὴ τέχνη, ἢ φύσιν ἐς ἃ μὴ φύσις πέφυκεν, ἀξιώσειε δύνασθαι, ἀγνοεῖ ἄγνοιαν ἀρμόζουσαν μανίη μάλλον ἢ ἀμαθίη. Ὡν γάρ ἐστιν ἡμῖν τοῖσι τε τῶν τεχνῶν ὄργανοις ἐπικρατεῖν τουτῶν ἐστιν ἡμῖν δημιουργοῖς εἶναι, ἄλλων δὲ οὐκ ἔστιν. Wickkiser 2008, 25, note 55 119.

<sup>232</sup> Wickkiser 2008, 26· για τη διάκριση ανάμεσα στους διαφορετικούς σκοπούς των θεραπευτικών αγωγών βλ. Pioreschi 1992, 346.



και να θεραπεύουν επιτυχώς μόνο τους ασθενείς που υπέφεραν από ιάσιμες παθήσεις ήταν μία απόδειξη της ικανότητάς τους για πρόγνωση που τους διασφάλιζε τη φήμη τους.<sup>233</sup> Αφού οι γιατροί ήταν επαγγελματίες, που είχαν ιδιαίτερα κοινωνικά και οικονομικά συμφέροντα, δεν θα έπρεπε να ρισκάρουν το καλό τους όνομα αναλαμβάνοντας ασθενείς με ανίατες νόσους.<sup>234</sup> Οι επιτυχείς θεραπείες τους και η εκπαίδευσή τους ήταν τα σημεία που τους διαχώριζαν από τους ανειδίκευτους θεραπευτές και άλλα είδη πρακτικών.<sup>235</sup>

Οι προσπάθειές τους να αποδείξουν την ανωτερότητά τους έναντι των άλλων θεραπευτών καθώς και έναντι των συναδέλφων τους που είχαν λιγότερα προσόντα έγιναν ακόμη πιο έντονες κατά την ελληνιστική εποχή εξαιτίας της αφθονίας αυτών που προσέφεραν θεραπείες στις πόλεις, οι οποίοι δεν αντιστοιχούσαν σε ανάλογο αριθμό εύπορων ασθενών. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, μόνο λίγοι θεραπευτές κατάφεραν να αποκτήσουν τη θέση των δημόσιων γιατρών ή να λάβουν τιμές από τις τοπικές κοινότητες για τις υπηρεσίες τους. Έτσι, οι περισσότεροι από τους ελληνιστικούς γιατρούς δεν ανήκαν στην οικονομικά ανώτερη τάξη των πόλεων, αφού δεν είχαν έσοδα που να προέρχονται από την ιδιοκτησία γης ή την καλλιέργειά της από σκλάβους, αλλά από τη δική τους προσωπική εργασία.<sup>236</sup> Ωστόσο, ο Κικέρων υποστηρίζει ότι η ιατρική ταίριαζε σε εκείνους που είχαν μία επιφανή κοινωνική θέση.

*Αλλά τα επαγγέλματα στα οποία απαιτείται ένας ανώτερος βαθμός διάνοιας ή από τα οποία προκύπτει μεγάλο όφελος για την κοινωνία – η ιατρική και η*

<sup>233</sup> Demand 1994, 45· Jouanna 1999, 110· Wickkiser 2008, 25.

<sup>234</sup> Wickkiser 2008, 25· βλ. περαιτέρω Cohn-Haft, 1956, 17–8· Von Staden, 1990· Pioreschi 1992· Jouanna 1999, 107–11.

<sup>235</sup> Wickkiser 2008, 25· βλ. περαιτέρω Amundsen, 1977· 1996, 35–7.

<sup>236</sup> Nutton 2004, 152–5.

*αρχιτεκτονική, για παράδειγμα, και η διδασκαλία – αυτά είναι κατάλληλα για εκείνους των οποίων γίνονται η κοινωνική θέση.*<sup>237</sup>

Οι γενικές διαθέσεις καθώς και η αντίληψη της υγείας και της νόσου από τους ιπποκρατικούς γιατρούς διαμόρφωσαν την ευρύτερη εννοιολογική συνάφεια μέσα στην οποία η ιατρική συνέχισε να αναπτύσσεται κατά τη διάρκεια της ελληνορωμαϊκής περιόδου. Ο Ιπποκράτης σταδιακά εξιδανικεύτηκε ως η μεγαλύτερη ιατρική αυθεντία και ο ιδρυτής της τέχνης της ιατρικής. Τον 1<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., ο Σκριβόνιος Λάργος, ο γιατρός στην αυλή του Ρωμαίου αυτοκράτορα Κλαύδιου, τον αποκαλούσε ως «ιδρυτή του επαγγέλματός μας»,<sup>238</sup> μία άποψη που επίσης διατυπώθηκε από τον Σενέκα.<sup>239</sup> Ο Γαληνός, ο πιο φημισμένος γιατρός του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. εξέφραζε τον θαυμασμό του για τον Ιπποκράτη και τόνιζε τους δεσμούς του με τον μεγαλύτερο γιατρό.<sup>240</sup>

Η *Ιπποκρατική Συλλογή* γινόταν δεκτή ως αυθεντικά κείμενα που προσέλκυαν το ενδιαφέρον των μελετητών της ιατρικής. Αρκετά νωρίς, ο Αλεξανδρινός γιατρός Ηρόφιλος, που έζησε τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. εξέτασε κάποιες ενότητες από το ιπποκρατικό *Προγνωστικόν* και κάποιοι από τους μαθητές του έγραψαν γλωσσάρια προσπαθώντας να ερμηνεύσουν ιδιαίτερους όρους από την *Ιπποκρατική Συλλογή*, που ήταν δύσκολα κατανοητές. Ο Απολλώνιος από το Κίτιο, που ήταν στην αυλή των Πτολεμαίων γύρω στο 90 π.Χ., έγραψε μία μελέτη στο ιπποκρατικό *Περί Άρθρων*, εστιάζοντας στις εξarthρώσεις των ισχίων.<sup>241</sup> Ακόμη και οι Εμπειριστές, που εξελίχθηκαν σε μία από τις πιο εκτεταμένες ομάδες της ελληνιστικής εποχής και αρνούσαν την ανάγκη

<sup>237</sup> Κικέρων, *Περί καθηκόντων*, 1.151: *Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur, ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conveniunt, honestae.*

<sup>238</sup> Σκριβόνιος Λάργος, *Συνθέσεις* 5: *Conditor nostrae professionis.*

<sup>239</sup> Σενέκας, *Ηθικές Επιστολές* 95. 20: *maximus ille medicorum et huius scientiae conditor.*

<sup>240</sup> Nutton 2004, 140· Wickkiser 2008, 22· για τον θαυμασμό του Γαληνού προς τον Ιπποκράτη βλ. περαιτέρω Smith 1979, 61–176· Temkin 1991, 47–50· King 2006, 257–8.

<sup>241</sup> Nutton 2004, 142–3· βλ. περαιτέρω Smith 1979, 212–22;

διερεύνησης των αιτιών των νόσων, προωθώντας μία εμπειρική μέθοδο δοκιμής και λάθους στις θεραπείες τους, τιμούσαν τον Ιπποκράτη επισημαίνοντας την έμφασή του στα εμπειρικά στοιχεία και υποστηρίζοντας ότι ήταν οι μόνοι αληθινοί συνεχιστές των ιατρικών θεωριών του.<sup>242</sup>

Επιπλέον, οι πραγματείες της *Ιπποκρατικής Συλλογής* έγιναν η αφετηρία συλλογισμών και συζητήσεων για τις αιτίες των νόσων και τις ιδιαίτερες ιδιότητες των ιατρικών φυτών και φαρμάκων που αποκαθιστούσαν την εσωτερική ισορροπία και λειτουργία του ανθρώπινου σώματος. Η φαρμακολογία αναδύθηκε ως ένα ιδιαίτερο τμήμα της ιατρικής και μαζί με το πεδίο της χειρουργικής γνώρισαν τη σημαντικότερη πρόοδο κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο.<sup>243</sup>

Ωστόσο, η ανάπτυξη της ιατρικής τέχνης, που ξεκίνησε τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και συνεχίστηκε κατά τη διάρκεια της ελληνορωμαϊκής εποχής, έλαβε χώρα παράλληλα με την άνθηση των θεϊκών θεραπειών, που προσφέρονταν στους ναούς των θεραπευσών θεοτήτων. Οι ιπποκρατικοί γιατροί, παρ' όλο που επέκριναν τις θεραπευτικές πρακτικές των περιφερόμενων θεραπευτών, εξαγνιστών και μάγων,<sup>244</sup> δεν δίσταζαν να παροτρύνουν τους ασθενείς που έπασχαν από ανίατες ασθένειες να καταφύγουν στη βοήθεια των θεών για να βρουν ανακούφιση. Έτσι, οι θεράπουσες θεότητες και η επίσκεψη στα ιερά τους έγινε έτσι το επόμενο καταφύγιο για τους ανθρώπους που υπέφεραν και εκδιώχονταν από τους κοσμικούς γιατρούς. Και η επέκταση των συνόρων του ελληνικού κόσμου κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή

<sup>242</sup> Αυτός ο δεσμός ανάμεσα στους Εμπειριστές και τον Ιπποκράτη τονίστηκε από τον Ηρακλείδη από τον Τάραντα (3<sup>ος</sup>-2<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ.), έναν Έλληνα γιατρό της Εμπειρικής σχολής που έγραψε σχόλια στην *Ιπποκρατική Συλλογή*: Nutton 2004, 143· για τον τρόπο με τον οποίο οι Εμπειριστές χρησιμοποιούσαν τις ιπποκρατικές θεωρίες βλ. Deichgräber 1965, 220-52· για την εξήγηση της Ιατρικής Επιστήμης από τους Εμπειριστές βλ. Hankinson 2001, 306-9.

<sup>243</sup> Nutton 2004, 141-2.

<sup>244</sup> Όλες οι ιπποκρατικές πραγματείες δεν μοιράζονται τις ίδιες πεποιθήσεις και διαθέσεις προς τους θεούς και τον ρόλο τους στις θεραπείες. Πιθανόν, μπορεί να υπήρχαν και κάποιοι γιατροί που απέρριπταν τη θεραπεία στα ιερά των θεών. Ωστόσο, δεν σώζονται στοιχεία που θα μπορούσαν να επιβεβαιώσουν τη στάση των τελευταίων και επομένως οι πεποιθήσεις τους πιθανόν δεν ήταν κυρίαρχες· βλ. Wickkiser 2008,33.

περίοδο διαμόρφωσε την κατάλληλη συνάφεια που επέτρεψε τη διάδοση της φήμης του Ασκληπιού ως του ύψιστου θεϊκού γιατρού και τη θεμελίωση της λατρείας του σε ολόκληρο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο.

### *Ο Ασκληπιός και οι γιατροί: Μία δυνατή σχέση*

Η επικέντρωση του Ασκληπιού στη θεραπεία και η ιδιότητά του ως γιατρός τον κατέτασσαν στην ίδια τάξη με τους θνητούς συναδέλφους του, με τους οποίους μοιραζόταν τον ίδιο στόχο, τη θεραπεία των άρρωστων ανθρώπων. Με την ανάδυση της λατρείας του, οι γιατροί ενδιαφέρθηκαν να θεμελιώσουν μία συγγένεια με τον θεϊκό θεραπευτή.

Ήδη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., οι γιατροί υποστήριζαν την καταγωγή τους από τον Ασκληπιό και ο όρος Ασκληπιάδες χρησιμοποιήθηκε για να υπογραμμίσει αυτήν τη συγγένεια.<sup>245</sup>

Στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα (186c–e), που γράφτηκε πιθανώς στον πρώιμο 4<sup>ο</sup> αιώνα και αντανακλά ιδέες που είχαν ήδη καθιερωθεί από τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., ο γιατρός Ερυξίμαχος παρουσιάζει τον Ασκληπιό ως τον πρόγονο των γιατρών και ιδρυτή της ιατρικής:

*Και είναι απόλυτα μισητά αυτά που είναι εκ διαμέτρου αντίθετα, όπως το ψυχρό με το θερμό, το πικρό με το γλυκό, το ξηρό με το υγρό και όλα τα παρόμοια: ο πρόγονός μας, ο Ασκληπιός, όπως λένε αυτοί εδώ οι ποιητές κι εγώ τους πιστεύω, γνώριζε καλά να διοχετεύει σ' αυτά τον αμοιβαίο έρωτα και την ομόνοια και έτσι δημιούργησε τη δική μας τέχνη.<sup>246</sup>*

<sup>245</sup> Από την αρχαιότητα, οι μελετητές συζητούν αν συγκεκριμένες χρήσεις του όρου αναφέρονται στους συγγενείς εξ αίματος του Ασκληπιού ή σε όλους τους γιατρούς: Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T 217–31, τ. II, 12–5, 54–63· Jouanna 1999, 10–2· Wickkiser 2008, 54.

<sup>246</sup> Πλάτων, *Συμπόσιο*, 186c–e: ἔστι δὲ ἔχθιστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὑγρῷ, πάντα τὰ τοιαῦτα: τούτοις ἐπιστηθεὶς ἔρωτα ἐμποιῆσαι καὶ ὁμόνοιαν ὃ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, ὡς φασιν οἶδε οἱ ποιηταὶ καὶ ἐγὼ πείθομαι, συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην.

Υποστηρίζοντας την κοινή θεϊκή καταγωγή τους, οι γιατροί διαμόρφωσαν ένα είδος οικογένειας ή αδελφότητας στο πλαίσιο της οποίας η ιατρική τέχνη μεταδιδόταν από τη μία γενιά στην άλλη. Αυτή η σχέση ανάμεσα στους θεραπευτές επιβεβαιώνεται από τον κοινό όρκο που έπρεπε να δίνουν στον Ασκληπιό, που προκαθόριζε την ορθή συμπεριφορά τους προς τους συναδέλφους και τους ασθενείς τους. Ο *Ιπποκρατικός Όρκος*, που πιθανώς χρονολογείται στον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., αποτελούσε μία δέσμη δεσμεύσεων που οι γιατροί όφειλαν να τηρούν όσο καιρό ασκούσαν το επάγγελμά τους.<sup>247</sup>

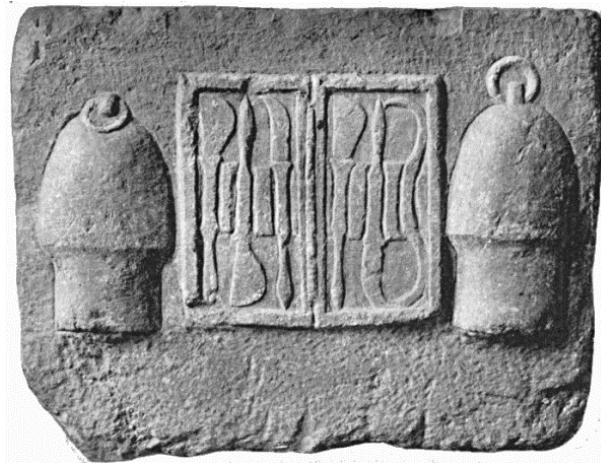
Στοιχεία από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. δείχνουν ότι οι γιατροί συνήθιζαν επιπλέον να προσφέρουν θυσίες στον Ασκληπιό και να αφιερώνουν αναθήματα στα ιερά του.

Κατάλογοι απογραφής από τα Ασκληπιεία στην Αθήνα και τον Πειραιά περιλαμβάνουν ποικίλα ιατρικά εργαλεία που πιθανώς αφιέρωναν οι γιατροί στον προστάτη θεό τους.<sup>248</sup> Μία αθηναϊκή επιγραφή που χρονολογείται στα μέσα του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. αναφέρει ένα αρχαίο έθιμο, που λάμβανε χώρα τουλάχιστον από τον προηγούμενο αιώνα, σύμφωνα με το οποίο οι δημόσιοι γιατροί προσέφεραν θυσίες στον Ασκληπιό και την Υγεία δύο φορές τον χρόνο εκ μέρους των ίδιων και των ασθενών που είχαν θεραπεύσει.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Wickkiser 2008, 54· για μία διαφορετική χρονολόγηση του *Ιπποκρατικού Όρκου* βλ. Edelstein 1943.

<sup>248</sup> Aleshire 1989· Wickkiser 2008, 54–5.

<sup>249</sup> IG II<sup>2</sup> 772, 9–13 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T 552: «καθώς είναι ένα αρχαίο έθιμο των γιατρών που είναι στην υπηρεσία του κράτους να θυσιάζουν στον Ασκληπιό και την Υγεία δύο φορές τον χρόνο εκ μέρους των ίδιων και των ανθρώπων που θεράπευσαν»· [ἐπειδὴ πάτριόν ἐστιν τοῖς ἰατροῖς ὅσοι δημοσιεύουσιν θύειν τῶι Ἀσκληπιῶι καὶ τεῖ Ὑγείαι δις τοῦ ἑνιαυτοῦ ὑπὲρ τε αὐτῶν καὶ τῶν σωμάτων ὧν ἕκαστοι ἰάσαντο]· για την επιγραφή βλ. Samama 2003, no. 011· Nutton 2004, 111· Wickkiser 2008, 55.



Εικόνα 4: Νυστέρια και όργανα βεντούζας από το αθηναϊκό Ασκληπιείο

Η σχέση ανάμεσα στον Ασκληπιό και τους θνητούς γιατρούς ενισχύθηκε με τον καιρό. Τον 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. διάφορες μυθικές αφηγήσεις αναδύθηκαν που συνέδεαν τον Ιπποκράτη με τον Ασκληπιό. Μία συλλογή επιστολών, που αποδίδονταν στον Ιπποκράτη και είναι γνωστές ως *Ψευδεπίγραφα*, τον παρουσίαζαν ως απόγονο του Ασκληπιού, που μία φορά εμφανίστηκε στο όνειρό του και τον βοήθησε να θεραπεύσει μία δύσκολη περίπτωση.<sup>250</sup> Ο Στράβων υποστήριζε ότι ο Ιπποκράτης βάσισε κάποιες από τις θεραπείες του στις αφηγηματικές επιγραφές από το Ασκληπιείο της Κω.<sup>251</sup> Αυτός ο αναχρονισμός επίσης υιοθετήθηκε από τον Πλίνιο, που παραθέτει τον Βάρρωνα και παρουσιάζει τον Ιπποκράτη να αντιγράφει τις θεραπείες που ήταν γραμμένες στα ιάματα της Κω και, αφού ο ναός του θεού κήκε, να θεμελιώνει τον κλινικό κλάδο της ιατρικής πρακτικής χρησιμοποιώντας τις θεραπευτικές μεθόδους του Ασκληπιού.<sup>252</sup> Νομίσματα που κόπηκαν στην Κω

<sup>250</sup> Ιπποκράτης, *Ψευδεπίγραφες Επιστολές* 2, 10, 17, 25· για τα όνειρα βλ. *Επιστολή* 15.

<sup>251</sup> Στράβων, *Γεωγραφία*, 14.2.19: «λέγεται ότι η διαιτητική που ασκούσαν από τον Ιπποκράτη προερχόταν κυρίως από τις θεραπείες που καταγράφονταν στις αναθηματικές πλάκες εκεί»· [*φασί δ' Ιπποκράτην μάλιστα ἐκ τῶν ἐνταῦθα ἀνακειμένων θεραπειῶν γυμνάσασθαι τὰ περὶ τὰς διαίτας*].

<sup>252</sup> Πλίνιος, *Φυσική Ιστορία*, 29. 2: «Ο Ιπποκράτης λέγεται ότι αντέγραψε αυτές τις συνταγές και όπως ο συμπατριώτης μας ο Βάρρων θα το έχει, αφού κήκε ο ναός συθέμελα θεμελίωσε εκείνον τον κλάδο της ιατρικής πρακτικής που είναι γνωστός ως 'κλινική ιατρική'»: [*is, cum fuisset mos, liberatos morbis scribere in templo eius dei quid auxiliatum esset, ut postea similitudo proficeret, exscripsisse ea traditur atque, ut Varro apud nos credit, templo cremato iis instituisse medicinam hanc, quae clinice vocatur*].

διαλαλούσαν τη σύνδεση μεταξύ των δύο υπέρτατων γιατρών φέροντας την κεφαλή του Ιπποκράτη στη μία όψη και το ραβδί του Ασκληπιού με το φίδι τυλιγμένο γύρω του στην άλλη.<sup>253</sup>

Στη ρωμαϊκή περίοδο, περισσότεροι γιατροί τόνιζαν τις σχέσεις τους με τον Ασκληπιό. Στην Αθήνα, οι γιατροί που είχαν το αξίωμα του *ζακόρου* επέβλεπαν την καθημερινή λατρεία στο Ασκληπιείο στην Ακρόπολη.<sup>254</sup> Στην Έφεσο, οι γιατροί προσέφεραν ετήσιες θυσίες και διεξήγαγαν τις Μεγάλες Εορτές του Ασκληπιού, κατά τη διάρκεια των οποίων λάμβαναν χώρα διαγωνισμοί ανάμεσα σε θεραπευτές.<sup>255</sup> Τον 1<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. ο Γάιος Σερτήνιος Ξενοφών, ο Κώος γιατρός του αυτοκράτορα Κλαύδιου, έκανε πολυτελείς αφιερώσεις στο Ασκληπιείο στην πατρίδα του, ενώ επίσης υπηρέτησε ως ιερέας του Ασκληπιού και στο νησί του κόπηκαν νομίσματα που έφεραν την εικόνα του σύμφωνα με το πρότυπο εκείνων που απεικόνιζαν τον Ιπποκράτη.<sup>256</sup> Στη Λυκία, τη Φρυγία και τη Νύσα της Μικράς Ασίας, εύποροι γιατροί προσέφεραν χρήματα για την ανέγερση ναών προς τιμή του Ασκληπιού.<sup>257</sup>

Ο Γαληνός, ο πιο φημισμένος γιατρός της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας μετά τον Ιπποκράτη, που έζησε τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και έγινε ο θεραπευτής του Μάρκου Αυρήλιου, υπογράμμιζε την προσωπική σχέση του με τον Ασκληπιό. Ο Γαληνός γεννήθηκε στην Πέργαμο, όπου ανθούσε ένα από τα μεγαλύτερα Ασκληπιεία. Μελέτησε και άσκησε την ιατρική τέχνη στην πατρίδα του και ίσως κατέλαβε μία θέση στην τοπική λατρεία του Ασκληπιού πριν ξεκινήσει να ταξιδεύει σε όλη τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Υποστήριζε ότι ήταν απόγονος του θεϊκού θεραπευτή, που είχε θεραπεύσει το απόστημά του και τον παρακίνησε να γίνει γιατρός. Σύμφωνα με την αφήγησή του, ο θεός εμφανίστηκε στο όνειρο του πατέρα του και αποκάλυψε ότι

<sup>253</sup> Wickkiser 2008, 54–5· βλ. περαιτέρω Sherwin–White 1978, 275.

<sup>254</sup> Aleshire 1989, 59, 74, 87–8· Wickkiser 2008, 56.

<sup>255</sup> Nutton 2004, 211, 281.

<sup>256</sup> Sherwin–White 1978, 283–5· Wickkiser 2008, 55–6.

<sup>257</sup> Sherwin–White 1978, 553 σημ, 530· Nutton 2004, 281· Wickkiser 2008, 56.

ο γιος του θα ασκούσε την ιατρική, ενώ εξακολούθησε να καθοδηγεί τον Γαληνό σε κρίσιμες στιγμές της ζωής του.<sup>258</sup>

Την ίδια περίοδο, ο ρήτορας Αίλιος Αριστείδης, που υπέφερε από χρόνιες αρρώστιες, συνήθιζε να καταφεύγει στον Ασκληπιό και στη βοήθεια άλλων θεών, ενώ συμβουλευόταν επίσης τους θνητούς γιατρούς στην επιδίωξή του να αποκαταστήσει την υγεία του. Προφανώς πίστευε ότι οι θεραπείες του Ασκληπιού και της ανθρώπινης ιατρικής μπορούσαν να λειτουργήσουν μαζί για να θεραπεύσουν τις αρρώστιες των ανθρώπων.<sup>259</sup>

Η σύνδεση μεταξύ του Ασκληπιού και των θνητών συναδέλφων του ήταν επίσης φανερή μέσω των τυπικών σημείων της ιατρικής τέχνης. Οι γιατροί συνήθιζαν να φέρουν την εικόνα του προστάτη θεού τους στις ιατρικές θήκες των εργαλείων τους και στα δαχτυλίδια τους, ενώ το ξύλινο ραβδί με το φίδι τυλιγμένο γύρω του έγινε το σύμβολο του επαγγέλματός τους.<sup>260</sup>

Αυτή η σχέση ανάμεσα στον Ασκληπιό και την ιατρική θεραπεία προωθούνταν επίσης από τη λατρεία του θεού. Στα επιδαύρια ιάματα ο Ασκληπιός εμφανιζόταν να ενεργεί ως γιατρός εφαρμόζοντας ιδιαίτερα ιατρικά μέσα προκειμένου να θεραπεύσει τους ασθενείς του.<sup>261</sup>

Αυτό το αμοιβαίο ενδιαφέρον να σφυρηλατήσουν μία συγγένεια είχε περαιτέρω οφέλη τόσο για τους γιατρούς όσο και για τα ιερά του Ασκληπιού. Από τη μία πλευρά οι αφιερώσεις που έκαναν οι θεραπευτές συνέβαλαν στην οικονομική ευμάρεια και ακόμη και στην αρχιτεκτονική επέκταση κάποιων Ασκληπιείων. Αυτές οι αφιερώσεις, από την άλλη πλευρά, ενίσχυαν τη φήμη και την επιφάνεια των

---

<sup>258</sup> Nutton 2004, 216–29· Wickkiser 2008, 57.

<sup>259</sup> Behr 1968, 44· Temkin 1991, 184–7· Nutton 2004, 276–9· Wickkiser 2008, 57.

<sup>260</sup> Wickkiser 2008, 57.

<sup>261</sup> Wickkiser 2008, 54.



γιατρών αυξάνοντας την αυθεντία τους και ενδεχομένως προσελκύοντας περισσότερους πελάτες.<sup>262</sup>

Έτσι, ο Ασκληπιός και οι θνητοί γιατροί εμφανίζονταν να βρίσκονται στην ίδια πλευρά μοιραζόμενοι κοινά συμφέροντα και πρακτικές προς τον κοινό στόχο της θεραπείας των ασθενών τους. Κατ' επέκταση, η άνθηση της λατρείας του Ασκληπιού και η *Ιπποκρατική Συλλογή* θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως τα προϊόντα της ίδια εξέλιξης, που διαφοροποιούσε την ιατρική ορθοδοξία από τις μαγικές πρακτικές. Ο Ασκληπιός συμβόλιζε όχι μόνο τη δύναμη των θεών να θεραπεύουν και να σώζουν τους ικέτες τους, αλλά επίσης την αποτελεσματικότητα των ιατρικών πρακτικών σε αντίθεση με τις μαγικές θεραπευτικές μεθόδους. Και οι θνητοί γιατροί βρήκαν στον προστάτη θεό τους τη θεϊκή πιστοποίηση της τέχνης τους. Για τους γιατρούς το να αρνούνται τον Ασκληπιό και τις θεραπείες στα ιερά του θα σήμαινε ότι αρνούσαν τη δική τους τέχνη, τα μέσα και τις πρακτικές της. Επομένως, η λατρεία του Ασκληπιού και η κοσμική ιατρική ακολούθησαν μία περισσότερο ή λιγότερο παράλληλη πορεία και οι μεταξύ τους αλληλεπιδράσεις συνεχίστηκαν μέχρι το τέλος της ρωμαϊκής περιόδου.<sup>263</sup>

### *Η ιατρική στα Ασκληπιεία και ο Ασκληπιός ως Υπεράνθρωποι Γιατροί*

Αν και ο Ασκληπιός μοιραζόταν κάποια κοινά χαρακτηριστικά με τις άλλες θεραπευτικές θεότητες και τους ήρωες και αναγνωριζόταν ως θεραπευτής από τους θεραπευτές, ήταν ο μόνος ανάμεσα στους θνητούς και αθάνατους συναδέλφους του που ήταν συγχρόνως θεός και γιατρός. Ο Πίνδαρος τον περιγράφει ως

<sup>262</sup> Wickkiser 2008, 54, 57.

<sup>263</sup> Nutton 2004, 113–4· Wickkiser 2008, 57.

*εκείνον τον ευγενικό τεχνίτη που απομάκρυνε τον πόνο από τα μέλη που  
θεράπευε, εκείνον τον ήρωα που γιάτρευε όλους τους τύπους των νόσων.*<sup>264</sup>

Όταν ήταν ακόμη ένας θνητός γιατρός, χρησιμοποιούσε θεραπευτικές τεχνικές παρόμοιες με εκείνες που εφαρμόζονταν από τους ομηρικούς θεραπευτές και περιγράφονταν στην *Ιπποκρατική Συλλογή*:

*Και εκείνους που έρχονταν σε αυτόν και έφεραν εκ γενετής έλκη ή είχαν τα μέλη  
τους τραυματισμένα από γκρίζο χαλκό ή από πέτρα που εκσφενδονίστηκε από  
μακριά ή με τα σώματά τους να φθίνουν από τη φωτιά του καλοκαιριού ή από  
το ψύχος του χειμώνα, τους απελευθέρωνε και τους απάλλασσε όλους από τους  
διάφορους πόνους, φροντίζοντας κάποιους από αυτούς με ήπια ζόρκια, άλλους  
με καταπραϋντικά φάρμακα ή περιτυλίγοντας γιατρικά γύρω από τα μέλη τους,  
και άλλους τους αποκαθιστούσε με χειρουργική επέμβαση.*<sup>265</sup>

Αλλά οι εξαιρετικές θεραπευτικές του ικανότητες τον οδήγησαν να ξεπεράσει τα όρια τα οποία οι άλλοι γιατροί ποτέ δεν θα μπορούσαν να φθάσουν:

*Καθώς το χρυσάφι έλαμπε στα χέρια του έκανε ακόμη και αυτόν τον άνδρα, για  
μία δελεαστική τιμή, να φέρει πίσω από τον θάνατο έναν άνδρα που είχε ήδη  
χαθεί. Και έτσι ο γιος του Κρόνου εκσφενδόνισε τον κεραυνό του με τα χέρια  
του μέσα και από τους δύο και γρήγορα ξέσκισε την ανάσα τους από τα στήθη  
τους· ο πύρινος κεραυνός έφερε τον θάνατο συντρίβοντάς τους. Πρέπει να  
αναζητούμε από τους θεούς αυτά που είναι ταιριαστά στον ανθρώπινο νου,  
γνωρίζοντας τι βρίσκεται μπροστά στα πόδια μας και τι είδους μοίρα έχουμε.*<sup>266</sup>

<sup>264</sup> Πίνδαρος, *Πύθιαι Ωδαί* III, 6–7: τέκτονα νωδυνίας ἄμερον γυιαρκέος Ασκληπίιον, ἥρωα παντοδαπῶν ἀλκτῆρα νόσων.

<sup>265</sup> Πίνδαρος, *Πύθιαι Ωδαί* III, 46–53: πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους. τοὺς μὲν ὦν, ὅσοι μόλον αὐτοφύτων ἐλκῶν ζυνάονες, ἢ πολιῶν χαλκῶν μέλη τετραμένονοι ἢ χειμάδι ηλεβόλω, ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων ἐξάγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιοδαῖς ἀμφέπων, τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.

<sup>266</sup> Πίνδαρος, *Πύθιαι Ωδαί* III, 55–60: ἔτραπεν καὶ κείνον ἀγάνορι μισθῶ χρυσὸς ἐν χερσὶν φανεῖς ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσει ἤδη ἀλωκότα: χερσὶ δ' ἄρα Κρονίων ρίψαις δι' ἀμφοῖν ἀμφοῖν στέρνων κάθειλεν

Φέροντας πίσω τον ασθενή του στη ζωή, ο Ασκληπιός παρέβη όχι τα ανθρώπινα, αλλά τα θεϊκά όρια και η τιμωρία του από τον Δία ήταν το μέσο για την αποκατάσταση της κοσμικής τάξης. Μετά τη θεοποίησή του, ο Ασκληπιός διατήρησε την ιατρική του γνώση και τις μεθόδους του, αλλά οι ικανότητές του ήταν ανώτερες από εκείνες των θνητών συναδέλφων του.

Ότι ο Ασκληπιός δεν ήταν απλά ένας θεός με θεραπευτικές δυνάμεις αλλά ένας υπεράνθρωπος γιατρός που εφάρμοζε ιδιαίτερα θεραπευτικά μέσα και τεχνικές επίσης επιβεβαιώνεται από την πρώιμη λατρευτική πρακτική. Ανάμεσα στις πρωιμότερες επιδαύριες επιγραφές, που χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., υπάρχουν κάποιες αναφορές σε περίεργες ανθρώπινες καταστάσεις τις οποίες ο Ασκληπιός θεράπευσε με υπερφυσικούς τρόπους. Σε δύο επιγραφές, για παράδειγμα, ο θεός εμφανίζεται να βοηθά δύο γυναίκες, που ήταν έγκυες για χρόνια, να γεννήσουν τα παιδιά τους αφού πήγαν ως ικέτες στο ιερό του.<sup>267</sup>

Παρά την προφανή υπερβολή, οι περισσότερες από τις επιγραφές, ωστόσο, παρουσιάζουν τον Ασκληπιό να εφαρμόζει γιατρικά στα προσβεβλημένα μέλη του σώματος των ασθενών και να πραγματοποιεί συγκεκριμένες χειρουργικές διαδικασίες. Εμφανίζεται να χύνει φάρμακα στα μάτια των ικετών του,<sup>268</sup> να χειρουργεί ασθενείς κόβοντας την κοιλιά<sup>269</sup> ή το στήθος τους,<sup>270</sup> να απομακρύνει ή να

---

*ώκέως, αἴθων δὲ κεραυνὸς ἐνέσκιμμεν μόρον. χρῆ τὰ εἰκότα πὰρ δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν, γνόνητα τὸ πὰρ ποδός, οἴας εἰμὲν αἴσας.*

<sup>267</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, I, II = Herzog 1931, A1, A2, σ. 8 = LiDonnici 1995, A1, A2, σσ. 84, 86 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, I, II = Prêtre and Charlier 2009, I, II, σ. 22 · για τις λογικές εξηγήσεις των περιπτώσεων «παρατεταμένης εγκυμοσύνης» βλ. Demand 1994, 93–4.

<sup>268</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, IV, IX, XVIII, 122, XL = Herzog 1931, A4, A9, A18, B40, σσ. 10, 12, 14–6, 24 = LiDonnici 1995, A4, A9, A18, B20, σσ. 88, 94, 100, 114 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, IV, IX, XVIII, XL = Prêtre and Charlier 2009, IV, IX, XVIII, XL, σσ. 24, 26, 30, 72.

<sup>269</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXIII, XXV, XXVII = Herzog 1931, B23, B25, B27, σσ. 16, 18 = LiDonnici 1995, B3, B5, B7, σσ. 102, 104, 106 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXIII, XXV, XXVII = Prêtre and Charlier 2009, XXIII, XXV, XXVII, σσ. 64, 66.

<sup>270</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XIII = Herzog 1931, A13, σ. 14 = LiDonnici 1995, A13, σ. 94 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XIII = Prêtre and Charlier 2009, XIII, σ. 28.

επανεκτιμά τα μέρη του σώματός τους,<sup>271</sup> να αφαιρεί αντικείμενα από το σώμα τους<sup>272</sup> και να αποστραγγίζει τα σωματικά τους υγρά.<sup>273</sup>

Τα *ιάματα* καταγράφουν απλές περιπτώσεις:

*Ο Τίμων, τραυματισμένος από μία λόγχη κάτω από το μάτι του. Αυτός ο άνδρας, που κοιμήθηκε εκεί, είδε ένα όνειρο. Του φάνηκε ότι ο θεός άλεσε ένα βότανο και το έχυσε μέσα στο μάτι του, και έγινε καλά.*<sup>274</sup>

μέχρι πιο περίπλοκες:

*Ένας άνδρας από την Τορώνη, με βδέλλες. Όταν κοιμόταν, είδε ένα όνειρο. Του φάνηκε ότι ο θεός άνοιξε το στήθος του με ένα μαχαίρι, έβγαλε τις βδέλλες και του τις έδωσε στο χέρι του, και έραψε το στήθος του. Όταν ξημέρωσε έφυγε έχοντας τα ζώα στα χέρια του και είχε γίνει καλά. Τις είχε καταπιεί, αφού είχε εξαπατηθεί από τη θετή του μητέρα που τις είχε ρίξει μέσα σε ένα φίλτρο που ήπιε.*<sup>275</sup>

Προφανώς ο Ασκληπιός μοιραζόταν τις ίδιες τεχνικές με τους θνητούς γιατρούς, αν και περιστασιακά εφαρμόζε αυτές τις μεθόδους με ασυνήθιστους τρόπους. Επιπλέον, η ιπποκρατική αντίληψη της υγείας και της νόσου φαίνεται ότι είχε ασκήσει κάποια επιρροή στην ιατρική του τέχνη. Παρ' όλο που ο Ασκληπιός συνήθιζε να φροντίζει τα συγκεκριμένα προσβεβλημένα μέλη του σώματος των ικετών του, η αποστράγγιση

<sup>271</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXIII, XXXII = Herzog 1931, B23, B32, σσ. 16, 20 = LiDonnici 1995, B3, B12, σσ. 102, 108 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXIII, XXXII = Prêtre and Charlier 2009, XXIII, XXXII, σσ. 64, 68.

<sup>272</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XII, 122, XXV, XXX, XXXII = Herzog 1931, A12, B25, B30, B32, σσ. 14, 18, 20 = LiDonnici 1995, A12, B5, B10, B12, σσ. 94, 104, 108 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XII, XXV, XXX, XXXII = Prêtre and Charlier 2009, XII, XXV, XXX, XXXII, σσ. 28, 66, 68.

<sup>273</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXI = Herzog 1931, B21, σ. 16 = LiDonnici 1995, B1, σ. 100 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXI = Prêtre and Charlier 2009, XXI, σ. 64.

<sup>274</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XL = Herzog 1931, B40, σ. 24 = LiDonnici 1995, B20, σ. 114 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XL = Prêtre and Charlier 2009, XL, σ. 72: *Τίμων[ν]----- λόγχαι τρω]θείς υπό τὸν ὀφθαλμόν· οὗτος ἐγκαθεύδ[ων ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ὁ θεὸς ποίαν τρίψας ἐγγεῖν εἰς τῆς ἐγένετο.*

<sup>275</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XIII = Herzog 1931, A13, σ. 14 = LiDonnici 1995, A13, σ. 94 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XIII = Prêtre and Charlier 2009, XIII, σ. 28: *ἀνὴρ Τορωναιὸς δεμελέας· οὗτος ἐγκαθεύδων ἐνύπνιον εἶδε· ἔδοξέ οἱ τὸν θεὸν τὰ στέρνα μαχαίραι ἀνσχίσσαντα τὰς δεμελέας ἐξελεῖν καὶ δόμεν οἱ ἐς τὰς χεῖρας καὶ συνράψαι τὰ στήθη· ἀμέρας δὲ ενομένης ἐξῆλθε τὰ θηρία ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων καὶ ὑγιῆς ἐγένετο· κατέπιε δ' αὐτὰ δολωθεὶς ὑπὸ ματρυνῆς ἐγ κοκᾶνι ἐμβεβλημένης ἐκπιών.*

των υγρών από το σώμα της Αράτας αντανακλά κάποια επιρροή της ιπποκρατικής χυμικής θεωρίας:

*Η Αράτα από τη Λακεδαίμονα, υδρωπικία. Για χάρη της η μητέρα της κοιμήθηκε εδώ ενώ η ίδια παρέμεινε στη Λακεδαίμονα, και είδε ένα όνειρο. Της φάνηκε ότι ο θεός έκοψε το κεφάλι της κόρης της και κρέμασε το σώμα από το λαιμό προς τα κάτω. Αφού αρκετό υγρό είχε τρέξει έξω, ξέδεσε το σώμα και έβαλε το κεφάλι πάλι πάνω στον λαιμό. Έχοντας δει αυτό το όνειρο επέστρεψε στη Λακεδαίμονα και διαπίστωσε κατά την άφιξή της ότι η κόρη της ήταν καλά και είχε δει το ίδιο όνειρο.<sup>276</sup>*

Η ιατρική του Ασκληπιού φαίνεται να ακολουθεί τις εξελίξεις της κοσμικής ιατρικής τέχνης με το πέρασμα του χρόνου. Η πρόοδος στη φαρμακολογία κατά τη διάρκεια της ελληνιστικής περιόδου παρήγαγε περισσότερο λεπτομερείς συνταγογραφήσεις φαρμάκων και γιατρικών που δίνονταν από τον θεϊκό θεραπευτή στους ικέτες του. Οι αφηγηματικές επιγραφές από το Ασκληπιείο στον Λεβήνα, που χρονολογούνται από τον 2<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., περιγράφουν συγκεκριμένα φάρμακα και φυτά που οι ασθενείς θα έπρεπε να χορηγούν στους εαυτούς τους. Σε αυτές τις περιπτώσεις, αντί να πραγματοποιεί μία άμεση υπερφυσική θεραπεία, ο Ασκληπιός παρήγγειλε στους ικέτες του να ακολουθήσουν ιδιαίτερες οδηγίες μετά την εγκοίμηση προκειμένου να αναρρώσουν από την ασθένειά τους.<sup>277</sup>

<sup>276</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXI = Herzog 1931, B21, σ. 16 = LiDonnici 1995, B1, σ. 100 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXI = Prêtre and Charlier 2009, XXI, σ. 64: *Αράτα [Λά]καινα υδρωπ[α. ύ]περ ταύτας ά μάτηρ ενεκάθευδεν έλ Λακεδαίμονι έσσα[ς] και ένύπνιον [ό]ρηι· έδόκει τας θυγατρός ου τον θεόν άποταμόντα ταν κ[ε]φαλαν τω σώμα κραμάσαι κάτω τον τράχαλον έχον· ως δ' έξερρύα συχνόν ύγρ[ό]ν, καταλύσαντα τω σώμα ταν κεφαλαν πάλιν επιθέμεν επί τον αύχένα· ιδο[ύ]σα δε τω ένύπνιον τοϋτο άγχωρήσασα εις Λακεδαίμονα καταλαμβάνε[ι] τ[η]ν θυγατέρα ύγαιίνουσαν και τω αύτω ένύπνιον ώρακνίαν.*

<sup>277</sup> Horstmanhoff 2004· Wickkiser 2008, 49· για τα ιάματα από τον Λεβήνα βλ. περαιτέρω LiDonnici 1995, 45–9.

Ο Πόπλιος Γράνιος Ρούφος, που υπέφερε από χρόνια βήχα, κοιμήθηκε στο άβατο και έλαβε μία πολύπλοκη συνταγογράφηση από τον θεό που τον έσωσε από την αρρώστια του.

*Όταν για δύο χρόνια έβηχα συνεχώς τόσο πολύ που έβγαζα πνώδη και αιματηρά κομμάτια σάρκας όλη την ημέρα, ο θεός δέχθηκε να με θεραπεύσει... Μου έδωσε ρόκα για να την τρώω νηστικός, έπειτα ιταλικό κρασί αρωματισμένο με πιπέρι για να πίνω, μετά και πάλι άμυλο με ζεστό νερό, έπειτα σκόνη από την ιερή τέφρα και το αγιασμένο νερό, στη συνέχεια αυγό και ρητίνη πεύκου, τότε και πάλι αγριοπίσιν, μετά αγριόκρινο με μέλι, έπειτα κυδώνι και άγρια αντράκλα για να βράσουν μαζί – το υγρό να το πιά, ενώ το κυδώνι να το φάω – μετά να φάω ένα σύκο μαζί με ιερή τέφρα παρμένη από τον βωμό όπου θυσιάζουν στον θεό. — — —<sup>278</sup>*

Η αντίληψη του Ασκληπιού ως ενός θεϊκού θεραπευτή αντανακλάται επίσης στις οπτικές αναπαραστάσεις της μορφής του. Όπως ήδη αναφέρθηκε, συνήθως αναπαριστανόταν ως γενειοφόρος άνδρας να κρατάει ραβδί ομοιάζοντας στην εμφάνιση με την αρχέτυπη εικόνα των θνητών γιατρών. Τα νομίσματα που κόπηκαν στην Επίδαυρο τον ύστερο 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. απεικονίζουν τον Ασκληπιό στη μία όψη και ένα όργανο βεντούζας στην άλλη. Αυτό το εργαλείο επίσης απεικονιζόταν σε ένα ανάγλυφο που αναπαριστούσε την άφιξη του θεού στην Αθήνα.<sup>279</sup> Το όργανο

<sup>278</sup> *ICr XII, 17 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 439: Ασκληπιῶ[ι] Πόπλιος Γράνιος [Ρούφος] κατ' ἐπιταγήν. ἐκ διαιτίας βήσσοντά με ἀδ[ιαλεί]πτως, ὥστε σάρκας ἐνπύου[ς καί] ἡμαγμένας δι' ὅλης ἡμέρας ἀ[πο]βάλλειν, vac. θεὸς ἐπεδέξατο θερ[α]πεῦσαι. ἔδωκεν εὐζῶμον νήστη τρώγειν, εἶτα πεπερᾶτον Ἰταλικὸν πείνειν, πάλιν ἄμυλον διὰ θερμοῦ ὕδατος, εἶτα κονίαν ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος, εἶτα ῥὸν καὶ ῥητείνην, πάλιν πίσσαν ὑγρὰν, εἶτα εἴρην μετὰ μέλιτος, εἶτα μῆλον Κυδῶ[νιον] καὶ πεπ[λ]ίδα συνεψη[σαντα] τὸ μὲν χύμα πεί[ν]ειν τὸ δὲ μῆλον [τρώγειν, εἶτα τρώγει]ν σῦκα μετὰ σπο[δοῦ ἱερᾶς τῆς ἐκ τοῦ] βωμοῦ ὅπου θύ[ουσι τῷ θεῷ]. [— — — — —] ἀπὸ τῆς ἐν τῷ δε [— — — — —]ς πολὺ αἶμα .[— — — — —][— — — — —] οὔντα [i]κέ[την — — —]*

<sup>279</sup> Wickkiser 2008, 49· για τις απεικονίσεις του Ασκληπιού στα νομίσματα βλ. Hart 2000.

βεντούζας συνήθως περιλαμβανόταν στις αναπαραστάσεις των θεραπευτών, αλλά σπάνια συνοδευόταν από τις απεικονίσεις άλλων θεοτήτων.<sup>280</sup>

Η ιδιαίτερη σχέση του Ασκληπιού με την ιατρική τονίζόταν στους μύθους, τις ιαματικές αφηγήσεις και τις οπτικές αναπαραστάσεις που προπαγάνδιζαν την ιατρική του ιδιότητα και τις θεραπευτικές του ικανότητες. Επιπλέον, η αναγνώριση του Ασκληπιού ως θεραπευτή από τους θνητούς συναδέλφους του ενίσχυε τη φήμη του ως υπέρτατη αυθεντία στον χώρο της υγείας. Τα ιερά του εξελίχθηκαν σε σημαντικά θεραπευτικά κέντρα και ιδιαίτερα κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή τα σημαντικότερα Ασκληπιεία έγιναν το καταφύγιο ανθρώπων που αναζητούσαν σωτηρία από τα προβλήματα υγείας τους.

#### *Τα ιερά του Ασκληπιού: Εκεί όπου η θεραπεία είναι δυνατή*

Η λατρεία του Ασκληπιού εμφανίστηκε στην Επίδαυρο τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.<sup>281</sup> Από τότε και στο εξής ιερά αφιερωμένα στον Ασκληπιό θεμελιώθηκαν σε πολλές ελληνικές πόλεις. Ασκληπιεία οικοδομήθηκαν στην Μεσσήνη, την Αρκαδία,<sup>282</sup> την Αθήνα<sup>283</sup> και την Κόρινθο<sup>284</sup> και αποτέλεσαν μέρος της θρησκευτικής ζωής των κατοίκων των περιοχών αυτών κατά την κλασική περίοδο (5<sup>ος</sup>-4<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ.). Η φήμη του θεού διαδόθηκε σε όλες τις γωνιές της ελληνιστικής οικουμένης τον 4<sup>ο</sup> και τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.

<sup>280</sup> Wickkiser 2008, 49· για τις απεικονίσεις των ιατρικών οργάνων στα νομίσματα, την κεραμική και τα ανάγλυφα βλ. Berger 1970· για τα νομίσματα βλ. Hart 2000.

<sup>281</sup> Το ιερό του στην Τρίκκη ήταν παλαιότερα, αλλά δεν έχει εντοπιστεί και δεν υπάρχουν περαιτέρω στοιχεία για τη λατρεία του Ασκληπιού σε εκείνη την περιοχή.

<sup>282</sup> Martin and Metzger 1992, 78, 85; 1940-1, 280-6; 1942-3, 330-4; Ginouvé 1959.

<sup>283</sup> Διαφορετικές εξηγήσεις έχουν διατυπωθεί για την αρχική άφιξη του Ασκληπιού στην Αθήνα. Ο Herzog (1931, 38) και οι Edelstein (1998, τ. II, 120) αποδίδουν την εισαγωγή της λατρείας του σε μία πετυχημένη ατομική θεραπεία. Οι Martin και Metzger (1992, 94) όπως και η Aleshire (1989) υποστηρίζουν ότι οι Αθηναίοι κάλεσαν τον Ασκληπιό από την Επίδαυρο, όταν επλήγησαν από τον λοιμό. Σε κάθε περίπτωση, η άφιξη του Ασκληπιού στην Αθήνα ήταν το αποτέλεσμα μίας ατομικής πρωτοβουλίας. Για το αθηναϊκό Ασκληπιείο βλ. Girard 1831· Martin and Metzger 1949, 316-50· Travlos 1971, 127-37· Παπαχατζής 2002, 304

<sup>284</sup> Για το κορινθιακό Ασκληπιείο βλ. Roebuck, 1951· Lang 1977· Martin και Metzger 1992, 75-6· Παπαχατζής 2002, 80.

Το Επιδαύριο Ασκληπιείο αναγνωρίστηκε αρκετά νωρίς ως γενέθλια γη του Ασκληπιού και σταδιακά έγινε το πιο φημισμένο θεραπευτικό κέντρο της λατρείας του. Από τον πρώιμο 4<sup>ο</sup> αιώνα το επιδαύριο Ασκληπιείο προσέλκυε ικέτες από αναρίθμητες πόλεις. Οι επιγραφές αναφέρουν ασθενείς που ήρθαν εκεί από την Αίγινα, το Άργος, την Ηλεία, την Ήπειρο, τη Μεσσήνη, τη Σπάρτη, την Ηράκλεια, την Ερμιόνη, τις Καφυές, την Κέα, τη Χίο, την Κίρρα, την Κνίδα, τη Λάμψακο, τη Μυτιλήνη, τις Φέρρες, τη Θάσο, την Τορώνη και την Τροιζήνα.<sup>285</sup> Η δημοτικότητα του ιερού είχε ιδιαίτερα οικονομικά και πολιτικά οφέλη για την ίδια την Επίδαυρο. Συγκεκριμένα, η οικονομική ευμάρεια του ιερατείου αυξήθηκε γρήγορα και επέτρεψε την εκτεταμένη ανακατασκευή του ιερού προκειμένου να φιλοξενήσει ακόμη περισσότερους ικέτες. Παράλληλα, η επιδαύρια μορφή της λατρείας έγινε το πρότυπο για τη θεμελίωση ιερών του θεού σε άλλες πόλεις.<sup>286</sup>

Τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Ασκληπιεία οικοδομήθηκαν στην Πέργαμο της Μικράς Ασίας,<sup>287</sup> και στον Λεβήνα της Κρήτης με ιδιωτική πρωτοβουλία και ακολουθούσαν τα επιδαύρια πρότυπα. Το Ασκληπιείο στην Πέργαμο σταδιακά έγινε το δεύτερο πιο δημοφιλές ιερό του θεού, που κυριάρχησε στη Μικρά Ασία. Το Ασκληπιείο στον Λεβήνα, σύμφωνα με τον Φιλόστρατο, ήταν στην Κρήτη ό,τι το Ασκληπιείο στην Πέργαμο ήταν για την Ασία, προσελκύοντας επισκέπτες και ικέτες όχι μόνο από τις διάφορες περιοχές του νησιού αλλά και από τη Λιβύη.<sup>288</sup> Μία προϋπάρχουσα λατρεία

---

<sup>285</sup> Dillon 1994, 243; 1997, 73–80· Wickkiser, 2008, 41

<sup>286</sup> Nutton 2005, 105.

<sup>287</sup> Για το Ασκληπιείο της Περγάμου βλ. Deubner 1938· De Luca and Ziegenaus 1968· Habicht 1969· 1971· Bean 1979, 58–9· McDonagh 1989, 222–5· Hoffmann 1998· Jones 1998· Petsalis-Diomidis, 151–220.

<sup>288</sup> Φιλόστρατος, *Vita Apollonii*, 4.34 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, Τ. 792: «Και αυτός είναι ένας ναός του Ασκληπιού, και ακριβώς όπως όλοι στην Ασία συρρέουν στον ναό της Περγάμου, έτσι και όλοι από την Κρήτη συρρέουν σε αυτόν τον ναό· και πολλοί Λίβυοι επίσης διασχίζουν τη θάλασσα για να τον επισκεφτούν, καθώς βρίσκεται προς το λιβυκό πέλαγος κοντά στη Φαιστό, όπου ο μικρός βράχος κρατά έξω τη δυνατή θάλασσα»· [ἔστι δὲ Ασκληπιοῦ καὶ ὡσπερ ἡ Αἰσία ἐς τὸ Πέργαμον, οὕτως ἐς τὸ ἱερόν τοῦτο [p. 153] ζυνεφοῖται ἡ Κρήτη, πολλοὶ δὲ καὶ Λιβύων ἐς αὐτὸ περαιοῦνται: καὶ γὰρ τέτραπται πρὸς τὸ Λιβυκὸν πέλαγος κατὰ γοῦν τὴν Φαιστόν, ἔνθα τὴν πολλὴν ἀνείργει θάλατταν ὁ μικρὸς λίθος].



του Απόλλωνα προηγήθηκε της άφιξης του Ασκληπιού στην Κω στα μέσα του 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. και ένα ιερό αφιερώθηκε στον Ασκληπιό τον επόμενο αιώνα. Το Ασκληπιείο στην Κω επίσης απέκτησε πανελλήνια φήμη κατά τη διάρκεια της ελληνοιστικής και ρωμαϊκής εποχής.<sup>289</sup>

Κατά τη διάρκεια της ελληνοιστικής εποχής, η δημοτικότητα του Ασκληπιού αυξήθηκε ραγδαία και αναρίθμητοι ναοί ανεγέρθηκαν προς τιμή του σε κάθε σχεδόν πόλη του ελληνοιστικού και ελληνορωμαϊκού κόσμου. Κατά τη διάρκεια του 4<sup>ου</sup> και 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. περίπου 200 ιερά οικοδομήθηκαν στην Κυρίως Ελλάδα.<sup>290</sup> Στην Πελοπόννησο, εκτός από την Κόρινθο, τη Μεσσήνη, την Αρκαδία και την Επίδαυρο, η λατρεία του Ασκληπιού διαδόθηκε στην Ηλεία, τη Γόρτυνα και τη Σικυώνα. Ασκληπιεία οικοδομήθηκαν επίσης στην Αττική, τους Δελφούς και τη Φωκίδα.<sup>291</sup> Η λατρεία του επεκτάθηκε μέχρι τις ελληνικές αποικίες όπως την Κυρήνη στη Βόρεια Αφρική και τον Τάραντα στο Νότια Ιταλία. Στη Μικρά Ασία, πέρα από την Πέργαμο, ένας ναός του Ασκληπιού οικοδομήθηκε στις Ερυθρές στον πρώιμο 3ο αιώνα π.Χ.<sup>292</sup> Την ίδια περίοδο, ο Ασκληπιός επίσης εκλήθη από τους Ρωμαίους.

Καθώς η φήμη του θεϊκού θεραπευτή Ασκληπιού διαδιδόταν ευρέως, ακόμη και μικρές πόλεις ενδιαφέρονταν να χτίσουν έναν ναό προς τιμή του προκειμένου να προσφέρουν στους πολίτες τους την ευκαιρία για θεϊκή θεραπεία.<sup>293</sup> Έτσι, πολυάριθμα τοπικά Ασκληπιεία, που είχαν οικοδομηθεί σε άλλες ελληνοιστικές και ρωμαϊκές πόλεις, προσέλκυαν ικέτες από τις κοντινές τους περιοχές, οι οποίοι αναζητούσαν θεραπεία.

<sup>289</sup> Martin και Metzger 1992, 79· περαιτέρω Herzog 1928· Kerényi 1959, 50–3· Sherwin–White 1978.

<sup>290</sup> O Riethmüller (2005, τ. 2, 9–315) απαριθμεί 171 Ασκληπιεία στην Κυρίως Ελλάδα και δίνει πολύτιμες πληροφορίες για τις θέσεις που έχουν ανασκαφεί.

<sup>291</sup> Wickkiser 2008, 37.

<sup>292</sup> O Riethmüller (2005, τ. 2, 317–360) καταλογογραφεί 732 κέντρα λατρείας του Ασκληπιού πέρα από την Κυρίως Ελλάδα.

<sup>293</sup> Dillon 1997, 76.

Σε αντίθεση με τα πρωιμότερα ιερά του, τα οποία ως επί το πλείστον είχαν οικοδομηθεί σε κάποια απόσταση από τις πόλεις,<sup>294</sup> οι τοπικοί ελληνιστικοί ναοί του Ασκληπιού συχνά συμπεριλαμβάνονταν στην ευρύτερη θρησκευτική συνάφεια της αστικής ζωής και οι πολίτες συνήθιζαν να τους επισκέπτονται για να προσευχηθούν για την προσωπική τους υγεία και την ευημερία της οικογένειάς τους, για να παρακολουθήσουν τις καθημερινές τελετές, να ζητήσουν τη βοήθεια του θεού στις καθημερινές τους δοκιμασίες, να συναντήσουν και να συναναστραφούν με άλλους ανθρώπους ως μέρος της κοινής κοινωνικής τους ζωής. Ο τοπικός Ασκληπιός μέσω της παρουσίας του στην κοινότητα, συνδεόταν με τις χαρές και τα βάσανα των ανθρώπων κάθε πόλης.<sup>295</sup>

Ιδιαίτερα για τους αρρώστους, ήταν πιο βολικό να επισκεφθούν έναν τοπικό ναό προκειμένου να λάβουν θεραπεία από τον Ασκληπιό.<sup>296</sup> Οι τοπικοί ναοί του προσέφεραν την ευκαιρία στους ασθενείς να αποφύγουν τα έξοδα και τους κινδύνους του ταξιδιού στα απομακρυσμένα μεγάλα ιερά τους και ενίσχυσαν τον κυρίαρχο ρόλο της λατρείας του στη ζωή των ακολούθων του.<sup>297</sup> Η σημασία αυτής της εναλλακτικής εκφράζεται από τον Θεμίστιο, ο οποίος έγραψε τους *Λόγους* του τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και αναφέρει τον ναό του Ασκληπιού, που στην εποχή του είχε ερειπωθεί, και την επιλογή να επισκεφθεί κάποιος τα ιερά του θεού στην Τρίκκη ή την Επίδαυρο.

*Αν ήμαστε άρρωστοι στο σώμα και απαιτούταν η βοήθεια του θεού, και εκείνος ήταν παρών εδώ στον ναό και στην ακρόπολη και πρόσφερε ο ίδιος τον εαυτό του στους ασθενείς, όπως ακριβώς λέγεται ότι έκανε από παλιά, θα ήταν*

---

<sup>294</sup> Ένα πρώιμο Ασκληπιείο που ήταν κατ' εξαίρεση χτισμένο μέσα στην αστική περιοχή της πόλης ήταν στη Μεσσήνη. Σε εκείνη την περιοχή ο Ασκληπιός θεωρούταν ως ένας «συμπολίτης» των κατοίκων που γεννήθηκε εκεί και τιμούταν από τους άλλους πολίτες ως ένας τοπικός προστάτης θεός. Οι θεραπευτικές ιδιότητες του Ασκληπιού δεν ήταν κυρίαρχες σε αυτό το ιερό, όπως υποδηλώνει η απουσία ενός οικοδομήματος προορισμένου για τη θεραπεία των ασθενών· Nutton, 2005, 107.

<sup>295</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 234.

<sup>296</sup> Dillon 1997, 76· Edelstein και Edelstein 1998, 234.

<sup>297</sup> Edelstein και Edelstein 1998, 234.

*απαραίτητο να βαδίζουμε και να πλεύουμε μέχρι την Τρίκκη ή την Επίδαυρο για χάρη της αρχαίας τους φήμης, ή θα πηγαίναμε δύο βήματα για να απαλλαγούμε από την ασθένειά μας;*<sup>298</sup>

Ωστόσο, η δημοτικότητα των μεγάλων ιερών του Ασκληπιού στην Επίδαυρο, την Πέργαμο, τον Λεβήνα και την Κω δεν μειώθηκε από τους τοπικούς ναούς του, καθώς εκεί οι πιστοί του ένιωθαν ότι η θεραπευτική του δύναμη ήταν μεγαλύτερη και πιο αποτελεσματική.<sup>299</sup>

Κατά την ελληνορωμαϊκή περίοδο, υπάρχουν αναρίθμητες καταγραφές ανθρώπων με ασθένειες και άλλα προβλήματα υγείας που αναζητούσαν και λάμβαναν θεραπείες στα μεγάλα ιερά του Ασκληπιού. Εκατοντάδες ανατομικά αναθήματα, που αναπαριστούσαν ιδιαίτερα μέρη του ανθρώπινου σώματος, έχουν ανακαλυφθεί σε αυτά τα ιερά και αποτελούν την υλική μαρτυρία των θαυματουργικών θεραπειών, που οι ικέτες ισχυρίζονταν ότι είχαν βιώσει στους ναούς. Συγκεκριμένες καταγραφές θεϊκών θεραπειών επίσης σώζονται στις αφηγηματικές επιγραφές που αφιερώνονταν στους ναούς του Ασκληπιού. Τα αναθήματα και οι επιγραφές εκτίθενταν σε διάφορα σημεία μέσα στα ιερά προπαγανδίζοντας τη θεϊκή θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και προσελκύοντας ικέτες στους ναούς.

Όπως αποκαλύπτουν οι αρχαιολογικές ανασκαφές, τα σημαντικότερα Ασκληπιεία στην Επίδαυρο,<sup>300</sup> την Πέργαμο,<sup>301</sup> τον Λεβήνα<sup>302</sup> και την Κω<sup>303</sup> μοιράζονταν κάποιες δομές, που ήταν θεμελιώδεις για τη λατρεία του σε αυτά τα

<sup>298</sup> Θεμίστιος, *Λόγος XXVII* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, 195–6, T 385: *Εἰ τὰ σώματα ἐνοσοῦμεν καὶ ἐδεόμεθα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας, ὁ δὲ ἐνταῦθα παρῆν ἐν τῷ νεῷ καὶ τῇ ἀκροπόλει καὶ παρείχεν ἑαυτὸν τοῖς κάμνουσιν, ὥσπερ δῆποτε καὶ λέγεται, πότερον ἦν ἀναγκαῖον εἰς Τρίκκην βαδίζειν καὶ διαπλεῖν εἰς Ἐπίδαυρον κατὰ τὸ παλαιὸν κλέος, ἢ δύο βήματα κινήθεντας ἀπηλλάχθαι τοῦ νοσήματος.*

<sup>299</sup> Dillon 1997, 76.

<sup>300</sup> Martin και Metzger 1992, 109-14· Riethmüller 2005, τ. 1, 229-40.

<sup>301</sup> Martin και Metzger 1992, 98, 100-2· Deubner 1938· για το ιερό πριν από την ανακατασκευή του 2<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. βλ. Ziegenaus και de Luca 1968· για τις επιγραφές από το ιερό βλ. Habicht 1971.

<sup>302</sup> Melfi 2007, 57-58, 62-63.

<sup>303</sup> Herzog 1928· Sherwin-White 1978· Martin και Metzger 1992, 79..

κέντρα. Όσον αφορά την τοπογραφία τους, ήταν οικοδομημένα έξω από την κύρια θρησκευτική περιοχή των πόλεων. Βρίσκονταν τοποθετημένα σε κάποια απόσταση από τον αστικό οικισμό,<sup>304</sup> μέσα ή κοντά σε άλση, δίπλα σε φυσικές πηγές ή στη θάλασσα.<sup>305</sup> Κάθε Ασκληπιείο αναπτυσσόταν δομικά μέσα στο τέμενος, ένα κομμάτι γης αφιερωμένο στον θεό το οποίο διαχωριζόταν από την ευρύτερη περιοχή είτε με όρους είτε με τον ιερό του περίβολο. Ένας ναός του Ασκληπιού οικοδομούταν μέσα στο τέμενος και φιλοξενούσε το λατρευτικό του άγαλμα. Μία επιμήκης στοά αποτελούσε το *εγκοιμητήριο*, την αίθουσα όπου λάμβανε χώρα η τελετουργία της εγκοίμησης. Αυτή η στοά αποτελούσε το άβατο του ναού, όπου μόνο οι ασθενείς, που είχαν ακολουθήσει όλα τα προπαρασκευαστικά βήματα, μπορούσαν να εισέλθουν για να κοιμηθούν εκεί κατά τη διάρκεια της νύχτας περιμένοντας ένα θεραπευτικό όνειρο από τον Ασκληπιό. Κρήνες οικοδομούνταν μέσα στο τέμενος που υδροδοτούσαν τα ιερά για τις καθαρτήριες τελετουργίες και τις θεραπευτικές πρακτικές. Επιπλέον συστήματα ύδρευσης κατασκευάζονταν, όταν ήταν απαραίτητο, προκειμένου να εξασφαλιστεί η συνεχής ροή ύδατος στις κρήνες.<sup>306</sup> Λουτρά επίσης οικοδομούνταν για την προσωπική υγιεινή των επισκεπτών αλλά και για θεραπευτικούς σκοπούς.

---

<sup>304</sup> Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου οικοδομήθηκε σε απόσταση περίπου 6 μιλίων από την πόλη προς την ενδοχώρα (Martin και Metzger 1992, 105–10· Melfi 2010, 329). Το πρώτο Ασκληπιείο στην Πέργαμο κατασκευάστηκε περίπου 3 χιλιόμετρα νοτιο-δυτικά της πόλης (McDonagh 1989, 222–5· Bean 1979, 58–9· Deubner 1938). Το Ασκληπιείο του Λεβήνα οικοδομήθηκε σε έναν λόφο (Melfi 2009, 607). Το Ασκληπιείο της Κως χτίστηκε επίσης σε έναν λόφο, σε απόσταση περίπου 4 χιλιομέτρων από την πόλη των Κώων, μέσα σε ένα άλσος με κυπαρίσσια (Martin και Metzger 1992, 79–80).

<sup>305</sup> Η εγγύτητα σε υδάτινες πηγές ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για τη θεμελίωση των Ασκληπιείων. Το πρώτο Ασκληπιείο της Επιδαύρου οικοδομήθηκε σε μία δασώδη κοιλάδα κοντά σε μία πηγή (Martin και Metzger 1992, 105–10). Το Ασκληπιείο της Περγάμου οικοδομήθηκε γύρω από μία πηγή σε μία μικρή δασώδη κοιλάδα (McDonagh 1989, 222; Bean 1979, 58–9; Deubner 1938). Το Ασκληπιείο του Λεβήνα κατασκευάστηκε στη νότια ακτή της Κρήτης σε έναν λόφο που δέσποζε στο λιμάνι (Melfi 2009, 607). Το Ασκληπιείο της Κως χτίστηκε κοντά σε θερμές πηγές με ιαματικά λουτρά (Martin και Metzger 1992, 79–80).

<sup>306</sup> In Epidaurus, for example, after the reconstruction of the sanctuary the near spring was not adequate and the first structures of water flow were constructed, which received and distributed the water from the Apollo Maleatas' spring (Martin and Metzger 1992, 115; Riethmüller 2005, v. I, 229–40).

Όσον αφορά την οικοδόμηση των μεγάλων Ασκληπιείων μακριά από τις πόλεις, ο Πλούταρχος προσφέρει μία ερμηνεία αυτής της επιλογής που έκαναν οι πιστοί του θεού:

*‘Γιατί ο ναός του Ασκληπιού βρίσκεται έξω από την πόλη;’ Είναι επειδή θεωρούσαν πιο υγιεινό να περνούν τον χρόνο τους έξω από την πόλη από ό,τι μέσα στα τείχη της; Πράγματι οι Έλληνες, αρκετά εύλογα, έχουν οικοδομήσει τους ναούς του Ασκληπιού σε μέρη τα οποία είναι καθαρά και σε υψόμετρο.<sup>307</sup>*

Η ίδια άποψη εκφράζεται και από τον Βιτρούβιο, που έγραψε τον 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., ο οποίος υποστηρίζει ότι οι ναοί του θεού της ιατρικής θα έπρεπε να θεμελιώνονται σε υγιεινά περιβάλλοντα:

*Επιπλέον θα υπάρχει μία φυσική καταλληλότητα, αν, για όλους τους ναούς εξ αρχής επιλέγονταν οι πιο υγιεινές τοποθεσίες και βολικές πηγές νερού σε εκείνες τις περιοχές όπου οι ναοί πρόκειται να ανεγερθούν, και για τον Ασκληπιό ιδιαίτερα και για τον Salus και εκείνους τους θεούς από την ιατρική δύναμη των οποίων πάρα πολλοί από τους ασθενείς φαίνεται ότι θεραπεύτηκαν.<sup>308</sup>*

Αυτές οι παρατηρήσεις που διατυπώθηκαν από τους αρχαίους διανοητές επιβεβαιώνονται από τη σύγχρονη έρευνα που εξετάζει την επίδραση του φυσικού και αστικού περιβάλλοντος στην υγεία και την ευημερία των ανθρώπων. Ειδικά τα Ασκληπιεία μπορούν να θεωρηθούν ως ιδιαίτερες περιπτώσεις «ιαματικών τόπων», ένας όρος που εισήχθη από τον ιατρικό γεωγράφο Wilbert Gesler στις αρχές της δεκαετίας του 1990 για να περιγράψει την ενδεχόμενη αλληλοσυσχέτιση μεταξύ της

<sup>307</sup> Πλούταρχος, *Αἴτια Ῥωμαϊκά*, 94, 286 c–d = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I 370–1: ‘διὰ τί τοῦ Ασκληπιοῦ τὸ ἱερόν ἔξω τῆς πόλεως ἔστι;’ πότερον ὅτι τὰς ἔξω διατριβὰς ὑγιεινότερας ἐνόμιζον εἶναι τῶν ἐν ἄστει; καὶ γὰρ Ἕλληνες ἐν τόποις καὶ καθαροῖς καὶ ὑψηλοῖς ἐπεικῶς ἰδρυμένα τὰ Ασκληπιεία ἔχουσιν.

<sup>308</sup> Βιτρούβιος, *Περὶ Ἀρχιτεκτονικῆς*, I, 2, 7.= Edelstein και Edelstein 1998, T. 707: *Naturalis autem decor sic erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in is locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio, Saluti, ut eorum deorum, quorum plurimi medicinis aegri curari videntur. cum enim ex pestilenti in salubrem locum corpora aegra translata fuerint et e fontibus salubribus aquarum usus subministrabuntur, celerius convalescent. ita efficietur, uti ex natura loci maiores auctasque cum dignitate divinitas excipiat opinioniones.*

υγείας και συγκεκριμένων περιοχών που σχετίζονται με τη θεραπεία και την επούλωση.<sup>309</sup> Σύμφωνα με τον δικό του ορισμό, ένας τόπος γίνεται αντιληπτός ως ιαματικός «όταν φυσικά και οικοδομημένα περιβάλλοντα, κοινωνικές συνθήκες και ανθρώπινες αντιλήψεις συνδυάζονται για να παράγουν μία ατμόσφαιρα η οποία συντελεί στη θεραπεία...»<sup>310</sup> Ο θεραπευτικός χαρακτήρας ενός τέτοιου τόπου ενισχύεται από τη μακρόχρονη φήμη των θεραπειών που συντελούνται εκεί και από τη σύνδεσή του με θεϊκές ή θαυματουργικές θεραπευτικές επεμβάσεις, ενώ μπορεί να υπάρχουν και άλλες τοπικές συνθήκες που προωθούν τις θεραπείες, όπως συγκεκριμένα «ιστορικά γεγονότα, πολιτισμικές πεποιθήσεις, κοινωνικές σχέσεις και προσωπικές εμπειρίες».<sup>311</sup> Υπό αυτή την οπτική, ο όρος τόπος δεν αναφέρεται σε ένα ιδιαίτερο φυσικό περιβάλλον, αλλά κυρίως σε μία μεταφορική αντίληψη του χώρου που συνδυάζει υλικές συνθήκες και συμβολικά νοήματα και αντανακλά ειδικές αξίες και αντιλήψεις.<sup>312</sup>

Τα Ασκληπιεία φαίνονταν να ενσωματώνουν τα κύρια χαρακτηριστικά των ιαματικών τόπων όπως ορίζονται από τον Gesler. Τα περισσότερα από τα μέρη όπου είχαν οικοδομηθεί τα ιερά του Ασκληπιού θεωρούνταν ιερά από τους ανθρώπους πριν από την ανάδυση της λατρείας του.<sup>313</sup> Ο πατέρας του, Απόλλων, ή άλλες δευτερεύουσες θεραπευτικές θεότητες είχαν προετοιμάσει το έδαφος για την άφιξη του Ασκληπιού εκεί.<sup>314</sup> Επιπλέον, ιδιαίτερες μυθικές παραδόσεις μετέφεραν αφηγήσεις για τον θεό και τις υπεράνθρωπες θεραπευτικές του δυνάμεις, που θεωρούνταν ότι ήταν περισσότερο έκδηλες στα μεγάλα θεραπευτικά του κέντρα,

<sup>309</sup> Gesler 1992· Williams 1999· Khachatiurians 2006, 16· Velarde et al. 2007, 200.

<sup>310</sup> Gesler 1996, 95: «when physical and built environments, social conditions, and human perceptions combine to produce an atmosphere which is conducive to healing...».

<sup>311</sup> Gesler 1996, 95: «historical events, cultural beliefs, social relations and personal experiences».

<sup>312</sup> Gesler 1992, 743· Khachatiurians 2006, 19.

<sup>313</sup> Gesler 1992, 181· Edelstein και Edelstein 1998, 233.

<sup>314</sup> Ο Gesler (1993) στη μελέτη του για την Επίδαυρο παρουσιάζει τα κύρια χαρακτηριστικά των ιαματικών τοπίων που συναντώνται στο επιδαύριο Ασκληπιείο. Ωστόσο, τα ίδια κριτήρια μπορούν να εφαρμοστούν και στα άλλα μεγάλα Ασκληπιεία· Khachatiurians 2006, 50–2.

διαμορφώνοντας την ευρύτερη εννοιολογική συνάφεια για τη διάδοση της φήμης του ως θεϊκού θεραπευτή.<sup>315</sup>

Η απομόνωση των Ασκληπιείων από τα αστικά περιβάλλοντα και η εγκατάστασή τους μέσα στη φύση πιθανόν θα προωθούσε τη βελτίωση της υγείας και την ευημερία των ασθενών. Εκατοντάδες ικέτες ξεκινούσαν από τις πόλεις τους και ταξίδευαν μικρές ή μεγάλες αποστάσεις για να φτάσουν σε ένα από τα μεγάλα ιερά του θεού, ενώ θα ήταν απορροφημένοι στην αρρώστια τους, γεμάτοι ελπίδες και προσδοκίες για τη θεραπεία τους, που εν μέρει εμπνέονταν από τη φήμη του Ασκληπιού ως υπεράνθρωπου θεραπευτή.

Παρ' όλο που οι πόλεις του ελληνορωμαϊκού κόσμου δεν θα έμοιαζαν με τις σύγχρονες μεγαλουπόλεις, συνεχής φασαρία, κινητικότητα των ανθρώπων και κατασκευαστικές εργασίες που προωθούνταν από τους Ρωμαίους αυτοκράτορες θα ήταν κυρίαρχα χαρακτηριστικά της καθημερινής αστικής ζωής.<sup>316</sup> Έτσι, όταν οι ικέτες έφθαναν στο ιερό, εισέρχονταν σε ένα τελείως διαφορετικό περιβάλλον και θα μπορούσαν να έχουν την αίσθηση ότι βρίσκονταν σε ένα μέρος όπου η θεραπεία τους ήταν πιθανή. Το φυσικό τοπίο των ιερών με τις ιερές πηγές και τα άλση θα μπορούσε να έχει άμεσο αντίκτυπο στην αποκατάσταση της υγείας τους απελευθερώνοντάς τους από τους καθημερινούς στρεσογόνους παράγοντες των πόλεων.<sup>317</sup>

Ο περιορισμός των Ασκληπιείων μέσα στο τέμενος, ένα κομμάτι γης αφιερωμένο στον θεό που οροθετούταν από τον ιερό περίβολο ή όρους, θα μπορούσε να ενισχύει την αίσθηση του καταφυγίου και της ασφάλειας που πιθανόν ένιωθαν οι ικέτες του Ασκληπιού εισερχόμενοι στα ιερά του.<sup>318</sup>

<sup>315</sup> Gesler 1992, 178, 182.

<sup>316</sup> White 1990, 26–30.

<sup>317</sup> Gesler 1993, 178–9.

<sup>318</sup> Gesler 1993, 176, 179.

Η Maria Velarde και οι συνεργάτες της, στη μελέτη τους για τα αποτελέσματα που έχει στην υγεία η θέα τοπίων, υποστηρίζουν ότι η απλή οπτική έκθεση σε φυσικές εικόνες μπορεί να επιφέρει βραχύχρονη ανακούφιση από το άγχος και τη νοητική κόπωση, να επιταχύνει τη φυσική ανάρρωση από ορισμένες αρρώστιες και να προσφέρει μακρόχρονη βελτίωση της υγείας και της ευημερίας των ανθρώπων.<sup>319</sup> Τα βραχύχρονα αποτελέσματα μπορούν να περιλαμβάνουν αλλαγές στην πίεση του αίματος, στους χτύπους της καρδιάς, στην ένταση των μυών και την εγκεφαλική δραστηριότητα, και μπορούν να παρατηρηθούν σε λιγότερο από 5 λεπτά μετά την έκθεση στη θέαση φυσικών περιβαλλόντων.<sup>320</sup> Τα αποτελέσματα της έρευνας της Velarde υποδεικνύουν τον σημαντικό ρόλο του νερού σε αυτές τις συνθήκες, ένας παράγοντας που επίσης επισημαίνεται από τον Gesler.<sup>321</sup>

Παρά τις πολιτισμικές επιρροές, τα πολιτικά κίνητρα, τα οικονομικά συμφέροντα και τις κοινωνικές δυνάμεις, που διαμόρφωσαν την κατάλληλη συνάφεια για τη διάδοση της λατρείας του Ασκληπιού, και κατ' επέκταση παρά τις τοπικές ανάγκες, που επέβαλαν κάποιες ιδιαιτερότητες στον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό κάθε Ασκληπιείου, η θεμελίωση των ναών του Ασκληπιού είχε πρωτίστως και κυρίως ένα στόχο: να προωθήσει τη θεραπεία των ασθενών. Κάθε στοιχείο του φυσικού και οικοδομημένου περιβάλλοντος στόχευε στο να ενισχύσει και να προωθήσει αυτόν το στόχο. Η μακρόχρονη φήμη τους ως θεραπευτικά κέντρα, όπου οι θεραπείες επιτυγχάνονταν μέσω θεϊκής επέμβασης, προσέφερε μία εναλλακτική στα άτομα που υπέφεραν και δεν είχαν καταφέρει να αναρρώσουν από τις νόσους και τις αρρώστιες

---

<sup>319</sup> Velarde et al. 2007, 199, 210· για τις προτεινόμενες εξηγήσεις του αντίκτυπου των φυσικών σκηνών στην υγεία και την ευημερία των ανθρώπων βλ. Hartig και Staats, 2006· Van den Berg et al., 2007.

<sup>320</sup> Ulrich 2002.

<sup>321</sup> Gesler 1992· 1993, 182· 1998.



τους μέσω των κοσμικών ιατρικών μεθόδων.<sup>322</sup> Η πίστη στην αποτελεσματικότητα αυτής της εναλλακτικής ενισχύθηκε από την υποστήριξη των ικετών του θεού, που επισκέφθηκαν τους ναούς του στο παρελθόν και διέδιδαν τις αφηγήσεις των προσωπικών ιστοριών τους στα κοινωνικά τους δίκτυα. Οι ιδιαίτερες πεποιθήσεις και αξίες που οι άνθρωποι απέδιδαν στις θεϊκές θεραπευτικές δυνάμεις του Ασκληπιού, οι προσδοκίες τους για την αποκατάσταση της υγείας τους μέσω μίας άμεσης επικοινωνίας μαζί του και η προδιάθεσή τους να πιστέψουν στο ενδεχόμενο της υπεράνθρωπης ανάρρωσής τους στους ναούς του μεταμόρφωναν τα Ασκληπιεία σε *Ιαματικούς Τόπους*, όπου οι θεραπείες θα μπορούσαν να είναι δυνατές ως ένα είδος φαινομένου *placebo*.<sup>323</sup>



Εικόνα 5: Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου

<sup>322</sup> Αυτό ταιριάζει με την περιγραφή του Gesler (1992, 735–6) για τους θεραπευτικούς τόπους ως τόπους «που συνδέονται με την θεραπευτική αγωγή και τη θεραπεία («landscapes ‘associated with treatment and healing’»).

<sup>323</sup> Η περίπτωση της Επιδαύρου (Gesler 1993) χρησιμοποιείται εδώ ως το γενικό πρότυπο για τα Ασκληπιεία ως ιαματικούς τόπους.

## Κεφάλαιο 2

### *Διαμορφώνοντας Ιδέες για τον Ασκληπιό και τη Θεραπευτική του Δύναμη*

Η φήμη του Ασκληπιού ως θεικού θεραπευτή εξαπλώθηκε σε ολόκληρο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο οδηγώντας σε μία μαζική άφιξη ασθενών στους ναούς του, που ταξίδευαν ακόμη και μεγάλες αποστάσεις ελπίζοντας στην ανάρρωσή τους. Αν και δεν υπάρχουν σαφή στοιχεία που να αποδεικνύουν την αποτελεσματικότητα των θεραπευτικών πρακτικών και μεθόδων που εφαρμόζονταν στα Ασκληπιεία, δεν μπορεί να αποκλειστεί η πιθανότητα κάποιοι ικέτες να βίωναν πραγματικές θεραπευτικές εμπειρίες και ανακούφιση από τα συμπτώματα των ασθενειών τους μέσω αποκρίσεων placebo στις εφαρμοζόμενες θεραπευτικές πρακτικές.

Από μία ιστορική και πολιτισμική προοπτική, οι παραδοσιακές μορφές της ιατρικής στερούνται επιστημονικής κατανόησης των ασθενειών διαθέτοντας μόνο λίγες θεραπευτικές παρεμβάσεις με πραγματικά ιαματικές ιδιότητες. Ωστόσο, η όποια αποτελεσματικότητα των θεραπευτικών τους μεθόδων πιθανόν προέρχεται από τις αποκρίσεις *placebo* των ασθενών τους.<sup>324</sup> Από αυτήν την άποψη, η ιατρική του Ασκληπιού πιθανόν περιελάμβανε τους κυριότερους παράγοντες που θα μπορούσαν να παράγουν αποκρίσεις *placebo* στους ασθενείς της.

Η απόκριση *placebo* είναι ένα ψυχοβιολογικό φαινόμενο που έχει άμεσα ή έμμεσα θετικά φαρμακολογικά ή ψυχολογικά αποτελέσματα τα οποία μπορούν να

---

<sup>324</sup> Αν και η σύγχρονη ιατρική δεν λαμβάνει σε γενικές γραμμές υπόψη της τη σημασία και τη χρησιμότητα του φαινομένου placebo κατά την εφαρμογή συγκεκριμένων φαρμακευτικών και χειρουργικών μεθόδων, μέχρι τον 19<sup>ο</sup> αιώνα οι γιατροί στήριζαν κατά πολύ την επιτυχία των θεραπειών τους στο συγκεκριμένο φαινόμενο. Οι πρακτικές στις οποίες υπέβαλλαν τους ασθενείς τους και περιελάμβαναν ανάμεσα σε άλλα καθαρτικά, πρόκληση εμετού, παρακέντηση, βεντούζες, ουσίες που προκαλούσαν φουσκάλες, δημιουργία συνθηκών ζέστης ή ψύχους και πρόκληση εφίδρωσης ήταν ως επί το πλείστον φαρμακολογικά αδρανείς, αν όχι επιζήμιες, και βάσιζαν την επιτυχία τους σε σημαντικό βαθμό στην πίστη των ατόμων στην αυθεντία των γιατρών και στις αποκρίσεις placebo στις εφαρμοζόμενες θεραπείες. Υπό αυτή την οπτική, σύμφωνα με τον Arthur και την Elaine Shapiro (1997a), η ιστορία της ιατρικής ισοδυναμεί με την ιστορία του φαινομένου placebo· βλ. σχετικά Benson και Epstein, 1975· για τις αποκρίσεις placebo στις οποίες βασίζονταν κυρίως οι παραδοσιακές ιατρικές πρακτικές βλ. Kaptchuk 2002· Kaptchuk et al. 2009, 523.

προκύψουν από πραγματικές ή αδρανείς ιατρικές επεμβάσεις στους ασθενείς.<sup>325</sup> Τα ευεργετικά αυτά αποτελέσματα μπορούν να ενισχυθούν από τη θεραπευτική συνάντηση ανάμεσα στον γιατρό και τον ασθενή. Σε αυτήν τη συνάφεια ο τρόπος με τον οποίο εφαρμόζεται μία αγωγή ή χορηγείται ένα φάρμακο ορίζεται ως *τελετουργία της θεραπείας* και μπορεί να επηρεάσει τις θεραπευτικές διαδικασίες. Σύγχρονα κλινικά πειράματα υποδεικνύουν ότι ακόμη και η προσομοίωση μίας αγωγής μπορεί να έχει άμεσα θεραπευτικά οφέλη,<sup>326</sup> που μπορούν να αυξηθούν από την υποστηρικτική λεκτική και μη λεκτική επικοινωνία ανάμεσα στον θεραπευτή και τον θεραπευόμενο.<sup>327</sup> Αντίστροφα, η δημιουργία προσδοκιών για παρενέργειες των χορηγούμενων φαρμάκων ή ακόμη και οι λεκτικές υποβολές από την πλευρά του γιατρού που υπονοούν μία επιδείνωση της κατάστασης του ασθενούς μπορούν να έχουν αρνητικές ψυχολογικές ή και φυσιολογικές συνέπειες, οι οποίες ορίζονται ως φαινόμενο *nocebo*.<sup>328</sup>

Στη λατρεία του Ασκληπιού η τελετουργία της θεραπείας πραγματοποιούνταν στη συνάφεια της εγκοίμησης, όπου λάμβανε χώρα η συνάντηση ανάμεσα στον θεϊκό θεραπευτή και τους ικέτες του. Στην εγκοιμητήρια στοά, στο *άβατο*, ο θεός εφάρμοζε τις θεραπευτικές αγωγές του λειτουργώντας ως χειρουργός ή εξειδικευμένος γιατρός που χορηγούσε συγκεκριμένα φάρμακα και γιατρικά στους ασθενείς του. Οι θεραπευτικές του μέθοδοι στόχευαν στη θεραπεία ενός ευρέος φάσματος προβλημάτων και αδυναμιών από τις οποίες υπέφεραν οι ασθενείς, συχνά για μακρύ χρονικό διάστημα.

<sup>325</sup> Benedetti et al 2005· Kaptchuk et al. 2010.

<sup>326</sup> Rescorla 1988· Voudouris et al 1990· Ader 1997· Montgomery και Kirsch 1997· Benedetti et al 2006, 345-6· Klinger et al 2007· Porro 2009, 2-3.

<sup>327</sup> Kaptchuk 2002· Kaptchuk et al. 2010· Benedetti et al 2011a· για τη σημασία της λεκτικής επικοινωνίας βλ. περαιτέρω Sternbach 1964· Uhlenhuth 1966· Amigo et al 1993· Montgomery και Kirsch 1997· Flaten 1999· Price et al 1999.

<sup>328</sup> Flaten 1999· Benedetti et al 2006· 2007· 2011· Scott et al 2008· Colloca et al 2008a· 2010.

Τα προβλήματα υγείας έχουν ιδιαίτερες σωματικές, ψυχολογικές και κοινωνικές επιπτώσεις στους ασθενείς. Στη σύγχρονη ιατρική, οι όροι *αρρώστια* ή *ασθένεια* και *νόσος* έχουν επενδυθεί με ιδιαίτερες εννοιολογικές αποχρώσεις που διαφοροποιούν τα βαθύτερα χαρακτηριστικά τους.<sup>329</sup>

Ιδιαίτερα, η διάκριση ανάμεσα σε νόσο και αρρώστια ή ασθένεια θα μπορούσε να δια φωτίσει τις θεραπευτικές ιδιότητες του φαινομένου *placebo*.<sup>330</sup> Η νόσος, από τη μία πλευρά, μπορεί να οριστεί ως μία βιολογική δυσλειτουργία του ανθρώπινου οργανισμού, που διαταράσσει την ορθή φυσιολογία του. Από την άλλη πλευρά, η αρρώστια ή ασθένεια θεωρείται ως η εμπειρία των δυσλειτουργιών στην υγεία, που επηρεάζει το άτομο και εκδηλώνεται ως ιδιαίτερες ενοχλήσεις, όπως πόνος, κακουχία και εξάντληση. Τα συμπτώματα που μπορούν να παράγονται από την παθοφυσιολογία μίας νόσου βιώνονται ως ασθένεια (ή αρρώστια) από το άτομο. Το σώμα είναι ο τόπος όπου δρα τόσο η νόσος όσο και η ασθένεια (ή αρρώστια), αλλά η αντίληψη αυτών των καταστάσεων είναι αξιοσημείωτα διακριτή. Οι άνθρωποι μπορεί να προσβληθούν από μία νόσο ενώ δεν βιώνουν συμπτώματα ή μπορεί να υποφέρουν από μία αρρώστια, ενώ δεν υπάρχει διαγνώσιμη σωματική δυσλειτουργία. Ωστόσο, στις περισσότερες περιπτώσεις υπάρχει μία δυναμική συσχέτιση ανάμεσα στη νόσο και την ασθένεια, που επηρεάζει αντίστοιχα τον οργανισμό και το άτομο.<sup>331</sup>

Σε κάθε περίπτωση, η ασθένεια (ή αρρώστια) δεν θα πρέπει να θεωρείται μία αποκλειστικά νοητική ή υποκειμενική κατάσταση. Ισοδυναμεί με την εκδήλωση σαφών συμπτωμάτων τα οποία γίνονται αντιληπτά από το άτομο, που υποφέρει από

---

<sup>329</sup> Η Παγκόσμια Οργάνωση Υγείας (ΠΟΥ) κάνει τη διάκριση ανάμεσα στους αγγλικούς όρους *disease*, *illness* και *sickness* προκειμένου να αποσαφηνίσει τόσο το περιεχόμενο όσο και τη χρήση των συγκεκριμένων λέξεων. Ωστόσο, η τριπλή αυτή διάκριση δεν έχει αντίστοιχους όρους στα ελληνικά, όπου υπάρχει σαφής διαφοροποίηση ανάμεσα στη νόσο και την αρρώστια, η οποία όμως δεν διαφοροποιείται εννοιολογικά από τον όρο ασθένεια.

<sup>330</sup> Kaptchuk et al. 2009, 523· για τη διάκριση μεταξύ νόσου και αρρώστιας βλ. Eisenberg 1977· Kleinman 1988.

<sup>331</sup> Kaptchuk et al. 2009, 523.

αυτά, ενώ παράλληλα είναι αναγνωρίσιμα από τους άλλους. Συνεπώς, η πιθανότητα λειτουργίας ενός φαινομένου *placebo* κυρίως στις αρρώστιες δεν υποδηλώνει ότι τα πάντα βρίσκονται στο μυαλό και υπάρχουν μόνο υποκειμενικά αποτελέσματα που βασίζονται στις μαρτυρίες των ασθενών. Υπάρχουν τόσο υποκειμενικές όσο και αντικειμενικές μετρήσιμες διαστάσεις στην ασθένεια που μπορούν και οι δύο να τροποποιηθούν από το φαινόμενο *placebo*. Επομένως, το φαινόμενο *placebo* μπορεί να βελτιώνει την ασθένεια (ή αρρώστια), αλλά είναι επίσης πιθανό να επηρεάζει την παθοφυσιολογία της νόσου και να ελέγχει την εξέλιξή της.<sup>332</sup>

Επιπλέον, ένα άτομο είναι άρρωστο όσο βιώνει τα συμπτώματα μίας ασθένειας. Η ασθένεια (ή αρρώστια) συνοδεύεται από κοινωνικές δυσλειτουργίες, καθώς ο ασθενής δεν μπορεί να εκπληρώσει τις κοινωνικές και επαγγελματικές του υποχρεώσεις και συχνά περιορίζεται στο σπίτι του, στο νοσοκομείο ή σε κέντρα αποκατάστασης της υγείας του.<sup>333</sup>

Η σύγχρονη βιο-ιατρική, από τη μία πλευρά, ενδιαφέρεται κυρίως για τη διάγνωση και θεραπεία μίας νόσου δίνοντας δευτερεύουσα προσοχή στην ανακούφιση αποκλειστικά των συμπτωμάτων της. Η παραδοσιακή ιατρική και οι θεραπευτικές μέθοδοί της, από την άλλη, πρωτίστως στοχεύουν στην ανακούφιση των συμπτωμάτων της ασθένειας από την οποία υποφέρει ένα άτομο.<sup>334</sup> Οι ασθενείς από τη δική τους πλευρά επιθυμούν την αποκατάσταση της υγείας τους παύοντας να είναι άρρωστοι.

Το φαινόμενο *placebo* μπορεί να ενισχύσει τα ευεργετικά αποτελέσματα των θεραπευτικών μεθόδων που εφαρμόζονται σε διάφορες συνάψεις, από την επίσημη

<sup>332</sup> Kaptchuk et al. 2009, 524–5.

<sup>333</sup> Οι ορισμοί της ασθένειας, της αρρώστιας και της νόσου σύμφωνα με τον Παγκόσμιο Οργανισμό Υγείας· βλ. Kaptchuk et al. 2009, 523–4.

<sup>334</sup> Kaptchuk et al. 2009, 523.

ιατρική μέχρι τις εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές.<sup>335</sup> Η *διαπροσωπική θεραπεία* περιλαμβάνει την κλινική συνάντηση και τη σχέση ανάμεσα στον γιατρό και τον ασθενή που μπορεί να έχει άμεσα θεραπευτικά αποτελέσματα. Η *φυσική θεραπεία* ορίζεται ως η αυθόρμητη ή αυτόματη σωματική απόκριση σε μία νόσο ή τραύμα. Η *τεχνολογική θεραπεία* περιλαμβάνει εκείνες τις ιατρικές ή χειρουργικές αγωγές που στοχεύουν στον έλεγχο και τη θεραπεία μίας νόσου καθώς και στην ανακούφιση από τα συμπτώματά της. Αυτά τα είδη θεραπειών μπορούν να αλληλο-επικαλύπτονται και το φαινόμενο *placebo* μπορεί σε αυτές τις περιπτώσεις να ενισχύει ή να επιταχύνει τις θετικές εκβάσεις για την υγεία υπό ορισμένες συνθήκες.<sup>336</sup>

Όπως γίνεται φανερό από τις σύγχρονες επιστημονικές μελέτες, η θεραπεία μίας νόσου ή ασθένειας εξαρτάται από συγκεκριμένες θεραπευτικές μεθόδους, φαρμακευτικές αγωγές και άλλες ιατρικές επεμβάσεις, καθώς και από τη νοοτροπία και τη στάση του ασθενή προς το άτομο που τον περιθάλπει, τα μέσα που αυτό το άτομο χρησιμοποιεί, τη νόσο από την οποία ο ίδιος υποφέρει καθώς και προς τον ίδιο του τον εαυτό.<sup>337</sup> Από αυτή την προοπτική, οι θεραπευτικές διαδικασίες που λάμβαναν χώρα στα ιερά του Ασκληπιού θα μπορούσαν να βασίζονται στην αποτελεσματικότητά τους όχι μόνο στις ποικίλες θεραπευτικές αγωγές, αλλά επίσης σε εκείνα τα γνωσιακά και συναισθηματικά χαρακτηριστικά που επιτρέπουν στους ανθρώπους να ενεργοποιούν τους δικούς τους μηχανισμούς αυτοΐασης μέσω του φαινομένου *placebo*.

Οι άνθρωποι που αισθάνονται άρρωστοι ή ασθενείς είναι δυνατό να αρχίσουν να αναρρώνουν αμέσως μόλις λάβουν ιατρική αγωγή ή θεραπεία, πριν αυτή η

---

<sup>335</sup> Για την ανάγκη διαχωρισμού των όρων *placebo* και *placebo effect*, καθώς το δεύτερο δεν προϋποθέτει το πρώτο αλλά μπορεί να υφίσταται σε κάθε πτυχή της κλινικής συνάντησης ασθενούς και γιατρού και σε κάθε μορφή θεραπείας βλ. Brody 1982· 1985· 2000· Moerman 1983, 3–19· Wilkins 1985· Miller και Kaptchuk 2008.

<sup>336</sup> Kaptchuk et al. 2009, 527-8.

<sup>337</sup> Kaptchuk 2002, 817–25· Oken 2008, 2813.

εξειδικευμένη θεραπεία έχει άμεση επίδραση στον οργανισμό τους ή ακόμη και στην περίπτωση που αυτή η θεραπεία είναι ουσιαστικά απατηλή.<sup>338</sup> Αυτή η αντίδραση του ανθρώπινου σώματος, που ενεργοποιείται ακόμη και στην απλή θέα του γιατρού ή των ιατρικών επεμβάσεων, ορίζεται ως φαινόμενο *placebo* και ενισχύεται από τη συνάντηση γιατρού και ασθενή στη συνάφεια της τελετουργίας της θεραπείας.<sup>339</sup>

Παρ' όλο που ο όρος ψευδοφάρμακα (*placebos*) χρησιμοποιείται κυρίως για να ορίσει αδρανείς αγωγές (χάπια ζάχαρης, ενέσεις φυσιολογικού ορού κλπ), θεωρείται ότι μπορεί ακόμη να αποτελείται από λέξεις, χειρονομίες, σύμβολα και νοήματα τα οποία επηρεάζουν το νου και τις γνωσιακές λειτουργίες των ανθρώπων που τα λαμβάνουν.<sup>340</sup> Αν και τα ψευδοφάρμακα είναι βιοϊατρικά αδρανείς ουσίες, μπορούν να έχουν φυσιολογικά αποτελέσματα, η φύση των οποίων εξαρτάται από τα άτομα, την κατάσταση της υγείας τους και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες χορηγούνται.<sup>341</sup> Κατ' επέκταση το φαινόμενο των ψευδοφαρμάκων – το φαινόμενο *placebo* – μπορεί επίσης να συνοδεύει και να ενισχύει την αποτελεσματικότητα των ιατρικών επεμβάσεων που έχουν συγκεκριμένες θεραπευτικές ιδιότητες.<sup>342</sup>

<sup>338</sup> Eisenberg 1977· Blum 1985, 420· Humphrey 2005, 1.

<sup>339</sup> Eisenberg 1977· Blum 1985, 420· Kaptchuk 2002· Kaptchuk et al. 2009, 518· Kaptchuk et al. 2010· Benedetti et al 2011a.

<sup>340</sup> Gelbman 1967· Chaput de Saintonge και Herxheimer 1994· Benedetti et al 2011a.

<sup>341</sup> Crow et al. 1999· για τα φυσικά αποτελέσματα των ψευδοφαρμάκων βλ. περαιτέρω Byerly 1976· Wilkins 1985· Wolf 1959. Σύμφωνα με τον Kaptchuk (et al 2010), τα ψευδοφάρμακα μπορούν να λειτουργούν ακόμη και όταν οι ασθενείς γνωρίζουν ότι είναι απατηλά.

<sup>342</sup> Είναι συχνή η σύγχυση ανάμεσα στον όρο *ψευδοφάρμακα* («*placebos*»), που ορίζονται ως αδρανή φάρμακα και πλαστές θεραπευτικές αγωγές που μεσολαβούνται από παραπλανητικές λεκτικές υποβολές, και στον όρο *φαινόμενο των ψευδοφαρμάκων* («*placebo effect*»), που ισοδυναμεί με την απόκριση των ασθενών σε χορηγούμενη θεραπεία η οποία παράγεται μέσω της ψυχολογικής οδού και όχι εξαιτίας φαρμακευτικής ή θεραπευτικής αγωγής. Για την αποφυγή μίας τέτοιας συσχέτισης κάποιιοι μελετητές έχουν προτείνει τον όρο «νοηματική απόκριση» («*meaning response*») προκειμένου να αντικαταστήσει τον όρο φαινόμενο placebo («*placebo effect*»)(Brody και Brody 2000· Moerman 2002· Moerman και Wayne 2002, 471-6). Ο Kaptchuk (2009) αντίθετα προτείνει τον όρο «διαπροσωπική θεραπεία» («*interpersonal healing*»). Άλλοι όροι που προτάθηκαν για να περιγράψουν αυτό το φαινόμενο περιλαμβάνουν το «φαινόμενο της προσδοκίας» («*expectancy effect*»· Crow et al. 1999) και «συναφειακές συνέπειες» («*context effects*»· Di Blasi et al. 2001). Ωστόσο, καθώς οι όροι «φαινόμενο placebo» και «απόκριση placebo» κυριαρχούν στη βιο-ιατρική ορολογία, χρησιμοποιούνται επίσης και εδώ. Για τη χρήση και την ερμηνεία των όρων *placebo* και *placebo effect* στην έρευνα βλ. περαιτέρω Shapiro 1969· Borkovec 1985· Grünbaum 1981· Brody 1985· Gotzsche 1994· Kienle 1996· Crow et al. 1999, 1-2· Miller και Kaptchuk 2008.

Η σύγχρονη επιστημονική έρευνα, εστιάζοντας στη σύγκριση ανάμεσα στη δράση των πραγματικών και απατηλών φαρμάκων, έχει επιβεβαιώσει την αποτελεσματικότητα του φαινομένου *placebo*,<sup>343</sup> ιδιαίτερα στη θεραπεία του πόνου. Ο πόνος θεωρείται ως μία ιδιαίτερα υποκειμενική αισθητηριακή αντίληψη και η έρευνα τόσο σε κλινικές όσο και σε πειραματικές συνθήκες έχει δείξει ότι η απόκριση *placebo* μπορεί να φέρει σημαντική ανακούφιση του πόνου.<sup>344</sup> Συγκεκριμένα, η αναλγητική δύναμη του φαινομένου *placebo* βασίζεται στην αναστολή μετάδοσης του ερεθίσματος του πόνου από το σύστημα διαχείρισης του πόνου που βρίσκεται στον εγκεφαλικό φλοιό. Αρκετές περιοχές στον φλοιό του εγκεφάλου, όπως ο πρόσθιος φλοιός του προσαγωγίου και ο ραχιαίος πλευρικός προμετωπιαίος φλοιός, φαίνεται να ενεργοποιούνται από τη χορήγηση ψευδοφαρμάκων.<sup>345</sup> Η ενεργοποίηση των περιοχών αυτών εκτείνεται στη συνέχεια σε ολόκληρο το σύστημα διαχείρισης του πόνου, που περιλαμβάνει τον υποθάλαμο, την περιδραγωγό φαιά ουσία και τον κεφαλικό-κοιλιακό-έσω προμήκη μυελό,<sup>346</sup> και φθάνει μέχρι το νωτιαίο μυελό, όπου η λειτουργία των νευρώνων του ραχιαίου κέρατου μπορεί να ανασταλεί.<sup>347</sup> Το συγκεκριμένο σύστημα είναι οπιοδεργικό και προκαλεί αναλγησία μέσω ενεργοποίησης των μ-οπιοειδών υποδοχέων.<sup>348</sup> Στην ίδια διαδικασία αναλγητικής δράσης των ψευδοφαρμάκων εμπλέκεται και το ντοπαμινεργικό σύστημα της ανταμοιβής, το οποίο εντοπίζεται στην κοιλιακή περιοχή της καλύπτρας με προβολή των ντοπαμινεργικών νευρώνων στον επικλινή πυρήνα του εγκεφάλου.<sup>349</sup>

---

<sup>343</sup> Ενώ αρχικά το φαινόμενο *placebo* αντιμετωπιζόταν με δυσπιστία και απορριπτόταν από τη σύγχρονη ιατρική επιστήμη, θεωρείται πλέον ένα βιολογικό φαινόμενο που μελετάται επιστημονικά· Miller και Kapchuk 2008· Benedetti et al 2011β.

<sup>344</sup> Humphrey 2005, 1· Diener et al 2008· Kapchuk et al. 2009, 523· Benedetti 2009: το *placebo* επιδρά στον πόνο και στις σχετικές με αυτόν μορφές άγχους ως είδη αρρώστιας.

<sup>345</sup> Benedetti et al 2011, 344· βλ. περαιτέρω Petrovic et al 2002· Wager et al 2004·

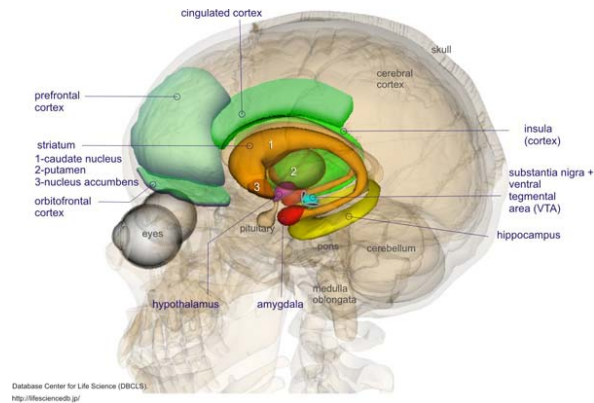
<sup>346</sup> Benedetti et al 2011, 344· βλ. περαιτέρω Eippert et al 2009α.

<sup>347</sup> Benedetti et al 2011, 344· βλ. περαιτέρω Eippert et al 2009β.

<sup>348</sup> Benedetti et al 2011, 344· βλ. περαιτέρω Zubieta et al 2005· Wager et al 2007.

<sup>349</sup> Benedetti et al 2011, 344· βλ. περαιτέρω Scott et al 2007· 2008. Το φαινόμενο *placebo* και το φαινόμενο *nocebo* συνδέονται με αντίθετες αποκρίσεις των ντοπαμινικών και ενδογενών οπιοειδών σε





Εικόνα 6: Περιοχές του εγκεφάλου που εμπλέκονται στην επεξεργασία της ανταμοιβής

Ωστόσο, πέρα από την ανακούφιση του πόνου, το φαινόμενο *placebo* μπορεί να είναι αποτελεσματικό σε ένα ευρύ φάσμα ασθενειών (έλκος στομάχου, παθήσεις της καρδιάς, υπέρταση, κατάθλιψη, αρθρίτιδα κλπ) καθώς και σε σημαντικό ποσοστό των ασθενών, όταν λαμβάνουν ενεργές ή αδρανείς ουσίες.<sup>350</sup>

Οι άνθρωποι που υποφέρουν από τα δυσάρεστα συμπτώματα των ασθενειών επισκέπτονται τους γιατρούς και προσδοκούν να λάβουν κάποιο είδος θεραπευτικής αγωγής. Η πίστη ότι η λήψη μίας συγκεκριμένης αγωγής ή φαρμάκου, ή ακόμη και μία χειρουργική επέμβαση πρόκειται να επιφέρει την ανάρρωση προκαλείται με διάφορα μέσα: εγκλιματισμός,<sup>351</sup> συσχετισμοί μέσω μάθησης, σαφείς οδηγίες,<sup>352</sup> λογικά επιχειρήματα, εμπιστοσύνη στην αυθεντία, υπόδηλες κοινωνικές υποβολές.<sup>353</sup> Σε συντονισμό με αυτά τα μέσα οι προσωπικές νοητικές και συναισθηματικές

---

εκείνο το δίκτυο του εγκεφάλου που σχετίζεται με τα συστήματα ανταμοιβής· βλ. περαιτέρω Schweinhart et al 2009. Για την υπεργαλησία ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *nocebo*, που είναι το αντίστροφο φαινόμενο της αναλγησία *placebo*, βλ. Benedetti et al 1997· 2006; Colloca και Benedetti 2007.

<sup>350</sup> Agras et al 1982· Rabkin et al 1990· Archer και Leier 1992· Crowe McCann et al 1992· Buckman και Sabbagh 1993, 246· Amigo et al 1993· de Craen et al 1999· Moerman 2000, 51-72· Asmar et al 2001· Mayberg et al 2002· Humphrey 2002, 257· 2005, 1· Benedetti et al, 2005· Zhang et al 2008.

<sup>351</sup> Ο *εγκλιματισμός* (conditioning) είναι η διαδικασία τροποποίησης της συμπεριφοράς κατά την οποία ένα υποκείμενο συσχετίζει μία επιθυμητή συμπεριφορά με ένα ερέθισμα που μέχρι τότε ήταν άσχετο. Karpchuk 2002, 818· για τον εγκλιματισμό βλ. περαιτέρω Rescorla 1988· Voudouris et al 1990· Ader 1997· Montgomery και Kirsch 1997· Siegel 2002· Benedetti et al 2006, 345-6· Klinger et al 2007· Porro 2009, 2-3.

<sup>352</sup> Για την πρόκληση αποκρίσεων *placebo* μέσω λεκτικής επικοινωνίας και οδηγιών βλ. Sternbach 1964· Uhlenhuth 1966· Amigo et al 1993· Flaten 1999· Karpchuk 2002, 817-25· Karpchuk et al. 2010· Benedetti et al 2011α.

<sup>353</sup> Για μία σύνοψη των θεωρητικών προσεγγίσεων στο φαινόμενο *placebo* βλ. Colloca et al 2011.

καταστάσεις καθώς και οι υποκειμενικές διαθέσεις παίζουν έναν κρίσιμο ρόλο στις εκβάσεις της υγείας.

Η σύγχρονη νευρο–ανοσοποιητική έρευνα έχει αποκαλύψει στενές συνδέσεις ανάμεσα στα κεντρικά νευρικά συστήματα και το ανοσοποιητικό σύστημα στο ανθρώπινο σώμα.<sup>354</sup> Αρκετοί νευροδιαβιβαστές παίζουν έναν διπλό ρόλο δίνοντας το σήμα τόσο για την ανοσοποιητική ενεργοποίηση όσο και απενεργοποίηση.<sup>355</sup> Συγκεκριμένα, ενδογενή οπιούχα συνιστούν ένα χημικό μονοπάτι, που φαίνεται να μεσολαβεί στο φαινόμενο *placebo* και αποτελεί ένα είδος *κοινής γλώσσας* για την αλληλεπίδραση ανάμεσα στον νου και το σώμα στη θεραπευτική διαδικασία. Τα ενδογενή οπιοειδή συστήματα φαίνεται να εμπλέκονται στη ρύθμιση των φλεγμονών, της ναυτίας, στη θεραπεία των τραυμάτων και την παραγωγή αντισωμάτων, ενώ ο ρόλος τους είναι κρίσιμος στην ανακούφιση του πόνου.<sup>356</sup> Η απελευθέρωση οπιοειδών στον εγκέφαλο και στο σώμα των ανθρώπων, που μεσολαβεί στα φαινόμενα *placebo*, προκαλείται από πολλούς και πολύπλοκους τελεστές που εξαρτώνται από την ιδιαίτερη συνάφεια στην οποία παράγονται και τον τύπο μαθημένης πρόβλεψης που προωθείται από τη συνάφεια αυτή.<sup>357</sup> Στην ίδια γραμμή, το κεντρικό νευρικό σύστημα (ΚΝΣ) αποτελεί τον κυριότερο μεσολαβητή στην ψυχολογική βάση των φαινομένων *placebo* μέσω του θεμελιώδους ρόλου του στη μάθηση και τη μνήμη και τις επιδράσεις του στα αισθητηριακά, κινητικά και αυτονομικά μονοπάτια καθώς και στο ανοσοποιητικό και ενδοκρινικό σύστημα. Οι άνθρωποι έχουν ιδιαίτερα προσωπικά χαρακτηριστικά που τους προδιαθέτουν να

---

<sup>354</sup> Hartigan 2009, 8-11.

<sup>355</sup> Humphrey 2005, 2· Oken 2008, 2813.

<sup>356</sup> Η αναλγησία *placebo* εμπλέκεται στη διαχείριση του πόνου και τουλάχιστον κάποιες πτυχές αυτού του φαινομένου εξαρτώνται από τα ενδογενή οπιοειδή συστήματα. Η χορήγηση ναλοξόνης μπλοκάρει την απελευθέρωση οπιοειδών στον εγκέφαλο και καταστέλλει το φαινόμενο *placebo*. Για την *placebo* αναλγησία βλ. Price et al 1999· Petrovic et al. 2002· Colloca et al 2006· Zubieta et al. 2006· Wiech et al. 2008· Lui et al 2010.

<sup>357</sup> Oken 2008, 2814.

είναι περισσότερο ή λιγότερο δεκτικοί σε συγκεκριμένα ερεθίσματα.<sup>358</sup> Η αλληλεπίδραση ανάμεσα στις συσχετίσεις που μαθαίνονται σε κλινικές συνθήκες και την ιδιαίτερη βιολογία ενός ατόμου μπορεί να προκαλέσει ένα φαινόμενο *placebo*, που θα μπορούσε να ισοδυναμεί με μία βασική φυσιολογική διαδικασία, όπως η τροποποίηση της αισθητηριακής επεξεργασίας, η απελευθέρωση νευροδιαβιβαστών ή μεταβολή στον άξονα υποθάλαμος – υπόφυση – επινεφρίδια ή ανοσοποιητικό σύστημα. Η απόκριση *placebo*, με τον τρόπο αυτό, θα μπορούσε να είναι μία περισσότερο πολύπλοκη φυσιολογική διαδικασία που συνδυάζει τις εσωτερικές χημικές και βιολογικές συνθήκες με τις μεταβολές στη διάθεση, τις αλλαγές στα κίνητρα ή τη γνωσιακή μετατόπιση.<sup>359</sup>

Ιδιαίτερα η *εξαρτημένη μάθηση* και ο *εγκλιματισμός* σε συγκεκριμένες πρακτικές έχει φανεί ότι μπορούν να μεταμορφώσουν ουδέτερα ερεθίσματα – όπως είναι τα αδρανή φάρμακα που μοιάζουν με ενεργά – σε σημαντικές διαδικασίες πρόκλησης αποκρίσεων *placebo* που ενεργοποιούν το ανοσοποιητικό σύστημα των ασθενών.<sup>360</sup> Πειραματικές έρευνες έχουν δείξει ότι το ανοσοποιητικό σύστημα των ανθρώπων μπορεί να ενεργοποιείται ή να καταστέλλεται σε συγκεκριμένες συμπεριφορές που έχουν συνδεθεί με συγκεκριμένα αποτελέσματα μέσω της *εξαρτημένης μάθησης*.<sup>361</sup> Κατά τη διαδικασία αυτή του *εγκλιματισμού* η απόκτηση και

<sup>358</sup> Crowe et al 1992· Shapiro και Shapiro 1999· Kaptchuk 2002· Zubieta et al 2006. Σύμφωνα με τον Lasagna και τους συνεργάτες του (1954), πιο επιδεκτικά σε αποκρίσεις *placebo* φαίνονται να είναι όσα άτομα είναι περισσότερο εξαρτημένα και αγχώδη. Το άγχος και η αγωνία φάνηκε ότι συνδέονται με αποκρίσεις *placebo* και στις έρευνες των Tibbets και Hawking (1956) και του Medvedev (et al 1984). Οι μελέτες των McNair (et al 1979) και Pichot (et al 1967) διαπίστωσαν μία σύνδεση ανάμεσα στη συναίνεση των ασθενών και στις αποκρίσεις *placebo*. Για την ύπαρξη ή όχι ατόμων περισσότερο επιδεκτικών σε αποκρίσεις *placebo* βλ. περαιτέρω Wolf et al 1957· Liberman 1967· Kaptchuk et al 2008.

<sup>359</sup> Oken 2008, 2813· για τη σημασία της επιθυμίας και της κινητοποίησης του ασθενούς προκειμένου να βελτιωθεί η κατάσταση της υγείας του βλ. περαιτέρω Hyland et al. 2007· Price et al 2008.

<sup>360</sup> Benedetti et al 2011, 346· βλ. περαιτέρω Siegel 2002.

<sup>361</sup> Benedetti et al 2011, 345-6· για τη σημασία της εξαρτημένης μάθησης στην ενεργοποίηση του ανοσοποιητικού συστήματος στα ζώα βλ. Ader et al 1975· Pacheco-Lopez et al, 2006. Για την ενεργοποίηση του ανοσοποιητικού συστήματος μέσω εξαρτημένης μάθησης στους ανθρώπους βλ. Goebel et al 2002· 2005· 2009. Για τον αντίστοιχο ρόλο της εξαρτημένης μάθησης και του εγκλιματισμού στην ενεργοποίηση του ενδοκρινικού συστήματος βλ. Lichko, 1959· Alvarez-Buyalla

μετέπειτα επίκληση των μαθημένων αποκρίσεων *placebo* παράγεται μέσω διεργασιών στον νησιωτικό φλοιό του εγκεφάλου, ενώ οι απαραίτητες σωματικές και σπλαχνικές πληροφορίες εισέρχονται στην αμυγδαλή κατά τη χρονική διάρκεια θεμελίωσης των συσχετίσεων. Στη συνέχεια η ανοσολογική απόκριση του οργανισμού κατά τη διάρκεια μαθημένων συμπεριφορών μεσολαβείται από τον μεσοκοιλιακό υποθαλαμικό πυρήνα του εγκεφάλου που επιτρέπει τις αποκρίσεις του ανοσοποιητικού συστήματος.<sup>362</sup>

Αν και αποκρίσεις placebo φαίνεται ότι μπορούν να προκύψουν ακόμη και μέσω ασυνείδητων διαδικασιών εξαρτημένης μάθησης, η πρόκληση και η αποτελεσματικότητά τους ενισχύεται περαιτέρω μέσω ενίσχυσης των προσδοκιών των ασθενών για την αποτελεσματικότητα των θεραπειών στις οποίες υποβάλλονται.<sup>363</sup> Συγκεκριμένα, η χειραγώγηση των προσδοκιών μέσω λεκτικών υποβολών μπορεί να επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο οι ασθενείς βιώνουν αισθητηριακά ερεθίσματα, που προκαλούν για παράδειγμα πόνο, αλλά και τα κινητικά τους συστήματα και το μυϊκό κέντρο διαχείρισης της σωματικής κόπωσης.<sup>364</sup> Ειδικότερα η απελευθέρωση ντοπαμίνης στο κοιλιακό και ραχιαίο ραβδωτό στρώμα μετά τη χορήγηση ψευδοφαρμάκων και οι συνακόλουθες νευρωνικές αλλαγές στον υποθαλαμικό πυρήνα, στη δικτυωτή μοίρα της μέλαινας ουσίας και στον πρόσθιο κοιλιακό πλευρικό θάλαμο, που επέρχονται μέσω

---

και Carrasco-Zanini, 1960· Alvarez-Buyalla et al 1961· Woods et al, 1968· 1969· 1972; Woods 1972· Stockhorst et al 1999· 2000.

<sup>362</sup> Benedetti et al 2011, 346· βλ. περαιτέρω Pacheco-Lopez et al, 2005, 2006.

<sup>363</sup> Για τη σημασία των προσδοκιών ακόμη και κατά τη διαδικασία της εξαρτημένης μάθησης και του εγκλιματισμού βλ. Montgomery και Kirsch 1997· Price et al 1999.

<sup>364</sup> Η χειραγώγηση των προσδοκιών έχει φανεί ότι επηρεάζει τις αποκρίσεις placebo των ασθενών που πάσχουν από Πάρκινσον και τη βελτίωση της κινητικής τους ικανότητας· Pollo et al 2002· Benedetti et al 2003α. Τις ίδιες συνέπειες φαίνεται ότι έχουν στα κινητικά συστήματα και στο σύστημα διαχείρισης της σωματικής κόπωσης σε υγιή άτομα· Pollo et al, 2008. Η λεκτική επικοινωνία και η χειραγώγηση των προσδοκιών των ασθενών φαίνεται ότι παίζει αποφασιστικό ρόλο και στην πρόκληση φαινομένων placebo· βλ. Benedetti et al 2003β· 2007. Για μία συστηματική επισκόπηση των σύγχρονων νευροβιολογικών προτύπων που προτείνονται για τα φαινόμενα *placebo* και *nocebo* βλ. Enck et al 2008.

γνωσιακής μάθησης και ενίσχυσης των προσδοκιών, μπορούν να έχουν ως αποτέλεσμα ενισχυμένες αποκρίσεις *placebo* και να επηρεάζουν τα αισθητηριακά και κινητικά συστήματα των ασθενών.<sup>365</sup>

Ακόμη ισχυρότερη από τη χειραγώγηση των προσδοκιών μέσω λεκτικής επικοινωνίας φαίνεται να είναι η κοινωνική μάθηση στην πρόκληση αποκρίσεων *placebo*. Αυτός ο τύπος μάθησης που βασίζεται στην παρατήρηση ή μίμηση των άλλων στο πλαίσιο μίας κοινωνικής ομάδας και δημιουργεί προσδοκίες για μελλοντικές καταστάσεις τις οποίες πρόκειται να αντιμετωπίσουν οι άνθρωποι φαίνεται ότι ενεργοποιεί αποκρίσεις *placebo* στους ασθενείς ανάλογες με εκείνες που προκαλεί η εξαρτημένη μάθηση και ο εγκλιματισμός.<sup>366</sup>

Πέρα από την κοινή βιολογική, γνωσιακή και συναισθηματική βάση του φαινομένου *placebo*, υπάρχουν σημαντικές πολιτισμικές διαφορές στην αποκρισιμότητα στις επεμβάσεις *placebo*.<sup>367</sup> Αυτές οι αποκλίσεις μπορούν να δια φωτίσουν τον τρόπο με τον οποίο οι στάσεις και οι προδιαθέσεις προς τους γιατρούς, την ιατρική και τον συμβολισμό του σώματος, που έφεραν τα άτομα, που προέρχονταν από τον ελληνορωμαϊκό κόσμο και εντάσσονταν στη λατρεία του Ασκληπιού, θα μπορούσαν να ενεργοποιούν αποκρίσεις *placebo*.

### *Η θεωρία του Nicholas Humphrey για το φαινόμενο placebo*

Ο Nicholas Humphrey, στο κεφάλαιο «Great Expectations: The evolutionary Psychology of Faith–Healing and the Placebo Effect» (2002), διερευνά την εξελικτική προέλευση του φαινομένου *placebo* που θα μπορούσε να δια φωτίσει τον τρόπο με τον οποίο τα ψευδοφάρμακα ενεργοποιούν τις κανονικές φυσιολογικές διαδικασίες αυτοϊασης χωρίς εξωτερική επέμβαση πέρα από την εμφύτευση ιδιαίτερων ιδεών

<sup>365</sup> de la Fuente–Fernandez et al 2001· 2002· Benedetti et al 2004· 2009· 2011, 346-7.

<sup>366</sup> Bootzin και Caspi 2002· Siegel 2002· Colloca και Benedetti 2009. Για τους μηχανισμούς της κοινωνικής μάθησης βλ. παρακάτω σσ. 179-80.

<sup>367</sup> Moerman 2000· 2002· Diener et al 2008.

στον νου των ανθρώπων. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, η ανθρώπινη ικανότητα για αποκρίσεις *placebo* προέκυψε από μία προσαρμοστική διαδικασία που διαχειρίζεται τους διαθέσιμους πόρους του ανθρώπινου οργανισμού για να αντιμετωπίσει τις αρρώστιες, τις βλάβες και τις άλλες απειλές της ατομικής ευημερίας.<sup>368</sup>

Κατά τη διάρκεια της εξέλιξης, οι άνθρωποι έχουν αναπτύξει αυτο-παραγόμενα μέσα άμυνας, όπως ο πόνος,<sup>369</sup> η κόπωση, ο πυρετός,<sup>370</sup> ενάντια σε επικίνδυνες συνθήκες που θα μπορούσαν να προκαλέσουν σοβαρές βλάβες στον οργανισμό τους. Αυτοί οι αμυντικοί μηχανισμοί, παρ' όλο που προειδοποιούν τους ανθρώπους να είναι περισσότερο προσεκτικοί ενόψει άλλων περισσότερο πραγματικών απειλών, είναι δυσάρεστοι και τους αναγκάζουν να αναζητήσουν ανακούφιση, που μπορεί να επέλθει από τους δικούς τους οργανισμούς.<sup>371</sup> Ωστόσο, όταν μία δυσλειτουργία εμπεριέχει εγγενή παθολογία και προκαλεί μία νόσο, η διαδικασία αποκατάστασης ή αντιμετώπισης των εξωτερικών εισβολέων θα μπορούσε να είναι πολύ δαπανηρή όσον αφορά τους πόρους του οργανισμού.<sup>372</sup>

Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχουν οικουμενικά χαρακτηριστικά του φυσικού και ψυχολογικού περιβάλλοντος που επηρεάζουν το κόστος και τα οφέλη της αρρώστιας ή της ανάρρωσης και επιτρέπουν στους ανθρώπους να ενεργοποιούν περισσότερο ή λιγότερο εκτεταμένα του δικούς τους μηχανισμούς αυτοϊασης. Υπό αυτήν την οπτική, όταν οι άνθρωποι νιώθουν χαρούμενοι και βρίσκονται σε ένα περιβάλλον που τους εμπνέει ασφάλεια και ηρεμία (όπως όταν βρίσκονται ανάμεσα σε αγαπημένα πρόσωπα, λαμβάνουν κανονικά τα γεύματά τους και μπορούν να

---

<sup>368</sup> Humphrey 2002, 259.

<sup>369</sup> Humphrey 2002, 259· για τον πόνο ως ένα μέσο άμυνας των ζώων, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου, απέναντι στις απειλές της υγείας βλ. Randolph και Nesse 1991· Broom 1998· 2001.

<sup>370</sup> Humphrey 2002, 259· για τον πυρετό ως ένα προϊόν φυσικής επιλογής που ανέπτυξε ο ανθρώπινος οργανισμός για την αντιμετώπιση των μολύνσεων βλ. Berlim και Abeche 2001· Kluger et al 1996· Styrt και Sugarman 1990.

<sup>371</sup> Nesse and Williams 1994· 1998.

<sup>372</sup> Humphrey 2002, 262–4.

κοιμηθούν ήρεμοι, ή συμμετέχουν σε ανακουφιστικές τελετουργίες) μπορούν να ενεργοποιήσουν τους πόρους και τους μηχανισμούς θεραπείας τους, καθώς είναι μικρότερο το κόστος της προσπάθειας που θα καταβάλλει ο οργανισμός τους για να αυτο-θεραπευτεί. Από την άλλη πλευρά, όταν οι άνθρωποι καταλαμβάνονται από αισθήματα άγχους, ανασφάλειας και μοναξιάς (τα οποία μπορούν να προκαλούν οι αποτυχίες, το σκοτάδι του χειμώνα, οι εχθροί και άλλες εξωτερικές απειλές) κάνουν περιορισμένη χρήση των μηχανισμών αυτΐασής τους προκειμένου να διατηρήσουν αποθέματα για την αντιμετώπιση άλλων ενδεχόμενων δύσκολων καταστάσεων. Έτσι, η εξέλιξη έχει προικίσει τους ανθρώπους με την ικανότητα να κάνουν κατάλληλη χρήση των πόρων του οργανισμού τους ανάλογα με τις καταστάσεις που αντιμετωπίζουν, ενώ οι μηχανισμοί της υγείας τους αποκρίνονται με ανάλογο τρόπο σε οικουμενικά περιβαλλοντικά ερεθίσματα.<sup>373</sup>

Ωστόσο, οι άνθρωποι δεν είναι γενετικά σχεδιασμένοι να προβλέπουν κάθε μεμονωμένη περίπτωση με άμεση επίδραση στους μηχανισμούς αυτοΐασής τους. Αντίθετα, η διαμόρφωση προσωπικών προσδοκιών παράγεται μέσω πολύπλοκης ανώτερης τάξης γνωσιακής επεξεργασίας, που περιλαμβάνει συσχετισμούς μέσω μάθησης, συλλογισμούς και πεποιθήσεις. Συγκεκριμένα, οι άνθρωποι έχουν ιδιαίτερες πεποιθήσεις και πληροφορίες που παράγουν ιδιαίτερες προσδοκίες για το πώς πρόκειται να εξελιχθούν τα πράγματα για τους ίδιους.<sup>374</sup> Αυτές οι προσδοκίες με τη σειρά τους παράγουν ελπίδα ή απόγνωση, που είναι δύο μορφές εκείνης της συναισθηματικής μεταβλητής που επιτρέπει στους ανθρώπους να διαμορφώνουν αντίστοιχα θετικές ή αρνητικές προβλέψεις για το μέλλον. Η ελπίδα και η απόγνωση, επομένως, αποτελούν οικουμενικά αισθήματα των ανθρώπων που είναι μέρος του

<sup>373</sup> Humphrey 2002, 266· για το κόστος ενεργοποίησης του ανοσοποιητικού συστήματος σε στρεσογόνες καταστάσεις βλ. περαιτέρω Svensson et al 1998.

<sup>374</sup> Humphrey 2002, 267· Shanks 2010.

εσωτερικού τους περιβάλλοντος, το οποίο είναι σχεδιασμένο να αποκρίνεται σε εξωτερικά ερεθίσματα με τα κατάλληλα μέσα φροντίδας της υγείας.<sup>375</sup>

Τα ψευδοφάρμακα είναι θεραπευτικές αγωγές που βασίζονται κυρίως στις ελπίδες, παρ' όλο που ο λόγος που τις εμπνέει μπορεί στην πραγματικότητα να είναι απατηλός. Σύμφωνα με τον Humphrey, υπάρχουν τρεις τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι μπορούν να διαμορφώσουν μία νέα πεποίθηση που μπορεί κατ' επέκταση να παράγει και να διατηρήσει την ελπίδα.<sup>376</sup> Ο πρώτος τρόπος είναι η προσωπική εμπειρία.<sup>377</sup> Οι ασθενείς που υπέφεραν από την ίδια αρρώστια και έλαβαν μία αποτελεσματική αγωγή στο παρελθόν τείνουν να πιστεύουν ότι αυτή η εμπειρία μπορεί να επαναληφθεί στο παρόν. Η συσχέτιση της ανάρρωσης με ιδιαίτερα χρώματα, ήχους, λέξεις, πρόσωπα κ.ο.κ. οικοδομούν συνδέσεις μέσω της μάθησης που αποδίδουν σε διαφορετικά απατηλές θεραπείες μία ιδιαίτερη αποτελεσματικότητα.<sup>378</sup> Ο δεύτερος τρόπος πίστης και επομένως ελπίδας είναι η λογική επιχειρηματολογία.<sup>379</sup> Σε αυτήν την περίπτωση, οι ασθενείς έχουν διαμορφώσει ιδιαίτερες συνδέσεις ανάμεσα στις αποτελεσματικές θεραπείες και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που πρέπει να έχουν οι αγωγές, τα φάρμακα και οι ιατρικές επεμβάσεις, που αντιπροσωπεύουν τη λογική βάση της αποτελεσματικότητας των πρώτων. Σε αυτήν την περίπτωση ενεργά ψευδοφάρμακα (ενέσεις, εγχειρίσεις κλπ) συνήθως δίνουν την αίσθηση πραγματικών αποτελεσματικών ιατρικών επεμβάσεων στους ασθενείς που πιστεύουν ότι αυτό το είδος μεθόδων είναι προαπαιτούμενο της ανάρρωσης.<sup>380</sup> Ο τρίτος και ίσως ο πιο αποτελεσματικός τρόπος με τον οποίο οι

---

<sup>375</sup> Humphrey 2002, 267–8.

<sup>376</sup> Humphrey 2002, 269· για περαιτέρω ανάλυση βλ. Humphrey 1995.

<sup>377</sup> Humphrey 2002, 269.

<sup>378</sup> Για τη σημασία των προηγούμενων εμπειριών και της μάθησης στο φαινόμενο placebo βλέπε Voudouris et al 1985· 1989· 1990· Montgomery και Kirsch 1997· Price et al 1999· Colloca et al 2006· Colloca et al 2008α· Colloca et al 2008β· Klinger et al 2009· Porro 2009, 2–3· Colloca et al 2010· Lui et al 2010· Colloca et al 2011 .

<sup>379</sup> Grünbaum 1981.

<sup>380</sup> Βλ. Περαιτέρω Herrnstein 1962· Wickramasekera 1980.



ασθενείς μπορούν να πιστεύουν και να ελπίζουν στην ανάρρωσή τους είναι η διαβεβαίωση που τους παρέχει μία εξωτερική αυθεντία.<sup>381</sup> Οι άνθρωποι που υποφέρουν από μία αρρώστια μπορούν να νιώθουν απελπισία μέχρι κάποιος, τον οποίο εμπιστεύονται και σέβονται, τους διαβεβαιώσει ότι η ανάρρωσή τους είναι δυνατή και πρόκειται να συμβεί. Σε αυτήν την περίπτωση, οι άνθρωποι φαίνεται να χρειάζονται ένα εξωτερικό κίνητρο προκειμένου να ενεργοποιήσουν τους δικούς τους μηχανισμούς αυτοϊασης, καθώς δεν έχουν τόση αυτοπεποίθηση για να πιστέψουν ότι επιλέγουν μόνοι τους.<sup>382</sup>

Όπως ήδη αναφέρθηκε, σύγχρονα επιστημονικά δεδομένα υποδεικνύουν ότι τα ψευδοφάρμακα μπορούν να είναι ιδιαίτερα αποτελεσματικά στην ανακούφιση από τον πόνο<sup>383</sup> και στη θεραπεία της κατάθλιψης,<sup>384</sup> ενώ επίσης επιταχύνουν τη θεραπεία του έλκους,<sup>385</sup> των φλεγμονών και των τραυμάτων, ενισχύουν τις αποκρίσεις του ανοσοποιητικού συστήματος στις μολύνσεις και την παραγωγή αντισωμάτων καθώς και τη θεραπεία πολλών άλλων νόσων και αρρωστιών.<sup>386</sup> Σύμφωνα με τον Andrew Weil, «οι άνθρωποι μπορούν να πάνε καλύτερα από όλα τα είδη συνθηκών νόσου, ακόμη και πολύ σοβαρών μακράς διάρκειας».<sup>387</sup> Ωστόσο, παρ' όλο που τα ψευδοφάρμακα είναι απατηλές αγωγές στηριζόμενες αποκλειστικά στην ελπίδα, που ενεργοποιεί τους λανθάνοντες μηχανισμούς αυτοϊασης των ανθρώπων, το φαινόμενο *placebo* μπορεί να έχει έμμεση επίδραση και στις πραγματικές ιατρικές επεμβάσεις,

<sup>381</sup> Humphrey 2002, 269–71· Kaptchuk 2002, 819-820.

<sup>382</sup> Humphrey 2002, 269–71.

<sup>383</sup> Price et al 1999· Petrovic et al. 2002· Vase et al 2005· Colloca et al 2006· Wiech et al. 2008· Colloca και Benedetti 2009· Lui et al 2010.

<sup>384</sup> Leuchter et al 2002.

<sup>385</sup> de Craen et al 1999· Moerman 2000.

<sup>386</sup> Pacheco-Lopez et al 2005· 2006· Benedetti et al 2011, 346.

<sup>387</sup> Humphrey 2002, 257· Weil 1995, 53: «*people can get better from all sorts of conditions of disease, even very severe ones of long duration*».

ενισχύοντας την αποτελεσματικότητά τους μέσω της συμβολής του οργανισμού στη θεραπευτική διαδικασία.<sup>388</sup>

Σύμφωνα με τον Humphrey, το φαινόμενο *placebo* μπορεί να λειτουργήσει κάτω από τέσσερις ιδιαίτερες προϋποθέσεις: ο ασθενής πρέπει να είναι ενήμερος ότι λαμβάνει ή πρόκειται να λάβει μία ιδιαίτερη αγωγή.<sup>389</sup> πιστεύει ότι αυτή η αγωγή είναι αποτελεσματική· η πεποίθησή του αυτή παράγει την προσδοκία<sup>390</sup> ότι, αν ακολουθήσει αυτή την αγωγή, πρόκειται να αισθανθεί καλύτερα· αυτή η προσδοκία ενεργοποιεί την ικανότητά του για αυτο-θεραπεία επιταχύνοντας την επιθυμητή έκβαση για την υγεία.<sup>391</sup>

Επιπλέον, οι θεραπείες *placebo* τείνουν να είναι αποτελεσματικές, όταν εφαρμόζονται σε συγκεκριμένες αρρώστιες και συγκεκριμένα μέρη του σώματος. Υπό αυτήν την οπτική, τα αποτελέσματά τους δεν προκύπτουν απλώς από τις μεταβολές στις γενικές διαθέσεις και στάσεις των ασθενών. Αντίθετα, οι προσδοκίες των ασθενών για την αποτελεσματικότητα της αγωγής σε μία ιδιαίτερη αρρώστια θα πρέπει να διοχετεύονται σε μία περιορισμένη και κατάλληλη απόκριση.<sup>392</sup>

Λαμβάνοντας υπόψη αυτά τα βιολογικά, γνωσιακά και συναισθηματικά χαρακτηριστικά που είναι κοινά στο ανθρώπινο είδος καθώς επίσης την ιδιαίτερη ιστορική, πολιτισμική και κοινωνική συνάφεια του ελληνορωμαϊκού κόσμου, στον οποίο άνθησε η λατρεία του Ασκληπιού, η εστίαση μπορεί να μετατοπιστεί στους

---

<sup>388</sup> Humphrey 2002, 274–5. Αν και δεν έχει διαπιστωθεί ότι υπάρχουν ιδιαίτερα γενετικά χαρακτηριστικά ή στοιχεία της προσωπικότητας των ατόμων που τα καθιστούν πιο επιδεκτικά στις αποκρίσεις placebo, υπάρχουν στοιχεία που δείχνουν ότι οι προσδοκίες του ασθενή επηρεάζουν την αποτελεσματικότητα τόσο των ψευδοφαρμάκων όσο και των ενεργών φαρμακευτικών ουσιών· βλ. Kaptchuk 2002, 818 και περαιτέρω Mitchell et al 1996· Shapiro και Shapiro 1997α· Flaten 1999· Kaptchuk 2001.

<sup>389</sup> Η απόκριση *placebo* προϋποθέτει ότι ο ασθενής έχει συνείδηση του εαυτού του και της θεραπείας στην οποία πρόκειται να επιβληθεί, ενώ μέρος της προσοχής του στρέφεται στην ευρύτερη συνάφεια της συνάντησής του με τον γιατρό ή θεραπευτή του· βλ. σχετικά Colloca et al. 2004· Kaptchuk et al 2009, 528.

<sup>390</sup> Για την επίδραση των προσδοκιών των ασθενών στη δράση των φαρμάκων βλ. Mitchell et al 1996· Montgomery και Kirsch 1997· Flaten 1999· Price et al 1999· Kaptchuk 2001 .

<sup>391</sup> Humphrey 2002, 256.

<sup>392</sup> Humphrey 2005, 2.

λάτρεις του θεού και στην αλληλεπίδρασή τους με τους εαυτούς τους, το περιβάλλον τους και την προοπτική της ανάρρωσης και της ευημερίας τους.

*Από την απόγνωση στην ελπίδα: Ο Ασκληπιός ως η υπέρτατη αυθεντία*

Στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, η ανθρώπινη ιατρική και η θεϊκή θεραπεία αποτελούσαν τα σημαντικότερα καταφύγια για τους ανθρώπους που υπέφεραν από ποικίλες ασθένειες. Οι γιατροί και οι θεράποντες θεοί προσέφεραν τις υπηρεσίες τους για την ανθρώπινη ευημερία, ενώ άλλα είδη περιπλανώμενων θεραπειών έτειναν να περιθωριοποιηθούν. Ιδιαίτερα ο Ασκληπιός αναγνωριζόταν ως ο υπέρτατος θεϊκός θεραπευτής, που είχε περάσει την κατάλληλη εκπαίδευση και χρησιμοποιούσε τις πιο εξελιγμένες θεραπευτικές μεθόδους προκειμένου να θεραπεύσει τους ικέτες του. Και σε αντίθεση με τους θνητούς συναδέλφους του, δεν αρνούταν ποτέ να προσφέρει τις υπηρεσίες του στα άτομα που ζητούσαν τη βοήθειά του εφαρμόζοντας τις σύγχρονες ιατρικές μεθόδους ακόμη και στις πιο δύσκολες περιπτώσεις.<sup>393</sup>

Σε αυτήν την ευρύτερη εννοιολογική συνάφεια, όταν ένα άτομο πληττόταν από μία νόσο, θα βίωνε αυτήν την κατάσταση ως μία κρίσιμη καμπή στη ζωή του, στην οποία θα έπρεπε να αναλάβει δράση και να πάρει αποφάσεις προκειμένου να σταθεί όρθιο σε αυτήν τη δύσκολη συνθήκη. Έτσι, συνήθως ζητούσε τη βοήθεια ενός γιατρού, που θα έπρεπε να προσπαθήσει να αποκαταστήσει την υγεία του. Οι άνθρωποι θεωρούσαν τους γιατρούς όχι μόνο ως προσωπικούς συμβούλους και βοηθούς, αλλά επίσης ως φύλακές τους στην κηδεμονία των οποίων διέθεταν τους εαυτούς τους.<sup>394</sup> Ωστόσο, όταν ένας γιατρός αντιμετώπιζε μία δύσκολη περίπτωση και πίστευε ότι δεν θα μπορούσε να θεραπεύσει τον ασθενή, συνήθως αρνούταν τη

<sup>393</sup> Nutton 2004, 110, 113–4.

<sup>394</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 111–2.

βοήθειά του.<sup>395</sup> Αυτό θα ήταν μία εξέλιξη που θα συντάρασσε τους ασθενείς οι οποίοι πιθανώς είχαν την ανάγκη ενός γιατρού που θα έδειχνε ενδιαφέρον και θα ήταν πρόθυμος να τους ακούσει με συμπόνια και να τους μεταχειριστεί σοφά κατέχοντας τα κατάλληλα μέσα και τα προσόντα για να τους βοηθήσει.<sup>396</sup> Έτσι, η άρνηση θεραπείας από τον γιατρό θα μπορούσε να ενισχύσει την ένταση της αρρώστιας και της αγωνίας που αυτή προκαλούσε καθώς και τον φόβο της θνησιμότητας ή νοσηρότητας, μεταμορφώνοντας την ανάγκη των ασθενών για ελπίδα σε απόγνωση και κατ' επέκταση προκαλώντας αποκρίσεις *nocebo* στους οργανισμούς τους. Με τον τρόπο αυτό, η αυθεντία και η σε άλλη περίπτωση προστατευτική μορφή ενός γιατρού λειτουργούσε ως το εξωτερικό συναισθηματικό ερέθισμα, που διέγειρε τα αισθήματα άγχους, ανασφάλειας και αβεβαιότητας των ασθενών αναγκάζοντάς τους προφανώς να κάνουν περιορισμένη χρήση των πόρων αυτάρχειας του ίδιου τους του οργανισμού και ενδεχομένως επιδεινώνοντας την κλινική τους εικόνα.<sup>397</sup>

Αντιμετωπίζοντας την απορριπτική διάθεση των γιατρών να προσφέρουν τη θεραπεία τους, οι ασθενείς, νιώθοντας απόγνωση, αναζητούσαν ανακούφιση, καθώς δεν θα μπορούσαν να δεχθούν εύκολα ότι επρόκειτο να υποφέρουν για πάντα ή ότι απλά έπρεπε να περιμένουν να πεθάνουν.<sup>398</sup> Σε αυτό το σημείο υπήρχε η ελπιδοφόρα και πολλά υποσχόμενη εναλλακτική για αυτούς να επισκεφτούν τον ναό ενός θεράποντα γιατρού προκειμένου να λάβουν θεραπεία. Ιδιαίτερα, ο Ασκληπιός ήταν ο πιο ταιριαστός υποψήφιος για τον ρόλο ενός ηρωικού σωτήρα, καθώς δεν ήταν απλά μία θεράπουσα θεότητα ανάμεσα στις άλλες, αλλά ήταν επίσης ένας γιατρός ο ίδιος

---

<sup>395</sup> Wickkiser, 2008, 32–3.

<sup>396</sup> Blum 1985, 406· Welch 1972, 193.

<sup>397</sup> Kaptchuk et al. 2009, 531· Blum 1985, 403· για τη σημασία της αλληλεπίδρασης γιατρού – ασθενή στην κλινική συνάφεια βλ. περαιτέρω Blum 1985· Monroe et al 1992· Brody 1997· 2000· Kaptchuk 2002· Benedetti et al 2007.

<sup>398</sup> Wickkiser, 2008, 32–3· για τους λόγους που ασθενείς με χρόνιες κυρίως παθήσεις και αρνητικές εμπειρίες στο πλαίσιο της επίσημης ιατρικής καταφεύγουν σε μη συμβατικές μορφές θεραπείας βλ. Kaptchuk 2002, 818 και περαιτέρω Zollman και Vickers 1999.

και επιπλέον δεν αρνούταν να προσφέρει τη βοήθειά του σε οποιονδήποτε επισκεπτόταν τον ναό του ως ικέτης. Ο θεοποιημένος θεραπευτής ήταν ο προστάτης των ανθρώπων, που ενδιαφερόταν για τις ιδιαίτερες ανάγκες τους και τις προσωπικές τους υποθέσεις. Οι άνθρωποι μπορούσαν να νιώθουν ασφαλείς στα χέρια του βρίσκοντας καταφύγιο στα ιερά του.<sup>399</sup> Και ο Ασκληπιός από τη δική του την πλευρά ήταν πρόθυμος να βοηθήσει και να θεραπεύσει ακόμη και τους ασθενείς που δεν πίστευαν στη δύναμή του.

*Η Αμβροσία από την Αθήνα, τυφλή στο ένα μάτι. Ήρθε ως ικέτης στον θεό. Τριγυρνώντας μέσα στο ιερό, περιγελούσε κάποιες από τις θεραπείες σαν να ήταν απίθανες και αδύνατες, ο κουτσός και ο τυφλός να γίνουν καλά βλέποντας μόνο ένα όνειρο. Όταν κοιμήθηκε εδώ, είδε ένα όραμα. Της φάνηκε ότι ο θεός ήρθε σε αυτήν και της είπε ότι θα την έκανε καλά, αλλά εκείνη θα έπρεπε να πληρώσει ένα αντίτιμο αφιερώνοντας ένα ασημένιο χοίρο στο ιερό ως αναμνηστικό της άγνοιάς της. Αφού είπε αυτά τα πράγματα, έκοψε το άρρωστο μάτι της και έχυσε ένα φάρμακο πάνω του. Όταν ξημέρωσε, έφυγε υγιής.<sup>400</sup>*

Παρ' όλο που δεν υπήρχε ένα καθολικό πρότυπο, σύμφωνα με το οποίο οι άνθρωποι πρώτα συμβουλευόνταν έναν γιατρό και έπειτα κατέφευγαν στον Ασκληπιό, και υπήρχαν πιθανόν άτομα που επίσης ζητούσαν τη βοήθεια άλλων θεραπευτών, η διαθεσιμότητα αυτών των εναλλακτικών θεραπειών προσέφερε ένα ευρύ φάσμα επιλογών στους ασθενείς.<sup>401</sup>

<sup>399</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 111–3.

<sup>400</sup> IG II<sup>2</sup> 1, 121, IV = Herzog 1931, A4, σ. 10 = LiDonnici 1995, A4, σ. 88 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, IV = Prêtre και Charlier 2009, IV, σ. 24: *Αμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἀτερό]πι[ι]λλος. αὐτα ἰκέτις ἦλθε ποιὸν τὸν θεόν· περιέρπουσα δὲ [κατὰ τ]ὸ ἱερόν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα[τὰ ἐόν]τα, χωλοὺς καὶ τυφλοὺς[ς] ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν[τας μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστᾶς [εἰπεῖν], ὅτι ὑγιῆ μέν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντιο νιν δεησοῖ ἀν[θέμεν ε]ἰς τὸ ἱερόν ὃν ἀργύρεον ὑπόμαμα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν [τα δὲ ταῦτ]α ἀνοχίσσαι οὐ τὸν ὄπιλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α][κόν τι ἐγγέ]αι· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.*

<sup>401</sup> Wickkiser 2008, 43–4.

Υπό αυτήν την οπτική, φαίνεται εύλογο ότι από τη στιγμή που οι θνητοί γιατροί θεωρούνταν ως αυθεντίες στην τέχνη της ιατρικής εξαιτίας των ικανοτήτων και των γνώσεών τους, η αρνητική στάση τους απέναντι σε μία νόσο ή αρρώστια θα μπορούσε δικαιολογημένα να σημαίνει ότι η θεραπεία ήταν πραγματικά αδύνατη. Αυτή η διαπίστωση θα μπορούσε να είναι ένα αδιαμφισβήτητο συμπέρασμα αρκετό για να κατεδαφίσει τη διάθεση των ασθενών να ελπίζουν και να πιστεύουν στην ανάρρωσή τους, αν δεν υπήρχε ο Ασκληπιός, του οποίου η αυθεντία ξεπερνούσε εκείνη των γιατρών εξαιτίας της θεϊκής του φύσης, της παντοδυναμίας και της απανταχού παρουσίας του, αλλά επίσης εξαιτίας της μόνιμης διάθεσής του και της φιλόανθρωπης προθυμίας του να θεραπεύσει οποιονδήποτε ζητούσε τη βοήθειά του.

Οι αρχαίες πηγές με σαφήνεια αναφέρουν περιπτώσεις στις οποίες οι ασθενείς, απογοητευμένοι από τους θνητούς γιατρούς, έστρεψαν τις ελπίδες τους στον Ασκληπιό προκειμένου να λάβουν θεραπεία. Η περίπτωση του Αισχίνη είναι ιδιαίτερα ενδεικτική:

*Ευχαριστήρια προσφορά στον Ασκληπιό από τον Αισχίνη τον ρήτορα. Έχοντας απογοητευθεί από την ικανότητα των θνητών, αλλά με κάθε ελπίδα στο θείο, εγκαταλείποντας την Αθήνα, έχοντας την ευλογία να έχω παιδιά, και ερχόμενος στο ιερό σου άλσος, Ασκληπιέ, θεραπεύτηκα σε τρεις μήνες από μία ανοιχτή πληγή που είχα στο κεφάλι μου για έναν ολόκληρο χρόνο.<sup>402</sup>*

Η σημασία της στάσης των γιατρών τόσο προς τους ασθενείς όσο και προς τις νόσους υποστηρίζεται από σύγχρονες τυχαιοποιημένες ελεγχόμενες δοκιμές, που έχουν συγκρίνει τις αισιόδοξες ή ενθουσιώδεις διαθέσεις τους προς την ιατρική και τα

---

<sup>402</sup> Παλατινή Ανθολογία VI, 330 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 404: *Αισχίνου ρήτορος εἰς Ἀσκληπιὸν χαριστήριον. Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον ἐλπίδα ἔχων, προλιπὼν εὐπαιδᾶς Ἀθήνας ἰάθην ἐλθὼν, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος, ἔλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μῆσιν.*

ψευδοφάρμακα με τις αντίθετες ουδέτερες ή αμφίβολες τάσεις τους.<sup>403</sup> Αν και απαιτείται περαιτέρω έρευνα, τα στοιχεία δείχνουν ότι οι διαθέσεις των θεραπειών μπορούν να γεννήσουν προσδοκίες στους ασθενείς τους προδιαθέτοντάς τους να κάνουν θετικές (ελπίδα) ή αρνητικές (απελπισία) προβλέψεις για την ανάρρωσή τους και προωθώντας αντίστοιχα τις αποκρίσεις *placebo* και *nocebo*. Ιδιαίτερα, οι γιατροί που παρέχουν πληροφορίες που διαβεβαιώνουν τους ασθενείς τους για τη νόσο και τη θεραπεία της και τους προσφέρουν άνεση και σιγουριά φαίνεται ότι επηρεάζουν τις εκβάσεις της υγείας και λειτουργούν υποστηρικτικά στο φαινόμενο *placebo*.<sup>404</sup>

Υπό αυτήν την προοπτική, το ευρύ φάσμα επιρροών στη σχέση γιατρού – ασθενή, που περιλαμβάνει προσοχή, συμπόνια και συνεπώς ρύθμιση της προσδοκίας, του άγχους και της αυτογνωσίας, φαίνεται να έχει σημαντικό αντίκτυπο στην επιτυχία ή όχι της θεραπευτικής διαδικασίας.<sup>405</sup>

Το φαινόμενο *placebo* θεωρείται βαθιά ριζωμένο στην τέχνη της ιατρικής, που περιλαμβάνει και αξιοποιεί τις πεποιθήσεις και τις προσδοκίες τόσο των γιατρών όσο και των ασθενών καθώς και την αμοιβαία μεταξύ τους αλληλεπίδραση,<sup>406</sup> και αυτός ο ισχυρισμός θα μπορούσε επίσης να ισχύει για τον ελληνιστικό και ελληνορωμαϊκό κόσμο, όπου η ιατρική στην ουσία γινόταν κατανοητή ως τέχνη. Αυτή η υπόθεση υποστηρίζεται από τον ισχυρισμό ότι «το πανόραμα της θεραπείας από την αρχαιότητα παρέχει άφθονη υποστήριξη στην πεποίθηση ότι, μέχρι πρόσφατα,

<sup>403</sup> Gracely et al 1985· Shapiro 1969· Kaptchuk και Eisenberg 1998· Crow et al 1999· Di Blasi 2001· Kaptchuk 2002, 818–9.

<sup>404</sup> Kaptchuk 2002, 819· Di Blasi et al. 2001, 757: 25 τυχαιοποιημένες ελεγχόμενες δοκιμές (RCTs) διερεύνησαν την απόκριση τυχαία επιλεγμένων ασθενών με σωματικές νόσους σε διαφορετικά επίπεδα προσδοκίας και συναισθηματικής υποστήριξης. Αν και οι ερευνητές κατέληξαν σε αντικρουόμενα αποτελέσματα και υποστήριξαν ότι απαιτείται περαιτέρω έρευνα, διαπίστωσαν την «ενίσχυση των προσδοκιών των ασθενών μέσω θετικής πληροφόρησης για τη θεραπευτική αγωγή ή την αρρώστια, ενώ η παροχή υποστήριξης και η καθησύχαση, [φαινόταν να] επηρεάζει σημαντικά τις εκβάσεις της υγείας»· [*enhancing patients' expectations through positive information about the treatment or illness, while providing support or reassurance, [seemed to] significantly influence health outcomes*].

<sup>405</sup> Kaptchuk 2002, 817· βλ. περαιτέρω Gracely et al 1985· Shapiro 1969· Kaptchuk και Eisenberg 1998· Crow et al 1999· Di Blasi 2001.

<sup>406</sup> Blum 1985, 420.

η ιστορία της ιατρικής θεραπείας είναι ουσιαστικά η ιστορία του φαινομένου *placebo*». <sup>407</sup> Και όπως καίρια σημειώνει ο Jerome Frank, το μόνο πιο ισχυρό διεγερτικό της πίστης του ασθενή στην ανάρρωσή του είναι το πρόσωπο του θεραπευτή. <sup>408</sup>

Συνεπώς, το φαινόμενο *placebo* αντλεί μέρος της θεραπευτικής του δύναμης από τα αισθήματα των ασθενών προς τον γιατρό, ιδιαίτερα στην περίπτωση που ο τελευταίος γίνεται αντιληπτός ως παντοδύναμος. <sup>409</sup> Υπό αυτό το φως, η αντίληψη του Ασκληπιού ως ενός θεϊκού και άρα υπεράνθρωπου θεραπευτή, ικανού να θεραπεύσει κάθε είδους νόσους και ανικανότητες, θα μπορούσε να επιδράσει στη χημεία του σώματος του ασθενή και να κινητοποιήσει τις άμυνες του δικού του οργανισμού για να πολεμήσει τη φυσική διαταραχή, <sup>410</sup> μεταφράζοντας «την επιθυμία για ζωή σε φυσική πραγματικότητα». <sup>411</sup>

Αυτή η επιθυμία για ζωή και ευημερία πιθανώς αποτελούσε το πρωταρχικό κίνητρο για τους ανθρώπους της ελληνορωμαϊκής εποχής για να στραφούν στη λατρεία του Ασκληπιού. Η επίγνωση της ζοφερής πραγματικότητας της αρρώστιας ή της ανικανότητάς τους, η οποία επιβεβαιωνόταν από την άρνηση των γιατρών να τους θεραπεύσουν, και η αποδοχή της αδυναμίας τους να ανακάμψουν θα μπορούσε να οδηγήσει τους ασθενείς σε απόλυτη απόγνωση και κατ' επέκταση στην κατάθλιψη και τελικά στον θάνατο. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια της εξέλιξης, οι άνθρωποι έχουν αναπτύξει μία ιδιαίτερη γνωσιακή στρατηγική αυταπάτης προκειμένου να αντιδρούν σε στενάχωρες και αντίξοες συνθήκες. Σύμφωνα με τον Joseph Bulbulia, αυτή η τάση για αυταπάτη αποτελεί ένα *προσαρμοστικό σφάλμα*, που επιτρέπει στους ανθρώπους

---

<sup>407</sup> Bulbulia 2006, 92· Shapiro και Shapiro 1997β, 13: *The panorama of treatment since antiquity provides ample support for the conviction that, until recently, the history of medical treatment is essentially the history of placebo effect.*

<sup>408</sup> Blum 1985, 420· Frank 1973, 73· 1975, 130.

<sup>409</sup> Frank 1973, 73.

<sup>410</sup> Blum 1985, 420.

<sup>411</sup> Blum 1985, 420· Cousins 1979, 56: *the will to live into a physical reality.*



να υιοθετούν μία αισιόδοξη διάθεση, παρ' όλο που η περιβάλλουσα πραγματικότητα φαίνεται αβυσσάλεα.<sup>412</sup> Από αυτήν την άποψη, η πίστη στην υπεράνθρωπη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού θα μπορούσε να είναι μία μορφή *προσαρμοστικού λάθους*, που παρείχε στους ασθενείς λόγους να ελπίζουν και να πιστεύουν σε διάψευση – μέσω θεϊκής επέμβασης – των απογοητευτικών εκτιμήσεων των γιατρών, που περιορίζονταν από τη δική τους ανθρώπινη φύση. Επομένως, η λατρεία του Ασκληπιού θα μπορούσε να λειτουργεί ως ένα σύστημα *placebo*, που μεσολαμβάνει για να καλύψει τα κενά από την αποτυχία των σωματικών και φυσικών διαδικασιών να επιφέρουν ανακούφιση και ευημερία.<sup>413</sup> Και ιδιαίτερα σε αυτήν την περίπτωση, η θρησκευτική θεραπεία συνυφαινόταν με τις ιατρικές διαδικασίες επιτρέποντας στους ναούς του Ασκληπιού να γίνονται αντιληπτοί ως τα μέρη όπου οι θεραπευτικές αγωγές, πρακτικές και θεραπείες ήταν εφικτές. Στα ιερά του θεού, οι ασθενείς που υπέφεραν κυρίως από χρόνιες ασθένειες ή μακροχρόνιο αρνητικό *εγκλιματισμό* (conditioning)<sup>414</sup> με την ανθρώπινη ιατρική θα μπορούσαν να βρουν την ευκαιρία να *απεγκλιματιστούν* (de-conditioning) από τις προηγούμενες ανεπιτυχείς ιατρικές εμπειρίες τους και να ενταχθούν σε μία νέα θεραπευτική συνάφεια, στην οποία η θεραπεία επρόκειτο να επιτευχθεί μέσω άμεσης μεταχείρισης από τον θεό.<sup>415</sup>

### *Όταν οι άνθρωποι πιστεύουν αυτά που πιστεύουν οι άλλοι: Η φήμη του Ασκληπιού*

Η λατρεία του Ασκληπιού, στο αποκορύφωμα της δημοτικότητάς της, διαδόθηκε ευρέως στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο. Εκείνη την περίοδο, όπως ήδη αναφέρθηκε, πολλοί από τους προϋπάρχοντες ναούς του ανακαινίστηκαν, ενώ

<sup>412</sup> Bulbulia 2006, 95.

<sup>413</sup> Bulbulia 2006, 103.

<sup>414</sup> Rescorla 1988· Voudouris et al 1990· Ader 1997· Montgomery και Kirsch 1997· Klinger et al 2007· Porro 2009, 2–3.

<sup>415</sup> Kaphchuk 2002, 818· για τον εγκλιματισμό βλ. περαιτέρω Rescorla 1988· Voudouris et al 1990· Ader 1997· Montgomery και Kirsch 1997· Siegel 2002· Klinger et al 2007· Porro 2009, 2–3.

εκατοντάδες καινούργια κέντρα της λατρείας του θεμελιώθηκαν σε αναρίθμητες ελληνικές και ρωμαϊκές πόλεις.<sup>416</sup>

Επιπλέον υλικά στοιχεία ήταν διασκορπισμένα πέρα από τα όρια των ιερών του επιβεβαιώνοντας τη θεραπευτική του δύναμη και τη δημοτικότητα της λατρείας του.<sup>417</sup> Νομίσματα που έφεραν την εικόνα του θεού κόπηκαν στην Επίδαυρο και άλλες πόλεις, διαλαλώντας τους ιδιαίτερους δεσμούς του με αυτές τις περιοχές και προσπαθώντας να προσελκύσουν ανθρώπους που αναζητούσαν θεραπεία.<sup>418</sup> Αναθηματικές πλάκες και αγάλματα που αναπαριστούσαν τον Ασκληπιό και τους λάτρεις του ανεγέρθηκαν σε πολλά μέρη προπαγανδίζοντας τις υπεράνθρωπες ιατρικές του ικανότητες και τη δημοφιλία του ανάμεσα στους ανθρώπους που υπέφεραν από νόσους, αρρώστιες και άλλες παθήσεις. Οι γραπτές πηγές επίσης αναφέρουν τον Ασκληπιό, σκιαγραφώντας την περίοπτη θέση και την αναγνώριση της λατρείας του από τους συγχρόνους του.<sup>419</sup> Ιδιαίτερα, η παρουσίαση του θεού και των ιερών του στις κωμωδίες του Αριστοφάνη και του Μένανδρου στην Ελλάδα και του Πλαύτου στη Ρώμη υποδηλώνει ότι το κοινό ήταν εξοικειωμένο με τον Ασκληπιό και τη θεραπεία των ασθενειών στους ναούς του.<sup>420</sup>

Αυτή η μετάδοση των ιδεών και των πεποιθήσεων για τον Ασκληπιό μέσω υλικών και λεκτικών σημείων – βασισμένη στην ανθρώπινη ικανότητα για συμβολική επικοινωνία – διαμόρφωσε την αναπαραστατική συνάφεια μέσα στην οποία οι

---

<sup>416</sup> Wickkiser, 2008, 37–8.

<sup>417</sup> Wickkiser, 2008, 1

<sup>418</sup> Νομίσματα από την Επίδαυρο, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, απεικόνιζαν τον Ασκληπιό στη μία όψη και όργανα βεντούζας στην άλλη. Η πόλη της Κω έκοψε νομίσματα με το κεφάλι του Ιπποκράτη στη μία όψη και το ραβδί του Ασκληπιού με το φίδι τυλιγμένο γύρω του στην άλλη. Χάλκινα νομίσματα από την Πέργαμο στη Μυσία έφεραν την κεφαλή του Ασκληπιού στη μία όψη και το κηρύκειο στην άλλη. Νομίσματα από την Τρίκη πιθανώς απεικόνιζαν τον Ασκληπιό, στοχεύοντας στο να τον συνδέσουν με αυτήν την πόλη και τη γειτονική Λάρισα. Wickkiser, 2008, 1, 36, 49, 55, 56, 132· Hart 2000, 11–2. Για μία λεπτομερή παρουσίαση των αρχαίων νομισμάτων που σχετίζονταν με την ιατρική και τον Ασκληπιό βλ. Hart 1966.

<sup>419</sup> Wickkiser, 2008, 38· Θεόφραστος, *Χαρακτήρες*, 21.10; Πλάτων, *Ιων*, 53<sup>οα</sup>. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, 3.13.3· Αισχίνης, *Κατά Κτησιφόντα*, 66–7· Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, 56.4· Θεόκριτος, *Επίγραμμα* 8.

<sup>420</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 633–747· P.Didot. I.9–II· Πλαύτος, *Curculio*, 216–73.

κοινωνικές πληροφορίες για τη θεραπευτική δύναμη του θεού έρρεαν και μοιράζονταν από τους ανθρώπους του ελληνορωμαϊκού κόσμου.

Μέσω κοινωνικής αλληλεπίδρασης και ποικίλων γνωσιακών διαδικασιών, οι άνθρωποι είναι σε θέση να θεμελιώνουν συσχετισμούς ανάμεσα σε πρακτικές στο εξωτερικό περιβάλλον και δυναμικές μέσα στον εγκέφαλό τους, που μαζί συγκροτούν τους κοινούς υλικούς, εννοιολογικούς και συμβολικούς τους κόσμους.<sup>421</sup> Ιδιαίτερα, οι άνθρωποι μοιράζονται ένα φάσμα κοινωνικών μηχανισμών που τους επιτρέπουν να μαθαίνουν από τους άλλους. Ακόμη και η απλή παρατήρηση της συμπεριφοράς και των επιλογών των άλλων μπορεί να παρέχει πληροφορίες για τα μέρη, τις πράξεις, τα αντικείμενα και άλλους φορείς,<sup>422</sup> επηρεάζοντας τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι προβληματίζονται σχετικά με τους εαυτούς τους, τους άλλους και τον κόσμο καθώς και με τις πρακτικές που ακολουθούν.

Γενικοί μηχανισμοί μάθησης, συμπεριλαμβανομένης της προσαρμοστικής και συντελεστικής μάθησης, παίζουν θεμελιώδη ρόλο στην κοινωνική μάθηση.<sup>423</sup> Συγκεκριμένα, μηχανισμοί προσαρμογής (ή *εγκλιματισμού*) μεσολαβούν στην επένδυση τόπων και αντικειμένων με ιδιαίτερες αξίες.<sup>424</sup> Οι άνθρωποι τείνουν να επισκέπτονται μέρη, όταν παρατηρούν άλλους να πηγαίνουν εκεί. Με τον τρόπο αυτό, ιδιαίτερες περιοχές που προσεγγίζονται από πολλούς επισκέπτες αποκτούν υψηλότερη αξία από εκείνες τις οποίες οι άνθρωποι αποφεύγουν.<sup>425</sup> Αυτό το είδος κοινωνικής μάθησης φαίνεται να εμπλέκει τα ίδια νευρωνικά συστήματα με τη μη κοινωνική μάθηση που βασίζεται στην ανταμοιβή, στην οποία οι αξίες

<sup>421</sup> Roepstorff et al. 2010, 1057· για τον τρόπο που οι άνθρωποι αναπαριστούν τον κόσμο με βάση αντιληπτικών και λογικών συσχετισμών που κάνουν μεταξύ εξωτερικών καταστάσεων και γεγονότων βλ. Shanks 2010.

<sup>422</sup> Frith και Frith 2012, 289· για το πώς οι αποκρίσεις *placebo* επηρεάζονται από την κοινωνική μάθηση μέσω της παρατήρησης της συμπεριφοράς των άλλων ανθρώπων βλ. περαιτέρω Bootzin και Caspi 2002· Iacoboni 2009· Colloca και Benedetti 2009· Mazzoni et al 2010.

<sup>423</sup> Schultz 2008· Frith και Frith 2012, 289.

<sup>424</sup> Για τους μηχανισμούς *εγκλιματισμού* βλ. Voudouris et al 1985· 1989· 1990· Rescorla 1988· Montgomery και Kirsch 1997· Klingner et al 2007· Porro 2009, 2–3·

<sup>425</sup> Frith και Frith 2012, 293.

αναπαρίστανται στον μεσοκοιλιακό προμετωπιαίο φλοιό και η πρόβλεψη της ανταμοιβής αναπαριστάται στο κοιλιακό ραβδωτό στρώμα.<sup>426</sup> Το ίδιο σύστημα μάθησης της ανταμοιβής επίσης ενεργοποιείται όταν οι άνθρωποι βλέπουν άλλους να προσεγγίζουν ή να αποφεύγουν ένα ιδιαίτερο μέρος αυξάνοντας τα νευρωνικά σήματα της αξιολόγησης.<sup>427</sup>

Ειδικότερα, καθώς οι αισθητηριακές πληροφορίες για ένα συγκεκριμένο αντικείμενο ή μέρος είναι συνεχώς αβέβαιες, οι άνθρωποι προσπαθούν να βγάλουν συμπεράσματα για αυτά μέσω των πληροφοριών που κυκλοφορούν μέσα στο περιβάλλον τους. Η σύγκλιση ανάμεσα στις ατομικές και κανονιστικές απόψεις φαίνεται να τροποποιεί τη δραστηριότητα στο κοιλιακό ραβδωτό στρώμα με έναν τρόπο παρόμοιο με το σήμα της ανταμοιβής που μεσολαβείται από την έκκληση ντοπαμίνης και εντοπίζεται στην ίδια περιοχή του εγκεφάλου κατά τη διάρκεια της ενισχυμένης μάθησης. Το κοιλιακό ραβδωτό στρώμα λειτουργεί αναβαθμίζοντας τις αξίες μέσω των εισερχομένων από τον ιππόκαμπο, την αμυγδαλή, τον προμετωπιαίο φλοιό και το μεσομεταιχμιακό ντοπαμινικό μονοπάτι. Ειδικότερα, το ντοπαμινεργικό σύστημα φαίνεται να μεσολαβεί στις κοινωνικές επιρροές στην αξιολόγηση, καθώς σηματοδοτεί το μέγεθος της ανταμοιβής σε σχέση με αυτό που προσδοκείται από την απόκτηση ενός ιδιαίτερου αντικειμένου ή την επίσκεψη σε ένα συγκεκριμένο μέρος παρά με βάση κάποια απόλυτη κλίμακα αξιολόγησης.<sup>428</sup>

Επομένως, όταν οι άνθρωποι στον ελληνορωμαϊκό κόσμο έβλεπαν άλλους ανθρώπους να επισκέπτονται τους ναούς του Ασκληπιού και να λαμβάνουν θεραπείες των ασθενειών τους, πιθανόν ντοπαμινεργικά σήματα στον εγκέφαλό τους μετέφεραν πληροφορίες για το μέγεθος της ανταμοιβής και αύξαναν τις προσδοκίες τους από την επίσκεψη στο ίδιο μέρος και την τέλεση των ίδιων πρακτικών.

<sup>426</sup> Schultz 2006· Frith και Frith 2012, 293· Lin et al 2011·

<sup>427</sup> Frith και Frith 2012, 293· Campbell–Meiklejohn et al. 2010.

<sup>428</sup> Campbell–Meiklejohn et al. 2010, 1168· βλ. επίσης Schultz 2006, 87–115.

Επιπλέον, οι απόψεις που διατυπώνονται από τους ειδικούς πάνω σε ένα συγκεκριμένο ζήτημα μπορούν να επηρεάσουν την αξιολόγηση των σχετικών αντικειμένων, περιοχών και πρακτικών, καθώς παρέχουν μία πηγή εκ των προτέρων πληροφοριών για αυτά τα θέματα, που είναι διαθέσιμες και μπορούν να προκαταβάλλουν τη γενική άποψη. Αυτή η προκατάληψη ενισχύεται από προ-θεμελιωμένες πεποιθήσεις που δέχονται τις απόψεις των ειδικών ως έγκυρες ενδείξεις των αξιών των αντικειμένων. Οι ειδικοί θεωρούνται ως άτομα που γνωρίζουν τα μη κοινωνικά χαρακτηριστικά των ιδιαίτερων αντικειμένων, περιοχών και πρακτικών και οι απόψεις τους, οι κρίσεις και οι προτάσεις τους θα μπορούσαν να επηρεάσουν τις προσδοκίες ανταμοιβής των ανθρώπων από την απόκτηση ενός ιδιαίτερου αντικειμένου, την επίσκεψη μίας περιοχής ή την τέλεση μίας ορισμένης πρακτικής.<sup>429</sup> Ιδιαίτερα σε συνθήκες αβεβαιότητας και απόγνωσης, η τάση των ανθρώπων να πιστεύουν αυτά που πιστεύουν οι άλλοι και ιδιαίτερα τα άτομα τα οποία απολαμβάνουν μεγαλύτερο σεβασμό αποτελεί μία κοινή ανθρώπινη στρατηγική.<sup>430</sup>

Επομένως, όπως έχει επισημανθεί, στον ελληνορωμαϊκό κόσμο οι γιατροί θεωρούνταν ως οι ειδικοί στα θέματα της υγείας, που απολάμβαναν τον σεβασμό των άλλων ανθρώπων εξαιτίας των θεραπευτικών τους ικανοτήτων και της ίασης νόσων και ασθενειών.<sup>431</sup> Οι θεραπευτές συνήθιζαν να προσφέρουν τη βοήθειά τους στους ασθενείς που πίστευαν ότι θα μπορούσαν να θεραπεύσουν, αφού δεν θα τους άρεζε να πλήξουν τη φήμη τους ως ειδικοί στην τέχνη της ιατρικής. Ωστόσο, σε δύσκολες περιπτώσεις συνήθιζαν να συμβουλεύουν τους ασθενείς να επισκεφτούν τους ναούς του Ασκληπιού, αναγνωρίζοντας την ανωτερότητα του θεού στις ιατρικές γνώσεις και ικανότητες και στη θεραπευτική δύναμη. Η αναγνώριση του Ασκληπιού ως ανώτερου γιατρού από τους θνητούς συναδέλφους του αύξανε τη φήμη του και κατά συνέπεια

<sup>429</sup> Campbell–Meiklejohn et al. 2010, 1168–9.

<sup>430</sup> Bulbulia 2006, 93.

<sup>431</sup> Wickkiser, 2008, 10–2.

και τις προσδοκίες ανταμοιβής των ανθρώπων, που ενισχύονταν περαιτέρω, όταν οι ασθενείς έβλεπαν άλλους να επισκέπτονται τους ναούς του και να λαμβάνουν θεραπεία.

Με τον τρόπο αυτό, οι ασθενείς χρησιμοποιούσαν τις αντιδράσεις των άλλων ανθρώπων, όταν αντιμετώπιζαν προβλήματα υγείας, καθώς και τις συστάσεις των γιατρών προκειμένου να προσδιορίσουν τις διαθέσιμες σε αυτούς θεραπευτικές εναλλακτικές. Οι απόψεις των άλλων για την αποτελεσματικότητα της θεραπευτικής δύναμης του Ασκληπιού ασκούσαν έντονη κοινωνική επιρροή στα εγκεφαλικά συστήματα των ασθενών που ακολουθούσαν από μεταβολές στα συστήματα αξιολόγησής τους. Η κοινωνική επιρροή σε τέτοιο μεγάλο βαθμό πιθανότατα συνέβαλε στη γρήγορη μάθηση και ανάπτυξη της φήμης του Ασκληπιού στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.

Η συνεχής αλληλεπίδραση ανάμεσα στις πράξεις των ασθενών, στις απόψεις των ειδικών, στις υλικές αναπαραστάσεις, στις λεκτικές εκφράσεις, στους κοινωνικούς κανόνες, τις αρχές και τις πεποιθήσεις για τη λατρεία του Ασκληπιού θεμελίωσε την επίσκεψη στους ναούς του ως ένα ιδιαίτερο *πρότυπο πρακτικής*, που υπήρχε ως εναλλακτική θεραπευτική επιλογή τόσο στον νου και στον εγκέφαλο των ανθρώπων όσο και στον εξωτερικό κόσμο. Επομένως, το γεγονός της εκδήλωσης μίας νόσου σε ένα άτομο αλληλεπιδρούσε με το ανώτερης τάξης πρότυπο της λατρείας του Ασκληπιού, που εξαρτιόταν από την ιδιαίτερη συνάφεια στην οποία αυτή αναπτύχθηκε και πλαισιώνει το μεμονωμένο ατομικό γεγονός της ασθένειας με βάση τις προηγούμενες εμπειρίες άλλων ανθρώπων.<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> Βλ. σχετικά Roepstorff et al. 2010, 1056–7.

## Κεφάλαιο 3

*Η ελπίδα ως κινητήρια δύναμη: Σχεδιάζοντας το ταξίδι στο Ασκληπιείο*

Μέσα από έναν συνδυασμό κοινωνικής αναφοράς, νοητικοποίησης και εξαρτημένης μάθησης οι άνθρωποι του ελληνορωμαϊκού κόσμου διαμόρφωναν συγκεκριμένες αντιλήψεις και ιδέες για τον Ασκληπιό και τη θεραπευτική του δύναμη καθώς και ιδιαίτερα κίνητρα και συμπεριφορές κοινές στην κοινωνική και πολιτισμική τους συνάφεια.<sup>433</sup>

Από αυτήν την οπτική, οι άνθρωποι που προσβάλλονταν από μία νόσο μπορούσαν να πάρουν την απόφαση να επισκεφθούν έναν από τους ναούς του Ασκληπιού προκειμένου να πετύχουν την ανάκαμψή τους. Η κινητήρια δύναμη για αυτήν την απόφαση ήταν η ελπίδα. Ο Charles Snyder και οι συνεργάτες του<sup>434</sup> ορίζουν την ελπίδα ως την *«αντιληπτική ικανότητα να αντλούνται μονοπάτια από τους επιθυμητούς στόχους και να κινητοποιεί ο καθένας τον εαυτό του μέσω αιτιακής σκέψης για να ξεκινήσει και να συνεχίσει να κινείται κατά μήκος αυτών των μονοπατιών»*.<sup>435</sup> Σύμφωνα με τη θεωρία τους για την ελπίδα, η ενέργεια και τα μονοπάτια είναι δύο αλληλοσυνδεόμενες και απαραίτητες συνιστώσες της ελπίδας.<sup>436</sup>

Ειδικότερα, οι στόχοι είναι οι άγκυρες της ελπίδας, καθώς είναι έμφυτοι σε κάθε είδους σχεδιασμένη δραστηριότητα και κινητοποιούν τη συμπεριφορά. Προκειμένου τα άτομα να εκτελέσουν μία κίνηση ή πράξη, θα πρέπει να πιστεύουν ότι είναι ικανά να παράγουν εφαρμόσιμα δρομολόγια προς τους στόχους τους. Αυτή η αυτοπεποίθηση, που παροτρύνει τους ανθρώπους να κινηθούν κατά μήκος ενός

---

<sup>433</sup> Deeley 2004, 254.

<sup>434</sup> Snyder et al. 2000, 747.

<sup>435</sup> Snyder et al. 2000, 747: *the perceived capability to derive pathways to desired goals and motivate oneself via agentic thinking to initiate and sustain movement along those pathways.*

<sup>436</sup> Snyder et al. 2000, 748.

φανταστικού μονοπατιού προς τον στοχευμένο προορισμό τους, ορίζεται ως *ενέργεια* (*agency*).<sup>437</sup>

Στην περίπτωση του Ασκληπιού, οι ασθενείς κινητοποιούνταν από τον στόχο τους να αναρρώσουν. Η αντιληπτική τους ικανότητα τους επέτρεπε να φαντάζονται μονοπάτια προς αυτόν τον στόχο. Το πρώτο πιθανό δρομολόγιο για αυτούς ήταν να επισκεφθούν και να συμβουλευτούν έναν θνητό γιατρό. Ωστόσο, όταν η ανθρώπινη ιατρική τέχνη αποδεικνυόταν αναποτελεσματική χωρίς να προσφέρει καμία ευκαιρία για ανάρρωση, η θετική (*agentic*) σκέψη ατομικής επιλογής και δράσης<sup>438</sup> θα επέτρεπε στους ασθενείς να οραματιστούν εναλλακτικά μονοπάτια διατηρώντας την ελπίδα τους. Υποστηρίζοντας αυτήν την άποψη, σύγχρονα επιστημονικά στοιχεία υποδεικνύουν ότι άνθρωποι με υψηλά επίπεδα ελπίδας τείνουν να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως ικανούς να φαντάζονται και να παράγουν νέους δρόμους, όταν η αρχική πορεία φαίνεται μπλοκαρισμένη.<sup>439</sup> Έτσι, στην ελληνορωμαϊκή συνάφεια, η επίσκεψη σε έναν ναό του Ασκληπιού γινόταν αντιληπτή ως ένα εναλλακτικό μονοπάτι προς τη θεραπεία. Αυτή η αντίληψη ενισχυόταν από την ιστορία της προσωπικής μάθησης του ατόμου και από προηγούμενες θεραπευτικές εμπειρίες στους ναούς του Ασκληπιού που μαρτυρούνταν από άλλα μέλη της κοινωνικής του ομάδας.

Υπό αυτήν την οπτική, η ίδια η απόφαση να επισκεφτεί κάποιος ένα ιερό του Ασκληπιού μπορούσε να εμπεριέχει μία ευεργετική επιρροή αυξάνοντας την ελπίδα του.<sup>440</sup> Παρ' όλο που οι ασθενείς μπορούσαν να έχουν κλονιστεί από την άρνηση των γιατρών να τους θεραπεύσουν, το γεγονός ότι είχαν μία άλλη επιλογή και μπορούσαν

---

<sup>437</sup> Snyder et al. 2000, 748–9.

<sup>438</sup> Snyder et al. 2000, 749.

<sup>439</sup> Snyder et al. 2000, 749· βλ. περαιτέρω Irving et al 1998· Snyder 1994· Snyder, Harris et al. 1991.

<sup>440</sup> Snyder et al. 2000, 755. Η έρευνα του P.M. Morris σε μία ομάδα ασθενών που πήραν την απόφαση να επισκεφθούν τον ναό της Παναγίας της Λούρδης έδειξε σημαντική μείωση στα επίπεδα του άγχους και της κατάθλιψης που τους προκαλούσε η ασθένειά τους.



να ακολουθήσουν ένα άλλο μονοπάτι προς τον στόχο της ανάρρωσής τους θα μπορούσε να εγείρει *σκέψεις ατομικής επιλογής και δράσης*. Επιπλέον, η σύγχρονη έρευνα δείχνει ότι οι ασθενείς μπορούν να βιώσουν μία βελτίωση της κατάστασής τους τη στιγμή που λαμβάνουν την απόφαση να ακολουθήσουν μία συγκεκριμένη θεραπευτική αγωγή ακόμη και πριν αυτή η αγωγή αρχίσει να ενεργεί<sup>441</sup> – αντανακλώντας ένα είδος φαινομένου *placebo*. Συνεπώς, οι ασθενείς που ταξίδευαν κοντινές ή μακρινές αποστάσεις προς τα Ασκληπιεία, θα μπορούσαν να βιώνουν μία αναβίωση των ελπίδων τους (τόσο ως μονοπάτια όσο και ως *σκέψη ατομικής επιλογής και δράσης*) αμέσως μόλις λάμβαναν την απόφαση να πραγματοποιήσουν το ταξίδι.

Ωστόσο, αυτή η αρχική βελτίωση δεν θα διαρκούσε για πολύ, αν δεν υπήρχαν περαιτέρω στοιχεία που έδειχναν ότι το προσφάτως ακολουθούμενο μονοπάτι μπορούσε να φέρει αποτέλεσμα. Και πράγματι, όταν οι ασθενείς έφθαναν στους ναούς του Ασκληπιού και εισέρχονταν στα ιερά του, ολόκληρη η δομή του τόπου στόχευε στο να ενισχύσει τις ελπίδες τους και να τους γεννήσει προσδοκίες για την ανάρρωσή τους. Το φυσικό τοπίο του ιερού, με την ιερή πηγή και το άλσος, οι θυσίες που προσφέρονταν στον θεό από άλλους ασθενείς, και τα αναρίθμητα ανατομικά αναθήματα και οι επιγραφές σε στήλες που κρέμονταν στους τοίχους του ναού και ίσως στο προπύλαιο και τη στοά, πιθανόν έκαναν μία ισχυρή εντύπωση στους νεο-αφιχθέντες,<sup>442</sup> βεβαιώνοντάς τους ότι η απόφασή τους να επισκεφθούν τον Ασκληπιό επρόκειτο να είναι αποτελεσματική.

### *Γεννώντας προσδοκίες: Η άφιξη στο ιερό του Ασκληπιού*

Οι ασθενείς που ταξίδευαν στους ναούς του Ασκληπιού θα ήταν πιθανόν απορροφημένοι στη δική τους αρρώστια (νόσο ή ασθένεια), γεμάτοι ελπίδες για μία

<sup>441</sup> Snyder et al. 2000, 757· Constantino et al. 2011, 185· βλ. περαιτέρω Beckham 1989.

<sup>442</sup> Nutton 2004, 110· Holowchak 2002, 160

πιθανή θεραπεία τους. Οι ελπίδες και ο ενθουσιασμός τους θα διεγείρονταν κατά την άφιξή τους στο ιερό.<sup>443</sup>

Ολόκληρο το περιβάλλον και η δομή των Ασκληπιείων στόχευε στο να γεννά και να χειραγωγεί τις προσδοκίες των ασθενών για την επικείμενη θεραπεία τους. Συγκεκριμένα, οι προσδοκίες για την έκβαση της θεραπείας ορίζονται ως «οι γνώσεις που αφορούν ένα πιθανό μέλλον που θα προκύψει από τη θεραπευτική αγωγή»<sup>444</sup> και μπορούν να εμπνευστούν και να επηρεαστούν από την προσωπική εμπειρία του ασθενή και την αλληλεπίδρασή του με τον γιατρό και τους άλλους ανθρώπους καθώς και από τις κοινές εμπειρίες τους και τη γενική συνάφεια στην οποία οι θεραπευτικές διαδικασίες πρόκειται να λάβουν χώρα.<sup>445</sup>

Αν και δεν υπάρχουν λεπτομερείς περιγραφές της καθημερινής ζωής στα Ασκληπιεία, έμμεσες αναφορές σε γραπτές πηγές παράλληλα με τη διευθέτηση των αφιερώσεων μέσα στα τεμένη θα μπορούσαν να μας δώσουν μία αίσθηση της όλης ατμόσφαιρας και των πιθανών ανθρώπινων αλληλεπιδράσεων μέσα στο περιβάλλον της λατρείας του Ασκληπιού.

Η πιο γλαφυρή περιγραφή έμμεσα σκιαγραφείται από τον Ηρόνδα στους *Μιμίამβους* του (IV, 1–95), που χρονολογούνται στα μέσα του 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. και δραματοποιούν την επίσκεψη δύο γυναικών πιθανότατα στο Ασκληπιείο της Κω. Η ηρωίδα Κυννώ μαζί με τη φίλη τους και τουλάχιστον μία από τις δούλες της έφθασαν στο ιερό νωρίς το πρωί για να θυσιάσουν στον Ασκληπιό, που είχε θεραπεύσει την αρρώστια της με χαρισματικό τρόπο.<sup>446</sup> Χαιρετίζοντας τον θεό και τους θεϊκούς συγγενείς του, η Κυννώ προσέφερε έναν κόκορα και μία αναθηματική πλάκα, την

<sup>443</sup> Edelstein και Edelstein 1975, 161

<sup>444</sup> Constantino et al. 2011, 186: *cognitions regarding a probable future resulting from treatment.*

<sup>445</sup> Oken 2008, 2814.

<sup>446</sup> Ηρόνδας, *Μιμίამβοι*, IV, 16–8 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, Τ. 482: «...θα πληρώσουμε το αντίτιμο της θεραπείας από τις νόσους που εσύ έδιωξες μακριά, ως άρχοντα, τείνοντας σε μας τα απαλά σου χέρια...» [...ἤτρα νόσων ἐποιέμεσθα τὰς ἀπέψησας ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὧ ἄναξ, τείνας...].

οποία τοποθέτησε δίπλα στη λατρευτική εικόνα της Υγείας που στεκόταν σε έναν από τους βωμούς στον ιερό περίβολο. Η παρέα θαύμασε τις αναθηματικές επιγραφές που κοσμούσαν το ιερό τέμενος. Η Κυννώ διέταξε τη δούλα της να πάει να φωνάξει τον νεωκόρο προκειμένου να ανοίξει τις πύλες του ναού. Ήθελε να δείξει στη φίλη της ακόμη πιο όμορφα πράγματα, που δεν είχε δει σε όλη της τη ζωή. Ωστόσο, η εντολή της δεν είχε νόημα, αφού οι πύλες ήταν ήδη ανοιχτές και μπορούσαν να εισέλθουν στον ναό. Μπήκαν μέσα και ενώ θαύμαζαν τα μοναδικά έργα τέχνης που εκτίθεντο, ο νεωκόρος τις πλησίασε και ενεπλάκη σε μία συζήτηση μαζί τους. Διαβεβαίωσε την Κυννώ ότι η θυσία της είχε γίνει ευνοϊκά δεκτή από τον θεό. Η Κυννώ δικαιολογήθηκε για τη χαμηλή τιμή της προσφοράς της και υποσχέθηκε να επιστρέψει μαζί με τον σύζυγο και τα παιδιά της για να φέρει μεγαλύτερες προσφορές. Συνέστησε στη φίλη της να θυμηθεί

*να κόψει με ακρίβεια το πόδι του πτηνού και να το προσφέρει στον νεωκόρο, και να τοποθετήσει μία ποσότητα πολτού αίματος μέσα στο στόμα του φιδιού με σεβασμό, και να βουτήξει στην άλμη το προσφερόμενο κρέας.<sup>447</sup>*

Ο νεωκόρος επίσης ζήτησε

*λίγο από το ιερό ψωμί· γιατί η απώλειά του ήταν περισσότερο σοβαρή για τους ιερούς άνδρες από το να μην πάρουν το μερίδιό τους.<sup>448</sup>*

Ο *Μιμίαμβος* IV προσφέρει μία ματιά στην καθημερινή ζωή στο Ασκληπιείο της Κω, όπως θα μπορούσε να είναι τουλάχιστον από τον 3<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. μέχρι το τέλος της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας. Παρά τις ενδεχόμενες τοπικές παραλλαγές, το γενικό πρότυπο μπορεί να σκιαγραφηθεί σύμφωνα με την περιγραφή του Ηρώнда και τις

<sup>447</sup> Ηρώндаς, *Μιμίαμβοι*, IV, 88–92 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 482: ...Κοκκάλη καλῶς τεμοῦσα μέμνεο τὸ σκελύδριον δοῦναι τῶ νεωκόρῳ τούρνιθος, ἔξ τε τήν τρώγλην τὸν πελανὸν ἐνθεσ τοῦ δράκοντος εὐφήμως καὶ ψαιστὰ δεῦσον...

<sup>448</sup> Ηρώндаς, *Μιμίαμβοι*, IV, 94–5 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 482: ...τῆς ὑγιῆς μοι πρόσδος· ἢ γὰρ ἱροῖσιν μέζων ἀμαρτίης ἢ ὑγίη 'στὶ τῆς μοίρης...· για τον *Μιμίαμβο* IV του Ηρώнда βλ. Dignas 2007, 169–70.

πρόσθετες περαιτέρω μαρτυρίες. Οι ικέτες συνήθιζαν να επισκέπτονται τα Ασκληπιεία για να προσευχηθούν για την υγεία και την ευημερία των ίδιων και της οικογένειάς τους. Ο Μάρκος Αυρήλιος, για παράδειγμα, ζήτησε τη βοήθεια των θεραπευσών θεοτήτων και προτίθετο να επισκεφθεί

*εκείνο το μέρος όπου ο θεός που επενδύεται με τη δύναμη αυτή μπορεί πιο εύκολα να με ακούσει.*<sup>449</sup>

Ήθελε να σκαρφαλώσει στον λόφο της Περγάμου όπου βρισκόταν ο ναός του Ασκληπιού και να προσευχηθεί σε αυτόν ζητώντας του να ευλογήσει την υγεία του κυρίου του. Πέρα από τον Μάρκο Αυρήλιο, πολλοί άλλοι ικέτες πιθανόν επισκέπτονταν τους ναούς του Ασκληπιού με την ίδια πρόθεση.

Έτσι, τα Ασκληπιεία ήταν πολυσύχναστα μέρη, που προσέλκυαν τόσο υγιείς όσο και άρρωστους ανθρώπους που θα μπορούσαν να συνοδεύονται από τους φίλους, τους συγγενείς ή τους δούλους τους. Οι επισκέπτες επιτρεπόταν να τριγυρνούν μέσα στο ιερό θαυμάζοντας τις ευχαριστήριες προσφορές που εκτίθενταν στον περίβολο και μέσα στον ναό. Μπορούσαν να αφιερώσουν και οι ίδιοι μικρά αναθήματα κοντά στις πολυτελείς αφιερώσεις και στα έργα τέχνης που κοσμούσαν τα ιερά.

Ανάμεσα στα λατρευτικά αγάλματα στον ιερό περίβολο υπήρχαν βωμοί μπροστά από τους οποίους οι ικέτες έλεγαν προσευχές ευγνωμοσύνης στον θεϊκό θεραπευτή. Η μορφή και το περιεχόμενο των προσευχών ποίκιλε από εκτεταμένες δεήσεις μέχρι απλές, ευγενικές επικλήσεις του θεού.<sup>450</sup> Οι ικέτες προσεύχονταν είτε

---

<sup>449</sup> Φρόντων, *Επιστολαί* III, 9, 1–2 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 577: «...και θέτω τον εαυτό μου σύμφωνα με τη φύση κάθε τάματος σε εκείνο το σημείο όπου ο θεός που επενδύεται με εκείνη τη δύναμη μπορεί να είναι πιο εύκολο να με ακούσει. Έτσι, πρώτα τώρα σκαρφαλώνω πάνω στο φρούριο στον λόφο της Περγάμου και εκλιπαρώ τον Ασκληπιό να ευλογεί την υγεία του κυρίου μου [εν. του Φρόντωνος] και να τον προστατεύει» [*eorum deorum unumquemque mihi votis advoco, meque pro genere cuiusque voti in eo loco constituo, de quo deus ei rei praeditus facilius exaudiat. Igitur iam primum Pergami arcem ascend et Aesculapio supplico, uti valetudinem magistri mei bene temperet vehementerque tueatur*].

<sup>450</sup> Ο Αρνόβιος (*Κατά Εθνών*, I, 49 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 584) σχολιάζει τις εκτενείς δεήσεις που ήταν γεμάτες θλιβερούς όρκους και τάματα· ο Πρόκλος, από την άλλη πλευρά, επιλέγει να προσευχηθεί στον Ασκληπιό με τον παλιό, ευγενικό τρόπο των αρχαίων Αθηναίων (Μαρίνος, *Βίος*

σε όρθια στάση είτε πεσμένοι στο έδαφος σε προσκνηματική στάση, πιθανόν ελπίζοντας να επηρεάσουν τον θεό μέσα από τη στάση του σώματός τους.<sup>451</sup>

Ιδιαίτερα οι Ρωμαίοι προσέγγιζαν τον Ασκληπιό με τα κεφάλια τους καλυμμένα κατά τον δικό τους τρόπο, παρ' όλο που οι τελετουργίες στα ρωμαϊκά Ασκληπιεία ακολουθούσαν το ελληνικό πρότυπο.<sup>452</sup>

Οι βωμοί ήταν γεμάτοι θυσίες και άλλες προσφορές, που περιελάμβαναν γλυκίσματα με μέλι, τυρί και άλλα τρόφιμα. Τα θυσιαστήρια ζώα, που μπορούσαν να είναι κόκορες, γουρούνια και βόδια με τοπικές παραλλαγές,<sup>453</sup> πιθανόν δίνονταν στους νεωκόρους που θα αποφαινόταν αν η θυσία είχε γίνει δεκτή ή οι ικέτες θα έπρεπε να προσευχηθούν ξανά. Αφού η θυσία ήταν αρεστή στον θεό, ο νεωκόρος έπαιρνε το μερίδιό του από την προσφορά, ενώ μία άλλη μερίδα δινόταν στο στόμα του ιερού φιδιού. Σύμφωνα με τον Ηρόνδα, οι ικέτες μπορούσαν να πάρουν τα δικά τους μερίδια πίσω στο σπίτι τους ως αποτροπαϊκά μέσα.<sup>454</sup> Αυτή ήταν προφανώς η συνήθεια στην Κω, ενώ σε άλλα ιερά όπως σε εκείνο στην Επίδαυρο, οι ικέτες θα έπρεπε να καταναλώσουν τις μερίδες τους από τις θυσίες μέσα στον ιερό περίβολο.<sup>455</sup>

---

*Πρόκλον ή Περί Ευδαιμονίας*, 29 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 582)· βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 184–5.

<sup>451</sup> Τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. ο Διογένης ο Κυνικός (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 580) απέριπτε την προσκνηματική στάση και «αφιέρωσε στον Ασκληπιό έναν ψηλό ρωμαλέο άνδρα, ο οποίος, κάθε φορά που κάποιος έπεφτε με το πρόσωπο στο έδαφος, συνήθιζε να τρέχει σε αυτούς και να τους χτυπά»· [*τῷ Ασκληπιῷ ἀνέθηκε πλήκτην, ὃς τοὺς ἐπὶ στόμα πίπτοντας ἐπιτρέχων συνέτριβεν*].

<sup>452</sup> Πλάτοτος, *Κουρκουλίων*, III, 389–90 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 579: «Ποιος είναι αυτός ο τύπος με το κεφάλι του καλυμμένο που κάνει αφιέρωμα στον Ασκληπιό;»· [*Quis hic est qui operito capite Aescularium salutat?*].

<sup>453</sup> Στην Κυρήνη για παράδειγμα προσφέρονταν κατσίκες, μία θυσία που ήταν απαγορευμένη στην Επίδαυρο· Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, 26, 09 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 532 = Παπαχατζής 2002, II, 26, 9, σσ. 201, 491–2: «υπάρχει μία διαφορά ανάμεσα στους Κυρηναίους και τους Επίδαυριους, καθώς ενώ οι Κυρηναίοι θυσιάζουν κατσίκες, κάτι τέτοιο είναι ενάντιο στη συνήθεια των Επίδαυριων»· [*διάφορον δὲ Κυρηναίους τοσόνδε ἐς Ἐπίδαυριους ἐστίν, ὅτι αἴγας οἱ Κυρηναῖοι θύουσιν, Ἐπίδαυριοις οὐ καθεστηκότος*].

<sup>454</sup> Ηρόνδας, *Μιμίαμβοι*, IV, 94–5 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 482: «το υπόλοιπο θα το φάμε στο σπίτι· και θυμήσου να το πάρουμε μαζί μας»· [*τᾶλλα δ' οἰκίης ἔδρη δαισόμεθα, καὶ ἐπὶ μὴ λάθη φέρειν*].

<sup>455</sup> Pausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, II, 27, 1 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 510 = Παπαχατζής 2002, II, 27, 1, σσ. 204, 492: «Οι θυσίες, είτε προσφέρονταν από έναν από τους Επίδαυριους ή από έναν ξένο, καταναλώνονταν μέσα στα όρια (εν. του ιερού). Γνωρίζω ότι το ίδιο γινόταν επίσης στην

Πέρα από τις ατομικές προσευχές και θυσίες, οι επισκέπτες μπορούσαν επίσης να παρακολουθήσουν τις καθημερινές τελετουργίες που λάμβαναν χώρα στα Ασκληπιεία. Αυτές οι τελετές τελούνταν κανονικά τουλάχιστον δύο φορές την ημέρα, το ξημέρωμα και κατά τη δύση του ηλίου.<sup>456</sup> Οι ιερείς του Ασκληπιού, συνήθως φορούσαν λευκά ρούχα,<sup>457</sup> προσέφεραν θυσίες πάνω στους βωμούς, ενώ προσεύχονταν στον θεό. Τραγούδια και ύμνοι ψάλλονταν κατά τη διάρκεια των συνηθισμένων τελετουργιών, θυσιών και προσευχών από το πλήθος των πιστών ή από ιδιαίτερες χορωδίες που κάποιες φορές αποτελούνταν από δούλους.<sup>458</sup> Ο Παιάνας ήταν ο πιο αντιπροσωπευτικός χορωδιακός ύμνος που ψαλλόταν προς τιμή του Ασκληπιού με τη συνοδεία κιθάρας.<sup>459</sup> Ένας ή περισσότεροι νεωκόροι επέβλεπαν τις καθημερινές τελετουργίες, βοηθούσαν τους ιερείς να ασκούν τα καθήκοντά τους και πιθανόν καθοδηγούσαν τους ικέτες που επρόκειτο να εγκοιμηθούν στο άβατον.<sup>460</sup> Αν και δεν υπάρχουν αρκετές γραπτές μαρτυρίες για τη διοίκηση των ιερών και την ακριβή αλληλεπίδραση ανάμεσα στο ιερατείο, τους υπαλλήλους του ναού και τους επισκέπτες, θα έπρεπε να υπάρχει μία προσωπική επικοινωνία ανάμεσα στους νεωκόρους και τους ικέτες, που πιθανόν λάμβαναν οδηγίες για την ορθή συμπεριφορά και τις ενέργειές τους μέσα στο τέμενος.<sup>461</sup>

Πέρα από τις καθημερινές υπηρεσίες και τελετουργίες που τελούνταν από το ιερατείο του Ασκληπιού και τις προσφορές που γίνονταν από τους επισκέπτες, που

---

Τιτάνη»: [τὰ δὲ θύομενα, ἦν τέ τις Ἐπιδαυρίων αὐτῶν ἦν τε ζένος ὁ θύων ἦ, καταναλίσκουσιν ἐντὸς τῶν ὄρων: τὸ δὲ αὐτὸ γινόμενον οἶδα καὶ ἐν Τιτάνη].

<sup>456</sup> Αυτές οι υπηρεσίες των ναών ήταν συνήθεις στην ύστερη ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο, παρ' ὅλο που δεν είναι γνωστό πόσο συχνά τελούνταν σε πρωιμότερους αιώνας· Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 193.

<sup>457</sup> Στο Ασκληπιείο της Περγάμου οι ιερείς φορούσαν πορφυρούς χιτῶνες· Τερτυλλιανός, *De Pallio* I, 1–2 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 492· τ. II, 192.

<sup>458</sup> Ιδιαίτερα τραγούδια ψάλλονταν στο Επιδαύριο Ασκληπιείο το πρωί· *Epigrammata Graeca*, 1027 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 598· τ. II, 193–4 και ιδιαίτερα υποσ. 10.

<sup>459</sup> Αρχικά ο παιάνας ήταν αφιερωμένος στον Απόλλωνα· για τους ύμνους και τις θρησκευτικές ψαλμωδίες προς τιμή του Ασκληπιού βλ. Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 199–208.

<sup>460</sup> Τα μεγάλα ιερά, όπως αυτό της Περγάμου, συνήθως είχαν δύο νεωκόρους· Αριστείδης, *Ἱεροὶ Λόγοι* XLVIII, 29 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 495· τ. II, 194.

<sup>461</sup> Dignas 2007, 170.

συνέρρεαν στα μεγάλα Ασκληπιεία κάθε μέρα, υπήρχαν επίσης δημόσιες εορτές που επαναλαμβάνονταν σε τακτά χρονικά διαστήματα. Αυτές οι εορτές ποίκιλαν ως προς την ημερομηνία και τη συχνότητά τους κατά τη διάρκεια του έτους σε διάφορες περιοχές.<sup>462</sup> Ωστόσο, το γενικό πρότυπο όριζε ότι οι ικέτες<sup>463</sup> συναντιούνταν στο κέντρο της πόλης και από εκεί με πομπή πήγαιναν στον ναό τραγουδώντας παιάνες προς τιμή του θεού. Κατά την άφιξή τους στο ιερό, προσέφεραν θυσίες<sup>464</sup> στον Ασκληπιό, μία αναπαράσταση του οποίου<sup>465</sup> βρισκόταν καθισμένη σε έναν πάγκο.<sup>466</sup>

Οι περισσότερες από τις εορτές προς τιμή του Ασκληπιού συνδέονταν περαιτέρω με ιδιαίτερους αγώνες, που ήταν μέρος της λατρείας και προσέλκυαν πολλούς επισκέπτες από μακρινές και κοντινές περιοχές προκειμένου να συμμετέχουν ή απλά να παρακολουθήσουν τα αγωνίσματα.<sup>467</sup> Αυτοί οι αγώνες περιελάμβαναν γυμναστικούς και σε κάποιες περιπτώσεις μουσικούς διαγωνισμούς. Δραματικά έργα επίσης παίζονταν σε τακτά διαστήματα στα Ασκληπιεία. Αν και δεν υπάρχουν γραπτές πηγές για τα θεατρικά έργα που παρουσιάζονταν στην Επίδαυρο, την

<sup>462</sup> Κάποιες πόλεις τελούσαν τις εορτές του Ασκληπιού την άνοιξη (Αριστειδής, *Τεροί Λόγοι* XLVIII, 74 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 570) και άλλες το φθινόπωρο (Φιλόστρατος, *Vita Apollonii*, IV, 18 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 565). Ορισμένες πόλεις γιόρταζαν τον θεό μία φορά (Κικέρων, *Λόγοι*, IV, 57, 127–8 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 554) και άλλες δύο φορές τον χρόνο (*CIG*, II, Add. no. 3641b = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 572)· για τις ημερομηνίες και τη συχνότητα των εορτών βλ. επίσης Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 195–6.

<sup>463</sup> Υπήρχαν επίσης παραλλαγές όσον αφορά τους συμμετέχοντες σε αυτές τις πομπές. Σε ορισμένες περιπτώσεις άνδρες, γυναίκες, ακόμη και μικρά παιδιά μπορούσαν να συμμετέχουν στις εορτές (*IG* XII 9, 194 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 787), ενώ σε άλλους εορτασμούς επιτρεπόταν η συμμετοχή μόνο ανδρών (*IG* IV<sup>2</sup> 1, 128, I, 1–ii, 26 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 296 = Girone 1998, II.2, σσ. 46–52. Στην ετήσια εορτή στην Κως, οι *Ασκληπιάδες* έκαναν μία πολυτελή πομπή μόνοι τους (Ιπποκράτης, *Επιστολαί*, II, IX, p. 324–6 L. = Edelstein 1998 και Edelstein, τ. I, T. 568)· για τους συμμετέχοντες σε αυτές τις εορτές βλ. περαιτέρω Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 196).

<sup>464</sup> Οι προσφορές ποίκιλαν από μέρος σε μέρος και από εποχή σε εποχή· Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 197.

<sup>465</sup> Σε πρώιμες εποχές, οι λάτρεις πίστευαν ότι ο Ασκληπιός συμμετείχε στις εορτές και δεν υπήρχε ανάγκη για συμβολική αναπαράσταση της παρουσίας του. Η συνήθεια να τοποθετούν ένα ομοίωμά του, που γινόταν αντιληπτό ως ενσωμάτωση του θεού, πάνω σε έναν πάγκο χρονολογείται σε μεταγενέστερους αιώνες· Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 197.

<sup>466</sup> Για τις εορτές προς τιμή του Ασκληπιού βλ. Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 195–9.

<sup>467</sup> Οι Επίδαυριοι Αγώνες, για παράδειγμα, γίνονταν κάθε 5 χρόνια τουλάχιστον από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και μετά και σταδιακά απέκτησαν πανελλήνια φήμη· Σχόλια εις Πίνδαρον, *Περί Νεμέας*, V, 94b = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 558· Σχόλια εις Πίνδαρον, *Περί Νεμέας*, III, 147 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 559· για τους αγώνες προς τιμή του Ασκληπιού βλ. περαιτέρω Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 208–13.

Πέργαμο και την Κω, τόσο κωμωδίες όσο και τραγωδίες πιθανόν παίζονταν εμπνευσμένες από το μύθο, τη ζωή και τα κατορθώματα του Ασκληπιού.<sup>468</sup>

Σε αυτήν την ευρύτερη λατρευτική συνάφεια, οι ασθενείς εισερχόμενοι στο ιερό του Ασκληπιού βομβαρδίζονταν από πολλαπλά συναφειακά ερεθίσματα και αντιλήψεις, που μπορούσαν να τους γεννήσουν προσδοκίες για την επίτευξη της θεραπείας τους. Αυτά τα ερεθίσματα διέγειραν όλες τις αισθήσεις των ικετών. Σε ένα φυσικό περιβάλλον, οι επισκέπτες μπορούσαν να θαυμάσουν την ομορφιά του τοπίου παράλληλα με τη συμμετρικότητα του ναού και των άλλων οικοδομημάτων που ήταν διακοσμημένα με μοναδικά έργα τέχνης δημιουργημένα από ανθρώπους. Η αισθητική αντίληψη όσων τους περιέβαλλαν θα μπορούσε να ενισχύει τις επακόλουθες θρησκευτικές εμπειρίες. Οι ικέτες μπορούσαν επίσης να δουν άλλα άτομα που υπέφεραν από ασθένειες να προσφέρουν προσευχές και θυσίες στον θεό ελπίζοντας να θεραπευτούν. Μπορούσαν επίσης να συναντήσουν άλλους ανθρώπους να κάνουν ευχαριστήριες προσφορές στα αγάλματα του θεού αφού είχαν λάβει θεραπεία. Μπορούσαν να μυρίσουν τις μυρωδιές από τα θυσιασμένα ζώα και να ακούσουν τους παιάνες που ψάλλονταν κατά τη διάρκεια των πομπών, των θυσιών και των καθημερινών τελετουργιών.

Πέρα από το φυσικό τοπίο και την αρχιτεκτονική διαρρύθμιση των ιερών, οι επιγραφές και τα ανατομικά αναθήματα, που κρέμονταν στους τοίχους και σε άλλα σημεία μέσα στον ιερό περίβολο, πιθανόν έκαναν ισχυρότατη εντύπωση στους ικέτες. Οι επιγραφές μετέφεραν βιογραφικές αφηγήσεις ανθρώπων που είχαν επισκεφθεί τους ναούς και θεραπεύτηκαν από τον θεό στο παρελθόν. Τα ανατομικά αναθήματα αποτελούσαν αποσπάσματα των θεραπευτικών εμπειριών και των αφηγήσεων όσων υποφέροντας από μία αρρώστια επισκέφθηκαν τα Ασκληπιεία και έλαβαν θεϊκή

---

<sup>468</sup> Edelstein και Edelstein 1998, τ. II, 211.



θεραπεία. Αυτές οι βιογραφικές μαρτυρίες αποτελούσαν σαφείς καταγραφές της θεραπευτικής δύναμης του Ασκληπιού που επιβεβαίωναν την αξιοπιστία των μεθόδων του και ενίσχυαν τις προσδοκίες των ικετών για την έκβαση της υγείας τους.<sup>469</sup> Με τον τρόπο αυτό, οι πληροφορίες που έρρεαν μέσα στην ευρύτερη συνάφεια επηρέαζαν τις προβλέψεις και τις προσδοκίες των ασθενών για πιθανή ανάρρωσή τους.

Σύμφωνα με τον Albert Bandura, οι προσδοκίες μπορούν να χωριστούν σε δύο κατηγορίες: τις *προσδοκίες έκβασης*, που χαρακτηρίζονται από την πίστη ότι συγκεκριμένες πράξεις θα έχουμε συγκεκριμένα αποτελέσματα, και τις *προσδοκίες αυτο-αποτελεσματικότητας*, που βασίζονται στην πεποίθηση ότι κάποιος μπορεί να εκτελέσει τις κατάλληλες ενέργειες προκειμένου να πετύχει αξιόλογα αποτελέσματα.<sup>470</sup>

Στους ναούς του Ασκληπιού, οι ικέτες πληροφορούνταν για τις ιδιαίτερες πράξεις, τελετουργίες και καθαρμούς καθώς και για τη διαδικασία της εγκοίμησης που θα έπρεπε να ακολουθήσουν προκειμένου να έχουν μία προσωπική επικοινωνία με τον θεό και μία θεϊκή θεραπεία. Μπορούσαν επίσης να δουν άλλους ανθρώπους να ακολουθούν τα ίδια βήματα, ενώ μπορούσαν να διαβάσουν τα επιτυχή αποτελέσματα της όλης διαδικασίας στις επιγραφές. Υπό αυτό το φως, τα στοιχεία για τις προηγούμενες επιτυχημένες εκτελέσεις των απαραίτητων ενεργειών, οι μαρτυρίες όσων έβλεπαν άλλους να τα καταφέρνουν, οι σχετικές λεκτικές διαβεβαιώσεις καθώς και ψυχολογική κατάσταση του κάθε ατόμου<sup>471</sup> (ελπίδα, επιθυμία για ανακούφιση) μπορούσαν να ενισχύσουν τις προσδοκίες των ασθενών τόσο για την έκβαση της θεραπείας όσο και για τη δική τους ικανότητα να φέρουν σε πέρας τις απαραίτητες ενέργειες προκειμένου να θεραπευτούν.

<sup>469</sup> Constantino et al. 2011, 185.

<sup>470</sup> Crow et al. 1999, 4· Bandura 1997.

<sup>471</sup> Crow et al. 1999, 4.

Σύμφωνα με τον Humphrey, αυτή η προσδοκία του ασθενή ότι ακολουθώντας μία ιδιαίτερη θεραπεία πρόκειται να νιώσει καλύτερα αποτελεί έναν κρίσιμο παράγοντα στο φαινόμενο *placebo* που επηρεάζει την ικανότητα του ατόμου για αυτοϊαση και επιταχύνει το επιθυμητό αποτέλεσμα.<sup>472</sup> Ιδιαίτερα στα ιερά του Ασκληπιού, οι ειδικοί καθαρμοί και οι τελετουργίες που ακολουθούνταν και μπορούσαν να ενισχύσουν τις προσδοκίες των ασθενών, μετέβαλλαν τις ψυχολογικές τους καταστάσεις και τους προετοίμαζαν για μία «ασυνήθιστη» θεϊκή εμπειρία.

#### *Προσδοκίες ανταμοιβής: Αποδίδοντας περίοπτη θέση σε τυχαία γεγονότα*

Οι ικέτες, που επισκέπτονταν τους ναούς του Ασκληπιού προκειμένου να κοιμηθούν στο άβατο περιμένοντας ένα θεϊκό όνειρο ή όραμα, ήταν προφανώς εξαντλημένοι από το μακρύ ταξίδι τους και προσηλωμένοι στην αρρώστια τους. Αν και οι επιγραφές φαίνονται να εστιάζουν μόνο στις στιγμές της θεραπείας και όχι στο διάστημα που οι ασθενείς παρέμεναν στο ιερό, πιθανότατα θα έπρεπε να μείνουν εκεί για ορισμένες μέρες προετοιμάζοντας τους εαυτούς τους για την επικοινωνία τους με τη θεότητα.<sup>473</sup>

Κατά το διάστημα αυτό πιθανόν περιφέρονταν μέσα στο ιερό, μιλούσαν με άλλους ανθρώπους, παρατηρούσαν τις τελετουργίες, διάβαζαν τις επιγραφές και περίμεναν τη δική τους σειρά. Υπήρχαν επίσης κάποια προπαρασκευαστικά βήματα τα οποία θα έπρεπε να ακολουθήσουν πριν προσεγγίσουν τον Ασκληπιό, μέσω των οποίων θα εξάγνιζαν τόσο την ψυχή όσο και το σώμα τους. Αυτή η απαίτηση του θεού για νοητική και σωματική καθαρότητα τονίζεται από τον Πορφύριο, όταν περιγράφει τις θυσίες στην Επίδαυρο:

*Είναι ευπρεπές επομένως εκείνοι που επιθυμούν να θυσιάσουν να πάνε να εξάγνισουν τον ηθικό τους χαρακτήρα, φέρνοντας θυσίες που αγαπούν οι θεοί,*

<sup>472</sup> Humphrey 2002, 2· βλ. περαιτέρω Kaptechuk 2002, 817· Gracely et al 1985· Shapiro 1969· Kaptechuk και Eisenberg 1998· Crow et al 1999· Di Blasi 2001.

<sup>473</sup> Nutton 2004, 110.

*όχι τέτοιες που είναι σπάταλες. Στις μέρες μας πιστεύουν ότι δεν είναι αρκετό για την ιερότητα της θυσίας να ρίξεις ένα λαμπερό ένδυμα γύρω από ένα ακάθαρτο σώμα. Αν κάποιος έχει ένα λαμπερό σώμα μαζί με ένα λαμπερό ένδυμα και προχωρήσουν στη θυσία χωρίς να έχουν καθαρίσει την ψυχή τους από το κακό, πιστεύουν ότι δεν υπάρχει διαφορά, αλλά ο θεός δεν ευχαρισιέται εκτός και αν αυτό που ομοιάζει περισσότερο με το θείο μέσα μας είναι καθαρό, καθώς έχει την ίδια ουσία με αυτόν. Στην Επίδαυρο, σε κάθε περίπτωση, υπάρχει μία επιγραφή: «Καθαρός πρέπει να είναι αυτός που θα εισέλθει στον ευωδιαστό ναό· καθαρότητα δεν σημαίνει τίποτα άλλο παρά ιερές σκέψεις».<sup>474</sup>*

Όπως δείχνει το χωρίο του Πορφύριου, οι ικέτες θα έπρεπε να περάσουν έναν αρχικό καθαρισμό πριν προχωρήσουν στην προσφορά θυσιών στον θεό. Ένα λουτρό στην ιερή πηγή ήταν πιθανόν ένα κατάλληλο μέσο εξαγνισμού, καθώς το νερό μπορούσε να απελευθερώνει την ψυχή από τη σωματική ρυπαρότητα και να την προετοιμάζει για την επικοινωνία με το θείο.<sup>475</sup> Μία αποσπασματική επιγραφή από την Πέργαμο υποδηλώνει ότι οι ικέτες θα έπρεπε να απέχουν από συνουσία για δέκα ημέρες, ενώ θα έπρεπε να έχει μεσολαβήσει κάποιο χρονικό διάστημα ανάμεσα στην επίσκεψή τους στο Ασκληπιείο και την επαφή τους με τις συνθήκες της γέννησης ή του θανάτου.<sup>476</sup> Επιπλέον, απαγορευόταν στις γυναίκες να γεννήσουν τα παιδιά τους μέσα

<sup>474</sup> Πορφύριος, *Περί Αποχής Εμφύχων*, II, 19 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 318: *δει τοίνυν καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας, τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς τὰς θυσίας προσάγοντας, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς. νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσαμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσιν πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἀγνόν· ὅταν δὲ τὸ σῶμα μετὰ τῆς ἐσθῆτός τινες λαμπρυνάμενοι μὴ καθαρὰν κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες ἴωσιν πρὸς τὰς θυσίας, οὐδὲν διαφέρει νομίζουσιν, ὥσπερ οὐ τῶν θειοτάτων γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκῶτι. ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγγράπτο, ἀγνὸν χρῆναι ναοῦ θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσα.*

<sup>475</sup> Πρβλ. Πλάτων, *Κρατύλος*, 405a–b: «Γιατί σε πρώτη φάση, εξαγνισμοί και καθαρισμοί χρησιμοποιούνται στην ιατρική και τη μαντεία, και απολυμάνσεις με καπνό με ιατρικά και μαγικά φάρμακα, και τα λουτρά και τα ραντίσματα που συνδέονται με εκείνο το είδος των πραγμάτων που έχουν όλα τη μοναδική λειτουργία να εξαγνίζουν το σώμα και την ψυχή του ανθρώπου» [πρώτον μὲν γὰρ ἢ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρά τὰ ἐν τοῖς τοιοῦτοις καὶ αἱ περιρράνσεις, πάντα ἐν τῷ ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν].

<sup>476</sup> *I.Perg.* II, 264 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 513: «...ἀφησέ τον να εισέλθει στο ιερό του Ασκληπιού... θα έχει δέκα μέρες [αποχή από τις γυναίκες...μέρες από τη γέννηση παιδιών...μέρες από

στα όρια του ιερού περιβόλου και κανείς δεν επιτρεπόταν να πεθάνει μέσα στο τέμενος. Αυτές οι απαγορεύσεις αντανακλούν τις γενικές κατηγορίες της καθαρότητας και της μόλυνσης στην αρχαία ελληνική θρησκευτική σκέψη, σύμφωνα με την οποία η γέννα, ο θάνατος, η συνουσία, η έμμηνος ρύση και συγκεκριμένα φαγητά θεωρούνταν ως μολυσματικά στην τελετουργική συνάφεια.<sup>477</sup> Οι ικέτες απέχοντας από όλες τις ανίερους σκέψεις και συμπεριφορές εξάγνιζαν την ψυχή και το σώμα τους και ξέπλεναν κάθε ρυπαρότητα στις ιερές πηγές του Ασκληπιού. Σπονδές επίσης γίνονταν ως μέσο καθαρισμού.<sup>478</sup> Έπειτα υπέβαλλαν τις προσφορές τους που μπορούσαν να περιλαμβάνουν φτωχές αναίμακτες αφιερώσεις ή πολυτελείς αιματηρές θυσίες<sup>479</sup> προς τιμή του Ασκληπιού και των άλλων θεών που είχαν ένα βωμό στο ιερό. Μία επιγραφή περιγράφει τον ορθό τρόπο με τον οποίο έπρεπε να γίνονται οι εναρκτήριες προσφορές στην Αθήνα:

*Θεοί. Οι αρχικές προσφορές πρέπει να γίνονται με τον ακόλουθο τρόπο: Στον Μαλεάτα τρία θυσιαστήρια γλυκίσματα, στον Απόλλωνα τρία γλυκίσματα, στον Ερμή τρία γλυκίσματα, στην Ιασώ τρία γλυκίσματα, στην Ακεσώ τρία γλυκίσματα, στην Πανάκεια τρία γλυκίσματα, στα σκυλιά τρία γλυκίσματα, στους κυνηγούς τρία γλυκίσματα.*<sup>480</sup>

---

κηδείες]...εισερχόμενος αφού έχει λουστεί, αν [θα ήθελε να βρει ανακούφιση από τα βάσανά του]...για να ελευθερωθεί, άφησέ τον να εξαγνισθεί τελείως...» [είσπορευέσ]θω εἰς [τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἀπὸ μὲν γυ]γναικὸς ἡμέ]ρας δέκα, ἀπὸ δὲ [τ]ετοκ[υίας ἡμέρας . . . ἀπὸ κή][δους ἡμέρας . . . . .]εισιων λουσάμενος· ἐὰν δὲ τις θέλῃ τῶν πό][νων ἀπα]λλάσσεσθαι, περικαθαίρε[τω — — —]· βλ. επίσης Charitonidou 1973, 93· Petsalis–Diomedes 2005, 204.

<sup>477</sup> Για τις κατηγορίες της καθαρότητας και της μόλυνσης στην αρχαία ελληνική θρησκεία Bedlin 2007, 178–89.

<sup>478</sup> Αριστείδης, *Τεροί Λόγοι*, L, 6 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 518: «Και εκεί γίνονταν καθαρισμοί με σπονδές κοντά στον ποταμό»· [Κάνταῦθα δὴ καθαρμοὶ τε ἐγίγνετο ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ ὑπὸ σπονδῶν...].

<sup>479</sup> Για ένα παράδειγμα πολυτελών αιματηρών θυσιών Φιλόστρατος, *Vita Apollonii*, I, 10 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 517.

<sup>480</sup> *IG* II<sup>2</sup>, 4962 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 515: *θεοί. κατὰ τάδε προθύεσθαι· Μαλεάτη πόπανα τρία· Απόλλωνι πόπανα τρία· Ἐρμῆι πόπανα τρία· Ἰασοῖ πόπανα τρία· Ακεσοῖ πόπανα τρία· Πανακείαι πόπανα τρία· κυσὶν πόπανα τρία· κυνηγέταις πόπανα τρία(α).*

Αφού οι ικέτες είχαν προσφέρει τις θυσίες τους στον Ασκληπιό και τις άλλες θεότητες, θα έπρεπε να κάνουν ένα δεύτερο λουτρό προκειμένου να εξαγισθούν τελείως.<sup>481</sup> Όταν είχαν πια ολοκληρώσει όλες τις προπαρασκευαστικές τελετές, ντύνονταν με λευκούς χιτώνες, έβγαζαν τα δαχτυλίδια και τις ζώνες τους και έμεναν ξυπόλητοι, κρατώντας δάφνινα στεφάνια και φέροντας υφασμάτινες ταινίες στο κεφάλι. Τότε ήταν σωματικά και νοητικά έτοιμοι να εισέλθουν στο άβατο και να έρθουν σε επικοινωνία με τον θεϊκό θεραπευτή.<sup>482</sup>

Αυτού του είδους οι καθαρμοί και οι θυσίες συγκροτούσαν την ευρύτερη τελετουργική συνάφεια της λατρείας του Ασκληπιού, μέσα στην οποία οι ικέτες του προετοιμάζονταν να έχουν μία προσωπική αποκάλυψη από τον θεό. Όπως υποδηλώνεται από τον ορισμό της θρησκείας του Clifford Geertz,<sup>483</sup> οι θρησκευτικές τελετουργίες αποτελούν επινοημένες συμβολικές εκδηλώσεις που μεταφέρουν απτές κατανοήσεις του κόσμου και τις επενδύουν με συναισθηματική και υποκινούσα σημασία.<sup>484</sup> Η γενική συνάφεια μέσα στην οποία οι προπαρασκευαστικές τελετουργίες λάμβαναν χώρα, ο αντίκτυπος των ανατομικών αναθημάτων και των επιγραφών στις προσδοκίες και τις πεποιθήσεις των ασθενών για τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού, η προοπτική μίας προσωπικής επικοινωνίας με τον θεό κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης, καθώς και η υποκειμενική εμπειρία των νόσων, ο φόβος

<sup>481</sup> Πausanias, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, V, 13, 3 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 512 = Παπαχατζής 2002, V, 13, 3, σσ. 264, 482: «Ο ίδιος κανόνας εφαρμόζεται σε εκείνους που θυσιάζουν στον Τηλέφο στην Πέργαμο στον ποταμό Καϊκό· και αυτοί επίσης δεν μπορούσαν να πάνε στον ναό του Ασκληπιού πριν να έχουν κάνει λουτρό»· [τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγᾶμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καϊκοῦ πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες· ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ασκληπιόν].

<sup>482</sup> *IPerg.* II, 264 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 513: «για να ελευθερωθεί, άφησέ τον να εξαγισθεί τελείως... με ένανλευκό χιτώνα και με θειάφι και με δάφνινο στεφάνι... με υφασμάτινες ταινίες άφησέ τον να εξαγισθεί τελείως... άφησέ το να προχωρήσει προς τον θεό... στη μεγάλη εγκοιμητήρια στοά, ο εγκοιμητής ... με αγνά λευκά θυσιαστήρια θύματα στολισμένα με βλαστούς ελιάς... χωρίς δαχτυλίδια και ζώνες, χωρίς τα μαλλιά πλεγμένα, ανυπόδυτος...»· [ἀλεκτρονύ]νι λευκάι και [θ]είωι και δ[αδ]ι — — —][. . . σινδο]νιάσας περικ[α]θαίρετω ω[— — —][. . . εἰ]σπορευέσθω πρὸς τὸν θεὸν τ[ὸν Σωτήρα Ασκληπιὸν — — —][εἰς τὸ] μέγα ἐγκοιμητήριον ὁ ἐγκοιμητήριον ὁ ἐγκοιμηθῆσθαι βουλόμενος — — —][ἐν ἱμα]τίοις λευκοῖς, ἀγνοῖς ἐλάας ἔρνεσιν ἔστεμμένος], [ἔχων μήτε δακτ]ύλιον, μήτε ζώνην, μ[ήτε χρυσίον, μήτε τὰς][τρίχας πεπλεγμένα]ς, [ἀν]υπόδητος [— — —]· βλ. επίσης Petsalis-Diomedes 2005, 205,

<sup>483</sup> Geertz 1990, 91,93.

<sup>484</sup> Deeley 2004, 245· Geertz 1990, 90.

των μακροχρόνιων βασάνων ή του θανάτου και η ελπίδα της σωτηρία προφανώς θα συνεπάγονταν υψηλή αισθητηριακή διέγερση των ικετών κατά τη διάρκεια της παραμονής στο ιερό και της συμμετοχής στις τελετουργίες.

Ο Peter Q. Deeley,<sup>485</sup> προσφέροντας μία σύγχρονη ματιά στον ορισμό της θρησκείας από τον Clifford Geertz, υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια των θρησκευτικών τελετουργιών ακολουθείται μία αισθητηριακή διαδρομή που προκαλεί προφανή σκέψη και εμπειρία ενορχηστρώνοντας τα πολλαπλά κοινωνικά και συναισθηματικά σήματα και άλλα ερεθίσματα, που περιλαμβάνουν προσοχή, συναίσθημα και διέγερση. Παράλληλα, μία εννοιολογική διαδρομή χρησιμοποιεί λεκτικά και μη λεκτικά σύμβολα, που ενεργοποιούν την επεξεργασία στο αναλογικό – δεξί ημισφαίριο προκειμένου να βγει νόημα από οτιδήποτε συμβαίνει και φαίνεται πραγματικό αλλά ελάχιστα κατανοητό. Και οι δύο διαδρομές ενεργοποιούν το μεσομεταιχμιακό ντοπαμινεργικό σύστημα – ανάμεσα σε άλλες συνιστώσες της γνωσιακής-συναισθηματικής διαδικασίας – που κάνει τις διαθέσεις και τα κίνητρα που γεννώνται κατά τη διάρκεια των τελετουργιών να φαίνονται ιδιαίτερος αληθινά. Αυτές οι κοινωνικές, γνωσιακές και νευρωνικές διαδικασίες μεσολαβούν στη μετατροπή των θρησκευτικών ιδεών σε πεποιθήσεις.<sup>486</sup>

Σύμφωνα με το νεο-συσχετιστικό πρότυπο της νόησης, η συναισθηματική διέγερση μπορεί να ρυθμίσει τις συσχετιζόμενες συνδέσεις ανάμεσα σε γνωσιακά στοιχεία (νοήματα, αισθητηριακές εικόνες, επεισοδιακές αναμνήσεις κλπ).<sup>487</sup> Το σύστημα ντοπαμινικής διέγερσης φαίνεται να παίζει έναν κρίσιμο ρόλο σε αυτήν τη διαδικασία, μετατρέποντας την εσωτερική αναπαράσταση ενός εξωτερικού ερεθίσματος από ένα ουδέτερο κομμάτι πληροφοριών σε μία γοητευτική ή αποτροπιαστική οντότητα. Ιδιαίτερα, ο Shitij Kapur, προσφέροντας μία εξήγηση της

---

<sup>485</sup> Deeley 2004.

<sup>486</sup> Deeley 2004, 245.

<sup>487</sup> Deeley 2004, 259.

ψύχωσης, διατύπωσε την «υπόθεση της υποκινούσας απόδοσης περίοπτης θέσης» της ντοπαμινικής λειτουργίας, σύμφωνα με την οποία το μεσομεταιχμιακό ντοπαμινεργικό σύστημα μεσολαβεί στην επένδυση συγκεκριμένων σχημάτων με μία αίσθηση περίοπτης θέσης και πραγματικότητας.<sup>488</sup> Επομένως, η ντοπαμινεργική δραστηριότητα επιτρέπει την απόδοση περίοπτης θέσης σε εξωτερικά γεγονότα και εσωτερικές σκέψεις προσελκύνοντας την προσοχή και επηρεάζοντας την ανθρώπινη συμπεριφορά προς ένα στόχο συσχετίζοντάς την με την ανταμοιβή ή την τιμωρία. Συγκεκριμένα, αυξημένη έκκριση ντοπαμίνης μεσολαβεί στην εντατικοποίηση της αίσθησης της σημασίας και της σημαντικότητας των ανθρώπινων αντιλήψεων για τις εσωτερικές καταστάσεις και τα εξωτερικά γεγονότα καθώς και για της αίσθηση της πραγματικότητας των σχετικών εμπειριών.<sup>489</sup>

Ο Kapur υποστηρίζει ότι οι ασθενείς που υποφέρουν από ψύχωση «αναπτύσσουν μία υπερβολική έκλυση ντοπαμίνης, ανεξάρτητα και πέρα από κάθε συγχρονισμό με το περιβάλλον», αποδίδοντας μία ανώμαλη περίοπτη θέση και υποκινούσα σημασία σε εξωτερικά ερεθίσματα και σε εσωτερικές αναπαραστάσεις και αναμνήσεις.<sup>490</sup> Ωστόσο, ο Deeley, επεκτείνοντας αυτήν την υπόθεση στο τελετουργικό πλαίσιο, προτείνει ότι σε αυτήν την περίπτωση η έκλυση ντοπαμίνης εξαρτάται και συντονίζεται με τη γενική κοινωνική, πολιτισμική και συμβολική συνάφεια. Οι τελετουργίες που περιλαμβάνουν πολλαπλά αισθητηριακά ερεθίσματα ενισχύουν την προσοχή, τη διέγερση, το συναίσθημα, καθώς και την εννοιολογική επίκληση και τη μνήμη. Μέσω αυτής της πολλαπλής συναισθηματικής και γνωσιακής επεξεργασίας το μεσομεταιχμιακό ντοπαμινεργικό σύστημα ενεργοποιείται

<sup>488</sup> Kapur 2003, 14· Deeley 2004, 259.

<sup>489</sup> Kapur 2003, 14· Deeley 2004, 260.

<sup>490</sup> Kapur 2003, 14: *...develop an exaggerated release of dopamine, independent of and out of synchrony with the context.* Για την υπερβολική έκκληση ντοπαμίνης πριν και κατά τη διάρκεια ψυχωτικών επεισοδίων σε ασθενείς που πάσχουν από σχιζοφρένεια βλ. περαιτέρω Strange 1992· Abi-Dargham et al 2000· Greenfield 2000· Howard 2006.

επιτρέποντας την απόδοση περίοπτης θέσης σε συγκεκριμένα σύμβολα, πράξεις, αντικείμενα και ομιλίες, που φαίνονται ιδιαίτερα αληθινές και γεμάτες νόημα – ίσως πιο αληθινές και σημαντικές από την καθημερινή πραγματικότητα.<sup>491</sup>

Υπό αυτήν την προοπτική, τα θεραπευτικά γεγονότα και τα συμβολικά νοήματα που καταγράφονται στις επιγραφές από τα Ασκληπιεία θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι προέκυψαν από την αυξημένη έκκριση ντοπαμίνης στους ικέτες του Ασκληπιού, που θα μπορούσαν να τείνουν να ερμηνεύουν τυχαία περιστατικά ως ιδιαίτερος σημαντικά και γεμάτα νόημα γεγονότα.

Μία επιγραφή από το ιερό του Ασκληπιού στην Επίδαυρο καταγράφει την περίπτωση ενός άνδρα από την Κίο που υπέφερε από ποδάγρα:

*(Ένας άνδρας) από την Κίο, ποδάγρα. Αυτός ο άνδρας, ενώ ήταν ζύπνιος, περπατώντας πάτησε μία χήνα που τον δάγκωσε στο πόδι και κάνοντάς τον να ματώσει, τον έκανε καλά.<sup>492</sup>*

Αυτή η αφήγηση μεταφέρει την ιστορία ενός προσώπου που ήρθε στο Ασκληπιείο, υποφέροντας από τα συμπτώματα μίας χρόνιας αρρώστιας, πιθανόν γεμάτος ελπίδες και προσδοκίες για ανακούφιση. Ενώ βρισκόταν στο ιερό, βίωσε ένα τυχαίο γεγονός. Ωστόσο, αυτό το γεγονός που συνέβη μέσα στην ευρύτερη τελετουργική συνάφεια του ναού του Ασκληπιού μπορούσε να γίνει αντιληπτό από τον ασθενή ως μία σημαντική και γεμάτη νόημα εμπειρία, που υποδήλωνε θεϊκή επέμβαση. Το ζώο μπορούσε να γίνει αντιληπτό ως καθοδηγούμενο από την επιθυμία του θεού να θεραπεύσει τον ικέτη του. Η εντατικοποίηση της αίσθησης της σημασίας και της σημαντικότητας μίας τυχαίας εμπειρίας θα μπορούσε να μεσολαβείται από την ενεργοποίηση του μεσομεταιχμιακού ντοπαμινεργικού συστήματος, που διευκολύνει

<sup>491</sup> Deeley 2004, 260–2.

<sup>492</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XLIII = Herzog 1931, B43, σ. 24 = LiDonnici 1995, B23, σ. 102 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XLIII = Prêtre και Charlier 2009, XLIII, σ. 72: *Κιανός ποδάγραν. τούτου ὕπαρ χάν ποτιπορευο[μένου δάκνων αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ ἐξαιμάσσων ὑγιῆ ἐπόη[σε]].*



της απόδοση περίοπτης θέσης σε γεγονότα, προσελκύοντας την προσοχή, καθοδηγώντας τη συμπεριφορά προς έναν σκοπό και συσχετίζοντάς τα με την ανταμοιβή. Ο άνδρας προφανώς ήλπιζε και προσδοκούσε τη βοήθεια του θεού και θα μπορούσε να ερμηνεύσει αυτό το γεγονός ως ανταμοιβή της πίστης του στη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού.

Αυτή η απόδοση περίοπτης θέσης σε φαινομενικά τυχαία γεγονότα διαφαίνεται και σε άλλες ιστορίες από τον ναό του Ασκληπιού στην Επίδαυρο. Ενώ ο Νικάνωρ, ένας χωλός άνδρας, καθόταν στο έδαφος, ένα παιδί άρπαξε το δεκανίκι του και άρχισε να τρέχει. Χωρίς καν να το σκεφτεί, εκείνος σηκώθηκε και το κυνήγησε έχοντας θεραπευτεί από την αναπηρία του.<sup>493</sup> Ένα μουγκό κορίτσι, ενώ περιφερόταν μέσα στο ιερό, είδε ένα φίδι να βγαίνει από ένα δέντρο του ιερού άλσους. Φοβήθηκε τόσο πολύ που άρχισε να φωνάζει τους γονείς της.<sup>494</sup> Ο Λύσων, ο γιος της Ερμιόνης, ήταν ένα τυφλό αγόρι. Ενώ ήταν ξύπνιος στο Ασκληπιείο, ένα από τα σκυλιά θεράπευσε τα μάτια του και έφυγε υγιής.<sup>495</sup> Ένας σκύλος θεράπευσε επίσης ένα αγόρι από την Αίγινα που είχε έναν όγκο στον λαιμό του. Όταν ήρθε στον θεό, ένας σκύλος

<sup>493</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XVI, σ. 14 = Herzog 1931, A16 = LiDonnici 1995, A16, σ. 94 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XVI = Prêtre και Charlier 2009, XVI, σ. 28: «Νικάνωρ, χωλός. Ενώ ήταν καθισμένος, όντας ξυπνητός, κάποιο αγόρι άρπαξε το δεκανίκι του και έτρεξε μακριά. Εκείνος σηκώθηκε όρθιος και το κυνήγησε και από αυτό έγινε καλά». [*Νικάνωρ χωλός· τούτου καθημένου παῖς τις ὕπαρ τὸν σκίπωνα ἀρπάξας ἔφευγε· ὁ δὲ ἀστὰς ἐδίωκε καὶ ἐκ τούτου ὑγιὲς ἐγένετο.*].

<sup>494</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 123, XLIV = Herzog 1931, C44, σ. 26 = LiDonnici 1995, C1, σ. 116 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XLIV = Prêtre και Charlier 2009, XLIV, σ. 100: «Ένα μουγκό κορίτσι. Αυτό το κορίτσι, περπατώντας μέσα στο ιερό, είδε ένα φίδι να απομακρύνεται από ένα από τα δέντρα του ιερού άλσους. Γέμισε με φόβο και αμέσως φώναζε τη μητέρα και τον πατέρα της... και έφυγε...». [*κόρα ἄφωνος· ἀ[ῦ]τα [ἐγκαθεύδουσα ὡς εἶδε ἐρχόμενον δρ]άκο[ν]τα ἀπὸ δενδρέου τινὸς τῶν κατὰ τὸ ἄ[βατον(?)] ἐόντων, ἐξεγερθεῖσα ἐ[ῦ]θὺς βοήι, τὰμ ματέρα καὶ τὸμ πατέρα κα[λ]έ[ουσα, ἀπῆλ]θε [δὲ ὑγιὲς].*].

<sup>495</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XX = Herzog 1931, A20, σ. 16 = LiDonnici 1995, A20, σ. 98 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XX = Prêtre και Charlier 2009, XX, σ. 30: «Ο Λύσων ο γιος της Ερμιόνης, ένα τυφλό αγόρι. Ενώ το αγόρι ήταν ξυπνητό, τα μάτια του θεραπύτηκαν από ένα από τα σκυλιά στο ιερό και έφυγε καλά». [*Λύσων Ἐρμιονεὺς παῖς ἀἰδήης. οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν κατὰ τὸ ἱερόν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους ὑγ[ι]ῆς ἀπῆλθε.*].

από το ιερό τον έγλυψε με τη γλώσσα του, ενώ εκείνο ήταν ξυπνητό, και θεράπευσε την αρρώστια του.<sup>496</sup>

Ιδιαίτερα στις τρεις τελευταίες περιπτώσεις, η απόδοση περίοπτης θέσης στα σκυλιά και τα φίδια ενισχυόταν από την ανθρώπινη ικανότητα για συμβολική σκέψη.<sup>497</sup> Οι σκύλοι και τα φίδια θεωρούνταν τα ιερά ζώα του Ασκληπιού και σύμβολα της θεραπευτικής του δύναμης.<sup>498</sup> Εκτελεστικές ικανότητες και διεργασίες, συμπεριλαμβανομένης της προσοχής, της βραχύχρονης μνήμης, της αναπαράστασης της συνάφειας, της χρονικής ακολουθίας, της αφαίρεσης, του σχεδιασμού και της παρακολούθησης – που συμβάλλουν στη συμβολική νόηση – καθιστούσαν ικανούς τους ικέτες του Ασκληπιού να συγκροτούν αφηρημένες ή «ανώτερης τάξης» εξαρτημένες συσχετίσεις, στις οποίες τα σημεία των σκύλων, των φιδιών ή άλλων ζώων και αντικειμένων παρήγαγαν νοήματα ερμηνεύοντας ή ανιχνεύοντας ένα υπόδηλο σύστημα σχέσεων μεταξύ τους.<sup>499</sup> Έτσι, οι ασθενείς θα μπορούσαν να αντιλαμβάνονται τους σκύλους και τα φίδια όχι απλά ως συνηθισμένα ζώα που τριγυρνούσαν άσκοπα, αλλά ως συμβολικές εκδηλώσεις της επιθυμίας του θεού να τους βοηθήσει στέλνοντας τους υπηρέτες του. Και ο θεός ήταν πρόθυμος να προσφέρει τη βοήθειά του ως ανταμοιβή στην πίστη, τη συμπεριφορά και τις πράξεις των ικετών του.

Αυτές οι αποδόσεις υποκινούσας περίοπτης θέσης σε νευρωνικές αναπαραστάσεις ερεθισμάτων που συνδέονται με την ανταμοιβή μεσολαβούνται από

---

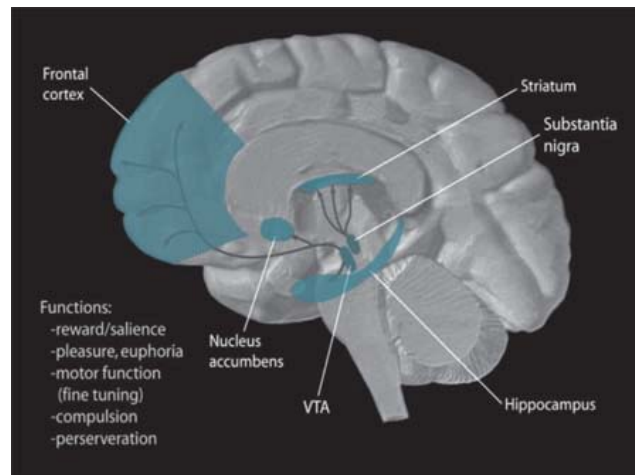
<sup>496</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXVI = Herzog 1931, B26, σ. 18 = LiDonnici 1995, B6, σ. 104 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXVI = Prêtre και Charlier 2009, XXVI, σ. 66: «Ένας σκύλος θεράπευσε ένα αγόρι από την Αίγινα. Είχε έναν όγκο στον λαιμό του. Όταν είχε έρθει στον θεό, ένας σκύλος από το ιερό τον θεράπευσε με τη γλώσσα του, ενώ εκείνο ήταν ξυπνητό, και το έκανε καλά»: [κίων ίασατο παῖδα Αίγιν]άταν. οὔτος φῦμα ἐν τῶ[ι τρα]χάλωι εἶχε· ἀφικόμενο[ν] δ' αὐτὸν ποῖ τ[ὸν] θε[ὸ]ν κίων τῶν ἱερῶν ὕ[παρ τ]ῆι γλώσσαι ἐθεράπευσε καὶ ὑγιή ἐπόη[σ]ε.].

<sup>497</sup> Deeley 2004, 246–50.

<sup>498</sup> Kerényi 1959, 52–6· Meier 1967, 19–21.

<sup>499</sup> Deeley 2004, 247.

την ντοπαμίνη, που διαμορφώνει την κινητήρια σημασία των ανταμοιβών.<sup>500</sup> Σύμφωνα με την υπόθεση των Berridge και Robinson, οι ντοπαμινικές προβολές από τη μέλαινα ουσία και την κοιλιακή καλύπτρα στις δομές του πρόσθιου εγκεφάλου όπως είναι ο επικλινής πυρήνας και το νεοραβδωτό σώμα, μεταμορφώνουν τις νευρωνικές αναπαραστάσεις των εξαρτημένων ερεθισμάτων στον εγκέφαλο, μετατρέποντας τα τυχαία σε διαφορετική περίπτωση ερεθίσματα ή γεγονότα σε γοητευτικά και επιθυμητά κίνητρα που ελκύουν την προσοχή. Αυτή η αρχική περίοπτη θέση είναι αντιληπτή αλλά και υποκινούσα και αποτελεί τη θεμελιώδη συνιστώσα στη διαδικασία της ανταμοιβής. Συγκεκριμένα, τα νευρωνικά συστήματα που συνδέονται με τη ντοπαμίνη και μεσολαβούν στην επιθυμία αλληλεπιδρούν με ηδονικές συνιστώσες και με στοιχεία συσχιστικής μάθησης που παράγουν την περισσότερο πολύπλοκη διαδικασία της ανταμοιβής.<sup>501</sup>



**Εικόνα 7: Οι διαδρομές των ντοπαμινικών προβολών**

Από αυτήν την οπτική, οι ντοπαμινικές προβολές στον εγκέφαλο των ικετών του Ασκληπιού θα μπορούσαν να αποδίδουν υποκινούσα περίοπτη θέση σε γεγονότα που σε διαφορετική περίπτωση θα θεωρούνταν ουδέτερα. Οι ασθενείς, φθάνοντας στο

<sup>500</sup> Berridge και Robinson 1998, 309· για την πρόβλεψη της ανταμοιβής ως μία μορφή μάθησης βλ. περαιτέρω Schultz 2006, 87–115·

<sup>501</sup> Berridge και Robinson 1998, 311–3· για τη σημασία της ανταμοιβής στην πρόκληση αποκρίσεων placebo βλ. περαιτέρω Scott et al 2008, 1225–6· de la Fuente-Fernandez 2009, S72-4· de la Fuente-Fernandez et al 2001, 1164–6· Scott 2008, 1225–6· Schweinhardt 2009, 4882-7· Lidstone et al 2010, 857-65.

Ασκληπιείο, περίμεναν να θεραπευτούν από τα βάσανα και τις αρρώστιες τους. Ενεργοποίηση των ντοπαμινεργικού μεσομεταιχμιακού συστήματος και του νεοραβδωτού σώματος πιθανόν ενίσχυε την επιθυμία τους για ανακούφιση και θα μπορούσε να παράγει προσδοκίες ανταμοιβής αποδίδοντας υποκινούσα περίοπτη θέση σε ερεθίσματα που θα μπορούσαν φαινομενικά να τους οδηγήσουν στη σωτηρία. Εμφανίσεις ζώων, περιστασιακές συναντήσεις με άλλα άτομα και κάθε είδους τυχαία περιστατικά θα μπορούσαν να ερμηνευτούν ως σημαντικά, γεμάτα νόημα και σκοπούς γεγονότα μέσω τη διαδικασία της μάθησης της ανταμοιβής και της ικανότητας για πρόβλεψη των γεγονότων που αποφέρουν ανταμοιβή μέσω συνειρμικών συσχετίσεων.<sup>502</sup>

Ωστόσο, οι ντοπαμινικές προβολές και οι προσδοκίες ανταμοιβής που συνοδεύουν τις αποδόσεις περίοπτης θέσεις σε ερεθίσματα θα μπορούσαν να φθάνουν στο αποκορύφωμά τους στην τελετουργία της εγκοίμησης, κατά την οποία οι ασθενείς προσδοκούσαν να συναντήσουν προσωπικά τον Ασκληπιό.

*Προκαταλήψεις συμμόρφωσης και προέγερση πριν την εγκοίμηση:  
Διαβάζοντας τις επιγραφές.*

Οι επιγραφές από τα Ασκληπιεία μετέφεραν ιστορίες θεραπείας και ανέφεραν το πλήθος των νόσων, ασθενειών και αναπηριών τις οποίες ο Ασκληπιός θεωρούταν ότι θεράπευε.

Η καλύτερα διατηρημένη συλλογή *ιαμάτων* προέρχεται από το Επιδάυριο Ασκληπιείο και είχε χαραχτεί σε τρεις επιδαπέδιες στήλες στο δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. Σύμφωνα με τη Lynn LiDonnici, αυτές οι επιγραφές συνελέχθησαν και

---

<sup>502</sup> Karur 2004· ουδέτερα ερεθίσματα μπορούν να αποκτήσουν μία ιδιαίτερη σημασία και ένα μοναδικό νόημα σε ένα ευρύ φάσμα θρησκευτικών τελετουργιών όπου παρατηρείται υψηλή αισθητηριακή διέγερση. Βλ. για παράδειγμα την έρευνα του Xygalatas (2012) για τα «σημάδια» που θεωρούν ότι λαμβάνουν οι Ανασθενάρηδες που συμμετέχουν στην τελετουργία της τυροβασίας στην Αγία Ελένη, ένα χωριό της Β. Ελλάδας.

καταγράφηκαν σε τρεις ομάδες πιθανόν από τους ιερείς, αλλά αντανακλούν διαφορετικές πηγές τόσο του περιεχομένου όσο και της μορφής τους.<sup>503</sup> Όπως ο ίδιος παρατηρεί, συγκεκριμένες ομάδες επιγραφών που μοιράζονται κοινά θέματα, αλλά διαφέρουν από γλωσσολογική άποψη πιθανόν αποτελούσαν τη γραπτή μορφή προφορικών ιστοριών που κυκλοφορούσαν ανάμεσα στους πιστούς του θεού, τους αξιωματούχους και άλλους ανθρώπους που ζούσαν ή δούλευαν γύρω από το ιερό. Οι ικέτες πιθανόν άκουγαν ιστορίες για τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και τις εκδηλώσεις της σε ιδιαίτερες ατομικές θεραπείες, και αυθόρμητα μετέδιδαν αυτές τις αφηγήσεις ενισχύοντας τις προσδοκίες των ασθενών για τη δυνατότητα της δικής τους θεραπείας. Οι ιερείς και οι υπάλληλοι της λατρείας ενδιαφέρονταν επίσης να διαδώσουν αυτές τις ιστορίες στην προσπάθειά τους να πείσουν τους ικέτες για την αποτελεσματικότητα της επίσκεψής τους στο ιερό.<sup>504</sup> Κάποιες από τις περιπτώσεις θεραπείας που καταγράφονταν από τους τελευταίους πιθανόν βασίζονταν σε σχετικές εικονογραφικές αναπαραστάσεις που φέρονταν πάνω στις αναθηματικές προσφορές ακολουθώντας το πρότυπο των προφορικών ιστοριών. Ανάμεσα στα επιδαύρια ιάματα υπάρχουν επίσης ομάδες αφηγήσεων που μοιάζουν μεταξύ τους γλωσσολογικά αλλά διαφέρουν θεματικά. Όπως προτείνει η LiDonnici, αυτές οι επιγραφές θα μπορούσαν αρχικά να παρήχθησαν από ιδιωτικούς καλλιτέχνες ή εμπόρους που δούλευαν γύρω από το ιερό. Οι ικέτες θα μπορούσαν να παραγγέλνουν τις επιγραφές τους στους πωλητές και κατασκευαστές αναθημάτων, που χρησιμοποιούσαν στερεότυπες ιστορίες προσαρμόζοντάς τες με προσθήκη του ονόματος και της ιδιαίτερης περίπτωσης του εκάστοτε αγοραστή.<sup>505</sup>

<sup>503</sup> LiDonnici 1995, 65–9· βλ. επίσης Martzavou 2012, 178.

<sup>504</sup> LiDonnici 1995, 50–60, ιδιαίτερα 52.

<sup>505</sup> Για την προέλευση των αφηγήσεων και τις πιθανές εξηγήσεις των ομαδοποιήσεών τους βλ. LiDonnici 1995, 60–5· 74–5.

Ιαματικές αφηγήσεις έχουν αποσπασματικά διασωθεί επίσης στο Ασκληπιείο του Λεβήνα, που είχε ιδιαίτερους δεσμούς με το επιδαύριο ιερό.<sup>506</sup> Οι ιστορίες χαράσσονταν στους τοίχους της στοάς και χρονολογούνται στον 2<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. Τα κείμενα πιθανόν συνελέχθησαν από το ιερατείο από ατομικά αναθήματα σε ξύλο και παρουσιάζουν σαφείς γλωσσολογικές και θεματικές ομοιότητες με τις επιγραφές από την Επίδαυρο. Διέφεραν κυρίως από τα επιδαύρια ιάματα στους τρόπους με τους οποίους οι θεραπείες εκτελούνταν από τον Ασκληπιό. Συγκεκριμένα, ο θεός εμφανίζεται να χορηγεί ιδιαίτερα φυτά στους ασθενείς του, ενώ τουλάχιστον σε μία περίπτωση χρησιμοποιεί όργανα βεντούζας. Αυτή η μετατόπιση από τη χρήση ακαθόριστων φαρμάκων στην Επίδαυρο στα συγκεκριμένα φαρμακευτικά φυτά στον Λεβήνα αντανακλά την πρόοδο στη φαρμακολογία και τη φαρμακοποιία κατά την ελληνιστική περίοδο.<sup>507</sup> Επιπλέον, οι εξελίξεις στην κοσμική ιατρική παράλληλα με την αύξηση της φήμης του Ασκληπιού ως θεϊκού θεραπευτή πιθανόν μεταμόρφωσαν τις προσδοκίες των ανθρώπων όσον αφορά τις θεραπευτικές αγωγές που προσφέρονταν στα ιερά του.<sup>508</sup> Οι ασθενείς που είχαν επισκεφθεί τα Ασκληπιεία, πιθανόν μιλούσαν για τις εμπειρίες τους και διέδιδαν τις θεραπευτικές αφηγήσεις, που είχαν ακούσει από άλλους ή είχαν διαβάσει στις επιγραφές, στους φίλους και στα μέλη των κοινωνικών τους δικτύων. Έτσι, όσοι έφθαναν στα ιερά είχαν ήδη διαμορφώσει μία εικόνα του Ασκληπιού και περίμεναν από αυτόν να συμπεριφερθεί ως γιατρός και να χρησιμοποιήσει τα μέσα και τις τεχνικές της κοσμικής ιατρικής.<sup>509</sup>

---

<sup>506</sup> Περίπου 22 αφηγήσεις σώζονται. Αρχικά θα έπρεπε να υπήρχαν πολύ περισσότερες επιγραφές στους τοίχους της στοάς· βλ. LiDonnici 1995, 47.

<sup>507</sup> Horstmanhoff 2004.

<sup>508</sup> Αυτή η διαφορά μεταξύ των επιδαύριων ιαμάτων και των επιγραφών από τον Λεβήνα μπορεί επίσης να αντανακλά τοπικές προτιμήσεις και παραδόσεις σε αυτές τις πόλεις· το Ασκληπιείο στην Επίδαυρο προσέλκυε επισκέπτες από κάθε σχεδόν μέρος του ελληνικού κόσμου και απευθυνόταν σε ανθρώπους που έρχονταν από ποικίλες εννοιολογικές πηγές και παραδόσεις, ενώ τον Λεβήνα επισκεπτόταν από ικέτες που έρχονταν από μία περισσότερο στενή γεωγραφική περιοχή· LiDonnici 1995, 48.

<sup>509</sup> Ότι ο Ασκληπιός χρησιμοποιούσε τις τεχνικές της κοσμικής ιατρικής υποδηλώνεται επίσης από τα αναθήματα από την Επίδαυρο και τη Ρώμη. Ο Αίλιος Αριστείδης (*Ιεροί Λόγοι*) επίσης περιέγραφε

Τόσο τα επιδαύρια ιάματα όσο και οι ιαματικές επιγραφές από τον Λεβήνα αναφέρουν συγκεκριμένες αρρώστιες και αναπηρίες που είχαν θεραπευτεί από τον Ασκληπιό. Αυτές οι περιπτώσεις κυρίως αφορούσαν χρόνιες παθήσεις,<sup>510</sup> που περιελάμβαναν προβλήματα στην εγκυμοσύνη και υπογονιμότητα, νόσους των ματιών, αφωνία και κώφωση, παραλύσεις και αναπηρία, έλκη, όγκους, πύον και ελκώδεις πληγές, ποδάγρα, πέτρες στο πέος, στομαχικές διαταραχές, σκουλήκια στην κοιλιά, βδέλλες στο στήθος, υδρωπικία και επιληψία, χρόνια πονοκέφαλο συνοδευόμενο από αϋπνία, ακόμη και ψείρες και αλωπεκία.<sup>511</sup>

Η χρόνια φύση αυτών των παθήσεων υποδηλώνει ότι οι ασθενείς υπέφεραν για μακρύ χρονικό διάστημα πριν ζητήσουν τη βοήθεια του Ασκληπιού. Η απόγνωσή τους θα τους είχε οδηγήσει στα Ασκληπιεία προκειμένου να ζητήσουν ανακούφιση από έναν γιατρό του οποίου οι θεραπευτικές δυνάμεις ήταν πολύ ανώτερες από εκείνες των θνητών θεραπευτών. Συνεπώς, οι ιαματικές επιγραφές υποδήλωναν τις επιθυμίες, τις ελπίδες, τις προσδοκίες και τις ανταμοιβές των ανθρώπων που επισκέφθηκαν τα Ασκληπιεία και θεραπεύτηκαν από τον Ασκληπιό στο παρελθόν.

Ωστόσο, οι επιγραφές δεν ήταν μόνο αποσπάσματα προσωπικών αφηγήσεων. Αν και αρχικά μπορεί να ήταν ατομικές αφιερώσεις στα ιερά, συνελέχθησαν από τους ιερείς και τις αρχές της λατρείας και εγχαράχτηκαν μαζί ως δημόσια τεκμήρια της θεραπευτικής δύναμης του Ασκληπιού. Με τον τρόπο αυτό, οι επιγραφές έγιναν ένα πολύτιμο μέσο προπαγάνδας που στόχευε στη χειραγώγηση των προκαταλήψεων συμμόρφωσης και των προσδοκιών των ασθενών προσπαθώντας να τους πείσει ότι η

---

συγκεκριμένα γιατρικά που χορηγούνταν από τον Ασκληπιό υποδεικνύοντας μία μετατόπιση στις θεραπευτικές πρακτικές του Ασκληπιού.

<sup>510</sup> Για την εξειδίκευση του Ασκληπιού στις χρόνιες παθήσεις βλ. Wickkiser 2008, 58–61· ο Gerald Hart (2000, 8) υποστηρίζει ότι πολλές από τις ασθένειες θα μπορούσαν να έχουν ψυχοσωματική προέλευση.

<sup>511</sup> Για τη συλλογή των επιδαύριων ιαμάτων συνοδευόμενα από αγγλική μετάφραση βλ. LiDonnici 1995, 84–131.

αποκατάσταση της υγείας τους ήταν δυνατή ακόμη και στις πιο απίθανες περιπτώσεις, αν συμπεριφέρονταν με τον ορθό τρόπο και πίστευαν στον Ασκληπιό.

Το ότι οι ασθενείς θα έπρεπε να είναι πεπεισμένοι για τη δυνατότητα της ανάρρωσής τους υποδηλώνονταν από συγκεκριμένες επιγραφές, που κατέγραφαν περιπτώσεις ικετών που ήρθαν στα Ασκληπιεία και ήταν δύσπιστοι ως προς τη δύναμη του Ασκληπιού να τους θεραπεύσει.

*Ένας άνδρας που ήταν παράλυτος σε όλα του τα δάχτυλα εκτός από ένα ήρθε ως ικέτης στον θεό. Καθώς κοιτούσε τις πινακίδες στο ιερό, δεν πίστευε στις θεραπείες και υποτίμησε κάπως τις επιγραφές. Ενώ κοιμόταν εκεί, είδε ένα όραμα. Του φάνηκε ότι έπαιζε κότσια κάτω από τον ναό και ενώ ήταν έτοιμος να τα πετάξει, εμφανίστηκε ο θεός, τίναξε το χέρι του και τέντωσε τα δάχτυλα. Όταν θεός απομακρύνθηκε, ο άνδρας φάνηκε να λυγίζει το χέρι του και να τεντώνει τα δάχτυλά του ένα προς ένα. Όταν τα είχε ισιώσει όλα, ο θεός τον ρώτησε αν ακόμα δεν πίστευε τις επιγραφές στις πινακίδες τριγύρω στο ιερό και εκείνος απάντησε όχι. «Γι' αυτό, επειδή αμφέβαλλες πριν, αν και δεν ήταν απίστευτες, από τώρα και στο εξής», είπε, «το όνομά σου θα είναι 'άπιστος'. Όταν ζημέρωσε, έφυγε καλά.»<sup>512</sup>*

Αφηγήσεις σαν και αυτή προφανώς στόχευαν να πείσουν τους ασθενείς, που υπέφεραν από χρόνιες νόσους και αναπηρίες και μπορεί να ήταν απελπισμένοι όσον αφορά την πιθανότητα σωτηρίας τους, να πιστέψουν στη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού. Ο θεϊκός θεραπευτής θα μπορούσε να θεραπεύσει ακόμη και τις πιο

---

<sup>512</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, III = Herzog 1931, A3, σ. 8 = LiDonnici 1995, A3, σ. 86 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, III = Prêtre και Charlier 2009, III, σ. 24: *ἀνὴρ τοὺς τᾶς χερῶν δακτύλους ἀκρατεῖς ἔχων πλὴν ἐνὸς ἀφίκετο ποῖ τὸν θεὸν ἰκέτας· θεωρῶν δὲ τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ πίνακας ἀπίστει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμματα. ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει ὑπὸ τῷ ναοῦ ἀστραγαλίζον[τ]ος αὐτοῦ καὶ μέλλοντος βάλλειν τῷ ἀστραγάλῳ, ἐπιφανέντα [τ]ὸν θεὸν ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναι οὐ τοὺς δακτύλους· ὡς δ' ἀποβαίη, δοκεῖν συγκάμψας τὰν χῆρα καθ' ἓνα ἐκτείνειν τῶν δακτύλων· ἐπεὶ δὲ πάντας ἐξευθύνας, ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ ἔτι ἀπιστησοῖ τοῖς ἐπιγράμμασι τοῖς ἐπὶ τῶν πινακῶν τῶν κατὰ τὸ ἱερόν (!), αὐτὸς δ' οὐ φάμεν. θτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτο[ῖ]ς οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι, Ἄπιστος ὄν[ομα]!" ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.*



απίστευτες περιπτώσεις και ήταν τόσο φιλάνθρωπος που προσέφερε τη βοήθειά του ακόμη και στους άπιστους.<sup>513</sup> Ωστόσο, η υποτίμηση και ο εμπαιγμός των θεραπειών του ήταν μία ανάρμοστη συμπεριφορά που τιμωρούταν από τον θεό.

Οι ιαματικές επιγραφές περιελάμβαναν επίσης ιστορίες στις οποίες οι ικέτες δεν είχαν λάβει ένα κατανοητό όνειρο από τον θεό, αλλά είχαν βιώσει μία θεϊκή θεραπεία με απροσδόκητους τρόπους κατά τη διάρκεια της καθημερινής τους ζωής. Η Σωστράτα από τις Φερές, για παράδειγμα, κοιμήθηκε στο άβατο αλλά δεν είχε ένα ξεκάθαρο όνειρο. Αργότερα, αφού έφυγε από το ιερό, βίωσε μία θεραπευτική εμπειρία στον δρόμο για το σπίτι της.<sup>514</sup> Τέτοιες ιστορίες που μεταφέρονταν από τις επιγραφές πιθανόν στόχευαν στο να παρηγορήσουν τους ικέτες που δεν μπόρεσαν να έχουν το επιθυμητό θεραπευτικό όνειρο ή όραμα από τον θεό.<sup>515</sup> Επιπλέον, προσπαθούσαν να αποτρέψουν την απογοήτευση των εγκοιμητών και την απώλεια της πίστης τους στον Ασκληπιό που θα έπληττε τη φήμη του.

Παράλληλα, οι επιγραφές στόχευαν να μεταφέρουν στους ικέτες την ευθύνη για μία ενδεχόμενη αποτυχία θεραπείας τους. Αν οι ασθενείς δεν είχαν λάβει ένα θεραπευτικό όνειρο από τον θεό, αυτό οφειλόταν στο ότι δεν είχαν εξαγνίσει επαρκώς το σώμα και τον νου τους πριν από την εγκοίμηση. Ή ίσως δεν είχαν με ακρίβεια ορίσει τα αιτήματά τους. Η ιστορία της Ιθμονίκας από την Πελλήνη υποδηλώνει ότι οι εγκοιμητές έπρεπε να έχουν ακριβείς παρακλήσεις προκειμένου ο θεός να μπορεί να τις ικανοποιήσει.<sup>516</sup>

Κατ' επέκταση, η εσωτερίκευση των πεποιθήσεων για το άβατο, που αποτελούσε μία απαγορευμένη περιοχή, προωθούνταν σε κάποιες από τις επιγραφές

<sup>513</sup> Wells 1998, 37.

<sup>514</sup> *IG IV<sup>2</sup> 1*, 122, XXV = Herzog 1931, B25, σ. 18 = LiDonnici 1995, B5, σ. 104 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423 XXV = Prêtre και Charlier 2009, XXV, σ. 66.

<sup>515</sup> Martzavou 2012, 178.

<sup>516</sup> *IG IV<sup>2</sup> 1*, 121, II = Herzog 1931, A2, σ. 8 = LiDonnici 1995, A2, σ. 86 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423 II = Prêtre και Charlier 2009, II, σ.22.

από το επιδαύριο ιερό. Μόνο οι ασθενείς που είχαν ακολουθήσει όλα τα προπαρασκευαστικά βήματα και ήταν έτοιμοι για την επικοινωνία τους με τον θεό επιτρεπόταν να εισέλθουν στο άβατο και οι επιγραφές επιβεβαίωναν τις πιθανές συνέπειες αν κάποιος τολμούσε να σπάσει αυτόν τον νόμο:

*Ο Αισχίνης, όταν οι ικέτες ήδη κοιμόνταν, ανέβηκε σε ένα δέντρο και κοίταζε από ψηλά μέσα στο άβατο. Τότε έπεσε από το δέντρο και τα μάτια του παλουκώθηκαν στον φράχτη...*<sup>517</sup>

Αυτή η ιστορία μπορεί να είναι μία φανταστική αφήγηση που στόχευε να τροποποιήσει τις προκαταλήψεις συμμόρφωσης και τις αντανάκλαστικές πεποιθήσεις των ικετών, αποθαρρύνοντάς τους από το να εισέλθουν στο άβατο χωρίς άδεια.<sup>518</sup>

Ωστόσο, η σύγχρονη έρευνα και οι πρόοδοι στις τεχνικές απεικόνισης του εγκεφάλου διερευνούν τη νευροβιολογία του κοινωνικού επικοινωνισμού και τον πιθανό αντίκτυπο των ανθρώπινων κατασκευών στον εγκέφαλο και το σώμα τους, αποκαλύπτοντας συνδέσεις ανάμεσα στους συλλογικούς κανόνες και περιορισμούς και τις σωματικές καταστάσεις και αντιδράσεις των ατόμων.<sup>519</sup>

Σε κάθε περίπτωση, οι επιγραφές που αναφέρθηκαν παραπάνω υποδηλώνουν την πρόθεση της λατρείας του Ασκληπιού – όπως κάθε θρησκευτικού συστήματος ή θεσμού – να επηρεάσει την *αντανάκλαστική και κανονιστική νόηση* των ικετών της και θα μπορούσε να έχει περαιτέρω επιπτώσεις στο σώμα και στις σωματικές αποκρίσεις των ατόμων.<sup>520</sup>

---

<sup>517</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XI = Herzog 1931, A11, σ. 14 = LiDonnici 1995, A11, σ. 94 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XI = Prêtre και Charlier 2009, XI, σ. 28: *Αισχίνας ἐγκεκοιμισμένων ἤδη τῶν ἱκετῶν ἐπὶ δένδρεόν τι ἀμβὰς ὑπερέκυπτε εἰς τὸ ἄβατον. καταπετῶν οὖν ἀπὸ τοῦ δένδρεος περὶ σκόλοπας τινὰς τοὺς ὀπιλλοὺς ἀμφέπαισε· κακῶς δὲ διακείμενος καὶ τυφλὸς γεγεννημένος καθικετεύσας τὸν θεὸν ἐνεκάθευδε καὶ ὕγιης ἐγένετο.*

<sup>518</sup> Για τον τρόπο με τον οποίο οι θρησκευτικοί κανόνες προεγείρονται, αφομοιώνονται και επηρεάζουν τις διαθέσεις και τις συμπεριφορές των πιστών βλ. Shariff and Norenzayan 2007· McKay et al 2011.

<sup>519</sup> Jensen 2010, 328· βλ. περαιτέρω Zahn et al. 2009.

<sup>520</sup> Jensen 2010, 328.

Οι επιγραφές προσπαθούσαν να ενθαρρύνουν τους ασθενείς, να εμπνεύσουν ελπίδα και να τους πείσουν για την αποτελεσματικότητα των θεραπευτικών μεθόδων του Ασκληπιού.<sup>521</sup> Επιπλέον, καθώς οι θεραπευτικές αφηγήσεις δεν ήταν αυθόρμητες εκφράσεις των ατόμων που είχαν βιώσει την εγκοίμηση, αλλά οργανώνονταν και καταγράφονταν από τους αξιωματούχους της λατρείας,<sup>522</sup> διαρθρώνονταν με τέτοιο τρόπο προκειμένου να μεταδώσουν μία πολύπλοκη ακολουθία αρχών και ιδεών που συνδέαν την αποκατάσταση της υγείας με συγκεκριμένα σενάρια ενεργειών και εκβάσεις. Με τον τρόπο αυτό, οι επιγραφές θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως ένα μέσο προέγερσης (priming) των νέων ικετών για τις δυνητικές επακόλουθες εμπειρίες τους στο άβατο.

Η προέγερση ορίζεται ως μία ασυνείδητη μορφή μνήμης που εμπλέκει μία αλλαγή στην ικανότητα του ατόμου να προσδιορίζει, να παράγει, να αξιολογεί και να κατηγοριοποιεί ένα αντικείμενο (υλικό αντικείμενο, αφηρημένη έννοια, ιδέα ή εμπειρία) ως αποτέλεσμα της προηγούμενης συνάντησής του με αυτό το αντικείμενο ή με ένα άλλο σχετικό με αυτό.<sup>523</sup> Η προέγερση αυξάνει την ταχύτητα με την οποία οι άνθρωποι αποκρίνονται σε ερεθίσματα για τα οποία έχουν ήδη θεμελιώσει εννοιολογικές ή συναισθηματικές συνδέσεις.<sup>524</sup> Συγκεκριμένα, η προέγερση παράγει μία σύντομη ενεργοποίηση και προσβασιμότητα σε μία αναπαράσταση, ενώ το προεγερμένο άτομο δεν έχει επίγνωση του ερεθίσματος ή πώς επηρεάζεται από αυτό.<sup>525</sup> Το φαινόμενο της προέγερσης συνεπάγεται υπόδηλη αντίληψη και αναπαράσταση ενός ερεθίσματος (οπτικού, ακουστικού, οσφρητικού κλπ), υποσυνείδητη κατακράτηση στη μνήμη των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών αυτού του

<sup>521</sup> Για τις επιγραφές ως μέσο διέγερσης αισθημάτων ελπίδας και πίστης στους ικέτες του Ασκληπιού που αναζητούσαν θεραπεία βλ. Martzavou 2012, 177–204.

<sup>522</sup> Martzavou 2012, 182, 185.

<sup>523</sup> Schacter et al. 2004, 853.

<sup>524</sup> Storbeck και Clore 2008, 2· βλ. Περαιτέρω Neely 1991· Klauer και Musch 2003.

<sup>525</sup> Randolph–Seng και Nielsen 2009, 240.

ερεθίσματος<sup>526</sup> που γίνεται αντιληπτό κατά τη διάρκεια του επεισοδίου, θεμελίωση ιδιαίτερων συνδέσεων ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα ερεθίσματα που παρουσιάζονται στο ίδιο επεισόδιο και μετέπειτα ανάπτυξη συγκεκριμένων αποκρίσεων που συνόδευαν την προηγούμενη συνάντηση με τα ίδια ερεθίσματα.<sup>527</sup>

Οι άνθρωποι μπορούν να προεγερθούν με διάφορες μορφές παρόμοιας συμπεριφοράς, με τα ερεθίσματα να κυμαίνονται από μυρωδιές, συνηθισμένα αντικείμενα, τα όσα τους περιβάλλουν μέχρι την εκτέλεση ενεργειών (όπως οι τελετουργίες) και τις κοινές υποκειμενικές εμπειρίες που μοιράζονται διάφορα άτομα.<sup>528</sup> Στις κοινωνικές και κατά συνέπεια στις θρησκευτικές συνάφειες, η χρήση περίπλοκων μορφών ερεθισμάτων υπόδηλα επηρεάζει τους συμμετέχοντες με έναν αφομοιωτικό τρόπο<sup>529</sup> και μπορεί να παράγει παρόμοιες εμπειρίες και εξηγητικό στοχασμό.<sup>530</sup>

Οι ικέτες, φθάνοντας στα Ασκληπιεία με έναν εσωτερικό θρησκευτικό προσανατολισμό, προσδοκούσαν να λάβουν μία θεϊκή θεραπεία. Οι επιγραφές αποτελούσαν την κύρια πηγή πληροφοριών για τους τρόπους με τους οποίους ο Ασκληπιός συνήθιζε να προσφέρει τις θεραπείες του. Οι ασθενείς προετοιμάζονταν να εισέλθουν στο άβατο – ένα μέρος απαγορευμένο για τους άλλους επισκέπτες – και πιθανόν ήταν αγχωμένοι για την επερχόμενη συνάντησή τους με τον θεό.<sup>531</sup>

Διαβάζοντας τις επιγραφές, ενσωματωμένοι τύποι προέγερσης υποσυνείδητα

---

<sup>526</sup> Η προέγερση δημιουργεί συνδέσεις στην εννοιολογική μνήμη που ενεργοποιούνται αυτόματα τόσο στην εννοιολογική όσο και στην αισθητηριακή προέγερση· Neely 1991· Bargh, 1997· Storbeck και Clore 2008, 2·

<sup>527</sup> Schacter et al. 2004, 853· βλ. περαιτέρω Neely 1991· Klauer και Musch 2003· Storbeck και Clore 2008.

<sup>528</sup> Raafat et al. 2009, 425.

<sup>529</sup> Randolph–Seng και Nielsen 2009, 240.

<sup>530</sup> Σύγχρονες έρευνες έχουν δείξει ότι η προέγερση θρησκευτικών ιδεών μειώνει την διάθεση των ανθρώπων να εξαπατούν τους άλλους (Ariely 2008· 2012· Bering et al 2005· Randolph–Seng και Nielsen 2007), ενώ παράλληλα μπορεί να προωθήσει τα αισθήματα εμπιστοσύνης και αλtruισμού (Shariff και Norenzayan 2007· Ruffle και Sosis 2010).

<sup>531</sup> Για το άβατο ως ένα μέρος το οποίο κανείς δεν έπρεπε να πατήσει και την πιθανή συναισθηματική ένταση που θα προκαλούσαν αυτά τα αισθήματα φόβου από την υπέρβαση ενός ορίου, δέους από την είσοδο σε έναν ιερό χώρο, αναμονής και ελπίδας για την επερχόμενη θεραπεία βλ. Martzavou 2012, 180.

μετέφεραν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των εμπειριών που άλλα άτομα ισχυρίζονταν ότι είχαν στο άβατο. Η πλειονότητα των επιγραφών έτεινε να χρησιμοποιεί ιδιαίτερες λέξεις που υποδήλωναν μία κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας την οποία βίωναν οι ικέτες κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης.<sup>532</sup> Η συγκεκριμένη φρασεολογία υποδείκνυε μία κατάσταση «ύπνου» (έγκαθεύδω, έγκατακοιμάομαι) κατά την οποία συνέβαινε μία θεϊκή αποκάλυψη σε «όνειρο» ή σε «όραμα» (ένύπνιον, όψιν).<sup>533</sup> Αυτές οι λέξεις προφανώς μπορούσαν να προεγείρουν μακρόχρονες εννοιολογικές αναπαραστάσεις στη σημασιολογική μνήμη, που θα μπορούσαν αργότερα να ενεργοποιηθούν, όταν οι ασθενείς θα βρίσκονταν στην ίδια συνάφεια με εκείνη που περιγραφόταν στις επιγραφές.<sup>534</sup> Σε αυτές τις συνθήκες, οι ικέτες προεγείρονταν να προσδοκούν συγκεκριμένες εικόνες, ενέργειες και νοητικές καταστάσεις να εμφανιστούν κατά την εγκοίμηση. Εισερχόμενοι στο άβατο θα μπορούσαν να έχουν εμπειρίες ήδη γνωστές σε αυτούς μέσω των αναφορών άλλων ανθρώπων και να διευρύνουν αυτές τις αντιλαμβανόμενες εμπειρίες για να συμπεριλάβουν όσα είχαν αναφέρει οι άλλοι.<sup>535</sup>

<sup>532</sup> Για τη γλώσσα των επιγραφών, την τυπική μορφή τους και τις λέξεις που χρησιμοποιούσαν βλ. Wells 1998, 79-85, 100-2.

<sup>533</sup> Για τις λέξεις που χρησιμοποιούνται στις επιγραφές και την πιθανή χρονολογική ομαδοποίησή τους βλ. LiDonnici 1995, 76-82.

<sup>534</sup> Schacter et al. 2004, 854

<sup>535</sup> Randolph-Seng και Nielsen 2009, 241



Εικόνα 8: Επιγραφή του Μάρκου Αυρήλιου Απέλλα

### *Κατακερματισμός του σώματος: Ανατομικά αναθήματα και εντοπισμός*

Πέρα από τις αφηγηματικές επιγραφές, τα ιερά του Ασκληπιού ήταν γεμάτα με άλλα είδη αναθημάτων που προσφέρονταν από τους ικέτες που επιθυμούσαν να εκφράσουν την ευγνωμοσύνη τους στον θεό. Οι ευχαριστήριες προσφορές, που μπορούσαν να αποτελούνται σχεδόν από όλα όσα τα άτομα θεωρούσαν σημαντικά και περιελάμβαναν επιδέσμους, λίθους, ζάρια, αγγεία, αγαλματίδια, ασημένια γουρούνια και κύπελλα, πήλινους κόκορες, ανάγλυφα, αγάλματα, ακόμη και οικοδομήματα, αποτελούσαν τα υλικά τεκμήρια της επίσκεψης των αφιερωτών τους και της θεραπείας τους στα Ασκληπιεία.<sup>536</sup>

Ανάμεσα στις αφιερώσεις, εκατοντάδες ανατομικά αναθήματα έχουν αποκαλυφθεί σε πολλούς ναούς του Ασκληπιού, τα οποία αναπαριστούν κάθε μέρος του ανθρώπινου σώματος.<sup>537</sup> Τα σχήματά τους, τα υλικά και τα μεγέθη τους ποίκιλαν. Τα πιο συνηθισμένα πρότυπα περιελάμβαναν αναπαραστάσεις σωματικών μερών σε λίθινα αναθηματικά πλακίδια, εγχάρακτες μεταλλικές πλάκες ή ακόμη και

<sup>536</sup> LiDonnici 1995, 41· Dignas 2007, 169.

<sup>537</sup> Ο μεγαλύτερος όγκος και ποικιλία ανατομικών αναθημάτων έχει βρεθεί στο Ασκληπιείο της Κορίνθου και της Αθήνας. Ιδιαίτερα τα αναθήματα που αποκαλύφθηκαν στην Κόρινθο είναι μοναδικά, καθώς είναι τρισδιάστατα, σε φυσικό μέγεθος φτιαγμένα από πηλό. Ωστόσο, παρόμοιες αφιερώσεις θα γίνονταν και στα μεγάλα Ασκληπιεία της Επιδάουρου, της Περγάμου και της Κω· Hughes 2008, 219.

τρισδιάστατα πήλινα ή λίθινα ομοιώματα. Αυτά τα αναθήματα σχεδιάζονταν για να κρέμονται στους τοίχους, τις στοές και σε άλλες δομές μέσα στο ιερό, ακόμη και στα δέντρα και σε μικρές στήλες σχεδιασμένες για αυτόν τον σκοπό.<sup>538</sup>

Η θέαση αυτών των αναθημάτων θα έκανε ισχυρή εντύπωση στους ικέτες που έφθαναν στα ιερά. Οι αναπαραστάσεις των προσβεβλημένων σωματικών μερών ως αποσπάσματα υποδήλωναν τον εντοπισμό της αρρώστιας ή της νόσου σε συγκεκριμένα μέρη του σώματος των ασθενών. Αυτή η αίσθηση του θρυμματισμού του σώματος θα μπορούσε να θεωρηθεί ενδεικτική της αντίληψης της υγείας και της νόσου<sup>539</sup> στη λατρευτική συνάφεια και θα μπορούσε να μεσολαβεί στην ενίσχυση του φαινομένου *placebo*. Σύμφωνα με τον Humphrey,<sup>540</sup> τα ψευδοφάρμακα τείνουν να είναι αποτελεσματικά, όταν εφαρμόζονται σε συγκεκριμένα μέρη του ανθρώπινου σώματος.<sup>541</sup> Επομένως, οι αναπαραστάσεις των προσβεβλημένων σωματικών μερών υποδηλώνει την εστίαση της ιατρικής του Ασκληπιού όχι στη γενική δομή και στις λειτουργίες του ανθρώπινου οργανισμού, αλλά σε συγκεκριμένα τμήματα που υπέφεραν από ιδιαίτερες νόσους, αρρώστιες ή αναπηρίες. Αυτός ο εντοπισμός της αρρώστιας και της θεραπείας βρίσκεται σε αντίθεση με τις σύγχρονες του αρχές και μεθόδους που χρησιμοποιούνταν από την κοσμική ιατρική και ιδιαίτερα από τους ιπποκρατικούς γιατρούς, που προσπαθούσαν να αποκαταστήσουν την υγεία μέσα από τη ρύθμιση όλου του σώματος και όχι με ιατρικά που εφαρμόζονταν σε ιδιαίτερα μέρη του, στα οποία τα συμπτώματα μπορεί να εντοπίζονταν.<sup>542</sup>

Επιπλέον, τα ανατομικά αναθήματα δεν αναπαριστούσαν απλά τα μέρη του σώματος των ασθενών που είχαν θεραπευτεί από τον Ασκληπιό. Μπορούσαν επίσης να κατανοηθούν ως εικονιστικά αποσπάσματα των αφηγήσεων της ζωής των ατόμων

<sup>538</sup> Rynearson 2003, 7.

<sup>539</sup> Rynearson 2003, 7–8.

<sup>540</sup> Βλ. προηγούμενο κεφάλαιο.

<sup>541</sup> Humphrey 2005, 2.

<sup>542</sup> Rynearson, 2003, 4–5, 8· Wickkiser, 2008, 47.

που υποφέροντας από τα συμπτώματα της αρρώστιας τους είχαν επισκεφθεί τα Ασκληπιεία και βρήκαν τη σωτηρία τους.<sup>543</sup>

Κάθε ανατομικό ανάθημα ήταν το ίχνος της παρουσίας του αφιερωτή του στο ιερό και η απόδειξη της θεραπείας του από τον Ασκληπιό. Οι ικέτες αφιέρωναν τα αναθήματά τους αφού είχαν θεραπευτεί από τον θεϊκό γιατρό και η αφιέρωση ήταν η τελευταία πράξη τους στο ιερό πριν επιστρέψουν στην καθημερινή ζωή τους.<sup>544</sup> Επομένως, η παρουσία του αναπαριστώμενου σωματικού μέρους σηματοδοτούσε περαιτέρω την απουσία ολόκληρου του σώματος που ανήκε σε ένα ζωντανό άτομο του οποίου η υγεία είχε αποκατασταθεί από τον Ασκληπιό. Ο ασθενής, φεύγοντας από το Ασκληπιείο, από τη μία πλευρά, θα μπορούσε να αφιερώσει ένα ανατομικό ανάθημα στον θεό προκειμένου να μείνει στο ιερό υποκαθιστώντας το πραγματικό σωματικό μέρος του και διασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο τη διατήρηση της υγείας και της ακεραιότητας ολόκληρου του σώματός του, όταν θα ήταν πια μακριά.<sup>545</sup> Η πρόσληψη αυτών των ανατομικών αναθημάτων από τους νέους επισκέπτες, από την άλλη πλευρά, ήταν η μαρτυρία της παρουσίας άλλων ανθρώπων στα Ασκληπιεία και της θεραπείας των ασθενειών τους από τον Ασκληπιό.

Έτσι, κοιτώντας στα αποσπασματικά αναθήματα, οι ικέτες έμμεσα υποβάλλονταν να εστιάσουν στο μέρος του σώματός τους που είχε πληγεί από τα συμπτώματα της αρρώστιας τους. Υποδηλώνόταν ότι η νόσος ή η ασθένεια δεν είχε πλήξει ολόκληρο το σώμα. Οι αναπηρίες τους εντοπιζόνταν σε συγκεκριμένα σωματικά μέρη και η ανάρρωσή τους ήταν πιθανή μέσω θεϊκής επέμβασης. Η επιτευξιμότητα των θεραπειών επιβεβαιωνόταν από τα ανατομικά αναθήματα που είχαν προσφερθεί από τους ανθρώπους εκείνους που έπασχαν από παρόμοιες αρρώστιες και θεραπεύτηκαν από τον Ασκληπιό.

---

<sup>543</sup> Ryneerson, 2003, 8.

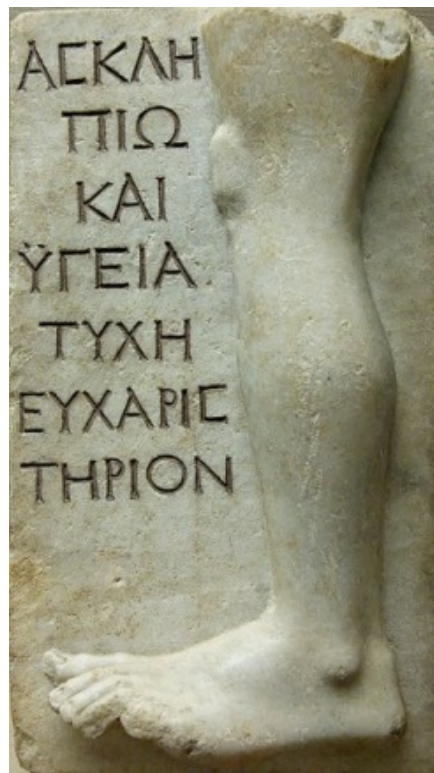
<sup>544</sup> Ryneerson, 2003, 9.

<sup>545</sup> Ryneerson, 2003, 9–10·Hughes 2008, 224.



Αυτή η αίσθηση του σωματικού κατακερματισμού ήταν επίσης υπόδηλα φανερή σε πολλές επιγραφές που κατέγραφαν περιπτώσεις ίασης στις οποίες ο Ασκληπιός εφάρμοζε γιατρικά και αγωγές σε συγκεκριμένα όργανα και μέρη του σώματος των ασθενών αποκαθιστώντας την υγεία τους.

Με τον τρόπο αυτό, τόσο οι επιγραφές όσο και τα ανατομικά αναθήματα όχι μόνο διαλαλούσαν την υπεράνθρωπη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού αλλά επίσης λειτουργούσαν ως μέσα προέγερσης και έμμεσης υποβολής συγκεκριμένων ιδεών, εννοιών και προσδοκιών στους ικέτες γεννώντας νοητικές αναπαραστάσεις, υπόδηλες αναμνήσεις και σχετικές προσδοκίες για το τι ήταν πιθανό να βιώσουν κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Από αυτήν την άποψη, η ανάγνωση των επιγραφών, η θέαση των αναθημάτων και οι συζητήσεις και για τα δύο αποτελούσαν μία σημαντική προπαρασκευαστική δραστηριότητα πριν από την εγκοίμηση.<sup>546</sup>



Εικόνα 9: Αναθηματικό ανάγλυφο από το ιερό του Ασκληπιού στη Μήλο

<sup>546</sup> Για τη σημασία της ανάγνωσης των επιγραφών από τους ικέτες βλ. LiDonnici 1992, 25–41· Martzavou 2012, 177–204.



## Κεφάλαιο 4

*Εγκοίμηση: Είσοδος στο άβατο και θεραπευτική εμπειρία*

Μόλις έπεφτε η νύχτα, οι ικέτες, έχοντας εξαγνίσει την ψυχή και το σώμα τους, εισέρχονταν στο *άβατο* για να κοιμηθούν εκεί περιμένοντας ένα ιαματικό όνειρο ή όραμα από τον Ασκληπιό. Η τελετουργία της εγκοίμησης ήταν το αποκορύφωμα της επίσκεψής τους στα ιερά κατά την οποία ο θεϊκός γιατρός εκτελούσε τις θεραπευτικές του αγωγές. Καταγραφές αυτών των θεραπευτικών εμπειριών σώζονται από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. μέχρι τα τέλη της αρχαιότητας. Αν και οι μαρτυρίες αυτές προφανώς διανθίστηκαν από την ποιητική φαντασία των συντακτών τους ή τον ζήλο των πιστών της λατρείας, μπορούν να σκιαγραφήσουν μία αδρή εικόνα της εγκοίμησης.

Ανάμεσα στις γραμματειακές πηγές, ο *Πλούτος* του Αριστοφάνη προσφέρει την πιο λεπτομερή περιγραφή της τελετουργίας. Ο Πλούτος, ο πρωταγωνιστής της κωμωδίας, επισκέφθηκε το Ασκληπιείο της Αίγινας ελπίζοντας να θεραπευθεί από την τυφλότητά του. Ο υπηρέτης του, ο Καρίων, αναφέρει στη σύζυγο του κυρίου του τις εμπειρίες του στο ιερό. Παρά την κωμική χροιά της αφήγησης και τη σαρκαστική διάθεση του συγγραφέα κυρίως προς τους ιερείς του θεού, ο Καρίων δίνει μία γενική εικόνα για την εγκοίμηση.<sup>547</sup>

Λίγο μετά την άφιξή του στο ιερό, ο Πλούτος, νιώθοντας εξαθλιωμένος, μεταφέρθηκε από τους υπηρέτες του στη θάλασσα και έκανε ένα μπάνιο στο κρύο νερό.<sup>548</sup> Στη συνέχεια η παρέα πήγε στον ιερό περίβολο και προσέφερε γλυκίσματα με μέλι και ψημένα κομμάτια κρέατος στον βωμό. Έπειτα εισήλθαν όλοι στο άβατο

<sup>547</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 633–747 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I. T. 421.

<sup>548</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 653–7 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I. T. 421, 653–7: «Λίγο μετά φθάσαμε στον ναό του θεού φέρνοντας τον άνδρα, που τότε ήταν ο πιο δυστυχημένος, αλλά πόσο χαρούμενος, πόσο ευτυχισμένος τώρα; Χωρίς καθυστέρηση τον πήγαμε στη θάλασσα και τον λούσαμε» [ὡς γὰρ τάχιστ' φικόμεθα πρὸς τὸν θεὸν ἄγοντες ἄνδρα τότε μὲν ἀθλιώτατον νῦν δ' εἴ τιν' ἄλλον μακάριον κευδαίμονα, πρῶτον ἐν αὐτὸν ἐπὶ θάλατταν ἤγομεν, ἔπειτ' ἐλούμεν].

και ξάπλωσαν σε τραχιά στρώματα.<sup>549</sup> Πολλοί άλλοι ασθενείς που υπέφεραν από κάθε είδους ασθένεια βρίσκονταν επίσης εκεί περιμένοντας να θεραπευτούν. Λίγο μετά ένας υπάλληλος του ναού έσβησε τα κεριά και τους πρόσταξε όλους να κοιμηθούν και να παραμείνουν ξαπλωμένοι και σιωπηλοί ό,τι ήχο και αν άκουγαν.<sup>550</sup> Έπειτα ο Ασκληπιός εισήλθε στο άβατο ακολουθούμενος από τους βοηθούς του και δύο φίδια.

Σε γενικές γραμμές, η μαρτυρία του Αριστοφάνη θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το γενικό πρότυπο της εγκοίμησης που λάμβανε χώρα στους ναούς του Ασκληπιού, το οποίο εν μέρει επιβεβαιώνεται και από τα ιαμάτα.<sup>551</sup> Στο σκοτεινό και ήσυχο άβατο οι ικέτες έμεναν μόνοι τους απομονωμένοι από τον εξωτερικό κόσμο, και ξάπλωναν σε μία ψάθα περιμένοντας την επικοινωνία τους με τον θεό. Υπό το φως των κεριών, σε μία γαλήνια ατμόσφαιρα, θα καταλαμβάνονταν από ανυπομονησία και την προσδοκία της θεϊκής εμφάνισης. Και τότε, τη στιγμή της επικοινωνίας, τα φώτα έσβηναν και ο Ασκληπιός εμφανιζόταν σε όνειρο ή όραμα σε εκείνους που ζητούσαν τη βοήθειά του. Προσέγγιζε τους ασθενείς και ερχόταν σε προσωπική επαφή μαζί τους.

*Αζίζει να ειπωθεί το πώς συνέβη στον Τεύκρο από την Κίζυκο [περ. 100 μ.Χ.]:  
όταν προσβλήθηκε από επιληψία ήρθε στην Πέργαμο στον Ασκληπιό ζητώντας  
την απελευθέρωσή του από τη νόσο. Ο θεός παρουσιάστηκε σε εκείνον και*

<sup>549</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 653–7 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I. T. 421, 659–63: «Έπειτα πήγαμε στους ιερούς περίβολους του θεού. Εκεί σε έναν βωμό προσφέραμε γλυκά με μέλι και ψημένα κομμάτια κρέατος, τροφή για τη φωτιά του Ηφαίστου. Έπειτα ξαπλώσαμε τον Πλούτο όπως ήταν η συνήθεια· και ο καθένας για τον ευτό του άπλωσε μία ψάθα κοντά του· [έπειτα πρὸς τὸ τέμενος ἤμεν τοῦ θεοῦ. ἐπεὶ δὲ βωμῶ πόπανα καὶ προθύματα καθωσιώθη πέλανος Ἡφαίστου φλογί, κατεκλίναμεν τὸν Πλοῦτον, ὡς περ εἰκὸς ἦν: ἡμῶν δ' ἕκαστος στιβάδα παρεκαττύετο].

<sup>550</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 653–7 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I. T. 421, 659–63: «Και πολλοί άλλοι ασθενείς με κάθε είδους πάθηση. Σύντομα ο υπάλληλος του ναού έσβησε τα φώτα και μας πρόσταξε να κοιμηθούμε, και να μην κουνηθούμε, ούτε να μιλήσουμε, ό,τι θόρυβο και αν ακούσουμε»: [ἔτεροί τε πολλοὶ παντοδαπὰ νοσήματα ἔχοντες: ὡς δὲ τοὺς λύχνους ἀποσβέσας ἡμῖν παρήγγειλεν καθέυδειν τοῦ θεοῦ ὁ πρόπολος, εἰπὼν, ἦν τις αἰσθηταὶ ψόφου σιγᾶν, ἅπαντες κοσμίως κατεκείμεθα].

<sup>551</sup> βλ. περαιτέρω Martzavou 2012, 177.

*άρχισε να συνομιλεί μαζί του και τον ρώτησε αν θα ήθελε να ανταλλάξει την παρούσα νόσο του με μία άλλη. Και εκείνος είπε ότι σίγουρα δεν το ήθελε αυτό αλλά περισσότερο θα προτιμούσε να λάβει μία άμεση ανακούφιση από το κακό. Αλλά σε κάθε περίπτωση, επιθυμούσε το μέλλον να μην είναι χειρότερο από το παρόν. Όταν ο θεός είπε ότι θα ήταν ευκολότερο και αυτό θα τον θέραπευε καλύτερα από οτιδήποτε άλλο, εκείνος [εν. ο Τεύκρος] συναίνεσε στη νόσο, και ένας τεταρταίος πυρετός τον έπληξε, και από τότε και στο εξής απελευθερώθηκε από την επιληψία.<sup>552</sup>*

Υπάρχουν πολλές μαρτυρίες, κυρίως εκείνες που είναι πρωιμότερες, οι οποίες διακηρύσσουν ότι ο θεός θέραπευσε τους ασθενείς αμέσως λειτουργώντας ως θεραπευτής ή χειρουργός.

*Ο Αλκέτας από την Ηλεία. Αυτός ο άνδρας, όντας τυφλός, είδε ένα όνειρο. Του φάνηκε ότι ο θεός ήρθε προς το μέρος του και άνοιξε τα μάτια του με τα δάχτυλά του, και εκείνος πρώτα είδε τα δέντρα στο ιερό. Όταν ξημέρωσε, έφυγε υγιής.<sup>553</sup>*

*Ο Εύιππος έφερε μία λόγχη στη γνάθο του για έξι χρόνια. Ενώ κοιμόταν εδώ, ο θεός έβγαλε την αιχμή της λόγχης από το σώμα του και του την έδωσε στα χέρια. Όταν ξημέρωσε, βγήκε έξω υγιής έχοντας την αιχμή της λόγχης στα χέρια του.<sup>554</sup>*

<sup>552</sup> Ορειβάσιος, *Ιατρικές Συλλογές*, 45, 30, 11–14 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 425: *ὅπως δὲ καὶ Τεύκρω τῷ Κυζικηνῷ ἔσχεν, εἰπεῖν ἄξιον· ἐπεὶ γὰρ ἦλω τῇ ἐπιληψίᾳ, ἦκε μὲν εἰς Πέργαμον παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν, αἰτῶν λύσιν τῆς νόσου· ὁ δ' αὐτῷ φανείς εἰς λόγους ἀφικνεῖται, καὶ ἐρωτᾷ εἰ ἐθέλει τῶν παρόντων ἕτερα ἀλλάξασθαι. καὶ ὃς μάλιστα μὲν οὐκ ἐθέλειν ἔφη, ἀλλὰ τινα εὐθειᾶν ἀπαλλαγὴν σχεῖν τοῦ κακοῦ· εἰ δ' ἄρα, μὴ χεῖρω τὰ γενησόμενα εἶναι τῶν παρόντων. φήσαντος δὲ τοῦ θεοῦ ῥάω τε ἔσεσθαι καὶ παντὸς ἄλλου σαφέστερον θεραπεύσειν, οὕτω δὴ ὑφίσταται τὴν νόσον, καὶ αὐτῷ ἦκει τεταρταῖος πυρετός, καὶ τὸ ἀπὸ τοῦδε τῆς ἐπιληψίας ἐξάντης γίνεται.*

<sup>553</sup> *IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XVIII = Herzog 1931, A18, σ.14–6 = LiDonnici 1995, A18, σ. 98 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XVIII = Prêtre και Charlier 2009, XVIII, σ. 30: Αλκέτας Ἀλικός· οὗτος τυφλὸς ἔὼν ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποτελθὼν τοῖς δακτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα καὶ ἰδεῖν τὰ δένδρη πρᾶτον τὰ ἐν τῷ ἱερῷ. ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.*

<sup>554</sup> *IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XII = Herzog 1931, A12, σ. 14 = LiDonnici 1995, A12, σ. 94 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XII = Prêtre και Charlier 2009, XII, 28: Εὐίππος λόγχαν ἔτη ἐφόρησε ἐξ ἐν*

Σε άλλες περιπτώσεις ένα από τα ιερά του ζώα, ένας σκύλος ή ένα φίδι, εμφανίζονταν, που έγλυφαν το προσβεβλημένο μέρος του σώματος του ασθενή με τη γλώσσα τους ή εισχωρούσαν στο σώμα του.

*Ένας άνδρας με πέτρα στο πέος του. Είδε ένα όνειρο. Του φάνηκε ότι ήρθε σε συνουσία με ένα όμορφο αγόρι και ενώ είχε οργασμό στον ύπνο του, εξέβαλε την πέτρα και παίρνοντάς τη μαζί του έφυγε έχοντάς την στα χέρια του.*<sup>555</sup>

Κάποιες άλλες φορές το ίδιο το όνειρο ήταν ένας γρίφος που απαιτούσε περαιτέρω ερμηνεία από τους ιερείς ή τους νεωκόρους προκειμένου να αποκαλυφθεί η θεραπεία. Ωστόσο, κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, ο θεός όλο και περισσότερο συνήθιζε να προτείνει κατάλληλα γιατρικά και αγωγές στους ασθενείς, τις οποίες θα έπρεπε να ακολουθήσουν για να πετύχουν την ανάρρωσή τους.

Αυτή η αλλαγή στις θεραπευτικές μεθόδους του Ασκληπιού κατά την ελληνο-ρωμαϊκή εποχή διαφαίνεται από μία επιγραφή που χρονολογείται τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και σώζεται σε πολύ καλή κατάσταση, η οποία περιγράφει τις πολύπλοκες συνταγές που ο Ασκληπιός συνέστησε στον Μάρκο Αυρήλιο Απέλλα προκειμένου να αποκαταστήσει την υγεία του.<sup>556</sup>

*Όταν ιερέας ήταν ο Πόπλιος Αίλιος Αντίοχος.*

*Εγώ, ο Μάρκος Ιούλιος Απέλλας, Ιδριεύς από τη Μύλασα, εστάλησα από τον θεό, επειδή ασθενούσα συχνά και υπέφερα από δυσπεψία. Στην πορεία του ταξιδιού μου, στην Αίγινα, ο θεός μου είπε να μην είμαι τόσο ευερέθιστος. Όταν έφθασα στον ναό, μου είπε να κρατήσω δύο μέρες το κεφάλι μου καλυμμένο και εκείνες τις δύο μέρες έβρεχε· να τρώω ψωμί με τυρί, σέλινο με μαρούλι, να*

---

ταῖι γνάθωι· ἐγκοιτασθέντος δ' αὐτοῦ ἐξελὼν τὰν λόγγαν ὁ θεὸς εἰς τὰς χηράς οἱ ἔδωκε· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆρπε τὰν λόγγαν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.

<sup>555</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XIV = Herzog 1931, A4, σ. 10 = LiDommici 1995, A4, σ. 88 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XIV = Prêtre και Charlier 2009, XIV, σ. 24: ἀνήρ ἐν αἰδοίοιι λίθων. οὗτος ἐνύπνιον ἴδε· ἐδόκει παιδι καλῶι συγγίνεσθαι, ἐξονειρώσσω δὲ τὸλ λίθων ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμενος ἐξῆλθε ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.

<sup>556</sup> Wells 1998, 38-9.

λούζομαι χωρίς βοήθεια, να ασκούμε τρέχοντας, να πάρω φλούδες λεμονιού, να τις μουσκέψω στο νερό, κοντά στο σημείο των ακοών στο λουτρό και να πιέσω προς τον τοίχο, να περπατώ στο άνω πρόπυλο, να κάνω κάποια παθητική άσκηση, να ραντίζω στον εαυτό μου με άμμο, να περπατώ τριγύρω ανυπόδητος, στο λουτρό, πριν μπω στο ζεστό νερό, να χύνω πάνω μου κρασί, να κάνω λουτρά χωρίς βοήθεια και να δίνω μία αττική δραχμή στον φροντιστή του λουτρού, από κοινού να προσφέρω θυσία στον Ασκληπιό, την Επίονη και την ελευσίνια θεά, να παίρνω γάλα με μέλι. Όταν μία μέρα ήπια μόνο γάλα είπε «βάλε μέλι στο γάλα για να μπορέσει να περάσει». Όταν ζήτησα από τον θεό να με ανακουφίσει πιο γρήγορα νομίζω ότι βγήκα έξω από το άβατο κοντά στο σημείο των ακοών έχοντας αλειφθεί ολόκληρος με μουστάρδα και αλάτι, ενώ ένα μικρό αγόρι με οδηγούσε κρατώντας ένα λιβανιστήρι που κάπνιζε και ο ιερέας είπε: «Θεραπεύτηκες αλλά πρέπει να πληρώσεις τις ευχαριστήριες προσφορές». Και έκανα αυτό που είχα δει, και όταν άλειψα τον εαυτό μου με το αλάτι και τη βρεγμένη μουστάρδα ένιωσα πόνους, αλλά όταν λούστηκα δεν είχα πια πόνο. Αυτό συνέβη μέσα σε εννέα μέρες αφού είχα έρθει. Άγγιξε το δεξί μου χέρι και επίσης το στήθος μου. Την επόμενη μέρα καθώς προσέφερα θυσία η φλόγα πήδηξε και έκαψε το χέρι μου, τόσο που εμφανίστηκαν φυσαλίδες. Ωστόσο μετά από λίγο το χέρι μου έγινε καλά. Όσο έμενα μου είπε ότι θα έπρεπε να χρησιμοποιώ άνηθο μαζί με ελαιόλαδο κατά των πονοκεφάλων μου. Συνήθως δεν υπέφερα από πονοκεφάλους. Αλλά μου συνέβη αφού είχα μελετήσει, το κεφάλι μου να έχει κορεστεί. Να κάνω γαργάρες με κρύα γάργαρα για τη σταφυλή – αφού και για αυτό είχα συμβουλευτεί τον θεό – και το ίδιο για

*τις αμυγδαλές. Αυτός με πρόσταξε επίσης να το επιγράψω αυτό. Γεμάτος ευγνωμοσύνη αναχώρησα καλά.*<sup>557</sup>

Ο Ασκληπιός συχνά εμφανιζόταν να χρησιμοποιεί αλοιφές και φάρμακα, τα οποία κρατούσε μέσα στο ιατρικό κουτί του.<sup>558</sup> Οι συνταγές του περιελάμβαναν είτε συνηθισμένα γιατρικά είτε φάρμακα που επινόησε ο ίδιος. Ο Αίλιος Αριστείδης απέδιδε στον θεό την ανακάλυψη μίας πηγής που μπορούσε να θεραπεύει διάφορες αρρώστιες:

*... αυτή [εν. η πηγή] είναι ανακάλυψη και απόκτημα του μεγάλου θαυματοποιού που κάνει τα πάντα για τη σωτηρία των ανθρώπων: δουλεύει σε όλες τις περιπτώσεις και σε πολλές εξ αυτών παίρνει τη θέση ενός φαρμάκου. Γιατί πολλοί όταν λούστηκαν σε αυτήν ανέκτησαν την όρασή τους, ενώ πολλοί θεραπεύτηκαν από παθήσεις του στήθους και ανέκτησαν την απαραίτητη ανάσα πίνοντας από αυτό. Σε κάποιες περιπτώσεις θεράπευσε τα πόδια, σε άλλες κάτι άλλο. Όταν κανείς πίνει αυτήν αμέσως ανακτά τη φωνή του ενώ ήταν μουγκός,*

<sup>557</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 126 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 432 = Girone 1998, II.4, σσ. 58–70 : *ἐπὶ ἱερέως ν Πο(πλίου) ν Αἰλ(ίου) ν Ἀντιόχου / Μ(ἄρκος) Ἰούλιος Ἀπελλάς Ἰδριεὺς Μυλασεὺς μετεπέμφθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πολλάκις εἰς νόσους ἐνπίπτων καὶ ἀπεψίαις χρώμενος. κατὰ δὴ τὸν πλοῦν ἐν Αἰγιεῖνῃ ἐκέλευσέν με μὴ πολλὰ ὀργίζεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἐγενόμην ἐν τῷ ἱερῷ, ἐκέλευσεν ἐπὶ δύο ἡμέρας συνακαλύψασθαι τὴν κεφαλὴν, ἐν αἷς ὄμβροι ἐγένοντο, τυρὸν καὶ ἄρτον προλαβεῖν, σέλινα μετὰ θρίδακος, αὐτὸν δι' αὐτοῦ λοῦσθαι, δρόμῳ, γυμνάζεσθαι, κιτριῖον προλαμβάνειν τὰ ἄκρα, εἰς ὕδωρ ἀποβρέζει, πρὸς ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανείῳ προσπίβεσθαι τῷ τοίχῳ, περιπάτω χρησθαι ὑπερῶν, αἰώραις, ἀφῆ πληώσασθαι, ἀνυπόδητον περιπατεῖν, πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ οἶνον περιχέασθαι, μόνον λούσασθαι καὶ Ἀττικὴν δοῦναι τῷ βαλανεῖ, κοινῇ θῆσαι Ἀσκληπιῶ, Ἠπιόνη, Ἐλευσεινίαις, γάλα μετὰ μέλιτος προλαβεῖν· μᾶ δὲ ἡμέρα πίνόντός μου γάλα μόνον, εἶπεν· "μέλι ἔμβαλλε εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνηται διακόπτειν." ἐπεὶ δὲ ἐδεήθη τῷ θεοῦ θάττον με ἀπολῦσαι, ᾧμην <ν>ἀπυὶ καὶ ἀλσὶν κεχρημένος ὅλος ἐξίεναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου, παιδάριον δὲ ἡγεῖσθαι θυματήριον ἔχον ἀτμίζον καὶ τὸν ἱερέα λέγειν "τεθεράπευσαι, χρῆ δὲ ἀποδιδόναι τὰ ἴατρα." καὶ ἐποίησα, ἃ εἶδον, καὶ χρεῖμενος μὲν τοῖς ἀλσὶ καὶ τῷ νάπυι ὕγρῳ ἤλγησα, λούμενος δὲ οὐκ ἤλγησα. ταῦτα ἐν ἑννέα ἡμέραις ἀφ' οὗ ἤλθον. ἤματο δὲ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ, τῆ δὲ ἐξῆς ἡμέρα ἐπιθύνόντός μου φλοῦξ ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταῖνας ἐξάνθησαι· μετ' ὀλίγον δὲ ὕγις ἡ χεῖρ ἐγένετο. ἐπιμείναντί μοι ἄνηθον μετ' ἐλαίου χρησασθαι πρὸς τὴν κεφαλαλγίαν εἶπεν. οὐ μὴν ἤλγουν τὴν κεφαλὴν. συνέβη οὖν φιλολογήσαντί μοι συμπληρωθῆναι· χρησάμενος τῷ ἐλαίῳ ἀπηλλάγη τῆς κεφαλαλγίας. ἀναγαργαρίζεσθαι ψυχρῷ πρὸς τὴν σταφυλὴν — καὶ γὰρ περὶ τούτου παρεκάλεσα τὸν θεὸν — τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς παρίσθημα. ἐκέλευσεν δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα. χάριν εἰδὼς καὶ ὕγις γενόμενος ἀπηλλάγην.*

<sup>558</sup> Αριστοφάνης, *Πλούτος*, 708–11 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I. T. 421, 708–11: "εκεῖνος επιθεωρώντας τις νόσους κυκλικά πήγαινε ἀπὸ τον ἑναν στον ἄλλο με κοσμιότητα. Ἐπειτα ἕνα παιδί τοποθετούσε στο πλάι κάθε ασθενή ἕνα λίθινο γουδί και γουδοχέρι και ἕνα ιατρικό κιβώτιο· [ἐκεῖνος δ' ἐν κύκλῳ τὰ νοσήματα σκοπῶν περιήει πάντα κοσμίως πάνυ. ἔπειτα παῖς αὐτῷ λίθινον θυεῖδιον παρέθηκε και δοῖδουκα και κιβώτιον]."



*ακριβώς όπως και εκείνοι που πίνουν αγιασμένο νερό γίνονται προφητικοί. Για κάποιους το να αντλούν το ίδιο το νερό πήρε τη θέση κάθε άλλης θεραπείας. Επιπλέον, όχι μόνο είναι γιατρικό και ευεργετικό για τους ασθενείς αλλά ακόμη και για εκείνους που απολαμβάνουν καλή υγεία καθιστά τη χρήση κάθε άλλου νερού ακατάλληλη.<sup>559</sup>*

Ο Ασκληπιός μπορούσε να χρησιμοποιεί φυσικές ουσίες, όπως το νερό, καθώς επίσης και φάρμακα που χρησιμοποιούσαν οι θνητοί γιατροί στους ασθενείς του κατά τη διάρκεια των ονείρων τους, αλλά τα αποτελέσματα αυτών των γιατρικών θα μπορούσαν να είναι πέρα από τα συνηθισμένα. Γενικά οι συνταγές του ποίκιλαν σημαντικά ανάλογα με τις παθήσεις που στόχευαν να θεραπεύσουν, ενώ οι θεραπείες του διέφεραν από τις συστάσεις των θνητών συναδέλφων του, αντιτιθέμενες με κάπως παράδοξο τρόπο στην ανθρώπινη θεωρία και την εμπειρική γνώση. Ο Αίλιος Αριστείδης συμβουλευτήκε έναν γιατρό για τις συνταγές που είχε λάβει από τον Ασκληπιό σε ένα όνειρο ή όραμα, καθώς τις βρήκε περίεργες:

*...Έχοντας δει αυτά τα πράγματα, όταν ήρθε το πρωί, κάλεσα τον γιατρό Θεόδοτο· και όταν ήρθε, του περιέγραψα τα όνειρά μου. Έμεινε έκπληκτος με το πόσο παράξενα ήταν και δεν ήξερε τι να κάνει με αυτά, καθώς ήταν χειμώνας και επίσης ήταν ανήσυχος και για τη μεγάλη αδυναμία του σώματός μου· γιατί ήδη είχα περιοριστεί στο σπίτι μου για πολλούς μήνες. Για αυτόν τον λόγο μας φάνηκε καλή ιδέα να καλέσουμε και τον νεωκόρο του Ασκληπιού.<sup>560</sup>*

<sup>559</sup> Αίλιος Αριστείδης, *Ἱεροὶ Λόγοι*, XXXIX, 14–5 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 409 = οὕτω τοῦ μεγάλου θαυματοποιοῦ καὶ πάντα ἐπὶ σωτηρία πρᾶττοντος ἀνθρώπων εὐρημα τοῦτο καὶ κτῆμά ἐστι καὶ συμπράττει δὴ πρὸς ἅπαντα αὐτῷ καὶ γίνεταί πολλοῖς ἀντὶ φαρμάκου. πολλοὶ μὲν γὰρ τούτῳ λουσάμενοι ὀφθαλμοὺς ἐκομίσαντο, πολλοὶ δὲ πίνοντες στέρνον ἰάθησαν καὶ τὸ ἀναγκαῖον πνεῦμα ἀπέλαβον, τῶν δὲ πόδας ἐξώρθωσε, τῶν δὲ ἄλλο τι. ἤδη δὲ τις πίων ἐξ ἀφώνου φωνὴν ἀφήκεν, ὥσπερ οἱ τῶν ἀπορρήτων ὑδάτων πίνοντες μαντικοὶ γινόμενοι. τοῖς δὲ καὶ αὐτὸ τὸ ἀρύτεσθαι ἀντ' ἄλλης σωτηρίας καθέστηκε. καὶ τοῖς τε δὴ νοσοῦσιν οὕτως ἀλεξιφάρμακον καὶ σωτήριον ἐστὶ καὶ τοῖς ὑγιαίνουσιν ἐνδαιτωμένοις παντὸς ἄλλου χρήσιν ὕδατος οὐκ ἄμειπτον ποιεῖ.

<sup>560</sup> Αίλιος Αριστείδης, *Ἱεροὶ Λόγοι*, XLVIII, 31–5 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 417 ...ὀφθέντων δὲ τούτων, ἐπειδὴ ἕως ἐγένετο, καλῶ τὸν ἱατρὸν Θεόδοτον· καὶ ὡς ἦκε, διηγοῦμαι τὰ ὄνειρατα. ὁ δ' ἐθαύμαζε μὲν ὡς εἶχε δαιμονίως, ἠπόρει δὲ ὅ τι χρῆσοιτο, χειμῶνός τε ὥρα καὶ ἅμα τὴν

Επίσης αρκετά συχνά ο Ασκληπιός επενέβαινε ο ίδιος στη θεραπευτική διαδικασία. Μερικές φορές άγγιζε τους ασθενείς του με το θεϊκό του χέρι ή φιλούσε το πάσχον μέρος του σώματός τους:

*Η Ανδρομάχη από την Ήπειρο, που ήθελε παιδιά. Ενώ κοιμόταν εδώ, είδε ένα όνειρο. Της φάνηκε ότι ένα γοητευτικό νεαρό αγόρι την ξεσκέπασε και μετά από αυτό ο θεός την άγγιξε με το θεϊκό του χέρι. Από αυτό ένας γιος γεννήθηκε στην Ανδρομάχη από τον Αρρύβα.<sup>561</sup>*

*Ερασίππα από τις Καφυιές, (πρόβλημα). Αυτή η γυναίκα είχε [πόννο,] στο στομάχι της και ψηνόταν στον πυρετό, και δεν μπορούσε να κρατήσει τίποτα. Κοιμήθηκε εδώ και είδε ένα όνειρο. Της φάνηκε ότι ο θεός έτριψε το στομάχι της και τη φίλησε, και μετά από αυτό της έδωσε μία φιάλη η οποία περιείχε ένα φάρμακο και της είπε να το πει και μετά να το ξεράσει. Όταν είχε ξεράσει, ο μικρός της χιτώνας είχε γεμίσει με αυτό. Όταν ξημέρωσε, είδε όλο τον μικρό της χιτώνα γεμάτο με φριχτά πράγματα τα οποία είχε εξεμέσει, και από αυτό έγινε καλά.<sup>562</sup>*

Ο θεϊκός θεραπευτής παρουσιαζόταν στον ύπνο των ικετών του μοιάζοντας στην εμφάνιση με τα αγάλματά του. Οι εγκοιμητές τον φαντάζονταν ως έναν ώριμο γενειοφόρο άνδρα που τους προσέγγιζε κρατώντας το ξύλινο ραβδί του, ενώ μερικές φορές μπορεί να συνοδευόταν από τα ιερά του φίδια. Θα απευθυνόταν στους ασθενείς

---

*ἄγαν ἀσθένειαν τοῦ σώματος δεδιώς· μηνῶν γὰρ ἤδη συχνῶν ἐκείμην ἔνδον. ἔδοξεν οὖν ἡμῖν οὐ χεῖρον εἶναι μεταπέμψασθαι καὶ τὸν νεωκόρον τὸν Ἀσκληπιακόν...*

<sup>561</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXXI = Herzog 1931, B31, σ. 10 = LiDonnici 1995, B11, σ. 108 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXXI = Prêtre και Charlier 2009, XXXI, σ. 68: *Ἀνδρομάχα ἐξ Αἰείρο[υ] περὶ παίδων. αὐτὰ ἐγκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει αὐτῷ π[α]ῖς τις ὠραῖος ἀγκαλύψαι, μετὰ δὲ τούτο τὸν θεὸν ἄψασθαι οὐ τῷ [χη]ρί· ἐκ δὲ τούτου τῷ Ἀνδρομάχαι υἱ[ί]ος ἐξ Ἀρύββα ἐγένετο.*

<sup>562</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XLI = Herzog 1931, B41, σ. 24 = LiDonnici 1995, B21, σ. 114 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XLI = Prêtre και Charlier 2009, XLI, σ. 72: *Ἐρασίππα ἐκ Καφυιῶν Ι[— — αὐτὰ — —]εἶχε τὰν γαστέρα καὶ ἐπέπρητο ὅλα καὶ ο[. . . c.13 . . . ἐγκα]θεύδουσα δὲ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς τὰν γαστέρα ἀντρί[β]ων φιλήσαι νιν, μετὰ δὲ τούτο φιάλαν οἱ δό[μ]εν, ἐν αἱ φάρμακον], καὶ κέλεσθαι ἐκπιεῖν, ἔπειτα ἐμειν κέλεσ[θαί] νιν, ἐξεμεσάσας] δὲ ἐμπλήσαι τὸ λώπιον τὸ αὐτῆς· ἀμέρας δὲ γ[ε]νομένης ἐώρη πᾶν] τὸ λώπιον μεστὸν ὦν ἐξήμεσε κακῶν, καὶ ἐκ το[ύ]του ὑγίης ἐγένε]το.*

με την αρμονική φωνή του <sup>563</sup> έχοντας μία ήρεμη, ευγενική έκφραση στο πρόσωπό του. Μία τέτοια εικόνα του θεού περιγράφεται από τον Οβίδιο, που αφηγείται την επίκληση του Ασκληπιού από τη ρωμαϊκή αντιπροσωπεία που εστάλη στην Επίδαυρο:

*... το βραδινό σούρουπο διέλυσε την παρατεταμένη ημέρα και το σκοτάδι σκόρπισε τις σκιές του πάνω από τον κόσμο. Τότε ο θεός που δίνει υγεία φάνηκε στα όνειρά σου να στέκεται μπροστά από το κρεβάτι σου, Ρωμαίε, έστω και αν συνηθίζει να εμφανίζεται στον δικό του ναό, κρατώντας το ξύλινο ραβδί του στο αριστερό του χέρι και με το δεξί του χαιδεύοντας τη χειμαρρώδη γενειάδα του, και με ήρεμη φωνή είπε τις ακόλουθες λέξεις: «Μη φοβάσαι. Θα έρθω και θα αφήσω τον ναό μου. Μόνο κοίταξε το φίδι του που τυλίγεται γύρω από το ραβδί και διόρθωσε με την όρασή σου αυτό που μπορεί να γνωρίζεις. Θα αλλάξω σε αυτό, αλλά θα είμαι μεγαλύτερος και θα φαίνομαι τόσο μεγαλόπρεπος όπως θα έπρεπε να είναι τα ουράνια σώματα όταν αλλάζουν».* <sup>564</sup>

Σε άλλες περιπτώσεις ο Ασκληπιός εμφανιζόταν στα όνειρα των ικετών του ως ένας γοητευτικός νεαρός άνδρας που τους έσωζε από τα βάσανά τους.

*Το δάχτυλο του ποδιού ενός άνδρα θεραπεύτηκε από ένα φίδι. Ήταν σε μία τρομερή κατάσταση από ένα κακοήθες έλκος στο δάχτυλο του ποδιού του. Κατά τη διάρκεια της μέρας οι υπηρέτες του τον μετέφεραν έξω από το άβατο και καθόταν σε μία θέση. Αποκοιμήθηκε εκεί, και τότε ένα φίδι ήρθε από το άβατο και θεράπευσε το δάχτυλο του ποδιού του με τη γλώσσα του· και όταν το είχε*

<sup>563</sup> Σουίδας, *Λεξικό*, λήμμα *Δομνίνος* = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T.427: «Ο Ασκληπιός μίλησε από το άγαλμα σε μία πολύ αρμονική φωνή, συνιστώντας μία άλλη θεραπεία...» [ό δὲ Ασκληπιὸς αὐτίκα ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐμμελέστατον δὴ τινα φθόγγον, ἐτέραν ὑπεγράψατο θεραπείαν τῷ πάθει...]

<sup>564</sup> Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, XV, 651–2 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 850, 651–62: *...seram repulere crepuscula lucem; umbraque telluris tenebras induxerat orbi, cum deus in somnis opifer consistere visus ante tuum, Romane, torum, sed quails in aede esse solet, baculumque tenens agreste sinistra caesariem longae dextra deducere barbae et placido tales emitter perctore voces: “pone metus! Veniam simulacraque nostra relinquam. Hunc modo serpentem, baculum qui nexibus ambit, perspice et usque nota visu, ut cognoscere possis! Ventar in hunc: sed maior ero tantusque videbor, in quantum debent caelestia corpora verti.”*

*κάνει αυτό πήγε πάλι πίσω στο άβατο. Όταν ο άνδρας ζύπνησε, ήταν καλά και είπε ότι είχε ένα όραμα: του φάνηκε ότι ένας όμορφος νέος άνδρας είχε ραντίσει ένα φάρμακο πάνω στο δάχτυλο του ποδιού του.*<sup>565</sup>

Προσέγγιζε τους ικέτες του με καλές προθέσεις και κάποιες φορές γελούσε μαζί τους έχοντας μία διάθεση για αστεία:

*Ευφάνης, ένα αγόρι από την Επίδαυρο. Υποφέροντας από πέτρα, κοιμήθηκε εδώ. Του φάνηκε ότι ο θεός ήρθε σε αυτόν και είπε «Τι θα μου δώσεις αν θα έπρεπε να σε κάνω καλά;» Το αγόρι απάντησε «Δέκα ζάρια». Ο θεός γελώντας είπε ότι θα το έκανε να σταματήσει. Όταν ξημέρωσε έφυγε υγιής.*<sup>566</sup>

Η όλη εμφάνιση του Ασκληπιού δεν είχε τίποτα το τρομαχτικό. Η ευγενική στάση του προς τους ικέτες του και η προθυμία του να προσφέρει τη βοήθειά του ακόμη και σε εκείνους που αμφέβαλλαν ή ακόμη και αμφισβητούσαν τη θεραπευτική του δύναμη ενίσχυε την εμπιστοσύνη των ασθενών προς τον θεϊκό θεραπευτή και την

<sup>565</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, XVII = Herzog 1931, A17, σ. 14 = LiDonnici 1995, A17, σ. 96 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XVII = Prêtre και Charlier 2009, XVII, σ. 28: *ἀνὴρ δάκτυλον ἰάθη ὑπὸ ὄφιος· οὗτος τὸν τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑπὸ τοῦ ἀγρίου ἔλκεος δεινῶς διακειόμενος μεθήμερα ὑπὸ τῶν θεραπόντων ἐξενειχθεὶς ἐπὶ ἐδράματός τινος καθίζε· ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτῳ δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τῷ γλώσσῃ καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν. ἐξεγερθεὶς δὲ ὡς ἦς ὑγιής, ἔφα ὄψιν ἰδεῖν, δοκεῖν νεανίσκον εὐπρεπῆ τὰμ μορφὰν ἐπὶ τὸν δάκτυλον ἐπιπῆν φάρμακον;* πρβλ. IG IV<sup>2</sup> 1, 122, XXV = Herzog 1931, B25, σ. 18 = LiDonnici 1995, B5, σ. 104 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, XXV = Prêtre και Charlier 2009, XXV, σ. 66: «Σωστράτα ἀπὸ τις Φερές, λάθος ἐγκυμοσύνη. Αὐτὴ ἡ γυναῖκα, ξαπλωμένη τελείως πᾶνω σε ἓνα φορεῖο, ἐφθασε στο ἱερό και κοιμήθηκε ἐδῶ. Ἀλλά καθὼς δεν εἶδε ἓνα ξεκάθαρο ὄνειρο μεταφερόταν και πάλι πρὸς το σπίτι της. Ἀργότερα, κοντὰ στους Κορνοῦς, ἡ ἴδια και οἱ υπηρέτες της συνάντησαν κάποιον με την εμφάνιση ἐνός γοητευτικοῦ ἀνδρα, ο οποίος, ὅταν ἀκουσε ἀπὸ αὐτοῦς την κακὴ τους τύχη, τους εἶπε να ἀφήσουν κάτω το φορεῖο στο οποίο ἦταν ξαπλωμένη ἡ Σωστράτα. Τότε της ἔκοψε την κοιλία και ἔβγαλε ἐξῶ πᾶρα πολλὰ ζῶα – δύο ολόκληρες λεκάνες. Ὅταν ἔραψε το στομάχι της και ἔκανε τη γυναῖκα καλά, ο Ασκληπιὸς ἀποκάλυψε την παρουσία του και την πρόσταξε να στείλει προσφορὲς στην Επίδαυρο»· [Σωστράτα Φεραῖ]α παρ]εκύησε. α[ῦ]τα ἐμ παντὶ εἰσᾶ φοραδάν εἰς τὸ ἱαρὸν ἀφικομένα ἐνε[κ]ά]θευδε. ὡς δὲ οὐθὲν ἐνύπνιον ἐναργ[ε]ς ἐώρη, πάλιν οἴκαδε ἀπεκομίζ[ε]το. μετὰ δὲ τοῦτο συμβολήσαι τις περὶ Κορνοῦς αὐτᾶ και τοῖς ἐ[πο]μέ]νοις ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπῆς ἀνὴρ, ὃς πυθόμενος παρ' αὐτῶν τ[ᾶ]ς δυσπρα]ζίας τὰς αὐτῶν ἐκελήσατο θέμεν τὰν κλῖναν, ἐφ' ᾗς τὰν Σωστρ[ά]ταν ἐφε]ρον. ἔπειτα τὰν κοιλίαν αὐτὰς ἀνοχίσας ἐξαιρεῖ πλῆθος ζ[ω]υφίων π[άμ]πολυ, [δύ]ε ποδανιπτήρας· συνράψας δὲ τᾶ[ν] γ]αστέρα και ποιήσας ὑ[γι]ή τὰν γυναῖκα τὰν τε παρουσίαν τὰν αὐτο[ῦ] π[α]ρνεφάνιζε ὁ Ἀσκληπιὸς και ἰατρα ἐκέλετο ἀπ[ο]πέμπειν εἰς Ἐπί[δα]υρ[ον].

<sup>566</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, VIII = Herzog 1931, A8, σ. 12 = LiDonnici 1995, A8, σ. 92 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, VIII = Prêtre και Charlier 2009, VIII, σ. 26: *Εὐφάνης Ἐπιδαύριος παῖς. οὗτος λιθιῶν ἐνε[κ]ά]θευδε· ἔδοξε δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς ἐπιστὰς εἰπεῖν· "τί μοι δωσεῖς, αἶ τὴ κα ὑγιή ποιήσω;" αὐτὸς δὲ φάμεν "δέκ' ἀστραγάλους". τὸν δὲ θεὸν γελᾶσαντα φάμεν νιν παυσεῖν· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιής ἐξῆλθε.*

πεποίθησή τους ότι η θεραπεία τους θα μπορούσε να συμβεί μέσω προσωπικής επικοινωνίας μαζί του μέσα στο άβατο.



Εικόνα 10: Στοά του αβάτου στην Επίδαυρο

### *Ο Ασκληπιός και οι ικέτες του: Μία συμπαθητική σχέση γιατρού – ασθενή*

Ο τρόπος με τον οποίο οι επιγραφές περιγράφουν τον Ασκληπιό και τις θεραπευτικές εμπειρίες των ικετών του κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης αποκαλύπτει τα συναισθήματα των τελευταίων προς το πρόσωπό του και θα μπορούσε κατ' επέκταση να τροποποιήσει τις προσδοκίες των νέο-αφιχθέντων ασθενών, που διάβαζαν τις ιαματικές επιγραφές, για την επερχόμενη συνάντησή τους με τον θεϊκό θεραπευτή κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης.

Πέρα από τις θεραπευτικές αγωγές και τα φάρμακα που εφαρμόζονταν ή συνιστώνταν για τις διάφορες παθήσεις, η προσωπική σχέση ανάμεσα στον θεϊκό γιατρό και τους ασθενείς του θα μπορούσε να έχει ένα άμεσο θεραπευτικό αποτέλεσμα.<sup>567</sup> Ο Ιπποκράτης σκιαγραφεί τη λανθάνουσα αυτή δυνατότητα στη συνάντηση γιατρού – ασθενή:

<sup>567</sup> Di Blasi 2001, 757.

*Διότι κάποιοι ασθενείς, αν και έχουν συνείδηση ότι η κατάστασή τους είναι επικίνδυνη, ανακτούν την υγεία τους απλά μέσα από την ικανοποίησή τους για την καλοσύνη του γιατρού.*<sup>568</sup>

Αν και η σύγχρονη κλινική έρευνα κυρίως εστιάζει στην αποτίμηση των χειρουργικών και φαρμακολογικών επεμβάσεων, παραμελώντας τον δυνητικό αντίκτυπο των διαθέσεων των γιατρών στην κατάσταση των ασθενών τους, υπάρχουν στοιχεία που υποδηλώνουν ότι η αλληλεπίδραση ανάμεσα σε γιατρούς και ασθενείς επηρεάζει σημαντικά τις εκβάσεις της υγείας των δεύτερων.<sup>569</sup>

Ο Leventhal και οι συνεργάτες του<sup>570</sup> πρότειναν ένα θεωρητικό πρότυπο αυτορρύθμισης και τους μηχανισμούς για την αποτίμηση των συμπτωμάτων προκειμένου να κατανοήσουν τα αποτελέσματα των αλληλεπιδράσεων κατά την παροχή φροντίδας. Σύμφωνα με τη θεωρία τους, τα άτομα, όταν βιώνουν τα συμπτώματα μίας αρρώστιας, καταλαμβάνονται από αισθήματα άγχους και αβεβαιότητας, ενώ προσπαθούν να καταλάβουν τι τους συμβαίνει, τις πιθανές αιτίες και τη διάρκεια των συμπτωμάτων καθώς και τη δυνατότητα θεραπείας τους. Τότε συνήθως συμβουλευονται τους γιατρούς, που μπορούν να ασκήσουν τόσο γνωσιακή όσο και συναισθηματική φροντίδα παράλληλα με την εφαρμογή διάφορων ιατρικών μέσων. Η γνωσιακή φροντίδα αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους οι θεραπευτές μπορούν να επηρεάσουν την άποψη των ασθενών για την αρρώστια τους και τις προσδοκίες τους για τα αποτελέσματα της θεραπείας. Αυτές οι προσδοκίες μπορεί να είναι θετικές, αρνητικές ή ακόμη και ουδέτερες ανάλογα με τα σχόλια που κάνουν οι γιατροί για την αποτελεσματικότητα και την ασφάλεια αυτής της

---

<sup>568</sup> Ιπποκράτης, *Παραγγελίαι*, VI: *ἔνιοι γὰρ νοσέοντες ἤσθημένοι τὸ περι ἑωυτοῦς πάθος μὴ ἐὼν ἐν ἀσφαλείῃ, καὶ τῆ τοῦ ἰητροῦ ἐπιεικείῃ εὐδοκέουσι, μεταλλάσσοντες ἐς ὑγιείην.*

<sup>569</sup> Turner et al. 1994, 1609–14· Di Blasi 2001, 757.

<sup>570</sup> Leventhal et al. 1982, 55–86.

θεραπείας.<sup>571</sup> Η συναισθηματική φροντίδα αναφέρεται στον τύπο της συμβουλευτικής που υιοθετείται από τους γιατρούς προκειμένου να μειώσουν τα αρνητικά αισθήματα του φόβου και του άγχους που νιώθουν οι ασθενείς. Η υποστήριξη, η συναισθηματική κατανόηση, ο καθησυχασμός και η θερμότητα στη συμπεριφορά του γιατρού βοηθούν τους ασθενείς να νιώσουν ασφαλείς και σίγουροι εξαλείφοντας τα αρνητικά τους συναισθήματα.<sup>572</sup> Η διαδραστική λειτουργία της γνωσιακής και συναισθηματικής φροντίδας μπορεί να επιταχύνει την αποτελεσματικότητα μίας συγκεκριμένης θεραπείας ωθώντας τον ανθρώπινο οργανισμό να ενεργοποιήσει τα δικά του συστήματα αυτοϊασης.<sup>573</sup>

Ο Kaptchuk προσδιορίζει πέντε θεμελιώδεις συνιστώσες που επηρεάζουν την αποτελεσματικότητα τόσο των ενεργών ιατρικών επεμβάσεων όσο και των ψευδοφαρμάκων: ο ασθενής, ο θεραπευτής, η σχέση μεταξύ ασθενή και θεραπευτή, η φύση της πάθησης, η θεραπευτική αγωγή και η συνάφεια μέσα στην οποία αυτή η αγωγή πραγματοποιείται. Αυτοί οι παράγοντες συναποτελούν το δράμα *placebo* που θα μπορούσε να έχει «ενισχυμένα» αποτελέσματα σε συγκεκριμένες συνθήκες<sup>574</sup> όπως εκείνες που επικρατούσαν στη λατρεία του Ασκληπιού.

Ο ασθενής είναι ο πρωταγωνιστής σε κάθε περίπτωση θεραπείας. Η σύγχρονη έρευνα υποδηλώνει ότι οι προσδοκίες των ασθενών μπορούν να επηρεάσουν τόσο τις ενεργές όσο και τις αδρανείς (*placebo*) επεμβάσεις. Αυτές οι προσδοκίες βασίζονται στις προϋπάρχουσες πεποιθήσεις των ατόμων που διαμορφώνονται στη μακροσυνάφεια μέσα στην οποία παρέχεται η θεραπεία, και στις δικές τους

<sup>571</sup> Για παράδειγμα, αν ένας γιατρός θα περιέγραφε μία θεραπεία ως καλή, ασφαλή και αποτελεσματική, οι ασθενείς θα είχαν θετικές προσδοκίες για την έκβασή της. Αντίθετα, αν ο γιατρός θα περιέγραφε τη θεραπεία ως επικίνδυνη, επισφαλής και αναποτελεσματική με πιθανές παρενέργειες, οι ασθενείς θα είχαν αρνητικές προσδοκίες από την εφαρμογή της. Αν ο γιατρός απέφευγε να χαρακτηρίσει μία θεραπεία και προσέφερε ουδέτερες πληροφορίες για αυτήν, ο ασθενής θα είχε ουδέτερες προσδοκίες για την έκβασή της· Di Blasi 2001, 758· βλ. περαιτέρω Leventhal et al. 1982, 55–86.

<sup>572</sup> Di Blasi 2001, 758· βλ. περαιτέρω Leventhal et al. 1982, 55–86

<sup>573</sup> Di Blasi 2001, 760.

<sup>574</sup> Kaptchuk 2002, 817–8.

προηγούμενες εμπειρίες καθώς και στις εμπειρίες των φίλων, των γνωστών και των συγγενών τους.<sup>575</sup> Ιδιαίτερα, οι εναλλακτικές ιατρικές πρακτικές, σε αντίθεση με τη συμβατική ιατρική, προωθούν μία υπερβολική αντίληψη της πιθανότητας θεραπείας που αποσπά την πρόβλεψη του ασθενή για την έκβαση της υγείας του χωρίς να περιορίζεται από τους νόμους της κανονιστικής φυσικής. Από αυτήν την άποψη, οι ικέτες του Ασκληπιού καλούνταν να πιστέψουν στη θεραπευτική δύναμη του φιλάνθρωπου θεϊκού θεραπευτή όχι επειδή αυτή η δύναμη επιβεβαιωνόταν μέσω λογικής επιχειρηματολογίας και αντικειμενικών κριτηρίων, αλλά επειδή ήταν πρόθυμοι «να παρασυρθούν στη φαντασία τους και να ζήσουν εκεί, έστω για λίγο».<sup>576</sup>

Επιπλέον, τους ζητούταν να ακολουθήσουν πιστά τις θεραπευτικές αγωγές που προσφέρονταν από τον θεό προκειμένου να βρουν ανακούφιση από τις παθήσεις τους. Οι ασθενείς θα έπρεπε να συμμετέχουν στη θεραπευτική διαδικασία ακολουθώντας τις θεϊκές συνταγές.<sup>577</sup> Αυτός ήταν ο ρόλος που έπρεπε να παίξουν στο δράμα *placebo* και η επιτυχία τους ήταν ένα ζήτημα προσωπικής ευθύνης. Αυτή η αίσθηση ευθύνης μπορούσε να προωθήσει την προσήλωση στις οδηγίες του θεού και να ενεργοποιήσει την απόκριση *placebo*. Ιδιαίτερα οι ασθενείς που υπέφεραν από χρόνιες παθήσεις και είχαν αρνητικές αναμνήσεις και εγκλιματισμό στην κοσμική ιατρική για μεγάλο χρονικό διάστημα, έβρισκαν έναν λόγο να ελπίζουν στην ανάρρωσή τους επισκεπτόμενοι τα ιερά του Ασκληπιού που παρείχαν «μία ευκαιρία για ‘επεγκλιματισμό’ από τις προηγούμενες ανεπιτυχείς ιατρικές εμπειρίες»<sup>578</sup> μέσω της προσωπικής επικοινωνίας τους με τον θεό.

---

<sup>575</sup> Crow et al., 1999, 4.

<sup>576</sup> Kapchuk 2002, 818· βλ. περαιτέρω Kirmayer 1993, 161–95.

<sup>577</sup> Για τη σημασία της προσήλωσης των ασθενών στη θεραπευτική αγωγή που συνιστάται βλ. Czajkowski 1990· Horwitz 1993· Gallagher et al 1993· McPherson et al 1997· Mattocks και Horwitz 2000· Kapchuk 2002, 818.

<sup>578</sup> Kapchuk 2002, 818: *an opportunity for ‘deconditioning’ from the previous unsuccessful medical experiences.*



Θετικές προσδοκίες, η τήρηση των συνιστώμενων αγωγών και η αίσθηση της προσωπικής ευθύνης αποτελούν, όπως υποστηρίζει ο Kaptchuk, τις προσωπικές συνεισφορές των ασθενών στο φαινόμενο *placebo*.<sup>579</sup>

Ο θεραπευτής, από τη δική του την πλευρά, θα έπρεπε να παρουσιάζεται ως ηρωικός σωτήρας προκειμένου να διευκολύνει την απόκριση *placebo* των ασθενών.<sup>580</sup> Αν και απαιτείται περαιτέρω διερεύνηση, υπάρχουν στοιχεία από πρόσφατες μελέτες που υποδηλώνουν ότι η στάση του γιατρού προς μία ορισμένη πάθηση και η εφαρμογή θεραπείας μπορούν να επηρεάσουν σημαντικά τις εκβάσεις της υγείας.<sup>581</sup> Ιδιαίτερα οι θεραπευτές των εναλλακτικών ιατρικών πρακτικών συνήθως είναι πιο ενθουσιώδεις και αισιόδοξοι από τους συμβατικούς γιατρούς.<sup>582</sup> Ο Ασκληπιός φαίνεται να ακολουθεί αυτό το πρότυπο. Εμφανιζόταν ως ένας παντοδύναμος θεϊκός θεραπευτής, που εφάρμοζε τις πιο προοδευμένες ιατρικές μεθόδους και θέραπευε ακόμη και τις παθήσεις που οι θνητοί συνάδελφοί του δεν μπορούσαν. Η εμφάνισή του στα όνειρα ή σε οράματα των ικετών του ενίσχυε την πρόσληψή του ως σωτήρα θεού που παρείχε τη βοήθειά του σε οποιονδήποτε αναζητούσε σωτηρία. Δεν δίσταζε να εφαρμόσει ακόμη και τις πιο ακραίες θεραπείες και ήταν σίγουρος για την επιτυχία τους, αν οι ασθενείς ακολουθούσαν πιστά τις οδηγίες του και εκπλήρωναν τις υποχρεώσεις τους. Η ιδέα ότι ο θεός μπορούσε να θεραπεύσει κάθε είδους πάθηση ή άλλη αναπηρία και ότι η πιθανότητα αποτυχίας μίας θεραπείας πήγαζε από τις ανεπάρκειες των ασθενών είναι εμφανής στην ακόλουθη επιγραφή:

<sup>579</sup> Kaptchuk 2002, 817–8· βλ. περαιτέρω Czajkowski 1990• Horwitz 1993• Gallagher et al 1993• McPherson et al 1997• Mattocks και Horwitz 2000.

<sup>580</sup> Kaptchuk 2002, 818· βλ. περαιτέρω Shapiro 1969, 215–48.

<sup>581</sup> Για τις σχετικές τυχαιοποιημένες ελεγχόμενες δοκιμές (RCTs), αναθεωρήσεις και μελέτες βλ. Kaptchuk 2002, 818–9.

<sup>582</sup> Kaptchuk 2002, 819.

*Μία εγκυμοσύνη τριών χρόνων. Η Ιθμονία από την Πελλήνη ήρθε στο ιερό για να αποκτήσει οικογένεια. Ενώ κοιμόταν εδώ, είδε ένα όραμα. Φάνηκε ότι ρώτησε τον θεό αν θα μπορούσε να συλλάβει μία κόρη, και ο Ασκληπιός απάντησε ότι θα μπορούσε και αν ήθελε να ζητήσει τίποτα άλλο προκειμένου να της το κάνει και αυτό, αλλά εκείνη απάντησε ότι δεν χρειαζόταν τίποτα άλλο. Έμεινε έγκυος και έφερε το παιδί στο στομάχι της για τρία χρόνια, μέχρι που ήρθε ξανά στον θεό ως ικέτης για τη γέννα. Ενώ κοιμήθηκε εκεί, είδε ένα όνειρο. Ο θεός εμφανίστηκε, ρωτώντας αν όλα όσα είχε ζητήσει δεν είχαν γίνει και εκείνη ήταν έγκυος. Δεν είχε ζητήσει τίποτα σχετικά με τη γέννα, και εκείνος την είχε ρωτήσει να του πει αν υπήρχε τίποτα άλλο που χρειαζόταν και θα το έκανε. Αλλά αφού είχε έρθει τώρα σε αυτόν ως ικέτης για αυτόν τον λόγο, είπε ότι θα το έκανε για χάρη της. Αμέσως μετά, έσπευσε έξω από το άβατο και μόλις βγήκε έξω από την ιερή περιοχή γέννησε μία κόρη.<sup>583</sup>*

Σε αυτήν την επιγραφή ο Ασκληπιός εμφανίζεται ως ο φιλόανθρωπος θεός που μπορούσε και ήταν πρόθυμος να εκπληρώσει κάθε παράκληση του ικέτη του. Αν δεν το έκανε αυτό από την αρχή, ήταν γιατί ο ικέτης δεν είχε ορίσει ακριβώς το αίτημά του. Η εμφάνιση του Ασκληπιού ως ενός θεραπευτή με καλές προθέσεις, έτοιμου να εκπληρώσει κάθε αίτηση προφανώς διαβεβαίωνε τους ασθενείς του ότι η σωτηρία τους ήταν πιθανή, αν από τη δική τους πλευρά γνώριζαν ακριβώς τι να ζητήσουν.<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> IG IV<sup>2</sup> 1, 121, II = Herzog 1931, A2, σ. 8 = LiDonnici 1995, A2, σ. 86 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 423, II = Prêtre και Charlier 2009, II, σ. 22: *Ἰθμονίκα Πελλανὶς ἀφίκετο εἰς τὸ ἱερόν ὑπὲρ γενεᾶς. ἐγ[κατα]κοι[μαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει αἰτεῖσθαι τὸν θεὸν κηῖσαι κό[ραν]. τὸν δ' Ἀσκληπιὸν φάμεν ἔγκυον ἔσεισθαί νιν, καὶ εἴ τι ἄλλο αἰ[τε]οῖτο, καὶ τοῦτο οἱ ἐπιτελεῖν, αὐτὰ δ' οὐθενὸς φάμεν ἔτι ποιδε[ῖ]σθαι. ἔγκυος δὲ γενομένη ἐγ γαστρὶ ἐφόρει τρία ἔτη, ἔστε παρέβαλε ποῖ τὸν θεὸν ἰκέτις ὑπὲρ τοῦ τόκου· ἐγκατακοιμαθεῖσα δὲ ὄψ[ι]ν εἶδε· ἐδόκει ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ οὐ γένοιτο αὐτῇ πάντα ὅσα αἰτήσαιτο καὶ ἔγκυος εἶη· ὑπὲρ δὲ τόκου ποιθέμεν νιν οὐθέν, καὶ ταῦτα πυνθανομένου αὐτοῦ, εἴ τινος καὶ ἄλλου δέοιτο λέγειν, ὡς ποιησοῦντος καὶ τοῦτο. ἐπεὶ δὲ νῦν ὑπὲρ τούτου παρεῖη ποτ' αὐτὸν ἰκέτις, καὶ τοῦτο οἱ φάμεν ἐπιτελεῖν. μετὰ δὲ τοῦτο σπουδαῖ ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθοῦσα, ὡς ἔξω τοῦ ἱεροῦ ἦς, ἔτεκε κόραν.*

<sup>584</sup> Για αυτήν την επιγραφή και για τα αισθήματα που θα μπορούσε να προκαλεί στους αναγνώστες βλ. Martzavou 2012, 184–5.

Σύμφωνα με τον Kaptchuk, όταν τόσο ο θεραπευτής όσο και ο ασθενής αντιλαμβάνονται ο ένας τις πεποιθήσεις και τις πράξεις του άλλου ως αξιόπιστες, το δράμα *placebo* μπορεί να είναι πιο αποτελεσματικό. Η συνάντηση γιατρού – ασθενή υπογραμμίζεται σε πολλές μελέτες ως ένας παράγοντας που επηρεάζει τις εκβάσεις της υγείας.<sup>585</sup> Οι προσδοκίες που μοιράζονται ο γιατρός και ο ασθενής, η συμφωνία τους για τη φύση του προβλήματος, η σαφής διάγνωση και διαβεβαίωση της ανάρρωσης που προσφέρεται από τον πρώτο και η ευκαιρία για διάλογο μπορεί να επιταχύνουν τη διαδικασία της ανάρρωσης ή την αίσθηση της ανακούφισης.<sup>586</sup>

Η φύση των παθήσεων που θεραπεύονταν από τον Ασκληπιό πιθανόν μπορούσαν να επωφεληθούν από το φαινόμενο *placebo*. Η παρουσία υποκειμενικών συμπτωμάτων με μη αναγνωρίσιμες φυσικές αιτίες, οι χρόνιες νόσοι με κυμαινόμενη πορεία και οι συναισθηματικές διαταραχές έχουν θεωρηθεί από σύγχρονους ερευνητές ότι επιδέχονται αποκρίσεις placebo. Ο χρόνιος πόνος, ο πονοκέφαλος, η ποδάγρα, η αϋπνία, τα χρόνια προβλήματα του πεπτικού συστήματος, διάφορες νόσοι που αναφέρονται στα ιάματα είναι ανάμεσα στις παθήσεις που θεωρούνται ως δυνητικά ιάσιμες μέσω του φαινομένου *placebo*. Ακόμη και άτομα με αυτοπεριοριζόμενες αρρώστιες, όπως το κοινό κρυολόγημα, τα στραμπουλήγματα και τα διαστρέμματα, μπορούν να θεραπευτούν γρηγορότερα ανταποκρινόμενα στη θεραπεία και έτσι αντιλαμβάνονται την ενισχυμένη αποτελεσματικότητα της προσφερόμενης αγωγής.<sup>587</sup>

Κατ' επέκταση, η θεραπευτική αγωγή και η ιδιαίτερη συνάφεια μέσα στην οποία αυτή εφαρμόζεται μπορούν να τροποποιήσουν την εμφάνιση *placebo*, από τη στιγμή που επηρεάζουν τις πεποιθήσεις των ασθενών για τη λαμβανόμενη περίθαλψη.

<sup>585</sup> Για την αλληλεπίδραση γιατρού – ασθενή και τη σημασία της στο φαινόμενο *placebo* βλ. Kaplan et al. 1989, 110–27· Stewart 1995, 1423–33· Ong et al. 1995, 903–18.

<sup>586</sup> Kaptchuk 2002, 819· βλ. περαιτέρω Bass et al. 1986, 43–7· Finkler και Correa 1996, 199–207.

<sup>587</sup> Kaptchuk 2002, 820· βλ. περαιτέρω Ernst και Resch 1995, 551–3· Kaptchuk et al 2000, 786–92· de Craen et al 2000, 183–8· Hróbjartsson και Gøtzsche 2001, 1594–602.

Περίπλοκες διαδικασίες, συμπεριλαμβανομένων των εγχειρίσεων, μπορούν να παράγουν φαινόμενα *placebo*, προσφέροντας μία αίσθηση δραστηκής επέμβασης του θεραπευτή. Αλλά επίσης περισσότερο συνηθισμένες πρακτικές, όπως οι συνταγογραφήσεις, μπορούν να έχουν παρόμοιες αποκρίσεις, ενώ ο τρόπος με τον οποίο μία αγωγή χορηγείται μπορεί να επηρεάσει την αντιλαμβανόμενη ενέργεια.<sup>588</sup>

Στη λατρεία του Ασκληπιού, ο ιερός χώρος του αβάτου καλυπτόταν με ένα πέπλο μυστηρίου, όπου η δύναμη του θεού αποκαλυπτόταν. Κάθε περίπτωση θεραπείας είχε ένα ιδιαίτερο σενάριο επέμβασης στο οποίο ο Ασκληπιός παρείχε μία ενεργή θεραπεία. Οι αγωγές του περιελάμβαναν παράτολμες χειρουργικές επεμβάσεις καθώς και συνταγές που έτειναν να είναι εξαιρετικά πολύπλοκες αυξάνοντας την ένταση του φαινομένου *placebo*.<sup>589</sup>

Παρ' όλο που η σύγχρονη έρευνα στο φαινόμενο *placebo* απέχει πολύ από το να οδηγήσει σε οριστικά συμπεράσματα,<sup>590</sup> φαίνεται ότι η τελετουργία της εγκοίμησης, που βρισκόταν στην καρδιά της λατρείας του Ασκληπιού, είχε ισχυρή επιτελεστική αποτελεσματικότητα που μπορούσε να παράγει ενισχυμένες αποκρίσεις *placebo* στους ικέτες της. Για τους ασθενείς που πίστευαν στη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού, οι ιατρικές πρακτικές του μπορούσαν να «παρέχουν ένα ανώτερο ψευδοφάρμακο» που μπορούσε να ενεργοποιείται στον ύπνο τους.<sup>591</sup>

### *Θεραπευτικά όνειρα ή οράματα: Αρχαίες θεωρήσεις και σύγχρονες θεωρίες*

Τα όνειρα ήταν το σημαντικότερο συστατικό της τελετουργίας της εγκοίμησης. Όταν οι ασθενείς εισέρχονταν στο άβατο, προσδοκούσαν να τους επισκεφθεί ο Ασκληπιός στον ύπνο τους. Σε αυτήν την κατάσταση, οι εγκοιμητές πίστευαν ότι ο θεός θα

<sup>588</sup> Crow et al., 1999, 4.

<sup>589</sup> Kapchuk 2002, 820· βλ. περαιτέρω Ernst και Resch 1995, 551-3· Hróbjartsson και Gøtzsche 2001, 1594-602.

<sup>590</sup> Kapchuk 2002, 820-1.

<sup>591</sup> Kapchuk 2002, 821· βλ. περαιτέρω Riley 1977, 549-60.

μπορούσε να επιτελέσει αμέσως τη θεραπεία του ή να συστήσει ιδιαίτερες αγωγές που θα έπρεπε να ακολουθήσουν αφού ξυπνούσαν.

Η χρήση των ονείρων ως διαγνωστικών εργαλείων αναγνωριζόταν επίσης από τους ιπποκρατικούς γιατρούς.<sup>592</sup> Ο συγγραφέας του *Περί Διαιτήης* IV κάνει μία διάκριση ανάμεσα στα θεϊκά όνειρα που εστάλησαν από τους θεούς, τα οποία επιδέχονται θρησκευτικές ερμηνείες, και τα μη θεϊκά όνειρα, που προκύπτουν από το σώμα και μπορούν να ερμηνευτούν από τους γιατρούς. Ιδιαίτερα τα τελευταία όνειρα αναδύονται από τις αλλαγές και τις υπερβολές που συμβαίνουν στο σώμα κατά τη διάρκεια της μέρας και επηρεάζουν την ψυχή στον ύπνο. Οι παρατηρήσεις του υποδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο οι ιπποκρατικοί αντιλαμβάνονταν την κατάσταση του ύπνου και χρησιμοποιούσαν τα όνειρα στην ιατρική τους πρακτική:

*Αυτός που έχει μάθει ορθά τα σημεία που έρχονται στον ύπνο, θα διαπιστώσει ότι έχουν μία σημαντική επιρροή πάνω σε όλα τα πράγματα. Γιατί όταν το σώμα είναι ξυπνητό η ψυχή είναι υπηρέτης του, και δεν είναι ποτέ κυρία του εαυτού της, αλλά χωρίζει την προσοχή της ανάμεσα σε πολλά πράγματα, απονέμοντας ένα μέρος της σε κάθε τμήμα του σώματος – στο να ακούει, να βλέπει, να αγγίζει, να περπάτα, και να ενεργεί συνολικά το σώμα· αλλά ο νους ποτέ δεν απολαμβάνει ανεξαρτησία. Όμως όταν το σώμα είναι σε κατάσταση ηρεμίας, η ψυχή, τιθέμενη σε κίνηση και εγρήγορση, διαχειρίζεται τον δικό της οίκο, και από μόνη της επιτελεί όλες τις ενέργειες του σώματος. Γιατί το σώμα όταν κοιμάται δεν έχει αντίληψη· αλλά η ψυχή όταν είναι ξυπνητή έχει δικαιοδοσία σε όλα τα πράγματα – βλέπει ό,τι είναι ορατό, ακούει ότι μπορεί να ακουστεί, περπατά, αγγίζει, αισθάνεται πόνο, σκέφτεται βαθιά. Όποιος, επομένως,*

<sup>592</sup> Για τον ρόλο των ονείρων ως μέσω διάγνωσης και πρόγνωσης στα ιπποκρατικά κείμενα (στο *Περί Διαιτήης* IV, αλλά και σε άλλα λιγότερο γνωστά χωρία της Ιπποκρατικής Συλλογής βλ. Hulskamp 2013· για μία σύγκριση της χρήσης των ονείρων ως προγνωστικών μέσων στην Ιπποκρατική Συλλογή και στα ιάματα της Επιδάουρου, αλλά και για την επιδίωξη των γιατρών να αναγνωριστούν ως ειδικοί στην ερμηνεία των προγνωστικών ονείρων βλ. Pearcy 2013.

γνωρίζει πώς να ερμηνεύσει αυτές τις πράξεις ορθά, κατέχει ένα μεγάλο μέρος της σοφίας.

Τώρα τέτοια όνειρα όπως είναι τα θεϊκά, που προλέγουν στις πόλεις ή σε ιδιώτες πράγματα κακά ή πράγματα καλά, έχουν ερμηνευτές εκείνους που κατέχουν την τέχνη να μεταχειρίζονται τέτοια πράγματα.

Τέτοια όνειρα καθώς επαναλαμβάνουν τη νύχτα τις πράξεις ή τις σκέψεις ενός ατόμου κατά τη διάρκεια της ημέρας, αναπαριστώντας τα σα να συμβαίνουν φυσικά, όπως αν συνέβαιναν ή σχεδιάζονταν κατά τη διάρκεια της μέρας ως μία κανονική πράξη – αυτά είναι καλά για το άτομο. Σημαίνουν υγεία, επειδή η ψυχή ακολουθεί τους στόχους της ημέρας, και δεν εξουδετερώνεται ούτε από εξάντληση ούτε από οποιαδήποτε επίθεση από έξω. Αλλά όταν τα όνειρα είναι αντίθετα στις πράξεις της μέρας, και συμβαίνει σε αυτά κάποια μάχη ή θρίαμβος, υποδηλώνεται μία διαταραχή στο σώμα· και αν η μάχη είναι βίαιη σημαίνει μία βίαιη διαταραχή, ενώ αν είναι αδύναμη υποδηλώνει μία λιγότερο έντονη αναστάτωση. Για τον αν η πράξη θα έπρεπε να αποφευχθεί ή όχι, δεν αποφασίζω, αλλά συμβουλεύω τη θεραπεία του σώματος. Διότι εξαιτίας κάποιας υπερβολής που έγινε προκλήθηκε η απόκριση η οποία τάραξε την ψυχή.<sup>593</sup>

---

<sup>593</sup> *Περί Διαιτήσεως* IV, Lxxxvi – Lxxxviii: *Περί δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν ὅστις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς ἅπαντα. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγοροῦσι μὲν τῷ σώματι ὑπερητέουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίνεταί αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσί τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοιπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος· αὐτῇ δ' ἐωυτῆς ἢ διάνοια οὐ γίνεται. Ὅκοταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἢ ψυχὴ κινεμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσεται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἢ δ' ἐγρηγοροῦσα γινώσκει, καθορῆ τε τὰ ὀρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστά, βαδίζει, ψαύει, λυπέεται, ἐνθυμέεται, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὀκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχῇ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται. Ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης. Ὅκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖα ἔστι καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ λαῷ ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἁμαρτίην, εἰσὶν οἱ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες... Ἐχει δὲ περὶ τούτων ταῦτα ὧδε· ὀκόσα τῶν ἐνυπνίων τὰς ἡμερινὰς πρήξιας τοῦ ἀνθρώπου ἢ διανοίας ἐς τὴν εὐφρόνην ἐνυπνιάζεται ὑστέρην, καὶ ἀποδίδωσι κατὰ τρόπον γενόμενα, ὥσπερ τῆς ἡμέρης ἐπρήχθη ἢ ἐβουλεύθη ἐν δικαίῳ πρήγματι, ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ σημαίνει, διότι ἢ ψυχὴ παραμένει ἐν τοῖσιν ἡμερινοῖσι βουλευμασιν, οὔτε πλησμονῆ τι κρατηθεῖσα οὔτε κενώσει οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ ἔξωθεν προσπεσόντι. Ὅταν δὲ πρὸς τὰς ἡμερινὰς πρήξιας ὑπεναντίωται τὰ ἐνύπνια καὶ ἐγγίνηται περὶ αὐτέων ἢ*

Επομένως, οι ιπποκρατικοί γιατροί πίστευαν ότι τα μη θεϊκά όνειρα υποδήλωναν τη φυσική υγεία και προειδοποιούσαν το άτομο που ονειρευόταν για το ξεκίνημα ή την πορεία μίας νόσου. Τα φυσικά συμπτώματα επηρέαζαν την ονειρική φαντασία και οι γιατροί μπορούσαν να διαγνώσουν μία νόσο μέσω της ορθής ερμηνείας των εικόνων και των σημείων που εμφανίζονταν στα όνειρα.<sup>594</sup>

Η σύγχρονη έρευνα φαίνεται να επιβεβαιώνει κάποιες πτυχές της ιπποκρατικής θεωρίας για τα όνειρα, όπως παρουσιάζεται στο *Περί Διαιτήης* IV. Αν και τα όνειρα μπορούν να αναφερθούν ως ζωντανές εμπειρίες από τα άτομα που τα βιώνουν,<sup>595</sup> τα σωματικά συστήματα της προσοχής, της κίνησης και της μνήμης παύουν να λειτουργούν κατά τη διάρκεια του ύπνου.<sup>596</sup> Οι κινήσεις περιορίζονται μόνο στα δάχτυλα των ποδιών και των χεριών καθώς και στα μάτια, η γρήγορη κίνηση των οποίων έδωσε το όνομα στη σχετική φάση του ύπνου κατά την οποία παρατηρούνται τα πιο ζωντανά όνειρα (ύπνος REM σε αντίθεση με τον ύπνο non REM).<sup>597</sup> Επιπλέον, ο εγκέφαλος ενεργά εμποδίζει την ευαισθησία του σε ερεθίσματα που προέρχονται από έξω.<sup>598</sup> Υπάρχουν κάποια νευροφυσιολογικά στοιχεία, ωστόσο, που δείχνουν ότι τα ακουστικά ερεθίσματα γίνονται ελαφρώς αντιληπτά κατά τον ύπνο REM, μία παρατήρηση που θα μπορούσε να εξηγήσει γιατί εξωτερικά γεγονότα μπορούν να ενταχθούν στην ονειρική συνάφεια.<sup>599</sup>

Σύμφωνα με τη θεωρία των Kahn, Combs και Krippner για την ψυχοφυσιολογική και γνωσιακή δομή των ονείρων, από τη στιγμή που ο εγκέφαλος

---

*μάχη ἢ νίκη, τοῦτο σημαίνει ταραχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ ἦν μὲν ἰσχυρὴ ἢ, ἰσχυρὸν τὸ κακὸν, ἦν δὲ φαύλη, ἀσθενέστερον. Περί μὲν οὖν τῆς πρήξιος, εἶτε δεῖ ἀποτρέπειν εἶτε μὴ δεῖ, οὐ κρίνω, τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου θεραπεύεσθαι ζυμβουλεύω· πλησμονῆς γάρ τινος ἐγγενομένης ἀπόκρισις ἐγένετό τις, ἥ τις ἐτάραξε τὴν ψυχὴν.*

<sup>594</sup> Holowchak 2002, 136.

<sup>595</sup> Nordin 2011, 231· βλ. περαιτέρω Hartmann 1998.

<sup>596</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>597</sup> Krippner και Combs 2000. Για τη διάκριση μεταξύ REM και nREM φάσης του ύπνου και τη σύνδεση τους με τα όνειρα βλ. Hobson και Stickgold 1994, 2· Krippner και Combs 2000.

<sup>598</sup> Flanagan 1997, 102· Krippner και Combs 2000.

<sup>599</sup> Flanagan 1997, 102.

απομονώνεται από τα εξωτερικά αισθητηριακά ερεθίσματα, πρότυπα δραστηριότητας μπορούν να χαλαρώσουν σε μορφές που βασίζονται κυρίως σε εσωτερικές καταστάσεις του σώματος.<sup>600</sup> Ο εγκέφαλος που ονειρεύεται αναπαύεται σε πιο φυσικά πρότυπα αυτο-οργανωμένης δραστηριότητας που συχνά αντανακλούν τις υπολειμματικές διαθέσεις, τα άγχη και τις έγνοιες της ζωής στον ξύπνιο. Αυτά τα πρότυπα δραστηριότητας βιώνονται ως αφηγήσεις που ξεδιπλώνονται κατά τη διάρκεια των ονείρων.<sup>601</sup> Οι εμπειρικές συνιστώσες των ονείρων, όπως οι σκέψεις, οι αντιλήψεις, τα συναισθήματα και οι αναμνήσεις, βασίζονται σε υποκείμενες διαδικασίες μέσα στον εγκέφαλο που αλληλεπιδρούν παράγοντας νέα εμπειρικά συστατικά. Και παρ' όλο που οι συνθήκες κάτω από τις οποίες ενεργοποιούνται διαφέρουν από εκείνες στην κατάσταση της εγρήγορσης, τα πρότυπα εγκεφαλικής δραστηριότητας στα όνειρα και στην εγρήγορση μοιράζονται τις ουσιώδεις αρχές της δημιουργίας τους.<sup>602</sup>

Συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια του ύπνου REM, ο Hobson και οι συνεργάτες του έχουν παρατηρήσει ότι η κυριαρχία αμινεργικών νευροχημικών (σεροτονίνη και νορεπινεφρίνη), που προκαλεί ευρεία αναστολή στη δραστηριότητα στην κατάσταση του ξύπνιου, περιορίζεται.<sup>603</sup> Αυτή η μείωση της αμινεργικής τροποποίησης στον εγκέφαλο κατ' επέκταση διευκολύνει την αναστολή της βραχύχρονης μνήμης,<sup>604</sup> που επιτρέπει τις γρήγορες εναλλαγές στις ονειρικές πλοκές. Η βραχύχρονη μνήμη μαζί με άλλες ανώτερες γνωσιακές ικανότητες εντοπίζεται στον προμετωπιαίο φλοιό, η δραστηριότητα του οποίου εμφανίζει μία αξιοσημείωτη μείωση κατά τον ύπνο

---

<sup>600</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Antrobus 1990, 3–24.

<sup>601</sup> Combs και Krippner, 1998· Krippner και Combs 2000.

<sup>602</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>603</sup> Hobson και Stickgold 1994, 1–2· Krippner και Combs 2000.

<sup>604</sup> Η μείωση της αμινεργικής τροποποίησης φθάνει το 50% στον ύπνο nREM και σχεδόν 100% στον ύπνο REM· Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Hobson 1988.



REM.<sup>605</sup> Ενώ ονειρεύονται, τα άτομα παρακολουθούν την αφήγηση χωρίς ερωτήσεις και συλλογισμούς για το μέλλον. Δεν εκπλήσσονται από την εκκεντρικότητα των όσων βιώνουν, ενώ η προσοχή και ο αυτοστοχασμός τους ατονούν.<sup>606</sup>

Ταυτόχρονα, στην κατάσταση του ύπνου, το χολινεργικό νευροχημικό ακετυλοχολίνη κάνει τον εγκέφαλο περισσότερο επιδεκτικό σε εύκολη ενεργοποίηση επιτρέποντάς του να συνδέει μαζί συναισθήματα, αναμνήσεις και φανταστικά στοιχεία με μεγαλύτερη πρωτοτυπία από ό,τι στον ξύπνιο, καθώς είναι ελεύθερος από τους περιορισμούς της καθημερινής πραγματικότητας.<sup>607</sup> Παράλληλα, παρ' όλο που η δραστηριότητα στον προμετωπιαίο φλοιό μειώνεται, μέρη του μεταχιακού συστήματος, που συνδέονται κυρίως με τα συναισθήματα, εμφανίζονται ιδιαίτερα ενεργά.<sup>608</sup>

Επιπλέον, ιδιαίτερες περιοχές του εγκεφάλου που εμπλέκονται στην παραγωγή και την επεξεργασία των οπτικών εικόνων παρουσιάζουν αυξημένη δραστηριότητα κατά τη διάρκεια του ύπνου REM. Συγκεκριμένα, οι παρακείμενες (παραταινωτές) περιοχές, που πιστεύεται ότι παίζουν έναν καίριο ρόλο στη συνειδητή εμπειρία της όρασης,<sup>609</sup> φαίνονται να ενεργοποιούνται έντονα, ενώ ο πρωτεύων οπτικός φλοιός του ινιακού λοβού εμφανίζει σημαντικά μειωμένη δραστηριότητα σε σύγκριση με την οπτική δραστηριότητα κατά την εγρήγορση.<sup>610</sup> Σύμφωνα με τον Hobson και τους συνεργάτες του, η δραστηριότητα στην παραταινωτή περιοχή επίσης συμμετέχει στην ονειρική φαντασία,<sup>611</sup> ενώ, όπως προτείνουν ο Braun και οι συνεργάτες του, ο πρόσθιος φλοιός του προσαγωγίου και ο δεξιός βρεγματικός λοβός, που σχετίζονται και οι δύο με τη ρύθμιση της προσοχής,

<sup>605</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Braun et al. 1998.

<sup>606</sup> Krippner και Combs 2000· για την «*παραδοξότητα των ονείρων*» βλ. Hobson και Stickgold 1994, 3.

<sup>607</sup> Hobson 1994.

<sup>608</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Braun et al. 1998.

<sup>609</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Crick και Koch 1995· Koch 1998· Revonsuo 1998.

<sup>610</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>611</sup> Krippner και Combs 2000· προβλ. Hobson et al, 2000.

δείχνουν αυξημένη δραστηριότητα σε εικόνες κατά τον ύπνο REM.<sup>612</sup> Επιπλέον, τα γεφυρικά – γωνιατώδη – ινιακά κύματα (PGO waves), που καταστέλλονται ιδιαίτερα στην κατάσταση της εγρήγορσης και στον ύπνο nREM, στέλνουν ερεθίσματα στο οπτικό σύστημα του εγκεφάλου κατά τη διάρκεια του ύπνου REM.<sup>613</sup>

Σε αυτήν την κατάσταση, ο εγκέφαλος που ονειρεύεται, αποκομμένος από τα καθημερινά εξωτερικά ερεθίσματα, είναι ιδιαίτερα επιδεκτικός σε λεπτές επιρροές που προέρχονται από το εσωτερικό του οργανισμού. Υπολειμματικές αναμνήσεις και συναισθήματα, φευγαλέες αντιλήψεις και προεγεργμένες εμπειρίες μπορούν να ενεργοποιηθούν κατά τη διάρκεια του ύπνου και να συνδεθούν μεταξύ τους διαμορφώνοντας το περιεχόμενο των ονειρικών αφηγήσεων.<sup>614</sup> Υπάρχουν επίσης στοιχεία ότι λεπτές βιολογικές επιρροές μπορούν να βρουν έκφραση στην ονειρική φαντασία στέλνοντας σήματα για την εσωτερική κατάσταση του οργανισμού του ατόμου.<sup>615</sup>

Οι Hobson και Stickgold έχουν ορίσει τα όνειρα ως ακολουθίες «*αισθήσεων, εικόνων, συναισθημάτων και σκέψεων που περνούν μέσα από το νου ενός ατόμου που κοιμάται*».<sup>616</sup> Τα άτομα που ονειρεύονται βιώνουν μία παραισθησιακή οπτική και ακουστική φαντασία και μία ακολουθία αντιλήψεων που έχουν τη μορφή μίας ιστορίας ή σεναρίου. Ωστόσο, η ίδια νοητική δραστηριότητα δεν λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια όλων των φάσεων του ύπνου. Πρόσφατα στοιχεία δείχνουν ότι οι άνθρωποι ονειρεύονται επίσης κατά τον nREM ύπνο, που μοιάζει με τον ύπνο REM στον βαθμό που μπορεί να παράγει όνειρα, αλλά η νοητική του δραστηριότητα είναι

---

<sup>612</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Braun et al., 1998.

<sup>613</sup> Hobson και Stickgold 1994, 1· Krippner και Combs 2000.

<sup>614</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>615</sup> Krippner και Combs 2000· βλ. περαιτέρω Smith 1986.

<sup>616</sup> Hobson και Stickgold 1994, 8: *sensations, images, emotions and thoughts passing through a sleeping person's mind*.

περισσότερο όμοια με την κατάσταση του ξύπνιου.<sup>617</sup> Τα άτομα, που αφυπνίζονται κατά τη διάρκεια του nREM ύπνου, συχνά αναφέρουν ότι δεν κοιμούνταν αλλά σκέφτονταν κάτι. Ωστόσο, πολυμετρικά στοιχεία δείχνουν ότι αυτά τα άτομα κοιμούνταν και επομένως η νοητική τους δραστηριότητα θα μπορούσε να περιγραφεί ως «μη ονειρική νοητική δραστηριότητα του ύπνου».<sup>618</sup>

Εστιάζοντας στη συνείδηση κατά τη διάρκεια των ονείρων, οι Cicogna και Bosinelly υποστηρίζουν ότι τα όνειρα παράγονται μέσω της αλληλεπίδρασης τριών βασικών διαδικασιών:

(1) τη συνθετική (bottom-up) ενεργοποίηση των στοιχείων της βραχύχρονης μνήμης και σε μικρότερο βαθμό των εμποδωμένων εξωτερικών και εσωτερικών ερεθισμάτων,

(2) που ερμηνεύονται μέσα από μία αναλυτική (top-down) επεξεργασία που επανενεργοποιεί τη σημασιολογική γνώση του ατόμου που ονειρεύεται και παράγει νέα μνημονικά περιεχόμενα

(3) τα οποία στη συνέχεια μεταφράζονται σε εικόνες, λέξεις και συναισθήματα συγκροτώντας τη φαινομενική εμπειρία και διαμορφώνοντας την ονειρική πλοκή μέσω αποτελεσματικού ελέγχου, επιλογής και μνημονικής δραστηριότητας.<sup>619</sup>

Το άτομο που ονειρεύεται έχει επίγνωση του φαινομενικού περιβάλλοντος του ονείρου, δηλαδή των αντικειμένων και των γεγονότων που αποτελούν την ονειρική πλοκή καθώς και της δικής του παρουσίας στη σκηνή και των σκέψεων και των αισθημάτων για τα εξωτερικά αντικείμενα. Έτσι, ο ονειρευόμενος έχει επίσης επίγνωση του εαυτού του (αυτοεπίγνωση), καθώς συμμετέχει στη δράση και παρατηρεί τα εξελισσόμενα γεγονότα. Ωστόσο, δεν γνωρίζει ότι αυτές οι εμπειρίες

<sup>617</sup> Krippner και Combs 2000.

<sup>618</sup> Hobson και Stickgold 1994, 8: *non-dreaming sleeping mentation*.

<sup>619</sup> Cicogna και Bosinelly 2001, 33-4.

είναι μόνο το προϊόν της δικής του νοητικής δραστηριότητας (μετεπίγνωση).<sup>620</sup> Έτσι, η ονειρική πραγματικότητα είναι απατηλή, καθώς αντλεί πληροφορίες όχι από τον πραγματικό εξωτερικό κόσμο, αλλά από το εσωτερικό περιβάλλον του ατόμου. Αφού ξυπνήσουν, τα άτομα μπορούν να ανακαλέσουν το περιεχόμενο των ονειρικών επεισοδίων και να αναγνωρίσουν τις δικές τους γνωσιακές καταστάσεις κατά τη διάρκεια του ονείρου, ενώ μπορούν επίσης να κάνουν εκ των υστέρων διακρίσεις ανάμεσα στις ποιότητες των εμπειριών τους κατά τη διάρκεια του ξύπνιου και του ύπνου.<sup>621</sup>

Αν και η σύγχρονη έρευνα δεν έχει φθάσει σε πλήρη κατανόηση της νευροβιολογίας, τη φυσιολογίας, της νόησης και της νοητικής δραστηριότητας του εγκεφάλου κατά τη διάρκεια των ονείρων, οι παρατηρήσεις που προαναφέρθηκαν προσφέρουν κάποια πολύτιμα στοιχεία τα οποία θα μπορούσαν να διαφωτίσουν κάποιες πτυχές των ονείρων που θα μπορούσαν να έχουν οι ικέτες του Ασκληπιού στα ιερά του. Τα όνειρα κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης θεωρούνταν ότι παράγονταν από το σώμα και τη φυσική κατάσταση των εγκοιμητών και ενέπλεκαν την εμφάνιση της θεράπουσας θεότητας ή των αντιπροσώπων της. Αλληγορικές εικόνες, που ερμηνεύονταν από τους ονειροκρίτες ή τους θνητούς γιατρούς, σπάνια περιλαμβάνονταν στα όνειρα όσων κοιμούνταν στο άβατο. Ωστόσο, οι ιαματικές επιγραφές, από τη στιγμή που δεν ήταν αυθόρμητες καταγραφές των ονειρευόμενων, δεν προσφέρουν τη βάση για μία μελέτη των ονείρων που βιώνονταν από τους ικέτες του Ασκληπιού.<sup>622</sup>

Αντίθετα, το ονειρικό ημερολόγιο που συνέθεσε ο Αίλιος Αριστείδης περιλαμβάνει ονειρικές αναφορές που μοιάζουν με τα όνειρα που θα προσδοκούσε

---

<sup>620</sup> Με εξαίρεση τα συνειδητά όνειρα (lucid dreams) στα οποία αυτός που ονειρεύεται έχει επίγνωση ότι ονειρεύεται· Cicogna και Bosinelly 2001, 26, 29.

<sup>621</sup> Cicogna και Bosinelly 2001, 38.

<sup>622</sup> Harris 2009, 107.

κανείς να βιώσει στα Ασκληπεία τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Ο Αίλιος Αριστείδης ήταν διάσημος ρήτορας από τη Σμύρνη που υπέφερε από διάφορες ασθένειες κατά τη διάρκεια της ζωής του. Οι *Ιεροί Λόγοι* του, που συνετέθησαν περίπου στο 150 π.Χ., περιλαμβάνουν καταγραφές των συχνών επισκέψεών του στα ιαματικά ιερά στην προσπάθειά του να αποκαταστήσει την υγεία του.<sup>623</sup>

Ο Andrew Holowchak έχει επισημάνει τα βασικά χαρακτηριστικά των ονειρικών ιστοριών του Αίλιου Αριστείδη που υποδηλώνουν ότι αυτές οι ιστορίες δεν έχουν αναθεωρηθεί και θα μπορούσαν να ανταποκρίνονται σε πραγματικά όνειρα τα οποία είχε βιώσει ο ρήτορας. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του, πολλά από τα όνειρα του Αριστείδη είναι αυτο-εγκωμιαστικά και θα μπορούσαν να αντανακλούν την εκπλήρωση μίας προσωπικής επιθυμίας ή ευχής του κατά τη διάρκεια των ονείρων.<sup>624</sup> Επιπλέον, οι ονειρικές καταγραφές του ποίκιλαν σε έκταση και κυμαίνονταν από λεπτομερείς περιγραφές μέχρι πολύ σύντομες αναφορές. Η παραδοξότητα, που χαρακτηρίζει τα όνειρα και απουσιάζει πλήρως από τις ιαματικές επιγραφές, είναι ένα εμφανές στοιχείο σε κάποιες από τις ονειρικές καταγραφές του Αριστείδη. Το περιεχόμενο αυτών των ιστοριών κυμαίνεται επίσης από τελείως παράδοξες και παράξενες μέχρι συνεχείς και ακριβείς ακολουθίες γεγονότων. Στα όνειρά του ο ρήτορας εμφανίζεται να συναντά διάφορες θεράπουσες θεότητες, ιερείς, υπαλλήλους των ναών, φίλους, επιφανείς ανθρώπους της εποχής του, ακόμη και ξένους που συμμετέχουν στις ονειρικές σκηνές, οι οποίες συνήθως λαμβάνουν χώρα στα ιαματικά ιερά και αποκλίνουν ως προς το θέμα τους.<sup>625</sup> Υπάρχουν περίπου 60

<sup>623</sup> Holowchak 2002, 156–7· για την πιθανότητα ο ρήτορας να κατέγραψε τα όνειρα που πράγματι είδε βλ. Harris 2009, 118–22· για μία ψυχολογική ερμηνεία των ονείρων του Αίλιου Αριστείδη βλ. Stephens 2012· για μία μελέτη των *Ιερών Λόγων* στο πλαίσιο της ευρύτερης ιστορικής, διανοητικής και θρησκευτικής συνάφειας μέσα στην οποία συνετέθησαν βλ. Petsalis-Diomidis 2010, 122–50· για για μία λογοτεχνική και στυλιστική ανάλυση των *Ιερών Λόγων* του Αίλιου Αριστείδη και για τη σύνδεση του συγκεκριμένου έργου με την αφηγηματική συγκρότηση της ζωής του ρήτορα βλ. Downey 2013.

<sup>624</sup> Holowchak 2002, 159.

<sup>625</sup> Holowchak 2002, 159–60.

αναφορές σε άτομα και θεότητες που εμφανίστηκαν στα όνειρα του Αριστείδη, ανάμεσα στις οποίες ο Ασκληπιός προσδιορίζεται ρητά σε τρεις περιπτώσεις. Στο II 18 ο Ασκληπιός εμφανίζεται στον Αριστείδη στη Σμύρνη τόσο ως ο εαυτός του όσο και ως ο Απόλλωνας. Στο III 46 ο θεϊκός θεραπευτής μαζί με τον Σάραπι αποκαλύπτεται στον Αριστείδη στον ναό της Ίσιδας στη Σμύρνη και στο IV 50 ο ρήτορας ονειρεύεται τον Ασκληπιό που μοιάζει εμφανισιακά με τα αγάλματά του.<sup>626</sup>

Όλες οι ονειρικές διηγήσεις αφηγούνται ιστορίες σχετικές με την υγεία του Αριστείδη και σχετίζεται με κάποιο τρόπο με τις θεραπευτικές δυνάμεις των θεοτήτων. Οι αγωγές που εφαρμόζονται ή συστήνονται από τους θεϊκούς θεραπευτές μοιάζουν με τις ιατρικές πρακτικές των θνητών γιατρών του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. Διαφέρουν μόνο ως προς τις περιπτώσεις στις οποίες συνιστώνται, ένας συνδυασμός που οι θνητοί θεραπευτές θα μπορούσαν να θεωρήσουν ως παράλογο ή ακόμη και επικίνδυνο.<sup>627</sup>

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, ο Αριστείδης εμφανίζεται να έχει αυτοεπίγνωση κατά τη διάρκεια των ονείρων αλλά και συνείδηση της φαινομενικής εμπειρίας των αντικειμένων, των άλλων ανθρώπων και των γεγονότων, που συναποτελούν την ονειρική σκηνή. Δεν αισθανόταν έκπληξη από την παραδοξότητα των ονείρων του, τα περιεχόμενα των οποίων προφανώς διαμορφώνονταν με βάση την προηγούμενη γνώση του, τις αναμνήσεις, τα συναισθήματα και τις επιθυμίες του. Επομένως, παρ' όλο που οι ονειρικές καταγραφές πιθανόν υπέστησαν κάποια αναθεώρηση, αφού ξύπνησε ο ρήτορας και ίσως κάποια από τα στοιχεία τους λησμονήθηκαν ή εξελείφθηκαν, οι *Ιεροί Λόγοι* θα μπορούσαν να είναι αρκετά κοντά στα όνειρα που θα είχε πραγματικά δει ο ίδιος. Αν αυτό ισχύει, το ονειρικό ημερολόγιο του Αίλιου Αριστείδη θα μπορούσε να αντανακλά τους τρόπους με τους

---

<sup>626</sup> Holowchak 2002, 158.

<sup>627</sup> Holowchak 2002, 158–60.

οποίους οι γενικές συνθήκες της λατρείας του Ασκληπιού εγγράφονταν στα μνημονικά συστήματα των ικετών του και θα μπορούσαν να ανακληθούν και ίσως να μεταμορφωθούν κατά τη διάρκεια των ονείρων τους στο άβατο. Η επιθυμία τους για ανάρρωση και οι υπολειμματικές αναμνήσεις από την περιπλάνησή τους μέσα στο ιερό θα μπορούσαν να τροποποιούν τα περιεχόμενα των ονείρων τους που δεν περιορίζονταν από τη φυσική πραγματικότητα του ξύπνιου και θα μπορούσαν να περιλαμβάνουν ακραίες χειρουργικές επεμβάσεις και άλλες παράδοξες συνταγογραφήσεις από τον θεό, που λάμβανε τις ιατρικές πρακτικές των θνητών γιατρών και τις χρησιμοποιούσε με τους πιο παράξενους τρόπους. Έτσι, οι περιβάλλουσες πρακτικές και οι εξωτερικές αναπαραστατικές μορφές μπορούσαν να επηρεάζουν τις εσωτερικές εμπειρίες των ικετών και αποκτούσαν μία υποκειμενική, προσωπική έκφραση στα όνειρά τους.<sup>628</sup> Και αυτές οι εσωτερικές, υποκειμενικές εμπειρίες επικοινωνούνταν στους άλλους μέσω των καταγραφών τους στις ιαματικές επιγραφές. Με τον τρόπο αυτό, η προσωπική εμπειρία της θεραπείας που καταγραφόταν από κάθε ικέτη εξελισσόταν σε μία κοινωνικά μοιραζόμενη εμπειρία.<sup>629</sup>

Από αυτήν την άποψη, κάθε επιγραφή και ανατομικό ανάθημα αναπαριστούσε μία εξαιρετικά έντονη προσωπική εμπειρία και αποτελούσε μία μοναδική έκφραση της ατομικής υποκειμενικότητας. Επιγράφοντας τα όνειρα και τις θεραπείες τους οι ικέτες εξέφραζαν δημόσια τις εσωτερικές τους εμπειρίες καθιστώντας τις δημόσια προσβάσιμες στους άλλους. Κοιτάζοντας τις επιγραφές που μετέφεραν τις προσωπικές ιστορίες θεραπείας από τον Ασκληπιό, οι ικέτες συλλογικά βίωναν αυτό που αρχικά παρουσιαζόταν ως μία ατομική υποκειμενική εμπειρία του ονειρευόμενου. Από εκείνη τη στιγμή, οι ιστορίες αυτές δεν ανήκαν αποκλειστικά

<sup>628</sup> Graham 1994, 724.

<sup>629</sup> Για την εσωτερική υποκειμενικότητα και τη σημασία της δημόσιας επίδειξης βλ. Graham 1994, 723–45.

στα άτομα που τις είχαν ονειρευτεί. Γίνονταν μέρος του θεραπευτικού ρεπερτορίου της λατρείας του Ασκληπιού και μπορούσαν να επηρεάσουν και να τροποποιήσουν τις μελλοντικές ονειρικές εμπειρίες των νέων ικετών.

Επιπλέον, το γεγονός ότι οι ιαματικές επιγραφές σκιαγραφούσαν σε γενικές γραμμές τις εμπειρίες των ικετών κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης εξαλείφοντας τις λεπτομέρειες και τις αποχρώσεις που οφείλονταν πιθανόν στις διαφορετικές ιδιοσυγκρασίες, ιστορίες ζωής, γνώσεις και αναμνήσεις των εγκοιμητών, περιόριζε τα περιθώρια υποκειμενικότητας στις εμπειρίες των ικετών στο άβατο. Οι λέξεις *όνειρο* και *όραμα* που χρησιμοποιούνται στις επιγραφές αναφορικά με τις νοητικές καταστάσεις των εγκοιμητών υποδηλώνουν ότι οι εμπειρίες τους κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης ήταν εύπλαστες και θα μπορούσαν να μοιάζουν με κάθε κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας, που θα μπορούσε να κυμαίνεται από την κατάσταση των ονείρων μέχρι την ύπνωση και τα οράματα, καλύπτοντας και δικαιολογώντας κάθε πιθανή νοητική αντίδραση των ικετών στο απομονωμένο περιβάλλον του αβάτου.

*Έμμεση ή υπόδηλη υποβολή: Προκαλώντας μία θεραπευτική εμπειρία που μοιάζει με ύπνωση*

Αν και δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία για το τι ακριβώς συνέβαινε στο άβατο και την ακριβή φύση της εγκοίμησης, η γενική λατρευτική συνάφεια με τις επιγραφές, τα ανατομικά αναθήματα, τις τελετουργίες και τις θυσίες καθώς και το περιεχόμενο αυτών των επιγραφών και οι πιθανές συζητήσεις με τους ιερείς και άλλους ακολούθους θα μπορούσαν ίσως να λειτουργούν – όπως ήδη έχει αναφερθεί – ως μία μορφή έμμεσης ή υπόδηλης υποβολής, που θα μπορούσε να προκαλεί μία κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας στους ασθενείς, η οποία θα έμοιαζε με θεραπευτική υπνωτική εμπειρία.



Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τη θεωρία του Milton Erickson για τη θεραπευτική υποβολή,<sup>630</sup> η ψυχολογική εμπλοκή είναι μία πολύ σημαντική διαδικασία μέσω της οποίας οι συνδετικές διαδικασίες δομούνται και μετατρέπονται σε προβλέψιμα πρότυπα χωρίς επίγνωση αυτής της μεταμόρφωσης. Σε αυτήν την περίπτωση, αν και η υποβολή θα μπορούσε υπόδηλα να προέρχεται από εξωτερικά ερεθίσματα – επιγραφές, αναθήματα, συζητήσεις, ενδεχόμενες οδηγίες – οι ψυχολογικές επιπτώσεις προκαλούνται σε υποσυνείδητο επίπεδο υποκινώντας τις γνωσιακές διαδικασίες των ασθενών σε αυτόματη δράση. Αυτή η αυτόνομη δραστηριότητα των συνδέσεων και των νοητικών διαδικασιών των ασθενών μπορεί να προκαλεί υπνωτικές εμπειρίες.<sup>631</sup>

Στην ευρύτερη ψυχολογική συνάφεια της θεραπευτικής συνάντησης, κάθε ασθενής θα μπορούσε να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως το επίκεντρο της προσοχής και κάθε ψυχολογική αλήθεια που παρουσιάζεται σε αυτήν τη συνάφεια θα μπορούσε συνειδητά ή ασυνείδητα να θεωρείται από τον ίδιο ως εφαρμόσιμη στην περίπτωσή του. Με τον τρόπο αυτό, οι ψυχολογικές επιπτώσεις θα μπορούσαν έμμεσα να επικαλούνται και να αξιοποιούν τις συσχετίσεις των ίδιων των ασθενών που έχουν να κάνουν με τα ιδιαίτερα προβλήματά τους. Έτσι, υπόδηλες θεραπευτικές υποβολές και η προθυμία των ασθενών να πιστέψουν βαθιά στη θεραπεία τους θα μπορούσαν να ενεργοποιούν τις δικές τους συναισθηματικές, γνωσιακές και νοητικές διαδικασίες παράγοντας το αποκαλούμενο θεραπευτικό θαύμα.<sup>632</sup>

Από τη νευροεπιστημονική προοπτική των Ernest L. Rossi και Kathryn L. Rossi, *«είναι η δημιουργική δραστηριότητα του ίδιου του ασθενή που προκαλεί γονιδιακή έκφραση που εξαρτάται από τη δραστηριότητα, εγκεφαλική και*

<sup>630</sup> Erickson και Rossi 1976/2007.

<sup>631</sup> Rossi και Rossi 2007, 268· Erickson και Rossi 1976/2007, 59.

<sup>632</sup> Rossi και Rossi 2007, 268· Erickson και Rossi 1976/2007, 59–60.

*συμπεριφορική πλαστικότητα και τα αποκαλούμενα θαύματα θεραπείας νου και σώματος».*<sup>633</sup>

Από αυτήν την άποψη, όταν οι ασθενείς ολοκλήρωναν τις προπαρασκευαστικές τελετουργίες και τους καθαρμούς, εισέρχονταν στο άβατο και έμεναν εκεί μόνοι στο σκοτάδι. Σε αυτήν την απομονωμένη, στερημένη από εξωτερικά αντιληπτικά ερεθίσματα, γαλήνια ατμόσφαιρα, η δημιουργική, γεμάτη νόημα επανάληψη των εσωτερικών τους διαδικασιών – υπόδηλων αναμνήσεων, προέγερσης, προσδοκιών, υποβαλλόμενων πληροφοριών και νοητικών αναπαραστάσεων – καθώς και η επανασυσχέτιση και επανασύνθεση των υποκειμενικών τους εμπειριών θα μπορούσαν να προκαλέσουν μία εμπειρία που μοιάζει με ύπωση. Έχοντας λάβει τις κατάλληλες θεραπευτικές υποβολές, που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως ένας τρόπος υπόδηλης επεξεργασίας, οι ασθενείς θα μπορούσαν να ενεργοποιήσουν τις δικές τους θεραπευτικές πηγές και τις διαδικασίες αυτοϊασης προσπαθώντας να επιλύσουν τα προβλήματα υγείας τους.<sup>634</sup>

Μία κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας, ακόμη και αν δεν ήταν ένα είδος ύπωσης με τη σύγχρονη έννοια του όρου, υποδηλώνονται από τον όρο «εγκοίμηση» καθώς και από τις αναφορές στις καταστάσεις του ύπνου και των ονείρων στις επιγραφές.<sup>635</sup> Επιπλέον, το γεγονός ότι οι ασθενείς θα έπρεπε να εισέλθουν μόνοι στο άβατο και να ξαπλώσουν στο έδαφος περιμένοντας να αποκοιμηθούν και να λάβουν ένα θεραπευτικό όνειρο ή όραμα από τον Ασκληπιό πιθανόν συνεπαγόταν έναν τύπο υπνωτικής κατάστασης που προφανώς προκαλούταν κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Μία μείωση της αισθητηριακής διέγερσης ως αποτέλεσμα της απομόνωσης και της περιβάλλουσας σκοτεινής ασάφειας, μία

---

<sup>633</sup> Rossi και Rossi 2007, 269: *it is the patient's own creative activity that evokes activity-dependent gene expression, brain, and behavioural plasticity, and the so-called 'miracles of mind-body healing'.*

<sup>634</sup> Rossi και Rossi 2007, 269.

<sup>635</sup> Glicksohn 1991, 1057.

καταστολή της σωματικής δραστηριότητας, αφού οι ασθενείς έπρεπε να μείνουν ξαπλωμένοι στις ψάθες τους, και ένας περιορισμός της προσοχής θεωρούνται ως σημαντικοί παράγοντες των τυπικών υπνωτικών καταστάσεων που συνοδεύονται από αντιληπτική στέρηση, και φαίνονται να ανιχνεύονται στις θεραπευτικές εμπειρίες των ικετών του Ασκληπιού.<sup>636</sup>

Υποκείμενα εκτεθειμένα σε συνθήκες αντιληπτικής αποστέρησης τείνουν να βιώνουν ποικίλες ανωμαλίες στην αντίληψή τους που αποδίδονται στη μετάβαση από τον ξύπνιο στον ύπνο και το αντίστροφο. Συχνά, οι ασθενείς σε αυτήν την κατάσταση δεν νιώθουν σίγουροι για το αν είναι ξυπνητοί ή σε λήθαργο, για το αν κοιμούνται ή ονειρεύονται, ενώ η ακολουθία της εγρήγορσης, της υπνηλίας και του ύπνου γίνεται συνεχής. Από μία νευροφυσιολογική καθώς και από μία υποκειμενική προοπτική τα φαινόμενα αντιληπτικής αποστέρησης βιώνονται και κατανοούνται ως μία μορφή «ξυπνητού ονείρου».<sup>637</sup> Επιπλέον, οι συνθήκες της αντιληπτικής αποστέρησης μοιάζουν με τις καταστάσεις που προκαλούν ύπνωση και φαίνεται να επηρεάζουν και να ενισχύουν τόσο τη γενική όσο και την υπνωτική υποβλητικότητα. Συγκεκριμένα, οι καταστάσεις που μοιάζουν με ύπνωση τείνουν να προκαλούν υπερ-υποβλητικότητα, που μπορεί περαιτέρω να ενισχυθεί από τις επιθυμίες και τις προσδοκίες των ασθενών να έχουν ασυνήθιστες, παράξενες, ακόμη και υπερφυσικές εμπειρίες.<sup>638</sup>

Ο Αριστείδης, στους *Λόγους* του, αναφέρει μία κατάσταση που μοιάζει με εκείνη που μεσολαβεί μεταξύ ύπνου και ξύπνιου:

*[εν. Η θεραπεία] αποκαλύφθηκε με τον σαφέστερο δυνατό τρόπο, ακριβώς όπως αναρίθμητα άλλα πράγματα κάνουν επίσης σαφή την παρουσία του θεού.*

*Διότι μου φαινόταν σχεδόν να τον αγγίζω και να αντιλαμβάνομαι ότι ο ίδιος*

<sup>636</sup> Glicksohn 1991, 1058.

<sup>637</sup> Glicksohn 1991, 1058.

<sup>638</sup> Glicksohn 1991, 1059.

*ερχόταν, και να είμαι στο ενδιάμεσο μεταξύ ύπνου και ζύπνιου και να θέλω να τον δω και να αγωνιό μήπως αυτός αναχωρήσει νωρίτερα και να έχω στρέψει τα αυτιά μου για να τον ακούσω, μερικές φορές σε όνειρο, μερικές φορές σε ένα όραμα στον ζύπνιο μου, και οι τρίχες μου σηκώθηκαν όρθιες και δάκρυα χαράς (ήρθαν), και το βάρος της γνώσης δεν ήταν επιβάρυνση – πώς θα μπορούσε κανείς ακόμη και να πει με λέξεις αυτά τα πράγματα;...<sup>639</sup>*

Υπό αυτήν την οπτική, οι ικέτες του Ασκληπιού εισέρχονταν στο άβατο αναζητώντας μία υπερφυσική εμπειρία και θεϊκή αποκάλυψη και προφανώς ήταν έτοιμοι να παραδεχθούν κάθε είδους γνωσιακές φαντασιακές και αισθητηριακές εμπειρίες που συνέβαιναν εκεί. Αναζητώντας εξαιρετικές εμπειρίες θεϊκής αποκάλυψης πιθανόν αλληλεπιδρούσαν οι ίδιοι ή δούλευαν «σε ενότητα με τον αλλαγμένο αισθητηριακά περιβάλλον» του αβάτου «για τον προσδιορισμό αρκετών υποκειμενικών εμπειριών (υπνηλία, φανταστικές εικόνες, πλήξη και υποκειμενική μετατόπιση στο επίπεδο διέγερσης)», ένα περιβάλλον το οποίο προφανώς καθιστούσε τους ασθενείς ιδιαίτερα επιδεκτικούς στις συνέπειες της αποστέρησης στον βαθμό του να βιώνουν μία κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας.

### *Ενσωματωμένη γνώση και διαδικασία προσομοίωσης: Εγκοίμηση, όνειρα και οράματα*

Η εγκοίμηση, όπως αναφέρθηκε ήδη, ήταν το κεντρικό γεγονός κατά την παραμονή των ασθενών στα ιερά του Ασκληπιού. Οι αρχαίες γραμματειακές πηγές και οι επιγραφές από τα Ασκληπιεία αναφέρουν ότι ο θεός συνήθιζε να αποκαλύπτεται

---

<sup>639</sup> Αίλιος Αριστείδης, *Γεροί Λόγοι*, XLVIII, 31–35 = Edelstein και Edelstein 1998, τ. I, T. 417: *ἐδηλώθη δὲ ὡς ἐναργέστατα, ὥσπερ οὖν καὶ μυρία ἕτερα ἐναργῆ τὴν παρουσίαν εἶχε τοῦ θεοῦ. καὶ ἄρ οἷον ἄπτεσθαι δοκεῖν ἦν καὶ διαισθάνεσθαι ὅτι αὐτὸς ἦκοι καὶ μέσῳ ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως καὶ βούλεσθαι ἐκβλέπειν, καὶ ἀγωνιᾶν μὴ προαπαλλαγείη, καὶ ὅτ᾽ αὐτὰ παραβεβληκέναι καὶ ἀκούειν, τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ, καὶ τρίχες ὀρθαὶ καὶ δάκρυα σὺν χαρᾷ καὶ γνώμῃς ὄγκος ἀνεπαχθῆς, καὶ τίς ἀνθρώπων ταῦτ᾽ ἐνδείξασθαι λόγῳ δυνατός;*

στους ικέτες του μέσω *ονείρων* ή *οραμάτων* κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Ο Ιάμβλιχος αναφέρει ότι

*στο Ασκληπιείο οι αρρώστιες θεραπεύονταν με θεϊκά όνειρα. Μέσω των τύπων των οραμάτων που συνέβαιναν τη νύχτα η ιατρική τέχνη συνίστατο από θεϊκά εμπνευσμένα όνειρα.*<sup>640</sup>

Η θεωρία της ενσωμάτωσης της θρησκευτικής εμπειρίας, που διατυπώθηκε από τον Laurence Barsalou και τους συνεργάτες του,<sup>641</sup> θα μπορούσε να προσφέρει μία ιδέα των γνωσιακών διαδικασιών και της φαντασίας που θα μπορούσε δυνητικά να προκαλεί θεϊκά όνειρα και οράματα στους ικέτες του Ασκληπιού.

Όλο και περισσότερα στοιχεία από τη γνωσιακή και κοινωνική ψυχολογία και τη γνωσιακή νευροεπιστήμη φαίνεται να υποστηρίζουν την υπόθεση του Barsalou ότι η γνώση – τόσο η κοσμική (για τον κόσμο) όσο και η θρησκευτική – βασίζεται στα συστήματα του εγκεφάλου που είναι ειδικά για κάθε αίσθηση.<sup>642</sup> Οι άνθρωποι στην καθημερινή αλληλεπίδρασή τους με το περιβάλλον τους τείνουν να εστιάζουν στις ποικίλες συνιστώσες των εμπειριών τους διαμορφώνοντας υποσυνείδητα κατηγορική γνώση για αυτές.<sup>643</sup> Επαναλαμβανόμενη εστίαση σε μία ιδιαίτερη συνιστώσα της εμπειρίας καθώς και σε συγκεκριμένους τύπους συνθηκών, γεγονότων, πράξεων, νοητικών καταστάσεων, ιδιοτήτων και σχέσεων συνεπάγεται τη θεμελίωση της κατηγορικής γνώσης για αυτές τις οντότητες και τις συνθήκες. Αυτό το είδος της γνώσης κωδικοποιείται, αποθηκεύεται στα μνημονικά συστήματα και ανακαλείται, διαποτίζοντας σχεδόν κάθε είδος γνωσιακής δραστηριότητας. Ιδιαίτερα, η γνώση που βασίζεται στα συστήματα του εγκεφάλου που είναι ειδικά για κάθε αίσθηση

<sup>640</sup> Ιάμβλιχος, *De Mysteriis*, 3, 3, 45: *Οὕτως ἐν Ἀσκληπιοῦ μὲν τὰ νοσήματα τοῖς θείοις ὄνειροις πάβεται· διὰ δὲ τὴν τάξιν τῶν νύκτωρ ἐπιφανειῶν ἡ ἰατρικὴ τέχνη συνέστη ἀπὸ τῶν ἱερῶν ὀνειράτων.*

<sup>641</sup> Barsalou et al. 2005.

<sup>642</sup> Barsalou et al. 2005, 19–34· βλ. περαιτέρω Warrington και McCarthy 1987· Damasio 1989· Damasio και Damasio 1994· Pulvermüller 1999· Humphreys και Forde 2001· Martin 2001· Cree και McRae 2003· Simmons and Barsalou 2003.

<sup>643</sup> Barsalou et al. 2005, 15· βλ. περαιτέρω Barsalou 1999· 2003.

υποστηρίζει και ενισχύει την αντιληπτική επεξεργασία διαφορετικών συνθηκών καθιστώντας τους ανθρώπους ικανούς να προβλέπουν γεγονότα και οντότητες που είναι πιθανό να γίνουν αντιληπτές σε μία συγκεκριμένη περίπτωση. Οι αντιλήψεις διευκολύνονται και επιταχύνονται μέσω διαχωρισμού μίας μορφής από το υπόβαθρό της, πρόβλεψης της εμφάνισής της, συμπλήρωσης των πληροφοριών που λείπουν και άλλων αντιληπτικών συμπερασμάτων.<sup>644</sup>

Επιπλέον, η γνώση για τον κόσμο φαίνεται να παίζει έναν καίριο ρόλο στην επεξεργασία της αντίληψης κατά τη διάρκεια της εκ των υστέρων αναλυτικής νόησης (offline cognition)<sup>645</sup> – στη μνήμη, τη γλώσσα και τη σκέψη. Στη μνήμη, ένα παρελθοντικό γεγονός ανακαλείται και γίνεται πηγή συλλογισμού και επεξεργασμένων συμπερασμάτων. Στη γλώσσα οι λέξεις αποκτούν ιδιαίτερα νοήματα και συνθέτουν φράσεις και κείμενα που μεταφέρουν ιδέες, σκέψεις και σενάρια πραγματικών ή φανταστικών πράξεων. Στη σκέψη αναπαριστώνται αντικείμενα και γεγονότα στα οποία λειτουργούν οι λογικές διαδικασίες.<sup>646</sup>

Ωστόσο, η γνώση για τον κόσμο δεν περιορίζεται στο να αναπαριστά, να ανακαλεί και να επεξεργάζεται ήδη βιωμένα γεγονότα, συνθήκες και φαινόμενα. Η κατηγορική γνώση, εντασσόμενη στην εκάστοτε συνάφειά της, παράγει προσομοιώσεις γεγονότων, που μπορούν νοητικά να επανενεργοποιηθούν σε παρόμοιες συνάφειες. Έτσι, οι άνθρωποι μπορούν να οραματίζονται και να αντιλαμβάνονται καταστάσεις που δεν υπάρχουν στο παρόν, να σχεδιάζουν τις μελλοντικές τους πράξεις και να παράγουν νέες ιδέες και αφηρημένες έννοιες. Το

---

<sup>644</sup> Barsalou et al. 2005, 15–7.

<sup>645</sup> Στη θεωρία της ενσωματωμένης γνώσης υπάρχει η διάκριση μεταξύ online cognition η οποία αναφέρεται στα άμεσα εισερχόμενα ερεθίσματα από το εκάστοτε τοπικό περιβάλλον και έχει να κάνει με γνωσιακές επεξεργασίες αυτών των δεδομένων εδώ και τώρα, και offline cognition που αναφέρεται στην εκ των υστέρων επεξεργασία των εισερχόμενων πληροφοριών μέσω της νοερής φαντασίας (mental imagery), της βραχύχρονης μνήμης (working memory), της επεισοδιακής μνήμης (episodic memory) και της υπόδηλης μνήμης (implicit memory) που διευκολύνουν τη σκέψη και την επίλυση προβλημάτων.

<sup>646</sup> Barsalou et al. 2005, 16–7· βλ. περαιτέρω Glenberg et al 1998.

αντιληπτικό τους σύστημα, βασισμένο στην ήδη θεμελιωμένη γνώση για τον περιβάλλοντα κόσμο και τις ποικίλες συνιστώσες των εμπειριών τους στον κόσμο αυτόν, μπορεί να επανασυνθέτει τις αναπαραστάσεις αυτών των συνιστωσών με νέους τρόπους αναπαριστώντας νέες οντότητες.<sup>647</sup>

Καθώς η γνώση για τον κόσμο συμμετέχει σε κάθε μορφή γνωσιακής δραστηριότητας και επεξεργασίας, προφανώς φαίνεται να εισχωρεί και να επηρεάζει τη διαμόρφωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων και ιδεών. Συνήθως οι άνθρωποι έχουν συγκεκριμένες γνώσεις για τους θρησκευτικούς θεσμούς, τις πρακτικές, τις τελετουργίες και τα νοήματά τους,<sup>648</sup> τα οποία αντιλαμβάνονται και αποκτούν ενώ προσομοιώνουν τη σχετική θρησκευτική συνάφεια και εξάγουν τις απαραίτητες πληροφορίες από αυτήν την προσομοίωση.<sup>649</sup> Αυτές οι διαδικασίες προσομοίωσης φαίνεται να αποτελούν τον βασικό γνωσιακό και φαντασιακό μηχανισμό, που παράγει φαινομενικά υπερφυσικές θρησκευτικές εμπειρίες – όπως οράματα – κατά τη διάρκεια γήινων θρησκευτικών πρακτικών – όπως είναι οι προσευχές και οι τελετουργίες.<sup>650</sup>

Όπως προτείνει ο Barsalou, μία μεγάλη ποικιλία αναπαραστατικών διαδικασιών μπορούν να χρησιμοποιήσουν την προσομοίωση με κάποιο τρόπο (π.χ. συμπέρασμα μέσω της αντίληψης, φαντασία στη βραχύχρονη μνήμη, μακρόχρονη μνήμη, νόημα των κειμένων, νοητικά πρότυπα λογικής). Τα θρησκευτικά οράματα φαίνεται ότι βασίζονται στην κοινή σημαντική ιδιότητα αυτών των διαδικασιών να επανενεργοποιούν και προσομοιώνουν τις καταστάσεις που είναι ειδικές για κάθε αίσθηση (modality-specific states).<sup>651</sup>

<sup>647</sup> Barsalou et al. 2005, 17–8· βλ. περαιτέρω Donald 1991· Rips 1995· Hampton 1997· Wisniewski 1997.

<sup>648</sup> Barsalou et al. 2005, 18.

<sup>649</sup> Barsalou et al. 2005, 28.

<sup>650</sup> Barsalou et al. 2005, 36–7.

<sup>651</sup> Barsalou et al. 2005, 36–7.

Από αυτήν την άποψη, τα θεϊκά θεραπευτικά οράματα που οι ικέτες του Ασκληπιού υποστήριζαν ότι είχαν βιώσει στο άβατο θα μπορούσαν να πηγάζουν από τους μηχανισμούς προσομοίωσης της κοσμικής και θρησκευτικής γνώσης – που αποθηκεύεται και γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας στα συστήματα του εγκεφάλου που σχετίζονται με κάθε αίσθηση – κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Μία ποικιλία προφανών πηγών θα μπορούσε να συμβάλλει στο περιεχόμενο και τη μορφή των θρησκευτικών οραμάτων. Ιδιαίτερα, οι καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις των θρησκευτικών μορφών και γεγονότων θα μπορούσαν να προσφέρουν τις υπόδηλες πληροφορίες και γνώσεις για τις αναπαριστώμενες οντότητες, οι οποίες θα μπορούσαν να επανενεργοποιηθούν και να προσομοιωθούν αργότερα κατά την απουσία τους.<sup>652</sup>

Καθώς οι ικέτες, περιφερόμενοι στο ιερό, έβλεπαν πολλά αγάλματα του Ασκληπιού και αναθηματικά ανάγλυφα που αναπαριστούσαν σκηνές από τις συναντήσεις του με τους ασθενείς του, τα οπτικά τους συστήματα προφανώς θα παρήγαγαν νευρωνικές συνδέσεις που αναπαριστούσαν τις σκηνές αυτές. Οι περιοχές συσχέτισης έπειτα θα συνελάμβαναν αυτές τις καταστάσεις τις οποίες θα μπορούσαν εν μέρει να επανενεργοποιήσουν αργότερα.

Συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης αυτές οι περιοχές συσχέτισης στον εγκέφαλο των ικετών θα μπορούσαν να επανενεργοποιούν το οπτικό σύστημά τους για να αναπαράγουν μερικώς αυτό που τα άτομα είχαν δει νωρίτερα. Αυτή η ενεργοποίηση των οπτικών συστημάτων και οι μετέπειτα προσομοιώσεις θα εμπλουτίζονταν από το περιεχόμενο των επιγραφών, που οι ασθενείς προφανώς είχαν διαβάσει πριν εισέλθουν στο άβατο.

---

<sup>652</sup> Barsalou et al. 2005, 37.



Οι άνθρωποι χρησιμοποιούν προσομοιώσεις για να αναπαραστήσουν το νόημα των γραπτών κειμένων, και οι αντιλαμβανόμενες λέξεις εγείρουν προσομοιώσεις παρόμοιες με τις αναπαραστάσεις που παράγονται από οπτικές εικόνες. Έτσι, οι ιστορίες και τα νοήματα που μεταφέρονταν στις επιγραφές θα προσομοιώνονταν προφανώς στα συστήματα του εγκεφάλου των ικετών που σχετίζονταν με τις συγκεκριμένες αισθήσεις.<sup>653</sup>

Ωστόσο, αντί να προσομοιώνουν ακριβώς τα γλυπτά, τα ανάγλυφα και τις ιστορίες, οι ασθενείς θα μπορούσαν να τοποθετούν τους εαυτούς τους στις σχετικές συνάψεις συνδυάζοντας παραγωγικά τις προσομοιώσεις για να παράγουν νοερά συνθήκες που δεν βιώθηκαν ποτέ πραγματικά. Κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης, οι ικέτες θα μπορούσαν να προσομοιώνουν ζωντανά την εικόνα του Ασκληπιού – όπως την είχαν δει στα γλυπτά ή στις ανάγλυφες αναπαραστάσεις – να αποκαλύπτεται σαν όραμα. Παράλληλα, θα μπορούσαν να προσομοιώνουν τα κύρια χαρακτηριστικά της συνάντησης του θεού με τους ασθενείς του που περιγράφονται στις επιγραφές τοποθετώντας τους εαυτούς τους στη θέση των άλλων ατόμων και κάνοντας έτσι την εμπειρία περισσότερο προσωπική. Με τον τρόπο αυτό οι αναπαραστάσεις θρησκευτικού περιεχομένου, που συνδέονταν με ποικίλες αισθήσεις και αποθηκεύονταν στη μνήμη, μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν στη συνάφεια της εγκοίμησης παράγοντας εμπειρίες προσωπικής συνάντησης με τον θεό με τη μορφή θεϊκών οραμάτων.<sup>654</sup>

Υπό αυτήν την προοπτική, αν και τα θεϊκά οράματα και όνειρα που αναφέρονταν από τους ικέτες του Ασκληπιού μετά την εγκοίμηση θα μπορούσαν να γίνονται αντιληπτά ως μοναδικά και εντυπωσιακά ως προς το περιεχόμενό τους,

<sup>653</sup> Barsalou et al. 2005, 38–9.

<sup>654</sup> Barsalou et al. 2005, 38–9.

ουσιαστικά αναδύονται «τυπικά από τους μηχανισμούς προσομοίωσης που αποτελούν τη βάση μίας ευρείας ποικιλίας άλλων γνωσιακών διαδικασιών».<sup>655</sup>

### *Καταγράφοντας τη θεραπευτική εμπειρία μετά το ξημέρωμα*

Όταν ο ήλιος ανέτειλε, η τελετουργία της εγκοίμησης είχε ολοκληρωθεί και οι ικέτες εξέρχονταν από το άβατο. Εκείνοι που είχαν θεραπευτεί απευθείας από τον Ασκληπιό, από τη μία πλευρά, ήταν υποχρεωμένοι να προσφέρουν τις ευχαριστίες τους και να εκπληρώσουν τα τάματα προς τιμή του. Στη στοά απήγγειλαν τις προσευχές ευγνωμοσύνης τους και προσέφεραν τις θυσίες τους. Οι ικέτες που είχαν λάβει αγωγές από τον θεό, από την άλλη πλευρά, σχεδίαζαν πώς θα ακολουθούσαν τις συνιστώμενες οδηγίες, αφού μόνο η ακριβής τήρηση των θεϊκών συνταγών θα μπορούσε να διασφαλίσει την ανάρρωσή τους. Στις περιπτώσεις που οι ασθενείς είχαν ένα όραμα που απαιτούσε ερμηνεία, κατέτασσαν τους εαυτούς τους στους καταλόγους για να λάβουν βοήθεια από τους νεωκόρους του ναού.<sup>656</sup>

Πέρα από τις υποχρεώσεις τους στον Ασκληπιό, εξερχόμενοι από το άβατο οι ικέτες θα συναντούσαν προφανώς τους φίλους ή τους συγγενείς τους που πιθανόν τους συνόδευαν στο ιερό και θα περίμεναν να ακούσουν τις εμπειρίες τους κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Έτσι, οι ικέτες καλούνταν να ανακαλέσουν τις αναμνήσεις τους και να τις περιγράψουν σε αυτούς που τους συνόδευαν. Στη συνέχεια θα υπαγόρευαν αυτές τις αναμνήσεις τους στους τεχνίτες που θα τις εγχάρασσαν στις αναθηματικές επιγραφές.

Καθώς οι ικέτες σκέφτονταν, ξανασκέφτονταν και να μιλούσαν για τις εμπειρίες τους στο άβατο, τα περιγραφόμενα γεγονότα αποκτούσαν μεγαλύτερη ζωντάνια και μεταμορφώνονταν σε αυτοβιογραφικές αναμνήσεις. Οι άνθρωποι

---

<sup>655</sup> Barsalou et al. 2005, 48: *typically arise from simulation mechanisms that underlie a wide variety of other cognitive processes.*

<sup>656</sup> Nutton, 2004, 276.

συγκροτούν αυτό το είδος αναμνήσεων ως αφηγήσεις μέσω των οποίων τοποθετούν τους εαυτούς τους σε συγκεκριμένα μέρη και χρονικές στιγμές και προσπαθούν να δώσουν νόημα στις προσωπικές τους εμπειρίες.<sup>657</sup> Και καθώς ο ανθρώπινος εγκέφαλος επεξεργάζεται συνεχώς πολλαπλές και πολύπλοκες πληροφορίες προκειμένου να δημιουργήσει κατανοητά σχήματα, τείνει να συμπληρώνει εκείνες τις πληροφορίες που μπορεί να λείπουν.<sup>658</sup>

Έτσι, οι αφηγήσεις των αυτοβιογραφικών αναμνήσεων επηρεάζονται από την ευρύτερη συνάφεια μέσα στην οποία εντάσσονται και αναπτύσσονται, καθώς αυτή η συνάφεια αποτελεί το σιωπηλό φυσικό, πολιτισμικό, συμβολικό και διαπροσωπικό υπόβαθρο για την αυτοαντίληψη του ατόμου.<sup>659</sup> Οι προσδοκίες που έχουν τα άτομα πριν συμβούν τα γεγονότα καθώς και ο συλλογισμός και οι σκέψεις τους αφού τα γεγονότα αυτά έχουν συμβεί και οι ιδιαίτεροι στόχοι και οι προθέσεις της ανάκλησής τους στη μνήμη θα μπορούσαν επίσης να επηρεάζουν τις αυτοβιογραφικές τους αναμνήσεις αποδίδοντάς τους ιδιαίτερο νόημα και συνέπεια. Το περιεχόμενο αυτών των αναμνήσεων θα μπορούσε επίσης να επηρεάζεται ή ακόμη και να εμπλουτίζεται από παρόμοια γεγονότα που βιώθηκαν από τους άλλους. Στη συνάφεια της λατρείας του Ασκληπιού, οι ικέτες μοιράζονταν τέτοιες κοινές εμπειρίες μέσω των επιγραφών, των ανατομικών αναθημάτων και των αφηγήσεων άλλων ικετών.<sup>660</sup>

Σύμφωνα με τη Marcia Johnson, αυτές οι ίδιες οι διαδικασίες συσχέτισης, φαντασίας και λογικού συλλογισμού που αποτελούν τη βάση της πολύπλοκης σκέψης και παράγουν αληθινές αναμνήσεις μπορούν επίσης να παράγουν λάθος αναμνήσεις.<sup>661</sup> Η ίδια ορίζει μία λάθος ανάμνηση ως «μία νοητική εμπειρία που

<sup>657</sup> Johnson 1993, 54–5.

<sup>658</sup> Nichols και Chemel 2006, 25.

<sup>659</sup> Johnson 1993, 159.

<sup>660</sup> Johnson 2001, 5256.

<sup>661</sup> Johnson 2001· για τις λάθος αναμνήσεις βλ. περαιτέρω Hyman et al 1995; Loftus and Pickrell 1995; Conway 1997· Loftus 1997· Johnson και Raye 1998· Spanos et al 1998.

λανθασμένα θεωρείται ως μία αληθινή αναπαράσταση ενός γεγονότος από το προσωπικό παρελθόν ενός ατόμου». <sup>662</sup> Τέτοια λάθη κυρίως προκύπτουν από τη λανθασμένη απόδοση ενός φανταστικού γεγονότος στην πραγματική αντίληψη. Οι άνθρωποι μπορούν υποσυνείδητα να κάνουν μνημονικά λάθη προσπαθώντας να προσαρμόσουν τις ιστορίες τους «στις δικές τους πολιτισμικά καθορισμένες προσδοκίες». <sup>663</sup> Περαιτέρω πεποιθήσεις, στόχοι και κίνητρα καθώς και κοινωνικές επιρροές, η συνέπεια με τις προϋπάρχουσες γνώσεις, η συνάφεια με τις παρεχόμενες πληροφορίες και η συμφωνία με τις προσδοκίες των άλλων και τις αναφορές τους για ένα ιδιαίτερο γεγονός μπορούν να παράγουν μία λάθος ανάμνηση και στη συνέχεια να την ενσωματώσουν στην αυτοβιογραφική αφήγηση ενός ατόμου. Σε αυτήν τη διαδικασία, οι νοητικές εμπειρίες που αναδύονται από τη φαντασία δεν διαχωρίζονται σωστά από εκείνες της πραγματικής αντίληψης και λαμβάνονται ως αληθινές αναμνήσεις. <sup>664</sup> Αυτή η σύγχυση και η πεποίθηση ότι ένα φανταστικό γεγονός πραγματικά συνέβη μπορεί να ενισχυθεί, όταν ένα άτομο καλείται να σκεφτεί και να μιλήσει για αυτό το γεγονός, μία διαδικασία που θα μπορούσε να αυξήσει τη ζωντάνια και την αληθοφάνεια της φανταστικής εμπειρίας. <sup>665</sup>

Κατ' επέκταση, όπως υποστηρίζουν ο Nicholas Spanos και οι συνεργάτες του, οι αναμνήσεις των φανταστικών ασυνήθιστων γεγονότων μπορούν να γίνουν αντιληπτές σαν να συνέβησαν πραγματικά, όταν η κοινωνική συνάφεια δημιουργεί σχετικές προσδοκίες στα άτομα και καθιστά τέτοια γεγονότα ιδιαίτερα εύλογα και προβλέψιμα. <sup>666</sup>

Στην περίπτωση του Ασκληπιού, το γενικό λατρευτικό περιβάλλον παρουσίαζε την εμφάνιση του Ασκληπιού στα όνειρα των ικετών του και την τέλεση

---

<sup>662</sup> Johnson 2001, 5254.

<sup>663</sup> Johnson 2001, 5254.

<sup>664</sup> Johnson 2001, 5256.

<sup>665</sup> Johnson 2001, 5256.

<sup>666</sup> Johnson 2001, 5257· βλ. περαιτέρω Spanos et al. 1998.

των θεϊκών θεραπειών του ως προσδοκώμενα γεγονότα. Μετά την εγκοίμηση οι εξουσιαστικές μορφές των ιερέων και των νεωκόρων ίσως έθεταν ερωτήσεις στους ικέτες για τις εμπειρίες τους στο άβατο. Μέσω αυτών των ερωτήσεων θα μπορούσαν να υποβάλλουν ιδιαίτερες εικόνες στους εγκοιμητές που θα ενίσχυαν την πεποίθησή τους για την πραγματικότητα των θεραπευτικών εμπειριών τους. Ιδιαίτερα το γεγονός ότι οι ικέτες του Ασκληπιού εισάγονταν σε μία υπνωτική ή παρόμοια κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας σε συνδυασμό με τις πολλαπλές υποβολές που προέρχονταν από το περιβάλλον τους θα μπορούσαν να γεννούν λάθος αναμνήσεις από τις εμπειρίες τους κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης.<sup>667</sup> Αφού ξυπνούσαν, ίσως μπορούσαν να ανακαλέσουν το ονειρικό ή οπτασιακό περιεχόμενο των εμπειριών τους. Καθώς επανειλημμένα θα μπορούσε να τους ζητείται να αφηγηθούν τα όνειρα ή τα οράματά τους, οι αναφορές τους θα μπορούσαν να οργανώνονται σύμφωνα με τις αφηγηματικές αρχές, εξαλείφοντας τις ασυνέπειες και την παραδοξότητα και γेमίζοντας τα κενά της ονειρικής πλοκής. Οι αφηγήσεις τους έτσι θα γίνονταν σταδιακά πιο λεπτομερείς, θα διανθίζονταν με νέες αναπαραστάσεις που θα μπορούσαν να μοιάζουν περισσότερο με αληθινές αντιλήψεις.

Ειδικότερα, όπως υποστηρίζει η Johnson, οι λανθασμένες αναμνήσεις αυξάνονται όταν τα άτομα ωθούνται να ενσωματώσουν μία συγκεκριμένη ανάμνηση σε άλλες υποστηρικτικές λεπτομέρειες που είναι σχετικές με τις προσωπικές τους ιστορίες. Μία ιδιαίτερη κοινωνική συνάφεια μπορεί να παρέχει τις κατάλληλες συνθήκες για την επανάληψη και τη διάνθηση τέτοιων αναμνήσεων, ενθαρρύνοντας τα άτομα να αγνοήσουν τις αμφιβολίες και τους συλλογισμούς τους και να χαλαρώσουν στα κριτήριά τους όσον αφορά την πραγματικότητα των εμπειριών τους. Και αυτή η διαδικασία εκπληρώνεται πιο εύκολα στην περίπτωση των ατόμων με

<sup>667</sup> Johnson 2001, 5257· για τις λανθασμένες αναμνήσεις που παράγονται στις υπνωτικές ή διασπαστικές καταστάσεις βλ. Ofshe 1992.

υψηλή φαντασιακή ικανότητα τα οποία είναι περισσότερο επιδεκτικά στην πρόκληση λανθασμένων αναμνήσεων.<sup>668</sup>

Η λατρεία του Ασκληπιού φαινομενικά ενσωμάτωσε αυτά τα χαρακτηριστικά που διευκολύνουν τις λανθασμένες αναμνήσεις. Η γενική λατρευτική συνάφεια θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία πηγή λανθασμένων πληροφοριών που δημιουργούσε ιδιαίτερες προσδοκίες στους ικέτες για το τι θα μπορούσε να συμβεί κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης, χρησιμοποιούσε ποικίλες υποβολές προκειμένου να τους καταστήσει επιδεκτικούς σε ασυνήθιστες εμπειρίες, προκαλούσε συγκεκριμένες φαντασιακές εικόνες και προσέφερε τις κατάλληλες συνθήκες για την ανάκληση και τη συζήτηση πάνω στις εμπειρίες των ασθενών στο άβατο. Οι ικέτες από τη δική τους πλευρά, επιθυμούσαν έντονα να έχουν μία προσωπική επικοινωνία με τον Ασκληπιό που θα μπορούσε να τους σώσει από τα βάσανά τους. Αυτή η επιθυμία θα μπορούσε να τους καθιστά εξαιρετικά επιδεκτικούς σε κάθε είδος θεραπευτικής εμπειρίας, που προερχόταν από την πραγματικότητα ή τη φαντασία, και κατ' επέκταση θα τους οδηγούσε στο να ερμηνεύουν ακόμη και φανταστικά γεγονότα σαν να συνέβησαν πραγματικά μέσω ατελών διαδικασιών παρακολούθησης της πραγματικότητας. Οι ιστορίες που αφηγούνταν μετά την εγκοίμηση θα μπορούσαν να ενσωματώνουν πληροφορίες που προέρχονταν από τις ερωτήσεις των ιερέων, τις αναφορές άλλων ατόμων και τη δική τους φαντασία ή αντίληψη. Και μέσω επανειλημμένης ανάκλησης, σκέψης και αφήγησης, αυτές οι ιστορίες θα μπορούσαν να αποκτούν μία ποιότητα αυτοβιογραφικών αναμνήσεων καταλαμβάνοντας μία σημαντική θέση στις αφηγήσεις της ζωής των ικετών.

Παράλληλα, οι λανθασμένες αναμνήσεις, που οι ικέτες ενδεχομένως ενσωμάτωναν στις αφηγήσεις των θεραπευτικών εμπειριών τους, θα μπορούσαν να

---

<sup>668</sup> Johnson 2001, 5257–8.

ενισχύονται και από τη δική τους πρόθεση να αποδείξουν στους συγγενείς, τους φίλους και τους γνωστούς τους ότι η απόφασή τους να επισκεφθούν τα Ασκληπιεία, ξοδεύοντας χρόνο και χρήματα, δεν ήταν μάταιη. Έτσι, η πιθανότητα γνωσιακής παραφωνίας, που θα μπορούσε να προέλθει από την παραδοχή μίας ανόητης απόφασης τόσο στον ίδιο τους τον εαυτό όσο και στους άλλους, θα τους μπορούσε να τους ωθεί να διαλαλούν ότι είχαν πραγματικά βρει ανακούφιση από τον Ασκληπιό φθάνοντας να πειστούν ακόμη και οι ίδιοι.<sup>669</sup>

Αναχωρώντας από το Ασκληπιείο και επιστρέφοντας στην καθημερινή τους ζωή, οι ασθενείς που είχαν θεραπευτεί από τον Ασκληπιό είχαν μία προσωπική ιστορία να αφηγηθούν στους συγγενείς, τους φίλους και τους γνωστούς τους. Αυτή η ιστορία, που παρουσιαζόταν ως μία πραγματική εμπειρία, θα μπορούσε με τη σειρά της να επηρεάσει τις πεποιθήσεις και τις προσδοκίες άλλων ανθρώπων για τις θεραπευτικές δυνάμεις του θεϊκού γιατρού παράγοντας μία συνεχή ροή ικετών στους ναούς του, οι οποίοι επεδίωκαν να συναντήσουν τον Ασκληπιό και ήταν πρόθυμοι να ερμηνεύσουν τις εμπειρίες τους στα ιερά ως πραγματικές αποδείξεις των υπερφυσικών θεραπευτικών δυνάμεων του θεού.

---

<sup>669</sup> Lyttkens 2011, 24· για την οικονομία της γνωσιακής παραφωνίας πρβλ. Akerlof και Dickens 1982.

## Επίμετρο

### *Η λατρεία του Ασκληπιού ως φαινόμενο placebo*

Αυτή η μελέτη έχει επιχειρήσει να προσεγγίσει τη λατρεία του Ασκληπιού από μία βιο-πολιτισμική προοπτική στοχεύοντας να διερευνήσει τον πιθανό αντίκτυπο που είχε η ευρύτερη συνάφεια της λατρείας στους ικέτες της και να εξηγήσει την πιθανότητα θεραπειών στα ιερά της ως αποτέλεσμα αποκρίσεων *placebo*. Προς τον σκοπό αυτό, εφαρμόστηκε μία ιστορική και γνωσιακή προσέγγιση που αντιμετωπίζει τους ικέτες του Ασκληπιού ως βιολογικούς οργανισμούς που διέθεταν συγκεκριμένες γνωσιακές και σωματικές λειτουργίες και εντάσσονταν σε έναν συγκεκριμένο πολιτισμό (*προσπολιτισμένοι*), ενώ η νόησή τους επεκτεινόταν και διανεμόταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο εξαρτώμενη από δίκτυα συναισθημάτων, αναμνήσεων και γνώσης που μοιράζονταν οι άνθρωποι εκείνης της εποχής.

Συγκεκριμένα, στο Κεφάλαιο 1 σκιαγραφήθηκε η ευρύτερη ιστορική, πολιτική, κοινωνική και πολιτισμική συνάφεια του ελληνορωμαϊκού κόσμου στην οποία η λατρεία του Ασκληπιού άνθησε και θεμελιώθηκε ως σημαντική εναλλακτική μορφή θεραπείας. Η ένταξη της λατρείας του Ασκληπιού στο ιδιαίτερο ιστορικό της πλαίσιο ήταν απαραίτητη προκειμένου να κατανοηθούν οι κοινωνικές συνθήκες, πολιτισμικές επιρροές, θρησκευτικές αναζητήσεις και διανοητικές συζητήσεις που διαμόρφωναν τις ιδιαίτερες αντιλήψεις των ατόμων για τον κόσμο και τη θέση των ίδιων μέσα σε αυτόν, για την κατανόηση των ασθενειών και της δυνατότητας θεραπείας τους, για την αντιμετώπιση της ιατρικής ως τέχνης και των διάφορων θρησκευτικών θεραπευτικών πρακτικών. Έτσι, ο ελληνορωμαϊκός κόσμος παρουσιάστηκε ως η ευρύτερη συνάφεια που διαμόρφωνε και επηρέαζε τις επιλογές, ενέργειες και προσωπικές εμπειρίες των ανθρώπων που αναζητούσαν θεραπεία στα ιερά του Ασκληπιού.



Η πιθανότητα οι ικέτες του Ασκληπιού να βίωναν πραγματικές θεραπευτικές εμπειρίες και βελτίωση της κατάστασης της υγείας τους στα Ασκληπιεία διερευνήθηκε στα ακόλουθα κεφάλαια ως αποτέλεσμα φαινομένων *placebo*.

Συγκεκριμένα στο πρώτο μισό του Κεφαλαίου 2 προσδιορίστηκε η έννοια του φαινομένου *placebo*, οι κύριοι νευρο-φυσιολογικοί μηχανισμοί λειτουργίας του και η σημασία του κατά την εφαρμογή τόσο αδρανών όσο και ενεργών ιατρικών επεμβάσεων. Στη συνέχεια, η θεωρία του Nicholas Humphrey για το φαινόμενο *placebo* παρουσιάστηκε ως το γενικό θεωρητικό πλαίσιο προκειμένου να διαγνωστεί εάν η λατρεία του Ασκληπιού συγκέντρωνε τις αναγκαίες προϋποθέσεις για την πρόκληση αποκρίσεων *placebo* στους ικέτες της. Σύμφωνα με τον Humphrey, το φαινόμενο *placebo* στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στην ελπίδα των ασθενών για ανάρρωση η οποία μπορεί να βασίζεται σε προηγούμενες προσωπικές επιτυχημένες θεραπευτικές εμπειρίες, στη σύνδεση μέσω εξαρτημένης μάθησης συγκεκριμένων ιατρικών επεμβάσεων με επιτυχείς εκβάσεις, και στη διαβεβαίωση της δυνατότητας θεραπείας από μία εξωτερική αυθεντία. Στο δεύτερο μισό του κεφαλαίου, εξετάστηκαν οι ιδιαίτερες κοινωνικές επιρροές και διαπροσωπικές αλληλεπιδράσεις κατά την ελληνορωμαϊκή εποχή που ενέπνεαν ελπίδες ανάρρωσης και ωθούσαν τους ασθενείς να επισκεφθούν τα Ασκληπιεία. Συγκεκριμένα στην περίπτωση του Ασκληπιού φαίνεται ότι λειτουργούσαν και οι τρεις μηχανισμοί που ορίζει ο Humphrey και μπορούν να εμπνεύσουν ελπίδες ανάρρωσης στους ασθενείς. Η αυθεντία του Ασκληπιού ως υπέρτατου θεραπευτή που επιβεβαιωνόταν από την αποδοχή των θεραπειών του από τους θνητούς γιατρούς, η παρατήρηση άλλων ανθρώπων που επισκέπτονταν τα ιερά του αναζητώντας θεραπεία και η σύνδεση των θεραπευτικών του μεθόδων με επιτυχείς εκβάσεις στις ιαματικές ιστορίες της εποχής παρουσιάστηκαν ως αποτελεσματικά μέσα πρόκλησης ελπίδας στους ασθενείς του

ελληνορωμαϊκού κόσμου που πλήττονταν από μία ασθένεια και αποφάσιζαν να καταφύγουν στη βοήθεια του Ασκληπιού για σωτηρία.

Το Κεφάλαιο 3 εστιάζει στην άφιξη των ικετών στα Ασκληπιεία και στη διάρκεια της παραμονής τους στο ιερό πριν την τελετουργία της εγκοίμησης. Συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο αυτό μελετήθηκαν οι διάφορες τεχνικές και τα μέσα που χρησιμοποιούσε η λατρεία του Ασκληπιού για να μετατρέπει τις ελπίδες των ασθενών που κατέφθαναν στα ιερά σε ιδιαίτερες προσδοκίες ανάρρωσης. Στο πλαίσιο αυτό εξετάστηκε το ευρύτερο περιβάλλον των Ασκληπιείων μέσα στο οποίο τελούνταν καθαρτήριες τελετουργίες και λουτρά, θυσίες και ευχαριστήριες προσφορές και ο αντίκτυπος που θα μπορούσαν να έχουν οι πρακτικές αυτές τόσο στο νου όσο και στο σώμα των ικετών. Η υψηλή συναισθηματική διέγερση και η ενίσχυση της προσοχής κατά τη συμμετοχή των ικετών στις λατρευτικές πρακτικές υποστηρίχθηκε ότι συμβάλλουν στην απόδοση περίοπτης θέσης σε φαινομενικά τυχαία γεγονότα αποδίδοντας σε αυτά ιδιαίτερες συμβολικές και θεραπευτικές ιδιότητες. Ιδιαίτερα, διερευνήθηκε η λειτουργία των ιαματικών επιγραφών και των ανατομικών αναθημάτων στη διαμόρφωση των ανακλαστικών πεποιθήσεων και των προκαταλήψεων συμμόρφωσης των ικετών. Οι επιγραφές εμμέσως υποδείκνυαν στους ικέτες τον ορθό τρόπο συμπεριφοράς τους μέσα στο ιερό και τις συνέπειες από τις παραβάσεις των κανόνων της λατρείας. Παράλληλα, μετέφεραν στους ασθενείς την ευθύνη της θεραπείας και διαμόρφωναν προσδοκίες αυτο-αποτελεσματικότητας, καθώς η θεραπεία παρουσιαζόταν ως εφικτή μόνο αν οι ικέτες ακολουθούσαν πιστά τις οδηγίες του Ασκληπιού και εκπλήρωναν τις υποσχέσεις τους προς το πρόσωπό του. Κατ' επέκταση οι επιγραφές μελετήθηκαν ως ιδιαίτερα μέσα προέγερσης συγκεκριμένων εικόνων και εμπειριών οι οποίες στόχευαν να διαμορφώσουν το περιεχόμενο των προσδοκιών των ικετών για την τελετουργία της εγκοίμησης. Τα

ανατομικά αναθήματα επίσης παρουσιάστηκαν ως μέσα έμμεσης υποβολής που ωθούσαν τους ασθενείς να εστιάζουν την προσοχή τους στα πάσχοντα μέλη του σώματός τους και να προσδοκούν την εφαρμογή συγκεκριμένων θεραπειών στα μέλη αυτά. Αυτές οι ιδιαίτερες τεχνικές προέγερσης και υποβολής υποδηλώνουν την πρόθεση του ιερατείου και των υπαλλήλων των ναών να πείσουν τους ικέτες για τη θεραπευτική δύναμη του θεού και να τους καταστήσουν περισσότερο δεκτικούς στις εμπειρίες που επρόκειτο να έχουν στο άβατο. Παράλληλα όμως λειτουργούσαν ως αποτελεσματικά μέσα πρόκλησης αποκρίσεων *placebo* κατά τη διάρκεια της εγκοίμησης. Εισερχόμενοι στο άβατο οι ικέτες ήταν ενήμεροι ότι επρόκειτο να τους αποκαλυφθεί μία θεραπεία και γνώριζαν ότι αν ακολουθήσουν αυτή την αγωγή, επρόκειτο να αισθανθούν καλύτερα. Αυτή η προσδοκία θα μπορούσε στη συνέχεια να ενεργοποιήσει την ικανότητά τους για αυτο-θεραπεία κάνοντας δυνατή την επιθυμητή ανακούφισή τους από τις ασθένειες.

Στο Κεφάλαιο 4 η εστίαση πλέον μετατοπίζεται στην είσοδο των ικετών στο άβατο και στην τελετουργία της εγκοίμησης. Ιδιαίτερα, στο κεφάλαιο αυτό διερευνήθηκαν οι πιθανοί τρόποι και οι μηχανισμοί μέσω των οποίων οι ελπίδες και οι προσδοκίες ανάρρωσης των ασθενών σε συνδυασμό με τις εικόνες που προέγειραν οι επιγραφές και τις υποβολές από το ευρύτερο λατρευτικό περιβάλλον θα μπορούσαν να διαμορφώνουν τις θεραπευτικές εμπειρίες των ικετών. Συγκεκριμένα, η σύγχρονη έρευνα πάνω στα όνειρα, την υποβολή και τα θρησκευτικά οράματα σκιαγραφεί τους τρόπους με τους οποίους οι υπολειμματικές αναμνήσεις και επιθυμίες των ανθρώπων καθώς και οι υποβαλλόμενες σκέψεις και εικόνες επηρεάζουν τη φαντασία τους ειδικά σε αποκομμένα περιβάλλοντα που στερούνται εξωτερικών ερεθισμάτων. Το άβατο των Ασκληπιείων αποτελούσε ένα τέτοιο απομονωμένο, αντιληπτικά αποστερημένο περιβάλλον στο οποίο αναμενόταν να συμβεί η συνάντηση μεταξύ του

Ασκληπιού και των ικετών του. Μένοντας μόνοι μέσα στο σκοτάδι οι προσδοκίες των ασθενών, οι υπόδηλες αναμνήσεις τους, οι προεγεργμένες εικόνες, οι υποβαλλόμενες πληροφορίες και οι νοητικές αναπαραστάσεις τους σε συνδυασμό με το ευρύτερο ερμηνευτικό υπόβαθρο της λατρείας του Ασκληπιού θα μπορούσαν να επανασυσχετίζονται και να επανασυνθέτουν τις υποκειμενικές εμπειρίες τους προκαλώντας μία κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας που έμοιαζε με ύπνωση. Σε αυτήν τη νοητική και σωματική κατάσταση οι μηχανισμοί προσομοίωσης του εγκεφάλου των εγκοιμητών είχαν τη δυνατότητα να παράγουν ιδιαίτερα όνειρα και οράματα τα οποία ερμηνεύονταν ως θεϊκές αποκαλύψεις μέσα στην ευρύτερη συνάφεια της λατρείας. Έτσι μέσα στο άβατο ένα δράμα *placebo* εκτυλισσόταν κατά το οποίο οι συναισθηματικές, ψυχολογικές και γνωσιακές καταστάσεις των ικετών, η εμφάνιση και συμπεριφορά του Ασκληπιού και οι θεραπευτικές μέθοδοι που εφάρμοζε ή αποκάλυπτε θα μπορούσαν να προκαλούν αποκρίσεις *placebo* στους ασθενείς και να συμβάλλουν έτσι στην ανακούφιση των προβλημάτων υγείας τους. Η εκ των υστέρων διήγηση των θεραπευτικών ονείρων ή οραμάτων των ικετών θα απάλασσε το περιεχόμενό τους από όλα τα παράδοξα στοιχεία, θα συμπλήρωνε τα κενά σημεία με πληροφορίες που αντλούνταν από το λατρευτικό περιβάλλον και θα τους απέδιδε τυποποιημένα σχήματα και πρότυπα τα οποία θα γίνονταν δεκτά ως πραγματικές αυτοβιογραφικές αναμνήσεις. Έτσι, οι θεραπευτικές εμπειρίες που οι ικέτες του Ασκληπιού ισχυρίζονταν ότι είχαν στους ναούς του θα μπορούσαν να παράγονται από τους δικούς τους νοητικούς, γνωσιακούς, συναισθηματικούς και ψυχολογικούς μηχανισμούς που έκαναν δυνατά τα ιαματικά θαύματα ως αποκρίσεις *placebo*.

Η συγκεκριμένη μελέτη έχει προσεγγίσει τη λατρεία του Ασκληπιού ως το προϊόν της ιδιαίτερης πολιτικής, κοινωνικής και πολιτισμικής συνάφειας του

ελληνορωμαϊκού κόσμου που διαμόρφωσε τις αντιλήψεις για τη θεραπευτική δύναμη του Ασκληπιού και καθιέρωσε την επίσκεψη στους ναούς του ως ένα πρότυπο πρακτικής των ανθρώπων της εποχής. Παράλληλα όμως επιχείρησε να διερευνήσει τον αντίκτυπο των δομών και πρακτικών της συγκεκριμένης λατρείας στο νου και στο σώμα των ικετών της οι οποίοι κατέφευγαν στη βοήθεια του Ασκληπιού, έβρισκαν ενδεχομένως ανακούφιση και συνέβαλαν στην επιτυχία της λατρείας του. Με τον τρόπο αυτό επιχειρήθηκε μία βαθύτερη διερεύνηση των ιστορικών στοιχείων και δεδομένων που έχουν στη διάθεσή τους οι ιστορικοί χρησιμοποιώντας τα θεωρητικά εργαλεία και τις υποθέσεις της σύγχρονης γνωσιοεπιστημονικής έρευνας. Αξιοποιώντας τις γνωσιακές θεωρίες η ιστορική έρευνα μπορεί να εμβαθύνει στην κατανόηση των ατόμων που συμμετείχαν στη λατρεία του Ασκληπιού. Κατ' επέκταση οι σύγχρονες θεωρίες για το φαινόμενο *placebo* μπορούν να παρέχουν περαιτέρω βάσιμα στοιχεία για να στηριχθεί η υπόθεση της ιστορικής έρευνας ότι οι θεραπευτικές πρακτικές του Ασκληπιού θα μπορούσαν να βασίζονται σε αποκρίσεις *placebo* των ικετών της.

Υπό αυτό το πρίσμα η συγκεκριμένη μελέτη στοχεύει να αναδείξει τη χρησιμότητα της συνεργασίας ανάμεσα στην ιστορία και τη γνωσιοεπιστήμη που θα μπορούσε να προωθήσει την έρευνα και στα δύο πεδία.

Αφενός, οι σύγχρονες γνωσιακές θεωρίες μπορούν να παρέχουν τα θεωρητικά εργαλεία στην ιστορική έρευνα για να δώσει απαντήσεις σε ερωτήματα που μέχρι σήμερα δεν μπορούσαν να διερευνηθούν. Συγκεκριμένα, οι γνωσιακές προσεγγίσεις δύνανται να δια φωτίσουν τις κοινές εκείνες γνωσιακές και συναισθηματικές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στο νου και το σώμα των ανθρώπων και βρίσκονται πίσω από την ποικιλομορφία των πολιτισμικών και κοινωνικών μορφωμάτων που αναπτύσσονται σε διάφορες γεωγραφικές περιοχές και ιστορικές περιόδους. Οι

ποικίλες θεραπευτικές λατρείες που άνθησαν (και ανθούν) ανά τον κόσμο αποτελούσαν προϊόντα των ιδιαίτερων πολιτισμικών, κοινωνικών και ιστορικών συναφειών μέσα στις οποίες εμφανίστηκαν. Παράλληλα όμως φαίνεται ότι βασίζονταν και αξιοποιούσαν εκείνα τα νοητικά και συναισθηματικά χαρακτηριστικά που έχουν αναπτύξει εξελικτικά οι άνθρωποι και τους ωθούν να αναζητούν εναλλακτικές λύσεις για την ανακούφιση από τα προβλήματά τους, να ελπίζουν στη σωτηρία τους και να ενισχύουν την αποτελεσματικότητα των εφαρμοζόμενων θεραπευτικών πρακτικών μέσω του φαινομένου *placebo*. Έτσι η εφαρμογή των θεωριών για το φαινόμενο *placebo* θα μπορούσε να προσφέρει ένα χρήσιμο θεωρητικό πλαίσιο για τη μελέτη των διαφόρων θεραπευτικών λατρειών του παρελθόντος.

Από την άλλη πλευρά, οι θεραπευτικές λατρείες του παρελθόντος, στις οποίες ανήκε και ο Ασκληπιός, δύνανται να αποτελέσουν ένα νέο πεδίο έρευνας για τη δοκιμή των αποτελεσμάτων των γνωσιακών ερευνών που πραγματοποιούνται σήμερα στο εργαστήριο και δοκιμάζονται σε σύγχρονες θρησκευτικές ομάδες. Καθώς οι άνθρωποι της ελληνορωμαϊκής εποχής φαίνεται ότι μοιράζονταν τις ίδιες γνωσιακές δομές και ψυχολογικές λειτουργίες με τους σύγχρονους ανθρώπους, η διερεύνηση αυτών των δομών και λειτουργιών μέσα στην ιδιαίτερη συνάφειά τους μπορεί να αποκαλύψει νέα δεδομένα και να επιφέρει βελτιώσεις των θεωρητικών υποθέσεων. Μία τέτοια διαχρονική εξέταση των βιολογικών μηχανισμών, ψυχολογικών διεργασιών και συναφειακών συνθηκών που προωθούσαν και προωθούν αποκρίσεις *placebo* θα μπορούσε περαιτέρω να ενισχύσει το ενδιαφέρον της σύγχρονης ιατρικής έρευνας για τον προσδιορισμό διακριτών προτύπων και παραμέτρων λειτουργίας του φαινομένου αυτού μετατρέποντας τους ως τώρα αστάθμητους παράγοντες πρόκλησής του σε προβλέψιμα και μετρήσιμα μέσα θεραπείας. Με τον τρόπο αυτό, η λειτουργία

των αποκρίσεων *placebo* θα μπορούσε να εμπλουτίσει την ιατρική επιστημονική, πειραματική έρευνα και να αποτελέσει ένα χρήσιμο εργαλείο για την ανακούφιση και θεραπεία των ασθενών.

Γλωσσάρι<sup>670</sup>

adaptive error = προσαρμοστικό σφάλμα.

acetylcholine = ακετυλοχολίνη = νευροδιαβιβαστής, που έχει τη μορφή λευκού κρυστάλλινου παράγωγου της χολίνης. Παράγεται στο κυτταρόπλασμα των νευρικών κυττάρων και απελευθερώνεται από τις απολήξεις των νευρικών ινών του κεντρικού, συμπαθητικού και παρασυμπαθητικού νευρικού συστήματος του σώματος, από τους νευρώνες κατά τη νευρομυϊκή σύναψη που προκαλεί η σύσπαση των μυών και από ορισμένες μεταγαγγλιακές απολήξεις που νευρώνουν ιδρωτοποιούς αδένες.

altered state of consciousness = κατάσταση διαφοροποιημένης συνειδητότητας.

amygdala (=corpus amygdaloideum) = αμυγδαλή (=αμυγδαλοειδές σώμα του εγκεφάλου): εντοπίζεται βαθιά στους κροταφικούς λοβούς του εγκεφάλου.

associative learning = εξαρτημένη μάθηση.

attribution theory = θεωρία της απόδοσης νοήματος, κατά την οποία οι άνθρωποι αποδίδουν αιτιακές σχέσεις σε όσα συμβαίνουν γύρω τους.

basal ganglion(a) = βασικά γάγγλια: μία ομάδα πυρήνων στον εγκεφαλο που διασυνδέονται με τον εγκεφαλικό φλοιό, το θάλαμο και το εγκεφαλικό στέλεχος.

bio-cultural theory = βιο-πολιτισμική θεωρία.

bottom-up approach = προσέγγιση από το ειδικό προς το γενικό: μία στρατηγική επεξεργασίας πληροφοριών και οργάνωσης της γνώσης, η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί συνώνυμη με τη σύνθεση.

brainstem = εγκεφαλικό στέλεχος: το βαθύτερο τμήμα του εγκεφάλου που περιλαμβάνει τον προμήκη μυελό, τη γέφυρα και τον θάλαμο.

---

<sup>670</sup> Δίνεται η μετάφραση στα ελληνικά των αγγλικών γνωσιακών όρων που χρησιμοποιούνται στο κείμενο. Δεν αναλύονται περαιτέρω οι όροι που αναλύονται μέσα στο κείμενο. Αντίθετα πρόσθετες πληροφορίες δίνονται για τους όρους εκείνους που αναφέρονται ονομαστικά.



central neural system (CNS) = κεντρικό νευρικό σύστημα (ΚΝΣ): το βασικότερο τμήμα του νευρικού συστήματος, το οποίο μαζί με το περιφερειακό νευρικό σύστημα ρυθμίζουν τις ζωτικές λειτουργίες αλλά και τη συμπεριφορά ενός οργανισμού.

cerebral cortex = εγκεφαλικό φλοιός.

choline (> cholinergic) = χολίνη: μία φυσική αμίνη, που συχνά ταξινομείται στο σύμπλεγμα βιταμινών Β και ένα συστατικό πολλών άλλων σημαντικών βιολογικών μορίων, όπως είναι η ακετυλοχολίνη και λεκιθίνη.

cingulate cortex = φλοιός του προσαγωγίου: μέρος του εγκεφάλου που βρίσκεται στο μέσο τμήμα του φλοιού.

cognitive care = γνωσιακή φροντίδα.

cognitive dissonance reduction = γνωσιακή ασυμφωνία: η τάση των ανθρώπων να διαμορφώνουν μία ιδιαίτερη εντύπωση για κάποιον θεωρώντας ότι είχαν την εντύπωση αυτή από την αρχή, ακόμη και αν στο παρελθόν οι κρίσεις και οι εντυπώσεις τους ήταν αντίθετες.

cognitive governance systems = γνωσιακά συστήματα διακυβέρνησης.

conditioning = εγκλιματισμός.

conformity bias = προκαταλήψεις συμμόρφωσης.

cortex = φλοιός του εγκεφάλου.

dopamine = ντοπαμίνη: νευροδιαβιβαστής που παράγεται κυρίως στη μέλαινα ουσία και στην κοιλιακή καλύπτρα.

dopaminergic signals = ντοπαμινεργικά σήματα.

dopaminergic system: ντοπαμινεργικό σύστημα.

dorsal horn = ραχιαίο κέρασ: η ραχιαία φαιά ουσία του νωτιαίου μυελού.

dorsolateral prefrontal cortex (DL-PFC) = ραχιοπλευρικός προμετωπιαίος φλοιός: αποτελείται από τμήματα της περιοχής Brodmann και συγκεκριμένα με τις περιοχές

9-12, 45,46 και με το ανώτερο τμήμα της περιοχής 47. Είναι η ανώτερη περιοχή του εγκεφαλικού φλοιού και υπάρχουν ενδείξεις ότι η ντοπαμίνη παίζει ένα σημαντικό ρόλο στο μέρος αυτό.

EEG activation = ο γρήγορος, χαμηλής τάσης, τρόπος λειτουργίας της κατάστασης του ξύπνιου κατά την οποία η προσοχή μας είναι σε εγρήγορση.

emotional care = συναισθηματική φροντίδα.

empathy = ενσυναίσθηση: συναισθηματική ταύτιση: η ικανότητα να μπαίνουμε στη θέση του άλλου για σύντομο χρονικό διαστήμα, να τον κατανοούμε και στη συνέχεια να αποστασιοποιούμαστε και πάλι.

enculturation = προσπολιτισμός: η διαδικασία κατά την οποία ένα άτομο μαθαίνει τις απαιτήσεις του πολιτισμού στον οποίο ανήκει και αποκτά αξίες και συμπεριφορές που οι κατάλληλες ή αναγκαίες στον πολιτισμό αυτό.

episodic memory = επεισοδιακή μνήμη: το μνημονικό σύστημα στο οποίο καταγράφονται σημαντικά γεγονότα και βιογραφικές αναμνήσεις.

false memories = λανθασμένες αναμνήσεις.

frontal lobe = μετωπιαίος λοβός: Οι μεγαλύτερος από τους λοβούς του εγκεφάλου που σχηματίζει τις πρόσθιες μοίρες των εγκεφαλικών ημισφαιρίων.

functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI) = μαγνητική τομογραφία λειτουργικής απεικόνισης.

healing landscapes = ιαματικοί τόποι.

healing ritual = τελετουργία της θεραπείας.

hippocampus = ιππόκαμπος: μέρος του μεταιχμιακού συστήματος.

hypophysis = υπόφυση: αδένας του εγκεφάλου, μέρος του υποθαλάμου.

hypothalamus = υποθάλαμος: συνδέει το νευρικό σύστημα με το ενδοκρινικό σύστημα και την υπόφυση.

immune system = ανοσοποιητικό σύστημα.

implicit memory = υπόδηλη μνήμη: οι άνθρωποι δεν έχουν συνείδηση αυτών των αναμνήσεων, οι οποίες όμως επηρεάζουν τη συμπεριφορά και τη δράση τους.

inference systems = συστήματα συμπερασμού.

input/output = εισερχόμενα/εξερχόμενα: κατά την επικοινωνία ανάμεσα σε ένα σύστημα επεξεργασίας δεδομένων και πληροφοριών, όπως είναι ο άνθρωπος, και τον εξωτερικό κόσμο, εισερχόμενα είναι κάθε είδους πληροφορία ή δεδομένο το οποίο εισέρχεται στο σύστημα αυτό, ενώ εξερχόμενα είναι τα σήματα και τα δεδομένα που στέλνονται από το σύστημα αυτό προς τα έξω.

interpersonal healing = διαπροσωπική θεραπεία.

limbic system = μεταιχμιακό σύστημα του εγκεφάλου: περιλαμβάνει τον ιππόκαμπο, τους αμυγδαλοειδείς πυρήνες και τον υποθάλαμο.

long-term memory (LTM) = μακρόχρονη μνήμη: οι πληροφορίες που λαμβάνουν οι άνθρωποι διατηρούνται στη μνήμη τους για μεγάλο χρονικό διάστημα.

lucid dream = διανγές/συνειδητό όνειρο: το όνειρο κατά το οποίο το άτομο έχει συνείδηση του ότι ονειρεύεται ενώ το όνειρο βρίσκεται σε εξέλιξη.

magnetic resonance imaging (MRI) = μαγνητική τομογραφία.

magnetoencephalogram (MEG) = μαγνητοεγκεφαλογράφημα.

meaning response = νοηματική απόκριση.

mesolimbic dopamine pathway = μεσομεταιχμιακό ντοπαμινικό μονοπάτι.

metacognition = μετανοητικοποίηση: η γνώση που έχουν οι άνθρωποι για τις γνώσεις τους. Η επίγνωση ότι γνωρίζουν κάτι.

meta-representation = μετα-αναπαράσταση: η ικανότητα των ανθρώπων να αναπαριστούν νοητικές αναπαραστάσεις. Όρος εναλλακτικός της θεωρίας του νου.

## Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση

modality-specific systems = συστήματα του εγκεφάλου που είναι ειδικά για κάθε αίσθηση.

motivational salience hypothesis = υπόθεση υποκινούσας απόδοσης περίοπτης θέσης.

myelencephalon (= medulla oblongata) = έσχατος εγκέφαλος (προμήκης μυελός): Αποτελείται από τον προμήκη μυελό ο οποίος συνδέεται προς τα άνω με τη γέφυρα και προς τα κάτω με τον νωτιαίο μυελό.

naloxone = ναλοξόνη: ανταγωνιστής στους μ, δέλτα, και κάππα υποδοχείς των οπιοειδών.

natural healing = φυσική θεραπεία.

neurotransmitter = νευροδιαβιβαστής: ενδογενείς χημικές ουσίες, που μεταφέρουν σήματα από τους νευρώνες στα κύτταρα, στους μυς, στα όργανα ή σε άλλους ιστούς μέσω των συνάψεων. Είναι οι "αγγελιοφόροι" των νευρολογικών πληροφοριών από το ένα κύτταρο στο άλλο.

nocebo = τα επιβλαβή, δυσάρεστα και ανεπιθύμητα φαινόμενα που εκδηλώνουν τα υποκείμενα, αφού λάβουν ένα αδρανές εικονικό φάρμακο ή ψευδοφάρμακο. Οι αποκρίσεις nocebo δεν παράγονται χημικά και οφείλονται μόνο στην απαισιόδοξη πίστη του υποκειμένου και την προσδοκία του ότι το αδρανές φάρμακο θα παράγει αρνητικά αποτελέσματα.

Non REM Sleep (non Rapid Eye movement) = Η φάση του ύπνου κατά την οποία δεν παρατηρείται γρήγορη κίνηση των ματιών.

norepinephrine (noradrenaline) = νορεπινεφρίνη (νοραδρεναλίνη): είναι συγχρόνως ορμόνη και νευροδιαβιβαστής. Ως ορμόνη εκκρίνεται από τον επινεφρίδιο αδένα και λειτουργεί μαζί με την επινεφρίνη/ αδρεναλίνη για να δώσει στο σώμα ξαφνική ενέργεια σε στιγμές έντασης και άγχους. Ως νευροδιαβιβαστής μεταφέρει νευρικές ωθήσεις από τον ένα νευρώνα στον άλλο.

normative cognition = κανονιστική νόηση.

nucleus accumbens = επικλινής πυρήνας: σχετίζεται με το κέντρο του εγκεφάλου που κινητοποιεί τους ανθρώπους να επιδιώκουν την ανταμοιβή.

occipital lobe = ινιακός λοβός: το κέντρο οπτικής επεξεργασίας του ανθρώπινου εγκεφάλου.

offline cognition = η εκ των υστέρων αναλυτική νόηση.

online cognition = άμεσα εισερχόμενα ερεθίσματα στον εγκέφαλο.

opioids = οπιοειδή: ψυχοενεργές χημικές ουσίες.

parietal lobe = βρεγματικός λοβός: το τμήμα του εγκεφάλου που βρίσκεται άνωθεν του ινιακού λοβού και όπισθεν του μετωπιαίου λοβού.

parastriate area = παραταινωτή περιοχή: περιοχή του ινιακού λοβού που συμμετέχει στην όραση.

patterns of practice = πρότυπα πρακτικής.

periaqueductal gray – PAG = περιυδραγωγός φαιά ουσία ή φαιά ουσία περίξ του υδραγωγού: περιοχή της φαιάς ουσίας που συμμετέχει σε ορισμένες τυπικές του είδους συμπεριφορές, όπως η μαχητική συμπεριφορά, η συμπεριφορά αναπαραγωγής και η συμπεριφορά αυτοπεριποίησης. Ηλεκτρικός ερεθισμός της περιοχής αυτής προκαλεί αισθήματα φόβου γι' αυτό και έχει προταθεί ότι συμμετέχει στην πρόκληση κρίσεων πανικού.

placebo = ψευδοφάρμακα, εικονικά φάρμακα.

placebo analgesia = αναλγησία placebo.

placebo drama = δράμα placebo.

pons = γέφυρα: στέλεχος της παρεγκεφαλίδας που συνδέει το φλοιό των εγκεφαλικών ημισφαιρίων με τον προμήκη μυελό.

ponto-geniculo-occipital waves or PGO = γεφυρικά - γωνιατώδη - ινιακά κύματα: πρόκειται για κύματα που καταγράφονται στις περιοχές της γέφυρας, του έξω (πλευρικού) γωνιατώδη πυρήνα (LGN) και του ινιακού φλοιού του εγκεφάλου, από όπου παράγονται αυτές οι κυματομορφές. Τα κύματα ξεκινούν ως ηλεκτρικοί παλμοί από τη γέφυρα, έπειτα κινούνται προς τον έξω γωνιατώδη πυρήνα, που βρίσκεται στον θάλαμο, και καταλήγουν στον πρωτεύοντα οπτικό φλοιό του ινιακού λοβού.

positron emission tomography (PET) = τομογραφία εκπομπής ποζιτρονίων: αποτελεί μία πρωτοποριακή τεχνική απεικόνισης η οποία παρέχει εγκάρσιες τομές της λειτουργίας των διαφόρων δομών του ανθρωπίνου σώματος. Η Τομογραφία PET επιτρέπει την μεταβολική απεικόνιση αυτών των δομών σε αντίθεση με τις ακτίνες-X και την Υπολογιστική Τομογραφία (CT – Computer Tomography) οι οποίες παρέχουν ανατομική απεικόνιση, σε μοριακό επίπεδο, και αυτός είναι ο λόγος που συχνά η Τομογραφία PET αναφέρεται ως μοριακή απεικόνιση.

prefrontal cortex = προμετωπιαίος φλοιός: το πρόσθιο τμήμα των μετωπιαίων λοβών του εγκεφάλου.

priming = προέγερση.

reflective beliefs = ανακλαστικές πεποιθήσεις.

REM sleep (Rapid Eye Movement) = Η φάση του ύπνου κατά την οποία παρατηρείται *γρήγορη κίνηση των ματιών*.

perceptually deprived environment = αντιληπτικά αποστερημένο περιβάλλον: το αποκομμένο περιβάλλον στο οποίο ένα άτομο βρίσκεται μόνο του και στερείται εξωτερικών ερεθισμάτων.

serotonine = σεροτονίνη: νευροδιαβιβαστής που εντοπίζεται στο ανώτερο εγκεφαλικό στέλεχος και ιδιαίτερα στη γέφυρα και τον προμήκη μυελό. Είναι η χημική ουσία που ηρεμεί το σώμα μας, ενώ χαμηλά επίπεδα της ουσίας αυτής εμπλέκονται στην εμφάνιση κατάθλιψης.

slow-wave-sleep (SWS) = ύπνος βραδέων κυμάτων, που ταυτίζεται με τα στάδια 3 και 4 του NREM ύπνου: χαρακτηρίζεται από μορφές κυμάτων του εγκεφάλου (δραστηριότητα Δέλτα στο ηλεκτροεγκεφαλογράφημα ή EEG) με συχνότητα μικρότερη από 4Hz και πλάτος 75 microV (από κορυφή σε κορυφή). Συχνά αναφέρεται ως βαθύς ύπνος από τον οποίο είναι δύσκολο να ξυπνήσουμε, ενώ χαρακτηρίζεται από μία πιο αδύναμη νοητική επίδοση σε σύγκριση με τα άλλα στάδια του ύπνου ή κατά τον ξύπνιο, η οποία μπορεί να διαρκέσει έως και 30 λεπτά.

spinal cord = νωτιαίος μυελός: μία επιμήκης και λεπτή, σωληνοειδής δέσμη κυττάρων του νευρικού ιστού που υποστηρίζει κύτταρα τα οποία εκτείνονται κυρίως

από τον εγκέφαλο. Μαζί με τον εγκέφαλο συναποτελούν το κεντρικό νευρικό σύστημα.

striatum = ραβδωτό σώμα: ένα υποφλοιώδες τμήμα του πρόσθιου εγκεφάλου, βασικός σταθμός εισόδου στα βασικά γάγγλια.

substantia nigra = μέλαινα ουσία: νευρώνες του μεσεγκέφαλου που περιέχουν μελανίνη και παράγουν ντοπαμίνη, η οποία μεταφέρεται από τις απολήξεις των νευρώνων αυτών στο ραβδωτό σώμα και συνδέεται με τους υποδοχείς της.

suggestion = υποβολή

technological healing = τεχνολογική θεραπεία

temporal lobe = κροταφικός λοβός: περιοχή του εγκεφαλικού φλοιού, κάτω από την πλευρική σχισμή των δύο ημισφαιρίων του εγκεφάλου.

thalamus = θάλαμος: βρίσκεται ανάμεσα στον φλοιό των εγκεφαλικών ημισφαιρίων και τον διάμεσο εγκέφαλο.

top-down approach = προσέγγιση από το γενικό στο ειδικό: μία στρατηγική επεξεργασίας πληροφοριών και οργάνωσης της γνώσης, η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί συνώνυμη με την ανάλυση ή αποσύνθεση.

ventral striatum = κοιλιακό ραβδωτό στρώμα: μία σχετικά μικρή περιοχή βαθιά μέσα στον εγκέφαλο κοντά στα βασικά γάγγλια, μέρος του ραβδωτού σώματος που σχετίζεται με μεταχιακές δομές, όπως είναι η αμυγδαλή, ο ιππόκαμπος, ο μέσης γραμμής θάλαμος και ορισμένες περιοχές του προμετωπιαίου φλοιού. Επιπλέον επηρεάζεται έντονα από ντοπαμινεργικές ίνες από την κοιλιακή καλυπτήρια περιοχή (VTA), που είναι γνωστή ως μεσομεταιχμιακό ντοπαμινικό σύστημα, και έχει την υψηλότερη πυκνότητα σεροτονεργικών εισερχομένων στο ραβδωτό σώμα.

ventral tagmentum ή ventral tagmental area (VTA) = κοιλιακή καλύπτρα ή κοιλιακή καλυπτήρια περιοχή: μία ομάδα νευρώνων που βρίσκεται κοντά στη μέση της βάσης του μέσου εγκεφάλου. Είναι η πηγή των ντοπαμινεργικών κυτταρικών σωμάτων του μεσοφλοιώδους μεταιχμιακού συστήματος ντοπαμίνης και εμπλέκεται στο κύκλωμα του εγκεφάλου που έχει να κάνει με τα φάρμακα και τη φυσική ανταμοιβή.

working memory or short term memory = βραχύχρονη μνήμη: το σύστημα στο οποίο εισέρχονται πλήθος παροδικών πληροφοριών που διατηρούνται στη μνήμη για βραχύ χρονικό διάστημα.



Αρχαίες Πηγές

Aelius Aristides, *Quae Supersunt Omnia*, II, εκδ. B. Keil, 1898, I, εκδ. Dindorf, 1829.

Aeschines, *Orationes*, εκδ. F. Blass, 1908 [Teub.], μεταφρ. C. D. Adams [Loeb].

*Anthologia Palatina* I, εκδ. H. Stadtmueller, 1894 [Teub.].

Anonymus, *De Viris Illustribus*, εκδ. F. Pichlmayr, 1911 [Teub.].

Apollodorus, *Bibliotheka*, εκδ. R. Wagner, 1894 [Teub.].

Aristophanes, *Comoediae*, II, εκδ. B. B. Rogers, 1916, VI, εκδ. B. B. Rogers, 1907.

Aristophanes. *Comoediae*, εκδ. F.W. Hall and W.M. Geldart, 1907. τ. 2. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle, *Res Publica Atheniensium*, εκδ. Th. Thalheim, 1909 [Teub.], μεταφρ. H. Rackham [Loeb].

Arnobius, *Adversus Nationes*, εκδ. A. Reifferscheid, 1875 [Corp. Script. Eccl. Lat. IV], μεταφρ. H. Bryce – H. Campbell, Arnobius, 1871 [Ante–Nic. Christian Lib, XIX].

Artemidorus, *Oneirokritika*, εκδ. R. Hercher, 1864.

Cicero, *Verrinae Orationes*, εκδ. A. Klotz, 1923 [Teub.], μεταφρ. L. H. G. Greenwood, [Loeb].

Cicero, *De Divinatione*, εκδ. W. Müller, 1915 [Teub.].

Cicero. *De Officiis*, μεταφρ. W. Miller, 1913, Cambridge: Harvard University Press.

Cornutus, *Theologie Graecae Compedium*, εκδ. C. Lang, 1881 [Teub.].

Damascius, *Dubitationes et Solutiones*, εκδ. C. E. Ruelle, II, 1889.

Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, I–II, εκδ. R. D. Hicks [Loeb].

Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση

*Epigrammata Graeca*, εκδ. G. Kaibel, 1878.

*Etymologicum Gudianum*, εκδ. E. A. de Stefani, 1909–20.

*Etymologicum Magnum*, εκδ. Th. Gaisford, 1848.

Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, εκδ. J. G. Stallbaum, 1827–30.

Fronto, *Epistulae*, εκδ. S. A. Naber, 1867, μεταφρ. C. R. Haines, Marcus Cornelius  
Fronto, I [Loeb].

Herodotus, *The Histories*, εκδ. A. D. Godley, 1920, Cambridge: Harvard University  
Press.

Herondas, *Mimiambi*, εκδ. F. G. Kenyon IV, 1891 [Classical Texts from Papyri in the  
British Museum: Including the Newly Discovered Poems of Herodas, with  
Autotype Facsimiles of MSS], London: British Museum.

Hesiodus, *Catalogue*, εκδ. A. Rzach, 1913 [Teub.], μεταφρ. H. G. Evelyn–White,  
Hesiod [Loeb].

Hippocrates, *Epistulae*, εκδ. E. Littré IX, 1861 [IX, p. 324, 16L.].

Hippocrates, *On Ancient Medicine*, εκδ. Mark J. Schiefsky, Leiden: Brill, 2005.

Hippocrates, *On the Art of Medicine*, εκδ. J. E. Mann, 2012 [Studies in ancient  
medicine 39], Leiden; Boston: Brill.

Hippocrates, *On The Sacred Disease*, εκδ. H. Kühlewein, 1894–1902 [Teub.].

Hippocrates, *Praeceptiones* VI, Perseus Project Texts Loaded under PhiloLogic  
Greek and Latin Morphology. Accessed 14 October 2013:

[http://perseus.uchicago.edu/perseus-  
cgi/citequery3.pl?dbname=GreekFeb2011&query=Hipp.%20Praec.&getid=0](http://perseus.uchicago.edu/perseus-cgi/citequery3.pl?dbname=GreekFeb2011&query=Hipp.%20Praec.&getid=0)

- Hippocrates, *Pseudepigraphic Writings: Letters – Embassy – Speech from the Altar – Decree*, εκδ. W. D. Smith, 1990 [Studies in Ancient Medicine 2], Leiden, New York, Copenhagen and Cologne: Brill.
- Homer, *Hymni*, εκδ. T. W. Allen – W. R. Halliday – E. E. Sikes, 1936, μεταφρ. H. G. Evelyn-White [Loeb].
- Homer, *Iliad*, Opera I, εκδ. D. B. Monro – T. W. Allen, 1939, II n.d. [O. C. T.], μεταφρ. A. T. Murray, I–II [Loeb].
- Iamblichus, *De Mysteriis*, εκδ. G. Parthey, 1857.
- Inscriptiones Creticae*, εκδ. M. Guarducci, I, 1935,
- Inscriptiones Graecae*, II<sup>2</sup>, εκδ. J. Kirchner, 1935.
- Inscriptiones Graecae*, <sup>2</sup>IV, 1, εκδ. F. Hiller v. Gaertringen 1929, Nos. 121–122,
- Inscriptiones Pergamenaee*, εκδ. M. Fränkel, *Inschriften von Pergamon*, II, 1895.
- Julianus, *Opera*, I–II, εκδ. F. C. Hertlein, 1875–76 [Teub.], εκδ. W. C. Wright, Julianus, I–III [Loeb].
- Lactantius Placidus, *Commentarii in Statium*, εκδ. R. Jahnke, 1898 [Teub.].
- Livy, *Periocha*, μεταφρ. B. O. Foster [Loeb].
- Livy, Books XL–XLII, μεταφρ. E. T. Sage – A. C. Schlesinger, 1938 [Loeb].
- Marinus, *Vita Procli*, εκδ. J. F. Boissonade in Diogenes Laertius, εκδ. C. G. Cobet, 1878.
- Oribasius, *Collectiones Medicae*, εκδ. JJ. Raeder, 1929–31 [Teub.].
- Orphica, εκδ. E. Abel, 1885.
- Ovidius, *Fasti* I, εκδ. Sir J. G. Frazer [Loeb].

Ovidius, *Metamorphoses*, εκδ. E. Merkel – R. Ehwald, Opera, II, 1928 [Bibliotheca Teub.], εκδ. F. J. Miller, I–II [Loeb].

Pausanias, *Descriptio Graeciae*, εκδ. F. Spiro, 1903 [Teub.], εκδ. W. H. S. Jones, I–IV [Loeb].

Παυσανίου *Ελλάδος Περιήγησις*, εκδ. Παπαχατζής, 2002. Εκδοτική Αθηνών: Αθήνα

Philostratus, *Opera*, I–II, εκδ. C. L. Kayser, 1870–71 [Teub.], *Vita Apollonii*, εκδ. F. C. Conybeare [Loeb].

Pindarus, *Carmina*, εκδ. C. M. Bowra, 1935 [O. C. T.], εκδ. Sir J. E. Sandys [Loeb].

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, τ. 3 μεταφρ. W. R. M. Lamb, 1967, τ. 9 μεταφρ. H. N. Fowler, 1925, τ. 12 μεταφρ. H. N. Fowler, 1921 [Loeb], Opera I–IV, εκδ. J. Burnet, 1905–13 [O. C. T.].

Plautus, *Comoediae*, I, εκδ. F. Leo, 1895, μεταφρ. P. Nixon, Plautus, [Loeb].

Pliny, *Historia Naturalis*, I–V, εκδ. C. Mayhoff, 1897–1906 [Teub.], μεταφρ. J. Bostock – H. T. Riley, *The Natural History of Pliny*, 1893–98.

Plutarch. *Moralia*, εκδ. W. R. Paton – J. Wegehaupt, 1925, II, εκδ. W. Nachstädt – W. Sieveking – J. Titchener, 1935, III, εκδ. W. E. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, 1929, IV–VI, εκδ. G. N. Bernardakis, 1892 – 95 [Teub.], μεταφρ. F. C. Babbitt, 1936 [Loeb], *Aetia Romana*, εκδ. F. C. Babbitt, [Loeb].

Polybius, *Historiae*, I–IV, εκδ. Büttner–Wobst, 1882–1904, [Teub.].

Porphyrus, *Opuscula Selecta*, ed. A. Nauck, 1886 [Teub.].

Porphyrus, *Questionum Homericarum ad Odysseam pertinentium Reliquiae*, εκδ. H. Schrader, 1890.

Ptolemy, *Tetrabiblos*, εκδ. F. E. Robbins, 1940 [Loeb].

- Scholia in Homerum, *Ad Iliadem*, εκδ. Dindorf.
- Scholia in Lycophronem, *Ad Alexandram*, II, εκδ. E. Scheer, 1908.
- Scholia in Pindarum, *Ad Pythias*, *Ad Nemeas*, εκδ. A. B. Drachmann, 1920.
- Scribonius Largus, *Compositiones Medicamentorum*, εκδ. S. Sconocchia 1983  
[Teub.].
- Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, εκδ. R. M. Gummere, 1917–1925., τ. 1–3,  
[Loeb].
- Strabo, *Geographica*, εκδ. A. Meineke, 1921–25 [Teub.], μεταφρ. H. L. Jones, 1924,  
Strabo I–VIII [Loeb].
- Suidas, *Lexicon*, εκδ. A. Adler, 1928–381.
- Tertullianus, *De Pallio*, εκδ. J. Marra, 1932 [Corp. Script. Lat. Paravianum, No 59],  
μεταφρ. S. Thelwall, Tertullian, III, 1870 [Ante–Nic. Christian Lib, XVIII].
- Themistius, *Orationes*, εκδ. G. Dindorf, 1832.
- Theocritus, *Epigrammata*, εκδ. U. v. Wilamowitz, *Bucolici Graeci*, 1900 [O. C. T.],  
μεταφρ. A. Lang, *Theocritus*, etc. [Loeb].
- Theophrastus, *Characters*, εκδ. H. Diels, 1909 [O. C. T.].
- Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia*, εκδ. C. Kempf, 1888 [Teub.].
- Varro, *De Lingua Latina*, εκδ. R. G. Kent, *On the Latin Language*, I [Loeb].
- Vitruvius, *De Architectura*, εκδ. F. Krohn. 1912 [Teub.].
- Xenophon, *Memorabilia*, εκδ. C. Hude, 1934 [Teub.], μεταφρ. E. C. Marchant  
[Loeb].

## Βιβλιογραφία

- Abi-Dargham, A., Rodenhiser, J., Printz, D., Zea-Ponce, Y., Gil, R., Kegeles, L.S., Weiss, R., Cooper, T.B., Mann, J.J., Van Heertum, R.L. Gorman, J.M., Laruelle, M. (2000), 'Increased baseline occupancy of D<sub>2</sub> receptors by dopamine in schizophrenia,' *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97, 8104-9.
- Ader, R., Cohen, N. (1975), 'Behaviourally conditioned immunosuppression.' *Psychosomatic Medicine*, 37, 333-40.
- Ader, R. (1997), 'The role of conditioning in pharmacotherapy.' In Harrington, A. (ed), *The Placebo Effect: An Interdisciplinary Exploration*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 138-65.
- Agras, W.S., Horne, M., Taylor, C.B. (1982), 'Expectation and the blood-pressure-lowering effects of relaxation.' *Psychosomatic Medicine*, 44,389-95.
- Amigo, I., Cuesta, V., Fernández, A., González, A. (1993), 'The effect of verbal instructions on blood pressure measurement.' *Journal of Hypertension*, 11, 293-6.
- Aleshire, B. S. (1989), *The Athenian Asklepieion, The People, Their Dedications and The Inventories*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- Alexander, P. (2001), 'Hellenism and Hellenization as problematic historiographical categories.' Στο Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Allen, R., Balkin, T.J., Wesensten, N.J., Gwadry, F., Carson, R.E., Varga, M., Baldwin, P., Belenky, G., Herscovitch, P. (1998), 'Dissociated pattern of

- activity in visual cortices and their projections during human rapid eye movement sleep.’ *Science* 279, 91–5.
- Alvarez-Buyalla, R., Carrasco-Zanini, J. (1960), ‘A conditioned reflex which reproduces the hypoglycemic effect of insulin.’ *Acta Physiologica Latino Americana*, 10, 153–8.
- Alvarez-Buyalla, R., Segura, E.T., Alvarez-Buyalla, E.R. (1961), ‘Participation of the hypophysis in the conditioned reflex which reproduces the hypoglycemic effect of insulin.’ *Acta Physiologica Latino Americana*, 11, 113–9.
- Amundsen, W. D. (1977), ‘Images of the physician in Classical Time.’ *Journal of Popular Culture* 11, 643–55.
- (1996), *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medical Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Antrobus, J.S. (1990), ‘Neurocognition of sleep mentation: Rapid eye movements, visual imagery, and dreaming.’ In R. R. Bootzin, J. F. Kihlstrom, and D.L. Schacter (eds), *Sleep and Cognition*. Washington, DC: American Psychological Association, σσ. 3–24.
- Archer, T.P., Leier, C.V. (1992), ‘Placebo treatment in congestive heart failure.’ *Cardiology* 81 (2–3), 125–33. doi:10.1159/000175787.
- Ariely, D. (2008), *Predictably Irrational: The Hidden Forces that Shape our Decisions*. New York: HarperCollins.
- Arnott, R. (1996), ‘Healing and Medicine in the Aegean Bronze Age.’ *Historical Review* 89, 265–70.

- (1999), ‘Was Wounds and Their Treatment in the Aegean Bronze Age.’ Στο R. Laffineur (ed), *Polemos: Le context guerrier en Egée à L'Age du Bronze. Aegaeum 19*, 2 volumes. Liège, Belgium: Université de Liège, σσ. 499–506.
- (2004), ‘Minoan and Mycenaean medicine and its Near Eastern contacts.’ Στο H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol (eds), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Greco–Roman Medicine. Studies in Ancient Medicine*, volume 27. Leiden: Brill, σσ. 153–73.
- Ascough, R. (1998), *What are They Saying about the Formation of Pauline Churches?* New York: Paulist Press.
- Asmar, R., Safar, M., Queneau, P. (2001), ‘Evaluation of the placebo effect and reproducibility of blood pressure measurement in hypertension.’ *American Journal of Hypertension* 14 (6 Pt 1), 546–52. doi:10.1016/S0895-7061(00)01286-3.
- Avalos, H. (1995), *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*. Atlanta: Scholars Press.
- Bandura, A. (1997), *Self-efficacy: The exercise of control*. New York: Freeman.
- Bargh, J. (1997), ‘The automaticity of everyday life.’ Στο Wyer, R.S. (ed), *The Automaticity of Everyday Life: Advances in Social Cognition*. Vol. 10. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Association, σσ. 1-61.
- Barsalou, L. W. (1999), ‘Perceptual symbol systems.’ *Behavioral and Brain Sciences*, 22, 577-660.
- (2003), ‘Abstraction in perceptual symbol systems.’ *Philosophical Transactions of the Royal Society of London: Biological Sciences*, 358, 1177-87.



- Barsalou, L. W., Barbey, A. K., Simmons W. K., Santos, A. (2005), ‘Embodiment in religious knowledge.’ *Journal of Cognition and Culture* 5.1–2, 14–57.
- Bass M.J., Buck, C., Turner, L., Dickie, G., Pratt, G., Robinson, H.C. (1986), ‘The physician’s actions and the outcome of illness in family practice.’ *The Journal of Family Practice* 23, 43–7.
- Bean, E. G. (1979), *Aegean Turkey*. London: John Murray.
- Beard, M., North, J., Price, S. (1998). *Religions of Rome*. 2 vols. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Beck, R. (2014), “‘Star–Talk’”: A gateway to mind in the ancient world.’ *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 90-7.
- Beckham, E. E. (1989). ‘Improvement after evaluation in psychotherapy of depression: Evidence of a placebo effect?’ *Journal of Clinical Psychology*, 42, 861–5.
- Behr, A. C. (1968), *Aelius Aristides and the Sacred Dream*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Bendlin, A. (2007), ‘Purity and pollution.’ Στο D. Ogden (ed), *The Blackwell Companion to Greek Religion*. Oxford: Wiley – Blackwell, σσ. 178–89.
- Benedetti, F., Amanzio, M., Casadio, C., Oliaro, A., Maggi, G. (1997), ‘Blockade of nocebo hyperalgesia by the cholecystokinin antagonist proglumide.’ *Pain*, 71, 135–40.
- Benedetti, F., Maggi, G., Lopiano, L., Lanotte, M., Rainero, I., Vighetti, S. et al (2003α), ‘Open versus hidden medical treatments: The patient’s knowledge

about a therapy affects the therapy outcome.’ *Prevention and Treatment* 6.

Available at

[http:// psycnet.apa.org/index.cfm?fa=search.displayRecord&uid=2003-07872-001](http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=search.displayRecord&uid=2003-07872-001).

Benedetti, F., Pollo, A., Lopiano, L., Lanotte, M., Vighetti, S., Rainero, I, (2003β),

‘Conscious expectation and unconscious conditioning in analgesic motor and hormonal placebo/nocebo responses.’ *Journal of Neuroscience*, 2, 4315–23.

Benedetti, F., Colloca, L., Torre, E., Lanotte, M., Melcarne, A., Pesare, M. et al

(2004), ‘Placebo–responsive Parkinson patients show decreased activity in single neurons of subthalamic nucleus.’ *Nature Neuroscience*, 7, 587–8.

Benedetti, F., Mayberg, H.S., Wager, T.D., Stohler, C.S., Zubieta, J.K. (2005),

‘Neurobiological mechanisms of the placebo effect.’ *Journal of Neuroscience*, 25, 10390–402.

Benedetti, F., Amanzio, M., Vighetti, S., Asteggiano, G. (2006), ‘The biochemical

and neuroendocrine bases of the hyperalgesic nocebo effect.’ *Journal of Neuroscience*, 26, 12014–22.

Benedetti, F., Lanotte, M., Lopiano, L., Colloca, L. (2007), ‘When words are painful:

Unraveling the mechanisms of the nocebo effect.’ *Neuroscience*, 147, 260–71.

Benedetti, F. (2009), *Placebo Effects. Understanding the Mechanisms in Health and*

*Disease*. New York: Oxford University Press.

Benedetti, F., Carlino, E., Pollo, A. (2011α), ‘How placebos change the patient’s

brain.’ *Neuropsychopharmacology REVIEWS*, 36, 339–54.

- Benedetti, F., Amanzio, M. (2011β), ‘The placebo response: How words and rituals change the patient’s brain.’ *Patient Education and Counseling*, 84(3), 413-9. doi: 10.1016/j.pec.2011.04.034.
- Benson, H., Epstein, M.D. (1975), ‘The placebo effect: A neglected asset in the care of patients.’ *Journal of the American Medical Association*, 232 (12), 1225-1227.
- Berger, E. (1970), *Das Basler Artzrelief. Studien zum griechischen Grab- und Votivrelief um 500 v. Chr. und zur vorhippokratischen Medizin*. Basel: Archäologischer Verlag/ Mainz, von Zabern.
- Bering, J., McLeod, K., Shackelford, T.K. (2005), ‘Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends.’ *Human Nature*, 16(4), 360-81.
- Berlim, M.T., Abeche, A.M., ‘Evolutionary approach to medicine.’ *Southern Medical Journal*, 94 (1), 26-32.
- Berridge, K. C., Robinson, T. E. (1998), ‘What is the role of dopamine in reward: hedonic impact, reward learning, or incentive salience?’ *Brain Research Reviews* 28, 309–69.
- Besnier, M. (1902), *L'Ile Tibérine dans l'antiquité*. Fontemoing: Paris.
- Blum, L. H. (1985), ‘Beyond medicine: Healing power in the doctor–patient relationship.’ *Psychological Reports*, 57, 399–427.
- Bootzin, R.R., Caspi, O. (2002). ‘Explanatory mechanisms for placebo effects: Cognition, personality and social learning.’ In Guess, H.A., Kleinman, A. Kusek, J.W., Engel, L.W. (eds), *The Science of the Placebo: Toward an Interdisciplinary Research Agenda*. BMJ Books: London, UK, pp 108–32.

- Borkovec, T.D. (1985), 'Placebo: Redefining the unknown.' Στο White, L., Tursky, B., Schwartz, G.E. (eds), *Placebo: Theory, Research and Mechanisms*. New York: Guilford Press, σσ. 59–66.
- Bowden, H. (2010), *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
- Boyer, P. (2001), *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinemann.
- Braun, A.R., Balkin, T.J., Wesensten, N.J., Gwadry, F., Carson, R.E., Varga, M., Baldwin, P., Belenky, G., Herscovitch, P. (1998), 'Dissociated pattern of activity in visual cortices and their projections during human rapid eye-movement sleep.' *Science* 279, 91–5.
- Bremmer, J.N. (1994), *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Brody, H. (1982), 'The lie that heals: The ethics of giving placebos.' *Annals of Internal Medicine*, 97, 112–8.
- (1985), 'Placebo effect: An examination of Grunbaum's definition.' Στο White, L., Tursky, B., Schwartz, G.E. (eds), *Placebo: Theory, Tesearch and Mechanisms*. New York: Guilford Press, pp. 37–58.
- (1997), 'The doctor as therapeutic agent: a placebo effect research agenda.' Στο Harrington, A (ed.), *The Placebo Effect: An Interdisciplinary Exploration*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1997. p.77-92.
- (2000), 'The placebo response.' *Journal of Family Practice*, 49, 649–54.
- Brody, H, Brody, D., (2000), 'Three perspectives on the placebo response: Expectancy, conditioning, and meaning.' *Advances in mind-body medicine*, 16, 216–32.

- Broom, D.M. (1998), 'Welfare, stress and the evolution of feelings.' *Advances in the Study of Behavior*, 27, 371-403.
- (2001), 'The evolution of pain.' Στο Soulsby, L., Morton, D. (eds.), *Pain: Its Nature and Management in Man and Animals*. U.K.: Royal Society of Medicine Press, σσ. 17-25.
- Bruner, J. (2003), "The 'remembered' self." Στο U. Neisser, R. Fivush, *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, σσ. 41–54.
- Bubenik, V. (1989), *Hellenistic and Roman Greece As a Sociolinguistic Area*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Buckman, R., Sabbagh, K. (1993), *Magic or Medicine: An Investigation of Healing and Healers*. London: MacMillan.
- Bulbulia, J. (2006), 'Nature's medicine: Religiosity as an adaptation for health and cooperation.' Στο P. McNamara (ed.), *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, τ. 1: *Evolution, Genes and the Religious Brain*. Westport, CT: Praeger Publishing, σσ. 87–121.
- Bulloch, A. Gruen, E.S. Long, A.A., Stewart, A. (eds) (1993), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*. Berkeley: University of California Press.
- Burford, A. (1969), *The Greek Temple Builders at Epidauros*. Liverpool: Liverpool University Press.

- Burkert, W. (1983), 'Itinerant diviners and magicians: A neglected element in cultural contacts.' Στο R. Hägg (ed), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Stockholm: Aströms, σσ. 115–9.
- (1985), *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. Harvard: Harvard University Press.
- (1994a), 'Olbia and Apollo of Didyma: A new oracle text.' Στο J. Solomon, *Apollo: Origins and Influences*. London: The University of Arizona Press, σσ. 49–60.
- (1994b). *Μυστηριακές Λατρείες της Αρχαιότητας*. Μετάφραση Ε. Mathaiou. Athens: Kardamiths.
- Buxton, R (ed) (2000), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Byerly, H. (1976), 'Explaining and exploiting placebo effects.' *Perspectives in Biology and Medicine*, 19, 423–36.
- Campbell–Meiklejohn, D.K., Bach, D.R., Roepstorff, A., Dolan, R.J., and Frith, D.C. (2010), 'How the opinion of others affects our valuation of objects.' *Current Biology*, 20, 1165–70.
- Cartledge, P., Garnsey, P., and Gruen E.S. (eds) (1997), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*. Berkeley: University of California Press.
- Chaput de Saintonge, M., and Herxheimer, A. (1994), 'Harnessing placebo effects in healthcare.' *Lancet*, 344, 995–8.

- Charitonidou, A. (1973), 'Epidaurus: The sanctuary of Asclepius.' Στο E. Melas (ed), *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*. London: Thames and Hudson, σσ. 89–100.
- Cicogna, P., Bosinelly, M. (2001), 'Consciousness during dreaming.' *Consciousness and Cognition*, 10, 26–41.
- Chalupa, A. (2014), 'Pythiai and inspired divination in the Delphic Oracle: Can cognitive sciences provide us with an access to "Dead Minds"?.' *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 24-51.
- Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge MA: The MIT Press.
- (2008), *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press.
- Cohn–Haft, L. (1956), *The Public Physicians of Ancient Greece*. Northampton, Mass.: Smith College.
- Colloca, L., Benedetti, F. (2006), 'How prior experience shapes placebo analgesia.' *Pain*, 124(1), 126-3.
- (2007), 'Nocebo hyperalgesia: How anxiety is turned into pain.' *Current opinion in anaesthesiology*, 20, 435–9.
- Colloca, L., Sigauco M., Benedetti, F. (2008α), 'The role of learning in nocebo and placebo effects.' *Pain*, 136, 211–8. doi:10.1016/j.pain.2008.02.006.
- Colloca, L., Tinazzi, M., Recchia, S., Le Pera, D., Fiaschi, A., Benedetti, F., Valeriani, M. (2008β), 'Learning potentiates neurophysiological and

behavioral placebo analgesic responses.’ *Pain*, 139, 306–14.  
doi:10.1016/j.pain.2008.04.021.

Colloca L., Benedetti F. (2009), ‘Placebo analgesia induced by social observational learning.’ *Pain*, 144, 28–34. doi:10.1016/j.pain.2009.01.033.

Colloca, L., Petrovic, P., Wager, T. D., Ingvar, M., Benedetti, F. (2010), ‘How the number of learning trials affects placebo and nocebo responses.’ *Pain*, 151, 430–9.

Colloca, L., Miller, F.G. (2011), ‘How placebo responses are formed: A learning perspective.’ *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 27, 366 (1572), 1859-69.

Combs, A., Krippner, S. (1998), ‘Dream sleep and waking reality: A dynamical view of two states of consciousness.’ Στο S. Hameroff, A.W. Kaszniak, and A.C. Scott, *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussions and Debates*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, σσ. 478–93.

Compton, M. T. (2002), ‘The association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion medicine.’ *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 57 (3), 312–39.

Constantino, J. M., Glass, R. C., Arnkoff, B. D., Ametrano, M. R., Smith, Z. (2011), ‘Expectations.’ *Journal of Clinical Psychology: in session*, 67 (2), 184–92.

Conway, M.A. (ed.) (1997), *Recovered Memories and False Memories*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Cousins, N. (1979), *Anatomy of an Illness – As Perceived by the Patient*. New York: Norton.



- de Craen, A.J. M, Moerman, D.E., Heisterkamp, S.H., Tytgat, G.N.J., Tijssen, J.G. P., Kleijnen, J. (1999), ‘Placebo effect in the treatment of duodenal ulcer.’ *British Journal of Clinical Pharmacology*, 48(6), 853–60.
- de Craen, A.J., Tijssen, J.G., de Gans, J., Kleijnen, J. (2000), ‘Placebo effect in the acute treatment of migraine: subcutaneous placebos are better than oral placebos.’ *Journal of Neurology*, 247:183-8.
- Cree, G.S., McRae, K. (2003) ‘Analyzing the factors underlying the structure and computation of the meaning of chipmunk, cherry, chisel, cheese, and cello (and many other such concrete nouns).’ *Journal of Experimental Psychology: General*, 132, 163-201.
- Crick, F., Koch, C. (1995), ‘Are we aware of neural activity in primary visual cortex?’ *Nature*, 375, 121–3.
- Crow R., Gage, H., Hampson, S., Hart, J., Kimber, A., Thomas, H., (1999), ‘The role of expectancies in the placebo effect and their use in the delivery of health care: a systematic review.’ *Health Technology Assessment Journal*, 3 (3), 1–96.
- Crowe McCann, C., Goldfarb, B., Frisk, M., Quera-Salva, M. A., Meyer, P. (1992), ‘The role of personality factors and suggestion in placebo effect during mental stress test.’ *British Journal of Clinical Pharmacology*, 33, 107-10.
- Czajkowski, S.M., Chesney, M.A. (1990), ‘Adherence and the placebo effect.’ Στο Shumaker, S.A., Schron, E.B., Ockene, J.K. (eds), *The Handbook of Health Behavior Change*. New York: Springer.
- Damasio, A. R. (1989), ‘Time-locked multiregional retroactivation: A systems-level proposal for the neural substrates of recall and recognition.’ *Cognition*, 33, 25-62.

- (2000), *The Feeling of What Happens: body, emotion and the making of consciousness*. San Diego: Harvest.
- Damasio, A.R., Damasio, H. (1994), ‘Cortical systems for retrieval of concrete knowledge: The convergence zone framework.’ Στο Koch, C., Davis, J.L. (eds), *Large-scale Neuronal Theories of the Brain: Computational Neuroscience*. Cambridge, MA: The MIT Press, σσ. 61-74.
- Day, M. (2004), ‘Religion, off-line cognition and the extended mind.’ *Journal of Cognition and Culture*, 4 (1), 101–21.
- Deeley, Q.P. (2004), ‘The Religious Brain: Turning ideas into convictions.’ *Anthropology and Medicine*, 11 (3), 245–67.
- Defrasse, A., Lechat, H. (1895), *Épidaure. Restauration and description des principaux monuments du sanctuaire d'Aeclépios*. Paris: Librairies–Imprimeries Réunies.
- Deichgräber, K. (1965), *Die griechische Empirikerschule*. Berlin; Zürich: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- de la Fuente–Fernandez, R., Ruth, T.J., Sossi, V., Schulzer, M., Calne, D.B., Stoessl, A.J. (2001). ‘Expectation and dopamine release: mechanisms of the placebo effect in Parkinson’s disease.’ *Science*, 293, 1164–6.
- de la Fuente–Fernandez, R., Phillips, A.F., Zamburlini, M., Sossi, V., Calne, D.B., Ruth, T.J. et al (2002), ‘Dopamine release in human ventral striatum and expectation of reward.’ *Behavioural Brain Research*, 96, 393–402.
- de la Fuente–Fernandez, R. (2009), ‘The placebo-reward hypothesis: dopamine and the placebo effect.’ *Parkinsonism and Related Disorders*, 15 (Suppl. 3), S72–44. doi:10.1016/S1353-8020(09)70785-0.

- Demand, N. (1994), *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Deubner, L. (1900), *De Incubatione Capita Quattuor Scripsit Ludovicus Deubner: Accedit Laudatio in Miracula Sancti Hieromartyris Therapontis E Codice Messanensi Denuo Edita*. Nabu Press.
- Deubner, O. (1938), *Das Asklepieion von Pergamon*. Berlin: Verl. f. Kunstwiss.
- Di Blasi Z, Harkness E, Ernst E, Georgiou A, Kleijnen J. (2001), ‘Influence of context effects on health outcomes: A systematic review.’ *Lancet*, 357, 757–62.
- Diener, H.C., Schorn, C.F., Bingel, U., Dodick, D.W. (2008), ‘The importance of placebo in headache research.’ *Cephalalgia*, 28(10), 1003–11. DOI: 10.1111/j.1468-2982.2008.01660.x
- Dignas, B. (2007), ‘A day in the life of a Greek sanctuary.’ Στο D. Ogden (ed) *A Companion to Greek Religion*. Malden, MA: Blackwell, σσ. 163–77.
- Dillon, M.P.J. (1994), ‘The didactic nature of the Epidaurian iamata.’ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 101, 239–60.
- (1997), *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. New York: Routledge.
- Dodds, E.R. (1970), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. New York: Norton.
- Donald, M. (1991), *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001), *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*. New York and London: W.W. Norton and Company.

- Downey, J. (2013) 'Dream hermeneutics in Aelius Aristides' Hieroi Logoi.' Στο Oberhelman, S.M. (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, σσ.109-28.
- Edelstein, E. J., Edelstein, L. (1998), *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. New York: Arno Press.
- Edelstein, L. (1943), *The Hippocratic Oath, Text, Translation and Interpretation*. Baltimore: the Johns Hopkins Press.
- Eidinow, E. (2011), *Luck, Fate and Fortune Antiquity and Its Legacy*. London: Tauris.
- Eijk, Ph. J. van der (Philip J.) (2005), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eippert, F., Bingel, U., Schoell, E.D., Yacubian, J., Klinger, R., Lorenz, J. et al (2009α), 'Activation of the opioidergic descending pain control system underlies placebo analgesia.' *Neuron*, 63, 533–43.
- Eippert, F., Finsterbusch, J., Bingel, U., Büchel, C. (2009β), 'Direct evidence for spinal cord involvement in placebo analgesia.' *Science*, 326, 404.
- Eisenberg, L. (1977), 'The search of care.' *Daedalus*, Winter, 235–46.
- Enck, P., Benedetti, F., Schedlowski, M. (2008), 'New insights into the placebo and nocebo responses.' *Neuron*, 59, 195–206.
- Erickson, M.H., Rossi, E.L., (1976/2007), *The New Hypnotic Realities: The Neuroscience of Therapeutic Suggestion*. Phoenix, Arizona: MHE Foundation Press.

- Ernst, E., Resch, K.L. (1995), ‘Concept of true and perceived placebo effects.’ *BMJ*, 311:551-3.
- Finkler, K., Correa, M. (1996), ‘Factors influencing patient perceived recovery in Mexico.’ *Social Science and Medicine*, 42, 199–207.
- Flanagan, O.J. (1997), ‘Prospects for a unified theory of consciousness or, what dreams are made of.’ Στο N.J. Block, O.J. Flanagan, G. Güzeldere, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge and London: The MIT Press, σσ. 97–110.
- Flaten, M.G., Simonsen, T., Olsen, H. (1999), ‘Drug-related information generates placebo and nocebo responses that modify the drug response.’ *Psychosomatic Medicine*, 61.250-5.
- Frank, J. D. (1973), *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- (1975), ‘The faith that heals.’ *John Hopkins Medical Journal*, 137, 127–31.
- Cumont, F. (1960), *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. Translated by J. B. Baker. New York: Dover.
- Frith, C.D., Frith, U. (2012), ‘Mechanisms of social cognition.’ *Annual Review of Psychology*, 63, 287–313.
- Gallagher, E.J., Viscoli, C.M., Horwitz, R.I. (1993), ‘The relationship of treatment adherence to the risk of death after myocardial infarction in women.’ *Journal of the American Medical Association (JAMA)*, 270, 742-4.
- Geertz, A. (1999), ‘Definition as analytical strategy in the study of religion.’ *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 25 (3), 445–75.

- (2004), ‘Cognitive approaches to the Study of Religion.’ Στο A. Geertz, R. R. Warne, P. Antes (eds), *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin: Walter de Gruyter, σσ. 347–400.
- (2010), ‘Brain, body and culture: A biocultural theory of religion.’ *Method and Theory in the Study of Religion*, 22 (4), 304–21.
- Geertz, C. (1990), ‘Religion as a cultural system.’ Στο C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, σσ. 87–125.
- Gehrke, J. (2003), *Ιστορία του Ελληνιστικού Κόσμου*. Μετάφραση Α. Χανιώτης. Αθήνα: MIET.
- Gelbman, F. (1967), ‘The physician, the placebo and the placebo effect.’ *Ohio State medical journal*, 63, 1459–61.
- Gesler, M.W. (1992), ‘Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography.’ *Social Science and Medicine*, 34, 735–46.
- (1993), ‘Therapeutic landscapes: Theory and a case study of Epidauros, Greece.’ *Environment and Planning D: Society and Space* 11 (2), 171 – 89
- (1998), ‘Bath’s reputation as a healing place.’ Στο Kearns, R., Gesler, W. (eds), *Putting Health into Place* Syracuse: Syracuse University Press.
- (1996), ‘ Lourdes: healing in a place of pilgrimage.’ *Health and Place*, 2, 95–105.
- Ginouvés, R. (1959), *L’Etablissement Thermal de Gortys d’Arcadie*. Paris: J. Vrin.
- Girard, P. (1831), *L’Asclépieion d’Athènes d’après de récentes découvertes*. Paris: E. Thorin.

- Girone, M. (1998), *Iámata: Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*.  
Bari: Levante.
- Glenberg, A.M., Schroeder, J.L., Robertson, D.A. (1998) ‘Averting the gaze disengages the environment and facilitates remembering.’ *Memory and Cognition*, 26, 651-8.
- Glicksohn, J. (1991), ‘The induction of an altered state of consciousness as a Function of sensory environment and experience seeking.’ *Personality and Individual Differences*, 12 (10), 1057–66.
- Go, V.L., Champaneria, M.C. (2002), ‘The new world of medicine: Prospecting for health,’ *Nihon Naika Gakkai Zasshi*, 20(91)159-63.
- Goebel, M.U., Trebst, A.E., Steiner, J., Xie, Y.F., Exton, M.S., Frede, S. et al (2002), Behavioural conditioning of immunosuppression is possible in humans.’ *FASEB Journal*, 16, 1869–73.
- Goebel, M.U., Hubell, D., Kou, W., Janssen, O.E., Katsarava, Z., Limmroth, V. et al (2005), ‘Behavioural conditioning with interferon beta-1a in humans.’ *Physiology and Behavior*, 84. 807–14.
- Goebel, M.U., Meykadeh, N., Kou, W., Schedlowski, M., Hengge, U.R. (2009). ‘Behavioural conditioning of antihistamine effects in patients with allergic rhinitis.’ *Psychother Psychosom*, 77, 227–34.
- Gordon, R.L. (1988), ‘Authority, salvation and mystery in the Mysteries of Mithras.’ Στο J.M. Huskinson, M. Beard, J. M. Reynolds, *Image and Mystery in the Roman World: Three papers Given in Memory of Jocelyn Toynbee*. Gloucester: A. Sutton Pub., σσ. 45–88 (= Gordon, R.L. (1996), *Image and Value in the Graeco–Roman World*. Aldershot: Variorum).

- Gotzsche, P.C., 1994, 'Is there logic in the placebo?' *Lancet*, 344, 925–6.
- Gracely, R.H., Dubner, R., Deeter, W.R., Wolskee, P.J. (1985), 'Clinicians' expectations influence placebo analgesia' [Letter], *Lancet*, 1, 43.
- Green, P. (1990), *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*. London: Thames and Hudson; Berkeley and Los Angeles: The University of California Press.
- Greenfield, S. (2000), *The Private Life of the Brain*. Harmondsworth: Penguin.
- Grensemann, H. (1987), *Knidische Medizin Teil II. Versuch einer weiteren Analyse der Schicht A in den pseudohippokratischen Schriften De natura muliebri und De muliebribus I und II*. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH.
- Griffith, A. B. (2014), 'Dead religion, live minds: Memory and recall of the Mithraic bull-slaying scene.' *Journal of Cognitive Historiography* 1(1).
- Griffith, G. T. (1935), *The Mercenaries of the Hellenistic World*. Cambridge: The University Press, 72-89.
- Gruen, E.S. (1992), *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca: Cornell University Press.
- Grünbaum, A. (1981), 'The placebo concept.' *Behaviour Research and Therapy*, 19, 157–67.
- Guthrie, S. (1993), *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Habicht, C. (1969), *Altertümer von Pergamon. Band Viii. 3: Die Inschriften des Asklepieions*. Berlin: De Gruyter.
- Hamilton, M. (1906), *Incubation or The Cure of Disease in Pagan Temple and Christian Churches*. St. Andrews, Scotland: W. C. Henderson and Sons.



- Hampton, J.A. (1997), 'Conceptual combination.' Στο Lamberts, K., Shanks, D. (eds), *Knowledge, Concepts, and Categories*. Cambridge, MA: The MIT Press, σσ. 133-59.
- Hankinson, J.R. (2001), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Harris, W. (2009), *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Hart, D.G. (1966), 'Ancient coins and Medicine.' *Canadian Medical Association Journal*, 94, 77-89
- (2000), *Asclepius, the God of Medicine*. London: Royal Society of Medicine Press.
- Hartig, T., Staats, H. (2006), 'The need for psychological restoration as a determinant of environmental preferences.' *Journal of Environmental Psychology*, 26, 215-26.
- Hartigan, K. (2009), *Performance and Cure. Drama and Healing in Ancient Greece and Contemporary America*. London: Duckworth.
- Hartmann, E. (1998), *Dreams and Nightmares: The New Theory on the Origin and Meaning of Dreams*. New York: Plenum Press.
- Herrnstein, R.J. (1962), 'Placebo effect in the rat.' *Science*, 138, 677-8. doi:10.1126/science.138.3541.677.
- Herzog, R. (1931), *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*. Leipzig: Dieterich.

- (1928), *Heilige Gesetze von Kos*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei de Gruyter.
- Herzog–Hauser, G. (1948), ‘Tyche und Fortuna.’ *Wiener Studien*, 63, 156–63.
- Hobson, A.J. (1994), *The Chemistry of Consciousness: How the Brain Changes its Mind*. New York: Little, Brown.
- Hobson, A.J. (1988), *The Dreaming Brain*. New York: Basic Books.
- Hobson, A.J., Stickgold, R. (1994), ‘Dreaming: A neurocognitive approach,’ *Consciousness and Cognition*, 3 (1), 1-15.
- Hobson, J.A., Pace–Schott, E.F., Stickgold, R. (2000), ‘Dreaming and the brain: Toward a cognitive neuroscience of conscious states.’ *Behavioral and Brain Sciences*, 23, 793–1121.
- Hoffmann, A. (1998), ‘The Roman remodeling of the Asklepieion.’ Στο Koester, H. (ed), *Pergamon, Citadel of the Gods: Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development*, Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, σσ. 41-61.
- Holowchak, A. (2002), *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco–Roman Antiquity*. Lanham – New York – Oxford: University Press of America.
- Horstmanhoff, H.F.J (2004), ‘Asclepius and temple medicine in Aelius Aristides’ Sacred Tales.’ Στο Horstmanhoff, H.F.J, Stol, M. (eds), *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden: Brill, σσ. 325-42.
- Horwitz, R.I., Horwitz, S.M. (1993), ‘Adherence to treatment and health outcomes.’ *Archives of Internal Medicine*, 153,1863-8.

- Howard, P. (2006), *The Owner's Manual for the Brain – Everyday Applications from Mind-Brain Research*. Austin, TX: Bard Press.
- Hróbjartsson, A., Gøtzsche, P.C. (2001), 'Is the placebo powerless? An analysis of clinical trials comparing placebo with no treatment.' *New England Journal of Medicine*, 344, 1594-602.
- Hughes, J. (2008), 'Fragmentation as metaphor in the Classical healing sanctuary.' *Social History of Medicine* 21 (2), 217–36.
- Hulskamp, M. (2013), 'The value of dream diagnosis in the medical praxis of the Hippocratics and Galen.' Στο Oberhelman, S.M. (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, σσ.33-68.
- Humphrey, N. (1995), *Leaps of Faith Science, Miracles, and the Search for Supernatural Consolation*, New York: Basic Books.
- (2002), 'Great expectations: The evolutionary psychology of faith–healing and the placebo effect.' Στο *The Mind Made Flesh Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution*, Oxford: Oxford University Press, chapter 19, 255–88.
- (2005), 'Placebo effect.' Στο R. Gregory (ed), *Oxford Companion to the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Humphreys, G. W., Forde, E.M.E. (2001), 'Hierarchies, similarity, and interactivity in object recognition: “Categoryspecific” neuropsychological deficits.' *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 453-509.
- Hutchins, E. (1995), *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Hyland, M.E., Whalley, B., Geraghty, A.W.A. (2007), 'Dispositional predictors of placebo responding: A motivational interpretation of flower essence and gratitude therapy.' *Journal of Psychosomatic Research*, 62, 331–40.
- Hyman, I.E., Husband, T.H., Billings, F.J. (1995), 'False memories of childhood experiences.' *Applied Cognitive Psychology*, 9, 181–97.
- Iacoboni, M. (2009) 'Imitation, empathy, and mirror neurons.' *Annual Review of Psychology*, 60, 653–70. doi:10.1146/annurev.psych.60.110707.163604.
- Irving, L. M., Snyder, C. R., Crowson, J. J., (1998), 'Hope and coping with cancer by college women.' *Journal of Personality*, 22, 195–214.
- Janko, R. (1981), 'Herbal remedies at Pylos.' *Minos*, 17, 30–4.
- Jensen, J. S. (2010), 'Doing it the other way round: Religion as a basic case of 'Normative Cognition'.' *Method and Theory in the Study of Religion*, 22 (4) , 322–29.
- Johnson, M. (1993), *Moral Imagination. Implications of cognitive science for ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, M.K. (2001), 'Psychology of false memories.' Στο N.J. Smelser, P.B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam and New York: Elsevier, σσ. 5254–9.
- Johnson, M.K., Raye, C.L. (1998), 'False memories and confabulation.' *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 137–45.
- Jones, C. (1998), 'Aelius Aristides and the Asklepieion.' Στο Koester, H. (ed), *Pergamon, Citadel of the Gods: Archaeological Record, Literary Description*,

- and Religious Development*, Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, σσ. 63-76.
- Jouanna, J. (1999), *Hippocrates*. Translated by M.B. DeBevoise. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2003) (ed. and trans.), *Hippocrate: “La maladie sacrée,”* vol. 2, part 3 of *Hippocrate: Oeuvres*, Paris: *Les Belles Lettres*, 130–31.
- Kaplan, S.H., Greenfield, S., Ware, J.E. (1989), ‘Assessing the effects of physician–patient interactions on the outcomes of chronic disease.’ *Medical Care*, 27: 110–27.
- Kaptchuk, T. J. (2001), ‘The double-blind, randomized, placebo-controlled trial. Gold standard or golden calf?’ *Journal of Clinical Epidemiology*, 54, 541-9.
- (2002), ‘The placebo effect in alternative medicine: can the performance of a healing ritual have clinical significance?’ *Annals of Internal Medicine*, 136, 817–25.
- Kaptchuk, T. J., Kelley, J.M., Deykin, A., Wayne, P.M., Lasagna, L.C., Epstein, I.O., Kirsch, I., Wechsler, M.E. (2008), ‘Do “placebo responders” exist?’ *Contemporary Clinical Trials*, 29, 587–95.
- Kaptchuk, T. J., Miller, F. G., Colloka, L. (2009), ‘The placebo effect illness and interpersonal healing.’ *Perspectives in Biology and Medicine*, 52 (4), 518–39.
- Kaptchuk, T.J., Friedlander, E., Kelley, J.M., Sanchez, M.N., Kokkotou, E., Singer, J.P., Kowalczykowski, M., Miller, F.G., Kirsch, I., Lembo, A.J. (2010), ‘Placebos without deception: A randomized controlled trial in irritable bowel syndrome.’ *PLoS ONE* 5(12). Accessed 16 September 2013.

- Kapur, S. (2003), 'Psychosis as a state of aberrant salience: A framework linking biology, phenomenology, and pharmacology in schizophrenia.' *American Journal of Psychiatry*, 160, 13–23.
- Kastriotis, P. (1918), 'Τρίκκης Ασκληπιείον.' *Αρχαιολογική Έφημερίς*, 65–7.
- Kchachatourians, A.K. (2006), *Therapeutic Landscapes: A Critical Analysis*. Master Thesis, Simon Fraser University.
- Kerényi, K. (<sup>2</sup>1950), *Labyrinth–Studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*. Zyrich: Albae Vigiliae.
- (1959), *Asclepios: Archetypical Image of the Physician's Existence*. Translated by Ralph Manheim. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kienle, G.S, Kiene, H. (1996), 'Placebo effect and placebo concept: A critical methodological and conceptual analysis of reports on the magnitude of the placebo effect.' *Alternative Therapies In Health And Medicine*, 2, 39–54.
- King, H. (2006), 'The Origins of medicine in the second century A.D.' In S. Goldhill, R. Osborne (eds), *Rethinking Revolutions through ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, σσ. 246–63.
- Kirmayer, L.J. (1993), 'Healing and the invention of metaphor: the effectiveness of symbols revisited.' *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17, 161–95.
- Klauer, K., Musch, C. (2003), 'Affective priming: Findings and theories.' Στο Musch, J., and Klauer, K.C. (eds), *The Psychology of Evaluation: Affective Processes in Cognition and Emotion*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Kleinman, A. (1988), *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books.

- Klinger, R., Soost, S., Flor, H., Worm M. (2007), ‘Classical conditioning and expectancy in placebo hypoalgesia: A randomized controlled study in patients with atopic dermatitis and persons with healthy skin.’ *Pain*, 128, 31–9. doi:10.1016/j.pain.2006.08.025.
- Klostergaard Petersen, A. (2009), ‘Alexandrian Judaism: Rethinking a problematical cultural category.’ Στο Hinge, G., Krasilnikoff, J. (eds.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Kluger, M.J., Kozak, W., Conn, C.A. et al (1996), ‘The adaptive value of fever.’ *Infectious Disease Clinics of North America*, 10,1-20.
- Koch, C. (1998), ‘Visual awareness and the frontal lobes.’ Στο *Consciousness research abstracts: Toward a science of consciousness; Tucson III*. Thorverton, United Kingdom: Imprint Academic.
- Krippner, S., Combs, A. (2000), ‘Self–organization in the dreaming brain.’ *Journal of Mind and Behavior*, 21, 399–412.
- Lang, M. (1977), *Cure and cult in ancient Corinth: A guide to the Asklepieion*. Princeton, N.J.: American School of Classical Studies at Athens.
- Laskaris, J. (1999), ‘Archaic healing cults as a source for Hippocratic pharmacology.’ In *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum: Atti del atti del IXe Colloque International Hippocratique*, Pisa, 25–29 settembre 1996. Florence, σσ. 1–12.
- Laskaris, J. (2002), *The Art in Long: On the Sacred Disease and the Scientific Tradition*. Leiden and Boston: Brill.
- Lawson, E. T., McCauley, R. N. (1990), *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

— (2002), *Bringing Ritual to Mind; Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leuchter, A. F., Cook, I.A., Witte, E.A., Morgan, M., Abrams, M., (2002), ‘Changes in brain function of depressed subjects during treatment with placebo.’ *American Journal of Psychiatry*, 159, 122-9. doi:10.1176/appi.ajp.159.1.122.

Leventhal, H., Nerenz, D., Strauss, A. (1982), ‘Self-regulation and the mechanisms for symptom appraisal.’ Στο D. Mechanic (ed), *Psychosocial Epidemiology*, vol 3: *Symptoms, Illness Behavior, and Help*. New York: Neale Watson, 1982, σσ. 55–86.

Liberman, R.P. (1967), ‘The elusive placebo reactor.’ *Neuropsychopharmacology*. 5,557-66.

Lichko, A.E. (1959), ‘Conditioned reflex hypoglycemia in man.’ *Pavlov journal of higher nervous activity*, 9, 731–7.

LiDonnici, L. R. (1992), ‘Compositional background of the Epidaurian iamata,’ *American Journal of Philology*, 113, 25–41.

— (1995), *The Epidaurian Inscriptions. Text, Translation, and Commentary*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Lidstone, S. C., Schulzer, M., Dinelle, K., Mak, E., Sossi, V., Ruth, T. J., de la Fuente-Fernandez, R., Phillips, A. G., Stoessl, A. J. (2010), ‘Effects of expectation on placebo-induced dopamine release in Parkinson disease.’ *Archives of General Psychiatry*, 67, 857–65. doi:10.1001/archgenpsychiatry.2010.88.



- Lin, A., Adolphs, R., Rangel, A. (2011), ‘Social and monetary reward learning engage overlapping neural substrates.’ *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. DOI: 10.1093/scan/nsr006. In press.
- Lincoln, B. (1989), *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press.
- Loftus, E.F., Pickrell, J. E. (1995), ‘The formation of false memories.’ *Psychiatric Annals*, 25, 720–5.
- Loftus, E.F. (1997), ‘Creating false memories.’ *Scientific American*, 277, 70–5.
- Lui F., Colloca L., Duzzi D., Anchisi D., Benedetti F., Porro C. A. (2010), ‘Neural bases of conditioned placebo analgesia.’ *Pain*, 151, 815–823. doi:10.1016/j.pain.2010.09.021.
- Lundhaug, H. (2014), ‘Memory and early monastic literary practices: A cognitive perspective.’ *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 98-120.
- Lyttkens, C.H. (2011), ‘Health, economics and ancient Greek medicine.’ *The journal of economic asymmetries*, 8, 165–92.
- McNair, D. M., Gardos, G., Haskell, D. S., Fisher, S. (1979), ‘Placebo response, placebo effect and two attributes.’ *Psychopharmacology*, 63, 245-50.
- Medvedev, V., Zavyalova, E. K., Ovchinnikov, B. V., Posokhova, S. T. (1984), ‘Functional structure of the placebo response.’ *Fiziologiya Cheloveka* (translation), 10, 458-64.
- Malafouris, L. (2010), ‘The brain–artefact interface (BAI): A challenge for archaeology and cultural neuroscience.’ *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 5(2–3), 264–73.

- Marshall, H.F. (1909), ‘Some recent acquisitions of the British Museum.’ *Journal of Hellenic Studies*, 19, 151–67.
- Martin, A. (2001), ‘Functional neuroimaging of semantic memory.’ Στο Cabeza, Kingstone, R. A. (eds), *Handbook of Functional Neuroimaging of Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press. σσ. 153-86.
- Martin R., Metzger H. (1940–1), ‘Gortys [Arcadie].’ Στο “Chronique des Fouilles et Découvertes Archéologiques en Grèce en 1940 et 1941,” *Bulletin de correspondance hellénique*, 64–65, 280–86.
- (1942–3), ‘Gortys d’Arcadie.’ Στο ‘Chronique des Fouilles et Découvertes Archéologiques en Grèce en 1942,’ *Bulletin de correspondance hellénique*, 66–67, 334–6.
- *Η Θρησκεία των Αρχαίων Ελλήνων*. Athens: Kardamitsa, 1992.
- Martin, H.L., (1994), ‘The anti-individualistic ideology of Hellenistic culture.’ *Numen* XLI, 2, 117–40.
- (2004), *Οι Θρησκείες της Ελληνιστικής Εποχής*. Μετάφραση Δ. Ξυγαλατάς. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- (2012), ‘Cognition and religion,’ *Culture and Research* 1, 25–42.
- (2013), ‘Cognitive science of religion and the history of religions (in Graeco-Roman Antiquity).’ *Journal of Cognitive Historiography* 1 (1).
- Martzavou, P. (2012), ‘Dream, narrative, and the construction of hope in the ‘healing miracles’ of Epidauros.’ Στο A. Chaniotis (ed), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Steiner Verlag, σσ. 177–204.

- Mattocks, K.M., Horwitz, R.I. (2000), ‘Placebos, active control groups, and the unpredictability paradox.’ *Biological Psychiatry*, 47, 693-8.
- Mayberg, H.S., Silva, J.A., Brannan, S.K., Tekell, J.L., Mahurin, R.K., McGinnis, S. et al (2002), ‘The functional neuroanatomy of the placebo.’ *American Journal of Psychiatry*, 159, 728–37.
- Mazzoni, G., Foan, L., Hyland, M. E., Kirsch, I., (2010), ‘The effects of observation and gender on psychogenic symptoms.’ *Health Psychology*, 29, 181–5. doi:10.1037/a0017860.
- McCutcheon, R. (2003), *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McDonagh, B. (1989), *Turkey: The Aegean and Mediterranean Coasts* (Blue Guides), London: A and C Black.
- Mckay, R., Efferson, C., Whitehouse, H., Fehr, E. (2011), ‘Wrath of god: Religious primes and punishment.’ *Proceedings of the Royal Society B*. doi: 10.1098/rspb.2010.2125.
- McPherson, K., Britton, A.R., Wennberg, J.E. (1997), ‘Are randomized controlled trials controlled? Patient preferences and unblind trials.’ *Journal of the Royal Society of Medicine*, 90, 652-6.
- Meeks, W.A. (2001), ‘Judaism, Hellenism, and the birth of Christianity.’ Στο Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Meier, C. A. (1967), *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*. Translated by M. Curtis. Evanston, III.: Northwestern University Press.

- Melfi, M. (2007), *Il santuario di Asclepio a Lebena*. Atene: Scuola archeologica italiana di Atene.
- (2010), ‘Rebuilding the myth of Asklepios at the sanctuary of Epidauros in the Roman period.’ Στο A.D. Rizakis, Cl. E. Lepenioti (eds), *Roman Peloponnese III. Society, Economy and Culture under the Roman Empire: Continuity and Innovation*. Μελετήματα 63. Athens: Έργαστήριο Χαρακτικής Ήλίας Ν. Κουβέλη, σσ. 329–39.
- Mikalson, J.D. (2005), *Ancient Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Miller, F.G., Kaptchuk, T.J. (2008), ‘The power of context: Reconceptualizing the placebo effect.’ *Journal of the Royal Society of Medicine*, 101, 222–5. doi 10.1258/jrsm.2008.070466.
- Mitchell, S.H., Laurent, C.L., de Wit, H. (1996), ‘Interaction of expectancy and the pharmacological effects of d-amphetamine: subjective effects and self-administration.’ *Psychopharmacology (Berl)*, 125, 371-8.
- Mithen, S. (1996), *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*. London: Phoenix.
- Moerman, D.E. (1983), ‘Perspectives on the placebo phenomenon.’ *Medical Anthropology Quarterly*, 14, 3–19.
- (2000), ‘Cultural variations in the placebo effect: Ulcers, anxiety, blood pressure.’ *Medical Anthropology Quarterly*, 14 (1), 51-72.
- (2002), *Meaning, Medicine and the Placebo Effect*. Cambridge University Press.
- Moerman, D.E., Wayne B. J. (2002), ‘Deconstructing the placebo effect and finding the meaning response.’ *Annals of Internal Medicine*, 136(6), 471-6.

- Monroe, W. F., Holleman, W. L., Holleman, M. C. (1992), 'Is there a person in this case?' *Literature and Medicine*, 11 (1), 45–63.
- Montgomery G. H., Kirsch, I. (1997), 'Classical conditioning and the placebo effect.' *Pain*, 72, 107–13. doi:10.1016/S0304-3959(97)00016-X.
- Morris, P. A. (1982), 'The effect of pilgrimage on anxiety, depression and religious attitude.' *Psychological Medicine*, 12, 291-294.  
doi:10.1017/S0033291700046626.
- Murphy, T. (2003), 'Λόγος.' Στο W. Braun, R. McCutcheon, *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*. Βάνιας: Θεσσαλονίκη.
- Nayernouri, T. (2010), 'Asclepius, caduceus, and simurgh as medical symbols.' *Archives of Iranian Medicine*, 13 (1), 61– 8.
- Nesse, R.M. (1991), 'What good is feeling bad? The evolutionary utility of psychic pain.' *The Sciences*, November/December, 30-7.
- Nesse, R.M., Williams, G.C. (1994), *Why We Get Sick: The New Science of Darwinian Medicine*. New York: Times Books.
- (1998), 'Evolution and the origins of disease.' *Scientific American*, 279:86-93.
- Neely, J. (1991), 'Semantic priming effects in visual word recognition: A selective review of current findings and theories.' Στο Besner, D., Humphreys, G. (eds), *Basic Processing in Reading: Visual Word Recognition*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Association, σσ. 264-336.
- Nichols, D.E, and Chemel, R.B. (2006), 'The neuropharmacology of religious experience: Hallucinogens and the experience of the divine.' In McNamara, P.

- (ed), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, vol. 3. London: Praeger Perspectives.
- Nilsson, P. M. (1961–1967), *Geschichte der griechischen Religion*. τ. I: *Bis zur griechischen Weltherrschaft*, τ. II: *Die hellenistische und römische Zeit*. Munich: C. H. Beck.
- Nock, A. D. (1933), *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. London: Oxford University Press.
- Nordin, A. (2011), ‘Dreaming in religion and pilgrimage: cognitive, evolutionary and cultural perspectives.’ *Religion*, 41(2), 225-49.
- Norman, D. A. (1993), *Things that Make Us Smart*. Reading: Addison–Wesley.
- Nutton, V. (1992), ‘Healers in the medical market place: Towards a social history of Graeco–Roman medicine.’ Στο A. Wear (ed), *Medicine in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005), *Ancient Medicine*. USA and Canada: Routledge.
- Ofshe, R.J. (1992), ‘Inadvertent hypnosis during interrogation: False confession due to dissociative state: Mis–identified multiple personality and the satanic cult hypothesis.’ *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 40: 125–56.
- Oken, B.S. (2008), ‘Placebo effects: Clinical aspects and neurobiology.’ *Brain*, 131, 2812–23.
- Ong, L.M., de Haes, J.C., Hoos, A.M., Lammes, F.B. (1995), ‘Doctor–patient communication: A review of the literature.’ *Social Science and Medicine*, 40, 903–18.

- Pacheco-Lopez, G., Niemi, M.B., Kou, W., Harting, M., Fandrey, J., Schedlowski, M. (2005), ‘Neural substrates for behaviourally conditioned immunosuppression in the rat.’ *Journal of Neuroscience*, 25, 2330–7.
- Pacheco-Lopez, G., Engler, H., Niemi, M.B., Schedlowski, M. (2006), ‘Expectations and associations that heal: Immunomodulatory placebo effects and its neurobiology.’ *Brain, Behavior, and Immunity*, 20, 430–46.
- Παχής, Π. (1990), ‘Η κάθαρση στα Ελευσίνια Μυστήρια: Προπαρασκευαστικές τελετουργίες.’ *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Τμήμα Θεολογίας. Νέα Σειρά*, 1, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, σσ.197 – 257.
- (2003), *Ίσις Καρποτόκος, Οικουμένη, Προλεγόμενα στο συγκρητισμό των ελληνιστικών χρόνων*, τ. 1. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- (2004), ‘Προλεγόμενα στην μελέτη των θρησκειών της Ελληνιστικής Εποχής.’ Στο Martin, H. L., *Οι Θρησκείες της Ελληνιστικής Εποχής*. Μετάφραση Δ. Ξυγαλατάς. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σσ. 11–73.
- Pachis, P. (2014), ‘Dream and healing in the Isis /Sarapis Cult during the Graeco–Roman Age.’ *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 52-71.
- Panagiotidou, O. (2014), ‘The Asklepios cult: Where brains, minds and bodies interact with the world creating new realities.’ *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 14-23.
- Παπαχατζής, Ν. (1978), *Μυκήνες – Επίδαυρος – Τίρυνθα, Ναύπλιο – Ηραίο του Άργους – Άργος – Ασίνη – Λέρνα – Τροιζήνα*, Κλειώ: Αθήνα.
- (2002), *Πανσανίου Ελλάδος Περιήγησις*, Εκδοτική Αθηνών: Αθήνα.
- Parker, R. (1996), *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press.

- Pearcy, L.T. (2013), 'Writing the medical dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus.' Στο Oberhelman, S.M. (ed.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece: From Antiquity to the Present*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, σσ.93-108.
- Petrakos, C.V. (1968), *Ο Ωρωπός και το Ιερόν του Αμφιαράου*. Athens: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- (1997), *Οι Επιγραφές του Ωρωπού*. Athens: Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.
- Petrovic, P., Dietrich, T., Fransson, P., Anderson, J., Clarsson, K., Ingvar, M. (2005), 'Placebo in Emotional Processing. Induced Expectations of Anxiety Relief Activate a Generalized Modulatory Network.' *Neuron*, 46, 957–69.
- Petrovic, P., Kalso, E., Peterson, K. M., Ingvar, M. (2002), 'Placebo and Opioid Analgesia. Imaging a Shared Neuronal Network.' *Science*, 295, 1737–40.
- Petsalis–Diomedes, A. (2005), 'The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco–Roman Healing Pilgrimage.' Στο J. Elsner, I. Rutherford *Pilgrimage in Graeco–Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 183–218.
- *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford: Oxford University Press.
- Pichot, P., Barucand, D., and Perse, J. (1967), L'attitude de l'aquiescement comme detirminant de l'effet placebo.' Στο Lassner, J. (ed), *Hypnosis and Psychosomatic Medicine. Proceedings of the International Congress for Hypnosis and Psychosomatic Medicine*, Amsterdam:Springer Verlag.



- Platner, B.S. (1929), ‘Aedes Aesculapii.’ Στο S.B. Platner, T. Ashby (eds), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London: Oxford University Press.
- Pleket, W. H. (1983), ‘Arts en maatshappij in het oude Griekenland: De sociale status van de arts.’ *Tijdschrift voor Geschoedenis* 96, 325–47.
- Pollo, A., Torre, E., Lopiano, L., Rizzone, M., Lanotte, M., Cavanna, A. et al (2002). ‘Expectation modulates the response to subthalamic nucleus stimulation in Parkinsonian patients.’ *NeuroReport*, 13, 1383–6.
- Pollo, A., Carlino, E., Benedetti, F. (2008), ‘The top–down influence of ergogenic placebos on muscle work and fatigue.’ *European Journal of Neuroscience*, 28: 379–88.
- Porro, C.A. (2009), ‘Open your mind to placebo conditioning.’ *Pain*, 145, 2–3. doi:10.1016/j.pain.2009.06.011.
- Prêtre, C., Charlier, P. (2009), *Maladies humaines, thérapies divines: analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*. Archaiologia. M. Villeneuve–d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Price D. D., Milling L. S., Kirsch I., Duff A., Montgomery G. H., Nicholls S. S. (1999), ‘An analysis of factors that contribute to the magnitude of placebo analgesia in an experimental paradigm.’ *Pain*, 83, 147–56. doi:10.1016/S0304-3959(99)00081-0.
- Price, D.D., Finniss, D.G., Benedetti, F. (2008), ‘A comprehensive review of the placebo effect: Recent advances and current thought.’ *Annual Review of Psychology*, 59.
- Prioreschi, P. (1992), ‘Did the Hippocratic physician treat hopeless cases?’ *Gesnerus* 49, 341–50.

- Pulvermüller, F. (1999), 'Words in the brain's language.' *Behavioral and Brain Sciences*, 22, 253-336.
- Raafat, M.R., Chater, N., Frith, C. (2009), 'Herding in humans.' *Trends in Cognitive Sciences*, 13 (10), 420–28.
- Rabkin, J.G., McGrath, P.J., Quitkin, F.M., Tricamo, E., Stewart, J.W., and Klein, D.F. (1990), 'Effects of pill-giving on maintenance of placebo response in patients with chronic mild depression.' *American Journal of Psychiatry*, 147, 1622-6.
- Randolph–Seng, B., Nielsen, M.E. (2007), 'Honesty: One effect of primed religious representations.' *International Journal for the Psychology of Religion*, 17(4), 303-15.
- (2009), 'Opening the doors of perception: Priming altered states of consciousness outside of conscious awareness.' *Archive for the Psychology of Religion*, 31, 237–60.
- Renfrew, C., Scarre, C. (eds.) (1998), *Cognition And Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Rescorla, R. A. (1988), 'Pavlovian conditioning: It is not what you think it is.' *American Psychologist*, 43, 151–60. doi:10.1037/0003-066X.43.3.151).
- Revonsuo, A. (1998), 'How to take consciousness seriously in cognitive neuroscience.' *Communication and Cognition* 30 (3–4), 185–205.
- Riethmüller W.J. (1999), 'Bothros and Tetrastyle: the Heroon of Asclepius in Athens.' Στο R.Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, 21–23 April 1995*. Stockholm:

- Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen (distributed by Paul Aströms Förlag, Jonsered,)* σσ. 123–143.
- (2005), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern*. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.
- Rillo, A. (2008), ‘The Greek origin of caduceum: Æsculapius.’ *Colombia Médica* 39 (4), 384–8.
- Riley, J.N. (1977), ‘Western medicine’s attempt to become more scientific: examples from the United States and Thailand.’ *Social Science and Medicine*, 11, 549–60.
- Rips, L.J. (1995), ‘The current status of research on concept combination.’ *Mind and Language*, 10, 72–104.
- Robbins, P., Aydede, M. (eds) (2009), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robert, F. (1939), *Thymele: Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grece*. Paris: E. de Boccard.
- Roebuck, C. (1951), *The Asklepeion and Lerna, Cotinth. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, τ. XIV. Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens.
- Roepstorff, A. (2008), ‘Things to think with: Words and objects as material symbols.’ *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B, 363, 2049–54.
- Roepstorff, A., Niewöhner, J., Beck, S. (2010), ‘Enculturing brains through patterned practices.’ *Neural Networks*, 23, 1051–9.

- Rossi, E.L., Rossi, K.L. (2007), 'What is a suggestion? The neuroscience of implicit processing heuristics in therapeutic hypnosis and psychotherapy?' *American Journal of Clinical Hypnosis*, 49 (4), 267–81.
- Rostovtzeff, M.I. (1941), *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, (reprint).
- Roux, G. (1961), *L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J. –C.* Paris: de Boccard.
- Rowlands, M. (2003), *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Chesham: Acumen.
- Ruffle, B., Sosis, R. (2010). 'Do religious contexts elicit more trust and altruism? An experiment on Facebook.' *Discussion Paper No. 10-02*, Department of Economics: Ben-Gurion University.
- Rynearson, N. (2003), 'Constructing and deconstructing the Body in the Cult of Asklepios.' *Stanford Journal of Archaeology*. Accessed 31st January 2012: [http://www.stanford.edu/dept/archaeology/journal/newdraft/2003\\_Journal/rynearson/paper.pdf](http://www.stanford.edu/dept/archaeology/journal/newdraft/2003_Journal/rynearson/paper.pdf).
- Samama, É. (2003), *Les médecins dans le monde grec: Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*. Geneva: Librairie Droz.
- Schachter, A. (1981–), *Cults of Boiotia*. London: University of Oxford, 4 volumes.
- Schacter, L.D., Dobbins, G.I., Schnyer, M.D. (2004), 'Specificity of priming: A cognitive neuroscience perspective.' *Nature Reviews, Neuroscience*, 5, 853–62.

- Schultz, W. (2006), 'Behavioral theories and the neurophysiology of reward.' *Annual Review of Psychology*, 57, 87–115.  
doi:10.1146/annurev.psych.56.091103.070229.
- (2008), 'Introduction. Neuroeconomics: The promise and the profit.' *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*. B 12, 363(1511), 3767–9.
- Schweinhart, P., Seminowicz, D. A., Jaeger, E., Duncan, G. H., Bushnell, M. C. (2009), 'The anatomy of the mesolimbic reward system: a link between personality and the placebo analgesic response.' *Journal of Neuroscience*, 29, 4882–7. doi:10.1523/JNEUROSCI.5634-08.2009.
- Scott, D.J., Stohler, C.S., Egnatuk, C.M., Wang, H., Koeppe, R.A., Zubieta, J.K. (2007), 'Individual differences in reward responding explain placebo-induced expectations and effects.' *Neuron*, 55, 325–36.
- Scott, D.J., Stohler, C.S., Egnatuk, C.M., Wang, H., Koeppe, R.A., Zubieta, J.K. (2008), 'Placebo and nocebo effects are defined by opposite opioid and dopaminergic responses.' *Archives of General Psychiatry*, 65, 1225–6.
- Sfameni, G.G. (1997), 'Daimon and Tyche in the Hellenistic Experience.' Στο L. Hannestad, J. Zahle, T. Engberg–Pedersen, P. Bilde, *Conventional values of the Hellenistic Greeks, Studies in Hellenistic Civilization*, VIII, Aarhus: Aarhus University Press, σσ. 67–109.
- Shanks, D. R. (2010), 'Learning: from association to cognition.' *Annual Review of Psychology*, 61, 273–301. doi:10.1146/annurev.psych.093008.100519.
- Shapiro, A.K., Shapiro, E. (1997α), *The Powerful Placebo: From Ancient Priest to Modern Physician*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Shapiro, A., Shapiro, E. (1997β), 'The placebo: Is it much ado about nothing?' Στο A. Harrington (ed.), *The Placebo Effect*. Cambridge, MA: Harvard University Press, σσ. 12–36.
- Shapiro, A.K. (1969), 'Iatroplacebogenics.' *International Pharmacopsychiatry*, 2, 215–48.
- Shariff, A., Norenzayan, A. (2007), 'God is watching you.' *Psychological Science*, 18(9), 803-9.
- Shelmerdine, W. C. (1985), *The Perfume Industry of Mycenaean Pylos*. Göteborg: Paul Astroms Forlag.
- Sherwin–White, S. M. (1978), *Ancient Cos*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Siegel, S. (2002), 'Explanatory mechanisms for placebo effects: Pavlovian conditioning.' In Guess, H.A., Kleinman, A., Kusek, J.W., and Engel, L.W. (eds), *The science of the placebo*. London: BMJ Books.
- Simmons, K., Barsalou, L.W. (2003), 'The similarity-in-topography principle: Reconciling theories of conceptual deficits.' *Cognitive Neuropsychology*, 20, 451-86.
- Slingerland, E. (2014), 'Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion.' *Journal of Cognitive Historiography* 1(1), 121-30.
- Smith D. W. (1979), *The Hippocratic Tradition*. Ithaka and London: Cornell University Press.
- Smiths, J.Z. (1990), *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.

- Smith, R.C. (1986), ‘Evaluating dream function: Emphasizing the study of patients with organic disease.’ *The Journal of Mind and Behavior*, 7, 397–410.
- Snyder, C. R. (1994), *The psychology of Hope: You Can Get There From Here*. New York: Free Press.
- Snyder, C. R., Harris, C., Anderson, J. R., Holleran, S. A., Irving, L. M., Sigmon, S. T., Yoshinobu, L., Gibb, J., Langelle, C., Harney, P. (1991), ‘The will and the ways: Development and validation of an individual–differences measure of hope.’ *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 570–85.
- Snyder, C.R., Ilardi,S.S., Cheavens,J., Michael,S.T., Yamhure, L., Sympton, S. (2000), ‘The role of hope in cognitive behaviour therapies.’ *Cognitive Therapy and Research*, 24, 747–76.
- Sourvinou–Inwood, C. (2000), ‘What is *Polis* religion?’ Στο R. Buxton (ed), *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, σσ. 13–37.
- Spanos, N.P., Burgess, C.A., Burgess, M.F., Samuels, C., Blois, W.O. (1998), ‘Creating false memories of infancy with hypnotic and non–hypnotic procedures.’ *Applied Cognitive Psychology*, 13, 201–18.
- Sperber, D. (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. London: Blackwell.
- Stephens, J.C. (2012), ‘The dreams of Aelius Aristides: A psychological interpretation.’ *International Journal of Dream Research*, 5(1), 76-86.
- Sternbach, R.A. (1964), ‘The effects of instructional sets on autonomic responsivity.’ *Psychophysiology*, 62, 67-72.
- Stewart, M.A. (1995), ‘Effective physician–patient communication and health outcomes: a review.’ *Canadian Medical Association Journal* 152, 423–33.

- Stockhorst, U., Gritzmann, E., Klopp, K., Schottenfeld-Naor, Y., Hübinger, A., Berresheim, H.W. et al (1999), ‘Classical conditioning of insulin effects in healthy humans.’ *Psychosomatic Medicine*, 61, 424–35.
- Stockhorst, U., Steingruber, H.J., Scherbaum, W.A. (2000), ‘Classically conditioned responses following repeated insulin and glucose administration in humans.’ *Behavioural Brain Research*, 110, 143–59.
- Storbeck, J., and Clore, G.L. (2008), ‘The Affective regulation of cognitive priming.’ *Emotion*, 8(2), 208–15.
- Strange, P.G. (1992), *Brain Biochemistry and Brain Disorders*. New York: Oxford University Press.
- Styrt, B., Sugarman, B. (1990), ‘Antipyresis and fever.’ *Archives of Internal Medicine*, 150,1589-97.
- Svensson, E., Råbrg, L., Koch, C., Hasselquist (1998), ‘Energetic stress, immunosuppression and the costs of an antibody response.’ *Functional Ecology*, 12, 912-9.
- Temkin, O. (1991), *Hippocrates in a World of pagan and Christians*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Tibbets, R. W., and Hawking, J. R. (1956), ‘The placebo response.’ *Journal of Medical Sciences*, 102, 60-66.
- Travlos, J. (1971), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. London: Thames and Hudson.



- Turner, J.A., Deyo, R.A., Loeser, J.D., Von Korff, M., Fordyce, W.E. (1994), ‘The importance of placebo effects in pain treatment and research.’ *Journal of the American Medical Association*, 271(20), 1609–14.
- Uhlenhuth, E.H., Rickels, K., Fisher, S., Park, L.C., Lipman, R.S., Mock, J. (1966), ‘Drug, doctor’s verbal attitude and clinic setting in the symptomatic response to pharmacotherapy.’ *Psychopharmacologia*, 9, 392-418.
- Ulrich, R.S. (2002), ‘Health benefits of gardens in hospitals. Paper for conference: Plants for people.’ *International Exhibition Floriade*. Accessed 2 August 2013: [http://www.plantsatwork.org/pdf/HealthSettingsUlrich\\_copy.pdf](http://www.plantsatwork.org/pdf/HealthSettingsUlrich_copy.pdf).
- Ustinova, Y. (2009), “Apollo Iatros: A Greek God of Pontic Origin.” Στο K. Stähler, G. Gudrian (eds.) *Griechen und ihre Nachbarn am Nordrand des Schwarzen Meers*. Münster: Ugarit-Verlag, σσ. 245-299.
- Van den Berg, A. E., Hartig, T., Staats, H. (2007), ‘Preference for nature in urbanized societies: stress, restoration, and the pursuit of sustainability.’ *Journal of Social Issues* 63 (1), 79–96.
- Vase, L., Robinson, M.E., Verne, G.N., Price, D.D. (2005), ‘Increased placebo analgesia over time in irritable bowel syndrome (IBS) patients is associated with desire and expectation but not endogenous opioid mechanisms,” *Pain*, 115 (3), 338-47.
- Velarde, M.D., Fryb, G., Tveitb, M. (2007), ‘Health effects of viewing landscapes – Landscape types in environmental psychology.” *Urban Forestry and Urban Greening*, 6, 199–212.

- Veyne, P. (1988), *Did the Greeks Believe in Their Myths?: An Essay on the Constitutive Imagination*. Translated by P. Wissing. Chicago: University of Chicago Press.
- Von Staden, H. (1990), 'Incurability and hopelessness: The Hippocratic Corpus.' Στο P. Potter, G. Maloney, J. Désautels (eds), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique: Actes du VIe colloque international Hippocratique*. Québec: Éditions du Sphinx, σσ. 75–112.
- Voudouris, N.J., Peck, C. L., Coleman, G. (1985), 'Conditioned placebo responses.' *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 47–53.
- (1989) 'Conditioned response models of placebo phenomena: further support.' *Pain*, 38, 109–16. doi:10.1016/0304-3959(89)90080-8
- (1990) 'The role of conditioning and verbal expectancy in the placebo response.' *Pain*, 43, 121–8. doi:10.1016/0304-3959(90)90057-K.
- Walbank, F. (1999), *Ο Ελληνιστικός Κόσμος*. Μετάφραση Τάσος Δαρβέρης, Βάνιας: Θεσσαλονίκη.
- Wager, T.D., Billing, J.K., Smith, E.E., Sokolik, A., Casey, K.L., Davidson, R.J. et al (2004), 'Placebo-induced changes in fMRI in the anticipation and experience of pain.' *Science*, 303, 1162–6.
- Wager, T.D., Scott, D.J, Zubieta, J.K. (2007). 'Placebo effects on human m-opioid activity during pain.' *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 104, 11056–61.
- Warrington, E.K., McCarthy, R.A. (1987), 'Categories of knowledge: Further fractionations and an attempted integration.' *Brain*, 110, 1273-96.

- Weil, A. (1995), *Spontaneous Healing How to Discover and Embrace Your Body's Natural Ability to Maintain and Heal Itself*, London: Warner Books.
- Welch, W. J. (1972), *What Happened in Between: A Country Doctor in Princeton*, New York: Braziller.
- Wells, L. (1998), *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, Berlin: W. de Gruyter.
- White, L.M. (1990), *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation Among Pagans, Jews, and Christians*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Whitehouse, H. (2004), *Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Wickkiser, B.L. (2008), *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-century Greece: Between Craft and Cult*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wickramasekera, I. (1980), 'A conditioned response model of the placebo effect predictions from the model.' *Biofeedback and Self-Regulation*, 5, 5–18. doi:10.1007/BF00999060.
- Wiech, K., Farias, M., Kahane, G., Shackel, N., Tiede, W., Tracey, I. (2008), 'An fMRI study measuring analgesia enhanced by religion as a belief system.' *Pain*, 139 (2) , σσ. 467–76.
- Wilkins, W. (1985), 'Placebo controls and concepts in chemotherapy and psychotherapy research.' Στο White, L., Tursky, B., Schwartz, G.E. (eds), *Placebo: Theory, Research and Mechanisms*. New York: Guilford Press, σσ. 83–109.

- Wilson, M. (2010), 'The *re-tooled mind*: how culture re-engineers cognition.' *Social, Cognitive, and Affective Neuroscience*, 5 (2–3), 180–7.
- Wisniewski, E.J. (1997), 'When concepts combine.' *Psychonomic Bulletin and Review*, 4, 167-83.
- Wolf, S. (1959), 'The pharmacology of placebos.' *Pharmacological Reviews*, 22, 689–704.
- Wolf, S., Doering, C.R., Clark, M.L., Hagens, J.A. (1957), 'Chance distribution and the placebo "reactor."' *Journal of Laboratory and Clinical Medicine*, 49, 837-41.
- Woods, S.C. (1972), 'Conditioned hypoglycemia: effect of vagotomy and pharmacological blockade.' *American Journal of Physiology*, 223, 1424–7.
- Woods, S.C., Makous, W., Hutton, R.A. (1968), 'A new technique for conditioned hypoglycemia.' *Psychonomic Science*, 10, 389–90.
- (1969), 'Temporal parameters of conditioned hypoglycemia.' *Journal of comparative and physiological psychology*, 69, 301–7.
- Woods, S.C., Alexander, K.R., Porte, Jr. D. (1972), 'Conditioned insulin secretion and hypoglycemia following repeated injections of tolbutamide in rats.' *Endocrinology*, 90, 227–31.
- Wylock, M. (1972), 'Les aromates dans les tablettes Ge de Mycènes.' *Studi Micinei ed Egeo-Anatolici*, 15, 105–46.
- Ξυγαλατάς, Δ. (2006), 'Εισαγωγή στη γνωσιακή μελέτη της θρησκείας.' Στο Η. Whitehouse, *Τύποι Θρησκευτικότητας, Μια γνωσιακή θεωρία της μετάδοσης*

των θρησκευτικών αντιλήψεων. Μετάφραση Δ. Ξυγαλατάς. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, σσ. 9–87.

Xygalatas, D. (2012), *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria*. London: Equinox.

— (in press), ‘Evil eyes and baking pies: Aspects of Greek divination, past and present.’ In Klostergaard Petersen, A., Sørensen, J. (eds.), *Divination and Magic and Their Interactions*. Leiden: Brill.

Zahn, R., Moll, J., Iyengar, V., Huey, E. D., Tierney, M., Krueger, F., Grafman, J. (2009), ‘Social conceptual impairments in frontotemporal lobar degeneration with right anterior temporal hypometabolism.’ *Brain*, 132(3), 604–16.

Zhang, W., Robertson, J., Jones, A.C., Dieppe, P.A., Doherty, M. (2008), ‘The placebo effect and its determinants in osteoarthritis: meta-analysis of randomised controlled trials.’ *Annals of the Rheumatic Diseases*, 67, 1716-23.

Ziegenaus, O., de Luca, G. (1968), *Das Asklepieion. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und früh-römischer Zeit*. Berlin: de Gruyter.

Ziehen, J. (1892), ‘Über die Lage des Asklepiosheiligtums von Triikka.’ *Athenische Mitteilungen*, 17, 195–7.

Zollman, C., Vickers, A. (1999), ‘ABC of complementary medicine. Complementary medicine and the patient.’ *BMJ*. 1999, 319, 1486-9.

Zubieta, J.K., Bueller, J.A., Jackson, L.R., Scott, D.J., Xu, Y., Koeppe, R.A. et al (2005), ‘Placebo effects mediated by endogenous opioid activity on m-opioid receptors.’ *Journal of Neuroscience*, 25, 7754–62.

Zubieta, J.K., Yau, W.Y., Scott, D.J., Stohler, C.S. (2006), 'Belief or need?

Accounting for individual variations in the neurochemistry of the placebo effect.' *Brain, Behavior, and Immunity*, 20, 15–26.

Πηγές Εικόνων

**Εικόνα 1:** Ο Ασκληπιός κρατώντας το ραβδί με το φίδι τυλιγμένο γύρω του:

[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Asklepios\\_-\\_Epidaurus.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/98/Asklepios_-_Epidaurus.jpg)

**Εικόνα 2:** Ανάγλυφο αφιέρωμα του Αρχίνου στον Αμφιάραο. Ο άρρωστος κοιμάται, ενώ ένα φίδι τον γλείφει. Στο πρώτο πλάνο ο Αμφιάραος του γιατρεύει τον ώμο:

<http://alphalinenet.files.wordpress.com/2011/06/ceb1cebdceb1ceb3cebbcf85cf86cebf-ceb1cf86ceb5cf81cf89cebcecb1.jpg?w=500>

**Εικόνα 3:** Καθιστός γιατρός. Ανάγλυφο του ύστερου 6ου ή πρώιμου 5ου αιώνα:

Wickkiser 2008, σελ. 17

**Εικόνα 4:** Νυστέρια και όργανα βεντούζας από το αθηναϊκό Ασκληπιείο:

<http://www.historywiz.com/images/greece/templeasclepiusathensvotive.jpg>

**Εικόνα 5:** Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου:

[http://www.tdpeae.gr/uploads/photos/38\\_2.jpg](http://www.tdpeae.gr/uploads/photos/38_2.jpg)

**Εικόνα 6:** Περιοχές του εγκεφάλου που εμπλέκονται στην επεξεργασία της ανταμοιβής:

<http://www.cellbiol.net/layout/image3/03%20figure2a%20hedonic%20brain%20regions%20lateral.jpg>

**Εικόνα 7:** Οι διαδρομές των ντοπαμινικών προβολών:

[http://www.pharmacology2000.com/Autonomics/Adrenergics1/Dopamine\\_Pathways.jpg](http://www.pharmacology2000.com/Autonomics/Adrenergics1/Dopamine_Pathways.jpg)

**Εικόνα 8:** Επιγραφή του Μαύρκου Αυρήλιου Απέλλα:

<http://www.lifo.gr/uploads/image/445444/%CE%9A%CE%B1%CF%84%CE%B1%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AE2.jpg>

**Εικόνα 9:** Αναθηματικό ανάγλυφο από το ιερό του Ασκληπιού στη Μήλο:

[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Votive\\_relief\\_Asclepius\\_BM809.jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Votive_relief_Asclepius_BM809.jpg)  
Image

**Εικόνα 10:** Στοά του αβάτου στην Επίδαυρο:

<http://4.bp.blogspot.com/-Vzjkj8eIUvw/UJfUHhVQtII/AAAAAAAAAZto/OqgOZdL69gE/s1600/Stoa+Abatou+Epidauros+02.JPG>