

ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 52 (1)/2020, s. 3–29



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2020.001>

ANETA LIWERSKA*

Inskrypcja Apellasa jako źródło poznania charakteru opieki nad pacjentem w asklepiejonie epidauryjskim w II w. n.e.

The Apellas Inscription as a source of knowledge about
the nature of patient care in the Asclepieion of Epidauros
in the 2nd century AD

Streszczenie: Inskrypcja Apellasa jest jedynym tekstem zachowanym na kamieniu pochodzącym z asklepiejonu w Epidauros z II w. n.e. Ma ona charakter wotum złożonego bogowi medycyny Asklepiosowi w podziękowaniu za wyleczenie i zawiera opis sposobu leczenia, który bóg miał zalecić Apellasowi. Prezentowany artykuł przedstawia gruntowną analizę tekstu inskrypcji oraz wnioski, jakie można wyciągnąć na temat sposobów opieki

* Wydział Historii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Uniwersyte-
tu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań, aneta.liwerska@amu.edu.pl, nr ORCID: 0000-0003-
-2608-9632.

nad pacjentem w asklepiejonie epidauryjskim w II w. n.e. Autorka przedstawia również tłumaczenie inskrypcji na język polski.

Abstract: The Apellas Inscription is the only text preserved on stone from Asclepieion at Epidauros dated to the 2nd century AD. It has a character of a votive offering devoted to the god of medicine – Asklepios as a form of gratitude for the cure, and it contains a description of treatment that the god was to recommend to Apellas. This article presents in-depth analysis of the inscription's text, and it offers conclusions that can be drawn about the methods of patient healthcare at Epidaurian Asclepieion in the 2nd century. Furthermore, the author proposes a Polish translation of the inscription.

Słowa kluczowe: starożytne greckie inskrypcje, medycyna, religia, Asklepios, asklepiejon, Epidauros

Keywords: ancient Greek inscriptions, medicine, religion, Asklepios, Asclepieion, Epidauros

Inskrypcje greckie są znakomitym źródłem do badania różnych aspektów życia codziennego starożytnych, w szczególności zaś niosą ze sobą ogromny ładunek informacji dotyczący religijności antycznych społeczeństw. Wobec częstego braku świadectw literackich inskrypcje bywają jedynym źródłem pisanym, na podstawie którego możemy próbować odtworzyć zwyczaje, rytuały, a niekiedy nawet odczucia, towarzyszące obcowaniu starożytnych z bogami. Tak właśnie jest w przypadku inskrypcji opisujących uzdrowienia dokonywane przez boga medycyny Asklepiosa. Przekazują nam one przede wszystkim informacje na temat chorób, z jakimi zwracali się pacjenci do bóstwa, a także sposobów leczenia zalecanych rzekomo przez Asklepiosa. Jeśli takich inskrypcji jest więcej z danego okresu, możemy próbować wyciągać wnioski na temat opieki medycznej i roli boga w leczeniu pacjentów. Problem pojawia się wtedy, gdy zachowało się tylko jedno świadectwo z danego miejsca i czasu. Tak właśnie jest w przypadku inskrypcji Apellasa, która, choć doskonale zachowana, jest jedynym takim zabytkiem z Epidauros datowanym na II w. n.e.

Prezentowany artykuł ma na celu analizę tekstu tej inskrypcji w kontekście metod opieki nad pacjentem stosowanych w asklepiejonie

epidauryjskim w II w. n.e. Źródło to dostarcza nam wielu informacji, które możemy powiązać z ówczesną wiedzą medyczną, dowiadujemy się również nieco o zwyczajach tam panujących, a także o relacji między chorym a bogiem uzdrawiającym, a więc o wewnętrznych przeżyciach pacjenta. Świadomie rezygnuję tu z porównywania inskrypcji Apellasa ze świadectwami z wcześniejszych epok, gdyż tego rodzaju analiza, choć niewątpliwie warta przeprowadzenia, wymaga zdecydowanie obszerniejszej formuły niż artykuł. Korzystam jednak z wiedzy, jaką niosą inne, również te wcześniejsze, źródła epigraficzne. Podobnie traktuję niezwykle cenną relację innego chorego z II w. n.e., częstego bywalca asklepiejonu w Pergamonie – Eliusza Arystydesa. Jego *Święte mowy* dostarczają wielu interesujących informacji, które mogą uzupełnić pewne niejasności w tekście analizowanej inskrypcji.

Aby z inskrypcji Apellasa spróbować wyciągnąć wnioski dotyczące charakteru asklepiejonu epidauryjskiego w II w. n.e., czy też uprawdopodobnić istnienie tam profesjonalnej opieki nad pacjentem, należy odpowiedzieć na pytanie, czy inskrypcja ta jest źródłem wiarygodnym oraz w jakim stopniu opis Apellasa jest zgodny z ówczesnym stanem wiedzy medycznej. Ciekawy jest tu również charakter relacji chorego z bogiem medycyny. W inskrypcjach o kilka wieków wcześniejszych wyeksponowana jest wiodąca rola Asklepiosa w procesie leczenia. Bóg dokonywał uzdrowień we śnie, w czasie obrzędu nazwanego przez współczesnych badaczy inkubacją, oznaczającą marzenie sennie doświadczane w świątyni, innymi słowy, kontakt z bogiem w czasie snu¹. Warto zastanowić się, czy Apellas również był leczony we śnie, czy też jego kontakt z Asklepiosem mógł mieć inny charakter. Interesujące jest to, jak duże znaczenie miały dla pacjenta przeżycia religijne, a na ile ważne były zalecane, zapewne przez tamtejszych medyków, środki lecznicze.

Poniżej podaję oryginał, a także autorskie tłumaczenie inskrypcji. Przekładu na język polski dokonał wcześniej Michał Wojciechowski², jednak sądzę, że interpretacja, którą zaproponował swym tłumaczeniem, nie

¹ H. von Ehrenheim, *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Stockholm 2011, s. 11; M. Wojciechowski, *Inskrypcje z Epidaury i inne greckie opisy uzdrowień*, Olsztyn 2015, s. 11.

² M. Wojciechowski, op. cit., s. 66.

uwzględnia wielu niejasności. Powoduje to, iż przekład ten uniemożliwia polskiemu czytelnikowi właściwy odbiór tekstu.

Stela z inskrypcją

Inskrypcja *IG IV² 1, 126³*, zwana inskrypcją Apellasa, została odkryta w asklepiejonie w Epidauros na Peloponezie, po raz pierwszy opublikowała ją Panaiotis Kavvadias w 1883 r. Jest to najlepiej zachowane źródło epigraficzne z tego miejsca i, jak już wyżej zostało wspomniane, jedyna tego rodzaju stela z Epidauros datowana na II w. n.e. Marmurowa płyta ma wymiary: wys. 1 m, szer. 0,5 m, gr. 0,09 m; w górnej części zachował się akroterion oraz dwa puste miejsca, prawdopodobnie po dekoracjach. Stela została znaleziona w podłodze średniowiecznego domu, w pobliżu starożytnej świątyni Asklepiosa⁴, nie wiemy więc, gdzie była pierwotnie ustawiona. Nagłówek wskazuje, że tekst powstał w czasie, gdy kapłanem był Publiusz Eliusz Antioch, który sprawował swoją funkcję tuż po okresie

³ *IG IV² 1, 126* = *Inscriptiones Graecae IV, Inscriptiones Argolidis*, Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*, ed. F. H. von Gaertringen, Berlin 1929; P. Kavvadias, *Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρίας ἀνασκαφῶν*, AE, 1883, s. 227–232; pozostałe najważniejsze wydania: *IG IV 955* = *Inscriptiones graecae Aeginae, Pityonesi, Cecryphaliae, Argolidis*, ed. M. Fraenkel, *Corpus inscriptionum graecarum Peloponnesi et insularum vicinarum*, Berlin 1902; Syll.³ 1170 = *Sylloge inscriptionum graecarum*, vol. III, ed. W. Dittenberger, Leipzig 1920; P. Kavvadias, *Fouilles d'Épidaure*, vol. I, Athenes 1891, s. 33; tam również francuskie tłumaczenie inskrypcji autorstwa Salomona Reinacha; inne przekłady: R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, *Philologus*, Supplementband 22, Heft 3, Leipzig 1931, s. 44; E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius. Collection and interpretation of the testimonies*, vol. I, Baltimore 1945, reprint 1998, T. 432 (T = Testimonium); M. Galli, *Pilgrimage as elite habitus: educated pilgrims in sacred landscape during the Second Sophistic*, w: *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity: seeing the gods*, eds. J. Elsner, I. Rutherford, Oxford–New York 2005, s. 279; D. R. Hoot, „The Sanctuary of Asclepius at Epidaurus in Roman Times”, University of Florida 2014 (rozprawa doktorska), s. 151; F. Steger, *Asklepios. Medizin und Kult*, Stuttgart 2016, s. 120–122.

⁴ *IG IV 955*.

panowania cesarza Hadriana, stąd inskrypcja jest datowana na lata między 138 a 160 r.⁵

Tekst jest wyryty pismem zwartym, gdziekolwiek znaki są ściśnięte, zwłaszcza u dołu, co mogło być spowodowane ograniczoną ilością miejsca na steli. U góry, pod imieniem kapłana, rozpoczyna się właściwy tekst. Dowiadujemy się, że wystawiający, czyli Marek Juliusz Apellas, był Idryjczykiem z Mylasy (południowa Jonia, Azja Mniejsza), przebył więc długą drogę do asklepiejonu epidauryjskiego.

Stela ma charakter wotum złożonego Asklepiosowi w podziękowaniu za wyleczenie. Apellas cierpiał na wiele różnych dolegliwości, takich jak niestrawność, bóle głowy czy zapalenie jamy ustnej. Jego relacja jest dość szczegółowa i zawiera porady dietetyczne i higieniczne, a wszystkie zalecenia miał przekazać Apellasowi bóg medycyny⁶. O ile jednak dawniejsze relacje podkreślały nadprzyrodzoną interwencję boga medycyny, o tyle Apellas wymienia konkretne kuracje, które – jak się zdaje – były przepisane przez jak najbardziej realnego lekarza.

Tekst inskrypcji*

- 1 ἐπὶ ἱερέως ν Πο(πλίου) ν Αἰλ(ίου) ν Ἀντιόχου
Μ(ἄρκος) Ἰούλιος Ἀπελλᾶς Ἰδριεὺς Μυλασεὺς μετεπέμφοθην
ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πολλάκις εἰς νόσους ἐνπίπτων καὶ ἀπεψί-
αις χρώμενος. κατὰ δὴ τὸν πλοῦν ἐν Αἰγείνῃ ἐκέλευσέν
5 με μὴ πολλὰ ὀργίζεσθαι. ἐπεὶ δὲ ἐγενόμην ἐν τῷ ἱερῷ, ἐ-
κέλευσεν ἐπὶ δύο ἡμέρας συνκαλύψασθαι τὴν κεφαλὴν,
ἐν αἷς ὄμβροι ἐγένοντο, τυρὸν καὶ ἄρτον προλαβεῖν, σέλει-
να μετὰ θρίδακος, αὐτὸν δι' αὐτοῦ λοῦσθαι, δρόμῳ γυμνάζε-
10 ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανεῖῳ προστρίβεσθαι τῷ τοίχῳ, περιπάτῳ χρῆ-

* Tekst na podstawie wydania: *IG IV² 1, 126.*

⁵ D. R. Hoot, op. cit., s. 152.

⁶ Motyw leczenia dokonywanego przez Asklepiosa, szczególnie we śnie, pojawia się w innych inskrypcjach znalezionych w Epidauros, pochodzą one jednak z IV w. p.n.e.: *IG IV² 1, 121–124*; szczegółowe omówienie tych inskrypcji, a także ich źródła: L. R. Li-Donnici, *The Epidaurian miracle inscriptions. Text, translation and commentary*, Atlanta 1995.

σθαι ὑπερώφ⁷, αιώραις, ἀφῆ πηλώσασθαι, ἀνυπόδητον περιπατεῖν, πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ οἶνον περιχεῖσθαι, μόνον λούσασθαι καὶ Ἀττικὴν δοῦναι τῷ βαλανεῖ, κοινῇ θῦσαι Ἀσκληπιῶ, Ἡπιόνῃ, Ἐλευσεινίαις,
 15 γάλα μετὰ μέλιτος προλαβεῖν· μιᾶ δὲ ἡμέρα πιόντός μου γάλα μόνον, εἶπεν· „μέλι ἔμβαλλε εἰς τὸ γάλα, ἵνα δύνηται διακόπτειν”. ἐπεὶ δὲ ἐδεήθηεν τοῦ θεοῦ θάττόν με ἀπολυῖσαι, ὦμην <v>ἀπυῖ καὶ ἀλσὶν κεχρημένοις ὄλος ἐξιέναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου, παιδάριον δὲ ἡγεῖσθαι θυμιατήριον ἔχον ἀτιμίζον
 20 καὶ τὸν ἱερέα λέγειν „τεθεράπευσαι, χρῆ δὲ ἀποδιδόναι τὰ ἴατρα”. καὶ ἐποίησα, ἃ εἶδον, καὶ χρεῖμενος μὲν τοῖς ἀλσὶ καὶ τῷ νάμπυϊ ὑγρῷ ἤλγησα, λούμενος δὲ οὐκ ἤλγησα. ταῦτα ἐν ἐννέα ἡμέραις ἀφ’ οὗ ἤλθον. ἤψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χεὶρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ, τῇ δὲ ἐξῆς ἡμέρᾳ ἐπιθύοντός μου φλοῶς ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταίνας ἐξανθήσαι· μετ’ ὀλίγον δὲ ὑγῆς ἡ χεὶρ ἐγένετο. ἐπιμείναντί μοι ἄνηθον μετ’ ἔλαιου χρήσασθαι πρὸς τὴν κεφαλαλγίαν εἶπεν. οὐ μὴν ἤλγουν τὴν κεφαλὴν. συνέβη οὖν φιλολογήσαντί μοι συμπληρωθῆναι· χρησάμενος τῷ ἐλαίῳ ἀπηλλάγην τῆς κεφαλαλγίας.
 25 ἀναγαργαρίζεσθαι ψυχρῶ πρὸς τὴν σταφυλὴν – καὶ γὰρ περὶ τούτου παρεκάλεσα τὸν θεὸν – τὸ αὐτὸ καὶ πρὸς παρίσθημα. ἐκέλευσεν δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα. χάριν εἰδώς καὶ ὑγῆς γένόμενος ἀπηλλάγην.
 30

Za kapłana Publiusza Eliusza Antiocha

Marek Juliusz Apellas Idryczyk z Mylasy⁸. Zostałem przysłany przez boga, jako wielokrotnie zapadający na choroby i doświadczający

⁷ W tłumaczeniu nie uwzględniłam przecinka między ὑπερώφ a αιώραις, traktując περιπάτω χρήσθαι ὑπερώφ αιώραις jako jedną frazę: „korzystać z huśtawek na górnym portyku”, patrz również niżej; przyp. 51.

⁸ Kwestia podwójnego *ethnikon* Apellasa nie została dotąd jednoznacznie wyjaśniona. Być może Apellas urodził się w jednym miejscu, a mieszkał w drugim, tak to tłumaczy P. Kavvadias, *Ἐπιγραφαί...*, s. 232; możliwe też, że Idrias była wsią leżącą na terytorium Mylasy: *IG IV 955*; P. Kavvadias, *Fouilles...*, s. 33; Wilhelm Dittenberger podaje jednak przykłady na to, że w inskrypcjach na drugim miejscu podawano nazwę miejsca należącego do większego obszaru, nazwa tego obszaru występowała zaś na miejscu pierwszym, np. Ἀθηναῖος Λακιάδης: Syll.³ 1170; Friedrich Hiller von Gaertringen wyjaśnia, że Ἰδριεὺς Μυλασεὺς należy rozumieć jako „Karyjczyk z miasta Mylasy”: *IG IV² 1*, 126.

niestrawności. Już podczas podróży morskiej, na Eginie, kazał mi nie unosić się gniewem nadmiernie. Kiedy znalazłem się w świątyni, kazał okrywać głowę w ciągu dwóch ulewnych dni, wybierać⁹ ser i chleb, seler z sałatą, kąpać się samodzielnie¹⁰, ćwiczyć się w bieganiu, wybierać zewnętrzną część cytryny¹¹ i moczyć w wodzie, przy Uszach w łaźni ocierać się o ścianę, korzystać z huśtawek na górnym portyku, smarować się błotem, przechadzać się bosą, w łaźni przed wejściem do ciepłej wody oblewać się winem, kąpać się samemu¹² i dać attyką drachmę łaźiebni-kowi, złożyć wspólną ofiarę Asklepiosowi, Epione¹³, boginiom eleuzyń-skim¹⁴, wybierać mleko z miodem. Jednego dnia, gdy piłem samo mleko, powiedział: „Wlej miodu do mleka, żeby mogło przeczyszczyć”. Kiedy poprosiłem boga, żeby szybciej mnie uwolnił¹⁵, zdawało mi się¹⁶, że cały wysmarowany gorczyczą i solą wychodziłem w pobliżu Uszu z abatonu, przodem szedł chłopiec mający dymiącą kadzielnicę i kapłan powiedział: „Zostałeś uleczony, należy dać w zamian zapłatę dla lekarza”. I zrobiłem to, co zobaczyłem. Nacierając się solą i wilgotną gorczyczą, odczułem ból, jednak kąpiąc się, nie cierpiałem. To [wszystko] zdarzyło się w ciągu [pierwszych] dziewięciu dni mojego pobytu. Dotknął mi prawej ręki i piersi; następnego dnia, gdy składałem ofiary na ołtarzu, płomień wystrzelił do góry i przypalił mi rękę tak, że pojawiły się pęcherze; wkrótce ręka stała się zdrowa. Gdy pozostałem, powiedział, żeby używać kopru z olejem na ból głowy, jednak głowa mnie nie bolała. Istotnie zdarzyło się, że gdy studiowałem, przepełniła się. Używając oleju, uwolniłem się od bólu głowy. Na opuchnięty języczek [podniebienny] płukanie zimnym – i z tym zwracałem się bowiem do boga – i to samo na migdałki. Nakazał zaś te rzeczy zapisać. Gdy odzyskałem zdrowie, wdzięczny, oddaliłem się.

⁹ Czasownik $\pi\rho\lambda\alpha\mu\beta\acute{\iota}\nu\omega$ występujący w kilku miejscach inskrypcji ma zapewne na celu podkreślenie, że Apellas powinien to właśnie pożywienie przedkładać ponad inne.

¹⁰ Dosłownie „samemu przez siebie”. Prawdopodobnie oznacza to kąpiel bez niczyjej asysty (np. niewolnika czy łaźiebego).

¹¹ Michał Wojciechowski tłumaczy to jako „zdejmować skórkę z cytryny”, jednak moim zdaniem jest to nadinterpretacja.

¹² Bez asysty lub bez towarzystwa, „samotnie”.

¹³ „Łagodząca ból”, według mitu małżonka Asklepiosa.

¹⁴ Demeter i Kora.

¹⁵ Być może chodzi o uwolnienie od choroby.

¹⁶ Wojciechowski tłumaczy to jako „przyśniło mi się”, ale nie takie jest znaczenie czasownika $\tilde{\omega}\mu\eta\nu$; zob. s. 22 tego artykułu.

Przybycie Apellasa do Epidauros

Na początku Apellas informuje, że ze względu na swoje przewlekłe dolegliwości i niestrawność został przysłany do świątyni przez boga, możemy się domyślać, że chodzi o Asklepiosa. Do Epidauros dotarł drogą morską, zatrzymując się wpierw na Eginie. Wtedy właśnie miał otrzymać pierwszą poradę od boga: zalecił mu on, by nie unosił się gniewem. Być może to sugestia, by chory zachował spokój, gdyż nerwy mogły pogorszyć jego stan. Nie jest też wykluczone, że porada Asklepiosa dotyczyła podróży morskiej, która w owym czasie wiązała się z dużym ryzykiem, sztorm mógł oznaczać zatopienie statku, zrozumiałe więc, że Apellas mógł być zdenerwowany. Na Eginie prawdopodobnie znajdowała się świątynia tego boga. Wspomina o niej już Arystofanes w *Osach*¹⁷, a także, co istotniejsze, współczesny Apellasowi Pausaniasz¹⁸. O pomocy i interwencji Asklepiosa w podróży morskiej pisze również w *Świętych mowach* retor Eliusz Arystydes¹⁹, nieprzypadkowa więc wydaje się wzmianka w inskrypcji o opiece boga medycyny nad chorym jeszcze w czasie podróży do asklepiejonu. Być może Apellas odwiedził na Eginie świątynię Asklepiosa i tam otrzymał jakiś rodzaj wsparcia psychicznego.

Kolejna część tekstu to opis tego, co wydarzyło się w asklepiejonie. Bóg zalecił Apellasowi (a właściwie nakazał: ἐκέλευσεν) okrywanie głowy w czasie ulewy, co wydaje się bardzo trywialnym zaleceniem, które nie wymaga żadnej specjalistycznej wiedzy medycznej. Jednak to, że taka porada została uwieczniona w inskrypcji, świadczy o tym, że musiała mieć ona jakieś szczególne znaczenie; być może chodziło o zadbanie o właściwą ochronę wrażliwej głowy w czasie złej pogody, aby uniknąć nagłej choroby w postaci infekcji.

¹⁷ Ar. V. 122–123 – wszystkie skróty zgodnie z H. G. Lidell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English lexicon*, Oxford 1940, cytowany dalej jako LSJ.

¹⁸ Paus. II.30.1.

¹⁹ Aristid. Or. 48.12, 50.34–37 (Or. = Oratio) – posługuję się numeracją według *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, vol. II, ed. B. Keil, Berolini 1898.

Porady dietetyczne

Asklepios nakazał Apellasowi określoną dietę: ser i chleb, a także seler z sałatą. Prawdopodobnie miało to zapewnić pacjentowi właściwe odżywienie, ale też leczenie za pomocą odpowiednich składników w pożywieniu. Seler bywał częstym składnikiem diety zalecanym przez starożytnych medyków: Aretajos²⁰ rekomenduje na dolegliwości lekkostrawną dietę, której składnikiem jest seler²¹, wskazuje również, że warzywo to jest dobre na choroby żołądka²². Podobne porady znajdziemy u Dioskoridesa²³, który precyzuje, iż seler łagodzi pieczenie w żołądku²⁴. Najśłynniejszy lekarz II w. n.e., Galen, wielokrotnie w swych zaleceniach wymienia seler jako część mieszanki na dolegliwości żołądkowe²⁵, ale również na gorączkę²⁶ i kaszel²⁷. Sałata miała natomiast właściwości odżywiające ciało, a przez obecność w niej sporej dawki wilgoci oziębiała organizm²⁸. Eliusz Arystydes miał mieć również nakazane przez Asklepiosa żedzenie sałaty, przy jednoczesnym unikaniu spożywania innych warzyw²⁹.

²⁰ Aretajos z Kapadocji – grecki lekarz żyjący w I lub II w. n.e., studiował prawdopodobnie w Aleksandrii, praktykować miał w Rzymie, zachowały się cztery traktaty jego autorstwa, każdy składający się z dwóch ksiąg. Aretajos był gorącym zwolennikiem medycyny hippokratejskiej.

²¹ Aret. CA 1.2; CD 1.2.

²² Aret. CD 2.4.

²³ Dioskorides z Anazarbos (Cylicja) – żył prawdopodobnie w latach 40–90, grecki lekarz, autor dzieła o roślinach leczniczych zachowanego pod tytułem *De materia medica*.

²⁴ Dsc. 3.67.

²⁵ Gal. 12.938 – korzystam z wielotomowego wydania dzieł Galena: *Galenii opera omnia*, 20 vol., ed. K. G. Kühn, Lipszig 1821–1833 (pierwsza liczba oznacza numer tomu, po kropce – numery stron).

²⁶ Gal. 13.64.

²⁷ Gal. 13.67.

²⁸ M. Kokoszko, Z. Rzeźnicka, *Dietetyka w „De re coquinaria”*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2011, R. 10 (2), s. 13.

²⁹ Aristid. Or. 49.37.

Nie do końca jasna jest porada, która mówi o tym, że Apellas powinien „wybierać zewnętrzną część cytryny i moczyć w wodzie”³⁰. Mogło tu chodzić o skórkę z cytryny³¹, być może razem z miąższem. Należy tu jednak wyjaśnić, że występujący w inskrypcji κίτριον to nie to samo co znana nam dobrze cytryna (*Citrus limon*), lecz najprawdopodobniej cytron (*Citrus medica*), roślina z tej samej rodziny *Rutaceae*, lecz o grubszej i bardziej pomarszczonej skórce. Klasyfikacja botaniczna gatunków *Citrus* narzuca trudności, które wynikają z tego, że często tworzone były hybrydy przez zapylanie krzyżowe. Zespół naukowców z Kalifornii po głębokiej analizie stwierdził, że cytryna jest właśnie taką hybrydą, powstałą ze skrzyżowania dwóch gatunków: *Citrus aurantium* i *Citrus medica*³². Wszystkie cytrusy mają korzystne działanie dla organizmu, sam cytron natomiast, prócz wielu innych dobroczynnych cech, zawiera olejki eteryczne o silnych właściwościach przeciwzapalnych³³.

Opis cytronu występuje u wielu autorów starożytnych, a po raz pierwszy pojawia się u Teofrasta w jego *Badaniach nad roślinami*. Nazywa on cytron „jabłkiem medyjskim” lub „perskim”, ze względu na pochodzenie tej rośliny z terenów wschodnich. Wskazuje, że owoc ten jest niejadalny, za to bardzo aromatyczny, a włożony między ubrania chroni je przed molami. Teofrast podkreśla też, że cytron bywa pomocny jako lek przeciw truciźnie: podany w winie powoduje rozstrój żołądka i dzięki temu pozwala wydalić szkodliwe substancje z organizmu. Wyciśnięty do ust natomiast miał powodować przyjemny oddech³⁴. Informacje te powtarzają również Dioskorydes³⁵ i Pliniusz Starszy³⁶, przy czym ten drugi autor nazywa niekiedy cytron

³⁰ κίτριου προλαμβάνειν τὰ ἄκρα, εἰς ὕδωρ ἀποβρέξαι.

³¹ Tak tłumaczy M. Wojciechowski, op. cit., s. 66.

³² M. Klimek-Szczykutowicz, A. Szopa, H. Ekiert, „*Citrus limon*” (cytryna zwyczajna) – źródło surowców o cennych walorach kosmetycznych, „*Polish Journal Cosmetology*” 2017, vol. 20 (3), s. 185.

³³ E. Dymarska, A. Grochowalska, H. Krauss, Z. Chęcińska-Maciejewska, *Naturalne modyfikatory odpowiedzi immunologicznej*, „*Problemy Higieny i Epidemiologii*” 2016, t. 97 (4), s. 302.

³⁴ Thphr. HP IV.4.2.

³⁵ Dsc. I.166.

³⁶ Plin. HN XI.115, XII.7, XXIII.56.

„jabłkiem asyryjskim”. Wreszcie, znajdujemy opis działania cytryny także u Galena; owoc ten występuje tu pod nazwą „jabłko medyjskie” (μηλέα μηδική), choć, jak podkreśla sławny lekarz, w jego czasach owoc ten zaczął być nazywany mianem κίτριον. Galen wskazuje na wysuszające i orzeźwiająco-właściwości cytryny, wyjaśnia również, że można spożywać zarówno łupinę, jak i miąższ tego owocu, przy czym łupina nadaje się do mieszania z innymi składnikami³⁷. Jak widać więc, cytryna był znany i zapewne stosowany w czasach Apellasa, choć nie wiemy, na jakie konkretnie schorzenia. Możemy domyślać się, że w przypadku Apellasa mogło chodzić o oczyszczenie organizmu przez wymioty, mogły mieć też znaczenie właściwości przeciwwzpalne cytryny.

Kolejną dietetyczną poradą występującą w inskrypcji jest spożywanie mleka z miodem, „żeby mogło przeczyszczyć”. Można mieć wątpliwości, czy rzeczywiście chodziło o przeczyszczenie, gdyż użyto tu czasownika διακόπτειν, który oznacza m.in. „przeciąć, przerwać”³⁸. Być może autor tekstu miał na myśli przerwanie dolegliwości, innymi słowy wyzdrowienie, choć należy podkreślić, że mleko z miodem było powszechnie używane w starożytności właśnie na przeczyszczenie³⁹. Biorąc pod uwagę kłopoty Apellasa z niestrawnością, jest możliwe, że istotnie taki efekt miała dać ta mieszanka.

Jednym z elementów terapii było też zewnętrzne stosowanie leków roślinnych. W swej wizji Apellasa zobaczył siebie wysmarowanego gorczycą i solą. Na jawie zaś zrobił to, co mu rzekomo bóg nakazał, czyli natarł się wilgotną gorczycą i solą, to jednak wywołało ból. Nic w tym dziwnego, wszak gorczyca, szczególnie gorczyca czarna, ma działanie silnie podrażniające skórę⁴⁰. Umieszczenie w inskrypcji informacji o bólu mogło być

³⁷ Gal. 12.77.

³⁸ LSJ, „διακόπτω”; *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958, s. 533, s.v. „διακόπτω”.

³⁹ M. Kokoszko, J. Dybała, *Medyczna nauka o mleku (γαλακτολογία ιατρική) zawarta w „De medicina” Celsusa*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2016, R. 15 (2), s. 17.

⁴⁰ Znamy właściwości gorczycy z medycyny współczesnej i ludowej, stosowano ją zewnętrznie w przypadkach artretyzmu i reumatyzmu, a także na łagodzenie bólu. Po nałożeniu zwilżonych nasion na skórę występują miejscowe zaczerwienienia, może nawet nastąpić uszkodzenie skóry: B. Sawicka, E. Kotiuk, B. Bienia, B. Krochmal-Marczak,

komunikatem dla innych pacjentów, że terapia w asklepiejonie może również wiązać się z nieprzyjemnymi przeżyciami, nie powinni więc się tego obawiać, szczególnie że dolegliwość Apellasa została wkrótce złagodzona przez kąpiel, a tym samym pozbycie się ze skóry drażniących nasion gorczycy.

Pod koniec inskrypcji znajdujemy jeszcze dwie porady. Jedna z nich mówi o tym, że Apellas miał używać kopru z olejem na ból głowy. Wyciąg z kopru rzeczywiście mógł złagodzić ból, ponadto znane było jego moczopędne działanie, pomagał też na problemy z oddychaniem⁴¹. Dziwne może się wydać, że Apellas zaraz potem stwierdza, że używając oleju, uwolnił się od bólu głowy, jednak sądzę, że należy to odczytać jako „olej z koprem”; wydaje się, że zastosowano tu skrót myślowy. Interesujące jest w tej sytuacji to, że Apellas wskazuje, iż głowa go przecież nie bolała, choć przyznaje, że po wysiłku umysłowym „przepełniła się”. Wynika z tego, że być może już wtedy znajdowała się w asklepiejonie biblioteka, z której Apellas mógł korzystać w czasie swego pobytu⁴². Warte podkreślenia jest również to, że bóg potrafił przewidzieć ból głowy Apellasa. Na końcu Asklepios poradził jeszcze płukanie „zimnym” na migdałki i opuchnięty jęczyzek podniebiennej (σταφυλή). Ta porada niestety stanowi dla nas zagadkę, choćby dlatego że nie wiemy, czym właściwie Apellas miał gardło płukać.

Gimnastyka i wodolecznictwo

Drugim ważnym aspektem inskrypcji Apellasa jest obecność w niej porad, które dotyczą ćwiczeń i kąpieli. Na początku bóg nakazuje choremu, aby samodzielnie się kąpał (αὐτὸν δι' αὐτοῦ λοῦσθαι), przy czym z pewnością

S. Wójcik, *Znaczenie gorczycy białej („Sinapis alba”), gorczycy sarepskiej („Brassica juncea var. Sareptana”) i gorczycy czarnej („Brassica nigra”) w żywieniu i fitoterapii*, w: *Ziotolecznictwo, biokosmetyki i żywność funkcjonalna*, red. I. Wawer, T. Trziszka, Krosno–Wrocław 2013, s. 353.

⁴¹ Dsc. III.67; Aret. CA 1.2.

⁴² O ufundowaniu biblioteki przez niejakiego Gajusza Rufusa mówi inskrypcja z II w. n.e.: *IG IV² 1, 456*, choć jak dotąd nie zidentyfikowano budynku, który miałby tę funkcję pełnić: D. R. Hoot, op. cit., s. 150–151.

chodziło o to, żeby Apellas nie korzystał z pomocy niewolników czy łaźniących, co zapewne miało dostarczyć choremu niezbędnego wysiłku fizycznego. Analogiczną funkcję prawdopodobnie miało pełnić ocieranie się o ścianę przy „Uszach” w łaźni, gdyż zwykle czynności zeskrobywania oliwy z ciała należały do pomocników lub niewolników kąpiącego się; Apellas miał najwyraźniej przy każdej możliwej okazji zażywać ruchu. Kilka wersów dalej powtarza się nakaz, aby samemu się kąpać (μόνον λούσασθαι); mimo to nie należało zaniedbywać należytej opłaty dla łaźni. To również pokazuje, że istotny w procesie leczenia był ruch. Kąpiel pojawia się również w dalszej części inskrypcji, kiedy po natarciu się drażniącą solą i gorczycą Apellas zażył łagodzącego obmycia.

Kąpiele zdrowotne były bardzo popularne w starożytności, zwłaszcza w czasach rzymskich. Wielkim orędownikiem kąpeli był hellenistyczny lekarz Asklepiades z Bitynii⁴³; hydroterapię polecał również Celsus i Pliniusz Starszy, przy czym ten drugi wskazywał na konieczność kąpeli połączonych z leczeniem medykamentami i maściami⁴⁴. Zwolennikiem wodolecznictwa był też Plutarch, który prezentując poglądy skądinąd nieznanego nam lekarza, uważał, że zimne kąpiele uodparniają ciało, ciepłe zaś miały pomagać na trawienie i mieć działanie rozkurczające⁴⁵. Częstych kąpeli leczniczych zażywał również Eliusz Arystydes, odwiedzając gorące źródła nieopodal Smyrny⁴⁶, niekiedy korzystając z zimnych kąpeli w morzu lub rzecze⁴⁷, a także ze świętego źródła w asklepiejonie pergamońskim⁴⁸. Nic więc dziwnego, że hydroterapia była zalecana również Apellasowi. Niczym osobliwym nie był też nakaz Asklepiosa, aby Apellas smarował się błotem i przechadzał

⁴³ Grecki lekarz żyjący w II–I w. p.n.e., jego pisma nie zachowały się, o życiu i poglądach Asklepiadesa dowiadujemy się od późniejszych autorów, m.in. Galena, Celsusa czy Pliniusza Starszego; V. Nutton, *Ancient medicine*, New York 2013, s. 173.

⁴⁴ G. G. Fagan, *Bathing for health with Celsus and Pliny The Elder*, „The Classical Quarterly” 2006, vol. 56 (1), s. 193, 195.

⁴⁵ Plut. *De tuenda* 17.

⁴⁶ Aristid. Or. 48.69.

⁴⁷ Aristid. Or. 48.48–49, 48.54–55.

⁴⁸ Aristid. Or. 48.71, 48.74–76.

boso; Arystydes opisywał kąpiele błotne, których zażywał w Pergamonie⁴⁹, zdarzało się również, że bóg nakazywał mu bieganie boso⁵⁰.

Prócz wykonywania samodzielnie wspomnianych wyżej czynności związanych z kąpielą bóg zalecił uprawianie biegów i spaceru. To kolejny popularny sposób dochodzenia do zdrowia, stosowany bardzo często, szczególnie w czasach hellenistycznych i rzymskich. Apellas miał uprawiać bieganie i spaceru, ale też wykonywać ćwiczenia, których opis brzmi dla nas niejasno: „korzystać z huśtawek na górnym portyku” (περιπάτω χρῆσθαι ὑπερῶν αἰώραις)⁵¹. Słowo αἰώρα oznacza „huśtawkę, hamak”, ale też „ruch wahadłowy”⁵². Ćwiczenia na czymś, co moglibyśmy nazwać huśtawką, były zalecane przez wspomnianego wyżej Asklepiadesa. Jak pisze o nim Pliniusz Starszy: „kazał zawieszać łóżka, aby przez kołysanie osłabiać choroby i sen wzniecać”⁵³. Tego rodzaju ćwiczenia mogły być przeznaczone dla chorych, którzy nie mieli dość siły, aby uprawiać bardziej obciążającą aktywność fizyczną, ale wpisywały się również w bardzo popularną filozofię Asklepiadesa, według którego leczenie miało być szybkie, bezpieczne i przyjemne⁵⁴. Słowo αἰώρα pojawia się również u Plutarcha, dla którego stanowi ono synonim łagodnych, delikatnych ćwiczeń⁵⁵, Galen wymienia je z kolei wśród innych aktywności, takich jak spaceru, masaże czy kąpiele⁵⁶.

⁴⁹ Aristid. Or. 48.74.

⁵⁰ Aristid. Or. 48.7, 47.61–69.

⁵¹ W wydaniach inskrypcji słowa te są oddzielone przecinkiem: περιπάτω χρῆσθαι ὑπερῶν, αἰώραις, co jednak wydaje się błędem, zważywszy na to, że αἰώραις jest rzeczownikiem, w dodatku w celowniku. Sprawia to, że jest on w tym miejscu nielogiczny. Uznałam również, że περιπάτω oznacza tu miejsce, czyli górny portyk, lub jakieś inne miejsce znajdujące się na piętrze bliżej nieznannej budowli, por. D. R. Hoot, op. cit., s. 73: wybudowany w Epidauros w czasach hellenistycznych budynek, w którym znajdowały się łącznie, miał dwie kondygnacje.

⁵² LSJ, „αἰώρα”; *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 60, s.v. „αἰώρα”.

⁵³ Plin. HN XXVI.7, tłum. J. Łukaszewicz.

⁵⁴ V. Nutton, op. cit., s. 172–173: autor umieścił w tym miejscu ilustrację pochodzącą z XVII-wiecznego dzieła Hieronymusa Mercurialisa, która ukazuje wyobrażenie tego rodzaju ćwiczeń.

⁵⁵ Plut. *De tuenda* 16: „Jak ruch (αἰώρα) jest ćwiczeniem, tak czytanie jest rozmową, przy której korzystając z cudzej myśli, ćwiczymy delikatnie i przyjemnie głos”, tłum. M. Szarmach.

⁵⁶ Gal. 1.406.

Obecność tego określenia w inskrypcji Apellasa, a także kąpiele, którym się poddawał, świadczą o tym, że w II w. n.e. w asklepiejonie epidauryjskim korzystano z zaleceń Asklepiadesa.

Leczenie za pomocą ruchu nie było wynalazkiem Asklepiadesa, stosowano je już wcześniej, lekarz z Bitynii jedynie je rozpropagował w świecie rzymskim. Pewne sugestie na temat leczniczych właściwości ćwiczeń znajdują się w inskrypcjach z IV w. p.n.e., gdzie w jednym z opisów niejaki Nikator, cierpiący na niedowład nóg, został uzdrowiony dzięki temu, że jakiś chłopiec porwał mu kulę i chory musiał za nim gonić⁵⁷, inny chory o imieniu Hagestratos, cierpiący na ból głowy, otrzymał z kolei zalecenie ćwiczenia pankrationu⁵⁸. Z tych skromnych opisów możemy wnosić, że na niektóre dolegliwości rekomendowano wysiłek fizyczny, jednak wówczas w asklepiejonach nie było to tak popularne, jak w czasach późniejszych. W okresie, gdy powstała inskrypcja Apellasa, z różnego rodzaju aktywności korzystał chętnie Eliusz Arystydes, który prócz licznych kąpiele opisuje również wiele ćwiczeń, jakie zalecał mu Asklepios⁵⁹.

Istotną rolę odgrywała z pewnością infrastruktura, którą dysponowano w sanktuariach Asklepiosa. W IV w. p.n.e. jeszcze bardzo skromna, w czasach hellenistycznych i rzymskich nabrała rozmachu, co zaowocowało budową licznych budynków, łaźni, basenów i miejsc noclegowych. Asklepiejony stały się kompleksami, w których chorzy spędzali coraz więcej czasu⁶⁰, istniała więc potrzeba zapewnienia pacjentom odpowiedniej liczby personelu, a także miejsc służących do ćwiczeń, spacerów, kąpiele i innych aktywności⁶¹. Nieprzypadkowe wydaje się więc, że Apellas podaje

⁵⁷ *IG IV² 1, 121 w. 111–112.*

⁵⁸ *IG IV² 1, 122 w. 50–54.*

⁵⁹ C. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, s. 38–39: znajdziemy tu lokalizację wszystkich miejsc w *Świątyniach mowach*, w których Arystydes opisuje ćwiczenia.

⁶⁰ Jak wynika z inskrypcji Apellasa, spędził on w Epidauros przynajmniej dziewięć dni.

⁶¹ E. S. Okay, „Healing in motion: The influence of locomotion on the architecture of the Pergamene Asklepieion in the second century CE”, Los Angeles 2016 (rozprawa doktorska), s. 16; praca ta znakomicie ukazuje rozwój budownictwa, który służył wszelkiego rodzaju aktywnościom fizycznym chorych w asklepiejonie pergamońskim; autorka stworzyła nawet pojęcie opisujące ogół wszelkich aktywności służących poprawie zdrowia:

w inskrypcji miejsca, gdzie dana aktywność się odbywała; mamy więc tutaj ocieranie się o ścianę w łaźni, korzystanie z huštawek na górnym portyku i nacieranie się w abatonie. Autor napisu w ten sposób pokazywał, że asklepiejon dysponuje budynkami, które zapewniają możliwość różnorodnych terapii i aktywności. Mogło to być zachętą dla pielgrzymów do dłuższego pobytu w sanktuarium.

„Uszy” boga?

W kontekście miejsc wymienianych w inskrypcji wątpliwości budzi fragment, który zdecydowałam się przetłumaczyć jako: „przy Uszach w łaźni ocierać się o ścianę”. Wojciechowski przełożył to na język polski w ten sposób: „przy wodach w łaźni ocierać się o ścianę”⁶². W oryginale: πρὸς ταῖς ἀκοαῖς ἐν βαλανείῳ προστριβεσθαι τῷ τοίχῳ, na inne języki tłumaczony jest w różny sposób: „me froter contre le mur au bain près de l’aqueduc”⁶³, „bei den Akoai im Bad mich an der Wand zu reiben”⁶⁴, „near the (spot of the) ‘akoai’ in the bath to press against the wall”⁶⁵, „to rub myself against the wall near the ‘Place Where Supernatural Voices Are Heard’”⁶⁶, lub „to rub myself against the wall near the waters in the bath”⁶⁷. Nie jest jasne, co może znaczyć w tym kontekście słowo ἀκοαί. Ulrich von Willamowitz⁶⁸, Michał Wojciechowski i David R. Hoot widzą tu miejsce, do którego doprowadzana jest woda, przez podobieństwo do łacińskiego słowa *aqua*. Ἀκοαί spotykamy jednak u Eliusza Arystydesa, który w ten sposób określa miejsce w asklepiejonie, gdzie nastąpiło opisywane przezeń zdarzenie:

locotherapy (locomotion therapy). Sądzę, że analogiczne zjawiska w architekturze mogły wystąpić w Epidaurós.

⁶² M. Wojciechowski, op. cit., s. 66.

⁶³ P. Kavvadias, *Fouilles...*, s. 33, tłum. M. S. Reinach.

⁶⁴ R. Herzog, op. cit., s. 44.

⁶⁵ E. J. Edelstein, L. Edelstein, op. cit., vol. I, T. 432.

⁶⁶ M. Galli, op. cit., s. 279.

⁶⁷ D. R. Hoot, op. cit., s. 151.

⁶⁸ U. von Willamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidaurós*, Berlin 1886, s. 116, za: P. Kavvadias, *Fouilles...*, s. 33; ἀκοαί mogło oznaczać akwedukt wzniesiony przez senatora Antoninusa, o którym wspomina Pauzanasz: II.27.6.

κατ' αὐτὰς τὰς ἀκοὰς τοῦ θεοῦ – „przy samych Uszach boga”⁶⁹. Mogło to być miejsce, gdzie słycać „głos boga”⁷⁰. Podobna konstrukcja pojawia się u V-wiecznego filozofa Marinusa z Samarii, który w *Żywocie Proklosa* pisze: „Na przykład jedni byli zdania, że to jest świątynia Asklepiosa i powoływali się na wiele świadectw, takich jak te, że w tym miejscu są podobno tak zwane uszy”⁷¹. Polska tłumaczka Marinusa wskazuje, że może tu chodzić o konstrukcję, która daje niezwykle efekty akustyczne, uważane za głos boga⁷². Możliwe jest również, że ἀκοὰῖ było miejscem, gdzie bóg wysłuchiwał prośb pacjentów, być może należało je wyartykułować na głos. Sądzę też, że istnieje małe prawdopodobieństwo użycia słowa ἀκοὰῖ jako greckiej wersji *aqua*; łacina była traktowana przez Greków jako język obcy, niekiedy nawet barbarzyński⁷³, więc w tak wyjątkowej inskrypcji, wystawionej, jak można się domyślać, na widok publiczny, tego rodzaju latynizm nie byłby dobrze widziany.

Pozostaje jeszcze pytanie: co miał Apellas czynić przy „Uszach”? Czasownik προστρίβω, występujący tu w wersji medialno-pasywnej προστρίβεσθαι, jest najbardziej zbliżony do czasownika τρίβω, czyli „trzeć, nacierać”. U Galena występuje często rzeczownik τρίψις, który może oznaczać „ocieranie się, tarcie”, przy czym u sławnego lekarza to „nacieranie się, masaż”⁷⁴. Wydaje się więc, że chodzi tu o masaż leczniczy, w dodatku taki, który Apellas miał wykonywać sam, ocierając się o ścianę. Możliwe, iż przy „Uszach” znajdowała się ściana, która właśnie do tego miała służyć.

⁶⁹ Aristid. Or. 47.13, tłum. A. Liwerska.

⁷⁰ LSJ, „ἀκοή”; *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 69, s.v. „ἀκοή”.

⁷¹ Marin., *Vita Procli* 32, tłum. E. Osek.

⁷² E. Osek, *Marinus z Samarii: Żywot neoplatonika Proklosa. Wstęp, przekład i komentarz*, „Littera Antiqua” 2016, nr 11, s. 264, przyp. 172.

⁷³ Dionizjusz z Halikarnasu, chcąc ukazać bliskość kulturową Greków i Rzymian, wywodzi język łaciński z dialektu eolskiego, zaznaczając, że nie jest on ani całkowicie barbarzyński, ani grecki: D.H. 1.90.1; Apollonios z Tyany, opisywany przez Filostratos, miał zganić pojawienie się łacińskich imion w dekrete wydany przez Smyrneńczyków, nazywając to barbarzyństwem: Philostr. VA 4.5; P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008, s. 165, 197–198.

⁷⁴ LSJ, „τρίψις”; *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1966, s. 363, s.v. „τρίψις”; R. J. Durling, *A dictionary of medical terms in Galen*, Leiden 1993, s. 314, s.v. „τρίψις”.

Nazwa ἀκοαί pojawia się w tekście inskrypcji również kilka wersów dalej, gdy Apellas pisze: ἐξίέναι κατὰ τὰς ἀκοὰς ἐκ τοῦ ἀβάτου – „wychodziłem w pobliżu Uszu z abatonu”. Wojciechowski znów widzi w tym miejscu „wody”: „opuszczałem sanktuarium wzdłuż wód”. Nie można zgodzić się z taką interpretacją, zwłaszcza że Apellas nie wychodzi z sanktuarium, lecz z abatonu. Abaton to miejsce „niedostępne, nietykalne” znajdujące się w sanktuarium, szczególnie w asklepiejonach; to tam właśnie chorzy mieli poddawać się inkubacji, czyli świętemu snowi, lub też innym zabiegom leczniczym (być może nawet chirurgicznym). Z przytoczonego fragmentu wynika, że „Uszy” znajdowały się w abatonie lub w jego pobliżu, wcześniej jednak Apellas ocierał się o ścianę przy „Uszach” w łaźni. Gdzie więc znajdowały się owe „Uszy”? Mamy tu dwie możliwości. Przy abatonie, od strony wschodniej, w miejscu, gdzie stała studnia, zbudowano w V w. p.n.e. łaźnię, która początkowo była niewielka, w czasach rzymskich została zaś odnowiona i powiększona dzięki fundacji senatora Antoninusa, o czym donosi Pausaniasz⁷⁵. Być może właśnie w tej łaźni, lub w jej pobliżu, znajdowały się „Uszy”, co znaczyłoby, że istniał tylko jeden taki obiekt w sanktuarium. Inną ewentualnością jest to, iż „Uszy” były czymś, co występowało w asklepiejonie w kilku miejscach, m.in. w łaźniach i w abatonie, a więc inskrypcja Apellasa wymienia dwa obiekty z różnych miejsc. Jedyne, co się w tym miejscu nasuwa, to przypuszczenie, że chodzi tu o wota anatomiczne w postaci uszu, których w asklepiejonie epidauryjskim zachowało się sporo. Mogły one być wyeksponowane w różnych obiektach i jako ważne miejsce kultowe oraz swoisty dowód na moc Asklepiosa były na tyle charakterystyczne, że nazwa „Uszy” była dla wszystkich oczywista i nie było wątpliwości, o jakie miejsce chodzi. Brak dostatecznych informacji źródłowych sprawia, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czym „Uszy” były.

⁷⁵ Paus. II.27.6; D.R. Hoot, op. cit., s. 216; R. A. Tomlinson, *Epidauros*, New York 1983, s. 68.

Sen czy jawa?

Wątpliwości budzi kwestia, czy Apellas był leczony przez inkubację. W jednym z fragmentów inskrypcji czytamy: „Kiedy poprosiłem boga, żeby szybciej mnie uwolnił, zdawało mi się, że cały wysmarowany gorczycą i solą wychodziłem w pobliżu Uszu z abatonu, przodem szedł chłopiec mający dymiącą kadzielnicę i kapłan powiedział: »Zostałeś uleczony, należy dać w zamian zapłatę dla lekarza«. I zrobiłem to, co zobaczyłem”. Brak jest w tym miejscu jednoznacznego określenia, że to był sen. Czasownik ᾤμην możemy tłumaczyć jako „myślałem, sądziłem, wierzyłem”, można go również rozumieć jako „zdawało mi się”. Z kolei καὶ ἐποίησα, ἃ εἶδον, czyli „i zrobiłem to, co zobaczyłem”, zdaje się właśnie wynikiem tego, co Apellas zobaczył we śnie, lub tego, co mu się zdawało, że zobaczył. Niezwykle trudno tu o jednoznaczną interpretację i stwierdzenie, czy była to wizja senna, zwłaszcza że to nie bóg ukazuje się w niej Apellasowi; widzi on jedynie chłopca i, co najbardziej zaskakujące, kapłana⁷⁶. Święty sen w sanktuarium miał wszak na celu wyleczenie przez Asklepiosa lub uzyskanie od niego wskazówek dotyczących terapii, tymczasem w tym przypadku informację, że Apellas został wyleczony, przekazuje kapłan, w dodatku natychmiast dodaje, iż należy się zapłata, ἰατρὰ, która oznaczała opłatę dla lekarza (ἰατρός – „lekarz”). Mogłoby to wskazywać na rosnącą rolę, w stosunku do wieków wcześniejszych, personelu świątynnego i konkretnych medycznych terapii w asklepiejonie, a mniejsze znaczenie przeżyć duchowych i kontaktu z bogiem. Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że Apellas, jak wynika z tekstu, nieustannie ma kontakt z Asklepiosem: został przez niego przysłany do sanktuarium, wszystkie zalecenia pochodzą od boga, chory prosi go o szybkie uwolnienie (od choroby), a nawet otrzymuje coś w rodzaju przepowiedni, gdy Asklepios przewiduje jego bóle głowy. Być może właśnie te wszystkie zalecenia były przekazywane przez sny, a potem interpretowane przez kapłanów.

⁷⁶ Wizje senna miały na celu kontakt z Asklepiosem i to właśnie bóg ukazywał się choremu we śnie, zalecał środki lecznicze lub nawet wykonywał operacje chirurgiczne, czego liczne przykłady znajdujemy w inskrypcjach z IV w. p.n.e.: *IG IV² 1, 121–124*.

Dostępne nam źródła epigraficzne wskazują, że w asklepiejonie leczenie polegało na poddaniu się obrzędowi inkubacji. Uzdrawienia w czasie snu pojawiają się na czterech stelach z IV w. p.n.e. z Epidauros⁷⁷. W opisanych tam ok. 70 przypadkach wyleczeń często pojawiają się słowa ἐγκαθεύδω i ἐγκατακοιμάω, które oznaczają „ułożyć się do snu”, „położyć się spać”; znajdujemy tam też określenia snu: ἐνύπνιον – „sen, marzenie senne”, a także ὄψις – „widzenie, wizja”, jak również ὑπνώω – „położyć się spać”. Zdarza się również, głównie na steli B, że uzdrowienie następuje na jawie lub za pomocą zabiegów chirurgicznych, ale sprawcą tego zawsze jest bóg⁷⁸. Motyw snu znajdujemy też w dość uszkodzonych inskrypcjach z Lebenu na Krecie, datowanych na ok. II w. p.n.e., gdzie występuje wyrażenie καθ’ ὑπνον χυγυῆς ἐγένετο – „poprzez sen stał się zdrowy”⁷⁹. Inskrypcje z II w. n.e. mają nieco inny charakter, gdyż tam nie pojawia się motyw snu. Na przykład na steli z rzymskiego asklepiejonu na Wyspie Tybrowej występuje wyrażenie ὁ θεὸς ἐλθεῖν – „bóg przyszedł [z pomocą]”⁸⁰. O śnie nie wspomina również inskrypcja mniej więcej z tego samego okresu z Pergamonu⁸¹, w której znajduje się opis dość racjonalnej, jak na owe czasy, terapii (post, biały pieprz, cebula), nie ma jednak informacji, na jakie dolegliwości cierpiał chory.

Motyw snu pojawia się również u Pausaniasza w jego *Wędrowkach po Helladzie*, który, choć obszernie opisuje asklepiejony, o sposobach leczenia prawie nie wspomina. Jedyne opowiadając o Naupaktos (nad Zatoką Koryncką), przytacza historię wyleczenia niejakiego Falizjosa, który wzniósł tam świątynię Asklepiosa, w czasach Pausaniasza już nieistniejącą. Jego uzdrowienie miało nastąpić w dość dziwnych i nierealnych okolicznościach, a miała w tym pomóc, przysłana przez boga, poetka Anyte, której zdawało się, że „objawienie się boga to sen”⁸². Warto wspomnieć również fragment, być może w pewien sposób związany ze snem, gdzie słynny podróżnik opisuje, że w epidauryjskim tolosie znajdował się obraz Methe, na

⁷⁷ IG IV² 1, 121–124.

⁷⁸ IG IV² 1, 122.

⁷⁹ IC I 17 w. 9, tłum. A. Liwerska.

⁸⁰ IGUR I 148.

⁸¹ SEG 37: 1019.

⁸² Paus. X.38.13, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

którym można zobaczyć „naczynie szklane, a przez nie przegładającą twarz kobiecą”⁸³. Słowo μέθη możemy przetłumaczyć jako „pijaństwo”, ale również w znaczeniu metaforycznym „odurzenie”, we współczesnej grece natomiast tym mianem nazywane jest „lekkie znieczulenie ogólne”. Stosowanie narkozy czy też odurzenia wyjaśniałoby sposób wykonywania bolesnych zabiegów chirurgicznych; prawdopodobnie do tego celu było używane opium lub inne podobnie działające substancje⁸⁴. Nie wyjaśnia to jednak opisu snu w innych przypadkach, gdy pacjent wymagał jedynie leczenia farmakologicznego, diety czy kąpieli.

O snach i sposobach leczenia najczęściej dowiadujemy się od współczesnego Apellasowi Eliusza Arystydesa. W *Świętych mowach* opisał on asklepiejon w Pergamonie, który odwiedzał wielokrotnie w ciągu całego życia. Retor był również w Epidauros w okresie między 155 a 165 r.⁸⁵, jednak ta relacja niestety nie zachowała się. Możemy však przyjąć, że sanktuarium pergamońskie funkcjonowało podobnie jak to epidauryjskie. Pomijając zapewne drobne lokalne różnice, można przyjąć, że doświadczenia chorych mogły mieć analogiczny charakter. Niezwykle interesujące jest to, w jaki sposób Arystydes opisuje swoje relacje z Asklepiosem, gdyż jest to związek bardzo osobisty, a nadto bóg nie tylko pomaga retorowi w jego licznych dolegliwościach, ale czuwa także nad każdą dziedziną jego życia. Arystydes opisuje ponad 100 snów, jakie miał otrzymać od boga, ale robi to w sposób bardzo nieoczywisty. Kiedy opowiada jakiś sen, wyraża to najczęściej słowem ἔδόκουν – „zdawało mi się”, stąd nierzadko jesteśmy zmuszeni zastanawiać się, czy to, co opisuje, to widzenie senne czy rzeczywistość. Ponadto wiele z tych snów odbywało się poza sanktuarium. Tylko w jednym miejscu Arystydes relacjonuje sytuację, w której położył się „w celu otrzymania wizji”: ἐγκατεκεκλίμην [...] κατὰ δὴ τινα ὀνειράτος ὄψιν⁸⁶, w pozostałych przypadkach nie mówi wprost, że ma na myśli sen zesłany przez boga w sanktuarium. Najczęściej Asklepios doradza retorowi w kwestiach

⁸³ Paus. II.27.3, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

⁸⁴ H. Askitopoulou, E. Konsolaki, I. A. Ramoutsaki, M. Anastassaki, *Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros*, „International Congress Series” 2002, vol. 1242, s. 13 – autorki odnosiły się w artykule jedynie do inskrypcji z IV w. p.n.e.

⁸⁵ Aristid. Or. 52.1–3.

⁸⁶ Aristid. Or. 48.71.

medycznych i należy przyznać, że wizje te zawierają sporo racjonalnych wskazówek. Może to sugerować, że były one odbiciem rzeczywistej wiedzy Arystydesa na temat leczenia, którą, przynajmniej w skromnym zakresie, z pewnością posiadał bądź uzyskiwał ją od swego bliskiego sługi-opiekuna Zosimosa, również zaznajomionego ze sztuką medyczną⁸⁷.

Forma snów Arystydesa mogła być determinowana przez jego przekonania, wierzenia i posiadaną wiedzę, ale jest możliwe, że niektóre ze snów były autoindukowanymi wizjami⁸⁸, które były czymś pomiędzy jawą a snem. Sugeruje to jeden z opisów retora, bardzo poruszający i sugestywny: Arystydes miał wrażenie, że widzi boga osobiście, wydawało mu się, że był pomiędzy snem a jawą (μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως), płakał i czuł się szczęśliwy⁸⁹. Takie przedstawienie wizji wskazuje, że mógł być to swego rodzaju trans, w którym retor był przekonany o obecności boga; innymi słowy, można uznać, iż Arystydes miał halucynacje⁹⁰. Być może były one spowodowane stanem psychicznym retora związanym z chorobą, wmawianiem sobie pewnych rzeczy, ale sędzę, że nie należy wykluczyć, iż trans spowodowała jakaś podana mu substancja wywołująca wizje. Retor wspomina w innym miejscu, że wśród wielu różnych leków roślinnych stosował również tzw. mieszankę Filona⁹¹, dzięki której poczuł ulgę w dolegliwościach i przyjemność. Mieszanka Filona, która pojawia się w pismach Galena⁹², składała się z soku z maku i lulka czarnego, przy czym obie substancje mają silne działanie odurzające. Czy wizje Arystydesa, Apellasa i innych chorych były skutkiem podawania im substancji psychoaktywnych? Tego nie jesteśmy w stanie stwierdzić, nie ma w źródłach wystarczających przesłanek, by postawić taką tezę; należy mieć jednak świadomość, że korzystano

⁸⁷ Aristid. Or. 47.45.

⁸⁸ W taki sposób opisuje to E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley–Los Angeles–Oxford 1951, s. 113: „[...] a condition of self-induced trans, in which the patient has a strong inward sense of the divine presence, and eventually hears the divine voice, only half externalised”; zob. E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014, s. 99.

⁸⁹ Aristid. Or. 48.32.

⁹⁰ E. R. Dodds, op. cit., s. 98–100.

⁹¹ Aristid. Or. 49.39.

⁹² Gal. 17b.331.

z różnego rodzaju środków pochodzenia roślinnego, choćby do uśmierzania bólu, być może niektóre z nich mogły powodować halucynacje.

Elementy religijne

W inskrypcji Apellasa pobrzmiewa ton obecny również w *Świętych mowach* Arystydesa, tzn. całkowite zaufanie i zawierzenie bogu. Wszystko, co robi Apellas, jest wynikiem rozkazu Asklepiosa, nawet mające pozór zwykłych recept lekarskich porady. Są one dość szczegółowe i, podobnie jak u Arystydesa, całkiem racjonalne z punktu widzenia ówczesnej medycyny. Sposób opisywania wizji otrzymanej od boga jest także zbliżony: nie mamy wyraźnego wskazania, że był to sen, jedynie zasugerowanie odbiorcy, że działo się coś niezwykłego. Asklepios był również bogiem, który potrafił przewidywać przyszłe zdarzenia, gdyż zalecił Apellasowi remedium na bóle głowy, te jednak wystąpiły dopiero w niedalekiej przyszłości. Bóg dotknął także jego ręki, która następnego dnia została poparzona przez płomień z ołtarza ofiarnego.

Tekst inskrypcji miejscami wyraźnie odnosi się do spraw związanych z kultem. Podkreślona została konieczność złożenia ofiar Asklepiosowi, ale też, uważanej za małżonkę boga, Epione („łagodząca ból”) oraz boginiom eleuzyńskim, czyli Demeter i Korze (Persefonie). Składanie ofiary pojawia się w inskrypcji ponownie pod koniec tekstu, tym razem jest to ofiara palona na ołtarzu przez samego Apellasa. Być może na początku była to ofiara wstępna, później – dziękczynna. Nie zachowały się niestety w Epidauros z tego okresu żadne *leges sacrae*, które określały rodzaj i kolejność składanych ofiar, posiadamy jedynie inskrypcje z innych miejsc lub okresów, m.in. z Pergamonu z II w. n.e., z IV w. p.n.e. z Epidauros czy Pireusu. Wszędzie składana jest ofiara wstępna (*προθυσία*) w postaci różnego rodzaju ciastek, a w inskrypcji z Pireusu wymieniono nawet wielu bogów, którym należało taką ofiarę złożyć: był to przede wszystkim Asklepios oraz jego mityczne córki, czyli Iaso, Akeso i Panakeia⁹³, a także Apollo Maleatas, który był pierwotnym bóstwem leczącym w Epidauros, obecny tam być

⁹³ *IG II² 4962.*

może już nawet od VIII w. p.n.e. W *świętych prawach* z Pergamonu pojawia się również Mnemosyne⁹⁴. Miała ona zapewne sprawić, że sen zesłany przez Asklepiosa zostanie dobrze zapamiętany⁹⁵. Jest możliwe, iż pierwsza ofiara Apellasa była właśnie ofiarą wstępną. Druga natomiast to ofiara dziękczynna, którą mogło być jakiekolwiek zwierzę spalone na ołtarzu; należy tu wspomnieć o bardzo popularnym we wcześniejszych wiekach kogucie, ponieważ stał się on niejako przysłowiową ofiarą dla Asklepiosa⁹⁶.

Apellas, prócz ofiary dla Asklepiosa, składa ją również boginiom eleuzyńskim. Między misteriami eleuzyńskimi a Asklepiosem istniał od dawna związek kultowy, o czym w II w. n.e. wspomina Pauzaniusz, pisząc, że „[...] Ateńczycy, uchwalając udzielenie jednego dnia Asklepiosowi w swych misteriach, nazwali ten dzień uroczystością Epidauru i odtąd, jak głosi podanie, oddają Asklepiosowi boską cześć”⁹⁷. O istnieniu uroczystości o nazwie „epidauria”, odbywającej się w trakcie misterii, nadmienia również Flawiusz Filostratos⁹⁸. Związek Epidaurus z Eleuzis jest poświadczony już od końca V w. p.n.e., o czym dowiadujemy się z inskrypcji datowanej na lata 412–400, zwanej inskrypcją Telemacha⁹⁹. Wynika z niej, że w trakcie podróży Asklepiosa z Epidaurus do Aten bóg przez jakiś czas miał zatrzymać się w Eleuzis. Stamtąd dopiero trafił na Akropol, w czasie, gdy obchodzone były misteria. Natomiast zgodnie z mitem bóg medycyny miał spóźnić się na pierwszy dzień uroczystości i składanie ofiar przed wtajemniczeniem, co miało być powodem ustanowienia kolejnego dnia misterii, właśnie dla Asklepiosa¹⁰⁰. Relacja Apellasa potwierdza, że związek Epidaurus z Eleuzis wciąż miał znaczenie, stąd konieczność uhonorowania Demeter i Kory.

Ostatnie słowa inskrypcji Apellasa również odnoszą się do boga: „Nakazał zaś te rzeczy zapisać. Gdy odzyskałem zdrowie, wdzięczny, oddaliłem się”. Daje się tu uchwycić pewne podobieństwo do inskrypcji z IV w. p.n.e.,

⁹⁴ *AvP* III 161.

⁹⁵ H. von Ehrenheim, op. cit., s. 48–71.

⁹⁶ E. J. Edelstein, L. Edelstein, op. cit., vol. II, s. 189–190.

⁹⁷ Paus. II.26.8, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska.

⁹⁸ Philostr. VA 4.18.

⁹⁹ *SEG* 47: 232.

¹⁰⁰ B. L. Wickkiser, *Asklepios, medicine and the politics of healing in fifth-century Greece*, Baltimore 2008, s. 67–73.

gdzie wielokrotnie występuje formułka ὑγιής ἐγένετο¹⁰¹, czyli „stał się zdrowy”, ὑγιής ἐξῆλθε¹⁰² – „wyszedł zdrowy” itp. Stele z tymi inskrypcjami wciąż można było w II w. n.e. zobaczyć¹⁰³, choć nie wiemy, czy były umieszczone w jakimś ogólnodostępnym miejscu. Nie ulega jednak wątpliwości, że układając tekst inskrypcji, Apellas wiadomie nawiązał do tych charakterystycznych formuł, które kończą opis uzdrowienia.

Liczne odwołania do boga w tekście inskrypcji nie są niczym wyjątkowym, wszak takie świadectwo na kamieniu miało na celu podziękowanie Asklepiosowi za wyleczenie, stąd właśnie jemu było ono dedykowane. Wyjątkowość inskrypcji Apellasa polega na tym, że wśród opisu elementów związanych z obrzędowością mamy tu również wiele szczegółów dotyczących opieki nad pacjentem sprawowanej zapewne przez personel świątynny. Jednak mimo obecności lekarzy w sanktuarium, na co wskazują opisy zalecanych terapii, ceremonie religijne i składanie ofiar miały istotne znaczenie. Opis Apellasa jest porównywalny do relacji Arystydesa, dla którego Asklepios był bogiem osobistym i w każdej sprawie do niego właśnie się odwoływał.

Podsumowanie

Z analizy inskrypcji Apellasa wynika, że jej tekst jest zgodny z ówczesnym stanem wiedzy medycznej. Opisane rodzaje terapii wykazują podobieństwa do tych zalecanych przez lekarzy, takich jak Aretajos, Dioskorides czy Galen, oraz autorów pism niemedycznych, jak Plutarch i Pliniusz Starszy. Eksponowana jest również rola Asklepiosa jako tego, który leczy, daje porady, nakazuje wykonywać określone czynności. Relacja Apellasa opisuje w dość szczegółowy sposób metody pomocy pacjentowi, aplikowane środki i zalecenia, jak choćby odpowiednie pożywienie, ćwiczenia gimnastyczne czy kąpiele. Obecność tych wszystkich elementów przypomina opisy Eliusza Arystydesa, który miał otrzymywać od boga podobne nakazy i, tak jak

¹⁰¹ Np. *IG IV² 1, 122 w. 19.*

¹⁰² *IG IV² 1, 122 w. 49.*

¹⁰³ Paus. II.27.3.

Apellas, miał nieustanny i bardzo bliski „kontakt” z Asklepiosem. Inskrypcja stanowi oczywiście świadectwo w swej formie nieporównywalne do opisów słynnego retora, choćby ze względu na nośnik, jednak zbieżność metod pomagania pacjentom i sposób opowiadania o snach i relacji z bogiem sprawiają, że treść inskrypcji wydaje się wiarygodnym opisem metod leczenia stosowanych w II w. n.e. w asklepiejonie epidauryjskim.

Z relacji Apellasa wyłania się również obraz asklepiejonu w Epidaurios, a przynajmniej jego charakter. Z jednej strony widzimy znaczącą rolę kultu, zaleceń boga, konieczność składania ofiar, z drugiej możemy się domyślać, że w asklepiejonie byli lekarze, a przynajmniej osoby biegłe w sztuce lekarskiej. Świadczy o tym wymieniona nazwa opłaty za leczenie, czyli ἱατρα, ale także dość szczegółowe zalecenia dla chorego, które spotykamy często w źródłach medycznych.

Bardzo istotne wydaje się doświadczenie religijne, w czasie którego bóg przekazywał porady zdrowotne czy to przez sen, czy przez wywołane wizje. Nie mamy tu pewności, czy Apellas poddawał się obrzędowi inkubacji, czy doznawał wizji lub halucynacji, jest to w tekście bardzo nieprecyzyjnie określone. To niedookreślenie jednak może być wskazówką, że był to właśnie rodzaj wizji, coś „pomiędzy jawą a snem”, może nawet sztucznie wywołaną halucynacją. Innymi słowy, językiem religii opisane zostały całkiem ludzkie doświadczenia, przez ówczesnych postrzegane jako przeżycia ściśle związane z bóstwem i kultem.

Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, na ile opis Apellasa oddaje jego odczucia i poglądy i czy naprawdę wierzył w to, że Asklepios pomaga mu we wszystkim i daje porady. Niewykluczone jednak, że mamy tu do czynienia z pewną konwencją komponowania tego rodzaju tekstów. Wydaje się, że celem odbycia podróży do Epidaurios było dla Apellasa przede wszystkim wyleczenie, uzyskanie pomocy w pokonaniu dolegliwości. Jest możliwe, że to, co w inskrypcji odnosi się do boga, czyli „przysłany zostałem przez boga”, „nakazał mi”, „poprosiłem boga”, „[bóg] powiedział”, było w rzeczywistości sposobem opisywania wszystkiego, co działo się wokół leczenia pacjenta, a w szczególności wszystkiego, co miało związek z asklepiejonem. To, co mówił lekarz, kapłan, czy to, co mogła podpowiadać intuicja chorego, było odbierane jako nakaz lub porada boga. Był to po prostu sposób na opisanie pewnej rzeczywistości związanej z miejscem przecież bardzo

szczególnym, które według tradycji łączyło się z Asklepiosem. Innymi słowy, kiedy chory wybierał się po poradę do lekarza świątynnego czy też do asklepiejonu na leczenie lub „podreperowanie” zdrowia, synonimem tych wszystkich czynności było udawanie się do Asklepiosa.

Nie ulega jednak wątpliwości, że „obecność” bóstwa leczącego, jakiejś, dziś powiedzielibyśmy, siły wyższej, pozytywnie wpływała na chorych i cierpiących, dawała poczucie, że są oni pod opieką kogoś, kto jest w stanie im pomóc; lekarze byli przecież spadkobiercami wielowiekowej tradycji sanktuariów Asklepiosa, a więc posiadali odpowiednią wiedzę, by pomagać pacjentom. Inskrypcja Apellasa, opisując zarówno całkiem racjonalne terapie, jak i składanie ofiar i obrzędy, a także odwołując się często do boga, ukazuje właśnie taki, niełatwy dla nas do zrozumienia, sposób myślenia i postrzegania rzeczywistości.

