



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## **Dromen van genezing: een verkenning van Griekse incubatiedromen**

Beerden, K.

### **Citation**

Beerden, K. (2012). Dromen van genezing: een verkenning van Griekse incubatiedromen. *Lampas: Tijdschrift Voor Nederlandse Classici*, 45(4), 283-296. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3279504>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3279504>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

45e jaargang nummer 4

december 2012

Dromen in de oudheid



AMPAS

# Inhoud

Lampas 45 (2012) 4

	Van de gastredactie	265
W.V. HARRIS	Epiphanies and authority in classical Greek dreaming	267
KIM BEERDEN	Dromen van genezing Een verkenning van Griekse incubatiedromen	283
JOVAN BILBIJA	De Artemidorisch-Macrobische droomclassificatie in het Byzantijnse Oosten	297
MAITHE HULSKAMP	Dromen in de dokterstas Interpretatie van dromen als medisch-diagnostisch middel	314
RICHARD HAASEN	Didactische Rubriek Dromen met Herodotus	330
PHILIP VAN DER EIJK	Signalementen Dromen in de oudheid	342



- Higbie, C. 2003. *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford.
- Hunt, H.T. 1989. *The Multiplicity of Dreams: Memory, Imagination, and Consciousness*, New Haven.
- Kessels, A.H.M. 1978. *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht.
- Kilborne, B. 1987. 'On Classifying Dreams', in B. Tedlock (ed.), *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, Cambridge, 171-93.
- Kruger, S.F. 1992. *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge.
- Leuci, V.A. 1993. *Dream-technical Terms in the Greco-Roman World*, diss. Missouri at Columbia.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*, Oxford.
- Lieshout, R.G.A. van 1980. *Greeks on Dreams*, Utrecht.
- Miller, P.C. 1994. *Dreams in Late Antiquity*, Princeton.
- Pack, R.A. 1967. *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, second ed.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.
- Rensberg, G. 2003. 'Commanded by the Gods'. *An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, diss. Duke.
- Schimmel, A. 1998. *Die Träume des Kalifen*, Munich.
- Schmitt, J.-C. 1999. 'The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West', in D. Shulman and G.G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York and Oxford, 274-87.
- Steiner, H. 1952. *Der Traum in der Aeneis*, Bern.
- Stewart, C. 2003. 'Dreams of Treasure: Temporality, Historicization and the Unconscious', *Anthropological Theory* 3, 481-500.
- Staden, H. von 1989. *Herophilus: the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge.
- Versnel, H. 1987. 'What Did Ancient Man See when he Saw a God?', in D. van der Plas (ed.), *Effigies Dei*, Leiden, 42-55.
- Wacht, M. 1997. 'Inkubation', in *Reallexikon für Antike und Christentum* XVIII, cols. 179-265.
- Weber, G. 1998. 'Traum und Alltag in hellenistischer Zeit', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 50, 22-39.
- Weidhorn, M. 1970. *Dreams in Seventeenth-century English Literature*, The Hague and Paris.
- Wikenhauser, A. 1948. 'Doppelträume', *Biblica* 29, 100-111.

## Dromen van genezing

### Een verkenning van Griekse incubatiedromen

KIM BEERDEN

*Summary:* According to the 4<sup>th</sup> century B.C. *iamata* from Epidaurus, the god Asclepius – when he was thought to appear in a dream during incubation – either prescribed clients a course of action to take in order to get better (or advised them on other matters) or he cured them straightaway. The latter kind of dream, in the course of which the individual was cured, was much more common in the 4<sup>th</sup> century. Yet it appears that later, at least from the start of the 1<sup>st</sup> century B.C. onwards, as seen in the *iamata* from other Asclepieia, there was a shift from such dreams involving cures to more prescriptive dreams, as testified by the large amount of prescriptive dreams in Aelius Aristides. Whereas the god Asclepius was an acting god at first, he became ever more of an advisor over time. This is where Asclepieia and traditional oracles started to become similar in function: an individual could visit them in order to gain advice. At the same time, Asclepieia became more strictly limited to the area of healing than was the case before. These developments show what was exceptional and what was accepted practice in the 'novelties' that Alexander of Abonouteichus introduced in his new cult. Greek healing and Greek religion complemented one another, and this only increased over time.

#### Anticrates

Anticrates, een blinde inwoner van Cnidus, kwam eindelijk aan op zijn plaats van bestemming: het heiligdom van de god Asclepius (het Asclepieion) in de plaats Epidaurus. De genezende god Asclepius was zijn laatste hoop. De dokters hadden zijn blindheid – jaren geleden opgelopen in de oorlog doordat een speerpunt zijn beide ogen doorboorde en in zijn hoofd bleef steken – namelijk niet kunnen genezen. Hij wist zeker dat Asclepius zich nu aan hem zou openbaren in een droom en hem weer/zou laten zien, óf door hem in de droom te genezen óf door hem te vertellen hoe hij dat zelf moest bewerkstelligen (bijvoorbeeld door middel van geneesmiddelen, baden of een speciaal dieet). Toen Anticrates aankwam, moest hij zich wassen, een offer brengen en zeer waarschijnlijk een geldsom betalen. Hierna ging hij slapen in het zogenaamde *abaton*, de slaapruijnte in het heiligdom. Daar schijnt hij het volgende gedroomd te hebben:

Terwijl hij sliep, zag hij een visioen. Het leek hem dat de god, nadat hij de speerpunt had uitgetrokken, de pupillen terugplaatste in zijn ogen. Toen de dag aanbrak vertrok hij gezond en wel.<sup>1</sup>

Hoogstwaarschijnlijk heeft Anticrates om de god te danken nog een votiefgeschenk achtergelaten op het heiligdom, misschien in de vorm van een reliëf met twee ogen erop.

Dit hele droomproces waarbij de god optreedt (eventueel met andere helpers) met het doel te genezen, wordt ‘incubatie’ genoemd. Anticrates is maar één voorbeeld van vele mensen die in de vierde eeuw voor Christus naar het Asclepieion kwamen om behandeld te worden voor hun kwalen, klachten en ongemakken. Het vinden van genezing moet een belangrijke preoccupatie geweest zijn voor de gemiddelde antieke mens – zeker in een wereld waarin de medische wetenschap in veel gevallen machteloos stond. Een gezond lichaam was namelijk een groot goed: er moest vaak hard gewerkt worden om het hoofd boven water te houden en de honger dreigde altijd. Wie bijvoorbeeld niet goed kon lopen of een oogontsteking had (een van de meest voorkomende gezondheidsklachten in de antieke wereld) kon zijn land niet bewerken en zijn gezin niet voeden. Gezondheid – in de ruimste zin van het woord – was, juist toen, de sleutel tot overleven en mensen waren bereid ver te reizen, diep in de buidel te tasten en anderszins veel moeite te doen om die gezondheid, indien aangetast, te herwinnen. Een van de meest in het oog springende manieren waarop mensen probeerden beter te worden was de tocht naar het Asclepieion.

Dit artikel verkent veranderende incubatiepraktijken in de Griekse Asclepieia: diachronische veranderingen in de incubatiedromen op het kruispunt van geneeskunde en religie tonen hoe de antieke mens dacht genezing te bereiken. Wat betekenen de veranderingen die daarin waar te nemen zijn?

### De *iamata* van het Asclepieion van Epidaurus

Zieken reisden – zoals Anticrates dat deed – vanaf minstens de vijfde eeuw voor Christus van heinde en verre naar een aantal van deze Asclepieia. Hier verwachtten ze te dromen en te genezen van gezondheidsklachten in de breedste zin van het woord: van blindheid, lintwormen, niet zwanger kunnen worden of juist jaren (schijn-)zwanger zijn, tot kaalheid of het hebben van luizen.<sup>2</sup>

1 Editie LiDonnici (1995): B 12 (32) 66-68: ἐγκαθεύδων [δ]ὲ ὄψιν εἶδε: ἐδ[όκει] οὐ τὸν θεὸν ἢ ἐξεκλύσαντα τὸ βέλος εἰς τὰ β[ι]λέ[φ]αρα τὰς καλουμ[έν]ας κόρας πά- ἰ λιν ἐναρμόξαι· ἄμερας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθ[ε].

2 Incubatie vond hoogstwaarschijnlijk niet in elk Asclepieion plaats, zoals bijvoorbeeld beargumenteerd door Vekela (2006: 43-44). Anderzijds waren er ook andere heiligdommen waar men naartoe ging om genezen te worden van een ziekte door middel van incubatie, bijvoorbeeld dat van Amphiaraüs in Oropus. Deze orakels worden hier niet besproken. Zie Sineux (2007: 159-

De vraag of mensen écht genazen in het heiligdom is hier niet relevant: men geloofde dat dit zo was. Bovendien was er, behalve de veronderstelde genezende kracht van de dromen, nog een aantal andere factoren die volgens moderne geleerden genezing op het heiligdom stimuleerden: er zal ongetwijfeld een groot psychologisch (en placebo-) effect uitgegaan zijn van de sociale context. Een Asclepieion kan gezien worden als een ‘kuuroord’ waar gebed en gesport werd en toneelvoorstellingen plaatsvonden. Bovendien menen sommigen dat de lucht- en waterkwaliteit in veel van de Asclepieia bijzonder goed was (al lijkt dit volgens anderen weer vergezocht). Kortom, de sociale en geografische/geologische context van het heiligdom droeg mogelijk bij aan genezing. Het is onduidelijk of er ook medisch personeel aanwezig was.<sup>3</sup> Wel zijn faciliteiten waar bovenstaande therapeutische activiteiten plaatsvonden, bijvoorbeeld het gymnasium en de baden, archeologisch geattesteerd. Het Asclepieion van Epidaurus, bijvoorbeeld, is zeer goed opgegraven.

Het heiligdom in Epidaurus is ook anderszins een van de best gedocumenteerde incubatiecentra. In het onderstaande dient een corpus epigrafisch bronmateriaal uit Epidaurus als startpunt van mijn onderzoek naar de ontwikkeling van de Griekse beleving van incubatiedromen. Dit corpus bestaat uit *iamata*, ‘verslagen’ van incubatiedromen (en van andere genezingen in het heiligdom), waarvan het bovenstaande relaas van Anticrates een voorbeeld is. Deze *iamata* zijn ook gevonden in een aantal andere heiligdommen, die later nog aan bod komen, maar in Epidaurus is het materiaal wel bijzonder rijk. De ‘droomverslagen’ vertellen wat de zieke cliënt dacht dat er gebeurde in zijn of haar droom, zowel de dromen die plaatsvonden in het *abaton* alsook elders in het heiligdom. Het grootste deel van deze *iamata* is in Epidaurus gebundeld op vier teruggevonden *stelae* (in meer en minder fragmentarische staat overgeleverd) die oorspronkelijk ongeveer manshoog geweest zullen zijn en gedateerd worden in de laatste helft van de vierde eeuw voor Christus.<sup>4</sup> Hoewel niet duidelijk is waar deze *stelae* waren opgesteld, moet het op een plek zijn geweest waar ze zichtbaar waren voor velen.<sup>5</sup> Dit hangt samen met hun functie.

Die functie is ook meteen de reden waarom het woord ‘verslagen’ in het bovenstaande tussen aanhalingstekens is geplaatst: de *iamata* zijn niet geschreven door de zieken zelf. Ze zijn achteraf opgeschreven door – of in opdracht van – functionarissen van het heiligdom op basis van verhalen van hun ge-

177) voor incubatie bij het orakel van Amphiaraüs.

3 Gorrini (2005: 143-145).

4 LiDonnici (1995: 76-82). Een aantal latere Epidaurische *iamata* wordt verderop in dit stuk nog besproken.

5 De opstelling is niet uit de archeologische context te herleiden. Literaire bronnen waarin de *iamata* genoemd worden, geven ook geen uitsluitel: zie bijvoorbeeld Pausanias, *Descriptio Graeciae* 2.27.3 (Edelstein 1945: T. 384); Libanius, *Epistulae* 697.2 (Edelstein 1945: T. 388). Zie ook de referentie in SEG 55.427.

nezen cliënten of geredigeerd op basis van votieven van diezelfde groep.<sup>6</sup> De functionarissen hadden een duidelijk doel voor ogen met het op schrift laten stellen van de dromen: ze wilden de grootsheid van het heiligdom en de daadkracht van hun god laten zien.<sup>7</sup> Zo wilden ze, door middel van deze ‘reclame’, nieuwe cliënten trekken en bovendien bij de cliënten onder behandeling het geloof in een goede afloop stimuleren. Om deze redenen moeten de *stelae* hoogstwaarschijnlijk ergens pontificaal opgesteld hebben gestaan. Wat we dus hebben zijn niet de ‘echte’ dromen, maar bewerkte *success stories* zoals de functionarissen die graag zagen. Zo wilden zij dat de dromen eruit zagen. Of de dromen, of sommige daarvan, ‘echt’ genezend hebben gewerkt en op welke basis een dergelijke genezing dan plaats zou kunnen vinden, blijft dan ook de vraag. Dit doet overigens niets af aan de waarde van de bronnen: het is voor ons begrip van incubatiedromen net zo waardevol iets te leren over een ideale droom als over reële dromen.

Wat staat er in die Epidaurische *iamata*? Ze kenden een vaste opbouw. De naam van de cliënt (en vaak waar hij vandaan kwam) werd genoemd. Daarna werd de kwaal waaraan hij of zij leed benoemd of beschreven. Dan volgt de droom en wat daarin gebeurd zou zijn. Vaak wordt nog genoemd dat de cliënt het heiligdom in goede gezondheid verliet, zoals ook in het voorbeeld van Anticrates het geval is. Neem de volgende tekst die alle basiselementen in zich verenigt:

Eufanes, een kind uit Epidaurus. Hij was hier vanwege blaasstenen. Het leek hem dat de god aan hem verscheen en zei: ‘Wat zou jij mij geven, als ik je beter zou maken?’ De jongen zei hem: ‘Tien bikkels’. De god moest lachen en zei dat hij hem [ervan] zou bevrijden. Toen de dag aanbrak vertrok hij [Eufanes] gezond en wel.<sup>8</sup>

Volledigheidshalve dient vermeld te worden dat er ook *iamata* zijn die vertellen over een genezing zonder dat er gedroomd werd: er vindt in plaats van een droom een andere wonderlijke gebeurtenis plaats waardoor een persoon genezen wordt. Een voorbeeld:

Een stomme jongen. Hij kwam naar het heiligdom voor een stem. Hij bracht het eerste offer en verrichtte de voorgeschreven handelingen. Vervolgens richtte de knaap die het vuur droeg voor de god zijn blik op de vader van de jongen en spoorde hem aan om, als zich voltrok waar hij voor kwam, op zich te nemen binnen een jaar te offeren. De jongen zei opeens ‘ik beloof het’. De verblufte vader zei hem het te herhalen. Hij zei het nogmaals. Op deze manier werd hij genezen.<sup>9</sup>

6 LiDonnici (1995: 15-19; 40-49). Een alternatief zou zijn dat de *iamata* tot stand kwamen naar aanleiding van bijvoorbeeld een papyrus-archief (dat inmiddels verloren is). Toch is daar geen bewijs of aanwijzing voor.

7 Dillon (1994: 253-254).

8 Editie LiDonnici (1995) A 8 68-71: ‘Ευφάνες Ἐπιδαυρίου παῖς, οὐτος λιθῶν ἐνε[κ]ά- | θευδε: ἔδοξε δὴ αὐτῷ ὁ θεὸς ἐπιστάς εἰπεῖν, ‘Τί μοι δώσεις, αἶ τν | κα ὑγιή ποιήσω;’ αὐτὸς δὲ φάμεν ‘δεκ’ ἀστρογάλους.’ τὸν δὲ θεὸν γελᾷ- | σαντα φάμεν νιν παυσεῖν: ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξήλθε.

9 Editie LiDonnici (1995) A 5 41-48: παῖς ἄφωνος. | [οὐτος ἀφί]κετο εἰς τὸ ἱερὸν ὑπὲρ φωνᾶς: ὡς δὲ

Wij hebben het echter over incubatiedromen, dus de verslagen zonder droom staan hier verder niet ter discussie.

De *iamata* zijn religieus van aard: het hele incubatieproces vond plaats in de fysieke context van een heiligdom, werd gezien als een religieuze handeling (waaraan offers vooraf gingen) en de god – of zijn helpers – werden gedacht te verschijnen. Tegelijkertijd gaat de inhoud van de verslagen primair over de vaak merkwaardige geneeskundige handelingen. Zo illustreert dit corpus de manier waarop Griekse religie en geneeskunde in deze tijd met elkaar verweven waren: waar wij de twee misschien als tegengesteld zien omdat het één ‘heilig’ en het ander ‘profaan’ zou zijn, was dit in de ogen van de gemiddelde Griek niet het geval. In zijn ogen was alles immers ‘heilig’ (*hosios*) of ‘heiliger’ (*hieros*). Zo waren ook religie en geneeskunde eerder complementair dan concurrerend. Dit was ook het geval in praktische zin: uit de *iamata* blijkt dat de meeste klachten waarvoor mensen naar het Asclepieion kwamen, chronisch waren. Een acute ziekte of trauma werd waarschijnlijk direct behandeld door dokters, waarna de patiënt genas of overleed. Andere kwalen kon een dokter soms wel, maar soms ook niet, genezen. Feit blijft dat alleen de chronische gevallen de tijd van leven hadden om naar een heiligdom te gaan en daar genezing te zoeken.<sup>10</sup> Zoals Aelius Aristides (over wie hieronder meer) dit in de tweede eeuw na Christus zegt over de artsen in Smyrna:

De artsen stonden machteloos, omdat ze niet alleen geen hulp voor mij konden bedenken, maar zelfs niet konden ontdekken wat ik mankeerde. Het pijnlijkste en ellendigste van alles waren mijn aanvallen van benauwdheid, waarbij ik er slechts met grote inspanning en angstig dat het niet zou lukken een ademstoot uit perste. Ik dreigde voortdurend te stikken; ik rilde over mijn hele lichaam en had meer dekens nodig dan ik kon verdragen. Bovendien had ik ontelbare andere klachten.<sup>11</sup>

Direct hierna ging Aelius Aristides naar warme bronnen om verlichting te vinden en openbaarde Asclepius zich voor de eerste keer aan hem, waarna Aristides een groot deel van zijn verdere leven in het heiligdom van Pergamon zou dromen van genezing. Incubatie was een religieus én medisch fenomeen.

προεῦστατο καὶ | [ἐπόησε τὰ] νομιζόμενα, μετὰ τοῦτο ὁ παῖς ὁ τῷ θεῷ πυρφορῶν | [ἐκέλετο, π]οὶ τὸμ πατέρα τὸν τοῦ παιδὸς ποτιβλέψας, ὑποδέκεσ- | [θαί ἐντὸς ἐνιαυτοῦ, τυχόντα ἐφ’ ἃ πάρεστι, ἀποθυσεῖν τὰ ἱατρα. | [ὁ δὲ παῖς ἐξ]απίνας ‘ὑποδέκομαι,’ ἔφα’ ὁ δὲ πατὴρ ἐκπλαγεῖς πάλιν | [ἐκέλετο αὐ]τὸν εἰπεῖν: ὁ δὲ ἔλεγε πάλιν: καὶ ἐκ τούτου ὑγιῆς ἐγέ- | [νετο.

<sup>10</sup> Wickkiser (2006: 25-40).

<sup>11</sup> *Hieroi Logoi* 2.5-6 (Keil): ἦν τοῖς ἱατροῖς ἀπορία πολλὴ μὴ ὅτι ὀφελεῖν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐδὲ γνωρίσαι ὅ τι εἴη τὸ σῦμψαν. χαλεπώτατον δ’ ἀπάντων καὶ ἀπορώτατον ὅτι τοῦ πνεύματος ἀπεκεκλείμην καὶ μετὰ πολλῆς τῆς πραγματείας καὶ ἀπιστίας μόλις ἂν ποτε ἀνέπνευσα βιαίως καὶ ἀγοιστῶς, πνιγμοί τε παρηκολούθουν συνεχεῖς ἐν τῷ τραχήλῳ καὶ τὰ νεῦρα ἐπεφρίκει καὶ σκέπης ἔδει πλείονος ἢ φέρειν δυνατὸς ἦν: χωρὶς δ’ ἕτερα ἀμύθητα ἠνώχλει’. Vertaling H.F.J. Horstmanshoff.

### Prescriptieve en behandelende incubatiedromen

Hoewel alle incubatiedromen epifanisch van aard waren, aangezien de god (of zijn helper) aan de mens verscheen, is er voor ons toch een onderscheid te maken tussen verschillende soorten epifanische incubatiedromen.<sup>12</sup> Hoewel de antieke mens aan dit onderscheid geen boodschap gehad zal hebben, is het voor ons heuristisch nuttig. Binnen het corpus van Epidaurische *iamata* zijn er twee hoofdcategorieën te onderscheiden. De eerste soort is wat ik hier 'de prescriptieve droom' zal noemen, waarin de cliënt zegt goddelijk advies te hebben gekregen om iets te doen dat hem zal helpen te genezen:

Damosthenes ..... aan zijn benen. Deze man kwam naar het heiligdom op een aanligbed en hij liep steunend op een stok. Terwijl hij sliep zag hij een visioen: het leek hem dat de god hem voorschreef vier maanden in het heiligdom te verblijven, zodat hij in deze tijd gezond zou worden. Hierna, in de laatste dagen van de vier maanden, ging hij met behulp van twee stokken naar binnen in het *abaton* en hij kwam gezond naar buiten.<sup>13</sup>

De tweede soort droom is 'de behandelende droom', waarin de god – volgens de cliënt – aan hem verscheen en genezing bracht op basis van geneesmiddelen of meer wonderlijke handelingen:

Heraeus van Mytilene. Deze man had geen haar op zijn hoofd, maar een zeer volle baard. Omdat hij zich schaamde vanwege het gelach van de anderen sliep hij hier. De god smeerde zijn hoofd in met een geneesmiddel en zorgde zo dat hij (weer) haar had.<sup>14</sup>

Zo onderneemt de god in de behandelende droom zelf actie om de ziekte te genezen, terwijl hij in de prescriptieve droom de mens advies geeft. Alleen de incubatiedroom waarin de god handelend optreedt, werd gedacht tot directe genezing te leiden. De prescriptieve droom werkte anders: die kan prognostisch genoemd worden ('an anticipation of the future'<sup>15</sup>). De god vertelt in de droom de voorwaarden waarop de cliënt in kwestie beter kan worden. De informatie betreft het verschaffen van advies dat erop gericht is de persoon ver-

12 Voor de gevolgdte definitie van epifanie (ik zie de epifanische droom als een simpele subcategorie daarvan, net als Harris (2009: 23-64)) zie Versnel (1987: 52): 'the term *epiphaneia* denotes two things: the personal appearance of a god and his miraculous deeds.'

13 Editie LiDonnici (1995) C 21 (64) 123-129: Δαμοσθένης | ..... κ[η]λέων· οὗτος ἀφίκετο εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ | [κλίνας καὶ ἐπὶ βακτηρίας] ἀπειριδόμενος περιεπορεύετο· ἔγκοι- | [μαθεὶς δὲ ὄψιν εἶδε]· ἔδδοκει οἱ ὁ θεὸς ποιτάξαι τετραμήνον ἐν τῷ | [ιαρῶν παραμένειν, ὅτι ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ὑγίης ἔσοιτο· μετὰ | [τοῦτο ἐντος τετρα]μήνου ἐν ταῖς τελευταίαις ἀμέραις εἰσελθὼν | [εἰς τὸ ἄβατ]ον μετὰ δύο βακτηριῶν ὑγίης ἐξῆλθε.

14 Editie LiDonnici (1995) A 19 122-125: Ἡραεὺς Μυτιληναῖος· οὗτος οὐκ εἶχε ἐν τῷ κεφαλῶν | τρίχας, ἐν δὲ τῷ γενεῖοι παμπόλλας· αἰσχυρόμενος δὲ [ὡς] καταγελάμενος ὑπ[ὸ] | τῶν ἄλλων ἐνεκάθευδε· τὸν δὲ ὁ θεὸς χρίσας φαρμάκῳ τὸν κεφαλὰν ἐπόησε | τρίχας ἔχειν.

15 Zoals gedefinieerd door Edelstein (1967: 69).

der te helpen en in die zin lijken deze prescriptieve incubatiedromen op divinatiedromen en oraculaire uitspraken.<sup>16</sup>

Hoe verhouden de aantallen van prescriptieve en van behandelende incubatiedromen zich tot elkaar? Van de 70 bekende *iamata* uit Epidaurus zijn er zestien dermate beschadigd dat niet duidelijk is wat er precies gebeurt. Er blijven zo 54 *iamata* over. Hieruit blijkt dat de behandelende dromen zeer duidelijk in de meerderheid zijn: het zijn er 38 (70,4%). Er zijn zes prescriptieve dromen (11,1%). Hierbij is opvallend dat van de onderwerpen van deze zes dromen (een verdwaalde zoon, een verloren schat, een ziekte, verloren goud, verlamde benen, verloren olieflesje tegen blindheid) de helft niet over lichamelijk ongemak – wat we zouden verwachten in een Asclepieion – maar over verloren voorwerpen gaan. Dit wordt hieronder nog verder becommentarieerd. Dan zijn er ook nog tien overige *iamata* waarin niet gedroomd wordt (18,5%).<sup>17</sup>

Het maken van dit onderscheid tussen descriptieve en prescriptieve droom is belangrijk omdat het ons een beter inzicht verschaft in wat er nu eigenlijk gebeurde in het Epidaurische Asclepieion in de vierde eeuw voor Christus: Asclepius speelde een duidelijk genezende rol door in te grijpen en in de incubatiedroom iets aan de gezondheidsklachten te doen. Toch is er, dankzij de prescriptieve dromen, hoewel dat er in verhouding weinig zijn, zeker als we ons tot de medische kwesties beperken, ook een element van de god als adviseur te zien.

Deze observatie leidt tot twee vragen: ten eerste, wat was er specifiek aan het Asclepieion in vergelijking met orakels, waar de god immers eveneens raad gaf? Ten tweede, zijn er ontwikkelingen zichtbaar in de manier waarop men dacht dat de god genas in het Asclepieion: bleef hij, volgens de *iamata*, handelend optreden of werd het adviserende element belangrijker?

### Naar welk heiligdom voor welke kwaal?

Voor het beantwoorden van de eerste vraag moeten verschillen tussen de Asclepieia en orakels in de vierde eeuw voor Christus onderzocht worden.

16 Het schema van Hulskamp (2008: 259) is 'good to think' wat betreft het onderwerp van diagnose, prognose en behandeling.

17 Ik volg hier de editie van LiDonnici (1995).

Prescriptief: B4 (24), C3 (46), C16 (59), C20 (63), C21 (64), C22 (65).

Behandelend: A1, A2, A3, A4, A6, A7, A8, A9, A11, A12, A13, A14, A15, A17, A18, A19, B1 (21), B2 (22), B3 (23), B7 (27), B8 (28), B9 (29), B10 (30), B11 (31), B12 (32), B14 (34), B15 (35), B17 (37), B18 (38), B19 (39), B20 (40), B21 (41), B22 (42), C2 (45), C5 (48), C19 (62), C23 (66), D1 (67).

Overig: A5, A10, A16, A20, B5 (25), B6 (26), B13 (33), B23 (43), C1 (44), C4 (47).

Onduidelijk (voornamelijk door de fragmentarische aard van de inscripties): B16 (36), C6 (49), C7 (50), C8 (51), C9 (52), C10 (53), C11 (54), C12 (55), C13 (56), C14 (57), C15 (58), C17 (60), C18 (61) D2 (68), D3 (69), D4 (70).

Waarom ging een Griek voor een bepaalde vraag naar het incubatiecentrum in Epidaurus en voor een andere naar het orakel, bijvoorbeeld dat van Dodona? Behalve het thema van de verdwenen objecten en mensen, lijkt het thema zwangerschap een interessante plaats in te nemen: we zien het voorbij komen in Epidaurus, maar ook in Dodona waar een aantal vijfde- en vierde-eeuwse orakelvragen over het krijgen van kinderen is gevonden op loden tabletten die deel uitmaakten van het orakelproces en daarna kennelijk zijn weggegooid. De tabletten tonen dat de vraag ‘zal ik kinderen krijgen (met mijn huidige vrouw)?’ met enige regelmaat gesteld werd. Ook vroeg de cliënt daar soms nog bij tot welke god hij moest bidden of offeren om zijn vrouw zwanger te maken.<sup>18</sup> Het moge duidelijk zijn dat de vragenstellers die dit thema aansneden allen mannen waren.<sup>19</sup> In de *iamata* uit Epidaurus is een aantal dromen van zwangere vrouwen te vinden. Er zijn vrouwen die jarenlang zwanger zijn, zoals Cleo en ook Ithmonica uit Pellene. Sostrata leed aan een schijnzwangerschap veroorzaakt door beestjes in haar buik.<sup>20</sup> De zwangere vrouwen werden door de god genezen in handelende dromen waarna ze het heiligdom verlieten (een van de gedragsrestricties ter voorkoming van *miasma*, bezoedeling, was dat er in het heiligdom niet gebaard mocht worden), hun kind kregen en naar huis gingen. De schijnzwangere vrouw werd terwijl ze wakker was geopereerd waarna er twee voetbaden vol beestjes uit haar lichaam gehaald werden – dit gebeurde ook buiten het heiligdom, misschien kwam dit te dicht in de buurt van ‘echt’ baren! Verder zijn er nog drie *iamata* van vrouwen die een kind wilden krijgen, naar het heiligdom kwamen en in hun handelende droom met behulp van de god zwanger werden.<sup>21</sup> Er zijn dus geen prescriptieve dromen over zwanger worden.

Voor zover we uit de bronnen kunnen opmaken ging, kortom, een kinderloze man naar het orakel om te vernemen of hij kinderen zou krijgen en zo ja, prescriptief advies te ontvangen over wat hij moest doen om kinderen te krijgen, terwijl een vrouw naar een incubatieheiligdom kwam om een handelende droom te krijgen en zo zwanger te worden of te baren in geval van een moeilijke bevalling.<sup>22</sup> Deze bronnen zouden een bijdrage kunnen leveren aan het debat over de medicalisering van kinderloosheid in de oudheid, maar dat is een andere discussie. Wat wij hier in ieder geval uit kunnen concluderen is dat de handelende aard van de zwangerschapsdromen overeenkomt met de aard van het merendeel van de vierde-eeuwse *iamata* en hiermee als representatief beschouwd kan worden. Een Grieks individu moet, in de vierde eeuw,

18 Eidinow (2007: 87-93).

19 Al zijn er ook vragen waarbij het geslacht van de vragensteller onduidelijk is, zie bijvoorbeeld Eidinow (2007: 91 (8) en 91 (9)).

20 LiDonnici (1995): A1, A2, B5 (25).

21 LiDonnici (1995): B11 (31), B14 (34), B19 (39).

22 Dit blijkt ook uit andere bronnen: denk bijvoorbeeld aan Euripides' *Ion* waar de man van het kinderloze echtpaar in Delphi de god om raad komt vragen.

een vrij sterke scheiding tussen de primair behandelende aard van het incubatieheiligdom en de adviserende of prescriptieve aard van het traditionele orakel gezien hebben. Hij of zij wist, kortom, zeer goed met welk doel naar welk heiligdom te gaan.

Toch moet hier enige nuance op aangebracht worden: hoe zijn anders de vierde-eeuwse prescriptieve *iamata* te verklaren? Echter, drie gevallen hiervan betreffen vermissing. Het zou natuurlijk kunnen dat er in Epidaurus een verband is tussen vermissing en genezing, zoals dit ook bij de godin Sulis uit Britannia te zien is, maar het kan ook dat Asclepius in de vierde eeuw toch ook wel eens gebruikt werd als ‘god van alles’. De drie overige prescriptieve *iamata* gingen over genezing. De scheiding tussen een Asclepieion en orakel was dus sterk, maar niet alomvattend.<sup>23</sup>

### Ontwikkeling in de traditie

Om de tweede vraag te beantwoorden moet naar de relatie tussen prescriptieve en handelende *iamata* gekeken worden in de loop van de tijd. Hierover wordt in de literatuur wel gesteld dat er een diachrone ontwikkeling in het materiaal te zien is: eerst waren de dromen voornamelijk handelend, zoals ook in bovenstaande is geconstateerd, terwijl de prescriptieve droom later steeds frequenter werd.<sup>24</sup> De hierboven geschetste vierde-eeuwse scheiding van Asclepieion en traditioneel orakel wordt dan, naarmate er eeuwen verstrijken, onduidelijker: men ging meer en meer naar Asclepieia voor advies over de gezondheid in plaats van behandeling. Om dit idee te verifiëren moeten we verder kijken dan Epidaurus en latere *iamata* van meerdere Asclepieia onder de loep nemen. Deze *iamata* worden hier dus beschouwd als één genre – waarin ontwikkelingen plaatsvinden. Dan is te zien dat er rond het einde van de tweede eeuw en het begin van de eerste eeuw voor Christus een omslag heeft plaatsgevonden, of minstens dat vanaf dit moment een ontwikkeling zichtbaar wordt in de bronnen.<sup>25</sup> Het blijkt dat de *iamata* die rond of

23 Wat betreft de eerste mogelijkheid: de godin Sulis was in principe een genezende godin (met baden) maar er zijn in haar heiligdom in Bath veel vervloekingstabletten gevonden waar de vervloeker stelt dat hij iets mist en dat degene die het gestolen heeft een lijden moet ondergaan totdat hij het gestolen goed heeft terugbezorgd. Wat betreft de tweede mogelijkheid: dit zou erg doen denken aan latere heiligen, bijvoorbeeld Sint Antonius die verantwoordelijk was voor vermiste voorwerpen, ('Sint Antonius, beste vriend, maak dat ik mijn "voorwerp" weer vind'), maar ook voor genezing en huwelijksgeluk, en optrad als beschermheilige van reizigers, bakkers, enzovoort. Ik impliceer geen verband tussen Asclepius en Antonius, maar Antonius illustreert hoe een heilige (of god zoals Asclepius) voor meerdere doelen aangeropen of verantwoordelijk gehouden kan worden.

24 In andere woorden ook gesteld in bijvoorbeeld Bilbija & Finterman (2007: 35); Edelstein & Edelstein (1945: 2, 152)

25 Er zijn mogelijk methodologische bezwaren te maken tegen de reconstructie van deze diachrone ontwikkeling. Het zou gezegd kunnen worden dat het corpus niet groot genoeg is om er zeker



na die tijd gedateerd kunnen worden, inderdaad veel vaker prescriptieve dromen zijn.<sup>26</sup> Van de 28 dromen die we hebben – er zijn uit later tijd geen *iamata* meer die over wakende genezingen gaan – zijn er vijf behandelend, twaalf zijn prescriptief, twee behandelend-prescriptief (en van negen is het onzeker wat er precies gebeurde). Na uitsluiting van de onzekere dromen blijven er dus negentien over. De percentages zijn dan 26,3% behandelend; 63,2% prescriptief; 10,6% behandelend-prescriptief.<sup>27</sup> Een voorbeeld van een latere prescriptieve droom is als volgt:

[fragmentarisch...een vrouw] ... haar hoofd en ... dankt Asclepius Soter. Zij leed aan een gemene zweer op de pink en zij is genezen door de god die haar had voorgeschreven de schelp van een oester aan te brengen na deze te hebben verbrand, verpulverd en vermengd met rozenolie en zich in te smeren met kaasjeskruid in olie. En zo heeft hij haar genezen.<sup>28</sup>

van te kunnen zijn dat er echt een ontwikkeling is – maar ik zou daar tegenover willen stellen dat we het moeten doen met het materiaal dat we hebben. Verder zou nog tegengeworpen kunnen worden dat de vierde-eeuwse Epidaurische *iamata* van een andere aard zijn dan de latere, zoals beargumenteerd door Girone (1998: 5). Hiervoor lijkt uiteindelijk weinig grond. Een fundamenteeler bezwaar is dat de Epidaurische traditie anders geweest zou kunnen zijn dan die in andere Asclepieia, en dat wat we zien niet een diachrone ontwikkeling, maar een plaatselijke variatie is. Dit is natuurlijk mogelijk (zie ook de referentie in *SEG* 54.861), maar ook wat dit betreft zou ik zeggen dat we het moeten doen met het materiaal dat we hebben en dat de latere *iamata* een overzicht geven dat dermate gespreid is qua locaties (inclusief Epidaurus) dat het resulterende overzichtsplaatje juist een duidelijk beeld van een meer algemene ontwikkeling geeft.

- 26 De meest recente editie van de niet-vierde-eeuwse Epidaurische *iamata* is door Prêtre & Chalier (2009). Ik volg deze editie, hoewel het classificeren van nummers 13, 14, 16, 19 en 22 als *iamata* discutabel lijkt. De dromen in deze vijf nummers zijn door mij in het onderstaande aangemerkt als 'onzeker' (zie onder). Nummers 1 tot en met 3 zijn de vierde-eeuwse *iamata* die in het bovenstaande al behandeld zijn aan de hand van de editie van LiDonnici (1995). De overige *iamata* (waarvan één *iamaton* weer het relaas van meerdere individuen kan bevatten, waardoor er 19 *iamata* zijn met in totaal 28 dromen erop) worden op deze manier weergegeven: nummer in editie: heiligdom, datering (eeuw) en classificatie van de beschreven dromen als behandelend, prescriptief of onzeker. 4: Epidaurus, 3<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief; 5: Lebena, 2<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief-behandelend, prescriptief-behandelend, onzeker; 6: Lebena, 2<sup>e</sup> v. Chr., onzeker, behandelend; 7: Lebena, 2<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief, onzeker; 8: Lebena, 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> v.Chr., behandelend; 9: Lebena, 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief; 10: Lebena, 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief; 11: Lebena, 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief 12: Lebena, 1<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief; 13: Kibvra 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> v.Chr. (220 v.Chr. volgens Louis Robert), onzeker, onzeker; 14: Akçaavlu, 1<sup>e</sup> v.Chr., prescriptief?; 15: Rome, 1<sup>e</sup> v. Chr.-1<sup>e</sup> n.Chr., behandelend; 16: Ephesos, 1<sup>e</sup> n.Chr., onzeker; 17: Epidaurus, 1<sup>e</sup> n.Chr., prescriptief; 18: Attica/Athene, 2<sup>e</sup> n.Chr., onzeker; 19 Golde, 174-174 n.Chr., onzeker; 20: Pergamon, 2<sup>e</sup> n.Chr., prescriptief; 21 Rome, 2<sup>e</sup> n.Chr., prescriptief, prescriptief, prescriptief, prescriptief; 22: Khavsa, 2<sup>e</sup> n.Chr., onzeker; 23: Epidaurus, 224 n.Chr., behandelend.
- 27 Ik ben mij ervan bewust dat de absolute getallen erg klein zijn als basis voor de berekening van percentages. Ik heb er toch voor gekozen dit te doen om het contrast met de vierde-eeuwse *iamata* uit Epidaurus te kunnen schetsen.
- 28 Lebena, 2<sup>e</sup>-1<sup>e</sup> eeuw voor Christus. Editie Prêtre & Charlier (2009) nr. 11: [---]ασα[---] | [---] κεφαλήν κα[ί] [---] | [.] εὐ[χ]αριστεῖ Ἀσκληπιῶν Σωτήρα λαβοῦσα | ἐπὶ τοῦ μικροῦ δακτύλου ἔλακασίν τινα | [ἀ]γρίαν καὶ θεραπευθεῖσα, τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ | ξαντος ἐπιθεῖναι ὄστρεον τὸ ὄστρακον | κατακάσασαν καὶ λεο[τριβή]σασαν μετὰ | ῥοδίνου καὶ μολόχ[η] μετ' ἐλαίου χρίσας | θαι· καὶ οὕτως ἐθεράπευσεν.

Kortom, de frequentie van de prescriptieve droom lijkt toe te nemen in latere *iamata*. Toch is de frequentie van de prescriptieve droom niet de enige verandering: de thematiek van de prescriptieve droom verandert ook. Waar die in de vierde eeuw ook over verloren voorwerpen of mensen ging, staat er in deze latere prescriptieve *iamata* één thema centraal: genezing.

### Aelius Aristides

Een ontwikkeling in de richting van prescriptieve dromen lijkt ondersteund te worden door een andere belangrijke bron: de *Hieroi Logoi* van de reeds genoemde Aelius Aristides uit de tweede eeuw na Christus. Aelius Aristides heeft jarenlang in het Asclepieion van Pergamon doorgebracht en daar veel gedroomd.

Hij had incubatiedromen binnen het heiligdom. Asclepius verscheen en schreef Aristides voor allerlei dingen te doen waardoor hij zou genezen, bijvoorbeeld in een koud meer zwemmen. Dit zijn prescriptieve dromen zoals we die al kennen uit de *iamata*. Maar hoe verhouden behandelende en prescriptieve incubatiedromen zich tot elkaar in de *Hieroi Logoi*? Ze komen in ieder geval beide voor, maar van de in totaal 52 incubatiedromen maken de prescriptieve dromen, met 45 in totaal, 86,5% van alle incubatiedromen uit.<sup>29</sup> Hiervan zijn er zes stuks die over andere zaken dan genezing gaan (Aristides wordt aangemoedigd te schrijven, geadviseerd waar hij naartoe moet reizen, enzovoort), het merendeel betreft Aristides' kuren. Hieronder een voorbeeld van zo'n prescriptieve droom van Aristides:

De god riep me op een purgering te gaan doen – en hij toonde waarmee. Er gebeurde in ieder geval niet minder dan bij [een kuur] met nieskruid, zoals gezegd door diegenen met ervaring [...].<sup>30</sup>

De behandelende droom is met vijf stuks (9,6%) bijna helemaal verdwenen uit de incubatiebeleving van Aelius Aristides.<sup>31</sup> Naast die vijf zijn er nog twee dromen die een combinatie van behandelend en prescriptief zijn (3,8%).<sup>32</sup> Een voorbeeld hiervan is de droom waarin een advies door de afgezant van Asclepius (de dokter Asclepiacus) gecombineerd wordt met een behandeling:

- 29 Prescriptieve dromen: *Hieroi Logoi* 2.7; 2.11; 2.13; 2.16; 2.18 (ook symbolisch element); 2.27; 2.47; 2.48; 2.48; 2.50; 2.51; 2.54; 2.55; 2.74; 2.75; 2.77; 2.78; 3.5-7; 3.7; 3.15; 3.20; 3.24; 3.27; 3.28; 3.31 (ook symbolisch element); 3.32; 3.34; 3.35; 3.36; 3.44 (?); 3.45 (?); 4.1; 4.6; 4.6; 4.9; 4.11; 4.30; 4.38; 5.49-53.
- 30 Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* 2.13 (Keil): [...] τὴν τε κάθαρσιν ὁ θεὸς κελεύει ποιεῖσθαι, σημήνας ἄρ' ὧν – καὶ ἐγένετο μέντοι οὐδὲν ἐλάττων ἢ ὑπὸ ἐλλεβόρου, ὡς ἔρασκον οὐ τοῦτο ἔμπεροι [...].
- 31 Behandelende dromen: *Hieroi Logoi* 2.9-10; 3.5 (behandeling niet in droom); 3.14 (behandeling niet in droom); 3.47 (door Sarapis); 4.5 (behandeling in droom?).
- 32 *Hieroi Logoi* 2.40-45 (door Athena); 3.25-26. De percentages komen bij elkaar opgeteld uit op 99,9 – dit komt door afronding.

Het leek mij dat de dokter Asclepiacus bij mij kwam, mij bekeek en een compres aanbracht met het kruid genaamd vuurwerkplant en tegelijkertijd schreef hij voor [dit] dertig dagen te laten zitten. Ik gebruikte het en toen de dertigste nacht aanbrak, kwam het mij weer voor dat Asclepiacus verscheen en het smeersel verwijderde.<sup>33</sup>

Zo ondersteunen de *Hieroi Logoi* de gesignaleerde verschuiving van behandelende naar prescriptieve incubatiedromen.

### Ter conclusie

Zowel de prescriptieve als de behandelende droom leidde tot genezing en het zal de antieke mens niet veel uitgemaakt hebben *hoe* die genezing precies tot stand kwam. Toch moeten wij de twee soorten dromen uit elkaar blijven houden: het gaat om twee verschillende principes. De *iamata* tonen een diachrone ontwikkeling van incubatiepraktijken: van primair behandelende droom naar primair prescriptieve droom. Hoewel deze conclusie met enige voorzichtigheid moet worden beschouwd omdat er maar een beperkt aantal *iamata* is, die bovendien zijn verbonden aan één cultus en er te allen tijde dromen uit beide categorieën aanwezig zijn, kan toch geprobeerd worden deze ontwikkelingen in hun context te plaatsen.

Wat betekent de verschuiving? Asclepius lijkt zijn handelend karakter gedeeltelijk te verliezen en wordt in plaats hiervan een god die geconsulteerd wordt voor advies en informatie – net als zijn collegae Zeus, Hermes en Apollo die gedacht werden vragen te beantwoorden bij traditionele orakels. In de incubatiepraktijk wordt de god zo van doener steeds meer helper. Hiermee begonnen de Asclepieia steeds meer op traditionele orakels te lijken: de grens tussen Asclepieia en orakels vervaagde omdat een cliënt nu naar beide kon gaan voor advies. Tegelijkertijd specialiseerden de incubatiecentra zich in genezing.<sup>34</sup>

Een nieuw orakel, gesticht in de tweede eeuw na Christus, is dat van Alexander van Abonouteichus. Lucianus' beschrijving van de manier waarop dit orakel werkte, is illustratief voor hoe een 'orakel nieuwe stijl' in de tweede eeuw gefunctioneerd zou kunnen hebben: fictie staat niet los van werkelijkheid.<sup>35</sup>

33 Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* 3.25 (Keil): Ἀσκληπιακὸν τὸν ἰατρὸν ἐδόκουν εἰσελθόντα ὡς ἐμὲ καὶ ἐπισκοποῦντα καταπλάττειν <τῷ> διὰ δικτάμνου καλουμένῳ φαρμάκῳ καὶ ἕμα προλέγειν τριάκονθ' ἡμέρας χρῆσασθαι. ἐρχόμεν. καὶ ἢ τε δὴ τριακοστὴ νύξ ἦκεν καὶ τὸν Ἀσκληπιακὸν αὐθις ἐδόκουν ἐλθόντα ἀφαιρεῖν τὸ κατὰπλάσμα.

34 Hoewel dit niet met veel zekerheid te zeggen is, lijkt het materiaal uit Dodona deze conclusie te ondersteunen: de tabletten over gezondheid en ziekte die te dateren zijn, stammen meestentijds uit de eeuwen voor Christus. In die periode lijken er minder vragen over geneeskunde aan het orakel van Dodona gesteld te zijn: Eidinow (2007: passim); Lhôte (2006: passim).

35 Hoewel de tekst van Lucianus waarin Alexander prominent optreedt een waarschijnlijk cynische uitvergroting van de 'echte' Alexander is, kan deze tekst toch gebruikt worden als bron voor de werking van het orakel (zie verder Victor (1997: 8-26)).

Alexander moest concurreren met al bestaande orakels en deed dit door oude tradities en nieuwe elementen te incorporeren (Victor 1997: 35): hij maakte zijn orakel tot een amalgaam van – onder andere – een traditioneel orakel en een Asclepieion. Zijn stichtingsverhaal, met een slang in de hoofdrol, doet bijvoorbeeld erg denken aan de manier waarop een Asclepieion gesticht werd; er werden hymnen gezongen die onder andere aan Asclepius gericht waren; en de toekomst werd geduid door de slang.<sup>36</sup> Belangrijk in de context van de bovenstaande ontwikkelingen, is dat mensen voor al hun vragen terecht konden: Alexander begon naast het beantwoorden van vragen die vroeger aan een orakel gesteld zouden zijn, 'incubatiepraktijken' te beoefenen (hoewel de cliënt zelf niet meer droomde – Alexander droomde) en mogelijk zelfs advies voor het genezen van ziektes te geven.<sup>37</sup> Deze vermenging van Asclepieion en traditioneel orakel werd, als we af mogen gaan op de klandizie die Alexander blijkbaar trok, niet als vreemd, maar als een vanzelfsprekende en welkome vernieuwing ervaren door veel mensen. De tweede-eeuwse god Asclepius gaf in zijn Asclepieia inmiddels immers bovenal advies. Dat advies van Asclepius kon dan ook wel bij een orakel, zoals dat van Alexander, verkregen worden. Wat zeer opvallend is, is dat het fictieve orakel van Alexander mogelijk ook vragen over geneeskunde beantwoordde. De Asclepieia probeerden deze niche mogelijk juist tot de hunne te maken door middel van thematische specialisatie. Mocht Alexander zich inderdaad echt op de geneeskunde gericht hebben, dan was hij pas echt gevaarlijke concurrentie voor de Asclepieia. In plaats van te moeten besluiten of hij voor zijn vraag naar een traditioneel orakel of een Asclepieion moest, kon de Griekse mens dan terecht bij één orakel voor werkelijk al zijn vragen: een zoals het amalgaam-orakel van Alexander.

Deze ontwikkelingen zijn belangwekkend binnen het debat over de ontwikkeling van religie en geneeskunde in hun onderlinge relatie in de antieke maatschappij. Het is wel beweerd dat, vanaf de tijd van Hippocrates, geneeskunde en religie steeds meer op afstand van elkaar kwamen te staan. Toch laten de diachrone ontwikkelingen in de *iamata* geen andere conclusie dan dat geneeskunde en religie complementair waren en dat in de loop van de tijd zelfs steeds meer werden. Incubatie, traditionele orakels, en medische therapieën gingen in elkaar over, nog meer dan voorheen het geval was. Zo bleef de tweede-eeuwse Griekse mens dromen van genezing, maar op eigentijdse wijze.

Universiteit Leiden, Opleiding Geschiedenis, sectie Oude Geschiedenis,  
Doelensteeg 16, 2300 RA Leiden  
k.beerden@hum.leidenuniv.nl

36 Chaniotis (2004: 8-15). Zie ook Chaniotis (2002) voor een Engelstalige, uitgebreidere versie van dit artikel.

37 Af te leiden uit Lucianus, *Alexandros* 49-53.

## Bibliografie

- Bilbija J. & J.-J. Flinterman. 2007. 'Gedroomde goden: religieuze voorstellingen in de *Oneirocritica* van Artemidorus', *Lampas* 40, 31-52.
- Chaniotis, A. 2002. 'Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos', in E. Dabrowa (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Krakau, 67-85.
- Chaniotis, A. 2004. 'Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos', *Forum Ritualdynamik* 9, 1-16.
- Dillon, M.P.J. 1994. 'The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 239-260.
- Edelstein, E.J. & L. Edelstein. 1945. *Asclepius: a Collection and Interpretation of the Testimonies* (twee delen), Baltimore.
- Edelstein, L. 1967. 'Hippocratic Prognosis', in O. Temkin & C.L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore, 65-85.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford.
- Girone, M. 1998. *Iamata. Guarigioni miracolose di Asclepio in teste epigrafici*, Bari.
- Gorrini, M.E. 2005. 'The Hippocratic Impact on Healing Cults', in P.J. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context: Papers Read at the XIth International Hippocrates Colloquium, University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002*, Leiden.
- Harris, W.V. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, MA.
- Hulskamp, M. 2008. *Sleep and Dreams in Ancient Medical Diagnosis and Prognosis*, dissertatie, University of Newcastle-upon-Tyne.
- Lafond, Y. 2011. 'Asclepius', *Brill's New Pauly Online* [bezocht 29 juni 2011].
- Lhôte, E. 2006. *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève.
- LiDonnici, L.R. 1995. *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*, Atlanta, GA.
- Prêtre, C. & P. Chalié. 2009. *Maladies humaines thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve de Ascq.
- Sineux, P. 2007. *Amphiaraos: guerrier, devin et guérisseur*, Parijs.
- Versnel, H.S. 1987. 'What did Ancient Man See when he Saw A God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany', in D. van der Plas (ed.), *Effigies Dei: Essays on the History of Religions*, Leiden, 42-55.
- Vikela, E. 2006. 'Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica: Similarities and Differences', *Archiv der Religionsgeschichte* 8, 41-62.
- Victor, U. 1997. *Lukian von Samosata: Alexandros oder den Lügenprophet*, Leiden.
- Wickkiser, B.L. 2006. 'Chronicles of Chronic Cases and Tools of the Trade at Asklepieia', *Archiv der Religionsgeschichte* 8, 25-40.

# De Artemidorisch-Macrobische droomclassificatie in het Byzantijnse Oosten

JOVAN BILBIJA

*Summary:* The ancient Greek oneirocritic Artemidorus of Daldis (2<sup>nd</sup> c. AD) has left us the earliest evidence for the existence of a classification of dreams into five types, which in this article will be called the 'Artemidorian-Macrobian' classification. In the West the Latin rendition of the classification by Macrobius (5<sup>th</sup> c. AD) attracted much interest especially in the twelfth and thirteenth centuries. In the East the earliest extant post-Artemidorian exponent of the classification dates from the eleventh century. In this article I will discuss the six extant Byzantine renditions of the classification – one of which is edited here for the first time – and explore possible interdependencies between them. I will argue that the revival of the classification in the Byzantine East may be due to Western influences.

De vraag naar de oorsprong en waarde van dromen is van alle tijden.\* Ook in de Grieks-Romeinse oudheid heeft menig denker hier zijn gedachten over laten gaan. Velen gingen er van uit dat we niet één oorsprong of één waarde aan dromen kunnen toeschrijven – de herkomst van dromen kan variëren, sommige dromen hebben een voorspellende waarde en andere juist niet, en in sommige voorspellende dromen wordt de boodschap rechtstreeks overgebracht en in andere door middel van symbolen. De wens om het hele spectrum aan dromen volledig in kaart te brengen heeft enkele antieke denkers er toe gezet om overzichtelijke indelingen van dromen te maken, ook wel 'droomclassificaties' genoemd.

Een van de meest bekende droomclassificaties uit de oudheid is de indeling in vijf typen dromen waar in dit artikel naar verwezen zal worden als de 'Artemidorisch-Macrobische droomclassificatie'. Het vroegste bewijs voor het bestaan van deze classificatie treffen we aan in de *Oneirocritica* van de tweede-eeuwse droomuitlegger Artemidorus van Daldis.<sup>1</sup> Binnen deze classifica-

\* Graag wil ik Gerard Boter bedanken voor het editeren van de tekst uit Mosquensis Synodalis 292 en voor het nodige vertaal- en correctiewerk. Daarnaast ben ik Jaap-Jan Flinterman dank verschuldigd voor zijn verhelderende opmerkingen over enkele aan Artemidorus gerelateerde kwesties. Ten slotte wil ik Prof. Kirill Maksimovic van de Heilige Tichon Universiteit te Moskou en Olga Beloborodova van het Nationaal Historisch Museum van Rusland danken voor hun hulp bij het verkrijgen van reproducties van Mosquensis Synodalis 292 folia 248v-249r.

<sup>1</sup> Artemidorus, *Oneirocritica* 1.2 (6.13-17 Pack) (editie: R.A. Pack, 1963. *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig). Onder de meer recente studies van Artemidorus' *Oneirocritica* zijn Bilbija en Flinterman (2006 en 2007), Harris (2009: 113-115, 273-277), Näf (2010), en Bilbija