

Musiał, Danuta

Formy i organizacja kultu w rzymskim asklepiejonie na wyspie Tybrowej

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia 27 (254), 77-82

1992

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DANUTA MUSIAŁ

Formy i organizacja kultu w rzymskim asklepiejonie na wyspie Tybrowej

„...ut ex Phrygia Matris, ex Grecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more a quibus sunt accepta”. Z tego fragmentu *De verborum significatu* Pompejusza Festusa (237 M, p. 268 L) wynika, że wraz z Asklepiosem wprowadzono do Rzymu na początku III w. p.n.e.¹ praktyki kultowe stosowane w greckich asklepiejonach, a więc przede wszystkim inkubację². Znajomość tego obrzędu w Rzymie u schyłku III w. p.n.e. potwierdza Plaut, który o Kappadoksie, jednym z bohaterów komedii *Curculio*, napisał: „incubat in Aesculapi fano” (I, 1, 61—62). Akcja utworu toczy się wprawdzie w Epidauros, ale wydaje się wielce prawdopodobne, że Plaut odwoływał się do rzymskich realiów i praktyk kultowych zrozumiałych dla widzów, z których niewielu mogło w tym okresie znać już Grecję. U schyłku republiki inkubacja praktykowana była zarówno w kulcie Asklepiosa, jak i Sarapisa i musiała cieszyć się dużą popularnością, skoro Cicero uznał za stosowne skrytykować ją jako niezgodną ze zdrowym rozsądkiem³.

O innych ceremoniach związanych z kultem Asklepiosa w Rzymie mamy jeszcze skromniejsze informacje. Nie dotarły do nas łacińskie hymny, nic też nie wiadomo o ceremoniach wstępnych, które na pewno towarzyszyły obrzędowi inkubacji w rzymskim sanktuarium. W innym fragmencie cytowanego wyżej leksykonu Pompejusza Festusa znajdujemy informacje o psach i węzach przebywających na wyspie i o ofiarach z kur składanych bogu⁴. Natomiast jedyną wzmiankę o modlitwach kie-

¹ Kult Asklepiosa został sprowadzony do Rzymu w 291 r. p.n.e.; por.: Liv., X, 47, 6—7 i *Per.* XI oraz Ovid., *Met.* XV, 630—740 i Valerius Maximus, *Factorum et dictorum* I, 8, 2.

² O kulcie Asklepiosa w Grecji zob.: L. Edelstein, E. J. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies*, t. 2, Baltimore 1945, s. 181—213.

³ Cicero, *De div.* II, 59, 123.

⁴ 110 M, p. 98 L: „canes adhibentur eius templo, quod is uberibus canis sit nutritus. bacillum habet nodosum, quod difficultatem significat aris. laurea coronatur, quod ea arbor plirimorum sit remediorum. hiuc gallinae immolabantur”. Por.: Paus., II, 27, 2.

rowanych przez Rzymian do Asklepiosą znajdujemy w dziele Liwiusza (XL, 37, 2—3), który pisze, że dla zażegnania zarazy w roku 180 p.n.e. nakazano dwudniowe *supplicationes*. Odprawiono je we wszystkich punktach handlu i sądów z udziałem obywateli powyżej 12 roku życia, w wieńcach na głowach i z gałązkami wawrzynu w dłoniach. Tego rodzaju obrzęd praktykowano w Rzymie dosyć często dla przebłagania bogów czy odwrócenia niepomyślnych znaków. Rzymskie *supplicationes* zostały przejęte ze świata greckiego i odbywały się zgodnie z *ritus Graecus*, stąd też obecność w nich takich helleńskich elementów, jak wieniec laurowy czy gałązka wawrzynu⁵.

Ważnym elementem obrzędów ku czci Asklepiosą, zwanych *asklepieja* i praktykowanych w greckich sanktuariach, była procesja. Uczestniczący w tym święcie występowali również w wieńcach na głowach, z których gałązki, jak to było w Lampsakos w II w. p.n.e., kapłan spalał na ołtarzu⁶. Podobne uroczystości mogły się odbywać w Rzymie; jedyną aluzję do tych obrzędów znajdujemy, jak się wydaje, u Kasjusza Diona, który opisuje pewne *prodigium* z 43 r. p.n.e.⁷ W późnej starożytności poświęcano Asklepiosowi ofiarę w czasie winobrania, przy tej okazji odbywała się też procesja w intencji zdrowia⁸.

Niezwykle ważnym świadectwem kultu Asklepiosą w sanktuarium na wyspie Tybrowej są pochodzące z początków III w. n.e. (wzmianka o Antoninie, najprawdopodobniej Karakalli) *sanationes*⁹. Zostały one zredegowane w języku greckim, co skłoniło A. Bouché-Leclerqą do wysunięcia tezy, iż język ten był językiem „urzędowym” w rzymskim sanktuarium¹⁰.

W pierwszym z zachowanych opisów przedstawiona została historia ślepego Gajusza, któremu bóg nakazał we śnie (*chremátidzen*) upaść na twarz przed swym posągiem, a następnie dotknąć palcami bazy posągu¹¹,

⁵ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, s. 543—545; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, s. 245, przyp. 3 i 4.

⁶ IG 2, *Add.* n° 3641.

⁷ Cass. Dio, XLVIII, 23: „kai en to Asklepieio mellissai es ten akran pollai synestrapsan”. Większość rękopisów zawiera lekcję *en to Asklepieio*, ale Laurentianus (L) i Martianus (M) podają *en tois Asklepeiois*, czyli „podczas asklepiejów”.

⁸ Arnob., *Ad. nat.* VII, 32: „Aesculapi geritur celebraturque vindemia. colunt enim dii vineas et suas usiones contractis expriment vindemiatoribus vinum”.

⁹ *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, ed. L. Moretti, 148.

¹⁰ A. Bouché-Leclerq, *L'histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. 3, Paris 1891, s. 174 i 297.

¹¹ W tekście inskrypcji występuje termin *bema* (lin. 2) oznaczający zazwyczaj ołtarz, ale co do jego znaczenia w omawianym tekście istnieją rozbieżności. L. Edelstein (op. cit., t. 1, Test 438) pisze: „that should go to the holy base (sc. of the statue) and there should prostrate himself”, stawiając znak równości między *bema* a *basis*. Na poparcie swej tezy autor przytacza fragment z Artemidora (II, 37), w którym opisany jest sen o posągu Asklepiosą uzdrawiającym chorych. *Bema* jako baza posągu poświadczona jest w inskrypcjach — por.: Liddel-Scott, s.v. *bema*.

podnieść rękę i położyć ją na oczach. Wynikiem tych czynności miało być odzyskanie wzroku. Drugim z uleczonych przez Asklepiosa był niejaki Lucjusz, cierpiący na zapalenie płuc, któremu bóg pomógł za pomocą mikstury sporządzonej z wina i popiołów z ołtarza. Trzeci opis dotyczy Juliana, chorego na gruźlicę. Asklepios zalecił mu spożywanie przez trzy dni szyszek sosnowych zebranych z ołtarza i zmieszanych z miodem. Ostatni przypadek to jeszcze jedna historia niewidomego, tym razem poznajemy nawet jego profesję. Żołnierz o imieniu Waleriusz odzyskał wzrok dzięki nacieraniu oczu specyfikiem z krwi koguta i miodu.

Wszystkie te opisy mają element wspólny, nie spotykany w greckich *hiamata*. Uzdrowienie następowało na oczach zgromadzonych wiernych, którzy brali następnie udział w publicznym podziękowaniu za doznaną łaskę. Jeżeli natomiast porówna się teksty z wyspy Tybrowej z podobnymi z Grecji, zwłaszcza z opisami uzdrowień z Epidauros, okaże się, że rzymskie *sanationes* nie przedstawiają cudów „bezpośrednich”, kiedy to chorzy budzili się już uzdrowieni, tak jak ukazują to tablice epidauryjskie¹². Nie można jednak zapominać, że wszelkie porównania rzymskich *sanationes* z opisami z Epidauros, pochodzącymi z zupełnie innej epoki, wymagają dużej ostrożności. Przeszkodą jest też mała liczba opisów z wyspy Tybrowej. Na przykład: jeżeli na 66 opisów lub ich fragmentów z Epidauros 14 dotyczy przywracania wzroku czy ogólnie chorób oczu, to można przyjąć, że tego rodzaju dolegliwości były dosyć częste wśród wiernych szukających pomocy w tamtejszym asklepiejonie. Natomiast z faktu, że na 4 zachowane teksty z Rzymu 2 odnoszą się do ślepców, a 2 do chorych na płuca, raczej niewiele wynika.

Zastosowanie określonych środków leczniczych zbliża natomiast rzymskie *sanationes* do analogicznych tekstów z Lebeny, w których także wymienione są popioły z ołtarza i szyszka sosnowa zmieszane z winem¹³. Medykamenty stosowane w Rzymie, jak i te z Krety mają — prócz może wina, zalecanego również w medycynie laickiej — przede wszystkim znaczenie magiczne. Używano ich nie tyle z powodu właściwości leczniczych, co ze względu na tkwiącą w nich boską siłę, której źródłem były: ołtarz, wizerunek bóstwa lub woda ze świętego źródła (Lebena).

Całkowicie nieobecna jest natomiast w źródłach kwestia organizacji kultu w rzymskim sanktuarium i, co się z tym problemem wiąże, sprawa kapłanów oraz personelu świątynnego.

Według A. Taffina w świecie greckim kapłani Asklepiosa byli urzędnikami wybieranymi na określony czas¹⁴. Jednak pewne świadectwa —

¹² Wydanie tekstów z Epidauros: R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Philologus suppl. XX, 3, Leipzig 1931.

¹³ M. Guarducci, *I miracoli di Asclepio a Lebena*, Historia VIII, 1934, s. 410—428.

¹⁴ A. Taffin, *Comment on révait dans les temples d'Esculape*, Bull., Ass. G. Budé. III, 1960, s. 328.

dotyczące w większości Azji Mniejszej, ale również Aten — dowodzą, że kapłaństwo Asklepiosa było dziedziczne. Zjawisko to było w dużym stopniu konsekwencją specyficznej formy upowszechniania kultu boga uzdrowiciela, który najpierw czczony był w kulcie prywatnym, związanym z określoną rodziną¹⁵. Inną przyczyną były niewątpliwie same praktyki kultowe stosowane w asklepiejonach, wymagające, prócz znajomości rytuału, także określonej wiedzy medycznej. Z tego też powodu dużą rolę w sanktuarium Asklepiosa odgrywali słudzy świątyni, tzw. *neokóroi* lub *zakoroi*¹⁶, będący zapewne rodzajem niższego personelu medycznego. W okresie cesarstwa przejęli oni od kapłanów ważną funkcję tłumaczy snów. W większości przypadków trudno określić status społeczny tych ludzi. Pauzaniusz pisze (II, 11, 6), że w Titane cała ludność mieszkająca w pobliżu świątyni to służba boga. W epoce rzymskiej w Azji Mniejszej służbę tę pełnili przede wszystkim niewolnicy i wyzwolenicy¹⁷.

W Rzymie kultu obce sprowadzone *ex libris* podlegały kontroli decemwirusów *sacris faciundis*, ale oczywiście posiadały swoich, często cudzoziemskich kapłanów, tak jak w przypadku bogini Ceres¹⁸. W literaturze przedmiotu znane są dwie inskrypcje nagrobne rzekomo pochodzące z Rzymu i dotyczące kapłanów Asklepiosa, niestety, ich wartość dla omawianej tu kwestii wydaje się wielce wątpliwa. Pierwsza inskrypcja (CIL VI, 2320) znana jest jedynie z kopii renesansowej i nie wiadomo, gdzie została znaleziona. Zachowany tekst brzmi następująco:

L. Plaetorio L.f. Claudia (tribu) Sabino, sacerdoti Aesculapi vix(it) ann(os) LXXVI, M. Plaetorius Numisianus Sabinus.

Napis ten wygląda niewątpliwie zbyt „elegancko”, razi zwłaszcza nazwa *tribus* podana w pełnej formie. Obaj Pletoriusze wymienieni w tej inskrypcji są skądinąd nieznani, chociaż imiona innych licznych przedstawicieli *gens Plaetoria* pojawiają się w wielu rzymskich napisach. Nieufność wobec tej inskrypcji pogłębia bez wątpienia fakt, że z Tibur pochodzi identyczny napis zaliczony do *falsae*¹⁹. Druga z wspomnianych inskrypcji (CIL VI, 2321) jest natomiast poważnie uszkodzona.

Interesująca inskrypcja została znaleziona w Ostii; jej wystawcą jest *C. Iulius Spiculus sacerdos M.D.M. et Aesculapis*²⁰. Nie możemy jednak

¹⁵ Np.: kult Asklepiosa sprowadził do Pergamonu Archiasz ok. poł. IV w. p.n.e. (Paus., II, 26, 8). Od tego czasu pergamończycy przyznawali kapłaństwo jego synom i ich następcom, z których wielu nosiło imię Archiasz. Por.: Ch. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions, Altertümer von Pergamon VIII*, 3, 1970, n° 45 i 50.

¹⁶ K. W. Handell, *RE XVI*, 2, col. 2422—2424, s.v. *Neokoroi*, używa tych terminów zamiennie.

¹⁷ P. Debord, *Aspects sociaux et économique de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, ÉPRO 1982, s. 349, p. 13.

¹⁸ W oczach Cicerona (*Pro Balbo* 5) o oryginalności tego kultu świadczyła obecność w Rzymie greckich kapłanek.

¹⁹ *Inscriptiones Italiae* I, 1, 1.

²⁰ H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie*, Lund 1952, A-114.

mieć pewności, że dedykacja ta ma jakikolwiek związek z kultem Asklepiososa w Rzymie lub samej Ostii. Kapłan ten mógł znaleźć się w tym rejonie zupełnie przypadkowo, podobnie jak *sacerdos Magna Mater* znany z poświęconej Asklepiosowi dedykacji z Kartaginy, który wystawił bogini inskrypcję podczas swej bytności w Rzymie²¹.

Odpowiednikami greckich *neokoroi* byli w Rzymie zapewne *aeditui*, dozorczy i opiekunowie świątyni, którzy brali także udział w ofiarach²². O sługach w świątyni Asklepiososa na wyspie Tybrowej nie ma jednak wzmianki w żadnym źródle.

W 1676 r. w kościele św. Bartłomieja na wyspie Tybrowej znaleziono niewielki ołtarz dedykowany Asklepiosowi, gdzie imię boga występuje w archaicznej formie *Aisculapius* (CIL VI, 12), ale epitet *Augustus* nie pozwala wątpić, że tekst pochodzi z epoki cesarstwa. Wystawcą był *Probus M. Fictori Fausti (servus) minister iterum anni XXXI*. M. Besnier i H. Dessau nie mieli wątpliwości, że wymieniony w inskrypcji niewolnik był *minister Aesculapi*²³. Tę interpretację zakwestionował natomiast F. Bömer stwierdzając, że Asklepios był w Rzymie oficjalnym bóstwem państwowym i nie mógł mieć żadnych *ministri*, kto bowiem służył w świątyni, był *servus publicus* i jako taki zaliczał się do służby świątynnej²⁴. Autor ten uznał, że Probus był *minister vici*, na podstawie ustawy Augusta z 7 r. p.n.e. *Ministri vici*, w większości niewolnicy, liczyli lata według swego rodzaju własnej ery, której rokiem pierwszym był rok wydania ustawy. Należy więc przyjąć, że liczba podana w dedykacji jest równocześnie jej datą: 24 r. n.e.

Znikoma ilość źródeł odnoszących się bezpośrednio do kultu Asklepiososa w sanktuarium na wyspie Tybrowej nie pozwala na odtworzenie rytuału obowiązującego w tym asklepiejonie. Niepodważalne wydaje się jednak stwierdzenie, że Asklepios pozostał w środowisku rzymskim bogiem greckim i w jego sanktuarium — gdzie, być może, znajdowali się kapłani przybyli z Grecji — praktykowano obrzędy zgodnie z *ritus Graecus*, czego mogą dowodzić zredagowane w języku greckim *sanationes* i analogie z innymi helleńskimi kultami, np. kultem Ceres.

²¹ Dedykacja z Kartaginy: AE 1968, 553; z Rzymu: AE 1982, 57.

²² J. E. Stambaugh, *The Functions of Roman Temples*, ANRW II, 16, 1, 1978, s. 574—576.

²³ M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, Paris 1902, s. 207; ILS 3837 (index s. 576).

²⁴ F. Bömer, CIL, VI, 12 = Dessau 3837 (ILS 9. Erklärung und Datierung), *Historia* III, 1953—1954, s. 252—253.

LES FORMES ET L'ORGANISATION DU CULTES D'ESCULAPE
DANS L'ASCLÉPIEION ROMAIN SUR L'ÎLE TIBÉRINE

(Résumé)

La documentation concernant le culte d'Asclépios à Rome est fragmentaire. Les mentions de sanctuaire *in insula* dans les textes littéraires sont très rares. Elles ne suffisent pas pour établir dans son détail l'organisation du culte d'Esculape au sanctuaire romain. Il est vrai que ce dieu était vénéré à Rome conformément au *ritus Graecus*. Les Romains ont célébré à son sanctuaire des cérémonies analogues à celles en Grèce, avant tout l'*incubatio*. Les dédicaces adressés à Esculape en témoignage de gratitude pour les guérissons font allusions à la révélation par les songes. On peut ajouter que sur l'île Tibérine, comme dans les Asclépieia grecs, on se trouvaient les animaux sacrés. Il est possible que la langue grecque s'était employée par le service du dieu parce que dans cette langue on rédige les récits de guérissons, découverts au sanctuaire. Ces *sanationes* contiennent les remèdes prescrits par les médecins de temple ou les prêtres, dont l'effet positif a été attribué à la puissance divine. Les ingrédients qui ont entré dans la composition des médicaments appliqués à Rome correspondent à ceux à Lebena en Crète.