

PIETATE PERSONALĂ ȘI TRĂIRE RELIGIOASĂ. CARACTERISTICILE RELIGIEI GRECEȘTI PLECÂND DE LA CULTELE SALUTIFERE*

DE

ALEXANDER RUBEL**

Abstract

Ancient Greek healing cults can be studied in the context of "personal piety." This article emphasizes personal aspects of the Greek religion. It shows that the concept of "polis religion" does not embrace major aspects of ancient Greek piety. I analyze the direct and personal relation of worshippers in healing cults, especially that of Asclepios, with the deity. By doing so, I put forward a new reading of Greek religion in the context of the concept of "personal piety" developed in Egyptology. The well-known "embeddedness" of religion in the structures of the Ancient Greek city-state led to a one-sided view of ancient Greek religion, as well as to aspects of ritual and "cult" predominating in research. Simultaneously, aspects of "belief" are often labelled as inadequate in describing Greek (and Roman) religion. Religion as ritual and cult is simply one side of the coin. Personal aspects of religion, and direct contact with the deity, based on "belief," are thus the other side of the coin. It follows that they are also the fundament of ritual. It is necessary to combine "polis religion" with "personal piety" to display a complete picture of Greek religion. The Isyllos inscription from Epidaurus is presented here as a final and striking example for this view. It reports the foundation of a cult of the polis on behalf of a personal religious experience.

Keywords: Greek Religion, personal piety, healing cults, Asclepios, Epidaurus.

„Euphanes din Epidaur, un tânăr care suferea de urolitiază, a adormit în sala de vindecări. Visă cum zeul păși înaintea lui și îi spuse: „Ce-mi dai dacă te însănătoșesc?” El ar fi spus: „zece perle de sticlă”. La auzul acestor cuvinte, zeul izbucni în râs, promițându-i că-l va vindeca. Când se crăpă de ziuă, tânărul plecă vindecat”¹.

Acest text scurt, înregistrat în colecția de inscripții referitoare la vindecări de pe stelele din Asclepieion-ul de la Epidaur descrie un caz tipic de trăire religioasă pentru cultele salutifere din Grecia antică. Prin contactul oniric direct cu zeul, în situația de față este vorba despre Asclepios, se ajunge fie la vindecarea imediată a suferinței, fie divinitatea îi transmite celui care caută ajutor medicația potrivită sau tratamentul necesar vindecării. Alte cazuri asemănătoare de contacte individuale directe cu zeul și de comunicare nemijlocită cu divinitatea vor fi prezentate și analizate în studiul de față. Dar, înainte de toate, doresc să fac câteva precizări legate de substratul teoretic al acestui demers.

Următoarele explicații legate de rolul contactelor individuale cu divinitatea, aplicat cultelor salutifere din Grecia antică, pot fi interpretate ca prolegomene ale unei noi perspective asupra religiei grecești, care ar putea

* Acest material a fost prezentat în anul 2010, la Hamburg, în cadrul congresului *Persönliche Frömmigkeit Funktion und Bedeutung individueller Gotteskontakte im interdisziplinären Dialog* și, ulterior, în 2011, la Iași, în cadrul seminarului interdisciplinar de etnoreligie *Idei, credințe, simboluri*, ediția a II-a, cu tema *Sanctuare în natură. Ritualuri în sanctuare*. O variantă în limba germană a acestui articol va apărea în revista *Numen*. Mulțumesc Iuliei Dumitrache pentru revizuirea textului.

** Institutul de Arheologie din Iași, alexander.rubel@yahoo.de.

¹ *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis. I, Inscriptiones Epidauri* (IG IV² 1), (ed. F. Hiller von Gaertringen), De Gruyter, Berlin, 1929, 121–124; adunate și publicate în formă îmbunătățită de către R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Dieterich, Leipzig, 1931, nr. A8. Fragmentele din *Iamata* vor fi citate în continuare după Herzog, precizându-se stela (litera) și numărul.

fi mai ușor înțeleasă astăzi, dacă s-ar ține mai riguros seama de domeniul adesea exclus al pietății personale și al relației individuale cu divinitatea. Noțiunea de „pietate personală” a fost confirmată în știința antichității în primul rând de către egiptologi². Aceasta desemnează fenomenul relațiilor personale cu divinitatea din perioada celei de-a doua jumătăți a Noului Regat Egiptean (perioada regilor Ramses – sau poate chiar mai devreme), documentat în stelele votive comandate de muncitori la Deir el-Medina³. În același timp, cercetarea egiptologică mai recentă subliniază complementaritatea cultului oficial cu pietatea personală, anterior interpretate ca fiind mai degrabă opuse una celeilalte⁴. Translarea noțiunii de „pietate personală” în anumite contexte din alte religii antice, care privesc relația directă om – zeitate, s-ar putea dovedi utilă. Egiptologii au amintit la rândul lor, în mod critic, proximitatea abstractă față de conceptele creștine. În opoziție cu expresiile mai neutre (precum „Gottesnähe”, adică „apropierea de divinitate”), noțiunea oferă avantajul transmiterii și înțelegerii universale (*personal piety*), în ciuda asemănării cu terminologia creștină. Formula „personal religion”, propusă de Festugière pentru fenomene din istoria religiei grecești (el folosește în lucrarea sa și „popular piety”), sau variante ale acesteia, precum „popular” ori „folk religion” (e. g. M. P. Nilsson), accentuează, prin folosirea noțiunii de „religie”, un aspect conceptual și sistematic al actelor de religiozitate individuală, fie localizează conturarea pietății personale în sfera categoriilor sociale inferioare, motiv pentru care sunt potrivite doar în anumite limite pentru descrierea contactelor individuale cu divinitatea⁵. „Pietatea personală” oferă avantajul asocierii abstracte a domeniului faptic cu relația individuală cu zeitatea, fără ca acel cadru generic de referință, „religia” (greacă) – privită ca sistem, să fie pus sub semnul întrebării.

„Religie greacă” – există așa ceva? Există, cel puțin, cărți pe această temă, cărți ai căror autori admit totuși adesea, în capitolele introductive, că grecii de fapt nu aveau nici măcar o noțiune proprie pentru a desemna ceea ce noi numim religie. Religia politeistă a orașelor-state grecești din perioada clasică și elenistică, cu diferențele ei locale și cu referirile frecvente la practicile de cult ale cetății, este percepută în cercetarea actuală ca fenomen în principal social⁶. Sărbătorile de cult sunt în primul rând expresia legăturii comunitare. Definierea și întărirea identității reprezintă scopul și sensul ritualurilor și al acțiunilor de cult. Sfera individuală este subordonată celei religioase comunitare, publice. Cultul este perceput nu ca parte din, ci împotriva credinței (*belief*). Pentru a-l parafraza pe Walter Burkert: pentru greci nu exista noțiunea de credință; „credința elenilor” a fost inventată de Wilamowitz⁷. Pe bună dreptate, mulți cercetători ne avertizează cu privire la judecarea frivolă a situațiilor specifice politeismului grecesc prin prisma orizontului nostru creștin monoteist și fac mereu trimitere la demult cunoscutele evidențe, conform cărora religia greacă nu cunoaște nici dogme, nici *credo* ori Sfântă Scriptură și nici castă preoțească⁸. De fapt, „inserarea” („embeddedness”) religiei în structurile sociale ale polisului, deci pătrunderea accentuată a religiei în politică și în viața cotidiană, ar împiedica perceperea ei ca pe o categorie *per se*⁹. Totuși, consider că cercetarea concentrată pe practica de cult și pe

² Cu bibliografie vastă: M. Luiselli, *Personal Piety*, in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, (eds. J. Dieleman, W. Wenderich), Los Angeles, 2008. Îi mulțumesc doamnei Luiselli și pentru indicațiile bibliografice prețioase. Vezi și <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mss>.

³ A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 49, De Gruyter, Berlin, 1911; J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Charles Scribner's Sons, New York, 1912; B. Gunn, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*, in *Journal of Egyptian Archaeology*, 3, 1916, pp. 81–95.

⁴ Pe lângă M. Luiselli, op. cit. (n. 2), p. 4; vezi și H. Brunner, *Persönliche Frömmigkeit*, in *Lexikon der Ägyptologie*, (eds. W. Helk, E. Otto), vol. 4, Harassowitz, Wiesbaden, 1981, pp. 951–963. Mai detaliat vezi și S. Bickel, *Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III*, in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 102, 2002, pp. 63–90.

⁵ A.-J. Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, University of California Press, Berkeley, 1954; M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, Columbia Univ. Press, New York, 1940: cartea a apărut într-o ediție nouă (Philadelphia, 1972) cu titlul *Greek Folk Religion*. Vezi și J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Univ. of North Carolina Pr., Chapel Hill, 1983.

⁶ Mai exact: R. Parker, *Polytheism and society at Athens*, Oxford University Press, Oxford, 2005; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, ed. 2, Kohlhammer, Stuttgart, 2011.

⁷ „[...] ,belief”, a concept which hardly exists in practical Greek religion. It was Wilamowitz who wrote *Der Glaube der Hellenen*”. (W. Burkert, *Greek Poleis and Civic Cults: Some further Thoughts*, in *Studies in the Ancient Greek Polis* [eds. M. H. Hansen, K. Raaflaub], Steiner, Stuttgart, 1995, p. 205).

⁸ Legat de lipsa unui cler profesionist s-ar putea argumenta și invers. Lipsa experților a facilitat și comunicarea directă, fără mijlocirea preoților. Adoratorul sau „credinciosul” era în mod corespunzător – ca să mă exprim luteran – în legătură directă cu zeul și putea tocmai prin aceasta să practice contacte individuale cu divinitatea, fără mijlocirea preoțimii.

⁹ Mai multe informații conțin lucrările des citate ale lui C. Sourvinou-Inwood, *Further aspects of polis religion*, in *Annali di archeologia e storia antica (AION[archeol])*, 10, 1988, pp. 259–274; idem, *What is »Polis« Religion?*, in *The Greek City. From Homer to Alexander*, (eds. O. Murray, S. Price), Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 295–322, care au descris cel mai clar paradigma. Principial i se poate subscrie lui P. Rhodes, *State and Religion in Athenian Inscriptions*, in *Greece and Rome*, 56, 2009, p. 1 (până la folosirea termenului „church” în acest context), când constată: „In Athens, and in the Greek world generally, the notion of a separation between church and state was unthinkable”.

ritual nu reprezintă întotdeauna o limitare fericită. Paul Cartledge poate fi citat aici ca reprezentant al concepției celei mai răspândite: spre deosebire de creștinism, unde religia reprezintă o chestiune în principal individuală, personală și privată, „religia greacă era îndreptată într-un mod specific înspre relațiile dintre colectivul uman și zei și se manifesta în ritualuri colective, oficiale și publice, mai ales în cadrul unor festivități”¹⁰.

Consider că această presupunere este problematică și necesită o revizuire fundamentală. Sublinierea unilaterală a aspectelor sociale specifice cultelor din polisuri și a semnificației încetățenirii prin ritualuri religioase împinge în plan secundar aspecte importante ale esenței religiei grecești; fără a mai vorbi de faptul că P. Cartledge se îndreaptă spre o capcană gnoseologică, fiindcă nu și-a analizat suficient, din punct de vedere epistemologic, verdictul legat de incompatibilitatea conceptuală a creștinismului modern cu realitatea antică. Terminologia noastră, prin intermediul căreia descriem religia greacă la fel ca și pe cea a triburilor Nuer, Dinka sau Himba¹¹, precum și propria noastră percepție a lucrurilor, este marcată într-o măsură semnificativă și determinată de încadrarea noastră în societatea occidentală și de istoria științifică. Acesta este cadrul nostru de referință în care ne mișcăm și în care facem afirmații generale; acest lucru trebuie permanent conștientizat în mod critic, dar trebuie totodată și manevrat corect, dacă vrem să depășim aporiile¹². Lipsa corespondențelor grecești pentru noțiunea noastră de pietate (*piety*) – *εὐσέβεια* are într-adevăr o semnificație referitoare în principal la un comportament potrivit – nu este de foarte mare ajutor și nu aduce multe lămuriri în explicarea fenomenului¹³. Dacă domeniul lexical ar reprezenta și criteriul fenomenologic decisiv, ar trebui contestată grecilor posibilitatea de a fi dispus de o „religie” care să fi cuprins aspecte sistematice, deoarece le lipsea un cuvânt comparabil. *Τὰ ἱερά* – lucrurile sfinte (sărbători, jertfe etc.), cele trebuincioase zeilor –, singura noțiune cu care pot grecii să facă trimitere la sistemul de referință „religie”, nu se potrivește cu imaginea noastră asupra „religiei” nici măcar parțial; se referă mai degrabă la „obiceiuri religioase”.

Critica la adresa conceptului schematic și unilateral despre religia statală antică abia începe să se contureze și se referă, mai ales, la religia romană¹⁴. Cu toate că până acum s-a arătat că paradigma religiei polisului facilitează o imagine deformată a religiei grecești¹⁵, critica fundamentală apare și mai rar¹⁶. Recent, Robert Parker, unul dintre cei mai de seamă savanți din sfera religiei grecești, a recunoscut că abia acum au început să se facă progrese în acest domeniu. El vorbește dojenitor despre un „underswell of resistance to Christiane Sourvinou-Inwood’s ‘polis religion’ model of Greek religion”¹⁷.

Preferința pentru aspectul legat de „inserarea” religiei în polis se datorează nu doar interesului îndreptățit al cercetării de a studia orașul antic mai ales ca loc al culturii comunitare transmise prin ritualuri, ci pentru a

¹⁰ P. Cartledge, *Die Griechen und wir*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 1998, p. 144. Credința grecilor era „în primul rând o chestiune de respect pios și se înfăptuia prin realizarea actului de cult” (p. 143). În mod similar, cu trimitere la diferențele dintre propria noastră percepție asupra lumii și cea diferită a religiei grecești: L. Bruit-Zaidmann, P. Schmitt Pantel, *Die Religion der Griechen*, Beck, München, 1994, p. 9; R. Garland, *Religion and the Greeks*, Bristol Classical Pr., Bristol, 1994, p. IXf. Privilegierea dimensiunii sociale a religiei își are originile în cele din urmă în influența marcantă a „Cambridge Ritualists”, *The Cambridge Ritualists reconsidered. Proceedings of the first Oldfather Conference, held on the campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 27–30, 1989*, (ed. W. M. Calder III), Scholars Pr., Atlanta, 1991.

¹¹ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956; idem, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

¹² Pentru a descrie problema gnoseologică a situațiilor antice în limbajul contemporan: A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, WBG, Darmstadt, 2000, pp. 29–41; vezi observațiile interesante ale lui A. Bendlin, *‘Eine wenig Sinn für Religiosität verratende Betrachtungsweise’: Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtsschreibung der Moderne*, in *Archiv für Religionsgeschichte (ARG)*, 8, 2006, pp. 227–256, îndreptate mai ales spre religia romană.

¹³ Legat de folosirea precreeștină a termenului *εὐσέβεια* lipsesc studii de specialitate, însă vezi J. Mikalson, *Honor Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*, Univ. of North Carolina Pr., Chapel Hill, 1991, pp. 165–196.

¹⁴ Vezi A. Bendlin, op. cit. (n. 12), cu mai multă bibliografie și în special idem, *Rituals or Beliefs? ‘Religion’ and the Religious Life of Rome*, in *Scripta Classica Israelica*, 20, 2001, pp. 191–208.

¹⁵ „Polis religion is a characteristic and representative part of Greek religion, but only a part of it. There is religion without the polis, even if there is no polis without religion”: W. Burkert, op. cit. (n. 7), p. 203.

¹⁶ J. Kindt, *Polis Religion – A Critical Appreciation*, in *Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique (Kernos)*, 22, 2009, pp. 9–34 critică în mod direct predominanța sistemului teoretic al religiei polisului. Vezi și critica la T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 18–22, precum și idem, *Religion and the Rationality of the Greek City*, in *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, (eds. S. Goldhill, R. Osborne), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 124–140. În final, colecția (comentată) de texte a lui Instone, apărută postum: S. Instone, *Greek Personal Religion. A Reader*, Oxbow, Oxford, 2009, în care autorul insistă asupra unei schimbări a perspectivei, departe de conceptul de „polis religion”.

¹⁷ R. Parker, *Review to S. Instone, Greek Personal Religion. A Reader, Oxford 2009*, in *The Classical Review*, 60, 2010, p. 477.

putea descrie procese sociale și interacțiuni mai vaste, care, *prima facie*, pot să pară mai importante decât caracteristicile individuale¹⁸.

Și tradiția noastră științifică își are o mică parte de vină în această subliniere unilaterală. Acest aspect necesită o cercetare proprie, motiv pentru care mă voi limita aici doar la câteva repere. Studiile clasice și arheologia, precum și universitățile în general, erau dominate în secolul al XIX-lea de protestantism. Elitele universitare practicau, ce-i drept, morala creștină și erau partizani ai unui protestantism luminat, raționalist, însă erau împotriva oricărui misticism și a întregii spiritualități¹⁹. În plus, influența lui Georg Wissowa s-a răsfrânt tocmai în spațiul german în mod remarcabil asupra cercetării religiilor antice, după cum a putut arăta explicit, în cele din urmă, Andreas Bendlin. La fel de marcantă a fost influența ritualiștilor de la Cambridge din anturajul lui Jane Harrison, cărora cei mai importanți cercetători contemporani le sunt direct sau indirect îndatorați. Și cunoscutul „cultural turn” a avut grijă, începând cu anii '70 ai secolului XX, să intensifice contradicția artificială – așa consider eu – dintre religia și cultul de stat, pe de o parte, și religiozitatea personală pe de altă parte²⁰.

De aceea, pare oportun să lăsăm fiecare individ și relația sa cu divinitatea să revină în drepturi, deci să ne concentrăm, în religia greacă, pe „pietatea personală”, ca să introduc în acest context noțiunea egiptologilor și a orientaliștilor. Totodată, categoria „experienței religioase”, devenită tot mai semnificativă pe parcursul secolului XX, odată cu Wilhelm Dilthey și William James, oferă un mod de abordare util pentru înțelegerea comunicării directe cu divinitatea în Antichitatea greacă.

Religia, pe lângă funcția ei socială, își are mereu locul și în trăirea individuală a oamenilor și, prin urmare, este legată de „experiență”²¹. „Dependența necondiționată” (*Schleiermacher*) a omului de forțele numinoase, dependență care până nu demult era percepută la noi ca fiind generală și de la sine înțeleasă, l-au determinat să încerce să influențeze în interesul său aceste forțe, prin practici magice sau religioase²².

Experiența religioasă se referă mai întâi la o experiență clasificată de subiectul în cauză, în funcție de un sistem organizatoric religios, devenind abia prin acest act structural o experiență religioasă²³: ceva este perceput, respectiv apreciat, ca având o semnificație religioasă. În cazul experiențelor religioase vorbim deci, în esență, despre conștiința de „a fi fost atins de o provocare și de un impuls care țintește în profunzimea omului”²⁴. Aceste trăiri nu se limitează neapărat la oameni profund religioși, cu viziuni, ci sunt, în cel mai simplu nivel al lor, parte din experiența de zi cu zi; de exemplu, percepții ale mediului natural înconjurător, care sunt interpretate în sensuri religios-mistice, cum ar fi sentimentul nediferențiat de respect și venerație care apare în cazul unora la vederea cerului senin și a stelelor pe timp de noapte și implicita impresie vagă „că mai există ceva dincolo”. Sentimente similare sunt amintite și de către sociologi ai religiei în legătură cu anumite momente de pace interioară și reculegere, de exemplu în biserici, sinagogi sau temple. John Hick distinge, în principal, patru tipuri de experiențe religioase. Pe lângă experiența naturală, interpretată din punct de vedere religios sau mistic, ar mai fi cea de prezență, atunci când subiecții cred că simt prezența unei ființe divine sau angelice. Un al treilea tip ar fi experiența relatată tocmai de mistici cunoscuți, cea a unității sau uniunii cu divinitatea²⁵, iar al patrulea este dat de percepția viziunilor, a ascultării interioare (*audition*) sau a viziunilor

¹⁸ Polisul apare astfel mai ales ca o comunitate de cult care se celebrează pe sine și care asigură prin ritualuri identitatea propriilor cetățeni și coeziunea sa internă ca unitate politică.

¹⁹ W. Den Boer, *Aspects of Religion in Classical Greece*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 77, 1973, p. 9 observă că erudiții catolici din universitățile secolului al XIX-lea ar fi fost, într-adevăr, *rares aves*. „În anturajele bune nu se vorbește despre religie” afirmă Johan Hiuzinga, care-l citează pe Den Boer, p. 10f.

²⁰ Acest lucru îl subliniază și A. Bendlin, op. cit. (n. 14), 2001; idem, op. cit. (n. 12), 2006.

²¹ Vezi A. Rubel, op. cit. (n. 12), pp. 29–41 pentru bibliografie suplimentară.

²² *Ibidem*, p. 37. Limitele dintre magie și religie sunt variabile. De obicei, magia se deosebește de religie prin faptul că prin ea se obține dominația asupra unor ființe numinoase (zei, demoni), silindu-le pe acestea să acționeze într-un anumit mod, în timp ce în cazul exercitării religioase se apelează mai degrabă doar la aceste forțe numinoase. Vezi mai multe la: R. L. Fowler, *Greek Magic, Greek Religion*, in *Oxford Readings in Greek Religion*, (ed. R. Buxton), Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 317–43; *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, (eds. C. Faraone, D. Obbink), Oxford University Press, Oxford, 1991.

²³ Îl urmez aici, în principal, pe J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Palgrave Macmillan, Basingstoke u.a., 2006, pp. 27–38. Vezi și articolele din *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, (ed. F. Ricken), Kohlhammer, Stuttgart, 2004, precum și lucrarea religios-filosofică fundamentală pe această temă a lui M. Jung, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg, München, 1999. Vezi și K. E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

²⁴ G. Haefner, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in F. Ricken (ed.), op. cit. (n. 23), p. 36. Este vorba aici, explicit, de înțelegerea nemijlocită a trăirilor, nu de interpretări religioase ulterioare ale trăirilor exterioare (ca mână a destinului, ajutor divin etc.). Legat de problematica definirii termenului „experiență religioasă”, vezi mai explicit C. Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 28–65.

²⁵ Sau în cazul religiilor asiatice ne-teiste ale transcendentului.

onirice²⁶. Ultimul tip de experiență religioasă joacă un rol important din perspectiva cultelor salutifere grecești și a practicilor de incubație.

Discuția despre viziuni, despre trăiri mistice, experiența prezenței divinității au un impact iritant și straniu asupra multor contemporani (și asupra mea). Lumea academică are cu siguranță tendința să pună astfel de relatări mai degrabă pe seama patologiei religioase. Cu atât mai surprinzătoare este lectura interviurilor și relatărilor venite din partea unor „oameni normali” care – în mod vădit – au trăit astfel de experiențe²⁷, precum și a cercetărilor din SUA și Europa care susțin că aproximativ o treime dintre cei chestionați pretind că au trăit astfel de experiențe religioase și au simțit prezența supranaturală a unei forțe spirituale²⁸. Această constatare sociologic empirică ar trebui să constituie un avertisment cu privire la interpretarea frivolă a experiențelor onirice din relatările antice, ca fiind doar mărturii ale unor tulburări nevrotice sau ale unei religiozități nelămurite și, astfel, „primitive”.

Categoria „experienței religioase” este momentan intens discutată în domeniul științific pe două fronturi interesante. Pe de o parte, în ciuda tuturor dificultăților epistemologice, filozofia a făcut utilă noțiunea de experiență din punct de vedere hermeneutic²⁹. De aceea, experiența are, pe bună dreptate, valoare de noțiune centrală în cadrul filozofiei religiei; unii consideră chiar că în aceasta este cuprinsă cea mai importantă dimensiune a religiozității, sau cel puțin justificarea convingerilor religioase³⁰.

Pe de altă parte, mai cu seamă în ultima vreme, cercetarea cerebrală a emis teze noi și interesante cu privire la încadrarea filozofică a experiențelor religioase. S-au pus bazele neurobiologice ale experienței religioase. În special partea frontală a creierului a fost identificată ca fiind locul percepției religioase. Este astăzi general recunoscută constatarea că evoluția le-a creat oamenilor o arhitectură cerebrală particulară, care îi predispune la un anumit comportament și la anumite percepții ce trebuie privite într-o relație strânsă cu complexul religios. Uneori, se mai vorbește de apariția unei noi direcții științifice, a „neuroteologiei”³¹.

În mod interesant, constatările evolutiv biologice ale cercetării cerebrale pot servi - în funcție de punctul de vedere religios, critic sau afirmativ – drept dovezi pentru faptul că percepția religioasă, și în consecință religia în sine, este ori o „urzeală cerebrală” (la fel ca și libera voință), ori dovada cârmuirii divine a unui univers firesc și a unei evoluții cu un scop precis (totuși, majoritatea cercetătorilor creierului uman favorizează prima variantă). Aici se deschid orizonturi totalmente noi, ce nu mai pot fi urmărite aici³².

Să simplificăm acum, însă, noțiunea de experiență religioasă din perspectiva unui concept de religie bazat mai degrabă pe factori sociali, pentru a ajunge la esența reflecțiilor prezentate aici. Fără o înțelegere bazată pe experiență a relevanței religiei pentru viața individului și pentru religiozitatea sa individuală, aspectul instituțional al religiei rămâne în afara sferei noastre de înțelegere³³. Acest lucru este valabil și pentru Grecia și religia polisului. Participarea la viața religioasă instituționalizată, deci adunarea cetățenilor unui polis drept comunitate festivă (*Festgemeinschaft*), își câștigă sensul doar la nivel personal, al credinței, al pietății personale. Pentru că, până la urmă, și în cazul rugăciunii comune sau al actului de cult punctul de reper este dat de individ, de înțelegerea sa asupra necesității de a intra în contact cu transcendentul (desigur și de credința în existența acestuia) și de propria credință în dependența sa de forțele supranaturale (pe care, bineînțeles, o împărtășește cu ceilalți). Altfel nu ar putea fi vorba de religie, ci de întâlnirea unui club sportiv, a unor suporterii pe un stadion de fotbal ș.a.

²⁶ Legat de vise ca exemple de experiență religioasă, vezi mai ales E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, pp. 83–121.

²⁷ M. Maxwell, V. Tschudin, *Seeing the Invisible*, Penguin, London, 1991. Alte exemple la J. Hick, op. cit. (n. 23), pp. 31–37.

²⁸ Informații la J. Hick, op. cit. (n. 23), p. 35. Legat de experiența religioasă în prezent vezi mai explicit: Ch. D. Baston, W. L. Ventis, *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982; Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today*, Harvard Univ. Press, Cambridge MA, 2002 (= *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt, 2002).

²⁹ Pe lângă M. Jung, op. cit. (n. 23), vezi și *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, (eds. J. Freudiger, A. Graeser, K. Petrus), Beck, München, 1996.

³⁰ Mai exact: R. Swinburne, *The Existence of God*, ed. 2, Clarendon Press, Oxford, New York, 2006; A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2000; K. E. Yandell, op. cit. (n. 23), precum și W. P. Alston, *Gott wahrnehmen. Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung*, Ontos, Frankfurt, 2006. Un reprezentant (ce-i drept, în zilele noastre foarte controversat) al concepției conform căreia religia își are originile și temelul cel mai profund în experiența religioasă a fost M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Insel, Frankfurt, Leipzig, 1998.

³¹ M. Blume, *Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben*, Tectum, Marburg, 2009.

³² Pe lângă J. Hick, op. cit. (n. 23) vezi și M. Blume, op. cit. (n. 31) cu cea mai importantă și recentă bibliografie; în continuare, K. S. Seybold, *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*, Ashgate, Aldershot, Burlington, 2007; V. Ramachandran, *Phantoms in the Brain: Human Nature and the Architecture of the Mind*, Fourth Estate, London, 1999.

³³ H. J. Schneider, *Religion*, De Gruyter, Berlin, New York, 2008, p. 2f.

Convingerea religioasă constituie, prin urmare, baza acțiunilor religioase. Altfel, ritualul ar fi un obicei fără sens care se lipsește de un conținut cu adevărat religios³⁴. Separarea de domeniul instituționalizat, deci de ritualul comun (*cult*) și de credința proprie (*belief*) este de ordin analitic și, până la urmă, artificial, fiindcă cele două aspecte se condiționează reciproc. Pietatea personală și participarea la cultul statal (așa s-ar putea sintetiza religia greacă) sunt, până la urmă, doar două fețe ale aceleiași monede.

Dar cum se manifestă pietatea personală, relația particulară cu divinitatea în Grecia antică? Exemple de pietate personală pot fi găsite în multe domenii ale vieții religioase; spre exemplu, în raport cu fondarea de culte private (deci nu acelea finanțate și aprobate de către polis)³⁵, sau cu ofrandele³⁶ personale atestate arheologic din abundență. O categorie aparte, care indică relația directă dintre individ și divinitate, este rugăciunea³⁷. Dar și mărturiile ale pietății aparținând unor personalități sau autori precum Xenophon³⁸, Aelius Aristides³⁹ și, nu în ultimul rând, „demonul”, vocea interioară a lui Socrate trimisă de Apollo, sunt manifestări ale unor contacte foarte particulare cu zeii⁴⁰. Dar tocmai într-o situație particulară de criză – iar o boală grea era în perioada premodernă în mod inevitabil o astfel de situație – oamenii apelau în mod individual la zei pentru ajutor. De aceea, contactul personal cu divinitatea în contextul cultelor salutifere se poate descrie foarte concret.

În Antichitate, un grec avea în principial trei posibilități de a reacționa în caz de boală. Putea să consulte un medic, să apeleze la un vraci, căruia i se reproșau procedeele „băbești”⁴¹, sau să caute un sanctuar al unui zeu tămăduitor pentru a fi vindecat direct de către zeul care i se arăta adesea nevoiașului în timpul somnului. Contrar presupunerilor mai timpurii, așa-numita medicină „rațională” a tradiției hipocratice și cultele salutifere trebuie interpretate ca fiind mai degrabă complementare, decât în concurență reciprocă fiindcă, după cum se pare, mai ales bolnavii cronici apelau la zei tămăduitori pentru a fi ajutați⁴².

³⁴ De la Th. Harrison aflăm că această imagine pe care el o împărtășește într-o foarte mare măsură este luată în derâdere de lumea științifică („... the much derided proposition that ritual is only meaningful if supported by a corresponding belief”): T. Harrison, op. cit., 2006 (n. 16), p. 133. Însă n-ar trebui să se exagereze, fiindcă dacă se separă ritualul de conținuturile religioase se diminuează categoriile. Atunci se pot interpreta, fără probleme și cu același drept, elemente simbolice și de ritual ce țin de comportamentul suporterilor de fotbal, din punct de vedere religios. De exemplu: A. Edge, *Faith of our Fathers. Football as a Religion*, Mainstream Publishing, London, 1999; M. Josuttis, *'Fußball ist unser Leben'. Über implizite Religiosität auf dem Sportplatz*, in *Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag*, (eds. K. Fechtner et alii), Diagonal, Marburg, 1996, pp. 211–218.

³⁵ A. Purvis, *Singular Dedications: Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, Taylor & Francis, New York u. a., 2003; M. Jost, *Sanctuaires publics et sanctuaires privés*, in *Ktema: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques (Ktema)*, 23, 1998, pp. 301–306. Ultima dată s-a declarat împotriva P. Rhodes, op. cit. (n. 9) prin faptul că polisul s-a amestecat în toate chestiunile religioase și, de aceea, întemeierile lăcașelor de cult „private” nu ar fi fost cu adevărat private, ci supuse mereu aprobării polisului.

³⁶ B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen*, Suomen Ateenan-Instituutin Säätiö, Helsinki, 1996; vezi și E. Vikela, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie*, Gebrüder Mann, Berlin, 1994.

³⁷ Mai exact: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1997. Vezi și H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, (ed. H. S. Versnel), Brill, Leiden, 1981, pp. 1–64; T. S. Scheer, *Die Götter anrufen: Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike*, in *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, (ed. K. Brodersen), Lit-Verlag, Münster u.a., 2001, pp. 31–56. Dintr-o categorie similară face parte și consultarea oracolelor. E. g. H. W. Parke, *Greek Oracles*, Hutchinson, London, 1967; V. Rosenberger, *Griechische Orakel, eine Kulturgeschichte*, WBG, Darmstadt, 2001. Vezi în final și H. S. Versnel, *Fluch und Gebet: magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*, De Gruyter, Berlin/New York, 2009, care supune tăblițele cu blesteme (*defixiones*) unor noi evaluări și identifică o parte dintre aceste inscripții atribuite practicii magice ca tăblițe de rugăciune.

³⁸ L. Bruit-Zaidmann, *Xenophon entre dévotion privée et dévotion publique. L'exemple de l'Anabase*, in *Idia kai demosia. Les cadres 'privés' et 'publics' de la religion grecque antique. Actes du IXe colloque du CIERGA, tenu à Fribourg du 8 au 10 septembre 2003*, (eds. V. Dasen, M. Piérart), *Kernos*, suppl. 15, 2005, pp. 99–111.

³⁹ C. Bonner, *Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism*, in *Harvard Theological Review*, 30, 1937, pp. 119–140; E. R. Dodds, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1985, pp. 46–51.

⁴⁰ H. Gundert, *Platon und das Daimonion des Sokrates*, in *Gymnasium: Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung (Gymnasium)*, 61, 1954, pp. 213–231; P. Destrée, N. D. Smith, *Socrates' divine sign, religion, practice, and value in socratic philosophy*, Academic Printing & Publ., Kelowna BC, 2005.

⁴¹ Pentru critică – atât din partea medicilor (mai ales în Hipp., *De morbo sacro*, cât și din partea medicinei templului – legat de vraci și șarlatani, vezi G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 15–49; F. Graf, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, Beck, München, 1996, pp. 31–36; V. Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London/New York, 2004, p. 112f.

⁴² Legat de acest subiect: G. E. R. Lloyd, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 2003, precum și V. Nutton, op. cit. (n. 41), pp. 103–114. B. L. Wickkiser, *Chronicals of Chronic Cases and Tools of the Trade at Asklepieia*, in *ARG*, 8, 2006, pp. 25–40 subliniază poate prea schematic „separarea muncii” între medici și divinitate. Astfel, zeul era responsabil cu bolnavii cronici și cu „cazurile fără speranță”.

Vracii nepricepuți și experții religioși care vindeau bolile în stilul exorciștilor ori descântau rănilor cu formule magice nu erau agreați nici de către hipocratici și nici de reprezentanții medicinei divine; totuși erau extrem de căutați⁴³. Pragurile dintre medicina hipocratică, cea divină a cultelor salutifere și practicile magice nu sunt întotdeauna evidente.

În cele ce urmează se va trata totuși, în primul rând, așa-numita „medicină a lui Asclepios”. Noțiunea face trimitere deja la cea mai importantă constatare. Deși cultul lui Asclepios este, cel puțin din punct de vedere al răspândirii sale largi, relativ recent⁴⁴, iar în lumea grecească existau o sumedenie de culte salutifere, succesul sanctuarului din Epidaur a deklasat curând eroii vindecători regionali. Cele mai multe sanctuare aveau în tot acest timp relevanță doar pe plan local⁴⁵. Altele, precum renumitul Asclepieion de la Epidaur, aveau o însemnătate supraregională, ce implica pelerinaje anevoioase pentru cei ce căutau ajutor⁴⁶.

Cele mai importante culte salutifere (nu voi intra aici în detalii cu privire la așa-numiții zei ai nașterii și ai femeilor) se pot împărți în cele care au în centru o zeități explicită, un *heros* tămăduitor, al cărui aspect soteriologic le depășește pe toate celelalte (Asclepios, cel mai important dintre ei, dar și Amfiaros⁴⁷, anonimul *heros* Ietros în Atena sau Aminos⁴⁸ fac parte din acest șir) și, pe de altă parte, la nivel local puteau să preia aspecte soteriologice anumiți zei sau semizei, precum Heracle, Zeus Hipsistos și mai ales zeul-medic Apollo, care a fost venerat ca Apollo Ietros în coloniile milesiene ale regiunii pontice⁴⁹.

Următoarele exemple și trimiteri ating aleatoriu o serie întreagă de astfel de culte salutifere, însă în centrul atenției se află, în mod firesc, Asclepios, cu sanctuarele sale și cu experiențele religioase transmise celor aflați în nevoi⁵⁰.

Elementul central și cel mai important al oricărei vindecări divine reușite sau încercate era incubăția, sau dormitul în sanctuar⁵¹. Cele mai bune izvoare epigrafice și arheologice provin din Epidaur, Pergam și Corint. Dar și în Lebena, în vestul roman și chiar în Roma au fost descoperite astfel de inscripții. O vindecare divină tipică, după cum se poate reconstrui din inscripțiile sanctuarelor, dar și dintr-un fragment din Aristophanes Plutos (Plut. 410–412; 633–747), trebuie să ne-o imaginăm după cum urmează (mă limitez aici la prezentarea lui Riethmüller)⁵².

Somnul tămăduitor avea loc, de cele mai multe ori, într-o încăpăre destinată acestui ritual, în abaton. Înainte să pășească în interior, cel ce urma să fie incubat trebuia să respecte anumite reguli de puritate și să aducă o serie de jertfe preliminare. Din Pergam știm că cel incubat trebuia să se supună abstenenței sexuale și

⁴³ Vezi n. 42. F. Graf, op. cit. (n. 41), pp. 31–36; 78–82. M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, Routledge, London/New York, 2001, pp. 91–93 și idem, *Magic in Classical and Hellenistic Greece*, in *A Companion to Greek Religion*, (ed. D. Ogden), Blackwell, Oxford, 2007, pp. 357–370.

⁴⁴ Legat de chestiunile de datare, mai ales J. W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, vol. 2, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg, 2005, care argumentează concludent pentru o datare mai timpurie a cultului.

⁴⁵ Constatarea pentru Attica: E. Vikela, *Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica*, in *ARG*, 8, 2006, pp. 41–62. J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), căruia i se datorează cel mai vast studiu legat de sanctuarele lui Asclepios, a identificat peste 700 de Asclepieia, dintre care cele mai multe reprezintă sanctuare mici locale.

⁴⁶ M. J. Dillon, *The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata*, in *Zeitschrift Für Papyrologie und Epigraphik (ZPE)*, 101, 1994, pp. 239–260; vezi și idem, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, London/New York, 1997, pp. 73–80.

⁴⁷ E. Lupu, *Sacrifice at the Amphiaraion and a Fragmentary Sacred Law from Oropos*, in *Hesperia: the journal of the American School of Classical Studies at Athens (Hesperia)*, 2003, 72, pp. 321–340 pentru mai multă bibliografie. Vezi și B. C. Petrakos, *Das Amphiaraion von Oropos*, Klio, Atena, 1996.

⁴⁸ D. Boehringer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit (Attika, Argolis, Messenien)*, Akademie-Verlag, Berlin, 2001, p. 76f.

⁴⁹ Legat de cultele salutifere în general: A. Krug, *Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike*, Beck, München, 1985 și mai ales J. H. A. Croon, *Heilgötter*, in *Reallexikon für Antike und Christentum (RAC)*, vol. 13 (eds. Th. Klauser, E. Dassmann), Stuttgart, 1986, pp. 1190–1232, precum și partea dedicată subiectului din vol. 8 din *ARG* (2006); cf. și T. Lehmann, *Wunderheilungen in der Antike*, Athena Verlag, Oberhausen, 2006. Pe lângă Asclepios, raportat și la alte culte salutifere (mai ales în cap. 3): B. L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008. Pentru Attica: E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Inst. of Classical Studies, London, 1989, pp. 44–63; încă fundamental pentru Asclepios: E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepios. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. 2 vol., Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1945; vezi și D. Schäfer, *Traum und Wunderheilung im Asklepios-Kult und in der griechisch-römischen Medizin*, in *Heilkunde und Hochkultur I*, (eds. A. Karenberg, C. Leitz), Lit-Verlag, Münster u.a., 2000, pp. 259–274. Cu privire la Apollo Ietros, vezi N. Ehrhardt, *Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens*, in *Istanbuler Mitteilungen*, 39, 1989, p. 116.

⁵⁰ Legat de predominanța lui Asclepios, în special J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44) și B. L. Wickkiser, op. cit. (n. 42); idem, op. cit. (n. 49).

⁵¹ În general M. Wacht, *Inkubation*, in *RAC*, Bd. 18 (ed. E. Dassmann), 1998, pp. 179–265.

⁵² Cele ce urmează cu dovezi explicite la J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), pp. 383–385.

să țină post după anumite reguli⁵³. Purificarea rituală cu apă trebuia, de asemenea, să premergea intrării în încăperea pentru dormit. Instrucțiunile detaliate specifice cultului din Pergam, Piraeus și Epidaur conțin multe indicații în acest sens. Abia „după realizarea acestor pregătiri” îi era permis celui incubat să intre încoronat și în odăjdii în încăperea pentru dormit inaccesibilă celor neinițiați, însoțit de un slujitor al templului⁵⁴. Acolo își pregătea culcușul în așteptarea teofaniei⁵⁵.

A doua zi în zori, după mult sperată înfăptuire a vindecării sau după primirea indicațiilor de tratare a suferinței, exista, se pare, posibilitatea de a interpreta visul cu ajutorul unei persoane autorizate. Apoi, trebuia achitată *iatra*, taxa de vindecare, după care urma jertfa de recunoștință propriu-zisă adusă zeului tămăduitor, iar în final masa rituală. Mai apoi avea loc și consacrarea de inscripții votive, statuete, reliefuri votive și, mai ales, plăci votive care reprezentau părți ale corpului (*Körperteilvotive*)⁵⁶. O deosebită importanță o deținea dedicarea tabletelor de lemn (*pinakes*) cu ilustrarea vindecării în imagini și în scris. Aceste *Iamata* reprezintă unul din cele mai importante izvoare pentru comunicarea directă dintre bolnav și divinitate⁵⁷. Aceste documente autentice, înregistrate de administrația sanctuarului pe stele cu informații despre miracolele tămăduitoare, serveau la pregătirea credincioșilor pentru incubație, dar și ca reclamă a succeselor de vindecare din Asclepieion. Selecția relatărilor de vindecare inscripționate de către dedicanți pe materiale perisabile, în vederea publicării oficiale pe stele, era întreprinsă evident de preoți, după criteriul utilității pentru sanctuar⁵⁸. Astfel, pe lângă numeroase relatări de vindecare obișnuite (boli oculare, paralizii, infertilitate etc.) se găsesc și inscripții care îi dau cititorului de înțeles că nu ar fi recomandabil să încalce regulile sanctuarului, cum ar fi neaducerea jertfei de recunoștință sau neplata taxei după vindecare.

Există o relatare despre un anumit Aischines, care se cățăraseră într-un copac pentru a se uita neautorizat în sala pentru dormit. Acesta, desigur, a căzut și și-a rupt un picior, care i-a fost vindecat de către bunul zeu, după ce Aischines se rugase să fie iertat (A 11). Hermon din Thassos a fost vindecat de orbire, însă nu a achitat taxa de vindecare, așa că zeul l-a orbit din nou. L-a vindecat încă o dată când a venit și a dormit în sanctuar (B 22), acum plătind și taxa pe care a omis-o inițial. Relatățile făcute publice despre vindecările miraculoase aveau ca scop să-l încurajeze pe cel suferind, dar și să prezinte și să eficientizeze din punct de vedere publicitar prestațiile sanctuarului⁵⁹. Aranjarea și selecția lor urma acest program didactic.

Dar ce se întâmpla cu adevărat în sanctuar între momentul adormirii și cel al trezirii? Existau destule opinii sceptice încă din perioada antică. Se credea că era vorba de înșelătorie și escrocherie, de vraci deghizați în preoți care-și tratau pacienții pe timp de noapte⁶⁰ sau de medici ai templului care, după somnul tămăduitor, reinterpretau visele în mod rațional, medical și vindecau oamenii cu ajutorul cunoștințelor lor empirice. Pentru astfel de păreri nu există totuși dovezi. Acum nimeni dintre specialiști nu se mai îndoiește de percepțiile persoanelor în cauză, devenite tot mai evidente din relatățile directe, percepții ale vindecării divine transmise prin vis, sub formă de experiență religioasă⁶¹. Riethmüller conchide, în același sens, în unul dintre cele mai recente studii asupra cultului lui Asclepios: „Existența experiențelor onirice poate fi greu pusă la îndoială, având în vedere cantitatea covârșitoare a surselor care probează acest fenomen”⁶². Situația devine cu atât mai credibilă, cu cât avem în vedere regimul ascetic, indicațiile de purificare, consimțământul credincioșilor cu privire la ceea ce urma să se producă, acordul rezultat din aducerea de ofrande în sanctuar, dar și luarea la cunoștință a relatărilor despre vindecările miraculoase. Lectura fidelă a textelor de pe stele poate fi percepută tocmai ca „program obligatoriu pentru doritorii de vindecare”⁶³. Toate acestea determinau, în mod sigur, o atitudine de expectativă și o atmosferă tensionată, care favorizau o sensibilitate onirică sporită.

⁵³ Abstenența sexuală la Pergam este argumentată în C. Habicht, *Altertümer von Pergamon. VIII.3, Die Inschriften des Asklepieions*, Gruyter, Berlin 1969, pp. 11–14. În ceea ce privește regulile de post se înregistrează diferențe semnificative. În sanctuarul lui Amphiaraios incubanții erau obligați să nu bea vin cu trei zile înainte de somnul tămăduitor, iar cu o zi înainte să renunțe complet la mâncare: Philostr., *Apoll.*, 2.37.

⁵⁴ J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), p. 384.

⁵⁵ Forma și felul halelor pentru dormit erau diferite. Vezi indicarea izvoarelor în *Ibidem*.

⁵⁶ Legat de ultima categorie, mai explicit B. Forsén, op. cit. (n. 36).

⁵⁷ Legat de aceste relatări miraculoase scurte, mai explicit R. Herzog, op. cit. (n. 1); pentru comentarii, vezi și A. Chanot, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Steiner, Stuttgart, 1984, pp. 19–23.

⁵⁸ Pe această temă, mai explicit M. J. Dillon, op. cit., 1994 (n. 46). Vezi și B. Manuwald, *Wundergeschichten aus dem Asklepios-Heiligtum in Epidaurus*, în *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike*, Reichert, (eds. C. Frevel, H. von Hesberg.), Reichert Verlag, Wiesbaden, 2007, pp. 89–120.

⁵⁹ B. Manuwald, op. cit. (n. 58), p. 106.

⁶⁰ Wilamowitz a abordat drastic „înșelătoria curativă”: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen II*, WBG, Darmstadt, 1984, pp. 228–230.

⁶¹ Toate dovezile istorice ale vindecărilor miraculoase au fost evaluate de către E. J. Edelstein, L. Edelstein, op. cit. (n. 49), *passim*.

⁶² J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), p. 391.

⁶³ B. Manuwald, op. cit. (n. 58), p. 103.

În plus, visele tămăduitoare transmise reflectă și familiaritatea celor incubăți cu tratamentele terapeutice populare, cunoștințele medicale de bază la nivel laic și experiențele din tratamente precedente aplicate de către doctori, care se răsfrâng pe deplin în imaginile onirice⁶⁴.

În rest, pentru sanctuar era mai puțin relevant dacă în cazul vindecării relatate de către pacient era vorba doar de o ameliorare temporară a simptomelor sau de o vindecare reală și definitivă a suferinței. Nu trebuie să fii cinic precum renumitul filosof Diogene care, referitor la ofrandele din sanctuarul marinarilor din Samothrace, observă ironic că acolo s-ar afla mult mai multe „dacă ar fi adus câte ceva și cei care nu au fost salvați de la înec”⁶⁵. Lazaretul și casa mortuară, anexe ale sanctuarului din Epidaur, nu se aflau doar din motive de puritate rituală departe de sanctuarul propriu-zis⁶⁶. Pe mulți nici Asclepios nu-i mai putea ajuta.

Totuși, acest fapt nu aduce daune credibilității acestor relatări despre trăirile religioase, după cum indică următoarele exemple.

Celor mai mulți incubăți divinitatea li se arăta în vis (uneori în compania unor animale sacre) și îi trata fie direct cu medicamentație, fie prin intervenții chirurgicale percepute de cel care visa, ori prin indicații exacte legate de prepararea unor băuturi vindecătoare sau, uneori, îl obliga pe bolnav să se supună regulat unor tratamente drastice⁶⁷. După mărturiile transmise, se pare că o importanță deosebită revenea atingerii, adesea percepute de incubăți, care putea surveni prin divinitate, dar și prin ajutoarele sale divine sau animalele însoțitoare (șerpi și câini). În acest sens este reprezentativ cazul unui bărbat care, după ce a fost lins pe degetul de la picior de către un șarpe în timpul somnului, s-a vindecat de ulcerație (A 17). Legat de aceasta, există o paralelă arheologică interesantă. În sanctuarul lui Amfiaraos din Oropos s-a găsit un relief votiv care ilustrează o vindecare. În acest caz, incubatul este lins de către un șarpe⁶⁸.

Vindecarea unor boli care au fost identificate cu certitudine de către istoricii medicinei are pe deplin o explicație rațională, mai ales în situațiile în care pot fi luate în calcul diagnostice psihosomatice⁶⁹. De exemplu, Andromache din Epir visă în abaton un băiețel frumos care trase pătura de pe ea. Apoi zeul o atinse cu mâna. După aceea, Andromache avu un fiu cu Arybbas (B 31). O femeie din Trizina a fost întrebată de către zeu, într-o situație similară, dacă vrea un băiat sau o fată (B 34). Simptomele unui băiat mut, care venise cu tatăl său la Epidaur și a început brusc să vorbească după ce a dormit în templu, tocmai pentru a fâgădui că tatăl său va plăti taxa de vindecare peste un an, se pot explica tot din punct de vedere psihosomatic. Același lucru este valabil și în cazul unei fete mute, care nici nu a mai avut nevoie de somnul tămăduitor (C 44). Când începu să umble prin sanctuar, văzu un șarpe care cobora dintr-un copac și începu să-și strige înspăimântată părinții. În cazul unor astfel de relatări nu ar trebui subestimate propriile capacități de vindecare ale credincioșilor și nici factorii psihologici⁷⁰. Cu toate acestea, marea majoritate a cazurilor explicabile din punct de vedere medical face parte de fapt dintre bolile și infirmitățile incurabile, precum orbirea, paralizia ș.a.

Dacă în cazul credibilității acestor exemple din *Iamata* nu poate fi determinată cu exactitate cât de largă era „libertatea redacțională” a preoților care au adunat aceste relatări, propria mărturie a oratorului Aelius Aristides oferă autoreflexii autentice, raportări onirice care stau mărturie pentru legătura sa personală, aproape nevrotică, cu Asclepios⁷¹. O inscripție mai recentă din Pergam redă încercările unui anume P. Aelius Theon, care se supune, la porunca zeului, unui regim neplăcut și trebuie să-și administreze pe stomacul gol piper și ceapă crudă, experiență care poate fi interpretată în legătură cu cea a lui Aristides⁷².

Un element comun în ceea ce privește *Iamata* și relatările lui Aristides este faptul că, în ambele surse, se comunică experiențe religioase. Este vorba de o relație directă între individ și zeul tămăduitor⁷³. Pietatea personală și relația directă cu divinitatea reprezintă punctul central al tuturor străduințelor nevoiașilor legate de cultul salutifer. Rugămintele imploratoare urmate de mulțumire profundă sunt indicii ale atitudinii religioase cu

⁶⁴ J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), p. 391f.

⁶⁵ Anecdota este transmisă la Diog. Laert. 6.59.

⁶⁶ J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), p. 392.

⁶⁷ Astfel de instrucțiuni ciudate ale divinității sunt înregistrate mai ales la Aelius Aristides. Vezi și H. Müller, *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*, in *Chiron: Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts* (Chiron), 17, 1987, pp. 193–233.

⁶⁸ Atena, Nat. Mus. Inv. nr. 3369; Krug, op. cit. (n. 49), fig. 70.

⁶⁹ J. W. Riethmüller, op. cit. (n. 44), p. 392.

⁷⁰ E. R. Dodds, op. cit. (n. 26), pp. 113–116.

⁷¹ În ediția lui B. Keil, cărțile XLVII–LII, traducere în limba germană cu comentarii de H. O. Schröder, *Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte*, Winter, Heidelberg, 1986. Legat de relatările lui Aristides privitoare la maladii, vezi în special A.-J. Festugière, op. cit. (n. 5), pp. 85–104; E. R. Dodds, op. cit. (n. 26), pp. 46–51; 113–118. Vezi și C. Bonner, op. cit. (n. 39), precum și E. D. Phillips, *A Hypochondriac and his God*, in *Greece and Rome*, 21, 1952, pp. 23–36.

⁷² H. Müller, op. cit. (n. 67).

⁷³ B. Manuwald, op. cit. (n. 58), p. 93.

care se adresează bolnavii divinității. Această atitudine poate prelua trăsături henoteistice, ca în cazul lui Aristides, și poate duce la o relație aparte a credinciosului cu un anumit zeu sau, mai bine-zis, cu „propriul” zeu. Din relatările oratorului grec reiese o exaltare religioasă unică în cazul textelor Antichității păgâne.

La finalul expunerii mele doresc să mă întorc la întrebarea inițială: în ce măsură se poate face în mod judicios diferența între aspectele sociale și private ale religiei grecești? Am subliniat mai devreme faptul că favorizarea aspectului ritual, pragmatic, al religiei grecești prezintă în cercetarea modernă o limitare unilaterală.

Am evidențiat dimensiunea pietății personale în contextul religiei grecești din perspectiva cultelor salutare. Această pietate se putea ilustra și prin practica votivă sau a rugăciunii. Valabilitatea și aplicabilitatea acestor categorii complementare și interdependente – individual sau colectiv, particular sau public, religios sau politic – pentru cultul zeului tămăduitor Asclepios, ne sunt indicate foarte limpede de inscripția comandată de Isyllos din Epidaur (datată după 338 a. Chr.)⁷⁴.

Deși această inscripție este luată în considerare de filologi mai degrabă pentru imnul către Asclepios, compus chiar de dedicantul Isyllos însuși, conținutul inscripției indică importanța lui Asclepios în legătură cu ceea ce noi numim azi religia polisului. Inscripția reunește într-o oarecare măsură religia polisului cu pietatea personală, iar prin trimiterea la acest text se poate sublinia și mai evident argumentarea prezentată aici.

Issylos a propus în adunarea populară de la Epidaur inițierea unei procesiuni pentru Asclepios, cu imnul de cult aferent, în vederea completării sărbătorii (*Kultfest*) anuale. Prilejul extern a fost dat de vindecarea fiului său de către Asclepios, precum și sprijinul concomitent acordat de divinitate spartanilor în disputa lor cu Filip al II-lea. Ambele binefaceri îmfăptuite de către zeu i s-au revelat lui Issylos într-o viziune (onirică). În vis, zeul înarmat îi spusese că îi va vindeca fiul imediat după ce se va întoarce biruitor din Sparta. Scopul sărbătorii la care participau toți cetățenii din Epidaur este, însă – și acest lucru este decisiv aici – acordarea de către Asclepios a protecției pentru comunitatea polisului.

Conform textului, trebuiau aleși bărbați (dintre cei mai buni), după apartenența lor la diferite triburi („phylai”) care defilau în haine albe, cu părul lung și cu ramuri de laur în cinstea lui Apollo și cu ramuri de măslin în cinstea lui Asclepios, pentru a se ruga pentru bunăstarea cetății. Acesta este pasajul decisiv al inscripției: prin rugăciuni și procesiuni Asclepios trebuie să fie rugat anual pentru sănătatea cetățenilor și a copiilor lor, pentru armonie, deci păstrarea „bunei rânduiei”⁷⁵ (*εὐνομία*), pentru pace și bunăstarea comunității. Toate acestea nu sunt altceva decât o descriere tipică a cultului polisului pentru un zeu protector al poporului⁷⁶. Pietatea personală și trăirea divină individuală (promisiunea de vindecare pentru fiu în timpul visului concomitent cu ajutorul acordat Spartei) stau la baza religiei „de stat” a cetății⁷⁷.

* *
*

Epilog

Un bărbat paralizat este culcat în încăperea pentru dormit a sanctuarului. La început tremură zdrăvan de frig, apoi simte o căldură plăcută. Adoarme, se trezește apoi în timpul nopții și simte cum este atins ușor. O voce îi spune de trei ori: „Ridică-te și mergi!”. A doua zi bărbatul poate, după ani de zile, să meargă din nou fără a fi ajutat. Este vorba de povestea lui Jean-Pierre Bély, astăzi în vârstă de 77 de ani, care suferea de scleroză multiplă. Întâmplarea despre care suntem informați nu din inscripțiile de pe stele, ci pe internet, de pe pagina oficială a locului de pelerinaj din Lourdes, a avut loc în 1987⁷⁸. Aici aflăm și că „Bureaux Médical de Lourdes”, condus de dr. Theillier, a autorizat, după 12 ani, vindecarea ca una miraculoasă ireversibilă, pentru care nu există nici o explicație din punct de vedere medical.

⁷⁴ IG IV², 1, 128. Vezi: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1896; W. D. Furley, J. M. Bremer, *Greek Hymns*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, vol. 1, pp. 227–240; vol. 2, pp. 180–192; A. Kolde, *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*, Schwabe, Basel, 2003; S. Schröder, *Zur Stele des Isyllos in Epidauros*, in *ZPE*, 155, 2006, pp. 55–69.

⁷⁵ B. Manuwald, op. cit. (n. 58), p. 116.

⁷⁶ În ceea ce privește tipologia vezi U. Brackertz, *Zum Problem der Schutzgottheiten griechischer Städte*, Dissertation, Berlin, 1976. Monedele din Epidaur, care îi reprezintă exclusiv pe Apollo și pe Asclepios, subliniază rangul de protector al orașului deținut de cel de-al doilea zeu: B. Weisser, *Asklepios auf antiken Münzen in Epidauros, Athen und Pergamon*, in *Wunderheilungen in der Antike*, (ed. T. Lehmann), Athena Verlag, Oberhausen, 2006, pp. 62–81.

⁷⁷ B. Manuwald, op. cit. (n. 58), p. 116: „Prin aceasta, venerarea lui Apollo și a lui Asclepios, fixată în scris în legea sacră a lui Issylos, devine pentru Epidaur obligatorie, deoarece Asclepios este, într-o oarecare măsură, zeul statului = Dadurch wird die in Isyllos' Sakralgesetz festgeschriebene Apollon- und Asklepios-Verehrung für Epidauros zur unabdingbaren Pflicht, handelt es sich doch bei Asklepios gewissermaßen um den Stadtgott”. În Messinia, Asclepios devenise cel mai important zeu al polisului; legat de acest subiect, cu bibliografie mai vastă: N. Luraghi, *The Ancient Messenians*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 233–235; 269–285.

⁷⁸ <http://web.archive.org/web/20010331180133/www.lourdes-france.com/fr/frsa0010.htm>.