

Probuzení se vzpomínkou: Inkubace v kultu Asklépia a její vliv na fungování paměti

TOMÁŠ GLOMB*

Asklépios byl jedním z nejpoblárnějších starověkých léčitelských božstev. Od 5. století př. n. l. se jeho uctívání šířilo napříč řecko-římským světem a do konce 4. století n. l. mu bylo zasvěceno již okolo čtyř set chrámů.¹ V této souvislosti si můžeme položit otázku, proč se kult boha Asklépia v této době tak úspěšně šířil a získal si mezi obyvateli antického Středomoří takovou popularitu. Z pozice znalců antického světa shrnuli výsledky diskuze na toto téma Emma J. Edelsteinová a Ludwig Edelstein. V mnoha případech se podle nich starověké kultury šířily v důsledku aktivity konkrétních jednotlivců a Asklépiov kult zřejmě nebyl výjimkou. Vděční pacienti, kteří podstoupili úspěšnou léčbu v některé ze svatyní boha Asklépia, přinesli kult do svých domovin. Takto vznikly například svatyně v Naupaktu² nebo Pergamu.³ Dalším faktorem napomáhajícím úspěšnému šíření Asklépiova kultu mohla být propuknutí epidemií nakažlivých nemocí. Město sužované nákazou mohlo v některých případech usilovat o získání přízně lékařského boha, a tím pádem i o zažehnutí nemocí, slibem vybudování Asklépiova chrámu. Takto tomu bylo například v Římě v roce 293 př. n. l.⁴ Je možné, že za úspěchem a přetrvávající existencí kultu v průběhu staletí stála rovněž promyšlená propagace a aktivity vyvíjená kněžimi jednotlivých asklépiovských chrámů.⁵ Důležitou

* Tato studie vznikla v rámci projektu specifického výzkumu „ITMEPRE – Inovativní teoretické a metodologické perspektivy v religionistice“ (MUNI/A/1148/2014), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2015. Děkuji Aleši Chalupovi, Davidu Zbiralovi, Evě Kundtové Klocové, Janu Krátkému a dvěma anonymním recenzentům za cenné podněty a připomínky k původní verzi tohoto textu.

1 Emma J. Edelstein – Ludwig Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies* II, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998, 184-190; Jon D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley: University of California Press 1998, 97-98.

2 Emma J. Edelstein – Ludwig Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies* I, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998, T. 444. Kniha obsahuje sesbírané zmínky o postavě Asklépia, které autoři vždy označují zkratkou T. (Testimony) a pořadovým číslem.

3 *Ibid.*, T. 457.

4 *Ibid.*, T. 846.

5 E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... II...*, 120.

roli mohlo sehrát, jak se domnívají Edelsteinová a Edelstein, také působení nahodilých okolností. Mají tím na mysli například oblibu kultu u politicky vlivných postav, jakými byli třeba Alexandr Veliký nebo Marcus Aurelius. Za zásadní moment pro upevnění postavení Asklépiova kultu je však považováno zejména přijetí tohoto boha v Athénách a jeho potvrzení věštírnou v Delfách na konci 5. století př. n. l.⁶

Z tohoto stručného shrnutí výsledků akademické diskuze vyplývá, že úspěšné šíření kultu Asklépia bylo umožněno jak podporou z politických pozic (obliba u vlivných osob, přijetí ve velkých městech), tak individuální zbožností (pacienti zakládající svatyně). Je ale možné považovat vysvětlení na mikroúrovni, že vděční návštěvníci Asklépiových chrámů šířili kult ve svých domovinách, za vyčerpávající? Vždyť z popudu jednotlivců bylo v antickém Středomoří pořízeno velké množství dedikací a postaveno mnoho chrámů různým božstvům. Pokud vděční návštěvníci navštěvovali a opouštěli chrámy všech těchto božstev, v čem potom mohla spočívat komparativní výhoda Asklépiova kultu s ohledem na jeho šíření? Je snad vděčnost pocítována s různou intenzitou? Při kladení takových otázek se dostáváme až na samotnou hranici subjektivity. Stejně tak se ale s těmito otázkami blížíme k limitům tradičních historiografických metod. Sama Edelsteinová a Edelstein podotýkají, že mnoho osobnostních vlivů na šíření Asklépiova kultu zůstane neprobádáno.⁷

Tato studie chápe poslední uvedené stanovisko Edelsteinové a Edelsteina jako výzvu a pokusí se odhalit ty z faktorů, které mohly přispívat k úspěšnému šíření kultu boha Asklépia, ale jsou tradičními metodami historických věd jen obtížně uchopitelné. Na rozdíl od klasické historiografie totiž bude nahlížet na daný problém z jiné teoretické perspektivy, a to pomocí teorií představených v široké oblasti kognitivních věd. Konkrétněji se tato studie pokusí prozkoumat procesy v lidském těle a mysli, které mohly hypoteticky podpořit přenos mentálních reprezentací spojených s kultem Asklépia mezi obyvateli helénistického světa. Takto formulovaný rámec výzkumu navazuje především na epidemiologické pojetí kulturního přenosu, neodmyslitelně spojené s postavou francouzského kognitivního antropologa Dana Sperbera.⁸ Sperber se domnívá, že kultura neexistuje v prostoru jako samostatná entita, ale jako soubor individuálních mentálních obsahů (reprezentací), které jsou mezi jedinci komunikovány, sdíleny a šířeny. Pokud má být v procesu komunikace individuální veřejná mentální reprezentace úspěšně zrekonstruována a uchována v mysli někoho

6 *Ibid.*, 119-120; E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... I...*, T. 720.

7 E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... II...*, 119-120.

8 Dan Sperber, „Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations“, *Man* (n. s.) 20/1, 1985, 73-79; id., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell 1996.

jiného, je zapotřebí, aby byla pro potenciálního příjemce relevantní.⁹ Míra relevance veřejné kulturní reprezentace samozřejmě závisí na různých faktorech, jako je druh publika, preference jedince, konkrétní situace a mnoho dalších okolností. Podle Sperbera nicméně platí, že některé reprezentace se obecně šíří lépe než jiné (jsou tedy atraktivnější) také díky tomu, že lépe vyhovují evolučně vyvinutým mechanismům lidské mysli.¹⁰ Opakující se kulturní vzorce chování a myšlení je tedy v tomto pojetí kulturního přenosu možné chápat jako probíhající „epidemie“. Pascal Boyer, jeden z průkopníků kognitivní vědy o náboženství, představil v duchu Sperberovy epidemiologie reprezentací svou teorii minimální konstraintuitivnosti, podle které jsou náboženské reprezentace pro lidskou mysl atraktivnější tím, že částečně porušují naše intuitivní očekávání o okolním světě.¹¹ Co dalšího ale může způsobovat, že se některé reprezentace mezi

9 Dan Sperber – Lawrence Hirschfeld, „Culture and Modularity“, in: Peter Carruthers – Stephen Laurence – Stephen Stich (eds.), *The Innate Mind: Culture and Cognition*, Oxford: Oxford University Press 2007, 149-164; D. Sperber, *Explaining Culture...*, 140.

10 D. Sperber – L. Hirschfeld, „Culture and Modularity...“, 149-164; D. Sperber, *Explaining Culture...*, 119-150.

11 Pascal Boyer, „Cognitive Aspects of Religious Symbolism“, in: id. (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, 4-47; id., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001. Z experimentálního výzkumu vývojové psychologie vyplývá, že již malé děti na základě specifických mentálních mechanismů třídí objekty okolního světa do několika základních (ontologických) kategorií. Lidská mysl je tak vybavena tzv. intuitivní fyzikou, biologií a psychologií, kterými jsou objekty a entity okolního světa intuitivně rozlišovány. Už jen pouhým zařazením dosud neznámého objektu do některé z ontologických kategorií si člověk automaticky odvozuje velké množství informací. Základní ontologické kategorie zahrnují například osobu, zvíře, rostlinu nebo artefakt (viz např. Rochel Gelman, „First Principles Organize Attention to and Learning About Relevant Data: Number and the Animate-Inanimate Distinction as Examples“, *Cognitive Science* 14/1, 1990, 79-106). Právě v tomto teoretickém kontextu Boyer zformuloval svou teorii minimální konstraintuitivnosti. Ta tvrdí, že reprezentace, které nějakým způsobem porušují naše intuitivní očekávání spojená s některou z ontologických kategorií, jsou pro lidský mozek atraktivnější, a tedy lépe zapamatovatelné. Takovou reprezentací je například mluvící socha. O ontologické kategorii *artefakt* máme určitá intuitivní očekávání a zmíněná hypotetická socha tato očekávání svou nezvyklou biologií a psychologií narušuje. Takové reprezentace se v rámci Boyerovy teorie nazývají konstraintuitivními reprezentacemi. Samotná konstraintuitivnost reprezentace však ještě větší zapamatovatelnost negarantuje. Představme si například nehmotnou chodící hůl, která přiletěla z vesmíru, existuje jen ve čtvrtky a mluví francouzsky, ale není jí slyšet. Tato reprezentace je také konstraintuitivní, zároveň ale porušuje naše intuitivní očekávání v tolika aspektech, že se stává bizarní a kognitivně „únavnou“, tedy neatraktivní. Aby byla atraktivita zachována, měla by daná reprezentace porušovat intuitivní očekávání pouze v několika málo vlastnostech. Takové reprezentace Boyer nazývá *minimálně konstraintuitivními reprezentacemi*. Boyer se zabývá především náboženskými reprezentacemi, závěry jeho teorie ale zahrnují kulturní reprezentace obecně. Více viz P. Boyer, *Religion Explained...*; Jakub Cigán – Tomáš

lidmi lépe přenáší? Podle Boyera je to skutečnost, že takové reprezentace jsou za určitých okolností zapamatovatelnější než jiné.¹² Aby totiž někdo mohl vlastní mentální reprezentaci zveřejnit a úspěšně šířit, musí být schoopen si ji nejprve snadno zapamatovat a následně vybavit.

Takto definovaný pohled na faktory ovlivňující šíření Asklépiova kultu však nemusí být dostačující. V období antiky se člověk totiž pohyboval v prostředí, kde byl vlastní kulturní rámec často zdůrazňován materiálními artefakty (například sochami, mozaikami, oltáři, nápisy atd.). Takové artefakty mohly zároveň plnit roli „nosiče“ specifické kulturní informace, která mohla být lidskou myslí „čerpána“ při pohledu či přečtení textu. S předpokladem, že elementy vnějšího prostředí vstupují do procesu myšlení jako aktivní činitelé, pracuje teoretický koncept tzv. rozšířené kognice.¹³ Tento mechanismus nazvali Andy Clark a David Chalmers *aktivním externalismem*.¹⁴ Podle nich se kognitivní úlohy skládají jak z procesů odehrávajících se uvnitř lidské mysli, tak z procesů externích. Zásadním poznatkem teoretiků rozšířené kognice pak je, že výstup kognitivních úloh se bude lišit také tehdy, pokud se zachovají interní prvky myšlenkového procesu, ale změní se prvky externí. Jako příklad je možné uvést řešení matematických úloh, kde bez použití tužky a papíru (tedy externích prvků myšlenkového procesu) není pro člověka snadné složitější početní úkony spolehlivě vyřešit. V této teoretické perspektivě tedy mohou být chrámy, sochy, dedikace a další předměty materiální povahy přítomné v Asklépiově kultu důležitým účastníkem myšlenkových procesů antického člověka.

Tímto důrazem na souhru mysli a vnějšího prostředí otevírá teorie rozšířené kognice prostor interdisciplinární spolupráci mezi kognitivními vědami a historiografií. Tato studie pracuje s klasickým předpokladem evoluční psychologie, že dispozice lidského mozku, a tedy i fungování lidské mysli, jsou na bazální úrovni všem lidem společné.¹⁵ Z tohoto důvodu je možné zužitkovat dnešní poznatky o fungování lidského mozku při studiu starověkého člověka. Pro shrnutí: tato studie se při zkoumání faktorů, které mohly poskytovat mentálním reprezentacím souvisejícím

Hampejs, „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu“, *Pantheon* 9/1, 2014, 113-138.

12 P. Boyer, „Cognitive Aspects...“, 4-47; id., *Religion Explained...*

13 Andy Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford: Oxford University Press 2008.

14 Andy Clark – David J. Chalmers, „The Extended Mind“, *Analysis* 58/1, 1998, 7-19: 8.

15 John Tooby – Leda Cosmides, „The Psychological Foundations of Culture“, in: Jerome H. Barkow – Leda Cosmides – John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford: Oxford University Press 1992; Tomáš Hampejs – Aleš Chalupa, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie“, *Pantheon* 9/1, 2014, 10-43: 19-23.

s kultem boha Asklépia komparativní výhodu v procesu kulturního přenosu, zaměří rovněž na zkoumání interakce těla a prostředí.

Posun ve stavu bádání a formulace výzkumných otázek

V předchozím bádání byl poprvé výzkum Asklépiova kultu systematicky zářamován teoretickým a metodologickým aparátem kognitivních věd řeckou badatelkou Olympií Panagiotidouovou, která se zabývala otázkou, jakým způsobem účastníci Asklépiova kultu mohli reflektovat praxi v chrámech tohoto božstva.¹⁶ Její studie je spíše obecným úvodem do tématu studia Asklépiova kultu optikou kognitivních věd, vznáší však některé podnětné otázky. Studii konkrétně zaměřenou na tuto oblast potom publikoval školitel Panagiotidouové, Panayotis Pachis, který se v ní sice zabývá kultem Ísidy a Sarápida, zajímá jej ale především léčitelská praxe inkubace, která je rovněž ústředním prvkem Asklépiova kultu.¹⁷ Účastníci této praxe byli v chrámu Asklépia nebo Ísidy a Sarápida uloženi ke spánku, během nějž se měli ve snech setkat s božstvem a získat od něj lékařskou pomoc v podobě přímého vyléčení či rady, jak jej dosáhnout. Pachis se ve svém výzkumu zabýval podobnými teoretickými a metodologickými problémy jako Panagiotidouová, podrobněji se ale věnoval problematice snění v průběhu inkubační praxe.¹⁸ Dochované popisy snů následně porovnával s vizemi objevujícími se při změněných stavech vědomí.

Tato studie má blízko k Pachisově výzkumu, pokládá ovšem jiné výzkumné otázky a zaměřuje se na jiné procesy odehrávající se v lidském mozku při jeho interakci s prostředím. Konkrétněji se ptá, zda můžeme praxi v Asklépiově kultu pokládat za intenzivní emocionální¹⁹ zkušenost. V případě, že ano, vzniká otázka, nakolik mohla specifická praxe inkubace

16 Olympia Panagiotidou, „The Asclepius Cult: Where Brains, Minds, and Bodies Interact With the World, Creating New Realities“, *Journal of Cognitive Historiography* 1/1, 2014, 14-23; ead., *Astheneia kai therapeia sta hiera tú Asklepiú: Mia gnósiaké prosengisí* [Disease and Healing in the Asclepius Cult: A Cognitive Approach] [rukopis disertační práce], Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki 2014; ead., „Religious Healing and the Asclepius Cult: A Case of Placebo Effects“, *Open Theology* 2/1, 2016, 79-91.

17 Panayotis Pachis, „Data from Dead Minds? Dream and Healing in the Isis/Sarapis Cult During the Graeco-Roman Age“, *Journal of Cognitive Historiography* 1/1, 2014, 52-71.

18 *Ibid.*, 62-66.

19 V oblasti psychologie nepanuje všeobecný souhlas v otázce definice emocí. Tato studie zachází s pojmem emoce dle definice neurologa Antonia R. Damasia, která říká, že emoce, jako štěstí, smutek, znepokojení či pýcha, jsou uspořádaným souborem chemických a neuronálních reakcí mozku na emočně kompetentní podnět, například na určitý objekt nebo situaci (viz Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Avon Books 1994, 139).

napomoci ukládání intenzivních emocionálních zážitků do paměti. Zodpovězení těchto dílčích otázek by mělo vyústit v nalezení odpovědi na ústřední otázku: Jakým způsobem mohly neurobiologické procesy aktivované u účastníků rituální praxe Asklépiova kultu přispívat k jeho úspěšnému šíření?

Praxe Asklépiova kultu

Odkazy k postavě Asklépia lze nalézt již u Homéra,²⁰ kde je ovšem zmiňován jako léčitel-smrtelník. Tato lidská postava byla postupně přetransformována v héraa a posléze v helénistické chthonické božstvo. Jeho léčitelský kult se v helénistickém období stal velmi rozšířeným a vyhledávaným. Jednotlivé lokality helénistického světa vytvářely vlastní varianty mýtů, které spojovaly původ božstva s těmito místy, a propůjčovaly tak lokální asklépiovské praxi patřičnou legitimitu a autoritu. Přestože historická postava Asklépia (pokud o něčem takovém vůbec můžeme hovořit) pocházela nejspíše z oblasti Thessalie, v období helénismu byl za místo jeho narození všeobecně uznáván Epidaurus, kde se také nacházel jeden z největších Asklépiových chrámů.²¹

Důležitým rysem léčitelského Asklépiova kultu byla praxe inkubace. Nemocní byli nejprve vpuštěni do Asklépiovy svatyně k počátečnímu očištění a přípravným obětím. Následně Asklépiovi kněží (*therapeutai*) zjistili věštbou, zdali je bůh přítomen a nakloněn nemocné navštívit. V případě příznivé věštby účastníci strávili noc v *abatu*, vnitřní svatyni Asklépiova chrámu, kde se jim měl ve snu zjevit Asklépios ve své lidské podobě nebo v podobě hada či psa. Podle tabulek vyvěšených v Asklépiových chrámech bůh buďto nemocnému sdělil léčebnou radu, nebo jej přímo vyléčil pomocí dotyku, polibku či operace. Po probuzení Asklépiovi kněží sny pacientů zaznamenali a vyložili.²² Praxe Asklépiova kultu tak nabízel možnost „intimního“ a „blízkého“ setkání s bohem. Opomenuta by neměla být ani praktická očekávání nemocných, že je Asklépios vyléčí z nemoci a odvrátí tak dílo vrtkavé Štěstěny.²³ Uzdravit a tím znovu ukotvit identitu nemocného v nestálém²⁴ helénistickém světě bylo nejenom ukázkou léčitelských schopností, ale také spasitelského působení.

20 Homér, *Ilias* II.731, IV.194, XI.518.

21 E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... II...*, 184-190; J. D. Mikalson, *Religion...*, 97-98.

22 Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 1997, 44-46; E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... II...*, 150-163.

23 L. H. Martin, *Helénistická náboženství...*, 45-46; E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... I...*, T. 303, T. 306; iid., *Asclepius... II...*, 106-108.

24 Tato studie vychází ze specifického pojetí helénistického světa v akademické diskuzi, podle kterého tažení Alexandra Velikého a kosmologická revoluce v helénistickém

Emoce v kultické praxi Asklépiova kultu

Dotazníkové šetření či měření srdečního tepu účastníků Asklépiova kultu není z pochopitelných důvodů možné. Nalézt odpověď na otázku, zda účast v Asklépiově kultu byla emocionálně intenzivním zážitkem, však lze i jinými způsoby. Jedním z nich může být analýza prostředí, motivací, vynaloženého úsilí a očekávání účastníků kultické praxe, která nám může napomoci poodhalit jednotlivé podněty schopné vyvolat intenzivní emocionální reakce. Takovou optiku nabízí i výše zmíněný koncept „do prostoru“ rozšířené kognice.

V tomto ohledu je nejprve zapotřebí zvážit odlišné způsoby kultické praxe Asklépiova kultu. Pokud se hypotetický pacient přišel léčit do Asklépiova chrámu poprvé, podstoupil praxi inkubace ve vnitřní svatyni (*abaton*). V případě několika chrámů lze nicméně doložit, že pacienti, kteří měli podstoupit tuto praxi znovu, byli uloženi ke spánku v jiné, skromnější místnosti.²⁵ Inkubaci bylo rovněž možné praktikovat zástupně, kdy se za nemocného účastnil obřadu jeho zástupce.²⁶ Početné byly také skupiny poutníků toužících po uzdravení, kteří přicestovali do věhlasných Asklépiových chrámů ze vzdálených oblastí.²⁷ Dále mohli zdraví lidé navštívit jeden z Asklépiových chrámů, aniž by podstoupili praxi inkubace. Značné úsilí v podobě odhodlání, fyzického vypětí a finančních prostředků v účasti na Asklépiově kultu tak pravděpodobně vynaložili zejména poutníci do velkých chrámů, kteří měli inkubaci podstoupit poprvé.²⁸ Naopak menší míru úsilí lze předpokládat na straně zdravých návštěvníků a těch účastníků, kteří inkubaci praktikovali pouze zástupně. Hypotézou pak je, že vyšší míra angažovanosti a vynaloženého úsilí při účasti v Asklépiově kultu pozitivně koreluje s intenzitou emocionálního

období vedly jak k úpadku řecké *polis*, tak „tradičních“ olympských božstev. S tím také souviselo oslabení identity helénistického člověka, která byla na tyto tradiční struktury navázána. Shrnutí diskuze viz například Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress Press 2013 (elektronické vydání), 71-90.

- 25 Alexia Petsalis-Diomidis, *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asclepius*, Oxford: Oxford University Press 2010, 228-229.
- 26 Matthew P. J. Dillon, „The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 1994, 239-260: 246; Paraskevi Martzavou, „Dream, Narrative and the Construction of Hope in the ‚Healing Miracles‘ of Epidauros“, in: Angelos Chaniotis (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2012, 177-204: 192 a příloha B1.
- 27 M. P. J. Dillon, „The Didactic Nature...“, 239-260.
- 28 *Ibid.*, 240.

vzrušení na straně účastníka.²⁹ Míra emocionality se mohla také lišit v závislosti na konkrétním chrámu, ve kterém se inkubace odehrávala. Například Asklépioův chrám v Epidauru byl rozlehlým léčebným centrem, které odvozovalo svou prestiž z varianty mýtu o původu boha kladeném právě do této lokality.³⁰ Edelsteinová a Edelstein v této souvislosti podotýkají, že v myšlení helénistického světa byla moc bohů nejsilnější v jejich údajné domovině,³¹ což také mohlo ovlivňovat míru pocítovaných emocí.

Vzhledem k předpokládané závislosti intenzity emocionálního vzrušení na míře vynaloženého úsilí v praxi Asklépiova kultu bude vykonání poutě do věhlasných Asklépiových chrámů jedním z hlavních předmětů zájmu této studie. Pro překročení hypotetičnosti této úvahy je důležité prozkoumat, co konkrétně mohlo u poutníků směřujících do Asklépiových chrámů měnit jejich emoční rozpoložení. Na motivace a vnímání autority poutníků v Asklépiově kultu se zaměřila řecká badatelka Alexia Petsalisová-Diomidisová. Podle Petsalisové-Diomidisové mohl být poutník motivován k výběru konkrétní lokality mýtem, který ji spojoval s bohem Asklépiem a propůjčoval jí tak prestiž a legitimitu.³² Kromě již zmíněného Epidauru si místo Asklépiova narození nárokoval také chrám v Thelpúse v Arkadii. Hora Myrtion v Epidauru byla přejmenována na Tithion (v překladu „bradavka“), aby její jméno korespondovalo s mýtem, podle kterého byl Asklépios kojen místními kozami.³³ V Thelpúse se pak nacházel náhrobek Asklépiovy mytické chůvy Trygony.³⁴ Stejně jako Edelsteinová a Edelstein se také Petsalisová-Diomidisová domnívá, že helénistický člověk vykonával pouť primárně na místo, o kterém byl přesvědčen, že je skutečnou domovinou dotyčného božstva.³⁵

Jak ale takto navozená vysoká očekávání o účelu a cíli pouti souvisí s emocemi? V tomto ohledu může pomoci experimentálně testovaný „mo-

29 Tato hypotéza vychází z teoretického konceptu úsilí Andrewa Ortonyho, Geralda L. Cloreho a Allana Collinse (Andrew Ortony – Gerald L. Clore – Allan Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 71-72). V jejich „kognitivním“ pojetí je míra vynaloženého úsilí faktorem, který určuje intenzitu emocí dostavujících se ve chvíli, kdy je cíl, ke kterému úsilí směřovalo, splněn nebo ho naopak dosaženo není. Tento vztah pak zpřesňují tvrzením, že velká míra vynaloženého úsilí vede k vyšší intenzitě emocí.

30 Pausaniás, *Descriptio Graeciae* II.26.

31 E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... II...*, 234.

32 Alexia Petsalis-Diomidis, „The Body in Space: Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage“, in: Ian Rutherford – Jas Elsner (eds.), *Seeing the Gods: Patterns of Pilgrimage in Antiquity*, Oxford: Oxford University Press 2005, 183-218: 187.

33 Pausaniás, *Descriptio Graeciae* II.26.

34 Pausaniás, *Descriptio Graeciae* VIII.24.

35 A. Petsalis-Diomidis, „The Body in Space...“, 186.

del afektivních očekávání“ z prostředí sociální psychologie.³⁶ Badatelé Kristen J. Klaarenová a Timothy D. Wilson definují afektivní očekávání jako „predikce lidí o tom, jak se budou cítit v určité situaci nebo vůči určitému stimulu“.³⁷ Ukázkou afektivního očekávání může být například představa o tom, jak nervózní bude člověk při pohovoru do nového zaměstnání. Podle modelu afektivních očekávání jsou emocionální zážitky podmíněny ve značné míře nejen samotnou situací, ale i vysokými či afektivními očekáváním s touto situací spojenými.³⁸ Jinými slovy, afektivní očekávání zásadně ovlivňují kognitivní zpracování situací a stimulů, které jsou předmětem těchto očekávání. Pouť do vzdálených a věhlasných Asklépiových chrámů byla pravděpodobně motivována afektivními očekáváním. Na jedné straně musel nemocný člověk překonat značnou vzdálenost, což bylo náročné jak časově, tak fyzicky a finančně. Na druhé straně poutník očekával, že se právě v této „pravé“ svatyni, kde má Asklépios největší sílu a kde skutečně sídlí, s bohem ve snu setká a bude jím vyléčen. Tato očekávání tak lze v tomto světle s vysokou mírou pravděpodobnosti označit jako afektivní, tedy emocionálně intenzivní.

Poté, co jsme analyzovali možné mentální rozpoložení účastníků Asklépiova kultu „na cestě“, můžeme přistoupit k otázce, zda se mohly přímo v chrámech boha Asklépia vyskytovat emoční stimuly, případně o jaké druhy emočních stimulů šlo. Praxí v Asklépiově kultu jako emocionálně intenzivní záležitostí se zabývala řecká badatelka Paraskevi Martzavouová. Téma zkoumala především na základě dochovaných zpráv o „záračných vyléčeních“ (*íámata*) z Asklépiových chrámů. Tyto nápisy byly rozvěšeny v chrámu tak, aby byly na očích přichozím návštěvníkům. Většinou v nápisech figuruje několik postav, ale důraz je kladen především na Asklépia a pacienta. Jejich sofistikovaná literární kompozice naznačuje, že nápisy procházely redakcí pravděpodobně ze strany chrámových kněží.³⁹ To však nijak neubírá na významu, jaký mohly nápisy vyvěšené v chrámu mít. Tím, že se v nich často vyskytovaly prvky dramatu a tragédie,⁴⁰ je zřejmé, že měly být gramotnými návštěvníky čteny

36 Timothy D. Wilson et al., „Preferences as Expectation-driven Inferences: Effects of Affective Expectations on Affective Experience“, *Journal of Personality and Social Psychology* 56/4, 1989, 519-530.

37 Timothy D. Wilson – Kirsten J. Klaaren, „Expectation Whirls Me Round: The Role of Affective Expectations on Affective Experiences“, in: Margaret S. Clark (ed.), *Review of Personality and Social Psychology: Emotion and Social Behavior XIV*, Newbury Park: Sage 1992, 1-31: 3.

38 T. D. Wilson et al., „Preferences...“.

39 P. Martzavou, „Dream...“, 178-189; Stephen P. Ahearne-Kroll, „The Afterlife of a Dream and the Ritual System of the Epidaurian Asklepieion“, *Archiv für Religionsgeschichte* 15/1, 2014, 35-52: 35-36.

40 Jedná se například o detailní popisy, dobrodružství a scény utrpení.

a negramotným převyprávěny a měly v nich vyvolávat emoce (1) soucitu a strachu o postavy v příběhu⁴¹ a (2) naděje v otázce vlastního uzdravení – viz dva nápisy z Epidauru:

Muž z Toróné, pijavice. Během spánku měl sen. Zdálo se mu, že bůh rozřízl nožem jeho hrud, vyjmul pijavice, vložil mu je do dlaní a tělo zase sešil. Když se rozednilo, muž se uzdravil a vyšel ven s pijavicemi v rukou. Předtím je vypil, když mu je do nápoje vhodila jeho nevlastní matka.⁴²

Hermón z Thasu. Přišel jako slepec a byl vyléčen. Když ale poté nepřinesl oběti, bůh ho opět učinil slepým. Muž se do chrámu později vrátil. Spal (v *abatu*) a bůh ho uzdravil.⁴³

Hypotetický scénář poutě do Asklépiova chrámu tedy může být formulován následovně: nemocný poutník překonává úskalí cesty do vzdáleného, ale prestižního chrámu s afektivními očekáváními. Když do chrámu dorazí, přečte si nebo vyslechne obsah početných nápisů o zázračných léčebných, které skrze svou literární konstrukci dále prohlubují afektivní, tedy emocionálně intenzivní očekávání. Tím však celá pouť nekončila. Teprve po rituální očištění a přípravných obětech mohl pacient vstoupit do *abata*, vnitřní svatyně, kam byl za jiných okolností vstup přísně zapovězen. Kromě Pausania⁴⁴ na exkluzivní právo vstupu do *abata* upozorňuje jeden z chrámových nápisů přibližně z roku 320 př. n. l. Příběh vypráví o Aischinovi, který se snažil nahlédnout z koruny stromu do vnitřní svatyně ve chvíli, kdy uvnitř probíhala inkubace. Ze stromu však spadl a poranil si obě oči. Jako slepec se pak stal prosebníkem boha Asklépia, který ho nakonec uzdravil.⁴⁵ Do již zmíněného hypotetického scénáře pouť tak lze ještě začlenit emocionální vzrušení z jedinečného zážitku vstupu do vnitřní svatyně chrámu, tedy do jinak zapovězeného prostoru, kde měl být bůh Asklépios lidem vůbec nejbližší. Pouť a její závěr tak byl pro pacienty pravděpodobně emocionálně intenzivním zážitkem. Lze usuzovat, že stimuly v chrámu působily také na pacienty, kteří měli bydliště v blízkosti komplexu. U pacientů praktikujících inkubaci zástupně nebo již opakovaně a v jiné místnosti než v *abatu* lze míru emočního vzrušení konstruovat jen velmi obtížně, můžeme se ale domnívat, že byla již mnohem nižší.⁴⁶

41 Dle Aristotelovy definice tragédie, viz Aristotelés, *Poetica* 1453b.

42 P. Martzavou, „Dream...“, příloha A13; překlad do češtiny Tomáš Glomb.

43 *Ibid.*, příloha B2; překlad do češtiny Tomáš Glomb.

44 Pausaniás, *Descriptio Graeciae* II.27.3.

45 Peter J. Rhodes (ed.), *Greek Historical Inscriptions 404-323 BC*, Oxford: Oxford University Press 2007, 209, č. 340; P. Martzavou, „Dream...“, příloha A11.

46 Toto lze tvrdit s ohledem na adaptační neuronální proces *habituače* (viz např. Klaas J. Bruin et al., „Habituation: An Event-Related Potential and Dipole Source Analysis Study“, *International Journal of Psychophysiology* 36/3, 2000, 199-209). V průběhu habituace (přivkykání) si člověk na podnět zvyká a věnuje mu stále menší pozornost.

Inkubace a její možný vliv na fungování paměti

Závěrem předchozí části textu, že některé způsoby účasti v kultu Asklépia, konkrétně poutnictví a první podstoupení inkubace, mohly být s velkou pravděpodobností pro člověka emocionálně intenzivní, však tato studie nekončí. Doposud totiž nebyla zodpovězena dílčí výzkumná otázka, nakolik mohla specifická praxe inkubace napomoci ukládání intenzivních emocionálních zážitků do paměti. Stejně tak zůstává otevřena ústřední výzkumná otázka, jakým způsobem mohly neurobiologické procesy aktivované u účastníků rituální praxe Asklépiova kultu (tedy intenzivní emoce a spánek v průběhu inkubace) přispívat k jeho úspěšnému šíření.

Jak již bylo uvedeno výše, hlavní charakteristikou praxe inkubace je spánek, ve kterém měl bůh Asklépios snícího pacienta uzdravit nebo mu dát léčebnou radu. Ještě předtím, než bude zohledněna role spánku při tvorbě vzpomínek, bude vhodné alespoň stručně nastínit, jakým způsobem pracuje paměť pod vlivem emocí v bdělém stavu. Emocionálnímu prožitku v lidském těle předchází vyplavení hormonů (například endorfin, kortizol nebo noradrenalin). Tento proces pak vede ke zvýšené aktivaci amygdaly ve středním spánkovém laloku lidského mozku. Činnost amygdaly může zintenzivnit aktivitu hipokampu, který je zodpovědný za zápis zážitků do epizodické paměti. Tato souběžná aktivace amygdaly a hipokampu tak zvyšuje šanci, že emocionální zážitek bude zapamatován.⁴⁷ To, že spánek má přímý vliv na utváření vzpomínek a podněcuje fungování paměti, je podloženo empirickými důkazy a v neurovědách a psychologii jde o všeobecně přijímaný poznatek.⁴⁸ Během REM fáze spánku je totiž hipokampus aktivnější než v bdělém stavu, což fungování paměti usnadňuje a pozitivně stimuluje.⁴⁹

Zajímavou a pro tuto studii relevantní oblastí je pak výzkum role spánku při zpracovávání emocionálních zážitků v paměti. Z experimentů registrujících vlnové délky v aktivních částech mozku během REM fáze spánku vyplývá, že tato spánková fáze má pozitivní vliv na zápis emocionálně podbarvených zážitků do paměti. REM fáze spánku je také spojena se zvýšením hladiny kortizolu, který je zodpovědný za aktivaci těch částí mozku, které v paměti zpracovávají emocionální zkušenosti. Z výsledků

47 Jessica D. Payne – Elizabeth A. Kensinger, „Sleep’s Role in Consolidation of Emotional Episodic Memories“, *Current Directions in Psychological Science* 19/5, 2010, 290-295: 290-291.

48 Viz např. *ibid.*; Virginie Sterpenich et al., „Sleep Promotes the Neural Reorganization of Remote Emotional Memory“, *The Journal of Neuroscience* 29/16, 2009, 5143-5152; Ullrich Wagner et al., „Brief Sleep After Learning Keeps Emotional Memories Alive for Years“, *Biological Psychiatry* 60/7, 2006, 788-790.

49 J. D. Payne – E. A. Kensinger, „Sleep’s Role...“, 290-291.

experimentů také vyplývá, že během spánku jsou do paměti zapsány přednostně zážitky s intenzivním emocionálním obsahem oproti zážitkům neutrálním.⁵⁰ Experimenty zaměřené na výzkum v této oblasti měly častou podobný design a přinašely srovnatelné výsledky, proto zde bude popsán pouze jeden z nich jako vybraný modelový zástupce.⁵¹ Skupina lidí⁵² byla dvakrát vystavena neutrálním a emocionálním stimulům v podobě obrázků.⁵³ Poprvé byla skupina vystavena stimulům 4 hodiny před otestováním paměti, podruhé 15 minut před testem. Polovina lidí z experimentální skupiny po první stimulaci (tedy 4 hodiny před testem) 90 minut spala. U druhé poloviny skupiny, která před testem po stimulaci nespala, badatelé nezaznamenali žádné změny v práci paměti s emočními stimuly mezi prvním (po 4 hodinách od stimulace) a druhým (15 minut po stimulaci) testem. U první skupiny účastníků, kteří po první fázi experimentu po dobu 90 minut spali, však byla zjištěna selektivní práce paměti, jež upřednostnila a lépe zapsala emocionální stimuly. Měřením mozkové aktivity v průběhu experimentu tak badatelé získali data, která podporují hypotézu, že tento proces ovlivňuje REM fáze spánku.

-
- 50 Els van der Helm – Matthew P. Walker, „Overnight Therapy? The Role of Sleep in Emotional Brain Processing“, *Psychological Bulletin* 135/5, 2009, 731-748; J. D. Payne – E. A. Kensingler, „Sleep’s Role...“; V. Sterpenich et al., „Sleep Promotes...“; U. Wagner et al., „Brief Sleep...“.
- 51 Masaki Nishida et al., „REM Sleep, Prefrontal Theta, and the Consolidation of Human Emotional Memory“, *Cerebral Cortex* 19/5, 2009, 1158-1166.
- 52 Celá skupina měla 31 členů (15 mužů a 16 žen ve věkovém rozmezí 18-30 let). Členové skupiny neměli v minulosti problém s drogovou závislostí a netrpěli neurologickými, psychickými ani spánkovými poruchami.
- 53 Obrázků bylo 360 a pocházely z databáze IAPS (*International Affective Picture System*), který sestavilo Centrum pro emoce a pozornost, spadající pod Univerzitu na Floridě. Polovina obrázků byla emocionálně neutrální a druhá polovina měla vyvolávat negativní emoce (např. vyobrazení zohaveného lidského těla). Více o IAPS viz <http://csea.php.ufl.edu/media.html#topmedia> [11. 5. 2016]. Emocionálně negativní stimuly se v experimentech s podobným designem používají především proto, že negativní emoce se v laboratorních podmínkách vyvolávají snáze. Není však zcela jasné, do jaké míry účastníci Asklépiova kultu zažívali emoce pozitivní nebo negativní. V tomto ohledu by tato studie mohla čelit kritice, že vyvozuje obecnější závěry na základě poznatků o tělesných procesech probíhajících při zažívání negativních emocí. Stephan B. Hamann a Hui Mao však pomocí funkční magnetické rezonance (fMRI) zjistili, že amygdala se v lidském mozku aktivuje jak při čtení emocionálně negativních, tak pozitivních slov, zatímco u neutrálních ne (viz Stephan B. Hamann – Hui Mao, „Positive and Negative Emotional Verbal Stimuli Elicit Activity in the Left Amygdala“, *Neuroreport* 13/1, 2002, 15-19). Hamann a jeho kolegové provedli rovněž další experiment, během kterého byly jako stimuly místo slov použity obrázky a k měření výsledků pozitronová emisní tomografie (PET). Experiment vedl k obdobným závěrům (viz Stephan B. Hamann et al., „Ecstasy and Agony: Activation of the Human Amygdala in Positive and Negative Emotion“, *Psychological Science* 13/2, 2002, 135-141).

Zdá se tedy, že inkubace v Asklépiově chrámu, která s velkou pravděpodobností zahrnovala také REM fázi spánku,⁵⁴ mohla účinněji ukotvit předchozí emocionální zážitky v paměti účastníka. Přesto ještě nelze bádání zcela uzavřít. Zbývá vyjasnit, zda mohla být práce paměti ovlivněna také tím, že účastníci inkubace ulehli ke spánku ihned po předpokládaném emocionálním vzrušení. Další otázkou je, jak do těchto procesů vstupuje fungování dlouhodobé paměti. Několik výsledků výzkumů z oblasti neurověd a psychologie naznačuje odpověď na obě tyto otázky. Ullrich Wagner a jeho kolegové provedli longitudinální experiment,⁵⁵ jehož design se částečně podobá výše popsanému vzorovému experimentu.⁵⁶ Dvě skupiny lidí četly text, který obsahoval jak neutrální, tak emočně vzrušivé pasáže.⁵⁷ Jedna skupina ulehla ke spánku okamžitě po čtení textu na dobu tří hodin, zatímco druhé skupině nebylo po stimulaci dovoleno spát. Účastníci z obou skupin byli znovu kontaktováni po čtyřech letech, aby se podrobili testu paměti. Zatímco neutrální části textu si po čtyřech letech pamatovali v podobné míře členové obou skupin, emocionálně vzrušivé pasáže textu si prokazatelně lépe pamatovali ti členové skupiny, kterým bylo ihned po stimulaci dovoleno spát. K podobným výsledkům dospělo několik dalších experimentů postavených na designu „spánek po vystavení emočnímu stimulu ve srovnání s deprivací spánku“.⁵⁸

Z představených experimentů lze tedy vyvodit závěr, že praxe inkubace v Asklépiově kultu byla pravděpodobně nápomocná při zápisu zážitků z poutě či návštěvy chrámu hluboko do dlouhodobé paměti účastníka. Tento proces se nejspíše týkal zejména těch poutníků a pacientů, kteří podstupovali obřad inkubace poprvé a spali v *abatu*, protože v tomto případě můžeme předpokládat jejich silné emocionální vzrušení. Otázkou zůstává, do jaké míry tyto závěry prohlubují naše poznání antického světa a praxe Asklépiova kultu. Lze se domnívat, že mohou být přínosné. Praxe Asklépiova kultu totiž vystavila účastníka sekvenci tělesných procesů, které mohly vyústit v situaci, že si zážitky z této praxe zapamatoval v živých detailech a po dlouhou dobu. To může znamenat, že vzpomínky

54 Účastníci inkubace trávili v *abatu* noc a kněžím měli následně vypovědět své sny, což podporuje závěr, že inkubační spánek obsahoval REM fázi (viz také např. E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius... I...*, T. 445, kde pacient hovoří o snu, který měl těsně před probuzením).

55 U. Wagner et al., „Brief Sleep...“.

56 M. Nishida et al., „REM Sleep...“.

57 Emocionálně vzrušivý text obsahoval pasáže o problémech sexuálního života paraplegika a popis vraždy dítěte. Emocionálně neutrální text popisoval tvorbu bronzové sochy a módní přehlídku.

58 V. Sterpenich et al., „Sleep Promotes...“; J. D. Payne et al., „Sleep Promotes Lasting Changes in Selective Memory for Emotional Scenes“, *Frontiers of Integrative Neuroscience* 6, 2012, 1-11.

a zážitky z praxe Asklépiova kultu mohly být tímto způsobem v paměti účastníka upřednostněny před vzpomínkami a zážitky z praxe jiných kultů. Souhra vlivu emocí a spánku na práci paměti tak mohla být dalším z faktorů, které přispěly k rozšíření Asklépiova kultu a jeho široké oblibě.

Závěr

Relevance a zapamatovatelnost mentálních obsahů jsou v kontextu sperberovské epidemiologie reprezentací klíčovými faktory. Jinými slovy, aby měla reprezentace šanci na zveřejnění a následné sdílení, tedy aby byla úspěšně šířena, musí být vnímána jako důležitá a musí být dobře zapamatovatelná. Z výzkumu možných faktorů ovlivňujících šíření Asklépiova kultu, který byl inspirován konceptem rozšířené kognice, vyplynulo, že specifická podoba inkubační praxe a její materiální kontext mohly pozitivně působit na zapamatovatelnost reprezentací spojených s Asklépiovým kultem. Sled interakcí mezi tělem účastníků a vnějším prostředím mohl v lidském mozku aktivovat procesy, které hypoteticky vedly k dlouhodobým a živým vzpomínkám na zážitky z praxe Asklépiova kultu. Určitá množina návštěvníků Asklépiových chrámů, do které spadali zejména poutníci a ti, kteří podstupovali inkubaci poprvé, si tak mohla zapamatovat zážitky spojené s kultem boha Asklépia lépe než zážitky z praxe kultů jiných božstev.

Lidé, kteří se inkubace v Asklépiově chrámu nikdy osobně nezúčastnili, mohli vyslechnout vyprávění samotných účastníků. Sami však nebyli specificky „kognitivně nastaveni“, a proto se jim mohly zprávy o Asklépiově kultu jevit stejně relevantní jako zprávy o kultech jiných božstev. Výhoda specifické praxe Asklépiova kultu pro přenos souvisejících mentálních reprezentací však mohla v tomto případě spočívat v něčem jiném. Tím, že byly reprezentace v paměti účastníků Asklépiova kultu upřednostněny na úkor jiných, splňují kromě kritéria zapamatovatelnosti také kritérium relevance. Někteří účastníci Asklépiova kultu mohli mít díky specifické pozici těchto vzpomínek ve své paměti větší tendenci zveřejňovat právě tyto vzpomínky na úkor jiných. Při zachování epidemiologické metafory lze říci, že pro člověka, který se nikdy neúčastnil praxe inkubace, byly reprezentace spojené s kultem boha Asklépia pravděpodobně stejně nakažlivé jako jiné, avšak díky praxi inkubace mohli existovat jedinci, kteří počet reprezentací týkajících se Asklépiova kultu ve veřejném prostoru zvyšovali, a tím je zvýhodňovali v procesu kulturního přenosu. Důležité je dodat, že vzpomínky na Asklépiov kult mohly být pamětí uchovány déle než jiné vzpomínky. To také znamená, že jejich zveřejňování mohlo probíhat opakovaně po delší dobu než u jiných reprezentací.



SUMMARY

Awakened with a Memory: Incubation in the Cult of Asclepius and Its Role in the Memory Consolidation Process

This article tries to reveal factors which could have contributed to the successful spread of the ancient cult of the Greek god of medicine Asclepius but are difficult to grasp by traditional historiographical methods. More specifically, this article analyses which processes within the human body and mind could be advantageous for the spread of mental representations connected with the cult of Asclepius using the theoretical framework of cognitive sciences (especially Dan Sperber's epidemiology of representations and Andy Clark's concept of extended cognition). The major ritual of the cult of Asclepius is known as incubation. Patients, who visited the god's sanctuaries as supplicants, spent a night in the inner sanctuary (*abaton*) and it was expected that Asclepius would appear in their dreams performing an immediate cure or giving remedies for their recovery. Also, the temples of Asclepius featured iconographical artifacts (e.g. inscriptions about healing miracles) that could trigger emotional reactions and expectations about the ritual. Results from neurobiological experiments suggest that emotional arousal in combination with subsequent sleep could lead to a vivid and long lasting memory of the previous event. These memories could be therefore prioritized in the person's memory and thus be more suitable for cultural transmission than others.

Keywords: Asclepius; incubation ritual; *abaton*; *iamata*; cognitive sciences; neuroscience; affective expectations; extended cognition; epidemiology of representations; cultural transmission; sleep; emotions; consolidation of memory; long lasting memories.

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

TOMÁŠ GLOMB
tomas.glomb@gmail.com