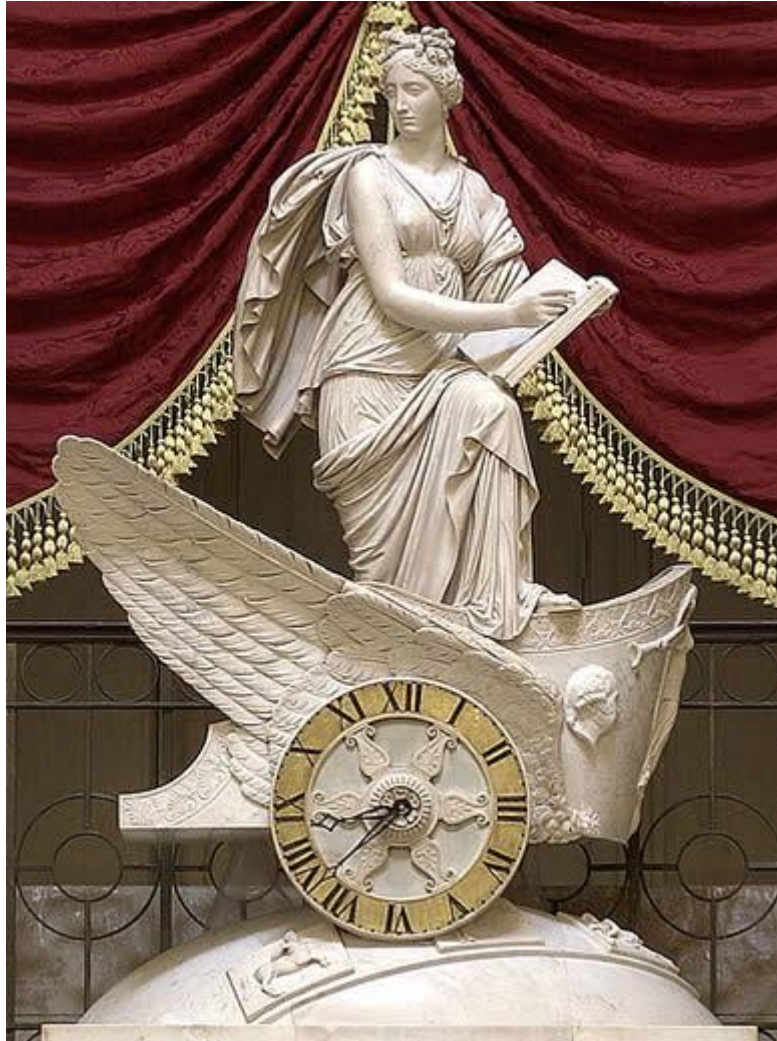


# KLEIO-HISTORIA

*Tijdschrift voor Geschiedenis*



(2015) NUMMER 2

**Colofon**

1<sup>e</sup> jaargang 2015, nummer 2

Alle auteursrechten ten aanzien van de inhoud worden uitdrukkelijk voorbehouden

© Kleio-Historia, Kekerdom 2015

**Redactie**

Drs. Mark Beumer

Omslag ontwerp: Mark Beumer

Lay-out: Mark Beumer

Afbeelding omslag: Kleio, de Griekse godin der Geschiedenis

ISSN: 2452-1507

## **Inhoudsopgave**

Voorwoord 4  
*Mark Beumer*

Hygieia. A New Conceptual Approach? 5  
*Mark Beumer*

Van Jupiter tot Jezus? De keizercultus van Constantijn de Grote nader bekeken 21  
*Mark Beumer*

(Review) Junker, Klaus and Sabrina Strohwal. *Götter als Erfinder: die Entstehung der Kultur in der griechischen Kunst*. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern 2012. 104 p. € 24.99. ISBN 9783805344791. 29  
*Mark Beumer*

## Voorwoord

Beste lezer,

Aan het einde van 2015 verschijnt het tweede nummer van *Kleio-Historia*. Het was een woelig jaar waarin meerdere aanslagen op onze vrijheid van meningsuiting werden gepleegd. Gelukkig blijven mensen zeggen en schrijven wat zij denken en blijft de creativiteit gewaarborgd. In dit bijna geheel Engelstalige nummer een artikel over Hygieia met daarin een nieuwe visie op Hygieia als godin en haar functies. Waar staat zij eigenlijk voor en wat was het nu precies wat de Atheners en later Romeinen van haar wilden of verwachten? Daarnaast een artikel over keizer Constantijn de Grote. Ik bespreek hierin de discussie over zijn vermeende christelijkheid en blijvende heidense voorkeuren. In de Nieuwe Kerk in Amsterdam is nu een schitterende voorstelling te zien, mede samengesteld door mijn voormalige promotor prof. dr. Eric Moormann. Het is zeker de moeite waard deze te gaan bekijken. Ik sluit dit nummer met een recensie over Griekse goden en mythen in de kunst. In volgende nummers zullen meer recensies geplaatst worden.

Ik wens u allen een vrolijk Kerstfeest en voor 2015 veel gezondheid en leesplezier.

Met vriendelijke groet,

Mark Beumer, historicus  
Oprichter en eindredacteur

## Hygieia. A New Conceptual Approach?

Mark Beumer

### Abstract

This article examines the identity of Hygieia in Greek religion. Must she be viewed as a goddess or as personification? By studying Hygieia as concept in ancient medicine, personification and goddess, it will become clear that personification cannot be used for religious and mythological figures and must therefore always be viewed as deities.

**Keywords:** Hygieia, personification, ancient medicine, Greek religion

We see that intelligence, faith, hope, virtue, honour, victory, health, concord and other things of this sort have power, but not the power of gods. For they are either properties inherent in ourselves – like intelligence, hope, faith, virtue and concord – or objects of our desire – like honour, health and victory. I see the value of these things, and I see that statues are dedicated to them. But why they should held to possess divine power I cannot understand without further investigation. (Gaius Aurelius Cotta, *On the Nature of the Gods* 3.61)<sup>1</sup>

Gaius Aurelius Cotta (ca. 124 BC – 73 BC) ascribed power to 'objects of our desire' such as health, but no divine power. He sees that statues are devoted to these concepts. These concepts are known as figures in the ancient Greek world. Hygieia (Health), Eirene (Peace) and Themis (Law) are figures with a strange character, and have been located in a kind of twilight world where modern scholarship asks the question, whether they are deities, personifications or numina.

### Problem definition and approach

My research will prove that personification cannot be used by modern scholarship. It therefore eliminates the use of personification for religious figures in future research. Scholar apply terms as *prosōpopoiia*, *ēthopoiia* en personification for all the wrong reasons. The problem consists of determining what personification is and how health and gods are understood in ancient times and how this health concept has evolved into the Hygieia figure who stands at the side of Asklepios. Ancient sources in central Greece such as inscriptions, travel texts, hymns, biographies and medical texts, which date to the period between the fourth century BC and the second century AD, portray/offer insights into this process from concept to figure.

---

<sup>1</sup> Gaius Aurelius Cotta, *On the Nature of the Gods* 3.61 in Stafford (2000:1). This quote is often falsely attributed to Cicero. See the translation of Hunink (1993).

I examine Hygieia from Greco-Roman religion, that consists of a structured set of religious figures who play different roles within a variety of rites, performed by civilians with the aim of obtaining favours in exchange for rites and sacrifices.<sup>2</sup> Hygieia is viewed from three perspectives, namely from the concepts ὑγίεια (health), identity and personification. The aim is to clarify her identity. Identity is understood here as the personality of a religious figure formed by mythology, contacts with heroes, and how Hygieia is placed into a 'national' past by Bremmer and Erskine, and the influence on the formation of cults and the status of supplicants.<sup>3</sup> In ancient texts that describe the concept of health, the concept ὑγίεια is studied<sup>4</sup> through the *Corpus Hippocraticus*<sup>5</sup> and Plato's concept of health in his Republic, in which he often refers to Hippocrates.<sup>6</sup> The analysis of the concept ὑγίεια<sup>7</sup> will be followed by the application of the concepts προσωποποιία (speech put into the mouth of a character) and personification on Hygieia and. thus answer the question whether Hygieia appertains within these concepts. This view on Hygieia is unique because such a study has not been conducted previously and therefore offers a solid view on Hygieia, which need no longer critical review or doubt about the identity of Hygieia.<sup>8</sup> This introduction is followed by a list of ancient sources which describe Hygieia and finally a thematic historiographical overview will follow. It will become clear that the concept of personification cannot simply be applied to deities in ancient society.

### **Ancient sources**

The amount of ancient sources which describe the concept ὑγίεια and Hygieia are diverse in time, space and form. The poet and orator Licymnius wrote around 420 BC about Hygieia as "Bright-eyed mother, highest queen of Apollo's august throne, desirable, laughing gently Health." *The Hymn to Hygieia* is erroneously attributed by Sextus Empiricus to Licymnius.<sup>9</sup> Second the *humores* as part of the *Corpus Hippocraticum* provides insight into the understanding

---

<sup>2</sup> Parker (2011:84-97); Wes (1978:117-129), there 117-120.

<sup>3</sup> Bremmer en Erskine (2010:248).

<sup>4</sup> Antique authors who write about health are slightly different than antique medical texts themselves. In the *Corpus Hippocraticum* is spoken about health. Plato was not a doctor, but wrote in his *Politeia* (translated as State or Republic) about health and disease, the relationship between body and mind and the city.

<sup>5</sup> See for example Godderis 2005.

<sup>6</sup> Plato is treated by Sarah Brill in detail in her dissertation. She examines the concept of health in his Republic, but also cites other of his works. See Brill 2005. About Plato and Hippocrates see (Nutton 2012: 116-130), there 116. Other authors who write about health are also covered.

<sup>7</sup> The concept of health in ancient times is complicated. Although the focus is often on *humors*, this is not a unique concept with a fixed meaning. For example, Plato refers to Hippocrates, but fits his own vision, with the relationship between doctor and patient as central point.

<sup>8</sup> Kranz (2010:43-49). Kranz spends a small paragraph on the question whether Hygieia must be seen as personification or goddess, but is limited to fifth and fourth century BC and focuses on votive reliefs, where he primarily follows Stafford and Leventi and does not have its own vision, making his argument not convincing.

<sup>9</sup> *Licymnius*, Fragment 769 in Campbell (1993:35); Lardinois, Blok, van der Poel (2011:220).

of ὑγίεια.<sup>10</sup> Based on style, content and historical detail the corpus must be composed at the earliest, around 350 BC and some texts maybe a century later.<sup>11</sup> Plutarch (ca. 45-120 AD) describes Athena Hygieia in a dream of Pericles, when one of his workers falls down from a scaffolding.<sup>12</sup> By the foundation of a philosophical school in Chaeronea and his political career, Plutarch is seen as a reliable source for life in classical antiquity.<sup>13</sup> Yet stand bondage plays an important role in Plutarch when he speaks about Pericles (495-429 BC.), but this is not clear everywhere.<sup>14</sup> Pausanias (115-180 AD.) wrote an itinerary of Greece, which describes the world from the seventh century BC.<sup>15</sup> This is argued on the basis of an Hygieia-statue on the Akropolis.<sup>16</sup> Pausanias mentions temples and statues, but also of historical events, but is as an archaeologist much more reliable since his archaeological data have been confirmed by modern excavations.<sup>17</sup> His historical stories are less reliable, because he sometimes quotes the work of previous authors like Herodotus indiscriminately.<sup>18</sup> The *Orphic Hymns* are a collection of hymns in which Hygieia occurs often. After a long discussion about the dating, there is now a consensus that this collection presumably is delivered from the third century AD from Western Anatolia.<sup>19</sup> Finally, the *Hymn to Hygieia* is attributed to Ariphron from Sikyon. Although Ariphron is seen as a late classical or early Hellenistic poet, his hymn will only be confirmed into the third century AD.<sup>20</sup> The source material consists of two inscriptions. One inscription from Attica was found on a stone<sup>21</sup> in Kassel and is dated in the third century AD. The second inscription is from Epidauros and is situated in the second or third century AD.<sup>22</sup>

---

<sup>10</sup> Godderis (2005:22). The *Corpus Hippocraticum* is wrongly attributed to Hippocrates (ca. 460-370 v.Chr.).

<sup>11</sup> Nutton (2012:52).

<sup>12</sup> Plutarch, *Life of Pericles* 3.13.8.

<sup>13</sup> Lanzilotta en Gallarte (2012:1).

<sup>14</sup> Stadter (1992:3-4).

<sup>15</sup> Pausanias 2.11.6.

<sup>16</sup> See Kranz (2010:1-6), who questions this thesis on the basis of this votive reliefs. Kranz is under the assumption that "Hygieia" has surpassed another female deity and criticizes Pausanias' assumption of Hygieia.

<sup>17</sup> Pretzler (2007:12-13).

<sup>18</sup> Pretzler (2007:55-56); Habicht (1998:103, 133). The image that Pausanias takes over uncritically Herodotus or quotes, is contra with the thought that Pausanias writes nothing about what other authors such as Herodotus have said.

<sup>19</sup> Bremmer and Erskine (2010: 394). For an overview of the debate about the *Orphic Hymns* see Edmonds (2011:3-14).

<sup>20</sup> Lardinois, Blok, van der Poel (2011:220).

<sup>21</sup> This stone would be taken by Greek-speaking soldiers in the Roman army as talisman to their garrison cities. The function as anthem would then fall away, because singing just before an attack seems not likely. See Versnel (1981:210).

<sup>22</sup> *IG IV<sup>2</sup>* 1, 132. I accept the second and third century AD as timing.

## From *prosōpopoia* to personification

The following is a short historiographical overview, in which the prospects of personification are central.<sup>23</sup> In antique texts Hygieia is described as a goddess and in company of other deities such as Asklepios and Peitho.<sup>24</sup> In addition to Hygieia, Athena Hygieia appears to ward off diseases and help, as with a fallen craftsman that Pericles hired to build the Propylaea of the Parthenon.<sup>25</sup> Προσωποποιία is important as preconcept of personification, but has a total different meaning.

Liddell, Scott and Jones (LSJ) are in line with antique definitions in which ὑγίεια is explained as health of body and mind and Hygieia as a goddess. Since Hygieia means health (ὑγίεια) and she often is described as personification, the following is an analysis of the concept προσωποποιία.<sup>26</sup>

The amount of studies about definitions and perspectives of personification and Hygieia are modest but extremely diverse. Firstly, Hygieia is mainly described from the iconography.<sup>27</sup> Other studies look at Hygieia from multiple perspectives such as religion, semantics, philosophy and ancient medicine.<sup>28</sup> Authors on personification argue that the concept of personification in contrast to προσωποποιία in ancient times is unknown and thus deemed as anachronism.<sup>29</sup> Since the nineteenth century the debate about Hygieia's identity is raging with a multitude of roles.<sup>30</sup> This multiplicity of roles makes it difficult to debate the identity of Hygieia from primary sources, especially when discussed whether Hygieia and Athena Hygieia

---

<sup>23</sup> A long and critical treatment of the historiography would take away space for discussion. It is here sufficient to briefly see the perspectives around the debate of Hygieia and personification. The many angles make it a complicated discussion.

<sup>24</sup> Hippocrates, *Eed van Hippocrates* in: Hooff en Horstmanshoff (1997: 128-129). The order of figures evokes a planning at by most important to less important; Athanassakis (2013:54, 188).

<sup>25</sup> *Licymnius*, Fragment 769 (*from Sextus Empiricus, Against the Ethicists*) (trans. Campbell 1993:35; "Licymnius." Cancik and Schneider 2013. Reference. 12 May 2013; Plutarch, *Life of Pericles* 13.8-9 in Perrin (1958:43, 45). The existence of a separate cult of Athena Hygieia in the Peloponnese is under discussion. See Leventi (2003:85).

<sup>26</sup> LSJ s.v. ὑγίεια.

<sup>27</sup> Sobel (1990:1-2). Sobel views images of Hygieia from vase paintings, votive reliefs, sculpture, gems and coins; Mitropoulou 2001. Mitropoulou uses votive reliefs and statues to characterize Hygieia; Leventi (2003:29-34). Leventi views Hygieia from iconography and pays attention to representations on votive reliefs, vase paintings and statues; Kranz (2010: 1-3). Hygieia is analyzed by Kranz from vase paintings, votive reliefs and sculpture in the fifth and fourth century BC; Croissant, F. (1990) "Hygieia." In LIMC, vol. 5.1: 554.

<sup>28</sup> Brill (2005:1-22). Brill views Hygieia as health concept from Plato; King (2013: 1-19). King looks at Hygieia from Hippocrates, Plato and Galen only from religion. For philosophy, semantics and religion see Roscher 1896; Hastings 1917; Webster 1954; Hamdorf 1964; Lind 1996; Timmer 2001; Borg 2002; Clark 2007.

<sup>29</sup> Shapiro (1993:12); Smith (1997:5); Stafford (2000:3); Messerschmidt (2003:1).

<sup>30</sup> See Wroth 1884; Walters 1899; Compton 1998; Stafford (2000:147-172); Croissant, F. (1990) "Hygieia." In LIMC, vol. 5.1: 554; Kranz (2010: 43-49); Leventi (2003:2)9; Hamdorf 1964; Shapiro (1993:125-131).



are one and the same figure.<sup>31</sup> Now follows a closer look at the concept ὑγίεια and then the concepts προσωποποιία and personification. It is important to understand these concepts in order to understand Hygieia, although the lack of knowledge around the concept of personification in the Greek world makes the debate a non-problem.

### **The ancient concept of health**

The LSJ places ὑγίεια in two categories. The first category contains five statements. Firstly, ὑγίεια is understood as a healthy body. Secondly, as a healthy mind. Ὑγίεια is then seen as a sort of cake that was sacrificed.<sup>32</sup> Fourthly, ὑγίεια is called a medicinal product and finally ὑγίεια is a synonym for the number six by Pythagoras. In the second category ὑγίεια is described as personified and then as the goddess Hygieia.<sup>33</sup> I am only focussing here on ὑγίεια as health in mind and body. The *Iliad* mentions ὑγίεια for the first time, where it is used in a speech and not as body condition. Hektor has addressed his Trojan troops after a long day of struggle and ὄδ' ἔστω Τρῶες μεγάλητορες ἀγορεύω says: ὡς μὲν νῦν ὑγιῆς εἰρημένος ἔστω δ' : μῦθος ὄς.<sup>34</sup> It is clear that ὑγίεια not only indicates order within the body, but is also used metaphorically. Within the context of the *Iliad* ὑγίεια has a kind of political function, since ὑγίεια is also a military order. This is an extension of Plato's idea about a healthy policy, which needs to be protected. The biological-medical meaning of ὑγίεια, however, is the best known definition and is therefore explained by me, since the meaning affects the final function of Hygieia of health prevention. Ὑγίεια is explained differently by different ancient authors, making ὑγίεια a very dynamic concept. This is how the Pythagorean Alcmaeon of Croton physician (ca. 500 B.C.) views health as a political metaphor to which he links two concepts: ἰσονομία and μοναρχία. Ἰσονομία stands for the evenness of various forces in the body, particularly μοναρχία, which is one of those dominant forces in the body. Gods play no role in any intervention in contrast to Hippocrates.<sup>35</sup>

The Presocrats in the sixth century BC speak about balance, when the theory of microcosm-macrocosm comes about. This theory implies that man exists from the same ingredients as the macrocosm. There is a balance between these components that must be protected of an unbalanced condition, the base of non-traumatic disorders. Humans are so

---

<sup>31</sup> See Versnel in Schlesier (2011:30-37); Deacy and Villing (2001: 138-139); Mitchell-Boyask (2007:162); Parker (1996: 175).

<sup>32</sup> For the relation between Hygieia and food see Wilkins (2005:136-149).

<sup>33</sup> LSJ s.v. ὑγίεια.

<sup>34</sup> Homer, *Ilias* 8.1.524 cited in Brill (2005:7): "Let it be thus, highhearted men of Troy. Let that word (μῦθος) that has been spoken now be a strong (ὑγιῆς) one."

<sup>35</sup> Alcmaeon , *περὶ φύσεως* in: Godderis (1999:255); Godderis (2005:402-403).

dependent on their food, but also by external factors like the weather, whereby they may be ill or dead.<sup>36</sup>

Within Hippocratic medicine *ὑγίεια* has a double dialectic: adjustment between the individual and the components that make up the composite, and adjustment between the individual and the external environment of which it is part.<sup>37</sup> Within the *Corpus Hippocraticum* are various beliefs about health and illness, but the core remains a harmonic mixing (κρῆσις) of the humores (black bile, yellow bile, blood and phlegm).<sup>38</sup> This harmonious blending of humores may be understood as homeostasis: the existence of a stable internal environment in order to survive.<sup>39</sup> The humores differs from Alcmaeon, because this is a case of mixing and not balance. This mixture is most effective, when the opposing forces are connected to each other as the cold, the moist and the dry, warm in a fixed combination with the mucus and bile. Mixing is governed in the body by a biological process (πέψις) where the characteristics and position of the humores are changed or improved from internal heat.<sup>40</sup> The dominant position of one of the juices determines the temperament. To stay healthy, it is important to constantly watch what food is consumed. The pursuit of health and staying healthy is therefore dynamic and not stable.<sup>41</sup> It should be understood literally, because being too healthy is not good either.<sup>42</sup> It is important to build resistance to viruses.<sup>43</sup> The aforementioned political connotation of *ὑγίεια* is expressed in two associations between medicine and politics in the Greek world. So health is used as paradigm in a political context to define order and, on the other hand, to provide new ideas for politics.<sup>44</sup> Plato used this political connotation of *ὑγίεια* in his *Politeia* to clarify the position between the philosopher and the polis.<sup>45</sup> The aim of the *Politeia* is to view the polis and the lives of citizens within the polis, where the welfare of the policy comes first. Plato utilizes Asklepios, but gives him other qualities than the Asklepios in the Hippocratic oath, which helps human. The Asklepios of Plato is reluctant in providing medical help and brings the dead back to life to bait Hades. Here is a selfish aspect to medicine because too many unnecessary medical help makes medicine obsolete. On the other hand is this selfishness translated by a doctor who knows his limits and knows when he should discontinue the

---

<sup>36</sup> Godderis (1999:256); Godderis (2005:404).

<sup>37</sup> Godderis (1999:258).

<sup>38</sup> Godderis (1998:258); Horstmanshoff 1999.

<sup>39</sup> Martini en Bartholomew (2012:9).

<sup>40</sup> Godderis (1999:259); Godderis (2005:408-409); *De aere aquis locis* 7.

<sup>41</sup> Godderis (1999:262-263); Godderis (2005:420).

<sup>42</sup> Godderis (1999:263-264).

<sup>43</sup> Rijkers (2009:1).

<sup>44</sup> Brill (2005:9).

<sup>45</sup> *Ibidem*, 11. *Politeia* has here three meanings: civil rights, government and state policy.

treatment. Asklepios knows what is best for the citizen in the polis and the welfare of the polis itself.<sup>46</sup>

### **Prosōpopoiia**

Different authors like Shapiro, Stafford, Smith and Messerschmidt argue that *προσωποποιία* is the only concept that is known as indication for personification.<sup>47</sup> Demetrios of Phaleron defines this concept for the first time as placing the private thoughts and arguments into the mouth of another person, which is actually not a person, because he is either died or cannot be understood literally as a person, such as countries, peoples, cities or abstractions. Προσωποποιία refers to πρόσωπον, which means "mask" and appears in a dramatic context.<sup>48</sup> Προσωποποιία also has a wider meaning in rhetorical treatises in which *προσωποποιία* means speaking with the voice of a character that is not actually present, real or imaginary.<sup>49</sup> The most comprehensive definition of *προσωποποιία* is given by the first century AD retor:

*Prosōpopoiia* is the representation of a character speaking words appropriate both to itself and to the known circumstances, e.g. a man about to leave home would say certain words to his wife, or a general to his soldiers about their dangers. Also in the case of characters already known, e.g. Cyrus would say certain words as he marched against the Massagetai, or Datis after the battle of Marathon on meeting the King. Into this category of exercise fall also the figures of panegyric, persuasion (*protreptic*) and commission (*epistolic*). So, first of all one has to consider carefully what kind of character the speaker has, and the place and circumstances, and the subject matter proposed about which his words will speak; then one could try out the prepared speech, for different words are appropriate for different people, according to their age... This exercise is especially good for displaying character and feeling.<sup>50</sup>

A character is often wrongly equated to a person.<sup>51</sup> A character refers to personal qualities, such as anger or jealousy. In the matter of Hygieia, character refers to health, but character is not a personal property, since a person who is not healthy, is still seen as a person. Stafford calls Quintilian, who describes *προσωποποιία* most detailed as a 'representation of characters', but contains also all literary and visual personifications.<sup>52</sup> Stafford also cites Hermogenes of Tarsus

---

<sup>46</sup> Ibidem, 54-57.

<sup>47</sup> Shapiro (1993:12); Smith (1997:5); Stafford (2000:3); Messerschmidt (2003:1); Smith (2011:10-11).

<sup>48</sup> Demetrios van Phaleron, *περὶ Ἑρμηνείας* 265 in: Clay (1902:188-189); Messerschmidt (2003:1); Stafford (2000:5).

<sup>49</sup> Stafford (2000:5-6); Messerschmidt (2003:1).

<sup>50</sup> Aelius Theon (*Progymnasmata*, ed. Spengel, *Rhetores Graeci* II, 115.11-28), cited in Stafford (2000: 6).

<sup>51</sup> Contra Stafford (2000:6).

<sup>52</sup> Stafford (2000:6).

who differentiates ἠθοποιΐα from προσωποποιΐα. According to Hermogenes, ἠθοποιΐα is the representation of the underlying character of a person, for example the words Andromachē speaks against Hektor. One speaks of προσωποποιΐα, when a character is attributed to a thing, as evidence (elenchos) in Menander, or in Aristeides where the sea holds a speech to the Athenians.<sup>53</sup> This is really something else: with ἠθοποιΐα words for a real character are created, with προσωποποιΐα a character that doesn't really exist.<sup>54</sup>

Προσωποποιΐα is thus used to identify non existing figures within the context of drama. Hygieia does not fit into this concept. In addition, Hygieia is a real figure for the Athenians who gives them health or heals her people. Numerous inscriptions and votive reliefs are silent witnesses.<sup>55</sup> ἠθοποιΐα is also not applicable, because health (ὕγεια) is also not a underlying character for the time being, and no real character or personality. With this conclusion the whole basis for the discussion on προσωποποιΐα and Hygieia and the debate on personification is void.

### **Personification**

Personification has several angles. Roscher, Deubner, Hastings and Shapiro consider personification from inspiration.<sup>56</sup> Shapiro sees personification only as a mental exercise to get a calculated effect, such as 'Sondergötter' or 'Augenblicksgötter' and criticises Webster, who says that personified deities don't have their own identity such as the Olympians, but are only deified in times of great emotion.<sup>57</sup> Karl Lehmann says that when a personification receives a cult with prayers, sacrifices, hope and fear of suppliants, this a real deity is like other deities.<sup>58</sup> Shapiro speaks further of strong and weak personifications: which figures are completely deified with associated mythology and what figures remain one-dimensional and appear once and develop no further?<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> Kennedy (2003:84). The speech of the Sea to the Athenians in the works of Aristide is no longer traceable. See there footnote 43.

<sup>54</sup> *Progymnasmata* 9.1-7, ed. Rabe.

<sup>55</sup> Straten (1995:63-72).

<sup>56</sup> Roscher 1897-1902 s.v. "Personifikationen" 2068 (L. Deubner); Hastings 1917 s.v. "Personification" 781-803. The two main problems are the exact meaning of personification for man and the reconstruction of the psychological mechanism behind personification; Shapiro 1993:12.

<sup>57</sup> Shapiro accepts Nilsson in the transformation from simple nouns to living figures as mere intellectual process. See Nilsson (1952:31). The title Sondergötter is created by Hermann Usener. See Usener (1896:75-79); Shapiro (1993:12). Hygieia and Asklepios fit into the concept of 'Augenblicksgötter', because they appear when the plague breaks out in Athens, where after they exist as independent figures. See Mitchell-Boyask (2007:116); Roscher (1897-1902: 2069); Shapiro (1993:12).

<sup>58</sup> Shapiro (1947:138). Lehmann means specifically the fifth century BC.

<sup>59</sup> Shapiro (1993: 15).

Deubner sees an evolution of individual active gods to personifications as a last stage of development and says that gods are abstract concepts.<sup>60</sup> In Roman religion he sees the reverse process, from concepts to gods and calls Hygieia someone who has reached a full divine personality and should be studied separately.<sup>61</sup> In Roman antiquity Clark argues that personification is a psychological process that plays an important role in the development of religious concepts; the emergence of non-living and non-material abstract objects, which have to do with body and soul.<sup>62</sup> Today this evolutionary vision of religion is no longer acceptable.<sup>63</sup> At the following personifications, Salus is mentioned, but cannot yet be identified with Hygieia.<sup>64</sup>

Lind, Clark and Williams consider personification from religion, which is the most important aspect to understand personification.<sup>65</sup> Lind puts the origin of Roman abstract thoughts within religion and specific to the personification of abstractions and mentions a chronological order of Roman personified abstractions, in which Salus is the counterpart of Hygieia.<sup>66</sup> This discovery of Salus is consistent with the fact that Asklepios and Hygieia were moved to Rome in 293 BC, because of a plague epidemic.<sup>67</sup> Deubner posits that Hygieia Salus strongly affects and declares so that Salus appears nine years later to explain the fusion of Hygieia and Salus.<sup>68</sup> Clark also discusses Salus, but then if divine quality that in the last three centuries of the Roman Republic is used as a self-reflection to understand their own society.<sup>69</sup> Clark says that the examined 'qualities' are recognized as real deities and so are also honoured in temples during festivals.<sup>70</sup> Clark refers to Hygieia who recognized by Deubner as a complete personalized deity.<sup>71</sup>

Burkert, Stafford, Timmer, Smith, Borg and Kranz consider personification from anthropomorphism which suggest (nature) phenomena, situations, things, places and

---

<sup>60</sup> Roscher (1897-1902:2069).

<sup>61</sup> Ibidem, 2070. This would mean that Hygieia no longer can be seen as a personification, but as goddess.

<sup>62</sup> Clark uses this idea too in her book *Divine Qualities*. See the following section about religion.

<sup>63</sup> Franz Boas (1938 en 1940) has shown by the theory of linguistic relativity that the way people think and observe the world, is being influenced by language and is therefore unique.

<sup>64</sup> Hastings (1917:796). Salus is seen here as partner of the old god Semo Sanctus dius Fidius. Inscriptions dedicated to Semo Sanctus are found in the part of the Quirinalis that first was named Collis Salutaris. The cult of Salus is therefore far than the foundation of her temple in 302 BC by dictator. C. Junius Bubulcus. Salus is viewed here as Salus Publica and cannot be seen as the Salus, who is later identified with Hygieia. For recent studies about Hygieia and Salus see Marwood (1988:151-152) and Winkler (1995:142-155).

<sup>65</sup> Lind (1974:108); Clark (2007:vii); Williams (2011:156).

<sup>66</sup> This Salus has to be a complete different goddess than the Salus described by Hastings and thus of later date.

<sup>67</sup> Livy 10.47.6-7

<sup>68</sup> Roscher deel III (1897-1902:2070).

<sup>69</sup> Clark (2007:vii).

<sup>70</sup> Clark (2007:13).

<sup>71</sup> Ibidem, 35.

abstractions as human. The grammatical definition of nouns results in male and for female figures, which are human, divine or mythical.<sup>72</sup> Stafford analyzes the concept of personification, which descends from the Latin *persona* and *facere* and says that no Latin term exactly corresponds to "personification".<sup>73</sup> Borg sees personification as the presentation of an inanimate subject or abstract concept in the form of the animated figure, usually in human form. The outcome is a fictional person and for everyone recognizable as such.<sup>74</sup> Within my definition of personification that depicts a property, (natural) phenomenon or condition anthropomorphic, objects and things are excluded because health is no thing or object.<sup>75</sup>

### **Models of personification**

It is clear that there are many angles that link personification. Shapiro compares two models of Palmer and Papadaki-Angelou to determine if a figure is a strong personification or not.<sup>76</sup> The models<sup>77</sup> are now viewed more closely. Palmer distinguishes ten categories of personifications that fall partly within the format of Shapiro:

1. Physical conditions: e.g. Hygieia, Geras.
2. Social goods: e.g. Eunomia, Eirene.
3. Ethical and moral qualities, e.g. Harmonia, Eris, Eudaimonia.
4. Metaphysical ideas: e.g. Themis, Ananke.
5. Geographical features: e.g. Nemea, Arethusa.
6. Natural phenomena: e.g. Helios, Eos, Nephelai.
7. Products of the earth: e.g. Oinos, Opora.
8. Types of individuals: e.g. Neanias, Komarchos.
9. Collective groups: e.g. Nymphai, Horai.
10. Social enjoyments: e.g. Komos, Pandaisia, Dithyrambos.

This model shows many weaknesses. Firstly, the categories are not well-defined. Hygieia (health) can also be a social good, because who doesn't want to be healthy? In addition, not all examples are as abstract as claimed by Shapiro.<sup>78</sup> Man has seen sun, wine and water and are not per se 'intangible.' Shapiro says: 'To the early Greeks, these and other natural phenomena

---

<sup>72</sup> Burkert (1985:185); Smith (1997:1); Smith (2011:2); Stafford (2000:3-4); (Timmer 2001:583); Borg (2002:49); Stafford, in King (2005:126); Kranz (2010:48).

<sup>73</sup> Stafford and Herrin (2005:3).

<sup>74</sup> Ibidem, 49.

<sup>75</sup> Beumer (2015:31-32); Beumer (2008:224). My definition of personification will no longer be adequate.

<sup>76</sup> Shapiro (1993:26-27).

<sup>77</sup> Pottier (1889-1890:15-19). The 'models' are actually an enumeration of certain aspects and the fitting figures.

<sup>78</sup> Shapiro (1993:26).

were in some sense animate beings, and to represent them in human guise was a natural transformation'.<sup>79</sup> When these natural phenomena are all living things, there is no need to add more personality and personification is therefore no longer needed. Shapiro claims for abstractions that the criteria of invisibility and elusiveness in the field of anthropomorphism can be applied.<sup>80</sup> This is the question in health matters. Although health is not a thing that can be picked up, the person themselves or a doctor determines whether he's sick or not through all kinds of tests. In his inaugural lecture, Horstmanshoff describes different guided interviews, in which the doctor checks the health of the person by using his senses, but also views the total behaviour with special attention to psychological aspects.<sup>81</sup> Papadaki-Angelidou offers a different model for personification. She distinguishes twelve categories, which makes clear as with Palmer clear how subjective such categorization is.<sup>82</sup>

1. Cities and places.
2. Political life: e.g. Boule, Demokratia.
3. Agonistic: e.g. Agon, Olympia, Eutaxia.
4. Intellectual activities: e.g. Tragodia, Ilias, Sophia.
5. Ethical ideas: e.g. Dike, Arete.
6. Psychological affects: e.g. Aidōs, Metanoia, Lyssa.
7. Relations between people: e.g. Eris, Philia.
8. Well-being or its absence: e.g. Chrysos, Limos.
9. Time: e.g. Aion, Nyx, Kairos.
10. Members of the circle of Aphrodite: e.g. Eunomia, Eukleia.
11. Members of the circle of Dionysos: e.g. Methe, Opora.
12. All others (Miscellaneous): e.g. Athanasia, Geras.

The model is weak because it cites the obvious examples, where Sophia is a striking choice, as Sophia (wisdom) is more synonymous with the category name, and Iliad and Tragodia are being used during the writing process of a poem or play. Number 10, 11 and 12 are strange choices. Hygieia fits under 8. Welfare, but it is mentioned together with Chrysos (gold) and Limos (famine). The presence of gold is strange, since the link between health and famine is more obvious. Finally, Shapiro calls Hygieia and Nemesis with a certified cult.<sup>83</sup> According to Lehmann, these figures are no longer personifications, but deities and can be removed from the

---

<sup>79</sup> Ibidem, 27.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Horstmanshoff (2006:5-6).

<sup>82</sup> Papadaki-Angelou 1960.

<sup>83</sup> Shapiro (1993:269).

schedules. The models are very unreliable due to their subjectivity. A more reliable model offers the mythical genealogy, although constructed, along which runs the familiar line of Hygieia.<sup>84</sup>

### **Asklepios and Hygieia: a genealogical structure**

On the one hand Hygieia descends from Asklepios and Epione and on the other hand from Eros and Peitho.<sup>85</sup> The daughters of Asklepios would be a later addition of Asklepios' elevation to deity, in which Hygieia is understood as representation of benefits that Asklepios brings in a context, where he is absent. Compton sees Hygieia as well as deity and extension of characteristics and as representation. Hygieia as allegorical emanation is paradoxical yet more important than a personification of health, considering her role in the cult.<sup>86</sup> Mikalson views the daughters of Asklepios as personifications of Asklepios' qualities, all integrated into the cult of Asklepios and retrieves sacrifices, hymns, invocations and ceremonies.<sup>87</sup> Jayne argues that Hygieia is the personification of physical health, but no healing deity. Her name is used as an epithet for Athena Hygieia and suggests that she is an emanation of an independent and personified part, which represents rather mental than physical health.<sup>88</sup> The view that Athena Hygieia as independent figure has no healing powers, is incorrect because she is already called in the seventh and sixth century BC to donate health.<sup>89</sup> In addition, Hygieia is iconographical depicted quite differently than Athena.<sup>90</sup> There is reference to Pausanias, who writes about Hygieia and Athena in relation to Asklepios:

Dichtbij Diitrephes – de minder belangrijke beelden wil ik niet beschrijven – staan beelden van Hygieia (*Gezondheid*), die volgens de legende een dochter van Asklepios was, en van Athena, die ook de bijnaam Hygieia heeft.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup> This genealogy is only constructed after the arrival of Asklepios and Hygieia in Athens, because they were not linked before the plague.

<sup>85</sup> Croissant, F. (1990) "Hygieia." In LIMC, vol. 5.1: 554; For Eros en Peitho see (Athanasakis 2013:54).

<sup>86</sup> Compton (2002:329).

<sup>87</sup> Mikalson (2004:46); IG XII 4, 1, 286; IG XII 4, 1, 287; IG XII 4, 1, 344; IG XII 4, 1, 71.

<sup>88</sup> Jayne (1925:333).

<sup>89</sup> See Schlesier (2011:30-37) where Sourvinou-Inwood discusses Mikalson concerning the question whether Athena Hygieia is a separate goddess. Mikalson argues that there are independent deities and Sourvinou-Inwood argues that the deities, worshipped in the polis, are all the same.

<sup>90</sup> Contra Sourvinou-Inwood who uses five criteria to prove the uniqueness of a deity like a common iconography, which is missing by Hygieia and Athena Hygieia. See Schlesier (2011:31); View the discussion about Athena Hygieia en Hygieia in Leventi (2003:35-45) and Wroth (1884:96); Walters (1899:166-168).

<sup>91</sup> Pausanias 1.23.4. in Burgersdijk (2011:53). Pausanias describes Hygieia as Health, daughter of Asklepios and as epithet of Athena, but after mine opinion Ὑγιεία should be translated as Hygieia.



It appears from Pausanias' description that Hygieia is an emanation from Athena by the word ἐπικλήσις.<sup>92</sup> The concept of ἐπικλήσις involves more than an epithet and implies that Hygieia can be seen as an independent figure apart from Athena Hygieia.<sup>93</sup>

### **A new definition of personification**

Modern historiography shows personification as an anachronism, when the concept is applied to the Greek religion. In the general definition of personification,<sup>94</sup> religion is not mentioned, and it is therefore strange that personification is applied to figures such as Hygieia. Therefore it only fits figures in this model, like Dulle Griet, who personifies war.<sup>95</sup> In addition, the treated models are open-ended and highly subjective. The problem is that a post-medieval understanding and antique religion do not go together. In addition the concepts of προσωποποιΐα and ἠθοποιΐα cannot be applied. When figures are recognizable within a religious context, they may not be called personifications. This means that deities, heroes and saints always have to be defined as such. Personification should therefore be understood in the future as the human version of an inanimate concept that has no religious context, or is not recognizable in a religious context.

### **Conclusion**

My conclusion is that the debate around the concept of 'personification' is a fruitless discussion and a non-problem. The concept of ὑγίεια is the noun of Hygieia and has a biological-medical and political significance, in which the focus is on the *humores* within the *Corpus Hippocraticum* despite all the criticism. These multiple meaning of ὑγίεια is important for the function of Hygieia, which in antique texts is described as a goddess or in company of gods. It is clear that Hygieia in this debate is not primarily considered from antique religion, but from iconography. Hygieia differs iconographic from and Athena Hygieia and in addition there are several inscriptions that address Hygieia and Athena Hygieia separately. Personal health and health of the polis are thereby the purpose of the person. The various categories of personification are used to make the unknown susceptible and let many definitions see inanimate. These definitions show that the role of Hygieia as a giver or protector of health is more important than is suggested. It is clear that there is no single definition or model of

---

<sup>92</sup> LSJ s.v. ἐπικλήσις.

<sup>93</sup> LSJ s.v. ἐπικλήσις; Bremmer and Erskine (2010:67).

<sup>94</sup> See my definition of personification in Beumer, 'Hygieia', 224.

<sup>95</sup> Os and Tromp (2000:94).

personification that fits Hygieia. The concept of personification in the Greek world is unknown, in contrast to προσωποποιΐα and ἡθοποιΐα. The content of these concepts differ from personification and must be placed in a different context of drama and rhetoric. Although Hygieia would fit into the aspect of genealogy and the awarding of grades to existing deities, personification is still unusable because of the unfamiliarity and the large difference in meaning. There is consensus about anthropomorphising inanimate things or things. It is striking that scientists think especially to tangible objects only. It is important to separate religion and iconography and appoint Hygieia no longer as personification. This applies to all figures in a religious context to the reader. Hygieia also receives sacrifices and becomes thereby a deity like all the others.

### Literature

- Athanassakis, A.N. 2013. *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes*, Baltimore.
- Beumer, M. 2015. *Hygieia. Godin of Personificatie?* (Soest 2015).
- Beumer, M. 2008. 'Hygieia: Godin of personificatie?', *Geschiedenis der Geneeskunde* 12.4. 221-227.
- Boas, F. 1938. *The Mind of Primitive Man*, New York.
- Boas, F. 1940. *Race, Language and Culture*, New York.
- Borg, B.E. 2002. *Der Logos des Mythos: Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst*, Paderborn.
- Bremmer, J.N. and Erskine, A. 2010. *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh.
- Brill, S. 2005. *Hygieia: Health and Medicine in Plato's Republic*, Ann Arbor.
- Burgersdijk, P. 2011. *Pausanias. Beschrijving van Griekenland. Gids van toen voor de tourist van nu*, Amsterdam.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*, Oxford.
- Campbell, A. 1993. *Greek Lyric V. The new school of poetry and anonymous songs and hymns. The Loeb classical library; 144*. Harvard University Press.
- Clark, A.J. 2007. *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, New York
- Clay, C.J. 1902. *Demetrius on style. The Greek text of Demetrius De Elocutione edited after the Paris manuscript with introduction, translation, fascimiles, etc.*, Cambridge.
- Compton, M.T. 1998. 'The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia', *Journal of Religion and Health*, Vol. 37, No. 4, 301-312.
- Compton, M.T. 2002. 'The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion Medicine', *Journal of the history of medicine and allied sciences*, Vol. 57, 312-329.
- Croissant, F. 1990. "Hygieia." *LIMC*, vol. 5.1.
- Deacy, S. and Villing, A. 2001 (ed.), *Athena in the Classical World*, Leiden.
- Demetrios van Phaleron, *περὶ Ἐρμηνείας* 265 in: Clay, C.J. 1902. *Demetrius on style. The Greek text of Demetrius De Elocutione edited after the Paris manuscript with introduction, translation, fascimiles, etc.*, Cambridge, 188-189.
- De Roy van Zuydewijn, H.J. 1980. *Homerus. De wrok van Achilles*, Den Haag.
- Edmonds III, R.G. 2011, 'Who are you? A brief history of the scholarship', in R.G. Edmonds III, *The Orphic Gold Tablets and Greek Religion. Further along the path*, Cambridge, 3-14.

- Godderis, J. 1999. *Een arts is vele andere mensen waard. Inleiding tot de antieke geneeskunde*, Leuven.
- Godderis, J. 2005. *De Hippocratische geneeskunde in al haar staten. Reflecties over gezondheid en ziekte onder 't zachte fluisteren van de plataan*, Leuven.
- Habicht, C. 1998. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Londen.
- Hamdorf, F.W. 1964. *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz.
- Hastings, J. 1917. *Encyclopaedia of Religion and Ethics. Volume IX Mundas-Phrygians*, Edinburgh/New York, s.v. "Personification", 781-803.
- Homerus, *Ilias*, boek V (r. 899-904) in: De Roy van Zuydewijn, H.J. 1980. *Homerus. De wrok van Achilles*, Den Haag, 88.
- Hooff, A. van, Horstmanshoff, M. 1997. 'De eed van Hippocrates', *Hermeneus*, 1997,71, 128-129.
- Horstmanshoff, H.F.J. 1999. 'Vier-humores-schema volgens Hippocrates, *De natura hominis*', in: *Hermeneus*, 71(2), 65, 1999.
- Horstmanshoff, H.F.J. 2006. *Patiënten zien. Patiënten in de antieke geneeskunde*, Leiden.
- Hunink, V. 1993. *Cicero. De goden*, Athenaeum - Polak & Van Genneep, Amsterdam.
- Jayne, W.A. 1925. *The healing gods of ancient civilizations*, London/Oxford.
- Kennedy, G.A. 2003. *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Volume 10 van Writings from the Greco-Roman World*, V. 10, Leiden.
- King, H. 2005. *Health in Antiquity*, Routledge.
- Kranz, P. 2010. *Hygieia – Die Frau an Asklepios' Seite. Untersuchungen zu Darstellung und Funktion in klassischer und hellenistischer Zeit unter Einbeziehung der Gestalt des Asklepios*, Möhnese.
- Lanzilotta, L.R., Gallarte. I.M. 2012. *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston.
- Lardinois, A.P.M.H., Blok, J.H., van der Poel, M.G.M. 2011. *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World*, vol. 8, Leiden.
- Leventi, I. 2003. *Hygieia in Classical Greek Art*, Athens.
- "Licymnius." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill Online, 2013. Reference. 12 mei 2013.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1996). *A Greek-English lexicon*. "With a revised supplement, 1996." (Rev. and augm. throughout) (Pagina 638). Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Lind, L.R. 1973-1974. 'Roman Religion and Ethical Thought: Abstraction and Personification', *The Classical Journal*, Vol. 69, No. 2, 108-119.
- Marwood, M.A. 1988. *The Roman cult of Salus*, Oxford.
- Martini, F.H., Bartholomew, E.F. 2012. *Anatomie en Fysiologie: Een Inleiding*, Amsterdam.
- Messerschmidt, W. 2003. *Prosōpopoiia: Personifikationen politischen Charakters in spätklassischer und hellenistischer Kunst*, Köln.
- Mikalson, J.D. 2004. *Ancient Greek Religion*, Malden/ Massachusetts.
- Mitchell-Boyask, R. 2007. *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, And The Cult Of Asclepius*, Cambridge.
- Nilsson, M.P. 1952. 'Kultische Personifikation', *Eranos* 50.
- Nutton, V. 2012. *Ancient medicine. Second edition*, London.
- Ogden, D. 2007. *A Companion to Greek Religion*, Oxford.
- Os, H. van, Tromp, T. 2000. *Beeldenstorm, Volume 4*, Amsterdam.
- Papadaki- Angelidou, V. 1960. *Ai prosopopoieseis eis ten archaian elleniken technen*, Athens.
- Parker, R. 1996. *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Perrin, B. 1967. *Plutarch's Lives. With an English Translation by Bernadotte Perrin. The Loeb classical library*, vol. III.

- Pottier, E. 1889-1890. 'Les représentations allégoriques dans la peintures de vases grecs' *Monuments grecs* 17-18, 15-19.
- Pretzler, M. 2007. *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, Londen.
- Roscher, W.H. 1897-1902. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, deel III Nabaothes – Pasicharea, Leipzig.
- Rüpke, J. *A Companion to Roman Religion*, Oxford.
- Schlesier, R. 2011. *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston.
- Shapiro, H.A. 1993. *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Kilchberg/Zürich.
- Shapiro, H.A. 1947. Review of P.G. Hamberg, "Studies in Roman Imperial Art", *ArtB* 29, 1947.
- Smith, A.C. 1997. *Political Personifications in Classical Athenian Art (Volume I of II)*, Ann Arbor.
- Smith, A.C. 2011. *Polis and Personification in Classical Athenian Art*, Leiden-Boston.
- Sobel, H. 1990. *Hygieia. Die Göttin der Gesundheit*, Darmstadt.
- Stadter, P.A. 1992. *Plutarch and the historical tradition*, Londen-New York.
- Stafford, E. 2000. *Worshipping Virtues. Personification And The Divine In Ancient Greece*, Wales.
- Stafford, E. and Herrin, J. 2005. *Personification in the Greek World: from antiquity to Byzantium*, Wales.
- Stafford, E. 2005. 'Without you no one is happy. The cult of health in ancient Greece', in H. King, *Health in Antiquity*, Routledge, 120-135.
- Straten, F.T. van. 1995. *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden-New York-Köln.
- Timmer, M. 2001. *Van Anima tot Zeus. Encyclopedie van begrippen uit de mythologie, religie, alchemie, cultuurgeschiedenis en analytische psychologie*, Rotterdam.
- Versnel, H.S. 1981. *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World. Volume 2*, Leiden.
- Versnel, H. 2011. *Heis Dionysos! – One Dionysos? A Polytheistic Perspective*, in R. Schlesier, *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston, 30-37.
- Walters, H.B. 1899. 'Athena Hygieia', *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 19., 1899, 165-168.
- Webster, T. B. L. 1954. 'Personification as a Mode of Greek Thought', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 17, No. 1/2., 1954, 10-21.
- Wes, M.A, Versnel, H.S., van der Vliet, Ch. L. 1978. *De wereld van de oudheid*, Groningen.
- Williams, J. 2011. 'Religion and Roman Coins', in J. Rüpke, *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 143-163.
- Wilkins, J. 2005. 'Hygieia and dinner at the symposium', in H. King, *Health in Antiquity*, London and New York, 136-149.
- Winkler, L. 1995. *Salus. Vom Staatskult zur politische Idee: Eine archäologische Untersuchung*, Heidelberg.
- Wroth, W. 1884. 'Hygieia', *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 5., 1884, 82-101.

## Van Jupiter tot Jezus? De keizercultus van Constantijn de Grote nader bekeken

Mark Beumer

Keizercultus is waarschijnlijk een van de meest moeilijk vatbare aspecten uit het oude Rome. Haar wortels liggen in het oude Egypte en bij de Griekse heersercultus. Farao's die het koningschap van Horus ontvangen en Griekse heersers zoals Alexander de Grote hebben de toon gezet voor een persoonlijke goddelijke verering, waarbij zij zich als uitverkoren voelen door hun (bescherm)goden.

Het idee dat een mens goddelijk zou zijn of zelfs god kan worden zou nu als waanzin beschouwd worden. Romeinse keizers die Jupiter en Hercules implementeren in een ideologie die sterk doet denken aan een vader-zoonrelatie, doet niet vreemd aan. Ook een onoverwinnelijke zonnegod wordt onderdeel van de keizercultus van verschillende heersers zoals Aurelianus en Constantijn de Grote. Apollo, Helios, Sol en zelfs Christus vervullen hier een prominente plaats. In dit essay zal Constantijn de Grote centraal staan. Hij is waarschijnlijk een van de meest besproken figuren uit de geschiedenis. Hij zou de eerste christelijke keizer geweest zijn vanwege een visioen van God. Hierna zou hij zich bekeren. Dit is maar de vraag. De literatuur blijft namelijk vaag hierover. Aan de ene kant wordt Constantijn als een heidens keizer afgeschilderd, die het christendom alleen voor persoonlijke machtsvergroting gebruikt, aan de andere kant een zeer christelijk keizer die alle heidense zaken afzweert.<sup>1</sup> Wat is waarheid?

Persoonlijk ben ik van mening dat Constantijn nooit een christelijk keizer geweest is en dat hij probleemloos in oude traditionele wijze van keizercultus geplaatst kan worden. De literatuur zal dit aantonen.<sup>2</sup>

### Jupiter-Hercules

In de representatie van de keizerlijke macht voltrekken zich volgens De Blois in de derde eeuw geleidelijk aan veranderingen. De oude prestatie-ideologie, namelijk het winnen van legitimatie van macht via *res gestae*, wordt niet meer mogelijk en de dynastieke continuïteit komt na 235 te vervallen, waardoor een koppeling aan allerlei goden en een ideologische verheffing van het keizerschap optreedt. Jupiter en Hercules worden rond 253 belangrijk als machten achter de troon, maar ook andere godheden krijgen een plaats zoals Sol Invictus.<sup>3</sup>

Volgens Drinkwater nemen Diocletianus (284-305) en Maxentius (278-312) de titels Jovius en Herculus aan tijdens het bewind van Diocletianus. Diocletianus was senior en Maxentius junior. Dit verklaart de titulatuur. Anders is het bij Constantius (250-306) en Galerius (306-311), waarbij de senior Constantius Herculus is en Galerius de bijnaam Jovius draagt.<sup>4</sup> Mattingly voegt hieraan toe dat Diocletianus Jupiter erkent als de beste god en dat hij en Maxentius zich onder de bescherming van Jupiter en Hercules plaatsen. Voorts geeft Mattingly aan dat Constantius en Galerius in 293 Mars en Sol erkennen als beschermgoden. Gerealiseerd moet worden dat de titels Jovius en Herculus geen identificatie met deze goden

---

<sup>1</sup> H. Singor, *Constantijn: en de christelijke revolutie in het Romeinse Rijk* (Amsterdam 2014) 9-10, 288-290. Singor gaat er in zijn inleiding a priori vanuit dat alle argumenten voor Constantijns' heidendom onhoudbaar zijn vanwege anachronismen. Toch geeft hij verderop toe dat hij niet van al zijn argumenten zeker is. Een dergelijke houding is niet wetenschappelijk.

<sup>2</sup> P. Nissen, 'Constantijn en het christendom. Triomf of zondeval?', in: O. Hekster & C. Jansen, *Constantijn de Grote. Traditie en verandering* (Nijmegen 2012) 61-79. Nissen erkent dat het helemaal niet zeker is of Constantijn echt is bekeerd en vraagt zich aan de andere kant ook af of Constantijn op andere momenten al christelijk geïnspireerd zou kunnen zijn.

<sup>3</sup> L. de Blois, *Een eeuw van crisis. Het Romeinse rijk in de derde eeuw na Christus* (Nijmegen 2007) 12-13.

<sup>4</sup> J. Drinkwater, 'Maximinus to Diocletian and the 'crisis'', in: A.K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume XII. Deel 'The Crisis of Empire, A.D. 193-337' (Cambridge 2005) 71.

betekenen.<sup>5</sup> Volgens Rees versterkte de titulatuur de heerschappij van de Tetrarchie. De Tetrarchen worden volgens Rees als spiegel van de goddelijke heerschappij gezien en zijn zij voorbestemd om de goddelijke zegen van de goden te ontvangen voor hun aardse heerschappij.<sup>6</sup>

Mattingly betoogt dat Diocletianus met deze titulatuur een ingang probeert te vinden bij de christenen, want komt deze cultus niet overeen met die van God de Vader en God de Zoon? Hercules wordt steeds meer geadopteerd als symbool van een goede keizer. Hij wordt steeds meer geïdentificeerd met de goddelijke *virtus*, die in de keizerlijke ziel doorwerkt. Het christendom weigert echter Jupiter en Hercules als adequate expressies van God te zien.<sup>7</sup>

Constantijn wordt in 306 als nieuwe Augustus uitgeroepen. Lactantius omschrijft dit moment als de meest gelukzalige dag van de wereld. Deze dag heeft echter een tweeledig beeld: aan de ene kant verlaat Constantijn bewust de Tetrarchische staatsvorm en overschrijdt hij zijn eigen Rubicon. Hij zet het hele gebied op de kaart, omdat hij rekening moet houden met drie Tetrarchen, die hem met fysieke en militaire vernietiging bedreigen.<sup>8</sup>

25 juli 306 is de beslissende datum, het Constantinisch keerpunt. De doorbraak van het christendom als dominante religie ontstaat alleen omdat Constantijn zijn onrechtmatige bewind overleeft en omdat hij in de Tetrarchie opgenomen wordt. Het idee van Lactantius dat Constantijn de christenvervolgingen in 306 stopt en de christenen volledige erkenning van hun religie geeft is onjuist. Zelf in het edict van Galerius heeft Constantijn geen aandeel. In 310 krijgt Constantijn zelfs nog een visioen van Apollo.<sup>9</sup>

In 307 neemt Constantijn (306-337) de naam Herculus aan, in navolging van de Tetrarchen, maar door zijn visioen van Apollo in 310 neemt hij afstand van die titel. Een ander aspect is dat hij zichzelf beschouwt als aanhanger van Sol Invictus, terwijl hij zo vervlecht zou zijn in christelijke zaken en in een tijd waarin hij een verbond heeft met Licinius, maar zich later tegen hem keert.<sup>10</sup> De vraag is natuurlijk wat Apollo gezegd heeft. Hij zou naar verluid Constantijn een lang en gelukkig leven voorspeld hebben, maar dat verklaart niet zijn afstand van de titel Herculus.

Praet geeft hiervoor wel een mogelijke verklaring. In 307 huwt Constantijn met Fausta, de dochter van Maximianus. In een panegyriek ter ere van het huwelijk looft de auteur Constantijn voor de jeugdige wijsheid waarmee hij zich tevreden stelt met de Caesartitel. Vervolgens spreekt hij de hoop uit dat Constantijn de dynastie van de Herculianen tot in eeuwigheid mag doen voortduren.<sup>11</sup>

De band tussen Constantijn en Maximianus is niet voor altijd. Maximianus komt in conflict met zijn zoon Maxentius en wijkt uit naar het grondgebied van Constantijn. De oude Augustus smeedt echter tot twee keer toe een complot om Constantijn uit het zadel te wippen. De twee staatsgrepen mislukken en na de tweede in 310 verleent Constantijn zijn schoonvader het recht tot zelfmoord. De titel Herculus wordt nu hinderlijk en verdwijnt van de munten.<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> H. Mattingly, 'Jovius en Herculus', in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, Nor. 2 (Apr., 1952), 131.

<sup>6</sup> R. Rees, 'Image and Image: A Re-Examination of Tetrarchic Iconography', in: *Greece and Rome*, 2<sup>nd</sup> Ser., Vol. 40, No. 2. (Oct., 1993), 198.

<sup>7</sup> Mattingly, 'Jovius en Herculus', 132-133.

<sup>8</sup> H. Brandt, 'Konstantin der Große – Der erste christliche Monarch', in: *Antike Welt*, Heft 3 (2007) 38. Jahrgang, 10.

<sup>9</sup> Brandt, 'Konstantin der Große', 10.

<sup>10</sup> A. Cameron, 'The reign of Constantine, A.D. 306-337', in: A.K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume XII. Deel 'The Crisis of Empire, A.D. 193-337'(Cambridge 2005) 91.

<sup>11</sup> D. Praet, *De God der goden. Christianisering in het Romeinse rijk* (Kappeln 1997) 141.

<sup>12</sup> Praet, *God der goden*, 141.

## Dynastie

Cameron haalt de *Vita Constantini* van Eusebius van Caesaria aan waarin Constantius christelijk zou zijn omdat hij zich omringt met mannen van de kerk en omdat hij zijn kinderen namen geeft als Anastasia.<sup>13</sup> Dit is maar zeer de vraag, want het zegt niets over het persoonlijk religieus besef. Volgens Praet is Constantius absoluut heidens. Hij plaatst zich zonder problemen in de religieuze ideologie van Jovianen en Herculianen en heeft een speciale devotie voor de antieke zonnegod Sol Invictus of Helios-Apollo.<sup>14</sup>

In het begin van de panegyriek zegt de auteur hoe Constantius tijdens een veldtocht in het hoge Noorden van Engeland het einde van de wereld bereikt. Daar, waar de dagen nooit eindigen, wordt Constantius toegelaten tot de vergadering der goden en Jupiter zelf vraagt hem een opvolger voor de troon te benoemen. Constantijn is dus niet alleen door zijn eigen vader, maar ook door de vader aller goden uitverkoren om keizer te zijn van het Romeinse Rijk. Deze aanspraken worden nog eens versterkt door Constantijn als derde keizer te plaatsen in een fictieve dynastie. Constantius was de zoon van Claudius II Gothicus (268-270). Claudius en zijn opvolger Aurelianus hebben de cultus van Sol Invictus tot de meest begunstigde cultus en religieus fundament gemaakt. Het Sol-discourse van 310 verbindt Constantijn probleemloos met politieke en dynastieke overwegingen: de zonnecultus verbindt Constantijn met twee prestigieuze keizers die een cruciale rol gespeeld hebben in het herstellen van de eenheid van het rijk.<sup>15</sup>

Volgens Brandt interesseert Constantijn zich niet voor zijn vaders politieke ideologie en geeft ook geen blijk van trouw hieraan. Hij streeft naar een monarchale positie.<sup>16</sup> Zijn vader, Constantius behoort sinds 293 tot de Tetrarchie als Herculius en Caesar. Het feit dat Constantijn al vanaf zijn jeugd bekend is met de goddelijke alomtegenwoordigheid en zijn enigszins monotheïstische cultus van Sol, wil niet zeggen dat Constantijn voor of tijdens 306 al christelijk is, of aanhanger van een exclusieve zonnecultus. Dit moet gezien worden tegen de achtergrond van de religieuspolitieke ontwikkelingen in het laatste kwart van de derde eeuw en het gegeven dat Constantijn gevoelig is voor al het religieuze.<sup>17</sup>

## Representatie op munten, bouwwerken en standbeelden

Volgens de oudhistoricus Timothy Barnes heeft de tussen 275 en 285 geboren Constantijn de weg naar het christendom al vroeg gevonden en staat hij in ieder geval sympathiek tegenover de christenen en de christelijke kerk in 306. Jacob Burckhardt geeft in *Die Zeit Constantins der Großen* een heel ander beeld. Burckhardt vermoedt dat Constantijn zich tijdens zijn leven niet als christen voordoet of gedraagt, maar dat hij alle fysieke kracht en geestelijke macht gebruikt om zijn doel te bereiken, namelijk om zijn keizerschap te consolideren.<sup>18</sup> Brandt sluit hierbij aan met zijn *Konstantin der Grosse*, waarin hij aangeeft dat Constantijn de eerste Romeinse keizer is die begrijpt dat hij het monotheïstische christendom moet accepteren zonder daarbij zijn politieke speelruimte te verliezen of te beperken. Ook als *Christus* behoudt hij de soevereiniteit om een deels tolerante heidense politiek te voeren in dienst van het algemeen welzijn, maar vanzelfsprekend ook vanwege zijn macht behoudende politiek.<sup>19</sup>

Palanque spreekt in 1971 al over de bekering van Constantijn. Volgens Palanque bereikt Constantijn het christendom in verschillende stappen en niet ineens. Hierbij wordt Lactantius

---

<sup>13</sup> A. Cameron, 'The reign of Constantine, A.D. 306-337', in: A.K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume XII. Deel 'The Crisis of Empire, A.D. 193-337' (Cambridge 2005) 91.

<sup>14</sup> Praet, *God der goden*, 140.

<sup>15</sup> Ibidem, 142-143.

<sup>16</sup> Brandt, 'Konstantin der Große', 11.

<sup>17</sup> Brandt, *Konstantin der Große*, 21-22.

<sup>18</sup> Brandt, 'Konstantin der Große', 9-10.

<sup>19</sup> H. Brandt, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie* (München 2006) 17.

aangehaald die drie niveaus onderscheidt. Het eerste niveau veroordeelt de valse religies en stoot onvrome culten af. Het twee niveau ontdekt dat er maar één Allerhoogste God is en het derde niveau onthult de dienaar die door God naar de aarde gezonden is om Hem te onthullen. Van een eerste bekering kan gesproken worden als de relatie van Constantijn met Maximianus op de klippen loopt. Maximianus staat in relatie met de Herculus-ideologie alsook Constantijn. In 310 vervangt Constantijn deze titel door de officiële dynastie van Sol Invictus.<sup>20</sup>

Straub betoogt, naar mijn idee onterecht, dat Constantijn zich al bekeert tot de christelijke God, wanneer hij Anullius schrijft. Maar desondanks het nieuwe geloof verandert zijn traditioneel referentiekader niet.<sup>21</sup> Dit sluit aan bij Cameron die stelt dat Constantijn munten blijft slaan met de beeltenis van Sol. Hierbij moet zijn weigering van offers worden meegenomen. Heeft dit echter niet alles te maken met zijn persoonlijke plan om zijn macht te consolideren en te vergroten?<sup>22</sup>

Vervolgens kunnen wij ons afvragen hoe Constantijn het nieuwe geloof beschouwt. Doordat er veelal wordt gesproken over de ‘hoogste God’, zijn hier henotheïstische tendensen te ontwaren. Belangrijker is nog dat deze god niet benoemd wordt. Dit maakt zijn vermeende bekering nog meer onbetrouwbaar.<sup>23</sup> Vervolgens spreekt Straub weer over de relatie tussen Constantijn en Sol, waarbij Constantijn als fervent aanhanger geschetst wordt, maar volgens Straub maakt Constantijn er geen geheim van dat hij sinds 312 in God ging geloven. Dit is maar zeer de vraag, gezien zijn grote liefde voor Sol. Volgens Nicholson gaat het erom aan wat Constantijn *denkt* te zien. Naar Eusebius is Constantijn zo verbaasd door het teken dat hij de betekenis ervan mist. Noch Eusebius noch Lactantius geven aan dat door dit visioen Constantijn christelijk geworden is.<sup>24</sup> Ook na zijn visioen van Apollo in 310 laat hij zichzelf nog afbeelden als *Sol Comes* (begeleider, metgezel). De christenen zijn ook al vertrouwd met het beeld van Sol Iustitiae. Hermann Usener voegt hier nog aan toe dat een onbeweeglijke machtige zonnegod voor de christenen zeer bekend is en dat zij hierin Christus als redder van de aarde gaan zien.<sup>25</sup>

Constantijn wordt door de heidenen gezien als Helios, door de christenen als Christus en ten derde als de glorieuze majesteit van de keizer. De christenen worden voorts bekritiseerd om het feit dat zij Constantijn als een god vereren, maar dit is een onjuiste constatering. De munten van Constantijn zeggen genoeg: op de voorkant staat hij gesluierd afgebeeld, maar aan de achterkant zit hij in een strijdswagen die door vier paarden getrokken wordt, met een uitgestrekte arm naar boven.<sup>26</sup> Uit de hemel reikt een hand om Constantijn op te nemen. Het is maar de vraag of dit Jupiter of God is.<sup>27</sup>

Een andere factor die in overweging genomen moet worden is het feit dat hij de titel *pontifex maximus* blijft voeren en dat hij niet ineens alle privileges van de heidense priesters ontnemt.<sup>28</sup> Dit geeft dus genoeg stof tot nadenken. Zeker is dat hij zich niet bekeert voor zijn dood, daarvoor begeeft hij zich nog teveel in heidense sferen.

Voor zijn ‘bekering’ tot het christendom, vertoont Constantijn maar een vaag religieus besef. Constantijn blijft aanvankelijk in zijn publieke beeldvorming en propaganda, uitdrukkingen en motieven gebruiken die niet exclusief heidens zijn, maar de heidenen wel

---

<sup>20</sup> J.R. Palanque, ‘Progressive Conversion’, in: J.W. Eadie, *The Conversion of Constantine* (Michigan 1971) 66-67.

<sup>21</sup> J.A. Straub, ‘Constantine as KOINOS EPIΣKOΠΣ. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor’s Majesty’, in: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 21. (1967) 40.

<sup>22</sup> Straub, ‘Constantine as KOINOS EPIΣKOΠΣ.’, 41.

<sup>23</sup> Ibidem, 41.

<sup>24</sup> O. Nicholson, ‘Constantine’s Vision of the Cross’, *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 3. (2000), 311-312.

<sup>25</sup> Straub, ‘Constantine as KOINOS EPIΣKOΠΣ.’, 43.

<sup>26</sup> Ibidem, 44.

<sup>27</sup> Ibidem, 45.

<sup>28</sup> Ibidem, 47.



aanspreken. Tot in 323 blijven Constantijns functionarissen munten slaan die gewijd zijn aan Sol Invictus.<sup>29</sup> Constantijn heeft namelijk nog steeds de steun nodig van de heersende klasse. In het hoofdstuk van Karayannopoulos betoogt Th. Preger dat Constantijn zich vijf jaar na het Concilie van Nicea als Helios laat afbeelden, omdat hij zelf zo weinig christelijk is. Volgens de auteur is de theorie tot op heden onomstreden (1978).<sup>30</sup> Verder worden Dölger en Stähelin aangehaald die het erover eens dat zij elkaar vinden in het Constantijn-Helios-beeld in Constantinopel en dat de identificatie van Helios met Constantijn een feit is.<sup>31</sup> Deze theorie, die zegt dat Constantijn zich in 330 wilde laten vergoddelijken en zich met Helios laat identificeren, staat in schril contrast met de theorie dat Constantijn het christendom heeft aangenomen. Volgens de auteur is het echter zeker dat vanaf de jaren twintig van de vierde eeuw, Constantijn zich steeds meer distantieert van het heidendom.<sup>32</sup> Het is maar de vraag of dit waar is gezien zijn muntpolitiek

Karayannopoulos draagt verschillende bewijzen aan. Zo spreekt hij over oorkonden en brieven. Verder wordt het predicaat “invictus” vervangen door “victor”, en wordt de titel ‘divus’ niet voor zijn naam gebruikt. Ook wordt de genius van de keizer niet meer op munten afgebeeld, namelijk Sol (322).<sup>33</sup> Verder zou het christendom nu veel meer invloed hebben op het beleid van Constantijn. Vanaf 324 wordt Constantijns politiek afgeschilderd als een politiek die christelijk geïnspireerd is. Echter staat Constantijn wel de bouw van de tempel voor de *gens Flavia* toe, met in het achterhoofd de gedachte dat er geen bijgeloof beleden mag worden.<sup>34</sup>

Ook de door Constantijn gestichte kerkgebouwen spreken een eenduidige taal. Hiertoe behoort ook de Latheranen-basilica die in 313 gebouwd is. In 315 wordt de beroemde Boog van Constantijn ingewijd. In de iconografie komen geen christelijke elementen voor. Victoria, Sol en andere godheden worden wel afgebeeld. Constantijn is een zeer gemotiveerd machtspolitiek pragmatist en realist, die zeer bekend is in het veld van de religiepolitiek.<sup>35</sup>

De Boog van Constantijn wordt formeel in opdracht van het volk en de Senaat gewijd. De aangebrachte inscriptie kenmerkt zich als het ‘Meesterwerk van onduidelijkheid’: *Voor de Imperator Caesar Flavius Constantinus, de grootste vrome en gelukbrengende Augustus, hebben de Senaat en het volk van Rome, terwijl hij door ingeving van een godheid met de grootsheid van zijn geest en met zijn tegelijk de staat als de tirannie alsook aan de gezamenlijke aanhang met rechtvaardige wapens gewroken heeft, deze door triomf uitstekende boog gewijd*.<sup>36</sup> Zo onduidelijk lijkt deze inscriptie helemaal niet wanneer deze tegen de achtergrond van het henotheïsme geplaatst wordt. Sommige goden worden dan hoger in de goddelijke hiërarchie geplaatst. God is hier gewoon één van.

Constantijn staat in de periode 312-324 meer bekend als ‘keizer Constantijn’ dan als de ‘christen Constantijn’. Zijn hoofddoel is de verwerving van alleenheerschappij. Hiervoor moet hij eerst Licinius uitschakelen. Hiervoor heeft hij de steun van de vooral heidense soldaten nodig. Nog in 320 wordt Constantijn door zijn officieren toegesproken met de woorden: “Augustus Constantijn, moge de goden jou bewaren”.<sup>37</sup>

De binnenlandse politiek, zijn wetgeving en religiepolitiek van Constantijn in de jaren 312-324 verwijzen naar de keizer als een rationeel handelend politicus, die op vele manieren

---

<sup>29</sup> P. Sarris, ‘The Eastern Roman Empire from Constantine to Heraclitus (306-341)’, uit: C. Mango, *The Oxford History of Byzantium* (Oxford 2002) 21-22.

<sup>30</sup> I. Karayannopoulos, ‘Konstantin der Grosse und der Kaiserkult’, in: W. Wlosok, *Römischer Kaiserkult* (Darmstadt 1978) 485-486.

<sup>31</sup> Karayannopoulos, ‘Konstantin der Grosse’, 487.

<sup>32</sup> Ibidem, 488.

<sup>33</sup> Ibidem, 489-490.

<sup>34</sup> Ibidem, 491-492.

<sup>35</sup> Ibidem, 14.

<sup>36</sup> Brandt, *Konstantin der Große*, 60.

<sup>37</sup> Brandt, ‘Konstantin der Große– Der erste christliche Monarch’, 14-15.

de hervormingspolitiek van de zeer heidense Diocletianus voortzet. Constantijn laat tegenover het christendom het beeld van de christelijke bekentenis lange tijd ontbreken.<sup>38</sup>

Wat de muntslag betreft, tot het jaar 325 verschijnt Sol nog als *Comes*, begeleider en beschermer van Constantijn. Christelijke symbolen ontbreken volledig. De laatste monarchale fase van Constantijns' heerschappij begint met de uitschakeling van Licinius in 324 en eindigt met zijn eigen dood in 337. Sinds september 324 oefende Constantijn als alleenheerser een dynastiek monarchaal traditioneel voorbeeld uit, waarin zijn zonen in rang van Caesar als ondergeschikte medeheersers fungeren. Bijna gelijktijdig beleeft Constantijn zijn hoogtepunt met betrekking tot zijn kerkpolitiek, het Oecumenisch Concilie van 325.<sup>39</sup>

Constantijn, die zichzelf als dienaar ziet van de bisschoppen, laat in 326 zijn zoon Crispus en zijn vrouw Fausta vermoorden. Op de centrale plaats van zijn nieuwe hoofdstad Constantinopel wordt een gedenkteken gesticht ter herinnering aan de overwinning op Licinius, een scheepsmonument en bekroond met heidense goden. In Constantinopel ontstaan ook andere heidense monumenten zoals een Tyche-tempel.<sup>40</sup>

Juist met het blik op Constantinopel mag uiteraard niet van een principiële, plotselinge oppositie tussen het christendom en het heidendom worden uitgaan. Constantijn neemt weliswaar afstand van bloedoffers, de hecatomben van Jupiter en het omvangrijke offer van honderd runderen. Daarentegen bewaart hij Victoria alsook de door hem zo geliefde cultus van Sol Invictus, die op vele manieren verwijst naar de lichtchristologie met veel zoncomponenten. Na zijn dood laat zich niet alleen als een apostelgelijke maar ook als Christusgelijke vereren (isochristos). De door God gevolmachtigde christelijke heerser komt uit een latere traditie, die de keizer van alle breuken en ongerijmdheden bevrijdt.<sup>41</sup>

Volgens Ramage en Ramage laat Constantijn uit vaak kolossale beelden zijn eigen importantie spreken. Als eerste keizer laat hij daarnaast beeldhouwwerken van de monumenten van zijn voorgangers verwijderen en aanbrengen op zijn eigen monumenten. Aldus hoopt hij zo iets van de glorie van zijn eigen voorgangers op zichzelf af te laten stralen.<sup>42</sup>

Volgens Ramage illustreert niets zo spectaculair het belang dat Constantijn hecht aan visuele propaganda als de restanten van zijn kolossale beeld, dat in de apsis van zijn basilica op het Forum Romanum gestaan heeft. De hoogte van ruim negen meter en de hoge kop is qua effect zonder weerga. De reusachtige ogen zijn naar boven gericht, en worden geaccentueerd door de diep uitgeboorde boonvormige pupillen. Voor het eerst sinds Hadrianus draagt de keizer geen baard meer. Daardoor krijgen zijn krachtige kaken nog meer nadruk. Het beeld is verwant aan heidense cultusbeelden, die vaak ook erg groot zijn en dezelfde afstandelijke uitdrukking vertonen. Het beeld moet de basilica totaal gedomineerd hebben.<sup>43</sup>

Jonathan Kirsch haalt in zijn boek Eusebius aan, die zegt dat Constantijn alle idolen in heidense tempels uit het keizerrijk gebracht moeten worden. Zij moeten worden ontdaan van hun gouden en zilveren en omhulsels, zodat de houten constructies en strooivulses zichtbaar worden en de heidenen geconfronteerd worden met het feit dat hun idolen helemaal geen goden zijn. Dit heeft echter niets met het christendom te maken, maar alles met de financiering voor zijn nieuwe stad. Zelfs heidense keizers zouden metalen beelden laten omsmelten om zo legers en paleizen te betalen. Zelfs het reusachtige beeld van Constantijn dat uit gegoten brons gemaakt is en op een stenen kolom gezet wordt, is vrij van christelijke iconografie. Hij wordt

---

<sup>38</sup> Ibidem, 15.

<sup>39</sup> Ibidem, 15.

<sup>40</sup> Ibidem, 16.

<sup>41</sup> Ibidem, 16.

<sup>42</sup> N.H. Ramage en A. Ramage, *Romeinse kunst, Van Romulus tot Constantijn* (Keulen 1999) 282.

<sup>43</sup> Ramage en Ramage, *Romeinse kunst*, 291.

uitgebeeld als een heidense god – het hoofd is versierd met een stralenkrans dat een attribuut is van Sol Invictus, de rechterhand draagt Victoria.<sup>44</sup>

Het standbeeld zelf is een Apollo, afkomstig van de site van het oude Troje, waarbij diens gezicht bewerkt is tot dat van Constantijn. Het gedetailleerde geheel is bedoeld om de trouw van zowel christenen als heidenen te verkrijgen.<sup>45</sup>

Rudolf Leeb gaat nog verder in op de Sol-symboliek. Hij zegt dat deze symboliek lange tijd zeer belangrijk is voor Constantijn, maar dat niet zeker is hoe lang Constantijn gebruik maakt van deze symboliek.<sup>46</sup>

Bij de stichting van Constantinopel wordt in het centrum van het Forum Constantini een gigantische porfieren zuil opgericht met daarop een standbeeld van Constantijn. Byzantijnse geschiedschrijvers uit de zesde eeuw doen hier uitgebreid verslag van. Hij wordt onder andere met de zon vergeleken door Hesychios Illustrios. Johannes Malalas spreekt over zeven stralen. Volgens kerkhistorici uit de vijfde eeuw wordt het standbeeld grote eer bewezen door de bevolking.<sup>47</sup> Voorts spreekt Leeb over een vijftig cm hoog standbeeld dat in eerste instantie aan Sol doet denken, maar is meer waarschijnlijk Constantijn, omdat het kapsel refereert aan de door Constantijn ingevoerde regels.<sup>48</sup>

### Conclusie

Wat mij betreft is voldoende betoogd dat Constantijn een keizercultus had die in de traditie van eerdere keizers geplaatst kan worden. Ook zijn nieuwe ontmoeting met het christendom zegt niets over een nieuwe religieuze beleving. Constantijn werd niet alleen in een Sol-dynastie geplaatst, maar bleef ook nog eens Sol afbeelden op munten in navolging van zijn voorgangers. Ik denk eerder dat Constantijn nog steeds vanuit de traditionele tolerante Romeinse ideeën handelde. Naar mijn idee *geloofde* hij niet in God, maar beschouwde hij hem als een sterke god die hem kon bijstaan, net zoals andere vreemde goden dat konden, maar het zegt niets over een bekering, maar meer over de bevestiging van henotheïstische gedachten. Bovendien houdt een echte bekering het afzweren van het oude geloof in, maar daar is bij Constantijn geen sprake van. Dit begrip speelde in die tijd totaal geen rol. Hij wilde zich zelfs nog laten afbeelden als Sol en zich laten vergoddelijken. De vele standbeelden getuigen hiervan.

Kortom, Constantijn de Grote was lid van een dynastie die bekend was met de Tetrarchische ideologie van Jovianen en Herculianen en met de vermeende Sol-dynastie. Hij plaatste zich moeiteloos hierin en zag zijn ontmoeting met God als een middel om zijn machtspolitiek kracht bij te zetten. Sol en Christus versmolten samen tot een soort Zonnest Christus, waardoor van een echte religieuze breuk geen sprake was. Syncretisme en henotheïsme bloeiden in die tijd als nooit tevoren.

### Literatuur

L. de Blois, *Een eeuw van crisis. Het Romeinse rijk in de derde eeuw na Christus* (Nijmegen 2007).

H. Brandt, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie* (München 2006).

H. Brandt, 'Konstantin der Große – Der erste christliche Monarch', in: *Antike Welt*, Heft 3 (2007) 38. Jahrgang, 10.

---

<sup>44</sup> J. Kirsch, *God against the gods. The history of the war between monotheism and polytheism* (London 2004) 184.

<sup>45</sup> Kirsch, *God against the gods*, 185.

<sup>46</sup> R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (Berlin/New York 1992) 9.

<sup>47</sup> Leeb, *Konstantin und Christus*, 12-13.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 17.

- A. Cameron, 'The reign of Constantine, A.D. 306-337', in: A.K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume XII. Deel 'The Crisis of Empire, A.D. 193-337' (Cambridge 2005).
- J. Drinkwater, 'Maximinus to Diocletian and the 'crisis'', in: A.K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone, *The Cambridge Ancient History*, second edition, Volume XII. Deel 'The Crisis of Empire, A.D. 193-337' (Cambridge 2005).
- I. Karayannopoulos, 'Konstantin der Grosse und der Kaiserkult', in: W. Wlosok, *Römischer Kaiserkult* (Darmstadt 1978) 485-486.
- J. Kirsch, *God against the gods. The history of the war between monotheism and polytheism* (London 2004).
- R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (Berlin/New York 1992).
- H. Mattingly, 'Jovius en Herculius', in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, Nor. 2 (Apr., 1952) 131-134.
- O. Nicholson, 'Constantine's Vision of the Cross', in: *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 3. (2000) 311-312.
- P. Nissen, 'Constantijn en het christendom. Triomf of zondeval?', in: O. Hekster & C. Jansen, *Constantijn de Grote. Traditie en verandering* (Nijmegen 2012) 61-79.
- J.R. Palanque, 'Progressive Conversion', in: J.W. Eadie, *The Conversion of Constantine* (Michigan 1971).
- D. Praet, *De God der goden. Christianisering in het Romeinse rijk* (Kappeln 1997).
- N.H. Ramage en A. Ramage, *Romeinse kunst, Van Romulus tot Constantijn* (Keulen 1999).
- R. Rees, 'Image and Image: A Re-Examination of Tetrarchic Iconography', in: *Greece and Rome*, 2<sup>nd</sup> Ser., Vol. 40, No. 2. (Oct., 1993) 181-200.
- P. Sarris, 'The Eastern Roman Empire from Constantine to Heraclitus (306-341)', uit: C. Mango, *The Oxford History of Byzantium* (Oxford 2002).
- H. Singor, *Constantijn: en de christelijke revolutie in het Romeinse Rijk* (Amsterdam 2014).
- J.A. Straub, 'Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty', in: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 21. (1967) 37-55.

Junker, Klaus and Sabrina Strohwald. *Götter als Erfinder: die Entstehung der Kultur in der griechischen Kunst*. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern 2012. 104 p. € 24.99. ISBN 9783805344791.

Reviewed by Mark Beumer

This book presents a collection of Greek deities as bringers and founders of culture, more specifically agriculture. The book is divided into eight chapters. The authors's main concern is to describe six gods and two heroes in their mythological context. They discuss the archaeological artifacts that depict these figures. There is no argumentation for the choice of religious figures given. It is unclear which author has written which chapters.

Chapter 1 is a introduction divided into four parts. In the first part, the authors addresses the subject of deities in Hesiod and Homer. According to the authors, deities are depicted in the epics with human qualities, such as art and metallurgy. The two authors confuses the reader by naming the seventh century BC and a few lines earlier the fifth century BC when they speak about the developed qualities of deities. As to the technical skills of deities, Hesiod and Homer do not explicitly mention them, withn the exception of Hephaistos as tutelary god of smiths. Further they mention the inventions of Athena and Hermes, in particular the aulos and the lyre. The authors mention further heroes, such as Daidalos, Orpheus and Prometheus, who spread inventions among human beings. In the second part, the authors describe the products of human resourcefulness, such as late archaic water supply and temple construction. The next section investigates art of the sixth and fifth century BC, where mythological themes of creator gods like Athena Parthenos flourish on vases. In the last section on texts and images. The authors make a strong separation between the two, but state that there also similarities.

Chapter 2 examines Demeter and Triptolemos. The first paragraph recounts the myth of the abduction of Persephone by Hades and Demeter's vengeful punishment of decaying the crops. Hades abducts Personphone in the underworld to marry her. Demeter searches her daughter everywhere, until Helios tells her what happened. Demeter leaves Olympos out of anger for Zeus, who let Hades kidnap her daughter. She travels to Eleusis and disguises her self as a old woman, who is invited by Keleos, the king of Eleusis, to work as a wet nurse. Shere cares for his son Demophon and feeds him ambrosia and holds him in the fire every night to make him immortal. At one night she is caught by his mother Metaneira. Demeter takes Dempohon out of the fire, with the consequence that he cannot be immortal anymore. In the second part "Demeter and Triptolemos" Triptolemos is highlighted. Demeter gives Triptolemos the grain with the assignment to spread it over the world. He receives a winged chariot, which is described in Sophokles' *Triptolemos*. In vase painting, there are 170 images known of the story of Triptolemos, who had to spread the grain over the world. The next section describes the grain bundle and scepter as Triptolemos' attributes in Attic red-figure vase painting from 525 BC onwards. The surrender of corn in Eleusis would be a metaphor for the political control of Athens over Eleusis in the early 6<sup>th</sup> century BC, which is likely true, because Athens got control over the sanctuary of Demeter in Eleusis. In the last two parts the authors discuss depictions of Demeter, Triptolemos and Persephone on a fifth-century relief. It is not clear whether this relief depicts the transfer of grain to Triptolemos, because the depicted figure is nude and the winged chariot is missing. The age is also different. In redfigured pottery the depicted figure is very young, but is going up to adult life. It would be therefore possible to designate this person as Ploutos, who symbolises wealth or an "Myste" as deputy of mankind, who is inaugurated in the Eleusinian Mysteries. The last part describes the decline of Triptolemos scenes in 430 BC as

the result of the Peloponnesian War and the 4<sup>th</sup> century, but the authors do not explain the reasons. They only mention different scenes of gods and heroes who have no connection to the Mysteries. The scene where Triptolemos had to spread grain is no longer depicted. The reason for absence of depictions in the 4<sup>th</sup> century is the invasion of the Visigoths, who destroyed the sanctuary of Demeter.

The third chapter is devoted to Aristaios, the son of Apollo and the nymph Kyrene, who is the inventor of beekeeping, olive cultivation, and sheep herding. This agricultural god was represented with wings and a pouch. Unfortunately, the authors confuse the reader by giving too many examples of mythological figures such as Nike, Daidalos and Hermes with their attributes, which may create confusion as to the main topic, that of inventing agricultural techniques, specific those of Aristaios in this chapter.

In the fourth chapter Dionysos and the introduction/invention of wine are discussed. Dionysos has a twofold similarity with Demeter: both are vegetation deities and have mystery cults. Like Triptolemos, whose task was to spread the cultivation of grain, Dionysos' pupil Ikarios had to learn how to make wine and to spread this knowledge. This myth is told in Euripides' *Bacchae* from 405 BC. Another myth relates that Ikarios was murdered unjustifiably by drunken peasants, because they thought he tried to poison some of them and therefore received wine offerings each year this was also true for his daughter, Erigone, who committed suicide when searching for her father. The following part describes the Pan Painter and in the next section the arrival of Dionysos in Attica. The chapter concludes with the historicisation of the gifts of Demeter and Dionysos in archaic times.

Chapter 5 gives an overview of the deeds of Hermes, which include the invention of the first lighter out of a laurel branch. The Homeric Hymn to Hermes around the 5<sup>th</sup> century BC describes the invention of the lyre. The myth of Hermes stealing the cattle of Apollo explains the invention of the syrinx as compensation for the crime of Hermes. In art, Hermes is mostly depicted with the lyre and seldom with the syrinx. Other instruments are the aulos. These images are created around 500 BC. Compared to the other chapters, Hermes has just a small part in this book.

Chapter 6 examines Athena's inventions, the olive tree and the aulos. The masculinity of Athena was emphasized by her arts and crafts and her appearance as Athena Ergane (see below). She is the founder of weaving and ship-building. An important section portrays Athena with the satyr Marsyas: Athena invents the aulos and throws it away, after which it is found by Marsyas who masters the instrument.<sup>144</sup> This story was depicted by two statues, created around 450 BC by Myron and erected on the Acropolis. The Athena-Marsyas group has been analysed and interpreted thoroughly in Junker's *Interpreting the Images of Greek Myths*.<sup>145</sup> The myth finishes with the story that Marsyas loses a music match with Apollo and is flayed by Apollo for his arrogance. The satyr is described as a symbol of all aspects of Dionysos, e.g. wine and theater. The next paragraph tells the myth of Athena and Poseidon, who fought over which deity should be tutelary deity of Athens. According to Herodotus (*Histories* 8.55), the location of this contest was the place of the future Erechtheion on the Acropolis. Athena created the olive tree and Poseidon a salty sea or a white untamed horse.<sup>146</sup> The people choose Athena with the

---

<sup>144</sup> Junker, K., 'Die Athena-Marsyas-Gruppe des Myron', *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 117 (2002) 127-184.

<sup>145</sup> Junker, K., *Interpreting the Images of Greek Myths. An Introduction* (Cambridge 2012). See also his in-depth analysis 131-158.

<sup>146</sup> Plato, *Menexenos* 237 c-d; Xenophon, *Memorabilia* 3, 5, 10; Isokrates, *Panathenaikos* 193).

consequence that Poseidon's son Eumolpos was killed by Erechtheus. According to the authors, this myth would symbolize the Battle at Salamis as a metaphor in 480 BC between Athens and Persia. Poseidon received a cult as gratitude. The authors conclude that Athena brings culture, but is always connected with conflict, as is evidenced by the story of the aulos and the flaying of Marsyas.

The seventh chapter investigates Athena Ergane and Hephaistos. Athena weaves in the *Iliad* (5.733-735; 14, 178-179), and her ability for weaving is best told in her battle with Arachne, who was turned into a spider for provoking the goddess. She also built ships in the Trojan War and helped the Argonauts, while she also protected the heroes. The next part examines the god Hephaistos who is the blacksmith of the gods and is associated with fire and makes weapons. Athena and Hephaistos join each other in making the first woman Pandora as a (human) punishment for Prometheus, who stole fire from Olympus. The authors casually mention the founding of the Hephaisteia in 420 BC and the import of Asklepios from Epidauros in the same time, but does not connect these events, which seems to be an omission. As a matter of fact, 421-420 BC was the year of the Peace of Nikias, which offered both the opportunity to implement the Asklepios-cult in Athens and the completion of the Hephaisteion.<sup>147</sup> Scenes from Hephaistos' workspace become popular in Attic vase painting between 520 and 460 BC, together with images of potters, vase painters and metalworkers, which symbolize the rise of industry, especially in the area of the Kerameikos.

The title of the last chapter, "Der Beitrag der Archäologie", suggests that it will discuss the contribution of archaeology to the study of mythology, but this does not happen, since it is rather a retrospect of the book than a new section on the impact of this field of study. For instance, I miss a discussion of the value of depicting the described figures on archaeological artefacts to clarify the study of myth.

The book ends with a list of abbreviations, endnotes, and citation to images. Unfortunately, there is no general bibliography or index. As a whole, the authors burden the text by recounting too many details about myth, history and art, which distract the reader from the main argument, which is to examine deities and heroes as founders and bringers of culture to mankind. Yet, this publication will undoubtedly prove valuable as a reference source for advanced students and specialists alike. It is an excellent tool for myth classes, both for undergraduates and graduates; since it delivers detailed information on the chosen deities and is interrelated to Junker's *Interpreting the Images of Greek Myths*. Of course, this content does not diminish the qualities of this book, which leaves the reader with many thoughts that yield a fresh and well-instructed way to view myths depicted in ancient art.

---

<sup>147</sup> Boersma, J.S., *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* (Groningen 1970) 95.