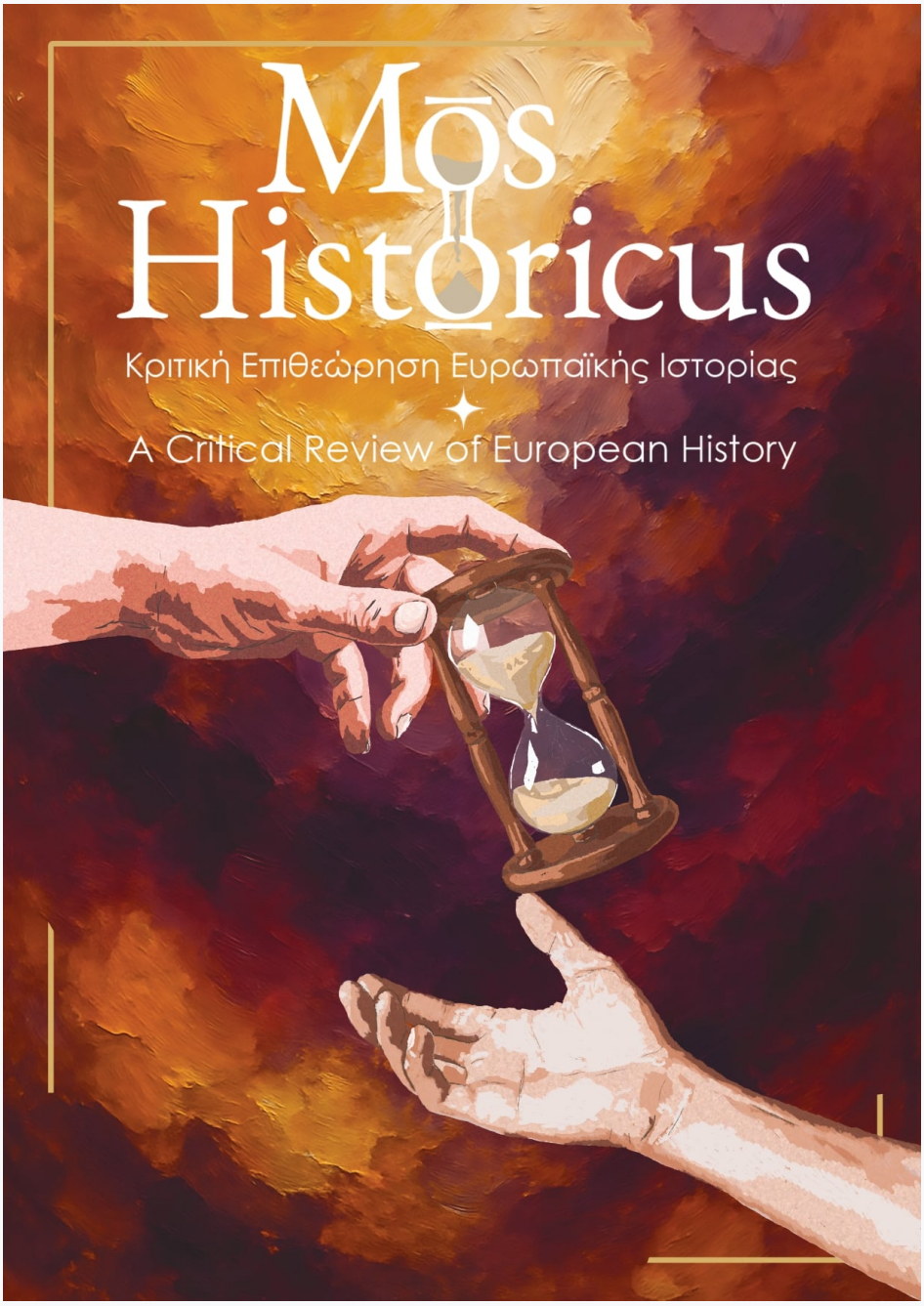
ePublishing
EKT ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Mos Historicus: A Critical Review of European History

Vol 3, No 1 (2025)

Mos Historicus: A Critical Review of European History



https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 16/01/2026 17:39:23

Mōs Historicus

Κριτική Επιθεώρηση Ευρωπαϊκής Ιστορίας

A Critical Review of European History

Mos Historicus

Κριτική Επιθεώρηση Ευρωπαϊκής Ιστορίας

A Critical Review of European History

Δεκέμβριος 2025

December 2025

Τόμος 3

Volume 3

Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών,
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
National and Kapodistrian
University of Athens,
Department of History and Archaeology

Mos Historicus

ΔΙΕΥΘΥΝΤΡΙΑ ΣΥΝΤΑΞΗΣ
Νικολέττα Γιαντσή-Μελετιάδη

ΥΠΕΥΘΥΝΗ ΣΥΝΤΑΞΗΣ
Αθηνά Σπανίδου

ΒΟΗΘΟΣ ΣΥΝΤΑΞΗΣ
Μαρία Κωνσταντινίδου

ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
Αντώνης Φλέγκας, Ιωάννης Βανικιώτης

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΑΓΓΛΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ
Μαρία Γιαννούλη

ΥΠΕΥΘΥΝΕΣ ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΥ ΨΗΦΙΑΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ
Μαρία Παπαχρήστου, Μαρία Μιχαλέλλη

ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ ΤΕΥΧΟΥΣ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΕΙΣ
Μαρία Παπαχρήστου

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ
Γεώργιος-Μάριος Παρίσης

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Χρήστος Γιαννάτος, Υποψήφιος Διδάκτωρ Ατλαντικής και Καραϊβικής Ιστορίας, Πανεπιστήμιο του Reading.
Αλίκη Κομεσσαρίου, Υποψήφια Διδάκτωρ στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
Μαρία Κωνσταντινίδου, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ).
Βασίλης Μελετιάδης, Διδάκτωρ Ιστορίας Νέων Θρησκευτικών Κινημάτων, Πανεπιστήμιο του Μπρίστολ.
Μαρία Μιχαλέλλη, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Μαρία Παπαχρήστου, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Γεώργιος-Μάριος Παρίσης, Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Μαρία Πλέσσα, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκης Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Αθηνά Σπανίδου, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Θεοδώρα Σωτηροπούλου, Υποψήφια Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Αντώνης Φλέγκας, Υποψήφιος Διδάκτωρ Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Εμμανούηλ (Μάνος) Χατζηαθανασίου, Υποψήφιος Διδάκτωρ Οικονομικής και Κοινωνικής Ιστορίας, Πανεπιστήμιο του Έξετερ.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Κωνσταντίνος (Κώστας) Γαγανάκης, Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας (16ος-18ος αι.), ΕΚΠΑ.
Νικολέττα Γιαντσή, Καθηγήτρια Μεσαιωνικής Ιστορίας της Δύσης, ΕΚΠΑ.
Μαρία Παπαθανασίου, Καθηγήτρια Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Κωνσταντίνος Ράπτης, Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Νικόλαος Χρύσης, Επίκουρος Καθηγητής Μεσαιωνικής Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ ΤΕΥΧΟΥΣ

Ευγενία Αλεξάκη, Επίκουρη Καθηγήτρια Ιστορίας της Τέχνης: Μεταπολεμική Τέχνη, ΕΚΠΑ.
Κώστας Γαγανάκης, Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας(16ος-18ος αι.), ΕΚΠΑ.
Νικολέττα Γιαντσή, Καθηγήτρια Μεσαιωνικής Ιστορίας της Δύσης, ΕΚΠΑ.
Πολύκαρπος Καραμούζης, Καθηγητής Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
Νίκος Κοκκομέλης, Επίκουρος Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας (ύστερος 15ος – ύστερος 18ος αιώνας), Ιόνιο Πανεπιστήμιο.
Ελένη (Λένα) Λιάπη, Επίκουρη Καθηγήτρια Πρώιμης Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
Βασίλειος Ν. Μακρίδης, Καθηγητής Θρησκειολογίας (Ορθόδοξος Χριστιανισμός), Πανεπιστήμιο Erfurt (Universität Erfurt).
Διονύσιος Μπενέτος, Καθηγητής Μεσαιωνικής Λατινικής Φιλολογίας, ΕΚΠΑ.
Κωνσταντίνος Ράπτης, Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.
Ελένη Σακελλαρίου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ιστορίας Μεσαιωνικής Δύσης, Πανεπιστήμιο Κρήτης.
Νικόλαος Χρύσης, Επίκουρος Καθηγητής Μεσαιωνικής Ευρωπαϊκής Ιστορίας, ΕΚΠΑ.

Mos Historicus

EDITOR
Nicoletta Giantsi-Meletiadi

MANAGING EDITOR
Athena Spanidou

ASSISTANT MANAGING EDITOR
Maria Konstantinidou

LANGUAGE EDITOR
Antonis Flegkas, Ioannis Vanikiotis

ENGLISH LANGUAGE EDITOR
Maria Giannouli

ART DIRECTOR
Maria Papachristou

LAYOUT EDITOR
Maria Michalelli

JOURNAL DESIGN
Maria Papachristou

PRESS AND MEDIA LIAISON
George-Marios Parisis

EDITORIAL COMMITTEE

Emmanouil (Manos) Chatziathanasiou, PhD Candidate in Economic and Social History, University of Exeter.

Antonis Flegkas, PhD Candidate in European History, National and Kapodistrian University of Athens (NKUA).

Christos Giannatos, PhD Candidate in Atlantic and Caribbean History, University of Reading.

Aliki Komessariou, PhD Candidate in Social Anthropology and History, University of the Aegean.

Maria Konstantinidou, PhD Candidate in European History, NKUA.

Vasilis Meletiadis, Doctor of Philosophy, PhD in New Religious Movements, University of Bristol.

Maria Michalelli, PhD Candidate in European History, NKUA.

Maria Papachristou, PhD Candidate in European History, NKUA.

George-Marios Parisis, Doctor of Philosophy, PhD in European History, NKUA.

Maria Plessa, PhD Candidate in European History, NKUA

Athena Spanidou, PhD Candidate in European History, NKUA.

Theodora Sotiropoulou, PhD Candidate in European History, NKUA.

SCIENTIFIC COMMITTEE

Nikolaos Chryssis, Assistant Professor of Medieval European History, NKUA.

Konstantinos (Kostas) Gaganakis, Professor of Modern European History (16th-18th century), NKUA.

Nicoletta Giantsi, Professor of Medieval Western History, NKUA.

Maria Papathanasiou, Professor of Modern European History, NKUA.

Konstantinos Raptis, Professor of Modern European History, NKUA.

ISSUE SCIENTIFIC COMMITTEE

Eugenia Alexaki, Assistant Professor of Art History: Post-war Art, NKUA.

Nikolaos Chryssis, Assistant Professor of Medieval European History, NKUA.

Kostas Gaganakis, Professor of Modern European History (16th-18th century), NKUA.

Nicoletta Giantsi, Professor of Medieval Western History, NKUA.

Polikarpos Karamouzis, Professor of the Sociology of Religion, University of the Aegean.

Nikos Kokkomelis, Assistant Professor of Modern European History (late 15th - late 18th century), Ionian University.

Eleni (Lena) Liapi, Assistant Professor of Early Modern European History, Aristotle University of Thessaloniki.

Vasilios N. Makrides, Professor of Religion Studies (Orthodox Christianity), University of Erfurt (Universität Erfurt).

Dionisios Benetos, Professor of Medieval Latin Literature, NKUA.

Konstantinos Raptis, Professor of Modern European History, NKUA.

Eleni Sakellariou, Associate Professor of European Medieval History, University of Crete.

Το *Mos Historicus: Κριτική Επιθεώρηση Ευρωπαϊκής Ιστορίας* (e-ISSN: 2945-0799) εκδίδεται ετησίως από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Για πληροφορίες σχετικά με την έκδοση του περιοδικού και τις οδηγίες συγγραφής των άρθρων παρακαλούμε να ανατρέξετε στην ιστοσελίδα του περιοδικού: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mhist/index

Οι συγγραφείς διατηρούν τα δικαιώματα πνευματικής ιδιοκτησίας επί των άρθρων τους, παραχωρώντας στο περιοδικό *Mos Historicus* το δικαίωμα της πρώτης δημοσίευσης. Από τη στιγμή της δημοσίευσής τους, τα άρθρα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ελεύθερα για μη κερδοσκοπικούς σκοπούς, χωρίς ωστόσο να υφίσταται το δικαίωμα τροποποίησης ή αναδημοσίευσής τους δίχως αναφορά στον/στη συγγραφέα και στην αρχική δημοσίευση.

Για περαιτέρω διευκρινίσεις παρακαλούμε επικοινωνήστε μαζί μας στην ακόλουθη ηλεκτρονική διεύθυνση: moshistoricus@arch.uoa.gr

Mos Historicus: A Critical Review of European History (e-ISSN: 2945-0799) is published annually by the Department of History and Archaeology of the National and Kapodistrian University of Athens.

For details on editorial policies and article submission guidelines, please visit the journal's website: https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/mhist/index

Authors retain the copyright to their articles but grant *Mos Historicus* the exclusive right of first publication. Following publication, the articles may be freely used for non-commercial purposes. However, the articles cannot and must not be used in any way, republished or modified without proper citation to the author and the original source.

For further information contact us at moshistoricus@arch.uoa.gr

Περιεχόμενα | Contents

1 Εισαγωγή: Θρησκεία και Θρησκευτικότητα
Βασίλης Μ. Μελετιάδης

14 Introduction: Religion and Religiosity
Vasilis M. Meletiadis

Θρησκεία και θρησκευτικότητα | Religion and Religiosity

26 Pastorate in crisis: pastors, heresy, and heretics in Geoffrey of Auxerre's Sermons on the Apocalypse | Η Ποιμαντική σε κρίση: πάστορες, αιρέσεις και αιρετικοί στο έργο, Sermons on the Apocalypse, του Geoffrey της Auxerre
Matina Noutsou | Ματίνα Νούτσου

47 Θρησκευτικός ζηλωτής ή στρατηγικός ρεαλιστής; Ο Oliver Cromwell και η εκστρατεία στην Ιρλανδία, 1649-1650 | Religious zealot or strategical realist? Oliver Cromwell and the Irish Campaign, 1649-1650
Παναγιώτης Γεωργακάκης | Panagiotis Georgakakis

68 "The common ties of our Religion...and strict Commerce": John Dryden's Amboyna (1673) and its religious preservation of the Old World | «Οι κοινοί δεσμοί της Πίστης μας… και του αυστηρού Εμπορίου»: Η Amboyna (1673) του John Dryden και η θρησκευτική αναπαράσταση του Παλαιού Κόσμου
Dikaia Gavala | Δικαία Γαβαλά

91 The Occult Dimension of Nazism: Mysticism, Ritual, and Millenarianism in the Third Reich | Η αποκρυφιστική διάσταση του ναζισμού: Μυστικισμός, τελετουργία και χιλιασμός στο Τρίτο Ράιχ
Dionisis Asimiadis | Διονύσης Ασημιάδης

Αποθετήριο | Repository

108 Η οικοδόμηση των δικαιικών σχέσεων. Ο χαρακτήρας των δικαίων των γαιών ("Landrechten") κατά τον 13ο και 14ο αιώνα | The Construction of Legal Relations. The nature of the laws of lands ("Landrechten") during the 13th and 14th centuries
Αθανάσιος Πάνος | Athanasios Panos

134 ‘Attend you and give ear a while...’ singing about the naval, the imperial-national and the local in 18th century Bristol | ‘Attend you and give ear a while...’ τραγουδώντας για το ναυτικό, το αυτοκρατορικό-εθνικό και το τοπικό στο Μπρίστολ του 18ου αιώνα
Vasilis Karampoulas | Βασίλης Καραμπούλας

160 Γερμανία-Ισραήλ: Οι τομές ιστορίας και τόπου στο έργο του Γιάννη Κουνέλλη | Germany-Israel: Critical Junctures of History and Place in the Work of Jannis Kounellis
Ελεάνα Στόικου | Eleana Stoikou

Εισαγωγή
Θρησκεία και Θρησκευτικότητα

Βασίλης Μ. Μελετιάδης*

Αιρέσεις και Ναόπλοια: Η Θρησκεία μέσα από τα μάτια της Νίκαιας

Με το τρίτο του αυτό τεύχος, το *Mos Historicus* φαίνεται πως έχει επικυρώσει την ταυτότητά του ως ένα περιοδικό το οποίο καταπιάνεται με μεγάλα, καθοριστικής για την ιστορία θέματα. Ξεκινώντας το 2023, η πρώτη πρόσκληση υποβολής άρθρων επηρεάστηκε από την πιο σημαντική κρίση της τελευταίας δεκαετίας, την πανδημία – από τη βιολογία στην ιστορία. Στο δεύτερό του τεύχος συνέχισε με την επεξεργασία ενός άλλου μεγάλου θέματος, της πολύπλοκης δυναμικής των επαναστάσεων. Τώρα, έχοντας προσπεράσει τη βιολογία και την εξέγερση, το *Mos Historicus* στρέφεται προς εκείνη την πάντα γοητευτική διασταύρωση μεταξύ του βέβηλου και του ιερού, τη θρησκεία.

Στην ιστορία της Ευρώπης, πολύ λίγα θρησκευτικά γεγονότα είχαν τόσο μεγάλο αντίκτυπο σε πολλαπλά επίπεδα όσο η Πρώτη Οικουμενική Σύνοδος της Νίκαιας το 325 μ.Χ. Καθώς φέτος (2025) συμπληρώνονται 1700 χρόνια από τη Σύνοδο, φαινόταν σκόπιμο να της δοθεί η δέουσα προσοχή – έστω και στο εισαγωγικό σημείωμα – σε ένα τεύχος που ασχολείται με τη θρησκεία και σε ένα περιοδικό που αρέσκεται να αντιμετωπίζει μεγάλα ερωτήματα. Θα το κάνουμε αυτό υιοθετώντας μια άσκηση που ακολουθώ όταν διαβάζω μια πρόσκληση υποβολής άρθρων· προσπαθώ να δω αν κάποιο θέμα ή γεγονός μπορεί να καλύψει αβίαστα όλες τις προτεινόμενες κατηγορίες. Ωστόσο, σε αυτή την περίπτωση ο στόχος δεν είναι απλώς να επιδοθούμε σε ένα ακαδημαϊκό παιχνίδι, αλλά μάλλον να επισημάνουμε εν συντομία πτυχές ενός

---

* Ο Βασίλης Μελετιάδης είναι ιστορικός και ξεναγός. Σπούδασε ιστορία στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας και στο Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Το 2023 ολοκλήρωσε το διδακτορικό του στο Πανεπιστήμιο του Μπρίστολ, με εξειδίκευση στα νέα θρησκευτικά κινήματα και τον αποκρυφισμό μεταξύ των δεκαετιών του 1970 και 2000. Αυτόν τον καιρό εργάζεται ως αδειούχος ξεναγός, συνήθως με έμφαση στον Πρώιμο Χριστιανισμό στην Ελλάδα.

καθοριστικού και αμφιλεγόμενου γεγονότος, που σίγουρα έπαιξε έναν, έστω και μακρινό, ρόλο στα ζητήματα που συζητώνται στα ακόλουθα άρθρα. Μάλιστα, αν λάβουμε τις πρώτες δυο κατηγορίες – ιστοριογραφία και αίρεση – ως ευρύτερα ιστορικά παιδία μελέτης από μόνες τους, είναι δύσκολο να αρνηθούμε πως επηρεάστηκαν σε σημαντικό βαθμό από τη Σύνοδο, τους συμμετέχοντες και τις περιβάλλουσες εξελίξεις.

Η τρίτη πρόσκληση υποβολής προτάσεων του *Mos Historicus* πρότεινε πέντε γενικές κατηγορίες, όλες σχετικά με τη θρησκεία: 1) ιστοριογραφία, 2) ετερότητα και αίρεση, 3) βιωμένη θρησκεία και πνευματική απόκλιση, 4) εσωτερισμός και αποκαλυπτισμός, 5) τεχνολογία. Ας τις εξετάσουμε με τη σειρά, συσχετίζοντάς τις με τη Σύνοδο της Νίκαιας.

Ιστοριογραφία

Η ιστορική γραφή υπήρχε για αιώνες πριν από τη Σύνοδο της Νίκαιας, αλλά ήταν ένας από τους συμμετέχοντες, ο ιστορικός Ευσέβιος Καισαρείας (περίπου 260-339 μ.Χ.) που επηρέασε την ιστοριογραφία με τρόπους που είναι ανιχνεύσιμοι μέχρι σήμερα.[1] Έχοντας κληρονομήσει τη δομή της παγκόσμιας ιστορίας από παλαιότερους ιστορικούς, ιδίως τον Πολύβιο και τον Ιούλιο Αφρικανό, ο Ευσέβιος ξεκίνησε ένα εγχείρημα το οποίο γνώριζε από την αρχή πως ήταν πρωτοποριακό.[2] Το σημαντικότερό του έργο, η *Εκκλησιαστική Ιστορία,* εκδόθηκε το 313 και συμπεριελάμβανε το Διάταγμα των Μεδιολάνων του ίδιου έτους το οποίο διακήρυττε την ελεύθερη άσκηση κάθε θρησκείας σε ολόκληρη την αυτοκρατορία. Είναι κοινός τόπος ότι, αν και μορφές οικουμενικής ιστορίας υπήρχαν και στο παρελθόν, η *Εκκλησιαστική Ιστορία* του Ευσέβιου δεν γέννησε μόνο τους τομείς της εκκλησιαστικής και θρησκευτικής ιστορίας ως συνεκτικές και ενοποιημένες αφηγήσεις, βασισμένες στη θεολογική έννοια της Καθολικής Εκκλησίας, αλλά και, ως αποτέλεσμα αυτού, τον τομέα της παγκόσμιας ιστορίας όπως έχει έκτοτε αναπτυχθεί.[3]

---

[1] Arnaldo Momigliano, *Τα Κλασικά Θεμέλια της Σύγχρονης* Ιστοριογραφίας, Πατάκης, Αθήνα 2006. Ο Ευσέβιος Καισαρείας δεν πρέπει να συγχέεται με τον Ευσέβιο Νικομήδειας, έναν ισχυρό Αρειανό επίσκοπο που συμμετείχε στη Σύνοδο και του οποίου η παρουσία στη Νικομήδεια συνέβαλε στο να αποκλειστεί η πόλη αυτή ως πιθανός τόπος διεξαγωγής της Συνόδου, υπέρ της πολύ μικρότερης και λιγότερο βολικής Νίκαιας.

[2] Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία,* 1.1.4.

[3] Αντώνης Λιάκος, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;*, Πόλις, Αθήνα 2012, σ. 69-70.

Η Σύνοδος της Νίκαιας δεν συμπεριλήφθηκε στο μεγαλειώδες έργο του Ευσέβιου. Αυτό έμεινε για το δεύτερο πιο σημαντικό του έργο, τη *Βιογραφία του Μεγάλου Κωνστατίνου,* το οποίο δεν ολοκλήρωσε ποτέ, με αποτέλεσμα να εκδοθεί μετά θάνατον. Σε αυτό, η πανηγυρική απεικόνιση του Κωνσταντίνου περιέγραφε τον μονάρχη ως σχεδόν θεϊκής καταγωγής, μια μεσσιανική φιγούρα που σηματοδοτούσε το οριστικό τέλος των διωγμών και την ίδρυση της ουράνιας βασιλείας της Εκκλησίας.[4] Πουθενά δεν γίνεται σαφέστερο αυτό απ' ό,τι στην αφήγηση της Συνόδου της Νίκαιας. Ο Ευσέβιος δεν κρύβει την άποψή του ότι το γεγονός ήταν καθοριστικό όχι μόνο για τις εκκλησιαστικές και πολιτικές του επιπτώσεις, κυρίως όμως ήταν κρίσιμο και σε ένα πολύ πνευματικότερο και υπερβατικό επίπεδο. Πράγματι, η έννοια που ενεύπνευσε την *Εκκλησιαστική Ιστορία,* η Παγκόσμια (ή άλλως *Καθολική*) Εκκλησία, τελικά εμφανίστηκε, σύμφωνα με τον Ευσέβιο, ενωμένη υπό την ηγεσία του ημι-μεσσία, Κωνσταντίνου. Χρησιμοποιώντας βιβλική ορολογία και εικόνες, ο Ευσέβιος φτάνει μάλιστα στο σημείο να περιγράφει τη συγκέντρωση ως μια προσφορά ευχαριστίας προς τον Θεό, παραλληλίζοντάς την με την αφήγηση στο δεύτερο κεφάλαιο των Πράξεων των Αποστόλων, όπου, σύμφωνα με τον Λουκά, ο Απόστολος Πέτρος κήρυξε σε χιλιάδες προσκυνητές από όλο τον κόσμο, εγκαινιάζοντας έτσι τη λεγόμενη Αποστολική Εποχή.[5] Το επιχείρημα του Ευσεβίου είναι σαφές: η Νίκαια, με τη συνδρομή του θεϊκού ιεροβασιλέα, σηματοδότησε τον θρίαμβο της Παγκόσμιας Εκκλησίας και της Ιστορίας της. Για να το θέσουμε με τους αμφιλεγόμενους όρους ενός σύγχρονου στοχαστή, σήμανε το τέλος της ιστορίας.

Αίρεση

Η συσχέτιση της έννοιας της αίρεσης με τη Νίκαια δεν χρειάζεται ιδιαίτερες συστάσεις. Τι θα ήταν η αίρεση δίχως τον Άρειο, τον «αιρεσιάρχη» του πρώιμου Χριστιανισμού, του οποίου η θεολογία Υποταγής του Χριστού έδωσε το έναυσμα για τη Σύνοδο; Κατ' επέκτασιν, τι θα σήμαινε η εκκλησιαστική κατηγορία της «αίρεσης» αν δεν είχε νικήσει η παράταξη του *ομοουσίου* με την επακόλουθη δαιμονοποίηση του Αρείου και πώς θα είχαν εξελιχθεί οι διωγμοί αυτών που κατηγορήθηκαν για αίρεση σε μετέπειτα αιώνες; Τέτοιο ήταν το κακό που αποδιδόταν στον πρεσβύτερο, ώστε σε μεταγενέστερες ζωγραφικές απεικονίσεις της Συνόδου, τον βλέπουμε γονυπετή σε έναν σκοτεινό λάκκο

[4] Ευσέβιος, *Βίος Κωνσταντίνου,* 1.1-2.
[5] *Στο ίδιο*, 3.1-8.

κάτω από τα πόδια του Κωνσταντίνου και των επισκόπων, με τρόπο ανάλογο με αγιογραφικές απεικονίσεις της Ανάστασης, όπου μια μορφή που συμβολίζει τον Θάνατο είναι δεμένη και ριγμένη σε έναν λάκκο κάτω από τα πόδια του αναστημένου Χριστού.

Με το πέρας της Συνόδου και την ήττα της Αρειανής παράταξης, τα περισσότερα έργα του Αρείου κάηκαν και ο ίδιος και αρκετοί υποστηρικτές του εξορίστηκαν, επιστρέφοντας από την εξορία μερικά χρόνια αργότερα.[6] Είναι κοινός ιστοριογραφικός τόπος ότι όσα γνωρίζουμε για τις αιρέσεις προέρχονται κυρίως από τους αντιπάλους τους, των οποίων οι συχνά γλαφυρές περιγραφές άφηναν πολύ λίγο χώρο για συμπάθεια προς τους κατηγορούμενους. Με την πλειονότητα των έργων του Αρείου κατεστραμμένη, μένει κανείς μονάχα με τα λεγόμενα των αντιπάλων του, κυρίως του νεότερου συγχρόνου του, Αθανάσιου Αλεξανδρίας, του οποίου η μακροχρόνια καταπολέμηση του Αρείου περιελάμβανε και την επινόηση θέσεων που ο Άρειος δεν είχε ποτέ υποστηρίξει – κάτι το οποίο ο Lewis Ayres ονόμασε ως «η κατασκευή του Αρειανισμού».[7] Καθώς ο Αρειανισμός έγινε η κύρια αίρεση του τέταρτου αιώνα, λειτούργησε επίσης, σύμφωνα με τον Ayres, ως καταλύτης για πολλές άλλες θεολογικές διαμάχες της εποχής.[8] Δημιουργήθηκαν έτσι οι προϋποθέσεις για την ελεύθερη χρήση του *Αρειανισμού* όχι μόνο ως κατηγορία με συγκεκριμένες χριστολογικές παραμέτρους και ιστορικές καταβολές, αλλά ως συνώνυμο για οτιδήποτε αντιθετικό με τον Χριστιανισμό που κέρδισε στη Νίκαια. Αυτή η γενίκευση δεν περιορίστηκε μόνο στον τέταρτο αιώνα. Από τον πέμπτο μέχρι και τον εικοστό, η εύκολη κατηγορία του Αρειανισμού χρησιμοποιήθηκε εκτενώς ακόμη και σε θέματα που δεν σχετίζονταν άμεσα με τη Χριστολογία.

---

[6] Rebecca Lyman, «Arius and Arianism: The Origins of the Alexandrian Controversy», στο Young Richard Kim (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2021, σ. 46.

[7] Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* [Η Νίκαια και η Κληρονομιά της: Μια προσέγγιση της Τριαδικής Θεολογίας του τέταρτου αιώνα], Oxford University Press, Οξφόρδη 2004, σ. 100-102. Επίσης, Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* [Άρειος: Αίρεση και Παράδοση], Eerdmans, Γκραντ Ράπιντς 2002, σ. 247. Είναι επίσης σημαντικό να σημειωθεί ότι ο Αθανάσιος ήταν μονάχα ένας νεαρός ιερέας κατά τη διάρκεια της Συνόδου. Βλ. David Gwynn, «Reconstructing the Council of Nicaea» [Ανασυνθέτοντας τη Σύνοδο της Νίκαιας], στο Kim (επιμ.), *ό.π.*, σ. 95.

[8] Ayres, *ό.π.*, σ. 101. Επίσης, Lyman, ό.π., σ. 44.

Εσωτερισμός

Ας παραλείψουμε την τρίτη κατηγορία της ζωντανής θρησκείας επιστρέφοντας σε αυτήν αργότερα, μαζί με την πέμπτη. Τι κάνουμε, λοιπόν, με την τέταρτη κατηγορία – τον εσωτερισμό;[9] Σίγουρα υπάρχουν πράγματα που μπορούν να ειπωθούν για την *ορθοδοξία* της Νίκαιας ως αντίθετη σε ρεύματα εσωτερικής φιλοσοφίας και θεολογίας. Μια γρήγορη επισκόπηση διαδικτυακών σελίδων και βίντεο δείχνει πως η ιδέα ότι η Σύνοδος έθεσε τέλος σε μια πολυχρωμία εναλλακτικών θεολογιών και εσωτερικών ερμηνειών είναι κοινός τόπος. Για να μην αναφέρουμε, φυσικά, το επιτυχές μυθιστόρημα του Ντάν Μπράουν το 2003, *Ο Κώδικας Ντα Βίντσι,* όπου μια αναδρομή στο παρελθόν εξιστορεί το πέρασμα στην αφάνεια εσωτερικών ιδεών και κινημάτων εξαιτίας της Νίκαιας. Πέρα από τη μυθοπλασία και την υπερβολή, τέτοιες αφηγήσεις περιέχουν ένα πυρήνα αλήθειας. Αλλά τι συμβαίνει με την πιθανή παρουσία του εσωτερικού στον ίδιο τον Χριστιανισμό της Νίκαιας και, κυρίως, στη διάσημη διακήρυξή του, το Σύμβολο της Πίστεως της Νικαίας; Δεν φαίνεται εκ πρώτης όψεως να υπάρχει κάτι το *εσωτερικό* σε μια διακήρυξη πίστης που σύντομα δημοσιοποιήθηκε και στάλθηκε σε εκκλησίες σε όλη την αυτοκρατορική επικράτεια. Μια προσεκτικότερη ματιά, ωστόσο, δείχνει πως μέρος της ορολογίας που υιοθετήθηκε για την επίλυση των πιο καίριων θεολογικών προβλημάτων της Συνόδου, χρησιμοποιούνταν ήδη σε ιδιαιτέρως εσωτερικά συστήματα λόγου.

Στο επίκεντρο της Συνόδου της Νίκαιας βρισκόταν η χριστολογική διαμάχη σχετικά με το αν ο Χριστός ήταν ισότιμος με τον Πατέρα ή όχι. Καθώς κάθε προσπάθεια εύρεσης ικανοποιητικής βιβλικής ορολογίας απέτυχε, οι συμμετέχοντας κατέληξαν στον όρο *ομοούσιος*(*-ον*), εκμεταλευόμενοι έτσι έναν αρχαίο όρο, την *ουσία.*[10] Ο όρος *ομοούσιος* είχε εμφανιστεί σε κείμενα που αφορούσαν τη χριστολογική διαμάχη πριν από το 325. Δυο αξιοσημείωτα παραδείγματα είναι η επιστολή του Αρείου προς τον αντίπαλό του επίσκοπο Αλέξανδρο Αλεξανδρείας που στάλθηκε μεταξύ του 318 και 320, όπου δηλώνει τη διαφωνία του με τον όρο, καθώς και η Σύνοδος της Αντιόχειας το 268 όπου απορρίφθηκε η χρήση του όρου. Ο οντολογικός όρος *ουσία,* από την άλλη, είχε χρησιμοποιηθεί εκτενώς στη φιλοσοφία και στον

[9] Η τέταρτη κατηγορία ανέφερε επίσης τον αποκαλυπτισμό. Αν και πολλά μπορούν να ειπωθούν για το θέμα αυτό, αποφάσισα, για λόγους συντομίας να επικεντρωθώ στον εσωτερισμός. Εξάλλου, προτείνω πως η εσχατολογική πτυχή του αποκαλυπτισμού υπονοήθηκε εν συντομία στο σκέλος για την ιστοριογραφία.

[10] Όχι μόνο δεν συναντάται ο όρος *ομοούσιος* στην Καινή Διαθήκη ή στους Εβδομήκοντα, αλλά ούτε και η *ουσία* καθαυτή, τουλάχιστον σε σχέση με τη φύση του θείου ή του Χριστού.

εσωτερικό φιλοσοφικό λόγο, από έργα του χώρου του γνωστικισμού μέχρι και των νεοπλατωνικών, με κύριο εκπρόσωπο τον Πλωτίνο, τον πιο εσωτερικό και αποφατικό νεοπλατωνικό φιλόσοφο του τρίτου αιώνα μ.Χ. Οι Χριστιανοί θεολόγοι του τρίτου και τέταρτου αιώνα αξιοποίησαν αυτό το πνευματικό απόθεμα, υιοθετώντας θέσεις που θα υποστήριζαν τη δική τους πλευρά του επιχειρήματος. Συγκεκριμένα, όσον αφορά τη χρήση του Πλωτίνου, ο θεολόγος Johannes Zachhuber υποστηρίζει πως ο Απολλινάριος, θεολόγος των μέσων του τέταρτου αιώνα (και ένας από τους κύριους υποστηρικτές του *ομοουσίου*) άντλησε από τα έργα του νεωπλατωνικού φιλοσόφου για να δικαιολογήσει την υιοθέτηση του όρου.[11] Κι ενώ, σύμφωνα με τη θεολογία της Νίκαιας, η *ουσία* ήταν μια και η ίδια για τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας, μετέπειτα συζητήσεις ανέδειξαν πως καθένα από τα τρία ήταν μια ξεχωριστή *υπόσταση* της *ουσίας*. Η έννοια του *Τρισυπόστατου* Θεού, που υιοθετήθηκε ευρέως στον ορθόδοξο θεολογικό λόγο του τέταρτου και του πέμπτου αιώνα, προήλθε κι αυτή από τα γραπτά του Πλωτίνου και του διαδόχου και βιογράφου του, Πορφύριου της Τύρου.[12]

Βιωμένη Θρησκεία και Τεχνολογία

Τέλος, ερχόμαστε στην τρίτη και πέμπτη κατηγορία, τη βιωμένη θρησκεία και την τεχνολογία, τις οποίες θα εξετάσουμε μαζί.[13] Πίσω από την άνοδο της μελέτης της βιωμένης θρησκείας τις τελευταίες δυο δεκαετίες κρύβεται η συνειδητοποίηση πως δόγματα και ιερά κείμενα σπάνια αποτελούν αξιόπιστοι δείκτες των τρόπων με τους οποίους επιτελείται η θρησκεία στην καθημερινότητα. Η προηγούμενη πρωτοκαθεδρία των επίσημων χαρακτηριστικών των θρησκειών στην ακαδημαϊκή μελέτη μπορούν να αναχθούν στον τέταρτο αιώνα μ.Χ. και τα γεγονότα που περιέβαλλαν τα διατάγματα της Σερδικής (311) και του Μιλάνου (313) καθώς και τη Σύνοδο της Νίκαιας. Μέρος αυτής της μετάβασης σχετίζεται με την κατασκευή των πρώτων εκκλησιαστικών κτηρίων (purpose-built churches), κάτι που συχνά τονίζεται σε συζητήσεις σχετικά με

---

[11] Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* [Η Ανθρώπινη Φύση στον Γρηγόριο Νύσσης: Φιλοσοφικό πλαίσιο και θεολογική σημασία] Brill, Λάιντεν 2014, σ. 37-38.

[12] John Dillon, «Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity» [Λόγος και Τριάδα: Μοτίβα Πλατωνικής Επιρροής στον Πρώιμο Χριστιανισμό], *Royal Institute of Philosophy Lecture Series,* 25 (1989), σ. 9-10.

[13] Η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει επίσης την αποκλίνουσα πνευματικότητα. Για λόγους συντομίας, θα θεωρήσουμε πως αυτό καλύφθηκε στο σκέλος της «αίρεσης», παρόλο που υπάρχουν σημαντικές διαφορές μεταξύ της δογματικής αίρεσης (του είδους που αφορά τη Νίκαια) και της αποκλίνουσας πνευματικότητας.

τα διατάγματα, αλλά σχεδόν ξεχνιέται όταν αναφέρεται η Νίκαια (που έλαβε χώρα μόλις δώδεκα χρόνια μετά). Πράγματι, πριν από το 312-313 οι πιστοί συγκεντρώνονταν σε σπίτια, μερικά από τα οποία είχαν τροποποιηθεί εκτενώς για να φιλοξενήσουν τη λατρεία.[14] Ελάχιστες εκκλησίες είχαν κτιστεί μέχρι το 325 και δεν υπάρχουν τεκμήρια εκκλησιαστικού κτηρίου εκείνης της περιόδου στη Νίκαια (σε αντίθεση με συνήθεις απεικονίσεις, η Σύνοδος πραγματοποιήθηκε σε μια αίθουσα θρόνου ή σε κάποιο χώρο συνεδριάσεων στο παλάτι της Νίκαιας).[15] Καθώς η κατ' οίκον εκκλησία έδωσε τη θέση της στις μεγάλες βασιλικές του τέταρτου, πέμπτου και έκτου αιώνα, οι τελετουργίες άλλαξαν και η λειτουργία τυποποιήθηκε και έγινε μεγαλοπρεπέστερη κατ' αναλογίαν με τις νέες ευρύχωρες κιονοστοιχίες και την αψίδα του ιερού, ή τους ουράνιους θόλους των περίκεντρων ναών. Οι εκκλησίες αυτές όμως δεν ήταν απλά νέες κατασκευές – μεγαλύτερες, ομορφότερες, πιο αυτοκρατορικές – αντιπροσώπευαν συγχρόνως και νέες *τεχνολογίες* λατρείας και τελετουργίας.

Ως «τεχνολογίες» πρέπει εδώ να εννοηθεί ως ένας συνδυασμός της καθομιλουμένης έννοιας (τεχνολογία ως μηχανή ή συσκευή) και των Φουκωικών τεχνολογιών του εαυτού και της εξουσίας. Ο Erik Davis, στο ελαφρώς μυθοποιητικό του βιβλίο *Techgnosis,* υποστηρίζει κάτι παρόμοιο για την πρακτική της γραφής ως τεχνολογία ενίσχυσης της μνήμης και ως σύνολο πρακτικών (και όχι απλώς ενισχυτικά εργαλεία) που σχηματίζουν ταυτότητες και συμπεριφορές, καθώς και σχέσεις εξουσίας μεταξύ ανθρώπων.[16] Κατ' όμοιο τρόπο, ο ναός λειτουργεί ως τεχνολογία διαμεσολάβησης, μια μεγάλη τρόπον τινά συσκευή, μέσω της οποίας οι πιστοί συνδέονται με το επέκεινα. Συγχρόνως, είναι και μια *τελετή* με την πιο χειροπιαστή έννοια – ένας ιερός χώρος διαφοροποίησης, όπως θα τον περιέγραφε η Catherine Bell, όπου ο εαυτός, το σώμα, ταυτότητα και δομές εξουσίας αλληλεπιδρούν.[17]

Η αρχιτεκτονική ορολογία ενισχύει περαιτέρω την ανάπτυξη αυτής της εικόνας του ναού ως τεχνολογία διαμεσολάβησης και διαφοροποίησης. Το κυρίως μέρος του ναού, το κεντρικό κλίτος [*nave*], αντλεί την ονομασία του από το *navis,* «πλοίο» στα λατινικά, ένας συμβολισμός με συνειρμούς που ανάγονται στην αφήγηση της κιβωτού

---

[14] Camille Leon Angelo και Joshua Silver, «Debating the *domus ecclesiae* at Dura-Europos: The Christian Building in Context» [Συζητώντας για την κατ' οίκον εκκλησία στη Δούρα-Ευρωπό: Το Χριστιανικό κτήριο στο πλαίσιό του], *Journal of Roman Archaeology,* 37 (2024), σ. 264-303.

[15] Ine Jacobs, «Hosting the Council of Nicaea: Material Needs and Solutions», στο Young Richard Kim (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2021, σ. 65-89, 69.

[16] Erik Davis, *TechGnosis: Μύθος, Μαγεία και Μυστικισμός στην Εποχή της Πληροφορίας*, Αρχέτυπο, Αθήνα 2001.

[17] Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2009, σ. 90.

του Νώε.[18] Οι χριστιανοί χρησιμοποίησαν την εικόνα της εκκλησίας ως πλοίο από τον Τερτυλλιανό (155-220 μ.Χ.) μέχρι τη Μεταρρύθμιση και αργότερα.[19] Οι μεγάλες βασιλικές που κτίστηκαν μεταξύ του τέταρτου και του έκτου αιώνα εδραίωσαν αυτή τη συμβολική γλώσσα: μια δρομική δομή με σαφώς καθορισμένα κλίτη μεταξύ των κιόνων αποτελεί τον κυρίως ναό, ο φράχτης του πρεσβυτερίου χωρίζει το κεντρικό κλίτος από το ιερό, και η αψίδα του ιερού – η πλώρη του πλοίου – στρέφεται προς την ανατολή, οδηγώντας τους πιστούς προς τη συνάντηση με τον Χριστό, του οποίου η δεύτερη έλευση αναμενόταν ότι θα έρθει από εκείνη την κατεύθυνση.

Καλώς ή κακώς, η Οικουμενική Σύνοδος της Νίκαιας, το 325, δεσπόζει πάνω από την ιστορία της Ευρώπης και της Μεσογείου, εκπέμποντας δονήσεις που γίνονται αισθητές μέχρι και σήμερα. Το παρόν τεύχος στήθηκε πάνω στο αποτύπωμα αυτής της στιγμής οριοθέτησης του πεδίου της θρησκευτικότητας, εντός του οποίου διαμορφώθηκαν μορφές πνευματικότητας, ετερόκλητες και οριακές, αλλά συνάμα συγγενικές ως προς τον μεσσιανικό σωτηριολογικό τους χαρακτήρα, καταλαμβάνοντας οργανική θέση στον σχηματισμό της ατομικής και συλλογικής εμπειρίας των ευρωπαϊκών κοινωνιών. Μέσω αυτής της ανάγνωσης, θρησκεία και πνευματικότητα δεν συνιστούν ομοιογενή συστήματα πίστης, αλλά αναδύονται ως εν δυνάμει μηχανισμοί νοηματοδότησης, κοινωνικής οργάνωσης, πολιτικής δράσης και πολιτιστικής ταυτότητας.

Από τον μεσαιωνικό λόγο περί αίρεσης έως τις νεωτερικές και σύγχρονες εκδοχές της θρησκευτικής βίας, ετερότητας, τελετουργίας και συμβολισμού, τα άρθρα του τεύχους αναδεικνύουν τις ποικίλες διαστάσεις που μπορεί να λάβει η θρησκεία και η διαπλοκή της με ζητήματα εξουσίας, ταυτότητας και ιστορικής εμπειρίας. Η Ματίνα Νούτσου εξετάζει στο άρθρο της το πολυσχιδές και κυρίαρχο ιστοριογραφικό ζήτημα της αίρεσης κατά τον 12ο αιώνα, μέσα από το έργο *On the Apocalypse* του Κιστερκιανού ηγουμένου Geoffrey της Auxerre. Εστιακό πυρήνα της προσέγγισής της αποτελεί η σύνθετη σχέση ανάμεσα στις κατηγορίες περί αίρεσης και την κριτική εναντίον του κλήρου, υπογραμμίζοντας τους τρόπους με τους οποίους ο Geoffrey αξιοποιεί τον λόγο περί απόκλισης για να κατασκευάσει μια συγκεκριμένη κληρική ταυτότητα, εναρμονισμένη με το μοναστικό ιδεώδες της γρηγοριανής μεταρρύθμισης.

[18] Στα αγγλικά, ο κυρίως ναός λέγεται “nave”.
[19] Achim Timmermann, «Cathedrals and Castles of the Sea: Ships, Allegory and Technological Change in Pre-Reformation Northern Europe» [Καθεδρικοί και Θαλάσσια Κάστρα: Πλοία, Αλληγορία και Τεχνολογική αλλαγή στη Βόρεια Ευρώπη πριν τη Μεταρρύθμιση], *Baltic Journal of Art History,* 18 (2019), σ. 7-74.

Το άρθρο φωτίζει έτσι την αίρεση όχι μόνο ως θεολογικό πρόβλημα, αλλά ως εργαλείο εσωτερικής εκκλησιαστικής αναδιαμόρφωσης και διαπραγμάτευσης της εξουσίας.

Λίγους αιώνες αργότερα, στο σύμπαν της πρώιμης νεότερης Ευρώπης, ο Παναγιώτης Γεωργακάκης καταπιάνεται με ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα επεισόδια της αγγλικής επαναστατικής περιόδου που αφορά την ιρλανδική εκστρατεία του Oliver Cromwell στα μέσα του 17ου αιώνα. Μέσω της αντιπαραβολής των πολιορκιών των Drogheda και Wexford με αυτές του Ross και του Clonmel, διερευνά κατά πόσο οι βιαιότητες που διαπράχθησαν αποτελούσαν αμιγώς εκφράσεις πουριτανικού θρησκευτικού ζηλωτισμού ή ήταν μέρος μιας ευρύτερης στρατηγικής του Cromwell και του Νέου Πρότυπου Στρατού, χωρίς να αποκλείει τη συνύπαρξη και των δύο. Επιχειρώντας μία κριτική συνομιλία με την τρέχουσα ιστοριογραφία, στο άρθρο του, η θρησκεία μετατρέπεται σε παράγοντα διαπλοκής με στρατηγικές, πολιτικές και αποικιακές λογικές κυριαρχίας, που στιγμάτισαν βαθιά τη συλλογική μνήμη και την ταυτότητα της Ιρλανδίας.

Παραμένοντας στην ίδια περίοδο, η Δικαία Γαβαλά μας μεταφέρει στο πεδίο της λογοτεχνίας και του θεάτρου της Παλινόρθωσης, όπου η τραγωδία Amboyna (1673) του John Dryden γίνεται τόπος εξέτασης της δραματουργικής αναπαράστασης ενός αποικιοκρατικού επεισοδίου στην Ινδονησία. Στο άρθρο της, διαφωτίζεται ο ρόλος της θρησκείας στη συγκρότηση πολιτικών συμμαχιών, εμπορικών ανταγωνισμών και ο τρόπος εργαλειοποίησης των θρησκευτικών σχημάτων, προκειμένου να συγκροτηθούν αναπαραστάσεις της ετερότητας. Αυτή η ανάγνωση των σημάνσεών της και της αξιοποίησής τους στο συμβολικό επίπεδο, διαπερνούν, επίσης, την ανάγνωση της θεατρικής σκηνής σε χώρο εκτόνωσης της θρησκευτικής διαφοράς και μετασχηματισμού της σε πολιτικό επιχείρημα, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση ιμπεριαλιστικών μύθων και συλλογικών φαντασιακών.

Αντιστοίχως, ο Δημήτρης Ασημιάδης, στο τέταρτο άρθρο με το οποίο ολοκληρώνεται η θεματική του τεύχους, παρακολουθεί τη διαδικασία εμφύσησης θρησκευτικών κωδίκων και σημείων της πνευματικότητας σε πολιτικά φρονήματα και φιλοδοξίες επικυριαρχίας στον 20ό αιώνα και συγκεκριμένα στο ναζιστικό καθεστώς. Αναλύοντας τη σχέση του εθνικοσοσιαλισμού με τον γερμανικό εσωτερισμό, τον μυστικισμό και τον χιλιασμό, στο άρθρο του καταδεικνύει τον ρόλο των τελετουργιών, των συμβόλων και της λατρείας του ηγέτη-σωτήρα στη συγκρότηση της ναζιστικής ιδεολογίας και κοινωνικής συνοχής υπό τον Χίτλερ. Επιπλέον, προχωρά σε μία διερεύνηση του τρόπου σύζευξης στοιχείων πνευματικότητας και «κοσμικής

θρησκείας» προς εξυπηρέτηση μίας γενικότερης τάσης ενσωμάτωσής τους στην πολιτική προπαγάνδα, προσφέροντας έτσι ένα ερμηνευτικό πλαίσιο για την κατανόηση της κοινωνικής απήχησης του καθεστώτος.

Τέλος, με το παρόν τεύχος, το *Mos Historicus* εγκαινιάζει ένα νέο εκδοτικό εγχείρημα, ενσωματώνοντας έναν περιορισμένο αριθμό άρθρων εκτός της εκάστοτε θεματικής, τα οποία, ωστόσο, εντάσσονται πλήρως στα καθορισμένα γεωγραφικά και χρονολογικά όρια της ευρωπαϊκής ιστορίας, όπως αυτά ορίζονται στους σκοπούς και στους αναλυτικούς άξονες του περιοδικού. Η επιλογή αυτή αντανακλά την επιθυμία της συντακτικής ομάδας να διατηρήσει, αφενός, τον θεματικό προσανατολισμό κάθε τεύχους, χωρίς, αφετέρου, να αποκλείει μελέτες που συμβάλλουν κριτικά στον ιστοριογραφικό διάλογο και αναδεικνύουν κρίσιμες όψεις της ευρωπαϊκής ιστορικής εμπειρίας και πρακτικής.

Έτσι, στο «ανά χείρας» τεύχος περιλαμβάνεται το άρθρο του Θανάση Πάνου, διερευνάται η δαιδαλώδης πορεία συγκρότησης των δικαιικών σχέσεων στη Γερμανική Αυτοκρατορία κατά τον 13ο και 14ο αιώνα, με πυρηνικό σημείο ανάλυσης τον χαρακτήρα και την εξέλιξη των δικαίων των γαιών *(Landrechten*). Ως βασικοί άξονες μελέτης πάνω στους οποίους στηρίζεται ο συγγραφέας για την προκείμενη διερεύνηση προσλαμβάνονται τα νομοθετικά εγχειρήματα του 13ου αιώνα και το βάθος σύνδεσης της αυτοκρατορικής θητείας του Φρειδερίκου Β΄ με τη νομική θεωρία. Στη συνέχεια, μέσω της συνεξέτασης των δικαίων των Κατόπτρων των Σαξόνων και των Σουαβών, φωτίζονται οι μηχανισμοί οργάνωσης και εφαρμογής του δικαίου στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας, καθώς και οι διαφοροποιήσεις που παρατηρούνται μεταξύ υπαίθρου και αστικών κέντρων.

Το δεύτερο άρθρο ανήκει στον Βασίλη Καραμπούλα και αφορά τον ναυτικό κόσμο της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, συστήνοντας μας με μία από τις κυρίαρχες θεματικές της νεότερης ευρωπαϊκής ιστορίας. Ο συγγραφέας εξετάζει τις ναυτικές μπαλλάντες και τη λειτουργία τους ως μέσο ψυχαγωγίας, ενημέρωσης και διάδοσης νοημάτων και γνώσεων, με βασική πηγή ανάλυσης την περίπτωση του Μπρίστολ, προκειμένου να μελετηθούν στερεότυπα, ιεραρχίες και ιδεολογίες που διαμορφώνει και αναπαράγει ο ναυτικός αυτός κόσμος. Μέσα από μια κοινωνικοπολιτισμική προσέγγιση, το υλικό των μπαλλαντών αναδεικνύεται σε ένα πεδίο συμπλοκής και διαμόρφωσης συλλογικών αναπαραστάσεων που γεφυρώνουν το τοπικό περιβάλλον με το ευρύτερο αυτοκρατορικό και εθνικό πλαίσιο.

Στο τρίτο και τελευταίο του τεύχους άρθρο, η Ελεάνα Στόικου εξετάζει τη συνάντηση τέχνης, ιστορίας και πολιτισμικής μνήμης στο έργο του Γιάννη Κουνέλλη, εστιάζοντας στις εγκαταστάσεις του στη Γερμανία και το Ισραήλ. Μέσα από αναλυτική προσέγγιση των υλικών, του χώρου και των τοποειδικών επιλογών του καλλιτέχνη, το άρθρο αναδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο καθημερινά αντικείμενα μετασχηματίζονται σε φορείς ιστορικών αφηγήσεων και συλλογικών εμπειριών, φέρνοντας στο προσκήνιο ζητήματα μνήμης, απώλειας και ιστορικού τραύματος. Η μελέτη φωτίζει την καλλιτεχνική πρακτική του Κουνέλλη ως μια μορφή ιστορικής διερεύνησης, όπου ο τόπος, η υλικότητα και η εμπειρία του θεατή συγκροτούν ένα ανοιχτό και δυναμικό πεδίο νοηματοδότησης.

Με την καθιέρωση αυτού του νέου εκδοτικού εγχειρήματος, το *Mos Historicus* επιβεβαιώνει την πρόθεσή του να λειτουργεί ως σταθερός χώρος φιλοξενίας και ανάδειξης μελετών και προσεγγίσεων που συμβάλλουν ουσιαστικά και γόνιμα στη μελέτη της ευρωπαϊκής ιστορίας, ενισχύοντας τον διεπιστημονικό και πολυφωνικό χαρακτήρα του περιοδικού.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία*

—, *Βίος Κωνσταντίνου*

Λιάκος, Αντώνης, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;*, Πόλις, Αθήνα 2012.

Angelo, Camille Leon και Silver, Joshua, «Debating the *domus ecclesiae* at Dura-Europos: The Christian Building in Context» [Συζητώντας για την κατ' οίκον εκκλησία στη Δούρα-Ευρωπό: Το Χριστιανικό κτήριο στο πλαίσιό του], *Journal of Roman Archaeology,* 37 (2024), σ. 264-303.

Ayres, Lewis, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* [Η Νίκαια και η Κληρονομιά της: Μια προσέγγιση της Τριαδικής Θεολογίας του τέταρτου αιώνα], Oxford University Press, Οξφόρδη 2004.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2009.

Davis, Erik, *TechGnosis: Μύθος, Μαγεία και Μυστικισμός στην Εποχή της Πληροφορίας*, Αρχέτυπο, Αθήνα 2001.

Dillon, John, «Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity» [Λόγος και Τριάδα: Μοτίβα Πλατωνικής Επιρροής στον Πρώιμο Χριστιανισμό], *Royal Institute of Philosophy Lecture Series,* 25 (1989), σ 1-13.

Gwynn, David, «Reconstructing the Council of Nicaea» [Ανασυνθέτοντας τη Σύνοδο της Νίκαιας], στο Young Richard Kim (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2021, σ. 90-110.

Jacobs, Ine, «Hosting the Council of Nicaea: Material Needs and Solutions», στο Young Richard Kim (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2021, σ. 65-89.

Lyman, Rebecca, «Arius and Arianism: The Origins of the Alexandrian Controversy», στο Young Richard Kim (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2021, 43-62.

Momigliano, Arnaldo, *Τα Κλασικά Θεμέλια της Σύγχρονης* Ιστοριογραφίας, Πατάκης, Αθήνα 2006.

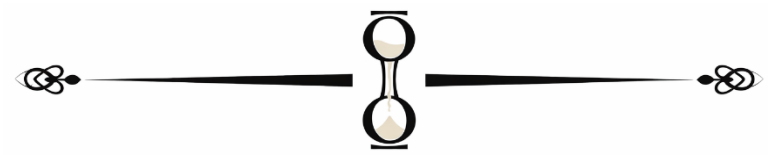
Timmermann, Achim, «Cathedrals and Castles of the Sea: Ships, Allegory and Technological Change in Pre-Reformation Northern Europe» [Καθεδρικοί και Θαλάσσια Κάστρα: Πλοία, Αλληγορία και Τεχνολογική αλλαγή στη Βόρεια Ευρώπη πριν τη Μεταρρύθμιση], *Baltic Journal of Art History,* 18 (2019), σ. 7-74.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition* [Άρειος: Αίρεση και Παράδοση], Eerdmans, Γκραντ Ράπιντς 2002.

Zachhuber, Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance* [Η Ανθρώπινη Φύση στον Γρηγόριο Νύσσης: Φιλοσοφικό πλαίσιο και θεολογική σημασία] Brill, Λάιντεν 2014.

Introduction
Religion and Religiosity

Vasilis M. Meletiadis*



Heresies and Temple-ships: Religion through the Lens of Nicaea

With this third issue, *Mos Historicus* seems to have solidified its identity as a journal that tackles big, history-defining topics. Making a start in 2023, its first call for papers was influenced by this past decade's most consequential crisis, the pandemic – biology-turned-history. In its second issue, it continued with the treatment of another large topic, the complex dynamics of revolution. Now, having gone past biology and revolt, *Mos Historicus* turns toward that ever-enticing intersection between the profane and the sacred, religion.

In the history of Europe, very few religious events have had such an enormous impact on several levels as that of the First Ecumenical Council of Nicaea in 325 CE. Since this year (2025) marks the 1700th anniversary of the Council, it seemed appropriate to give it its due attention in an issue concerned with religion and in a journal that enjoys tackling the big questions. We will do so by employing a pastime practice I do whenever I encounter a call for submissions: trying to see whether a sole topic or event can effortlessly embrace all of the suggested categories. In this case, however, the point is not simply to indulge in a scholarly game, but rather to briefly highlight aspects of a defining and controversial event, one that certainly had a, at the very least distant, role to play in the matters discussed in the following articles. In fact, if we take the first two categories – historiography and heresy – as broad historical subjects and fields of study in and of themselves, it is hard to deny that these were shaped to a significant degree by the Council, its participants and the surrounding developments.

---

* Vasilis Meletiadis is a historian and tour guide. He studied history at the University of Thessaly and the National Kapodistrian University of Athens. In 2023 he completed his PhD at the University of Bristol, specializing in new religious movements and occultism between the 1970s and 2000s. He currently works as a licensed tour guide, usually with a focus on Early Christianity in Greece.

Mos Historicus' third call for submissions suggested five general categories, all in relation to religion: 1) historiography, 2) otherness and heresy, 3) a mix of lived religion and spiritual deviation, 4) esotericism and apocalypticism, 5) technology. Let us address these in turn by relating them to the Council of Nicaea.

Historiography

Historical writing had existed for centuries prior to the Council of Nicaea, but it was one of its participants, the historian Eusebius of Caesarea (approx. 260-339 CE)[1], who shaped historiography in ways that are traceable to this day.[2] Having inherited the form of universal history from earlier historians, particularly Polybius and Julius Africanus, Eusebius embarked on an endeavor which he knew from the outset was pioneering.[3] His most notable work, *Ecclesiastical History*, was published in 313, taking note in fact of the Edict of Milan which was issued earlier that year and which declared freedom of practice for all religions across the empire. It has long been accepted that though kinds of universal history had existed previously, Eusebius' *Ecclesiastical History* birthed not just the fields of church history and religious history as coherent and unified narratives, based on the theological concept of the Universal Church, but also, and as a result of this, the field of world history as it has developed since then.[4]

The Council of Nicaea was not included in Eusebius' magnum opus. It was left for his second most important work, his *Life of Constantine the Great,* which he never completed but was published posthumously. In it, the panegyric portrayal of Constantine described the monarch as of nearly divine origin, a messianic figure who ushered in the definitive ending of the period of persecution and the establishment of the heavenly kingdom of the Church.[5] Nowhere was this more profoundly illustrated than in the narrative about the Council of Nicaea. Eusebius does not hide

[1] Not to be confused with Eusebius of Nicomedia, a powerful Arian bishop who also attended the Council, and whose dominant presence in Nicomedia played a role in crossing-off that city as a potential venue, for the much smaller and less convenient Nicaea.
[2] Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkeley 1990, pp. 138-139.
[3] Eusebius, *Ecclesiastical History,* 1.1.4.
[4] Antonis Liakos, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;* [How does the past become history?], Πόλις, Athens 2012, pp. 69-70.
[5] Eusebius, *Life of Constantine,* Book I, chapters 1, 2.

his opinion that this event was pivotal not only for its ecclesiastical and political implications, but more importantly, at a much more spiritual and cosmic level. Indeed, the force that animated his *Ecclesiastical History,* the Universal Church, was finally seen united under order of the semi-messiah, Constantine. Using biblical terminology and imagery, Eusebius goes as far as to describe the assembly as a thanksgiving offering to God and parallels it to the narrative in the second chapter of the Book of Acts, where, according to Luke, the Apostle Peter preached onto thousands of pilgrims from all over the world, thus inaugurating the so-called Apostolic Age.[6] Eusebius' point was clear: Nicaea, assisted by the divine priest-king, signaled the triumph of the Universal Church and her story. To put it in the controversial terms of a contemporary thinker, it marked the end of history.

Heresy

A treatment of the category of heresy in relation to Nicaea requires little introduction. What would heresy be without Arius, the "heresiarch" of early Christianity, whose subordinationist theology of Christ offered the theological *raison d'être* of the Council? Consequently, what would the ecclesiastical category of heresy have looked like had the *homoousian* doctrine not won along with the subsequent demonization of Arius, and how would persecutions of those accused of heresy in later periods have developed? Such was the perceived evil of the presbyter, that in later eastern artistic depictions of the Council, he is seen downcast in a dark pit underneath the feet of Constantine and the bishops in the same manner that, in icons of the Resurrection, a figure representing Death is bound and cast in a pit underneath the feet of the resurrected Christ.

Following the Council's conclusion and the defeat of the Arian side, the works of Arius were burned and he and several of his supporters were exiled, to return from exile a couple of years later.[7] It is common historiographical knowledge that what we know about heresies is derived mostly from their adversaries, whose often sensationalist descriptions left very little room for sympathy toward the accused. Most of Arius' works destroyed, one is left with what was said by his opponents, particularly his younger contemporary Athanasius of Alexandria, whose prolonged

[6] Eusebius, *Life of Constantine,* Book III, chapters 1-8.
[7] Rebecca Lyman, "Arius and Arianism: The Origins of the Alexandrian Controversy", in Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 46.

refutation of Arius also included the inventing of positions he never actually held, in what Lewis Ayres has named "the creation of Arianism".[8] As Arianism became the principle heresy of the fourth century, it also functioned, writes Ayres, as the catalyst of several other theological controversies of the time.[9] The stage was thus set for the liberal use of *Arianism* not only as an accusation with specific Christological parameters and historical associations, but as a byword for anything antithetical to Nicene Christianity. Nor was this generalization confined to the fourth century alone. Starting from the 5th century and leading all the way to the twentieth, the easy accusation of Arianism has been extensively employed even on matters that are not strictly related to Christology.

Esotericism

Let us skip the third category of lived religion and return to it later along with the fifth. What are we to do with the fourth category, esotericism?[10] Surely, there are things to say about Nicene *orthodoxy* opposing types of esoteric philosophy and theology. A quick perusal of online blogs and videos shows that the idea that the Council put an end to a variety of potential theologies and esoteric interpretations is commonplace. Not to mention, of course, Dan Brown's bestselling 2003 novel, *The Da Vinci Code,* where a flashback describes esoteric ideas and movements going underground as a result of Nicaea. Fiction and hyperbole aside, these narratives do contain a kernel of truth. But what about the potential presence of the esoteric in Nicene Christianity itself and, crucially, its famous statement, the Nicene Creed? At first glance, not much seems *esoteric* about a creed which was soon made public and sent to churches throughout the empire. A more careful look, however, highlights terminology that was employed to resolve some of the Council's most pressing theological predicaments and which up to that point, was used in highly esoteric discourses.

---

[8] Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian* Theology, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 100-102. Also, Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, p. 247. It is also important to note that Athanasius was just a young priest during the council. See, David Gwynn, "Reconstructing the Council of Nicaea", in Kim (ed.), *The Cambridge Companion*, ibid, p. 95.
[9] Ayres, ibid, p. 101. Also, Lyman, "Arius and Arianism", *ibid*, p. 44.
[10] The fourth category also mentioned apocalypticism. Though much can be said on that subject, I have decided, for brevity, to focus on esotericism. In fact, I suggest that the end-of-times aspect of apocalypticism was briefly hinted in the section about historiography.

At the center of the Council of Nicaea was the Christological debate about whether Christ was of equal standing to the Father or not. As any attempt at finding satisfactory biblical terminology came short, the participants agreed upon the term *homoousios* (*-on*), thus employing the help of an ancient term, *ousia*.[11] *Homoousios* had been floating around in texts dealing with the Christological debate prior to 325, two notable examples being Arius' letter to his bishop and adversary Alexander of Alexandria, sent between 318 and 320, where he states his disagreement with the term and also the Synod of Antioch in 268 where use of the term was rejected.[12] The term *ousia* on the other hand had been used extensively in philosophy and esoteric philosophical discourses ranging from works of the gnostic milieu to the Neoplatonists and, crucially, of Plotinus, the most esoteric and apophatic Neoplatonic philosopher of the third century CE. Christian theologians of the third and fourth centuries raided this intellectual armory, adopting positions that would support their side of the argument. Concerning the use of Plotinus specifically, theologian Johannes Zachhuber makes the argument that mid-fourth century Apollinarius (one of the principal supporters of the *homoousios*) drew from the Neoplatonist philosopher's works to justify the adoption of the term.[13] And while, according to Nicene theology the *ousia* was one and the same across the persons of the Trinity, subsequent debates highlighted that each one was considered a distinct *hypostasis* of the *ousia*. Adopted extensively in Christian theological discourses during the fourth and fifth centuries, the concept of a *tris-hypostatic* God was also derived from the writings of Plotinus and his successor and biographer, Porphyry of Tyre.[14]

---

[11] *Ousia,* found in works all the way back to Aristotle and especially Plato, was used to describe substance, essence, the stuff of being. *Homoousios* means of the same essence. Not only is *homoousios* not found in the New Testament or the Septuagint but its constituent *ousia* is also not encountered, at least in relation to the nature of the divine or of Christ.

[12] Arius, "Letter of Arius and his followers to bishop Alexander of Alexandria". See: https://www.fourthcentury.com/urkunde-6/

[13] Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden 2014, pp. 37-38.

[14] John Dillon, "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series,* 25 (1989), pp. 9-10.

Lived Religion and Technology

Lastly, we come to the third and fifth categories, lived religion and technology, which we will examine in unison.[15] Behind the rise of studies on lived religion in the past couple of decades lies the realization that doctrine and scripture are often poor indicators of how a religion is actually practiced on the ground. The earlier predominance of formal religious characteristics in scholarly study can be traced back to the fourth century CE and the events surrounding the edicts of Serdica (311) and Milan (313) and the Council of Nicaea. Part of this transition is related to the construction of the first purpose-built churches, something that is emphasized in conversations about the edicts but then nearly forgotten when it comes to Nicaea (a mere twelve years later). Indeed, prior to 312-313 the faithful gathered in houses, some of which were modified extensively to accommodate worship.[16] Only a handful of churches had been built by 325 and there is no evidence that there were any in Nicaea at the time (contrary to common depictions, the Council was held in a throne room or secular hall in Nicaea's palace).[17] As the *domus ecclesiae* gave way to the large basilicas of the fourth, fifth and sixth centuries, ritual changed, liturgy became more formalized and grand, as if to fit the new spacious colonnaded nave and apse of the sanctuary, or the heavenly domes of central-planned churches. But these churches were not simply new structures – bigger, prettier, more imperial – they also represented new *technologies* of worship and liturgy.

"Technologies" should be understood here as a combination between the colloquial sense (technology as device) and Foucauldian technologies of the self and of power. Erik Davis, in his slightly mythopoetic book *Techgnosis,* makes a similar case for the practice of writing as both a technology of memory-enhancing and a set of practices (not simply ability-enhancing tools) that shape identity and behavior, as well as power relations between people.[18] In a similar manner, the temple venue thus functions as a technology of mediation, a large device of sorts, through and within which the faithful seek a connection with the sacred. At the same time, it is a *ritual* in the

[15] The third category also includes deviant spirituality. For brevity, we will consider this covered in the "heresy" section, even though there are important differences between doctrinal heresy (of the nature addressed in Nicaea) and deviant spirituality.
[16] Camille Leon Angelo and Joshua Silver, "Debating the *domus ecclesiae* at Dura-Europos: The Christian Building in context", *Journal of Roman Archaeology,* 37 (2024), pp.264-303.
[17] Ine Jacobs, "Hosting the Council in Nicaea: *Material Needs and* Solutions", in Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 69.
[18] Erik Davis, *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, Serpent's Tail, London 2004.

most concrete of ways – a sacralized space of differentiation as Catherine Bell would describe it, where the self, the body, identity and power structures interplay.[19]

Architectural terminology helps to further elaborate this image of the temple as a technology meant for mediation and differentiation. The central part of the church structure, the *nave*, derives its name from *navis,* Latin for "ship", a symbol with connotations going all the way back to the story of Noah's Ark. Church-as-ship imagery was employed as a metaphor by Christians from Tertullian (155-220 CE) all the way to the Reformation and beyond.[20] The large basilicas built between the fourth and sixth centuries solidified this symbolic language: a linear structure with clearly defined isles between the columns constitute the nave, there is a balustrade to divide the nave from the sanctuary, and the apse of the sanctuary – the ship's prow – looks east, taking its faithful toward the meeting with Christ whose Second Coming was traditionally anticipated as coming from that direction.

Exploring the issue

The Council of Nicaea (325) occupies a pivotal place in the religious and cultural history of Europe and the Mediterranean, with effects that extend well into the present. This issue takes shape against the imprint of that formative moment, when the boundaries of religiosity were first decisively articulated, giving rise to diverse and often liminal forms of spirituality that nonetheless shared a common messianic and soteriological horizon. These configurations came to occupy an integral place in the formation of both individual and collective experience within European societies. Viewed from this perspective, religion and spirituality are not approached as coherent or self-contained systems of belief, but rather as historically contingent frameworks through which meaning is produced, social relations are organized, political action is legitimated, and cultural identities are shaped.

From medieval discourses on heresy to modern and contemporary manifestations of religious violence, otherness, ritual, and symbolism, the articles included in this issue illuminate the multiple dimensions religion may assume, as well as its entanglement with questions of power,

[19] Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York 2009, p. 90.
[20] Achim Timmermann, "Cathedrals and Castles of the Sea: Ships, Allegory and Technological Change in Pre-Reformation Northern Europe", *Baltic Journal of Art History,* 18 (2019), pp. 7-74.

identity, and historical experience. In her contribution, Matina Noutsou addresses the multifaceted and central historiographical problem of heresy in the twelfth century through an analysis of *On the Apocalypse* by the Cistercian abbot Geoffrey of Auxerre. The focal point of her approach lies in the complex relationship between accusations of heresy and criticism directed at the clergy, highlighting the ways in which Geoffrey mobilized discourses of deviation in order to construct a specific clerical identity aligned with the monastic ideal of Gregorian reform. The article thus sheds light on heresy not merely as a theological problem, but as an instrument of internal ecclesiastical reconfiguration and the negotiation of power.

A few centuries later, within the world of early modern Europe, Panagiotis Georgakakis engages with one of the most contested episodes of the English revolutionary period: Oliver Cromwell's Irish campaign in the mid-seventeenth century. By juxtaposing the sieges of Drogheda and Wexford with those of Ross and Clonmel, the author investigates whether the violence perpetrated constituted a purely religious expression of Puritan zeal or formed part of a broader strategic framework employed by Cromwell and the New Model Army, without excluding the coexistence of both. Entering into critical dialogue with the existing historiography, the article reframes religion as a factor deeply interwoven with strategic, political, and colonial logics of domination that profoundly marked Ireland's collective memory and identity.

Remaining within the same period, Dikaia Gavala turns to the field of Restoration literature and theatre, where John Dryden's tragedy, *Amboyna* (1673), becomes a site for examining the dramaturgical representation of a colonial episode in Indonesia. Her article elucidates the role of religion in the formation of political alliances and commercial rivalries, as well as the instrumentalization of religious frameworks in the construction of representations of otherness. This reading of religious signification and its deployment on the symbolic level also informs the interpretation of the theatrical stage as a space in which religious difference is released and transformed into political argument, contributing to the formation of imperial myths and collective imaginaries.

Closing the thematic section of the issue, Dimitris Asimiadis examines the political dimensions and aspirations of domination shaped by religious codes of communication and spiritual meaning-making, shifting the analysis to the twentieth century and focusing on the Nazi regime, where metaphysical and occult dimensions were embedded.. By examining the relationship between National Socialism, German esotericism, mysticism, and millenarianism, the

article demonstrates the role of rituals, symbols, and the cult of the leader-saviour in the formation of Nazi ideology and social cohesion under Hitler. Moreover, it explores the ways in which elements of spirituality and "political religion" were intertwined and integrated into political propaganda, offering an interpretive framework for understanding the regime's social resonance.

Finally, with the present issue, *Mos Historicus* launches a new editorial practice by selectively including a small number of contributions that fall outside the issue's thematic focus, while remaining firmly within the geographical and chronological scope of European history defined by the journal. This decision reflects the editorial team's commitment to maintaining the thematic coherence of each issue, while also fostering space for studies that engage critically with historiographical debates and offer meaningful insights into European historical experience and practices.

Accordingly, the present issue includes the article by Thanasis Panos, which examines the intricate process through which legal relations were constituted in the Holy Roman Empire during the thirteenth and fourteenth centuries, with particular emphasis on the character and evolution of territorial laws (*Landrechten*). The analysis is anchored in the legislative initiatives of the thirteenth century and in the nexus between Emperor Frederick II's reign and contemporary legal theory. Subsequently, through a comparative examination of the Saxon and Swabian legal compendia, the article sheds light on the mechanisms through which law was organized and applied within the empire, as well as on the differentiations observed between rural areas and urban centres.

The second non-thematic article, by Vasilis Karampoulas, focuses on the maritime world of the British Empire, introducing one of the dominant themes of modern European history. By examining naval ballads and their function as media of entertainment, information, and the dissemination of meanings and knowledge — drawing primarily on material associated with Bristol — the author explores the stereotypes, hierarchies, and ideologies shaped and reproduced within this maritime milieu. Through a socio-cultural approach, the corpus of ballads emerges as a site of interaction and formation of collective representations that bridge the local environment with a broader imperial and national framework.

In the third and final article of the issue, Eleana Stoikou examines the intersection of art, history, and cultural memory in the work of Jannis Kounellis, with particular emphasis on his installations in Germany and Israel. Through a close analysis of materials, space, and site-specific

strategies, the article demonstrates how everyday objects are transformed into carriers of historical narratives and collective experiences, foregrounding questions of memory, loss, and historical trauma. The study approaches Kounellis's artistic practice as a mode of historical inquiry, in which place, materiality, and the viewer's embodied experience generate an open and dynamic field of meaning.

Through this initiative, *Mos Historicus* reaffirms its commitment to rigorous historical scholarship, while opening a carefully curated space for interdisciplinary dialogue and a plurality of perspectives within European history.

BIBLIOGRAPHY

Arius, "Letter of Arius and his followers to bishop Alexander of Alexandria". See: https://www.fourthcentury.com/urkunde-6/

Angelo, Camille Leon and Silver, Joshua, "Debating the *domus ecclesiae* at Dura-Europos: The Christian Building in context", *Journal of Roman Archaeology,* 37 (2024), pp.264-303.

Ayres, Lewis, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian* Theology, Oxford University Press, Oxford 2004.

Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York 2009.

Davis, Erik, *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, Serpent's Tail, London 2004.

Dillon, John, "Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series,* 25 (1989), pp. 1-13.

Eusebius, *Ecclesiastical History*.

—, *Life of Constantine*.

Gwynn, David, "Reconstructing the Council of Nicaea", Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 90-110.

Jacobs, Ine, "Hosting the Council in Nicaea: *Material Needs and* Solutions", in Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 65-89.

Liakos, Antonis, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;* [How does the past become history?], Πόλις, Athens 2012.

Lyman, Rebecca, "Arius and Arianism: The Origins of the Alexandrian Controversy", in Young Richard Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea,* Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 43-61.

Momigliano, Arnaldo, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkeley 1990.

Timmermann, Achim, “Cathedrals and Castles of the Sea: Ships, Allegory and Technological Change in Pre-Reformation Northern Europe”, *Baltic Journal of Art History,* 18 (2019), pp. 7-74.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2002.

Zachhuber, Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden 2014.

Pastorate in crisis: pastors, heresy, and heretics in Geoffrey of Auxerre's *Sermons on the Apocalypse*

Η Ποιμαντική σε κρίση: πάστορες, αιρέσεις και αιρετικοί στο έργο, *Sermons on the Apocalypse*, του Geoffrey της Auxerre

Matina Noutsou*
Ματίνα Νούτσου

ABSTRACT: The birth of heresy in the 12th century has been related to the overall socio-economic and religious developments of the time. Allegations of heresy could be deployed for political reasons, or they could be expression of a religious antagonism among newly established monastic orders and lay groups and clerics. In this framework, I will discuss the Sermons on the Apocalypse of the Cistercian abbot Geoffrey of Auxerre and particularly the entanglement of heresy allegation and criticism against clergy. The aim is to discover new insights on the Cistercian abbot's approach towards clergy, and the multiple ways that charges of heresy could be deployed by Geoffrey in order to

* Dr. Matina Noutsou is an independent scholar who holds a PhD degree from Masaryk University in Brno, Czech Republic, and a MA from Copenhagen University. Her main research interest is the history of the Cistercian Order in the 12th century and the relation between monastic and lay spirituality in the High Middle Ages, with particular focus on the Cistercian engagement against heresy. She has published various articles and book chapters, including recent contributions such as: "Blurring the Boundaries: Monastic Values and Lay Conduct in the Anti-heretical Writings of Bernard of Clairvaux," I quaderni del m.æ.s. - Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium, 22:1s (2024), special issue: Blurring the Boundaries of Religious Dissent: A New Approach to Heresy in the Middle Ages· "'We are not to believe that he hesitated to give correction, for his ministry is applauded': Politicizing the Fight against Heresy in the Writings of Geoffrey of Auxerre," *Cistercian Studies Quarterly*, 57:1 (2022). Dr. Noutsou is currently working on her first monograph, tentatively titled" Cistercians, Heresy and Persecution: Politicising the Cistercian Anti-Heretical Fight, 1145-1184', which is based on her doctoral thesis.

Η Δρ. Ματίνα Νούτσου είναι ανεξάρτητη ερευνήτρια. Έχει λάβει το διδακτορικό της δίπλωμα (PhD) από το Πανεπιστήμιο Masaryk (Masarykova univerzita) στο Μπρνο της Τσεχίας, και το μεταπτυχιακό της (MA) από το Πανεπιστήμιο της Κοπεγχάγης (Københavns Universitet). Το κύριο ερευνητικό της ενδιαφέρον είναι η ιστορία του Κιστερκιανού Τάγματος τον 12ο αιώνα και η σχέση μεταξύ της μοναστικής και της λαϊκής πνευματικότητας στον Ύστερο Μεσαίωνα, με ιδιαίτερη εστίαση στη συμμετοχή των Κιστερκιανών κατά της αίρεσης. Έχει δημοσιεύσει διάφορα άρθρα και κεφάλαια σε βιβλία, συμπεριλαμβανομένων των πλέον πρόσφατων: «Blurring the Boundaries: Monastic Values and Lay Conduct in the Anti-heretical Writings of Bernard of Clairvaux», *I quaderni del m.æ.s. - Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium*, 22:1s (2024), special issue: *Blurring the Boundaries of Religious Dissent: A New Approach to Heresy in the Middle Ages*. "'We are not to believe that he hesitated to give correction, for his ministry is applauded': Politicizing the Fight against Heresy in the Writings of Geoffrey of Auxerre", *Cistercian Studies Quarterly*, 57:1 (2022). Η Δρ. Νούτσου εργάζεται αυτή την περίοδο πάνω στην πρώτη της μονογραφία, με προσωρινό τίτλο *Cistercians, Heresy and Persecution: Politicising the Cistercian Anti-Heretical Fight, 1145–1184*, η οποία βασίζεται στη διδακτορική της διατριβή.

construct a specific clerical identity in accordance with his monastic thinking and the ideal of spiritual reform.

Keywords: Cistercian Order, Geoffrey of Auxerre, heresy, anticlericalism, spiritual reform, clerical identity

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Η γέννηση της αίρεσης τον 12ο αιώνα έχει συσχετιστεί με τις γενικότερες κοινωνικοοικονομικές και θρησκευτικές εξελίξεις της εποχής. Οι κατηγορίες για αίρεση μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για πολιτικούς λόγους ή να αποτελέσουν έκφραση θρησκευτικού ανταγωνισμού μεταξύ νεοϊδρυθέντων μοναστικών ταγμάτων και λαϊκών ομάδων και κληρικών. Στο πλαίσιο αυτό, θα συζητήσω το έργο " Sermons on the Apocalypse " του Κιστερκιανού ηγουμένου Geoffrey of Auxerre και ιδιαίτερα την αλληλοσύνδεση των κατηγοριών για αίρεση και της κριτικής κατά του κλήρου. Στόχος είναι να ανακαλύψω νέες ιδέες σχετικά με την προσέγγιση του Κιστερκιανού ηγουμένου απέναντι στον κλήρο και τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους οι κατηγορίες για αίρεση μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν από τον Geoffrey προκειμένου να κατασκευάσει μια συγκεκριμένη κληρική ταυτότητα σύμφωνα με τη μοναστική του σκέψη και το ιδεώδες της πνευματικής μεταρρύθμισης.

Λέξεις κλειδιά: Τάγμα των Κινκερστιανών, Geoffrey της Auxerre, αίρεση, αντικληρικαλισμός, πνευματική μεταρρύθμιση, κληρική ταυτότητα

Introduction

In 1140 or 1141,[1] Geoffrey of Auxerre, a young student of master Peter Abelard in Paris, attended a sermon delivered by the famous Cistercian abbot, Bernard of Clairvaux.[2] The title

[1] The year 1141 is suggested by Feruccio Gastaldelli, "Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo. Studio storico-critico sui 'Fragmenta Gaufridi'" in Analecta Cisterciensia 45, 1989, pp. 60-61; Ferucio Gastaldelli, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre,* Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, p. 361. For the discussion on the date of Bernard's Sermon Cf. Marie Bernard Saïd OSB, "Introduction" in Bernard of Clairvaux, *Sermons on Conversion: A Sermon to Clergy,* trans. Marie Bernard Saïd OSB, Cistercian Publications, Michigan 1983, pp. 12-13.

[2] Geoffrey describes this event in his hagiographical work of the life of Bernard of Clairvaux, *Vita prima*. Cf. Geoffrey of Auxerre, *S. Bernardi vita prima, IV*, 11, 10 in *Patrologia Latina* 183, p. 327; William of Saint-Thierry,

of the sermon was *On Conversion, a sermon to clerics (Ad clericos de conversione)*. In this sermon the abbot of Clairvaux dealt with the question of the "conversion" of the clergy towards a more chaste life modelled on the life in the monastery.[3] This event had such a paramount influence on Geoffrey that he decided to abandon the student life in order to enter the monastic life and join the Cistercian Order. As a Cistercian monk, Geoffrey of Auxerre served as Bernard of Clairvaux's secretary, a position that granted him a privileged and close relationship with the abbot. This proximity allowed Geoffrey to accompany Bernard in his extensive and varied activities outside the monastic sphere. Thus, Geoffrey gained firsthand knowledge and practical experience concerning the major theological and political issues confronting the Church.

After Bernard's death, he became abbot of Igny in 1157 and, in 1162, abbot of Clairvaux, a position which he was forced to resign from in 1165, most probably due to either his involvement in the Becket controversy or internal disputes in the Cistercian Order.[4] In 1171 he was chosen as abbot of the monastery of Fossanova and in 1176 of Hautecombe. Throughout his life in the Cistercian Order Geoffrey engaged in matters and conflicts in the world beyond the monastic walls.[5] Among these was the issue of heresy, a matter that had become an increasing concern for the ecclesiastical authorities of his time.[6]

Both Jean Leclercq and Ferruccio Gastaldelli considered Geoffrey of Auxerre a significant, though often underestimated, figure within the Cistercian Order during the mid-12th century. They argued that despite being overshadowed by Bernard of Clairvaux, Geoffrey made substantial contributions to the development of Cistercian theology through his own

---

Arnold of Bonneval, and Geoffrey of Auxerre, *The First Life of Bernard of Clairvaux*, trans.: Hilary Costello, OCSO, Liturgical Press, Athens, Ohio and Collegeville, Minnesota 2015, p. 189.

[3] There is a debate among historians for the aim of this Sermon to the clergy of Paris. Hayden V. White argued that Bernard wished to convert clerics to monasticism, Cf. Hayden V. White, "The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux", *Journal of the History of Ideas*, 21 (1960), pp. 321-348. The same argument is expressed in the introduction of the English translation of the Sermon. On the contrary, John Sommerfeldt suggested that in this Sermon Bernard expressed his appreciation to the clergy and thus he sought to guide the clerics towards a more pious way of life in order to be able to fulfil their duty as ministers. Sommerfeldt pointed out that "conversion" had a more abstract and general meaning in Bernardine thought, without necessarily meaning entry into a monastery. Cf. John Sommerferldt, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, The Newman Press, New York 2004, pp. 93-97.

[4] Adriaan H. Bredero, "The Canonization of Bernard of Clairvaux" in M. Basil Pennington (eds.), *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eight Centenary of his Canonization*, CS 28, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1977, pp. 86-91.

[5] The details on Geoffrey's life are from F. Gastaldelli, *Goffredo di Auxerre: Super Apocalypsim* , (Temi e Testi, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1970, pp. 11-18. Cf. Jean Leclercq, "Le Témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie Cistercienne", *Analecta Monastica,* 2e serie, *Studia Anselmiana* 31 (1953), pp. 174-181; Leclercq, "Les écrits de Geoffroy d'Auxerre", *Revue Bénédictine* 62 (1952), pp. 274-291.

[6] The historiography on heresy in the 12th century is vast. In the following chapters I will discuss with further details the work of historians that are relevant to my study.

written works.[7] Geoffrey authored numerous works, such as the *Fragmenta*, the earliest record of events concerning Bernard's life, which he had begun to write while he was accompanying the abbot of Clairvaux in his travels.[8] Furthermore, Geoffrey initiated around 1148 (five years prior to Bernard's passing) the composition of Bernard's *vita*, *Vita prima Sancti Bernardi*, which was a part of the efforts for the canonization of the abbot of Clairvaux.[9] Geoffrey was the author of the last three of the five books of this work. In addition to the works on Bernard's life, he composed two commentaries, the first on the Song of Songs and the second on the *Apocalypse* (*Super Apocalypsim*), which is the focus of this study.[10] The compilation on the book of Revelation consisted of 20 sermons originally delivered on different occasions in front of a monastic audience. Geoffrey reworked these sermons during the last years of his life.[11] In his sermons, the author interpreted the Book of Revelation as a hermeneutical tool for understanding the challenges and conflicts of his era[12] and for edifying his audience.[13]

The topics of the sermons were diverse. The Cistercian abbot discussed matters ranging from theological issues to aspects of monastic life. Geoffrey of Auxerre's sermons offer a window into his vision for the proper social order of Christian society. Through them, he explored questions of social hierarchies and delineated the specific duties and responsibilities of monks, clerics, and the laity. Geoffrey's references to secular issues are quite limited. He did, however, raise a problem that was troubling the churchmen of his time, namely heresy. In two of his Sermons (Sermon 14 and 18) he described how heretics threatened the Church and the Christians. In Sermon 14 he discusses how wandering laymen and especially women were publicly preaching without having permission, while local clergy seemingly tolerated this behavior. This Sermon is a valuable source for the early history of the Waldensians, as it refers, among others things, to the Council of Lyon, where the founder of the group, Valdes, gave the profession of faith, but then "returned to his vomit", as Geoffrey vividly described.[14] At the same time, it is also relevant to the problem of women preaching, as Beverly Kienzle has

[7] Leclercq, "Le Témoignage de Geoffroy", ibid, p. 174; Gastaldelli, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre*, ibid. pp. 373-374.
[8] Costello, "Introduction", ibid. p. xvii.
[9] Ibid., p. ix.
[10] For a list over Geoffrey's published and unpublished works Cf. Leclercq, "Les ecrites de Geoffrey d' Auxerre", ibid. pp. 27-46.
[11] Gastaldelli, *Goffredo di Auxerre*, ibid., pp. 40-41.
[12] Goffredo Di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 58. Cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, trans. Joseph Gibbons, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 2000, pp. 18-19.
[13] Goffredo Di Auxerre, ibid., p. 58. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 27.
[14] Goffredo Di Auxerre, ibid., p. 179. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 144.Christine Thouzellier, *Catharisme et val-déisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle : politique pontificale, controverses*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain and Paris 1969, pp. 26-27 ; Robert Moore*, The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe,* Profile Books, London 2012, pp. 220-222.

shown.[15] Sermon 18 refers to the heresy of the so-called Cathars[16] and narrates the conversion of two heretics around 1180, an event attributed to the preaching of Henry of Marcy, a Cistercian abbot who later served as a papal legate.[17]

This inquiry aims to refocus on Geoffrey's Sermon 14 and shift our attention to the entanglement between the allegation of heresy and the references to clerical behavior. In Sermon 14, the author linked the problem of heresy with the inadequacies of the clergy offering a vantage point for exploring Geoffrey's attitude towards clerics. By benefiting from the insights of modern historiography, a closer examination of this connection provides us with the opportunity to discover new insights into the Cistercian abbot's approach towards clergy. Additionally, we can follow how allegations of heresy were deployed by Geoffrey in an effort to fight the religious dissidents, to remind his audiences of the importance of the clergy, and to construct a specific clerical identity in accordance with his monastic thinking. Geoffrey of Auxerre's anti-heretical discourse consists of a valuable case study as he comes from a monastic order, the Cistercians, which focused on a stricter monastic life and obedience to the Rule of St Benedict,[18] while promoting spiritual renewal not only of the monks but also of the clergy and the laity.

Modern Scholarship on Medieval Allegations of Heresy in the 12th century

Modern scholarship has pointed out that references to heretics and allegations of heresy became more common in the writings of ecclesiastical writers of the 12th century, reflecting the Church's growing concern with religious dissidents.[19] Historians have scrutinized the link

[15] Beverly Kienzle, *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, University of California Press, California 1998, pp. 100-106.

[16] For a discussion on the developments in the historiography of medieval heresy, Cf. Peter Biller, "Through a Glass Darkly: Cf.ing Medieval Heresy", in Peter Linehan and Janet I. Nelson (eds.), *The Medieval World*, Routledge, London 2003, pp. 308-26. For the debate on the existence of Cathars as an organized group or as construction of medieval churchmen, Cf. Jörg Feuchter, "The Cathars", in Richard Flower (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2025, pp. 301-322.

[17] Goffredo Di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 58. Cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., pp. 18-19. Cf. Sermon 14: Goffredo Di Auxerre, ibid., pp. 175-182. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid. pp. 139-147. Sermon 18: Goffredo Di Auxerre, Ibid., pp. 206-221. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp. 175-189.

[18] Francis Kline, "Saint Bernard and the Rule of Saint Benedict: An Introduction" in John R. Sommerfeldt (eds.), *Bernard Magister: Papers Presented at the Noncentenary Celebrations of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux*, Cistercian Publications, Spencer 1992, pp. 169-183. Cf. also: Emilia Jamroziak, *The Cistercian Order in Medieval Europe, 1090-1550*, Routledge, London and New York 2013; Mette Birkedal Bruun, "Introduction", in id. (ed.), *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 1-25.

[19] Raoul Manselli, "De la Persuasio à la Coercitio", in id. *Le Credo, la Morale et l' Inquisition*, (Cahiers de Fanjeaux) Privat, Toulouse 1971, pp. 175-197, 180-181; Henri Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1960; Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition*, Holmes and Meier Publishers, New York: 1981, pp. 21-30; Michael Frassetto, "Precursors to Religious Inquisitions: Anti-

between these references and heresy. They have convincingly established the close bonds of religious dissidence with the overall social, political and religious environment in which it was born.[20] It was the German historian Herbert Grundmann who argued in 1935 in his seminal work *Religious Movements in the Middle Ages* (*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*) that by studying the religious culture of the 12th and 13th centuries, we discover how the various religious movements that emerged during this era—such as the new monastic orders, the mendicant orders, the awakening of female spirituality, and heretical groups—in fact shared some common elements, such as their devotion to the model of apostolic life with austerity, poverty and preaching. Grundmann's groundbreaking argument was that these movements had a common origin in the religious development of Europe in the 12th century and gradually formed different orders and sects. Therefore, the study of heresy cannot be isolated from the discussion of other religious phenomena.[21]

More recently, Sita Steckel has expanded Grundmann's argument illustrating how the polemic against heresy, anti-clerical discourse and criticism against monastic orders were indeed interrelated.[22] R.I. Moore in his pioneering study *The Formation of a Persecuting Society* by studying the churchmen's attitude towards marginalized groups, such as the heretics, the Jews and the lepers, illustrated how the secular and the ecclesiastical elites of the High Middle Ages created the image a common enemy seeking to solidify their own power.[23] He repeated and expanded his argument in his work *The War on Heresy*, where he described how the Cistercian Order, and especially Bernard of Clairvaux and Geoffrey of Auxerre, were involved in this process.[24]

---

heretical Efforts to 1184," in Donald Prudlo (ed.), *A Companion to Heresy Inquisitions*, Brill, Leiden 2019, pp. 41-72; Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford[3] 2002; Jennifer K. Deane, *A History of the Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2011; Christine Caldwell Ames, *Medieval Heresies: Christianity, Judaism and Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2025.

[20] Cf. for example: Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle : 11e-18e siècles*, Mouton & Co, Paris and La Haye 1968; Robert Moore, *The Birth of Popular Heresy*, Arnold, London: 1975; Alexander Patschovsky, "Heresy and Society: On the Political Function of Heresy in Medieval World", in Caterina Bruschi, Peter Biller (eds.), *Texts and Representations of Medieval Heresy*, York Medieval Press, Woodbridge, Suffolk 2003, pp. 23-44.

[21] Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, trans. Steven Rowan, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, and especially pp. 7-30 and 209- 235.

[22] Sita Steckel. "Hypocrites! Critiques of Religious Movements and Criticism of the Church, 1050–1300" in Jennifer Kolpacoff Deane and Anne E. Lester (eds.), *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, University of Toronto Press Toronto, Buffalo, and London 2022, pp. 79-126.

[23] Robert Moore, *The Formation of a Persecuting Society, Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford[2], 2007, pp. 114-172.

[24] Moore, *War,* ibid., especially p. 329.

The question of Cistercian involvement in the Church's anti-heretical struggle particularly in Southern France was furthermore addressed by the French historian Jean-Louis Biget. In his contribution to the volume titled *Inventer l'hérésie?,* he claimed that the Cistercian monks, including Geoffrey, constructed heresy. He argued that they did so as they feared religious antagonism caused by religious groups claiming to be the true followers of *vita apostolica*.[25]

More recently, Uwe Brunn's research on the emergence of heresy in the Rhineland, particularly his references to the existence of Cathars, highlighted a direct link between anti-heretical rhetoric and the dynamics of canonical reform. Brunn has observed that the anti-heretical discourse of churchmen like Bernard of Clairvaux, who launched a preaching mission in the region in 1146 for the Second Crusade, was a direct result of the canonical reform movement. For Brunn, allegations of heresy were a byproduct of the campaign for clerical reform.[26]

In addition to historiographical approaches that link the emergence of heresy to broad economic, social, and religious developments, another crucial perspective comes from historians who have argued that the appearance of religious "deviants" in works written by monks and addressing monastic audiences informs us of the authors' monastic worldview. Hence, the anti-heretical polemic helps us to understand how the Cistercians conceive the world around them, their own role in it and their approaches towards not only the dissidents but also the laity and the clergy.[27] Martha Newman in her work, *The Boundaries of Charity* has argued that Geoffrey sought to warn his audience about the existence of heresy as a danger to the unity of the Church. Moreover, as Newman has demonstrated, the Cistercians, among them Geoffrey, felt compelled to defend the Church and the Christian society as a consequence of their monastic ideology of spiritual reform and their notion of *caritas*. Thus, they participated in anti-heretical struggle by preaching against heresy.[28] Likewise Beverly Kienzle, by studying

---

[25] Jean- Louis Biget. "Les Albigeois: Remarques Sur une Dénomination" in Monique Zerner (ed.),. *Inventer l'Hérésie? Discours Polémique et Pouvoirs avant l'Inquisition*, Centre d'Études Médiévales, Nice 1998, pp. 219-255.

26 *Uwe Brunn, Des contestataires aux "cathares": Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2006, pp. 124-31.

27 Martha G. Newman, *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*, Stanford University Press, Stanford 1996, pp.219-234; Beverly Mayne Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229: Preaching in the Lord's Vineyard*, York Medieval Press, York 2001, especially pp. 8-9; Christine Caldwell Ames, "Crusade, Inquisition, and Monasticization, (unpublished paper presented at a conference, Kalamazoo, 2014); Matina Noutsou, "Blurring the Boundaries: Monastic Values and Lay Conduct in the Anti-heretical Writings of Bernard of Clairvaux", *I Quaderni Del m.æ.S. - Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium*, 22 (2024), pp. 1–22. Available from:. https://doi.org/10.6092/issn.2533-2325/19074 (Accessed: 26.04.2025).

[28] Newman, *Boundaries of Charity*, ibid., pp. 219-234.

the Cistercian anti-heretical rhetoric in the years 1145- 1209, has argued that, although Cistercian authors did not fabricate heresy, they, in accordance with their monastic thought, sought to defend not only the Church but their own Order against those who challenged their monastic values and became their competitors in the pursuit of a more pious way of life.[29]

Taking as point of departure the framework of religious culture in the middle of the 12th century and particularly the milieu of spiritual antagonism, as described by historians, I will discuss the interplay of the references to heresy in Geoffrey of Auxerre's anti-heretical writings and his criticism towards clergy. Furthermore, by relating Geoffrey's overall monastic Cistercian thought to the heretical charges, I will demonstrate that these Sermons allow us not only to understand the Cistercian abbot's approach towards the clergy but to observe how "the heretical card"[30] functioned as one of the weapons in an effort to reform clerics.

Cistercians and Clerical Conduct

Geoffrey's interest in clerical behavior is certainly not an isolated case. Historiography has demonstrated how monastic authors, since the first centuries of Christianity, were intensely preoccupied with the life and conduct of the clergy, and the 12th century was indeed not an exception.[31] On the contrary, as Maureen Miller has argued, in this period "a sufficiently well-formed notion of clerical-ness" had been shaped.[32] Geoffrey was active in an era from the Gregorian Reform of the 11th century to the Fourth Lateran Council in 1215, which was very important for the shaping of the ideal clerical conduct. The Gregorian Reform aimed to free the clergy from secular influence and control. Concurrently there were established by the papacy some strict demands when it came to the moral life of clergy, condemning the sale of ecclesiastical offices (simony), the clerical marriage (Nicolaism) and generally a conduct that was overly secular and insufficiently spiritual.[33] In the aftermath of the Gregorian Reform,

[29] Kiezle, *Cistercians, Heresy and Crusade*, ibid., pp. 8-9.
[30] I am inspired by the title of the edited volume Kare Bollerman, Thomas M. Izbicki, Cary J. Nederman (eds.), *Power and Resistance from the Eleventh to the Sixteen Centuries: Playing the Heresy Card*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.
[31] Julia Barrow, *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 82; Maureen C. Miller, "Reform, Clerical Culture, and Politics" in John Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp., 305-311; Robert N. Swanson, "Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe" in Greg Peters and C. Colt Anderson (eds.), *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2015, p. 25.
[32] Miller, ibid., 305
[33] Ibid., pp. 303- 322; Jehangir Yezdi Malegam, "Pro-Papacy Polemic and the Purity of the Church: The Gregorian Reform" in Keith Sisson and Atria A Larson (eds.), *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution*, Brill, Leiden and Boston 2016, pp. 37-65.

several Church Councils addressed the issue and set demands on the life of the clergy. The Fourth Lateran Council has been described as a watershed (also) for the clerical conduct due to the various decrees which aim at regulating the life, the appearance and more generally the behavior of the clergy.[34]

The Cistercian order showed great interest in the life and conduct of priests. John Sommerfelt illustrated how Bernard of Clairvaux admired the clergy, who undertook the demanding role of guiding Christians and had to strike a difficult balance between secular and spiritual matters.[35] As Newman has described, the Cistercians believed that the clergy's responsibilities regarding the guidance of Christians and the defense of the unity of the Christian society were of great importance.[36] According to their monastic ideology, the monks could fully dedicate themselves to their contemplative life, when the clerics could fulfil their role as ministers and the well-being of Christian society was secured.[37]

However, they recognized that prelates and clerics did not always possess the requisite virtues and did not live up to these expectations, as they were preoccupied with earthly matters, neglecting the spiritual dimension of their ministry, which was- according to the Cistercian ecclesiology- more important. Thus, the monks had to actively intervene by promoting the spiritual progress of the clergy. The Cistercian message of spiritual reform could be conveyed to the clergy through the extensive network of conacts that the Cistercian monasteries had with bishops and prelates. Furthermore, numerous Cistercian monks became bishops and maintained close ties with the Order. Cistercian abbots, notably Bernard and Geoffrey, did participate in many ecclesiastical councils and synods, where they could discuss clerical behavior, compose treatises and hagiographical texts, write letters and preach sermons, and where they could articulate their ideals about the clergy. As Newman noted: "the Cistercians became the dominant voice for clerical reform in the 12th century".[38]

Geoffrey of Auxerre on priests: praise, guidance, and criticism

Returning to Geoffrey of Auxerre and to his Sermons on the Book of Revelation, we can observe how the Cistercian abbot unfolded his vision of Christian society, where harmony comes as a result of a strict societal division. Similar to Bernard of Clairvaux, and other

[34] Swanson, "Apostolic Successors", ibid., p.41.
[35] Sommerfeld, *On the Spirituality*, ibid., pp. 27-29
[36] Newman, *The Boundaries*, ibid., p. 156.
[37] Cf. Martha Newman, "A Well- trained Clergy", in *The Boundaries of Charity*, ibid. pp. 141-170.
[38] Newman, ibid, 156.

churchmen of the 12th century,[39] Geoffrey applied the tripartite scheme of Daniel, Job and Noah, which represents the monks, clergy and laity in order to illustrate how these social strata should work together in harmony to secure the well-being of the Church and personal salvation.[40]

Nevertheless, Geoffrey showed a greater interest in the ecclesiastical and secular leaders, who were responsible for the well-being of the Church and Christian society.[41] In his work he outlined their responsibilities in governing Christians: "The Lord's body is the Church (Col 1:24); his hands refer to men holding office, his right hand to spiritual ministries and his left to corporal deputies".[42] He reminded them that their power had divine origins.[43] Moreover, the Cistercian abbot focused on the common responsibility that ecclesiastical and secular leaders shared, namely the proper governance of Christians. However, in accordance with the overall Cistercian thought (as described in the previous chapter) for Geoffrey the office of priests was considered more important than that of kings: "the priestly anointing is worthier than the royal. Kings are anointed only by priests; priests are not anointed by kings".[44] In order to further articulate his point, the Cistercian abbot referred to the Old Testament:

> "we read that under the Old Covenant some priests once exercised civil responsibilities. Not only were they not punished for this, they were even commended. But when one of the kings Uzziah (one of the kings of Judah), who is otherwise highly praised, dared to exercise the priestly office, he was immediately punished by being struck on the forehead with leprosy" (2 Co 26:19)[45]

In his Sermons on the Apocalypse, Geoffrey of Auxerre repeatedly expressed his profound admiration for the clergy and he did not hesitate to show how crucial and difficult the task undertaken by priests was: "you have taken on an arduous and difficult task, to serve a variety of temperaments (RB 2:31)", Geoffrey comments.[46] For the Cistercian abbot, similar to other Cistercian writers, notably Bernard of Clairvaux, the priests were ministers, shepherds

---

[39] Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 289- 323.
40 Gofredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 109. Cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 69. However, his references on the laity, in comparison with the ones on clergy, are limited in his work.
[41] Newman, *The Boundaries*, ibid., p. 141 and 171.
[42] Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 47. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p.87: "Manus Domini in corpore eius, quod est ecclesia, officiales viros commendant, dextera quidem spiritalibus ministeriis, laeva corporalibus deputatos".
43 Gofredo di Auxerre, ibid., p.78. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 38.
44 Geoffrey of Auxerre, ibid., pp. 41- 42. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p.81: "quam sit dignior sacerdotalis unction, quam regalis. A solis enim sacerdotibus reges unguntur, non a regibus sacerdotes".
45 Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 42. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p.81: "Et nonullos olim sacerdotum sub Veteri Testamento regia administrantes officia, non solum in nullo proinde punitos legimus, sed etiam commendatos, cum unus regum et regum Iuda Ozias, in aliis quidem laudatus, officium sacerdotale praesumens, sine ulla dilatione multatus, lepra fuerit in fronte percussus".
46 Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 71. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p.110: "Arduam rem et difficilem suscepistis, multorum moribus deservire".

and pastors.[47] Therefore, the author of the sermons on Revelation reminded the priests of their responsibilities as they needed to advise, support and lead their flock to salvation, according to each person's needs.[48]

In addition to his admiration, in his sermons on the Apocalypse, Geoffrey did not hesitate to give his guidance to the clergy, particularly regarding the balance between secular and ecclesiastical responsibilities:

> "The task of the spiritual priest is to seek peace (Ps 34:14; P 3:11), to give God peace offerings (Ex 32:6; Lv 9:18) and a sacrifice of praise (Ps 50:14, 23) in contemplation, in prayer, and in devotion of mind. The ablution, then, refers to the remedy of penance, the kingdom to the exercise of justice, and priesthood to the study of wisdom"[49]

This question reappeared in his sermons on the Apocalypse, when the Cistercian author, similar to Bernard, deployed the image of Lazarus, Martha and Mary which represents the harmonious coexistence of the contemplative, active and penitent life.[50] The fact that the Cistercian abbot referred to the tension between contemplative and active life twice in his Sermons attests to the centrality of this question in his thought. In his *Sermo ad praelatos in concilio convocatos* (Sermon for the Prelates Summoned to Council), he deployed the image of the four faced beast of the Book of Ezekiel[51] to highlight the need for clerics to find the right balance.

Even if Geoffrey recognized the need for the priests to take care of both their worldly and spiritual tasks, he nevertheless advised them in his sermons not to direct their attention to secular matters but to concentrate on spiritual issues. "I pray that the priests of modern times may be mindful of the grace and that they may direct their attention less to worldly honors than to spiritual greatness and constancy" the abbot warned in his Sermon 3 of his commentary.[52]And again in Sermon 9 he urged clergy: "the stars are the church's angels, and

---

47 Gofredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., pp.110, 118. Cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., pp. 70, 80.

48 Gofredo di Auxerre, ibid., pp.110, 118, 132. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp. 71, 80, 94.

49 Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 42. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p..82: "Ad inquirendam pacem, pacificas hostias et sacrificium laudis in contemplatione, in oratione, in devotione mentis offere Deo, spiritali competit sacerdoti. In hunc igitur modum ablutio quidem ad remedium paenitentiae, regnum vero ad exercitium iustitiae, ad studium sapientiae sacerdotium referatur".

50 Gofredo di Auxerre, ibid., p. 82 Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp. 42-43. For the interpretation of this image in Bernard of Clairvaux's writings and generally the medieval thought, Cf. Thomas Merton, *The Cistercian Fathers and their Monastic Theology*, Liturgical Press, Minessota 2016, p. 349 and Giles Constable, *Three Studies*, ibid., pp. 66-67.

51 *Patrologia Latina* 184: 1095-102.

52 Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 41. Cf. Gofredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p.81: "Meminerint tamen obsecro moderni temporis gratiae sacerdotes, nec ad extollentiam saecularem sed ad magnanimitatem magis meminerint et constantiam spiritalem, quam sit dignior sacerdotalis unctio, quam regalis".

the lampstands their churches; stars of such kind must never decline to his left hand, where are riches and glory, but must remain in his right hand, where there is long life (Pr 3:16)".[53] Thus, Geoffrey seemed to underline the importance of the spiritual dimension of clerics' office as an attempt to direct their attention away from secular matters.

Perhaps he was concerned that priests, who did not have a "safe" contemplative life like that of the monks, could be attracted and seduced by worldly temptations such as pride or vanity and a way of life inconsistent with their office, and therefore they needed to be reminded of the danger. These sources suggest that Geoffrey of Auxerre believed in the supremacy of the contemplative life and actively sought to disseminate monastic ideas and ideals to the broader clergy. Newman has argued that as the Cistercian sermons on clergy were mostly addressed to monastic audiences, their aim could be to alert the monks to the danger of being isolated in the monastery and urge them to participate in the spiritual reform of the clergy.[54] I would argue that the Cistercian abbot was also interested in the clergy and he attempted to create a particular clerical identity that was closer to the monastic ideals of spiritual life rather than a secular way of life.

Returning to Geoffrey's work, in Sermon 6 he reminded the audience that "the raven loves gold; angels do not lay up money in hiding places, in chests, or in strong boxes".[55] The guidance became more specific; Geoffrey warned the priests that the love for money (avarice) and the clerical office were incompatible. This warning might be an expression of the monastic and especially Cistercian contempt for material wealth, which was – in their eyes – one of the diseases that destroyed the Church. Geoffrey highlighted the Cistercian dedication to the ideal of poverty.[56] In addition, this advice echoed the program of the Gregorian era as well, when clerical greed was under fierce attack and the accusations of simony against the clergy became a frequently used weapon by the reformists.[57]

It remains unclear whether Geoffrey's critique steamed from disappointed with the conduct of contemporary priests; what emerges more clearly from his sermons is his sense of moral responsibility to stress the importance of the clerical office and remind them of their obligations, in a manner consistent the approaches of other Cistercian authors. I believe that

[53] Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 94. Cf. Gofredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p.132: "Stellas angelos ecclesiarum et eorum ecclesias candelabra iam exposuerat, et necesse est eiusmodi stellas non ad sinistram inclinari ubi divitiae et gloria, sed in dextera stare ubi longitude dierum".
[54] Newman, *The Boundaries*, ibid., p. 170.
[55] Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 71. Cf. Gofredo di Auxerre, ibid., p.110: "Aurum monedula diligit; pecuniam in loculis, in scriniis, in gazophylaciis angeli non reponunt".
[56] Newman, ibid., p. 156.
[57] Robert Moore, *The Origins of European Dissent*, St Martin's Press, New York 1977, pp. 46-82.

these sermons should be interpreted in the context of the clerical reform that the Cistercians promoted in the aftermath of the Gregorian Era.[58] Besides, as Newman has argued, Geoffrey was quite resolute when it came to the question of clerical reform: not only did he compose a sermon on this matter but he also participated in various ecclesiastical synods and councils in order to advocate the reform of the priests.[59] His sermons on the Apocalypse confirm it.

The author did not limit himself to indirect or hidden criticism of the clergy. In Sermon 13, the tone becomes harsher:

> "Would that today our priests may contend with tongues afire rather than with rigid iron swords! Would that they found armaments and shields fit for burning intolerable, and would prefer the dalmatic to the breastplate, the miter to the helmet, the pastoral staff to the military banner! The servants of God are to fight for God with spiritually powerful weapons, not with material and physical ones (2 Co 10:4), contending with prayer, preaching, supplication and reproof (1 Tim 2:1)"[60]

It is noteworthy that in this passage, the priests are undergoing a transformation that bears many similarities to the monastic metamorphosis. Just as monks became *Milites Christi* ("Soldiers of Christ")—an image that appears frequently in both the Benedictine Rule and Cistercian spirituality—the clergy are likewise reimagined through a militaristic and ascetic lens. This analogy serves to elevate the priesthood by aligning it with the disciplined, spiritual rigor of the monastic ideal.[61] Thus, the monastic ideal of spiritual warfare is propagated to the clergy.

Geoffrey continued his Sermons by accusing priests of lacking the ability to preach or to follow the advice of the Spirit for the well-being of their churches.[62] Therefore, in Geoffrey's sermons we see that there is a recurring allegation either directly or indirectly, that the pastorate is in crisis as the priests of his time have lost the balance between spiritual and worldly concerns. Hence, they do not fulfil their duties properly and they prefer to give their attention to secular matters.

---

[58] Newman, *The Boundaries*, ibid., p. 157.
[59] Ibid., p. 156.
[60] Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 135. Cf. Gofredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 170: "Utinam nostri hodie sacerdotes linguis potius igneis quam mucronibus ferreis dimicarent, utinam comburenda igni arma et scuta non tollerent, loricas pro dalmaticis, pro mitris galeas, pro virgis pastoralibus vexilla militaria non praeferrent. Armis siquidem non materialibus, non corporalibus, sed spiritalibus et potentibus Deo, Dei ministro pugnandum; oratione, praedicatione, obsecratione et increpatione fuerat dimicandum".
[61] Katherine Allen Smith, "Spiritual Warriors in Citadels of Faith: Martial Rhetoric and Monastic Masculinity in the Long Twelfth Century" in Jennifer D. Thibodeaux (ed.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 86-110 (and especially pp. 86-87).
[62] Goffredo di Auxerre, ibid., p. 170. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 135.

The heresy of Nicolaism

Criticism against clergy is expressed in multiple ways in the Sermons on the Apocalypse. In Sermon 9, Geoffrey commented on the passage 2:1-7 of the Book of Revelation, which discusses the letter to the Church of Ephesus about matters that trouble the church.[63] Taking as point of departure the sentence "you hate the deeds of Nicolaitans" (*Odisti facta Nicolaitarum*) he provided his audience with a definition of heresy, according to which heresy is either a self-chosen erroneous belief, which is stubbornly defended, or a form of inappropriate behavior:

> "The deeds, he says, of the Nicolaitans (Rv 2:6). Error alone, or rather the stubborn choice to continue to err in matters of faith, makes heretics. Some are deceived concerning the Trinity or the twofold nature of Christ, others regarding the church's sacraments. Some go astray over their behavior and actions, excepting norms that faith rejects or rejecting norms that faith accepts"[64]

This passage is noteworthy as Geoffrey expanded the definition of heresy and equaled the adherence to wrong beliefs, or better beliefs that are condemned by the institutional Church, to reprehensible behavior.[65] As he explained, Nicolaitans were not accused because of their beliefs but due to their actions: namely, lust and gluttony. In this way heresy becomes a problem that is related to everyday conduct and the Church acquires the right to intervene in the behavior of Christians not only by advising but also by condemning under the threat of an allegation of heresy. Geoffrey observed that Nicolaism had been condemned by the Church, and "no one today professes its foolishness"[66]. However, he adds that "adherents of impurity" still exist.[67] Thus he reminded his audience that "... God hates not only the words of such people but their deeds; he hates not only declared heresy but an offensive way of life".[68]

At the same time, this passage provides us with the opportunity to observe how heresy allegations could be deployed by the Cistercian abbot to attack part of the clergy or urge clerics to reform. Geoffrey's reference to the biblical heresy of Nicolaism cannot be accidental, as his audience was aware that Nicolaism was an accusation against clerical marriage, as especially

---

[63] Goffredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 136. Cf. Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 98.
[64] Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 98. Cf. Goffredo di Auxerre, ibid., p. 136: ""Facta", inquit, "Nicolaitarum". Cum haereticos faciat solus error vel obstinatio magis errandi circa articulos fidei, alios tamen in his decipi constat quae ad summam pertinent Trinitatem, vel alterutram naturam Christi, quosdam in sacramentis ecclesiae, nonnullos etiam super his quae in suis cuique moribus vel operibus eadem fides insectanda docet, vel sectanda commendat".
[65] Grundmann, *Religious Movements*, ibid., pp. 12-13; Patschovsky, "Heresy and Society", ibid., pp. 26-27.
[66] Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 99. Cf. Goffredo di Auxerre, ibid., p. 137: "eiusmodi stultitiam nemo hodie profitetur".
[67] Goffredo di Auxerre, ibid., p. 137. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 99.
[68] Geoffrey of Auxerre, ibid., p. 99. Cf. Goffredo di Auxerre, ibid., p. 137: "quod non modo verba sed facta euismodi hominum, non modo professionem haereticam sed oscenam conversationem oderit Deus".

in the 11th century it became one of the main issues during Gregorian reform.[69] Geoffrey seems to carry forward this tradition by demanding clerical purity.

Criticism of the clergy and the problem of heresy.

As noted in the introductory section of this inquiry, Sermon 14 of Geoffrey's compilation treats the topic of heresy among the laity. The thematic basis for Sermon 14 is the passage of the Apocalypse in the letter to the Church of Thyatira (2:18-21), where the "prophet" Jezebel preaches false beliefs and seduces the population. Beyond the sermon's importance for the history of heresy, in this passage we observe how the relationship between the problem of heretics and the criticism of the clergy is best illustrated. Geoffrey referred to the text of the Apocalypse, where the angel of the church of Thyatira is accused of allowing Jezabel to "teach and lead servants astray to fornicate and to eat food sacrificed to idols".[70] In accordance with this theme, Geoffrey blamed the ministers of his time for allowing heresy become stronger, because they hesitated to intervene in order to correct or punish the error: "we are not to believe that he hesitated to give correction, for his ministry is applauded", exclaims Geoffrey in front of his audience.[71] He further accused priests of showing too much tolerance, as they are afraid of exercising severity.[72] The Cistercian abbot believed that priests show too much patience when it comes to their approach to heresy. Patience is a virtue praised in other circumstances but in the case of fighting against heretics it is not useful.[73] Geoffrey deployed the biblical image of the priest Eli (1 S 2:12, 4:18; RB 2:26) who was condemned as he failed to punish his sinful sons in order to demonstrate how the priests should not fail to punish the wrongdoers.[74]

Hence, according to the Cistercian abbot the behavior and the weakness of the priests are one of the reasons for the spread of heresy. The passage in this Sermon offers an example of how the ecclesiastical authors of the 12th century could connect the problem of heresy with

[69] Michael Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, Garland, New York 1998, and especially the chapter: Uta-Renare Blumenthal, "Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism", in ibid., pp. 239-267; Grado Giovanni Merlo, "Christian Experiences of Religious non-Conformism" in Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, ibid., pp. 436-454.
[70] Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 139. Cf. Goffredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 176: "docere et seducere servos meos, fornicari et manducare de idolothytis".
[71] Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, ibid., p. 143. Cf. Goffredo di Auxerre, *Super Apocalypsim*, ibid., p. 178: "non est credendum quod arguere dissimulaverit, cuius ministerium approbatur".
[72] Goffredo di Auxerre, ibid., pp. 178-179. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp., 142-143.
[73] Goffredo di Auxerre, ibid., pp. 178-179. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp., 142-143.
[74] Goffredo di Auxerre, ibid., pp. 178-179. Cf. Geoffrey of Auxerre, ibid., pp., 142-143.

clerical behavior.[75] At the same time, Geoffrey indirectly calls for clerical reform and fulfill their duty when it comes to the defense of the Church, the proper guidance of Christians and the punishment of those who threaten the well-being of the Church and the salvation of Christians.

Conclusion

In Geoffrey of Auxerre's sermons on the Apocalypse, his admiration for the priestly office is evident in his recognition of their spiritual authority and their role in shepherding the Christian faithful. At the same time, this admiration is coupled with a pointed criticism as he believed priests were not living up to their sacred responsibilities. He envisions a clergy that is directed towards spiritual matters and apprehends its responsibilities regarding the governance the Christians. In a similar vein, Geoffrey also believed that priests were duty-bound to remain vigilant against heresy and to contend for the preservation of the Church's unity. For Geoffrey, the clergy should always seek to maintain a balance between the spiritual and the secular, between understanding and correcting, between tolerance and punishment. However, the Cistercian abbot's sermons suggest that he perceived a crisis within the clergy, as both his indirect and direct criticism illustrate. Geoffrey's approach may be attributed to the competitive atmosphere between clergy and the new monastic orders in the era after the Gregorian Reform. It can also be understood in the context of the clerical reform that the Cistercians were promoting.

In the Sermons on the Apocalypse, Geoffrey of Auxerre does more than simply inform his audience about two contemporary issues: the need for clerical reform and the threat of heresy. He strategically interconnects these two problems, presenting one as a direct consequence of the other. Accusations of heresy in Geoffrey's writings serve as an opportunity either to inform his monastic audiences about issues in the world outside the monastery or to promote the Cistercian vision of clerical reform. According to this vision, the spiritual dimension of the clerical responsibilities is paramount, along with their duty to fight for the salvation of Christians and the unity of the Church.

[75] The clerical behavior and the inabilities in fulfilling the priestly role have furthermore entered the polemical (monastic) discourse against heresy. For figures as Hildegard of Bingen, Elisabeth of Shonau and her brother Eckbert of Shonau, the excessive way of life of clerics was an excuse for heretics' criticism and anticlerical attacks. For example Cf. Beverly Kienzle, "Operatrix in vinea domini : Hildegard of Bingen's Preaching and Polemics against the Cathars", Heresis *: revue d'hérésiologie médiévale Année,* 26-27 (1996), pp. 43-56.

Finally, it may be argued that by promoting this reform through his commentary on the Apocalypse, Geoffrey of Auxerre sought to construct a clerical identity that was closely aligned with monastic ideals, specifically emphasizing the primacy of spiritual matters and the necessity of defending the Church.

BIBLIOGRAPHY
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ames, Christine Caldwell," Crusade, Inquisition, and Monasticization, (unpublished paper presented at a conference, Kalamazoo, 2014).

—, *Medieval Heresies: Christianity, Judaism and Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Barrow, Julia, *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800-1200*, Cambridge University Press, Cambridge 2015

Biget, Jean- Louis. "Les Albigeois: Remarques Sur une Dénomination" in ed. Monique Zerner, *Inventer l'Hérésie? Discours Polémique et Pouvoirs avant l'Inquisition*, Centre d'Études Médiévales, Nice 1998.

Biller, Peter, "Through a Glass Darkly: Seeing Medieval Heresy", in Peter Linehan and Janet I Nelson. (eds.), *The Medieval World*, Routledge, London 2003.

Blumenthal, Uta-Renare, "Pope Gregory VII and the Prohibition of Ncolaitism", in Michael Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, Garland, New York 1998.

Bollerman, Kare, Izbicki Thomas M. and Nederman Cary J. (eds.), *Power and Resistance from the Eleventh to the Sixteen Centuries: Playing the Heresy Card*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

Bredero, Adriaan H., "The Canonization of Bernard of Clairvaux" in Pennington M. Basil (ed.), *Saint Bernard of Clairvaux: Studies Commemorating the Eight Centenary of his Canonization*, CS 28, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1977.

Bruun, Mette Birkedal, "Introduction", in id. (ed.), *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Brunn, Uwe, *Des contestataires aux "cathares" : Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2006

Constable, Giles, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Deane, Jennifer K., *A History of the Medieval Heresy and Inquisition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2011.

Feuchter, Jörg, "The Cathars", in Richard Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2025.

Flower, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2025.

Frassetto, Michael (ed.), *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, Garland, New York 1998.

—, "Precursors to Religious Inquisitions: Anti-heretical Efforts to 1184," in Donald Prudlo (ed.), *A Companion to Heresy Inquisitions*, Brill, Leiden 2019

Gastaldelli, Feruccio, *Goffredo di Auxerre: Super Apocalypsim* , (Temi e Testi, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome 1970

—, "Le più antiche testimonianze biografiche su san Bernardo. Studio storico-critico sui 'Fragmenta Gaufridi'" in *Analecta Cisterciensia* 45, 1989

—, *Studi su San Bernardo e Goffredo di Auxerre*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

Geoffrey of Auxerre, *On the Apocalypse*, trans. Joseph Gibbons, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 2000.

Grundmann, Herbert*, Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, trans. Steven Rowan, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995

Hamilton, Bernard, *The Medieval Inquisition*, New York: Holmes and Meier Publishers 1981.

Jamroziak, Emilia, *The Cistercian Order in Medieval Europe, 1090-1550*, Routledge, London and New York 2013.

Kienzle, Beverly Mayne, "Operatrix in vinea domini: Hildegard of Bingen's Preaching and Polemics against the Cathars" in *Heresis: revue d'hérésiologie médiévale Année*, 1996

—, *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, University of California Press, California 1998.

—, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1229: Preaching in the Lord's Vineyard*, York Medieval Press, York 2001

Kline, Francis, "Saint Bernard and the Rule of Saint Benedict: An Introduction" in John R. Sommerfeldt (ed.), *Bernard Magister: Papers Presented at the Noncentenary Celebrations of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux*, Cistercian Publications, Spencer 1992.

Lambert, Malcolm, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford [3] 2002.

Leclercq, Jean, "Les écrites de Geoffroy d'Auxerre", *Revue Bénédictine* 1952.

Leclercq, Jean, ”Le Témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie Cistercienne”, *Analecta Monastica* 1953.

Le Goff, Jacques, *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle : 11e-18e siècles*, Mouton & Co, Paris La Haye 1968.

Maisonneuve, Henri, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1960.

Malegam, Jehangir Yezdi, “Pro-Papacy Polemic and the Purity of the Church: The Gregorian Reform” in Keith Sisson and Atria A. Larson (eds.), *A Companion to the Medieval Papacy: Growth of an Ideology and Institution*, Brill, Leiden; Boston 2016.

Manselli, Raoul, “De la Persuasio à la Coercitio”, in id., *Le Credo, la Morale et l' Inquisition*, (Cahiers de Fanjeaux) Toulouse : Privat 1971.

Merlo, Grado Giovanni, “Christian Experiences of Religious non-Conformism” in John Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Merton, Thomas, *The Cistercian Fathers and their Monastic Theology*, Liturgical Press, Minessota 2016.

Miller, Maureen C., “Reform, Clerical Culture, and Politics” in John Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2014

Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae cursus completus*, Paris 1841-1864.

Moore, Robert, *The Origins of European Dissent*, St Martin's Press, New York 1977.

—, *The Birth of Popular Heresy*, Arnold, London: 1975.

—, *The Formation of a Persecuting Society, Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford² 2007.

—, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, Profile Books. London 2012.

Newman, Martha G., *The Boundaries of Charity: Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098-1180*, Stanford University Press, Stanford 1996.

Noutsou, Matina, Blurring the Boundaries: Monastic Values and Lay Conduct in the Anti-heretical Writings of Bernard of Clairvaux “, *I Quaderni Del m.æ.S. - Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium, 22(1s)*, 1–22. Available from https://doi.org/10.6092/issn.2533-2325/19074.

Patschovsky, Alexander, “Heresy and Society: On the Political Function of Heresy in Medieval World”, in Caterina Bruschi and Peter Biller (eds.), *Texts and Representations of Medieval Heresy*, York Medieval Press, Woodbridge, Suffolk 2003

OSB, Marie Bernard Saïd, "Introduction" in Bernard of Clairvaux, *Sermons on Conversion: A Sermon to Clergy*, trans. OSB, Marie Bernard Saïd, Cistercian Publications, Michigan 1983.

Smith, Katherine Allen, "Spiritual Warriors in Citadels of Faith: Martial Rhetoric and Monastic Masculinity in the Long Twelfth Century" in Jennifer D. Thibodeaux (ed.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Sommerferldt, John, *Bernard of Clairvaux: On the Spirituality of Relationship*, The Newman Press, New York 2004.

Steckel, Sita, " Hypocrites! Critiques of Religious Movements and Criticism of the Church, 1050–1300" in Deane, Jennifer Kolpacoff and Anne E. Lester (eds.), *Between Orders and Heresy: Rethinking Medieval Religious Movements*, University of Toronto Press Toronto, Buffalo, and London 2022

Swanson, Robert N., "Apostolic Successors: Priests and Priesthood, Bishops, and Episcopacy in Medieval Western Europe" in Greg Peters and C. Colt Anderson (eds.), *A Companion to Priesthood and Holy Orders in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2015.

Thouzellier, Christine, *Catharisme et val-déisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle: politique pontificale, controverses*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain: Nauwelaerts – Paris : 1969.

William of Saint-Thierry, Arnold of Bonneval, and Geoffrey of Auxerre, *The First Life of Bernard of Clairvaux*, trans. Hilary Costello, OCSO, Liturgical Press, Athens, Ohio ; Collegeville, Minnesota 2015.

White, Hayden V., "The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 21, No. 3 (Jul. - Sep. 1960).

Θρησκευτικός ζηλωτής ή στρατηγικός ρεαλιστής; Ο Oliver Cromwell και η εκστρατεία στην Ιρλανδία, 1649-1650

Religious zealot or strategical realist? Oliver Cromwell and the Irish Campaign, 1649-1650

Παναγιώτης Γεωργακάκης*
Panagiotis Georgakakis

ΠΕΡΙΛΗΨΗ:

«*He who could take Drogheda, could take Hell*».

Η φράση του Sir Phelim O'Neill, ειπωμένη μετά την κατάληψη της πόλης το 1649 από τον Νέο Πρότυπο Στρατό, συνοψίζει την επίδραση που είχε η σφαγή των υπερασπιστών και των κατοίκων της Drogheda στο ιρλανδικό φαντασιακό. Η εκστρατεία του Oliver Cromwell στην Ιρλανδία (1649-1650) συνιστά ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα επεισόδια της αγγλικής επαναστατικής περιόδου, καθώς χαρακτηρίστηκε από ακραία στρατιωτική βία και άφησε βαθύ αποτύπωμα στην πολιτική και εθνοθρησκευτική διαμόρφωση του νησιού.

Οι συνέπειες της εκστρατείας ήταν καταλυτικές: εκτελέσεις, μαζικές εκτοπίσεις, εποικισμός και η εμπέδωση μιας αποικιακής λογικής κυριαρχίας που επρόκειτο να επαναληφθεί σε άλλα σημεία της αγγλικής αυτοκρατορίας. Η μνήμη των γεγονότων

* Ο Παναγιώτης Γεωργακάκης είναι ιστορικός της πρώιμης νεότερης Ευρώπης, με ειδίκευση στην ιστορία του Τύπου, της πληροφόρησης και των ουγενότικων κοινοτήτων της Διασποράς. Έχει Διδακτορικό από το University of St Andrews και διδάσκει μεσαιωνική και νεότερη ευρωπαϊκή ιστορία σε ελληνικό ΑΕΙ. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν την ιστορία του βιβλίου, την πολιτική επικοινωνία, τη θρησκευτική προσφυγιά και τις ευρωπαϊκές δικτυώσεις του 17ου και 18ου αιώνα. Έχει δημοσιεύσει άρθρα σε διεθνή περιοδικά όπως *French History* και τόμους των εκδόσεων Brill, ενώ η μονογραφία του *Gazettes of Exile: Huguenot Journalism and the War of Words, 1671–1701* βρίσκεται υπό έκδοση από τη Leiden University Press. Πρόσφατες δημοσιεύσεις του αφορούν τις ουγενοτικές εφημερίδες στην Ολλανδική Δημοκρατία, τη διακίνηση ειδήσεων και τις πρακτικές ενημέρωσης της εποχής. panagiotisgeorgakakis@gmail.com

Panagiotis Georgakakis is a historian of early modern Europe, specialising in the history of print, information, and the Huguenot diaspora. He holds a PhD from the University of St Andrews and teaches medieval and early modern European history at a Greek university. His research interests include book history, political communication, refugee networks, and news circulation in the seventeenth and eighteenth centuries. His work has appeared in *French History*, Brill volumes, and other international publications. His forthcoming monograph, *Gazettes of Exile: Huguenot Journalism and the War of Words, 1671–1701*, is under contract with Leiden University Press. His recent publications focus on Huguenot newspapers in the Dutch Republic, transnational news networks, and early modern information practices. panagiotisgeorgakakis@gmail.com

διατηρήθηκε ζωντανή για αιώνες, επηρεάζοντας τόσο την ιρλανδική ταυτότητα όσο και τη διχοτόμηση του νησιού.

Η παρούσα μελέτη επικεντρώνεται στο πρόβλημα της ερμηνείας της βίας που άσκησε ο Cromwell κατά τη διάρκεια της εκστρατείας. Παρά την εκτενή βιβλιογραφία, η ιστοριογραφική συζήτηση παραμένει αμφιλεγόμενη: ήταν οι σφαγές σε πόλεις όπως η Drogheda και το Wexford προϊόν θρησκευτικού φανατισμού ή στρατηγική πράξη αποτροπής; Στόχευαν μόνο στους υπερασπιστές ή και σε άμαχο πληθυσμό;

Αντλώντας από την ιστοριογραφική διαμάχη ανάμεσα σε ιστορικούς όπως ο Micheál Ó Siochrú, που υπογραμμίζει τη θρησκευτική διάσταση, και άλλους, όπως οι Trevor Royle και Tom Reilly, που υποστηρίζουν είτε τη στρατηγική διάσταση των γεγονότων είτε την ανάγκη αναθεώρησής τους, το άρθρο επιχειρεί να επανατοποθετήσει τη συζήτηση στο πεδίο της συγκριτικής ανάλυσης.

Το ερευνητικό ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: Πώς μεταβάλλονται η ένταση και η μορφή της βίας κατά την πορεία της εκστρατείας και ποιοι παράγοντες –στρατηγικοί, ιδεολογικοί ή πολιτικοί– καθόρισαν τις αποφάσεις του Cromwell;

Η μελέτη εστιάζει στις πολιορκίες των Drogheda και Wexford, όπου σημειώθηκαν σφαγές, και τις αντιπαραβάλλει με τις περιπτώσεις της Ross και της Clonmel, όπου η αντίσταση κατεστάλη με πιο περιορισμένα ή διαφορετικά μέσα. Στόχος είναι να διερευνηθεί κατά πόσο η χρήση βίας από τον Cromwell υπήρξε συνέπεια πουριτανικού ζηλωτισμού, εργαλείο κρατικής κυριαρχίας ή συνδυασμός των δύο. Η περίπτωση της Ιρλανδίας, άλλωστε, αποτέλεσε για τους Άγγλους ένα πείραμα, η επιτυχία του οποίου θα διαμόρφωνε τις αυτοκρατορικές πρακτικές κατάκτησης στην εποχή της βρετανικής αποικιακής επέκτασης.

Λέξεις-Κλειδιά: Oliver Cromwell, Ιρλανδική εκστρατεία, θρησκευτική βία, σφαγή της Drogheda, σφαγή του Wexford, πρώιμη νεότερη περίοδος

ABSTRACT:

"*He who could take Drogheda, could take Hell*".

This phrase, attributed to Sir Phelim O'Neill following the fall of the city in September 1649 to the New Model Army under Oliver Cromwell, succinctly captures the psychological impact of the massacre of Drogheda's garrison and inhabitants on the Irish collective consciousness. Cromwell's campaign in Ireland (1649-1650) remains one of the most contentious episodes of the English Revolutionary period, marked by extreme

military violence and leaving a profound legacy in the political and ethno-religious configuration of the island.

The consequences of the campaign were far-reaching: mass executions, forced displacements, colonization, and the entrenchment of a colonial logic of domination that would be replicated across future territories of the English empire. The memory of these events endured for centuries, shaping Irish identity and contributing to the eventual partition of the island.

This study focuses on the interpretive problem of the violence exercised by Cromwell during the campaign. Despite extensive scholarly work, the historiographical debate remains unsettled: were the massacres in cities such as Drogheda and Wexford the result of religious zealotry, or a calculated strategy of deterrence? Were they directed solely at combatants, or also at civilians?

Drawing from the historiographical tension between historians such as Micheál Ó Siochrú — who emphasizes the religious dimension — and others, like Trevor Royle and Tom Reilly — who frame the events as strategic or subject them to revisionist interpretations —, this article seeks to reposition the debate within a framework of comparative analysis.

The central research question is: How did the intensity and nature of violence evolve over the course of the campaign, and what factors — strategic, ideological, or political — shaped Cromwell's decisions?

The study examines the sieges of Drogheda and Wexford, where large-scale massacres occurred, in contrast with the cases of Ross and Clonmel, where resistance was suppressed through more restrained or distinct means. Its aim is to assess whether Cromwell's use of violence was the outcome of Puritan zeal, an instrument of state power, or a combination of both. Ireland, in this context, served as a testing ground for a model of conquest that would later inform British imperial practices in the age of colonial expansion.

Keywords: Oliver Cromwell, Irish Campaign, Religious violence, Drogheda massacre, Wexford massacre, early modern period

Εισαγωγή

Η εκστρατεία του Oliver Cromwell στην Ιρλανδία (1649-1650) υπήρξε ένα από τα πιο σκοτεινά και αμφιλεγόμενα κεφάλαια της ιστορίας των Βρετανικών Νήσων. Σε χρονικό διάστημα μικρότερο του ενός έτους, ο Νέος Πρότυπος Στρατός της Αγγλικής Κοινοπολιτείας κατέλαβε, με αιματηρές πολιορκίες, στρατηγικές ιρλανδικές πόλεις, επέβαλε την εξουσία του με εκτελέσεις, καταστροφές και εκτοπίσεις και συνέβαλε καθοριστικά στην καταστολή της βασιλόφρονος και καθολικής αντίστασης στο νησί. Η εκστρατεία αυτή, και ιδίως τα γεγονότα στις πόλεις Drogheda και Wexford, αποτέλεσαν αντικείμενο πολιτικής, θρησκευτικής και ιστοριογραφικής διαμάχης για αιώνες.

Η ερμηνεία των πράξεων του Cromwell παραμένει διχαστική: υπήρξε ο θρησκευτικός ζηλωτής που, ως «εκλεκτός του Θεού», επιχείρησε την τιμωρία των καθολικών Ιρλανδών; Ή μήπως επρόκειτο για έναν ρεαλιστή ηγέτη, ο οποίος χρησιμοποίησε τη βία στρατηγικά, για να επιβάλει την εξουσία της Κοινοπολιτείας και να κάμψει την αντίσταση με τη λογική του παραδειγματισμού; Η παρούσα μελέτη επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, τοποθετώντας την ιρλανδική εκστρατεία στο ευρύτερο πλαίσιο της πολιτικής και θρησκευτικής κρίσης της δεκαετίας του 1640, μέσα από τη συστηματική ανάλυση των πρωτογενών πηγών που διασώθηκαν.

Στόχος της έρευνας δεν είναι να επιβεβαιώσει ένα προϋπάρχον σχήμα ερμηνείας αλλά να αναδείξει την πολυπλοκότητα του φαινομένου, μέσα από την αντιπαραβολή ιστοριογραφικών τάσεων, τη χρήση επιστολών του Cromwell, στρατιωτικών αναφορών, καθώς και μαρτυριών αυτοπτών μαρτύρων. Το άρθρο διερευνά τη σκοπιμότητα και τη στοχοθεσία της άσκησης βίας κατά την πολιορκία και πτώση τεσσάρων πόλεων (Drogheda, Wexford, Ross, Clonmel), εξετάζοντας την εναλλαγή ανάμεσα στην προγραμματισμένη σκληρότητα και τη στρατηγική διαλλακτικότητα.

Τέλος, μέσα από την ανάλυση της εκστρατείας αναδεικνύονται ευρύτερα ζητήματα που αφορούν τη φύση της πρώιμης νεωτερικής κρατικής βίας, τη σχέση θεολογίας και πολιτικής στον αγγλικό πουριτανισμό αλλά και την κατασκευή της συλλογικής μνήμης και της ταυτότητας μέσω του τραύματος. Ο Cromwell, είτε ως εθνικός ήρωας είτε ως σύμβολο

καταστροφής, συνεχίζει να προκαλεί πάθη και ερωτήματα που ξεπερνούν τα στενά όρια της εποχής του.

Ιστοριογραφική επισκόπηση της ιρλανδικής εκστρατείας

Η ιρλανδική εκστρατεία του Oliver Cromwell (1649-1650) έχει αποτελέσει αντικείμενο έντονης ιστοριογραφικής διαμάχης ήδη από τον 19ο αιώνα, ωστόσο ιδιαιτέρως κατά τις τελευταίες δεκαετίες, έχει πυροδοτήσει εκ νέου αντιπαραθέσεις, ιδίως μεταξύ Ιρλανδών και Βρετανών ιστορικών. Στο επίκεντρο των διχογνωμιών βρίσκονται η φύση και τα κίνητρα της βίας κατά τη διάρκεια της εκστρατείας, με έμφαση στις σφαγές των Drogheda και Wexford.

Από την ιρλανδική πλευρά, ο Micheál Ó Siochrú υποστηρίζει με ένταση ότι οι πράξεις του Cromwell αποτέλεσαν έκφραση θρησκευτικού ζηλωτισμού, εστιασμένου στην τιμωρία των καθολικών, και ότι η βία στόχευε αδιακρίτως σε στρατιώτες, κληρικούς και αμάχους. Ο Ó Siochrú βασίζεται εκτενώς σε πρωτογενείς πηγές από τοπικές μαρτυρίες και επιστολές, επιχειρώντας να αποδομήσει την αγγλοκεντρική εικόνα του Cromwell ως ορθολογικού στρατηγού.[1]

Αντίθετα, ιστορικοί όπως ο Christopher Hill και ο Trevor Royle αποδέχονται μεν τη βιαιότητα των γεγονότων, εντάσσουν όμως τις ενέργειες του Cromwell στο πλαίσιο της στρατιωτικής λογικής του εμφυλίου πολέμου, αμφισβητώντας ότι υπήρξε συστηματική στοχοποίηση αμάχων. Θεωρούν τη βία εργαλείο παραδειγματισμού και στρατηγικής αποτροπής της περαιτέρω αντίστασης.[2]

Ιδιαιτερότητα παρουσιάζει η προσέγγιση του Tom Reilly, ο οποίος σε έργα του επιχειρεί μια αναθεωρητική ανάγνωση της εκστρατείας, αμφισβητώντας την ύπαρξη μαζικών σφαγών αμάχων και εστιάζοντας στη «σκοτεινή προκατάληψη» που βάρυνε την ιστορική μνήμη του Cromwell. Η προσέγγισή του, ωστόσο, έχει δεχθεί έντονη κριτική για την επιλεκτική χρήση πηγών και την αγνόηση των καθολικών μαρτυριών.[3]

Άλλοι ιστορικοί, όπως ο Ian Gentles, προσπαθούν να συνθέσουν τις παραπάνω τάσεις, προτείνοντας ότι ο Cromwell δεν ενήργησε αποκλειστικά ούτε ως θρησκευτικός φανατικός

---

[1] Micheál Ó Siochrú, *God's Executioner: Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*, Faber & Faber, Λονδίνο 2009· Micheál Ó Siochrú, «Extirpation and Annihilation in Cromwellian Ireland», στο Ned Blackhawk, Ben Kiernan, Benjamin Madley και Rebe Taylor (επιμ.), *The Cambridge World History of Genocide, vol. 2: Genocide in the Indigenous, Early Modern and Imperial Worlds, from c. 1535 to World War One*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2023, σ. 163-185.

[2] Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, Penguin Books, Νέα Υόρκη 1985· Trevor Royle, C*ivil War: The Wars of the Three Kingdoms, 1638-1660*, Abacus, Λονδίνο 2004.

[3] Tom Reilly, *Cromwell was Framed: Ireland 1649*, Chronos Books, Λονδίνο 2014.

ούτε ως ρεαλιστής στρατηγός, αλλά ως πολιτικός ηγέτης που χρησιμοποιούσε τη βία παραδειγματικά για να επιβάλει την κυριαρχία της Κοινοπολιτείας.[4]

Η ιστοριογραφική σύγκρουση δεν αφορά μόνο τη φύση της βίας αλλά και τη χρήση των πηγών. Η ιρλανδική ιστοριογραφία τείνει να αξιοποιεί τοπικές μαρτυρίες, κληρικούς και εθνοκεντρικές αναφορές, ενώ η βρετανική έρευνα δίνει βαρύτητα σε επιστολές του Cromwell και στον κοινοβουλευτικό Τύπο (π.χ. *Perfect Diurnal*). Αξιοσημείωτη είναι επίσης η σχετικά περιορισμένη χρήση του *Calendar of State Papers*, μολονότι είναι διαθέσιμο και ιδιαίτερα χρήσιμο για την ανάλυση της πολιτικής συγκυρίας και της κοινοβουλευτικής ρητορικής της εποχής. Η επικουρική χρήση του συγκεκριμένου υλικού τόσο από τον O' Siochrú όσο και από τους Hill, Royle, Gentles και Reilly φαίνεται να σχετίζεται με το ότι τα *State Papers* εστιάζουν κυρίως στη θεσμική και πολιτική αντιπαράθεση στο Λονδίνο, μακριά από το θέατρο των μαχών και των σφαγών. Όπου αξιοποιούνται, είναι κυρίως για την ανάδειξη της κοινοβουλευτικής προπαγάνδας και του ιδεολογικού πλαισίου εντός του οποίου ο Cromwell πιεζόταν να επιτύχει ταχύτατα αποτελέσματα στην Ιρλανδία.

Η παρούσα μελέτη εντάσσεται στη συζήτηση αυτή, υιοθετώντας τη θέση ότι η βία της εκστρατείας, αν και εμποτισμένη με πουριτανική ρητορική, υπηρέτησε εντέλει στρατηγικούς και πολιτικούς σκοπούς. Μέσω της συγκριτικής ανάλυσης των πολιορκιών σε Drogheda, Wexford, Ross και Clonmel, επιχειρεί να προσφέρει μια πιο ισορροπημένη αποτίμηση του Cromwell – όχι ως μονοδιάστατου ζηλωτή ή τεχνοκράτη στρατηγού, αλλά ως πολιτικού φορέα μιας νέας λογικής κυριαρχίας.

Η εκστρατεία στην Ιρλανδία ως πολιτικό και ιδεολογικό εγχείρημα[5]

Η εκστρατεία του Oliver Cromwell στην Ιρλανδία δεν αποτέλεσε απλώς μια στρατιωτική επιχείρηση καταστολής της αντίστασης· εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πολιτικό και ιδεολογικό πλαίσιο, στο οποίο η Ιρλανδία εμφανίζεται ταυτόχρονα ως στρατηγική απειλή, πολιτισμικός «Άλλος» και χώρος για την εφαρμογή νέων μορφών κυριαρχίας.

Μετά την εκτέλεση του Καρόλου Α΄ τον Ιανουάριο του 1649, η Κοινοπολιτεία βρισκόταν σε εύθραυστη κατάσταση. Η νομιμοποίησή της απαιτούσε επίδειξη ισχύος τόσο στο εσωτερικό όσο και στην ευρωπαϊκή σκηνή. Η Ιρλανδία, εστία καθολικής και

[4] Ian Gentles, *The English Revolution and The Wars in the Three Kingdoms, 1638-1652*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2014· Ian Gentles, *Oliver Cromwell: God's Warrior and the English Revolution*, Bloomsbury Academic, Λονδίνο 2025· Ian Gentles, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, Blackwell, Οξφόρδη και Κέιμπριτζ, MA 1992.

[5] Το άρθρο δεν θα ασχοληθεί με την Επανάσταση του 1642 ούτε με τη δημιουργία του Νέου Πρότυπου Στρατού, που υπήρξε καταλύτης για τη νίκη των κοινοβουλευτικών στα πεδία των μαχών. Θα παρουσιάσει περιληπτικά κάποια γεγονότα που σχετίζονται με το ζήτημα της εκστρατείας στην Ιρλανδία.

βασιλόφρονος αντίστασης, προβαλλόταν ως το πεδίο όπου η νέα εξουσία θα αποδείκνυε τη σταθερότητά της. Η συμμαχία μεταξύ της Καθολικής Ομοσπονδίας και του μαρκήσιου του Ormond, εκπροσώπου του Καρόλου Β΄, δημιουργούσε τον φόβο πιθανής εισβολής στην Αγγλία με εξωτερική υποστήριξη.[6] Η εκστρατεία παρουσιάστηκε, επομένως, ως προληπτική ενέργεια εθνικής ασφάλειας και πολιτικής αναγκαιότητας.

Ταυτόχρονα, η Ιρλανδία κατασκευαζόταν στο αγγλικό και πουριτανικό φαντασιακό ως «ηθικός εχθρός». Από την Αναγέννηση έως τον 17ο αιώνα, κείμενα συγγραφέων όπως ο Edmund Spenser, ο Francis Bacon και ο John Milton, παγιώνουν την εικόνα της Ιρλανδίας ως βάρβαρης, καθυστερημένης και δεισιδαίμονος κοινωνίας που χρήζει «εκπολιτισμού».[7] Η θρησκευτική διάσταση, με τους Ιρλανδούς Καθολικούς να θεωρούνται φορείς παπιστικής πλάνης, προσέδιδε στην εκστρατεία στοιχεία ιεραποστολής και θεόπνευστης αποστολής.[8]

Παράλληλα, υπήρχε και το αίτημα της εκδίκησης για τις σφαγές της εξέγερσης του 1641. Ο ίδιος ο Cromwell θα αναφερθεί σε αυτές σε επιστολή του προς τον πρόεδρο της Βουλής, Lenthall, ως «*αθώο αίμα που ζητά λογαριασμό*». Η μνήμη του 1641 συνέβαλε σημαντικά στη διαμόρφωση του κλίματος ανοχής – αν όχι ενθάρρυνσης – για τις σφαγές του 1649.[9]

Η προσωπικότητα του Cromwell υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση αυτής της πολιτικής. Ως βαθιά θρησκευόμενος πουριτανός, πίστευε στη θεία πρόνοια και θεωρούσε την αποστολή του ως αποκατάσταση της «αληθούς πίστης». Παράλληλα, διέθετε οξεία πολιτική αντίληψη και αντιλαμβανόταν ότι η ταχεία και αποφασιστική επιβολή στην Ιρλανδία θα ενίσχυε το προσωπικό του κύρος και τη σταθερότητα του νέου καθεστώτος.

Η εκστρατεία στην Ιρλανδία υπήρξε, συνεπώς, απάντηση σε μια σύνθετη κρίση: πολιτική, θρησκευτική και εθνική. Οι στόχοι της περιλάμβαναν την εξουδετέρωση της

---

[6] Ο Hill ερμηνεύει την επίσπευση της εκτέλεσης του Καρόλου Α΄ ως απόρροια του φόβου εξωτερικής επέμβασης καθολικών δυνάμεων, βλ. Hill, *God's Englishman*, ό.π., σ. 106.

[7] Σερ Francis Bacon, *Certain Considerations touching the Plantation in Ireland*, Λονδίνο 1609. Ο Bacon ασχολείται ενεργά με την Ιρλανδία, με συνεχή αλληλογραφία προς τον κόμη του Essex, τον κόμη του Salisbury καθώς και προς τον δούκα του Buckingham και τον επικεφαλής του Ανώτατου Δικαστηρίου της Ιρλανδίας, George Jones, βλ. https://celt.ucc.ie/published/E600001-015/text001.html. John Milton, *Paradise Lost*, Λονδίνο 1667: στο ποίημά του ο Milton αναφέρεται εμμέσως στους Ιρλανδούς ως άγριους και ανυπότακτους, παρομοιάζοντάς τους με τον Διάβολο του ποιήματος· ο John Milton κατά την περίοδο της ιρλανδικής εκστρατείας εξέδιδε προπαγανδιστικά φυλλάδια υπέρ των σφαγών και της εκκαθάρισης που επιχειρούσε ο Cromwell στην Ιρλανδία, βλ. Lee Morrissey, *Milton's Ireland: Royalism, Republicanism, and the Question of Pluralism*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2024. Edmund Spencer, *A View of the Present State of Ireland*, Λονδίνο 1596: ο Spencer υποστηρίζει στο κείμενο αυτό πως η ιρλανδική γη πρέπει να εξαγνιστεί από τους διαβολικούς Ιρλανδούς και τους άξεστους νόμους, τις παραδόσεις και τη θρησκεία τους.

[8] Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ, MA, και Λονδίνο 1965. Ο Walzer περιγράφει την καλβινιστική ιδεολογία, βάσει της οποίας οι «ένθεοι» έχουν μια θεϊκή αποστολή για τον μετασχηματισμό της κοινωνίας σύμφωνα με τις αρχές του Καλβίνου.

[9] Oliver Cromwell, «Letter to Speaker Lenthall, 17 September 1649», *The Cromwell Association*. Ανάκτηση από: https://www.olivercromwell.org/wordpress/cromwell-to-speaker-lenthall-17-september-1649/ (τελευταία πρόσβαση: 14.04.2025).

καθολικής αντίστασης, την εμπέδωση της εξουσίας της Κοινοπολιτείας και την εγκαθίδρυση ενός πουριτανικού μοντέλου διακυβέρνησης. Η μεθοδολογία της, με σφαγές, εκτοπισμούς και εκφοβισμό, καταδεικνύει την ανάδυση μιας στρατηγικής κυριαρχίας βασισμένης στον τρόμο και την παραδειγματική βία. Αυτή η στρατηγική διάσταση αναλύεται συγκριτικά στις επιμέρους περιπτώσεις των τεσσάρων πολιορκιών που ακολουθούν.

Η στρατιωτική προετοιμασία για την ιρλανδική εκστρατεία ξεκίνησε τον Φεβρουάριο του 1649, όταν το Κοινοβούλιο ανέθεσε στον Cromwell και σε άλλους αξιωματούχους τη συγκρότηση επιτροπής για την οργάνωση της αποστολής. Στις 15 Μαρτίου, ο Cromwell ορίστηκε επίσημα ως Λόρδος Στρατηγός.[10] Αν και ενθουσιώδης με την αποστολή, συνάμα συνειδητοποιούσε τους κινδύνους: η Ιρλανδία είχε αποδειχθεί ταφόπλακα για προηγούμενους στρατιωτικούς και πολιτικούς. Η πίεση για ταχεία επιτυχία ήταν υψηλή.[11]

Επιζητώντας τη στρατιωτική πειθαρχία, απαίτησε την προκαταβολική καταβολή της μισθοδοσίας του στρατού και την τήρηση αυστηρής συμπεριφοράς. Η, πιστή στο Κοινοβούλιο, περιοχή του Δουβλίνου θα αποτελούσε την κύρια βάση επιχειρήσεων, ενισχυόμενη από τον συνταγματάρχη Michael Jones και τις συμμαχίες με τοπικούς άρχοντες, όπως ο Μαρκήσιος του Antrim.

Η συγκυρία έγινε ευνοϊκή όταν, στις 2 Αυγούστου 1649, ο Jones νίκησε τις βασιλόφρονες δυνάμεις του Ormond στη μάχη του Rathmines. Η νίκη απελευθέρωσε την ευρύτερη περιοχή και επέτρεψε την ασφαλή απόβαση του Cromwell, ο οποίος αποβιβάστηκε τελικά στις 15 Αυγούστου στο Δουβλίνο.

Αμέσως μετά την άφιξή του, ο Cromwell επιδόθηκε σε διπλωματικές και προπαγανδιστικές κινήσεις. Σε λόγο του στις 23 Αυγούστου, που καταγράφηκε στην εφημερίδα *Perfect Diurnal,* παρουσιάζει την αποστολή του ως θεόσταλτη: να τιμωρήσει τους «*βάρβαρους και αιμοδιψείς Ιρλανδούς*» και να αποκαταστήσει την «*αλήθεια και την ειρήνη*».[12] Ωστόσο, επιδεικνύει προσωρινή στρατηγική μετριοπάθεια: απαγορεύει την παρενόχληση αμάχων, ενθαρρύνει τις εμπορικές συναλλαγές και τιμωρεί παραδειγματικά στρατιώτες που επιδόθηκαν σε λεηλασίες.[13]

---

[10] *Calendar of State Papers*, *Domestic Series, 1649-1650*, επιμ. Mary Anne Everett Green, Λονδίνο 1875, σ. 22, 41.

[11] Royle, C*ivil War*, ό.π., σ. 509· Hill, *God's Englishman*, ό.π., σελ. 110.

[12] Γράμμα του Hugh Peters στις 16 Αυγούστου 1649, τυπωμένο στην εφημερίδα *The Perfect Diurnal*, 23 Αυγούστου 1649: Library of Congress, sn88088625: *The Perfect Diurnal*.

[13] Oliver Cromwell, *A Declaration by the Lord Lieutenant of Ireland Concerning his Resolutions for the Peace and Safety of Ireland*, Λονδίνο 1649, σ. 2. Ανάκτηση από: https://www.proquest.com/books/declaration-lord-lieutenant-ireland-concerning/docview/2240905345/se-2 (τελευταία πρόσβαση: 09.04.2025).

Η πολιτική αυτή αποδείχθηκε αποτελεσματική. Μαρτυρίες από την κομητεία Wexford και τη νότια Ιρλανδία δείχνουν ότι η εικόνα του Cromwell ως έντιμου και δίκαιου αρχιστράτηγου προσέλκυσε τη συνεργασία επαρχιωτών. Η ίδια στρατηγική θα αποδειχθεί κρίσιμη για τον ανεφοδιασμό και τον έλεγχο των μετόπισθεν του στρατού κατά τη διάρκεια της εκστρατείας.[14]

Η πρώτη ωστόσο στρατιωτική ενέργεια που θα ακολουθήσει, στην Drogheda, αποκαλύπτει το πραγματικό πρόσωπο της κοινοβουλευτικής πολιτικής στην Ιρλανδία: μια βία όχι μόνο στρατιωτική αλλά και ηθικοπολιτική, με σαφές μήνυμα παραδειγματισμού.

Η πολιορκία της Drogheda

Η πολιορκία της Drogheda υπήρξε το πιο εμβληματικό επεισόδιο της ιρλανδικής εκστρατείας του Cromwell, με συνέπειες που διαμόρφωσαν όχι μόνο τη στρατιωτική εξέλιξη της εκστρατείας αλλά και τη συλλογική μνήμη στην Ιρλανδία. Οι σύγχρονες αφηγήσεις ταυτίζουν συχνά την Drogheda με την έννοια της εθνοκάθαρσης, ενώ ο Cromwell καθίσταται στο ιρλανδικό φαντασιακό συνώνυμο της ωμής καταπίεσης και του θρησκευτικού μίσους. Ο Ιρλανδός βουλευτής Seán Haughey δήλωνε χαρακτηριστικά στον Τύπο το 2000: «*Φέρνοντας τη νεκρική μάσκα του Cromwell στην Drogheda, είναι σαν να ζητάς από έναν Εβραίο να συναντήσει τον Αδόλφο Χίτλερ*».[15]

Η Drogheda, πλούσια και στρατηγικής σημασίας πόλη, 30 μίλια βορείως του Δουβλίνου, διοικούνταν από τον βετεράνο βασιλόφρονα σερ Arthur Aston και προστατευόταν από φρουρά περίπου 2.500-3.000 ανδρών. Οι περισσότεροι υπερασπιστές ήταν Άγγλοι και Ιρλανδοί Προτεστάντες, ενώ οι Καθολικοί κάτοικοι αποτελούσαν μειοψηφία. Η επιλογή του Aston να αντισταθεί αντί να αποχωρήσει είχε επικριθεί ακόμη και από τους αξιωματικούς του Warren, Wall και Byrne, καθώς τα μεσαιωνικά τείχη δεν μπορούσαν να αντέξουν το σύγχρονο πυροβολικό του Νέου Πρότυπου Στρατού.[16]

Ο Cromwell έφτασε στην Drogheda στις 10 Σεπτεμβρίου 1649 με 15.000 άνδρες και κάλεσε τον Aston σε παράδοση με επιστολή που τόνιζε την πρόθεση αποφυγής αιματοχυσίας.[17] Ο Aston αρνήθηκε και ακολούθησε διήμερος βομβαρδισμός, με αποτέλεσμα

---

[14] P.H. Hore, *History of the Town and County of Wexford*, τόμ. 5, Λονδίνο 1906, σ. 278-280· ο σερ Lewis Dyve παρατηρεί πως «*οι κοινοβουλευτικοί είχαν χρήματα για ό,τι αγόραζαν*», στο University of Michigan Library, Digital Collections: *A Letter from Sir Lewis Dyve to the Lord Marquis of Newcastle*, Χάγη 1650, σ. 28.
[15] Tom Reilly, «Cromwell: The Irish Question», *History Today*, 62:9 (2012), σ. 52-53.
[16] Royle, C*ivil War*, ό.π., σ. 526· Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π., σ. 80.
[17] Ο Denis Murphy μεταφέρει τα λόγια του Cromwell προς τον Aston: «*Κύριε, Έχοντας φέρει τον στρατό που ανήκει στο κοινοβούλιο της Αγγλίας μπροστά από αυτό το μέρος για να το επαναφέρω στην υπακοή, προκειμένου να αποφευχθεί η άσκοπη αιματοχυσία, θεωρώ ταιριαστό να σας ζητήσω να μου παραδώσετε (την πόλη) και τη χρήση*

την κατάρρευση των τειχών και την έφοδο στις 11 Σεπτεμβρίου. Οι υπερασπιστές συνέχισαν να μάχονται, όμως γρήγορα υπερίσχυσε ο στρατός της Κοινοπολιτείας, μεταξύ άλλων επειδή η γέφυρα του ποταμού Boyne παρέμεινε κατεβασμένη. Η παράλειψη του Aston να τη σηκώσει, αναμένοντας προφανώς βοήθεια από τον Ormond, αποδείχθηκε μοιραία.[18]

Ακολούθησε μαζική σφαγή στρατιωτών και αξιωματικών. Ο ίδιος ο Cromwell, σε επιστολή προς τον Bradshaw, παραδέχεται ότι δεν δόθηκε έλεος, με σκοπό την αποτροπή μελλοντικής αντίστασης: «*Αυτή η βιαιότητα θα σώσει από τεράστια εκροή αίματος*».[19] Πέντε ημέρες αργότερα, γράφοντας προς τον πρόεδρο της Βουλής Lenthall, αναφέρει ότι οι άνδρες του διατάχθηκαν να μη δείξουν έλεος σε κανέναν που έφερε όπλα και ότι περίπου 1.000 άτομα σκοτώθηκαν στην εκκλησία του Αγίου Πέτρου.[20]

Το ακριβές μέγεθος της σφαγής παραμένει αμφιλεγόμενο. Ο Clarence Stranger, προτεστάντης αξιωματικός που διέφυγε, κατέθεσε ότι ο Aston και οι αξιωματικοί του παραδόθηκαν και εκτελέστηκαν εν ψυχρώ.[21] Παρόμοιες πληροφορίες έχουμε από τον dean Nicholas Bernard, που επέζησε επειδή ήταν γνωστός στους εισβολείς, μαρτυρία που καταδεικνύει ότι οι στρατιώτες δεν δίσταζαν να εκτελέσουν κατοίκους, εκτός αν υπήρχαν διαβεβαιώσεις για την προτεσταντική τους ταυτότητα.[22]

Ο αριθμός των θυμάτων παραμένει αβέβαιος. Ο Cromwell αναφέρει αρχικά 3.000 στρατιώτες, αργότερα 2.000, ενώ υπολογίζει σε περίπου 1.000 τους νεκρούς μέσα στην εκκλησία. Ωστόσο, ορισμένοι ιστορικοί υποστηρίζουν ότι μόλις 500-600 άνδρες καταγράφηκαν ως παρόντες κατά την τελευταία ημέρα της πολιορκίας, γεγονός που αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο διαφυγής ορισμένων στρατιωτών και ύπαρξης αδιευκρίνιστου αριθμού αμάχων μεταξύ των νεκρών.[23]

Η εκτέλεση αξιωματικών που είχαν παραδοθεί, όπως των Aston, Verney και Warren, παραβίαζε τα άτυπα στρατιωτικά ήθη της εποχής. Ο Cromwell ανέλαβε προσωπικά την

της. Εάν αρνηθείτε, δεν θα έχετε κάποια αιτία για να με κατηγορήσετε μετά», στο D.S.J. Murphy, *Cromwell's Irish Campaign*, M.H. Gill & Son, Δουβλίνο 1883, σ. 92.

[18] Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π., σ. 82.

[19] *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, επιμ. Wilbur Cortez Abbott, Harvard University Press, Κέιμπριτζ, MA 1937, Letter no. 105, 16th September 1649, to John Bradshaw. Ανάκτηση από: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/letters/Letter_index.htm.

[20] *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, ό.π., Letter no. 106, 17th September 1649, to William Lenthall. Ανάκτηση από: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/letters/Letter_index.htm.

[21] Randal McDonnell, *When Cromwell came to Drogheda: A Memory of 1649. Edited from the record of Clarence Stranger, A Captain in the Army of Roe Owen O'Neill,* M.H. Gill & Son, Δουβλίνο 1906, σ. 100-105.

[22] Ó Siochrú, ό.π., σ. 89.

[23] *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, ό.π., Letter no. 106, 17th September 1649, to William Lenthall. Ανάκτηση από: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/letters/Letter_index.htm· για τον υπολογισμό των στρατιωτών που είχαν παραμείνει στην Drogheda, βλ. Gentles, *The New Model Army*, ό.π., σ. 394· Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π., σ. 88.

ευθύνη, πιθανώς για να συγκαλύψει ατομικές πρωτοβουλίες όπως εκείνη του υπολοχαγού Axtell, ο οποίος φέρεται να σκότωσε αιχμαλώτους κατά παράβαση υποσχέσεων ασφάλειας. Η σύγκριση με την απόφαση του Henry Ireton να παραπέμψει αξιωματικό για ανάλογο περιστατικό δύο χρόνια αργότερα υπογραμμίζει τη διαφοροποίηση στρατηγικών προσεγγίσεων μέσα στον ίδιο στρατιωτικοπολιτικό κύκλο.[24]

Οι πληροφορίες για σφαγή αμάχων είναι περιορισμένες και συχνά έμμεσες. Ο Bernard αναφέρει ότι στρατιώτες εισέβαλαν σε οικία προτεσταντών και ετοιμάζονταν να σκοτώσουν τους παρόντες, πιστεύοντας ότι ήταν καθολικοί. Μόνο η επιβεβαίωση της ταυτότητάς τους τούς έσωσε. Τέτοια περιστατικά ενισχύουν την υπόθεση ότι πράγματι έγιναν εκτελέσεις αμάχων, χωρίς να υπάρχουν επίσημα στοιχεία που να καταγράφουν την έκτασή τους.

Η επίδραση της σφαγής ήταν άμεση: η φρουρά του Dundalk παραδόθηκε αμαχητί, ενώ το ηθικό του αντιπάλου κλονίστηκε. Ο Ormond, σε επιστολή του προς τον Κάρολο Β΄, σημειώνει την ψυχολογική επίδραση του γεγονότος. Στην Αγγλία, η φιλοβασιλική εφημερίδα *Mercurius Elencticus* αρχικά διέψευσε την πτώση της πόλης και έπειτα εστίασε στην αγριότητα των κοινοβουλευτικών, ενώ η εφημερίδα *The Man in the Moon* μετέφερε υπερβολικούς αριθμούς απωλειών του Cromwell, επιχειρώντας να υποβαθμίσει το μέγεθος της νίκης του.[25]

Η Drogheda αποτέλεσε, επομένως, μια σκόπιμα αιματηρή τομή στην εκστρατεία. Το γεγονός αποκάλυψε τον στρατηγικό χαρακτήρα της βίας· μια «θεολογικά επικυρωμένη σκληρότητα» που αποσκοπούσε στην τρομοκράτηση των αντιπάλων. Η συνδυασμένη χρήση στρατιωτικού παραδειγματισμού, θρησκευτικής ρητορικής και δημόσιας επικοινωνίας υποδεικνύει ότι η σφαγή δεν υπήρξε παρέκκλιση αλλά οργανικό μέρος της πολιτικής του Cromwell στην Ιρλανδία.

Η πτώση του Wexford

Μετά την πτώση της Drogheda, ο Cromwell επέστρεψε στο Δουβλίνο. Ο επόμενος στόχος του εκστρατευτικού σώματος ήταν το στρατηγικής σημασίας λιμάνι του Wexford, στη νοτιοανατολική Ιρλανδία. Η πόλη λειτουργούσε ως ορμητήριο ενός ισχυρού στόλου κουρσάρων, Ιρλανδών και Φλαμανδών, οι οποίοι παρενοχλούσαν συστηματικά την αγγλική

[24] Ó Siochrú, ό.π., σ. 86· McDonnell, *ό.π.*, σ. 104-106· *Several Proceedings in Parliament*, no. 97 (31 July-7 Aug 1651), σ. 1486-1490.
[25] National Library of Australia 1885242: *Mercurius Elencticus*, no. 21 (10-17 September), σ. 167 και *Mercurius Elencticus*, no. 22 (17-24 September), σ. 169· Folger Shakespeare Library (ηλεκτρονική πηγή): *Man in the Moon*, no. 24 (26 September-10 October 1649), σ. 202.

ναυσιπλοΐα. Στις 1 Οκτωβρίου 1649 ο Νέος Πρότυπος Στρατός φτάνει μπροστά στα τείχη της πόλης, αριθμώντας περίπου 9.000 άνδρες. Η φρουρά του Wexford ενισχύεται από 1.500 επιπλέον στρατιώτες υπό τη διοίκηση του συνταγματάρχη David Sinnott.[26]

Ο Sinnott, διαπιστώνοντας τη ρευστότητα του ηθικού των κατοίκων και την επίδραση των γεγονότων στην Drogheda, προειδοποιεί τον Ormond πως η διάθεση για παράδοση ενισχύεται. Η κατάσταση επιδεινώνεται περαιτέρω όταν η φρουρά του οχυρού Rosslare, που ήλεγχε την είσοδο του λιμανιού, εγκαταλείπει αιφνιδιαστικά τη θέση της. Το γεγονός αυτό επιτρέπει στον Cromwell να αποκτήσει ναυτικό έλεγχο της περιοχής, ενισχύοντας τις επιχειρησιακές του δυνατότητες.

Στις 3 Οκτωβρίου, με την έκβαση της πολιορκίας να φαίνεται ευνοϊκή, ο Cromwell προτείνει διαπραγματεύσεις για τους όρους παράδοσης. Ο Sinnott, εκμεταλλευόμενος τον κακό καιρό, παρατείνει τις συζητήσεις με στόχο την καθυστέρηση. Στις 10 Οκτωβρίου, το πυροβολικό του Νέου Πρότυπου Στρατού δημιουργεί σημαντικά ρήγματα στα τείχη της πόλης, αναγκάζοντας τη φρουρά να προσέλθει σε σοβαρές διαπραγματεύσεις. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, συντελείται μια κρίσιμη εξέλιξη: ο λοχαγός Stafford, υπεύθυνος του κεντρικού φρουρίου της πόλης, είχε ήδη προχωρήσει σε μυστικές επαφές με τους κοινοβουλευτικούς και επέτρεψε την είσοδο μικρού αποσπάσματος εχθρών στο κάστρο. Σύντομα, τα πυροβόλα του φρουρίου στρέφονται εναντίον της ίδιας της πόλης.[27]

Η αιφνιδιαστική αυτή προδοσία προκαλεί πανικό στη φρουρά, η οποία εγκαταλείπει τις θέσεις της. Η είσοδος του κοινοβουλευτικού στρατού από τα αφύλακτα πλέον τείχη μετατράπηκε σύντομα σε δεύτερη σφαγή. Ο ίδιος ο Cromwell αναφέρει ότι σκοτώθηκαν περισσότεροι από 2.000 στρατιώτες και κάτοικοι, καθώς «*εκτελέστηκε κάθε ζωντανός στόχος που βρέθηκε μπροστά στους άνδρες μας*». Ο Sinnott δολοφονείται επίσης. Καταγγελίες διασωθέντων κάνουν λόγο για μαζικές σφαγές ανδρών, γυναικών και παιδιών, ενώ αναφορές κληρικών περιγράφουν πως το αίμα κυλούσε στους δρόμους και τις οικίες. Όλοι οι καθολικοί ιερείς εκτελέστηκαν, ενώ πολλοί πολίτες πνίγηκαν στην προσπάθειά τους να διαφύγουν με υπερφορτωμένες βάρκες. Σύμφωνα με έναν αυτόπτη μάρτυρα, στο Wexford σώθηκαν περισσότεροι στρατιώτες σε σχέση με την Drogheda, επειδή οι κοινοβουλευτικοί τους θεώρησαν χρήσιμους για καταναγκαστική εργασία.[28]

---

[26] Royle, C*ivil War*, ό.π., σ. 532· *Calendar of State Papers, Domestic Series, 1649-1650*, ό.π., σ. 483. Στο *Calendar of States Papers* φαίνεται ξεκάθαρα η ζημιά που είχε προκαλέσει αυτός ο στόλος, ο οποίος είχε κατορθώσει να καταλάβει αρκετά αγγλικά πλοία. Το αγγλικό Συμβούλιο του Κράτους δεν απέκλειε ο ιρλανδικός στόλος να δεχόταν βοήθεια και από τρίτο κράτος, για αυτό και ζητούσε από τους ναυάρχους του να επιτεθούν, αν τα αγγλικά συμφέροντα απειλούνταν.
[27] Royle, ό.π., σ. 533.
[28] Royle, C*ivil War*, ό.π., σ. 534-535.

Αξίζει να σημειωθεί πως, σε αντίθεση με την Drogheda, ο Cromwell δεν παρευρισκόταν στο σημείο της σφαγής, καθώς εκείνη τη στιγμή διαπραγματευόταν την παράδοση. Ωστόσο, η δεύτερη μαζική σφαγή, μέσα σε διάστημα λίγων εβδομάδων, ενίσχυσε τη φήμη του ως αδίστακτου τιμωρού. Όταν λίγο αργότερα επιχείρησε διαπραγματεύσεις με τον Thomas Roche, επικεφαλής του φρουρίου Duncannon, έλαβε την εξής απάντηση: «*Ούτε εγώ, ούτε κανείς υπό τις διαταγές μου, θα συνομιλήσουμε με κάποιον του οποίου το έλεος είναι σκληρότερο από την τυραννία*».[29]

Το μήνυμα που εξέπεμπε η πολιτική τρόμου του Cromwell είχε διπλή ανάγνωση. Από τη μία, επηρέασε ψυχολογικά αρκετές φρουρές, όπως του Dundalk και της Newry, που παραδόθηκαν άνευ μάχης. Από την άλλη, ριζοσπαστικοποίησε την καθολική αντίσταση, μετατρέποντας τον αγώνα εναντίον του Cromwell σε υπαρξιακή μάχη.

Σε πλήρη αντίστιξη, οι περιπτώσεις των πόλεων Ross και Clonmel αναδεικνύουν μια διαφορετική προσέγγιση. Στη Ross, όταν το πυροβολικό άνοιξε ρήγματα στα τείχη, ο διοικητής της πόλης, Taaffe, προσήλθε αμέσως σε διαπραγματεύσεις. Η φρουρά αποχώρησε με πλήρη εξοπλισμό και χωρίς διώξεις, ενώ στους κατοίκους εξασφαλίστηκε η ζωή, αν και όχι η θρησκευτική τους ελευθερία. Το γεγονός ότι περίπου 500 βασιλόφρονες προτεστάντες στρατιώτες εντάχθηκαν στον Νέο Πρότυπο Στρατό μετά την πτώση της πόλης φανερώνει τη δύναμη της ήπιας πολιτικής του Cromwell σε στρατηγικά χρονικά σημεία.[30]

Η πτώση του Wexford αποτέλεσε καίριο πλήγμα για την Καθολική Ομοσπονδία. Ο στόλος των Ιρλανδών και Φλαμανδών κουρσάρων διαλύθηκε, ενώ η πόλη έπαψε να προσφέρει ασφαλές σημείο αποβίβασης βασιλοφρόνων από τη Γαλλία. Παράλληλα, οι πόλεις του Munster διακήρυξαν την πίστη τους στο Κοινοβούλιο, αναγνωρίζοντας την «*προτεσταντική θρησκεία και το αγγλικό έθνος*». Οι τρεις λιμένες που κατελήφθησαν μετά το Wexford διευκόλυναν τον ανεφοδιασμό του κοινοβουλευτικού στρατού, επιτρέποντας τη συνέχιση της εκστρατείας χωρίς ανάγκη επιστροφής στο Δουβλίνο για ανεφοδιασμό.

Ωστόσο, η σφαγή στο Wexford, παρά τις στρατηγικές της συνέπειες, ενίσχυσε την εικόνα του Cromwell ως τιμωρού και «ανελέητου εχθρού» στα μάτια των καθολικών. Όσο η στρατιωτική εκστρατεία προχωρούσε, η πολιτική του τρόμου απέναντι στους αντιπάλους του φαινόταν να τροφοδοτεί ταυτόχρονα τόσο την επιτυχία του, όσο και την εχθρότητα που θα τον ακολουθούσε επί αιώνες.

---

[29] Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π, σ. 98.
[30] *The Letters and Speeches of Oliver Cromwell*, τόμ. 5, επιμ. Thomas Carlyle και S.C. Lomas, Λονδίνο 1857, σ. 172-176.

Η συνθηκολόγηση της Ross

Μετά την πτώση του Wexford, το εκστρατευτικό σώμα της Κοινοπολιτείας κατευθύνθηκε προς την πόλη Ross στην περιοχή του Munster. Η πόλη διέθετε φρουρά περίπου 1.500 ανδρών, υπό τη διοίκηση του σερ Lucas Taaffe, ο οποίος ακολούθησε την προσφιλή πλέον τακτική των εικονικών διαπραγματεύσεων για να κερδίσει χρόνο, ελπίζοντας σε ενισχύσεις από τον Ormond.

Ο Cromwell, επιμένοντας στη στρατηγική του προληπτικού εκφοβισμού, επανέλαβε ότι σκοπός του δεν ήταν η αιματοχυσία αλλά η υποταγή. Στην αλληλογραφία του με τον Taaffe υποσχέθηκε ότι, εφόσον η πόλη παραδοθεί, η φρουρά θα αποχωρήσει με τιμή και οι κάτοικοι θα ζήσουν ειρηνικά. Όταν, όμως, ο Taaffe ζήτησε να διασφαλιστεί και «ελευθερία συνείδησης», ο Cromwell απάντησε ξεκάθαρα πως, αν αυτό σημαίνει ελευθερία για την καθολική λατρεία, τότε το αίτημα απορρίπτεται. Πιστός στο πουριτανικό του όραμα, ο αρχιστράτηγος απέρριπτε την Καθολική Εκκλησία ως θεσμικό και πολιτικό αντίπαλο, χωρίς όμως να επιδιώκει την εξαναγκαστική μεταστροφή των καθολικών στο αγγλικανικό ή πουριτανικό δόγμα.[31]

Σε μια χαρακτηριστική κίνηση ψυχολογικού πολέμου, ο Cromwell έστειλε στη Ross δύο Ιρλανδούς αξιωματικούς, αιχμαλώτους από τη σφαγή του Wexford, ώστε να διηγηθούν στους κατοίκους τα γεγονότα. Η αφήγησή τους ενίσχυσε τον φόβο στους αμυνόμενους, ενώ η απουσία ενισχύσεων από τον Ormond επιδείνωσε περαιτέρω τη διάθεση για αντίσταση. Ο Cromwell, οχυρωμένος μπροστά στα τείχη της πόλης, υπενθύμισε στους κατοίκους πως τόσο στην Drogheda όσο και στο Wexford προσφέρθηκε η ευκαιρία της συνθηκολόγησης, η οποία απορρίφθηκε με το γνωστό τίμημα.[32]

Η συμπεριφορά του στη Ross, συγκριτικά ήπια και χωρίς την άσκηση ένοπλης βίας, αποδείχθηκε πολιτικά αποδοτική. Περίπου 500 βασιλόφρονες στρατιώτες, προτεσταντικής πίστης, εντάχθηκαν στον Νέο Πρότυπο Στρατό. Το γεγονός αυτό αποτελεί ένδειξη της ρευστότητας των πολιτικοθρησκευτικών συμμαχιών και της φθοράς του αντι-κοινοβουλευτικού στρατοπέδου, που οφειλόταν τόσο στις διαδοχικές ήττες όσο και στην απροθυμία του Ormond να έρθει σε μετωπική σύγκρουση με τον Cromwell. Ιδιαίτερο ρόλο στην αλλαγή συσχετισμών έπαιξε η στάση των στρατιωτών του Inchiquin, ο οποίος είχε εγκαταλείψει το κοινοβουλευτικό στρατόπεδο λίγο πριν την έναρξη της εκστρατείας. Οι στρατιώτες του, κυρίως προτεστάντες και κάτοικοι των λιμανιών του νότου Youghal, Cork και

[31] *The Letters and Speeches*, ό.π., σ. 172-176.
[32] Ó Siochrú, ό.π, σ. 100.

Kinsale, δεν θεωρούσαν πλέον τους Άγγλους κοινοβουλευτικούς ως πρωτεύοντες εχθρούς. Αντιθέτως, επιθυμούσαν τη σύμπλευση με τον Cromwell, ώστε να ξεκαθαρίσουν τους λογαριασμούς τους με τους καθολικούς Ιρλανδούς, με τους οποίους βρίσκονταν σε χρόνια σύγκρουση. Αυτό το κλίμα ευνόησε τη μαζική λιποταξία από το στρατόπεδο του Inchiquin, παρά τις αυστηρές κυρώσεις που απειλούσαν τους λιποτάκτες.[33]

Έχοντας πλέον εδραιώσει την παρουσία του στην περιοχή του Munster και εξασφαλίσει τα κρίσιμα λιμάνια του νότου, ο Cromwell αποφάσισε να ξεχειμωνιάσει εκεί. Ο στρατός του είχε αρχίσει να αποδυναμώνεται λόγω ασθενειών και δυσμενών καιρικών συνθηκών, ενώ η εξασφαλισμένη τροφοδοσία από τα παράκτια αστικά κέντρα προσέφερε σημαντικά επιχειρησιακά πλεονεκτήματα. Ο επόμενος στρατηγικός στόχος θα ήταν η πόλη Clonmel, ένα από τα τελευταία προπύργια της καθολικής αντίστασης.

Η μάχη της Clonmel

Η πόλη Clonmel, σε στρατηγικό σημείο μεταξύ Wexford και Limerick, αποτέλεσε τον τελευταίο μεγάλο στόχο του Cromwell προτού εγκαταλείψει την Ιρλανδία. Στις 27 Απριλίου 1650, ο Νέος Πρότυπος Στρατός άρχισε την πολιορκία της πόλης, της οποίας η άμυνα είχε ανατεθεί σε έναν από τους ικανότερους στρατιωτικούς της καθολικής υπόθεσης: τον Hugh Dubh O'Neill, ανιψιό του εκλιπόντος Owen Roe O'Neill.

Η φρουρά αριθμούσε περίπου 1.500 άνδρες από την περιοχή του Ulster, άρτια εκπαιδευμένους και πιστούς στην υπόθεση της Ιρλανδικής Ομοσπονδίας. Από την άλλη, οι δυνάμεις του κοινοβουλευτικού στρατού αριθμούσαν περί τους 9.000 στρατιώτες, προσφέροντας στον Cromwell εμφανή αριθμητική υπεροχή. Παρ' όλα αυτά, η αποφασιστικότητα του O'Neill και η επινοητικότητά του στον χειρισμό της πολιορκίας αποδείχθηκαν καθοριστικές.[34]

Στις 8 Μαΐου ξεκίνησε ο συστηματικός βομβαρδισμός των τειχών. Ο O'Neill, ωστόσο, κατάφερε με συνεχείς εξορμήσεις και επιθέσεις παρενόχλησης να επιβραδύνει τις επιχειρήσεις των πολιορκητών. Το διάστημα αυτό αξιοποιήθηκε επιδέξια: πίσω από το εξωτερικό ρήγμα, ο O'Neill κατασκεύασε ένα ισχυρό εσωτερικό οδόφραγμα, δημιουργώντας μια θανάσιμη παγίδα για το πεζικό που θα εισέβαλλε στο εσωτερικό.

Όταν τελικά οι δυνάμεις του Cromwell διέρρηξαν το εξωτερικό τείχος και εισήλθαν στην πόλη, βρέθηκαν σε έναν προσεκτικά σχεδιασμένο κλοιό. Η ασφυκτική αμυντική διάταξη

[33] *Calendar of State Papers, Domestic Series, 1649-1650*, ό.π., σ. 225.
[34] Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π, σ. 122.

οδήγησε σε πανωλεθρία: το πεζικό εγκλωβίστηκε και αποδεκατίστηκε υπό καταιγισμό πυρών. Ο Cromwell, ανίκανος να αντιληφθεί την πραγματική κατάσταση, διέταξε την αποστολή του ιππικού για ενίσχυση, το οποίο επίσης καθηλώθηκε και αναγκάστηκε να υποχωρήσει με βαριές απώλειες. Υπολογίζεται ότι μόνο εκείνη την ημέρα ο κοινοβουλευτικός στρατός έχασε περίπου 2.500 άνδρες, η μεγαλύτερη απώλεια της εκστρατείας.[35]

Αν και ο Cromwell ετοίμαζε νέα επίθεση για την επόμενη ημέρα, η φρουρά είχε ήδη αποχωρήσει υπό την κάλυψη της νύχτας. Ο Hugh O'Neill, αντιλαμβανόμενος την ανεπάρκεια των πυρομαχικών και την αδυναμία περαιτέρω αντίστασης, διέφυγε σιωπηλά με τους άνδρες του, αφήνοντας τη διαχείριση της παράδοσης στον δήμαρχο της πόλης, John White.

Όταν ο Cromwell πληροφορήθηκε τη διαφυγή του O'Neill, φέρεται να εξοργίστηκε ιδιαίτερα, δηλώνοντας χαρακτηριστικά: «*Μα τον Θεό, θα ακολουθήσω αυτόν τον Hugh Duff O'Neill όπου κι αν πήγε*». Ωστόσο, παρά τον θυμό του, δεν υπαναχώρησε από τους όρους της συμφωνίας. Η στάση του αυτή δεν υπαγορεύθηκε από ανθρωπιστική διάθεση αλλά από πολιτικό ρεαλισμό: ήθελε να διατηρήσει ανοικτό το ενδεχόμενο διαπραγμάτευσης με σημαντικά αστικά κέντρα, όπως το Limerick, το Waterford και το Galway, των οποίων η παράδοση θα μπορούσε να επισπευσθεί με πολιτικές εγγυήσεις.[36]

Μετά από σύντομη παραμονή στην πόλη, ο Cromwell αναχώρησε για την Αγγλία, υποκύπτοντας στις πιεστικές εκκλήσεις του Κοινοβουλίου να επιστρέψει. Τη συνέχιση της εκστρατείας στην Ιρλανδία ανέλαβε πλέον ο γαμπρός του, Henry Ireton, που διαδέχθηκε τον Cromwell τόσο στρατιωτικά όσο και πολιτικά. Ο ιρλανδικός πόλεμος δεν είχε τελειώσει αλλά η φάση του Cromwell είχε ολοκληρωθεί· με μια στρατιωτική νίκη αλλά και με ένα αποτύπωμα βίας που θα σημάδευε βαθιά την ιρλανδική συλλογική μνήμη.

[35] Ó Siochrú, *God's Executioner*, ό.π., σ. 123-125.
[36] E. Hogan (επιμ.), *The History of the Wars of Ireland from 1641 to 1653 by a British officer of the Regiment of Sir John Clotworthy*, Δουβλίνο 1873, σ. 111.

Συμπεράσματα

Η ιρλανδική εκστρατεία του Oliver Cromwell (1649-1650) αποτελεί ορόσημο όχι μόνο στην πολιτικοστρατιωτική ιστορία των Νήσων αλλά και στην ανάδυση της βίας ως εργαλείου πολιτικής και ιδεολογικής κυριαρχίας στη μετάβαση προς τον πρώιμο μοντερνισμό. Οι σφαγές στην Drogheda και στο Wexford δεν ήταν απλώς στρατιωτικά επεισόδια με βαρύ τίμημα αλλά γεγονότα που διαμόρφωσαν τη συλλογική μνήμη του ιρλανδικού λαού και ενίσχυσαν την εικόνα του Cromwell ως προσωποποίησης της καταστολής.

Το βασικό ερώτημα που τέθηκε στην παρούσα μελέτη, εάν δηλαδή ο Cromwell υπήρξε πρωτίστως θρησκευτικός ζηλωτής ή ρεαλιστής στρατηγός, δεν προσφέρεται για μονοσήμαντη απάντηση. Αντιθέτως, η μελέτη των πρωτογενών πηγών και της πρόσφατης ιστοριογραφίας καταδεικνύει έναν σύνθετο ιστορικό δρώντα. Ο Cromwell λειτούργησε με βαθιά θρησκευτική πίστη αλλά η πίστη αυτή μεταφραζόταν στρατηγικά. Η εκστρατεία στην Ιρλανδία υπήρξε τόσο πράξη θεολογικής κάθαρσης όσο και πολιτικοστρατιωτικής επιβολής.

Οι σφαγές, με κορυφαίες εκείνες στις πόλεις Drogheda και Wexford, δεν μπορούν να νοηθούν αποκλειστικά ως εν θερμώ εκτροπές της μάχης. Αντιθέτως, εξυπηρετούσαν έναν στρατηγικό στόχο παραδειγματισμού, με θύματα ομοθρήσκους του. Με την επιβολή απόλυτης καταστροφής σε εμβληματικά προπύργια αντίστασης, ο Cromwell επιδίωκε να κάμψει τη συνοχή του ιρλανδικού στρατοπέδου, να απομονώσει τους καθολικούς από τους προτεστάντες συμμάχους τους και να επιβάλει συνθηκολόγηση στις υπόλοιπες πόλεις χωρίς μάχη. Η τακτική αυτή απέδωσε στη Ross, στο Youghal και στο Cork, χωρίς νέα αιματοχυσία.

Ωστόσο, η επιμονή του στην εκτέλεση καθολικών ιερέων, ανεξαρτήτως της συμμετοχής τους στις εχθροπραξίες, αναδεικνύει μεν μια τιμωρητική διάσταση, ενταγμένη στο αντιπαπικό πουριτανικό φαντασιακό, αλλά και μια πολιτική στόχευση. Οι καθολικοί ιερείς λογίζονταν ως φορείς της παπικής πολιτικής επέκτασης, ως δηλαδή θρησκευτικοί και πολιτικοί εκπρόσωποι, και ως τέτοιοι αντιμετωπίστηκαν. Δεν ισχύει το ίδιο, ωστόσο, και για τις περιπτώσεις αμάχων, μια πτυχή που διχάζει την ιστοριογραφία: ενώ ιστορικοί όπως οι Hill, Royle και Reilly εκφράζουν επιφυλάξεις για το εύρος ή την ύπαρξη σφαγών αμάχων, οι Ó Siochrú και Gentles τις θεωρούν εκτελέσεις εν γνώσει και καθ' υπόδειξιν του Cromwell. Η παρούσα μελέτη, αντλώντας από τις επιστολές του ίδιου του Cromwell και τις λίγες αφηγήσεις επιζώντων των σφαγών, δεν αποφαίνεται με απόλυτη βεβαιότητα για τις προθέσεις του, ωστόσο καταδεικνύει τη σκόπιμη ασάφεια των επίσημων αφηγήσεών του, η οποία του επέτρεπε να φέρει την ευθύνη χωρίς να αποκαλύπτει τον πραγματικό αριθμό ή την ταυτότητα των θυμάτων. Αναδεικνύει, λοιπόν, τον αρχικό στρατηγικό σχεδιασμό του Cromwell ως προς

την επικοινωνία των μαχών: ομιχλώδεις και αναξιόπιστες πληροφορίες προς το Κοινοβούλιο με σκοπό την απρόσκοπτη συνέχεια της εκστρατείας για έναν γρήγορο και απόλυτο θρίαμβο.

Σημαντικό εύρημα της μελέτης συνιστά η παρατήρηση της ασυμμετρίας στη συμπεριφορά του Cromwell σε διαφορετικές περιστάσεις. Ενώ στο Wexford η σφαγή φαίνεται να προέκυψε ανεξέλεγκτα, κατά την απουσία του, στην Clonmel και τη Ross ακολουθείται μια ρεαλιστική προσέγγιση που αποσκοπεί στην εξοικονόμηση δυνάμεων και την προώθηση του στρατηγικού σχεδίου χωρίς περιττές συγκρούσεις. Η διαφοροποίηση αυτή μαρτυρά όχι ασυνέπεια αλλά ευελιξία στην εφαρμογή της βίας, ανάλογα με τις περιστάσεις.

Η τελική εικόνα του Cromwell που αναδύεται δεν είναι εκείνη ενός μονοδιάστατου φανατικού, αλλά ενός ιστορικού ηγέτη που εφάρμοσε τη βία ως τεχνική εξουσίας, μεταμφιέζοντάς τη στη θεολογική γλώσσα της πρόνοιας και της «*θείας τιμωρίας*». Η Ιρλανδία τού προσέφερε ένα πεδίο όπου οι πουριτανικές του αντιλήψεις συναντήθηκαν με την ανάγκη στρατιωτικής επιβολής και την επιδίωξη πολιτικής σταθερότητας της νεοσύστατης Κοινοπολιτείας. Εντέλει, η βία του Cromwell δεν ήταν αποκλίνουσα για τον 17^{ο} αιώνα· ήταν, όμως, ακραία οργανωμένη, ρητορικά εξαγνισμένη και διαχρονικά μνημονευμένη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
BIBLIOGRAPHY

Πρωτογενείς Πηγές
Primary Sources

Αλληλογραφία
Correspondence

Oliver Cromwell's Letters and Speeches, επιμ. Wilbur Cortez Abbott, Harvard University Press, Κέιμπριτζ, MA 1937. Ανάκτηση από: http://www.olivercromwell.org/Letters_and_speeches/letters/Letter_index.htm.

The Letters and Speeches of Oliver Cromwell, τόμ. 5, επιμ. Thomas Carlyle και S.C. Lomas, Λονδίνο 1857.

Cromwell, Oliver, «Letter to Speaker Lenthall, 17 September 1649», *The Cromwell Association*. Ανάκτηση από: https://www.olivercromwell.org/wordpress/cromwell-to-speaker-lenthall-17-september-1649/.

University of Michigan Library, Digital Collections: *A Letter from Sir Lewis Dyve to the Lord Marquis of Newcastle*, Χάγη 1650.

Εφημερίδες
Newspapers

Folger Shakespeare Library (ηλεκτρονική πηγή): *Man in the Moon*, no. 24 (26 September-10 October 1649).

National Library of Australia, 1885242: *Mercurius Elencticus*, no. 21 (10-17 September)· no. 22 (17-24 September).

Library of Congress, sn88088625: *The Perfect Diurnal*, 23 August 1649.

Βιβλία
Books

Bacon, Francis, *Certain Considerations touching the Plantation in Ireland*, Λονδίνο 1609.

Calendar of State Papers, *Domestic Series, 1649-1650*, επιμ. Mary Anne Everett Green, Λονδίνο 1875.

Cromwell, Oliver, *A Declaration by the Lord Lieutenant of Ireland Concerning his Resolutions for the Peace and Safety of Ireland*, Λονδίνο 1649. Ανάκτηση από: https://www.proquest.com/books/declaration-lord-lieutenant-ireland-concerning/docview/2240905345/se-2.

Hogan, E. (επιμ.), *The History of the Wars of Ireland from 1641 to 1653 by a British officer of the Regiment of Sir John Clotworthy*, Δουβλίνο 1873.

McDonnell, Randal, *When Cromwell came to Drogheda: A Memory of 1649. Edited from the record of Clarence Stranger, A Captain in the Army of Roe Owen O'Neill,* M.H. Gill & Son, Δουβλίνο 1906.

Milton, John, *Paradise Lost*, Λονδίνο 1667.

Murphy, D.S.J., *Cromwell's Irish Campaign*, M.H. Gill & Son, Δουβλίνο 1883.

Spencer, Edmund, *A View of the Present State of Ireland*, Λονδίνο 1596.

Δευτερογενείς Πηγές
Secondary Literature

Gentles, Ian, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, Blackwell, Οξφόρδη και Κέιμπριτζ, MA 1992.

—, *The English Revolution and The Wars in the Three Kingdoms, 1638-1652*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2014.

—, *Oliver Cromwell: God's Warrior and the English Revolution*, Bloomsbury Academic, Λονδίνο 2025.

Hill, Christopher, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, Penguin Books, Νέα Υόρκη 1985.

Hore, P.H., *History of the Town and County of Wexford*, Λονδίνο 1906.

Morrissey, Lee, *Milton's Ireland: Royalism, Republicanism, and the Question of Pluralism*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2024.

Ó Siochrú, Micheál, *God's Executioner: Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland*, Faber & Faber, Λονδίνο 2009.

—, «Extirpation and Annihilation in Cromwellian Ireland», στο Ned Blackhawk, Ben Kiernan, Benjamin Madley και Rebe Taylor (επιμ.), *The Cambridge World History of Genocide, vol. 2: Genocide in the Indigenous, Early Modern and Imperial Worlds, from c. 1535 to World War One*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2023.

Reilly, Tom, *Cromwell was Framed: Ireland 1649*, Chronos Books, Λονδίνο 2014.

Reilly, Tom, «Cromwell: The Irish Question», *History Today*, 62:9 (2012).

Royle, Trevor, C*ivil War: The Wars of the Three Kingdoms, 1638-1660*, Abacus, Λονδίνο 2004.

Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ, MA και Λονδίνο 1965.

"The common ties of our Religion...and strict Commerce": John Dryden's *Amboyna* (1673) and its religious preservation of the Old World

«Οι κοινοί δεσμοί της Πίστης μας... και του αυστηρού Εμπορίου»: Η *Amboyna* (1673) του John Dryden και η θρησκευτική αναπαράσταση του Παλαιού Κόσμου

Dikaia Gavala*

Δικαία Γαβαλά

ABSTRACT: After the Restoration (1660), the political atmosphere found an outlet in the newly reopened theatres as the rise in explicitly titled political plays shows that the public may have developed an appetite for the affairs of state(s) on stage. By closely reading John Dryden's tragedy *Amboyna* (1673) – a tragedy based on a historical event in colonised Indonesia which continued to haunt the British cultural memory in posterity – this paper seeks to analyse the ways in which religion was instrumental to political support and trade dominance and the role religious differences played in constructing representations of otherness and imperial myths of masterfulness. As Dryden prompted his audience to political action in the play's concurrent Third Anglo-Dutch War, dramaturgy spoke to the audiences, not least because of the achronic appeal of politics in the symbolic realm.

* Dikaia Gavala received her PhD in January 2023 from the University of Aberdeen, having been a fellow of the interdisciplinary Centre for Citizenship, Civil Society and Rule of Law. Her research concerns the English drama of the seventeenth century and the political theory of the Civil War, focusing on English republicanism and its debates on stage. She is also a graduate of the Department of English Language and Literature of the University of Athens. Currently Dikaia is based on the Department of Theatre Studies of the University of Athens as an adjunct lecturer teaching Shakespeare and World Dramaturgy courses. Her most recent publication refers to pop culture and psychoanalysis: Gavala, D., "'Let it Go': Revising the Princess story in Disney's *Frozen*", *Gramarye* 15 (2019), pp. 67-79. For contact, email: dikaiagavala@yahoo.gr.

Η Δικαία Γαβαλά έλαβε το διδακτορικό της τον Ιανουάριο του 2023 από το Πανεπιστήμιο του Αμπερντίν, έχοντας διατελέσει υπότροφος του διεπιστημονικού ερευνητικού κέντρου του ιδίου Πανεπιστημίου, Centre for Citizenship, Civil Society and Rule of Law. Η έρευνά της αφορά το Αγγλικό θέατρο του 17ου αιώνα και την πολιτική θεωρία του Αγγλικού Εμφυλίου Πολέμου, εστιάζοντας στον αγγλικό ρεπουμπλικανισμό και τις συζητήσεις του επί σκηνής. Είναι επίσης πτυχιούχος του Τμήματος Αγγλικής Γλώσσας και Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Η Δικαία αυτό τον καιρό διδάσκει μαθήματα Σαίξπηρ καθώς και Παγκόσμιας Δραματουργίας για το Τμήμα Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών ως εντεταλμένη διδάσκουσα. Η πιο πρόσφατη δημοσίευσή της αναφέρεται στην ποπ κουλτούρα και την ψυχανάλυση: Gavala, D., «'Let it Go': Revising the Princess story in Disney's *Frozen*», *Gramarye* 15 (2019), σ. 67-79. Email: dikaiagavala@yahoo.gr

Keywords: Anglo-Dutch war, commerce, Catholicism, republicanism, drama, seventeenth-century

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Μετά την Παλινόρθωση (1660), η πολιτική ένταση βρήκε διέξοδο στα θέατρα που άνοιξαν ξανά πρόσφατα, καθώς η αύξηση των δραματικών έργων με σαφή πολιτική θεματολογία καταδεικνύει την πιθανή επιθυμία του κοινού να παρακολουθεί τα πολιτικά δρώμενα επί σκηνής. Μέσω της επισταμένης μελέτης της τραγωδίας *Amboyna* (1673) του John Dryden, μια τραγωδία βασισμένη σε ένα ιστορικό γεγονός που διαδραματίστηκε στην αποικιοκρατούμενη Ινδονησία και έμεινε χαραγμένη για πολλά χρόνια στη βρετανική πολιτιστική μνήμη, το παρόν άρθρο επιδιώκει να αναλύσει αφενός τους τρόπους με τους οποίους η θρησκεία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην εμπορική κυριαρχία και την πολιτική, και αφετέρου τον ρόλο που έπαιξαν οι θρησκευτικές διαφορές στην κατασκευή των αναπαραστάσεων της ετερότητας και των κυριαρχικών ιμπεριαλιστικών μύθων. Καθώς ο Dryden ώθησε το κοινό του σε πολιτική δράση στον Τρίτο Αγγλο-Ολλανδικό Πόλεμο, η δραματουργία μίλησε στο κοινό, κυρίως λόγω της άχρονης γοητείας της πολιτικής στη συμβολική σφαίρα της θεατρικής αναπαράστασης.

Λέξεις κλείδια: Αγγλο-ολλανδικός Πόλεμος, εμπόριο, Καθολικισμός, ρεπουμπλικανισμός, θέατρο, δέκατος έβδομος αιώνας

The Amboyna massacre: longevity on stage and reception history

Opening with Virgil's inscription, *manet altâ mente repostum*,[1] John Dryden's tragedy *Amboyna* (1673) attempts precisely that: to preserve a memory deeply embedded in the mind. The Amboyna massacre was culturally engraved in the national consciousness and evoked since the incident itself in 1623 to the early nineteenth century and frequently re-circulated through pamphlets, engravings, woodcuts, tragedies, comedies and prose fiction as it came to signify a forewarning against the ingratitude of other nations with competing interests to the

[1] John Dryden, *Amboyna (1673)* (London, London, London: , 1673), [9], 65 p. *ProQuest*, 20/11/2020, https://www.proquest.com/docview/2138574339?accountid=8155. Hereafter, I will be referring to the play by using Act, Scene and Pages.

British one, evoked specifically to tilt memory and provoke a stance against whatever political incidents of the time.

On 27 February 1623, Gabriel Towerson, the chief factor or merchant of the English East India Company in Amboyna, (modern Maluku in Indonesia), was beheaded by command of the local Dutch governor, Herman van Speult. Nine other Englishmen, ten Japanese and one Portuguese shared Towerson's fate. The charges brought against them were that they planned to kill Speult and overwhelm the Dutch garrison of Fort Victoria as soon as an English ship appeared in the roadstead to support them. The authenticity of the plot has strongly been disputed since its contemporary times to today.[2] The incident demonstrates the commercial antagonism between the British Empire's enterprise and the Dutch Republic's VOC (Dutch East India Company, Vereenigde Oostindische Compagnie) which escalated into a proxy war which resulted in damaging the position of the East India Company in Southeast Asia permanently. By closely reading this play, I would like to focus on and tease out the following: that the flagrant anti-republicanism of the play works by identifying the VOC representatives as republicans in Dryden's time and that the play closely associates the Dutch and the Spanish with Catholicism and anti-Catholic stereotypes—even though at that time of the incident itself, the Reformation in the Netherlands had already taken place and been established. Overlooking this, the play targets Dutch toleration, which is a testament to the many historically accurate elements that frame the play. Lastly, that common Christianity was long believed to be the peacemaker and, indeed, was for a time between the two nations but with the Dutch Republic's rebellion against their old monarchy, as the play insinuates, their thirst for profit knows now no bounds; a propaganda used to justify on religious and political grounds how the conflicting, profitable interests in the area between the two colonisers brought them to war many times.

On the eve of the Third Anglo-Dutch war, the new Lord Chancellor, the first earl of Shaftesbury, emphasized England's traditional rivalry with the United Provinces and stressed the war "was absolutely necessary and unavoidable," because the United Provinces were "the common Enemies to all Monarchies, and I may say, especially to ours, their only Competitor for Trade and Power at Sea, and who only stand in their Way to an Universal Empire."[3] What Shaftesbury strove to do in Parliament, Dryden tried to accomplish on stage.

---

[2] Discussing the authenticity of the conspiracy according to correspondence among the main historical actors if the incident, English and Dutch historiography as well as statistics and numbers of profits made and un-made for the British Empire in the South East Asia from the 1620 to 1680s, see D. K. Bassett, "The 'Amboyna Massacre' of 1623", *Journal of Southeast Asian History*, 1:2 (1960), pp. 1–19.

[3] Blair Hoxby, *Mammon's Music: Literature and Economics in the Age of Milton*, Yale University Press, New Haven, Conn. and London 2002, p. 320, 180.

The play opens with a dedication to Thomas Clifford, 1st Baron Clifford of Chudleigh who sat in the House of Commons from 1660 to 1672. It was probably Clifford – "skillfully building parliamentary support for the Second Anglo-Dutch War" – who suggested that Dryden write *Amboyna, or the Cruelties of the Dutch to the English Merchants*.[4] As Lord Treasurer, he ensured that Dryden was paid his usual salary despite the notorious Stop of the Exchequer in 1672, in an arbitrary move against the property of bankers which, in combination with the growing suspicion that Charles II may have had secret dealings with Louis XIV, made public relations efforts like Dryden's necessary. We can date the play's first performance with certainty only to the period between June 1672 and May 1673. Its text was sold, appropriately enough, at the New Exchange, the London shopping arcade.

Dryden's stance toward the politics of his time was no secret. His royalist patrons, as well as works of monumental praise to the King,[5] leave little room for doubt. *Amboyna* has been interpreted as anti-Whig propaganda. However, as pointed out by several critics, the story's cultural imprint made it a symbolic point of reference that could target and speak against the political rivals to the nation, whoever those might have been considered to be at that particular point in time.[6]

The cultural imprint of the incident was long-lasting. Critics and historians establish that the public was largely aware of the story:

> "The Amboyna business had already become ubiquitous by the 1650s, well known to populations as diverse as raucous audiences at London plays or English soldiers bent on revenge, and the peace of 1654 had done little if anything to hinder the story's spread."[7]

The popularity of the tale cannot be disputed as it even outlived the occasions of the Second (1665–67) and Third (1672–74) Anglo-Dutch Wars. Alison Games notices the two tracks on which the story moves; "[T]he political lesson of Amboyna, articulated during times of conflict with the Dutch and in six new *True Relations* [the original first pamphlet that brought the incident home] that appeared between 1665 and 1781, continued to be one of ingratitude' and

[4] Hoxby, *Mammon's Music*, ibid, p. 320, 180
[5] Such as *Absalom and Achitophel* (1681), alluding to the Exclusion Crisis of 1680-1681.
[6] Anne B. Gardiner, "Dating Dryden's "Amboyna": Allusions in the Text to 1672-1673 Politics", *Restoration and Eighteenth Century Theatre Research*, 5:1 (1990), p. 18˙ Alison Games, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Oxford University Press, Oxford 2020. Hoxby, ibid; Anthony Milton, "Marketing a massacre: Amboyna, the East India Company and the public sphere in early Stuart England.", in P. Lake and S. Pincus (eds.), *The politics of the public sphere in early modern England* Manchester University Press, Manchester 2007, pp. 168-190.
[7] Games, ibid, p. 148.

in 'popular culture,' that of 'cruelty, a result of the emotional impact of the illustration of the tortured trader and what readers took to be most significant about the episode."[8]

For twenty years the Dutch and English East India Companies competed throughout the Indian Ocean in search for dominance in the spice trade. The conflicts over nutmeg and cloves in Banda and the Moluccas, as well as pepper and gum Arabic, were of significant profit. Their forced partnership in 1619, a decision of employers due to their ties to Europe, placed the English in a subordinate position and the conspiracy conflicts began cropping up.

Dryden's play has been favoured by literary critics thanks to its setting, themes, and characters, which reflect the anxieties of Englishness in a globalising era. It was neither the first nor the last dramatic work on Amboyna, as "the very first effort to depict the story on the London stage had been suppressed in 1625, and subsequent works in that decade only touched on the incident."[9] In 1633, an EIC (East India Company) employee named Walter Mountfort wrote about the incident in a play but struggled to get his play licensed. The Master of Revels, Henry Herbert, excised passages that pertained to the Dutch, and licensed the text. Another attempt was made by James Shirley in 1630, whose play was published in 1633 and 1659 with no reference to Amboyna, but to the punishments the Dutch haf concocted there, and by William Davenant in 1653–54, another English poet laureate and playwright, who aimed to persuade "the Puritan Parliament to reopen England's theaters by pointing out how much it would inspire spectators if they could see, among other things, the cruelties of England's enemies enacted on stage".[10] Davenant thus exhibited that theatre appealed to the symbolic realm in which politics operated and that it could prove instrumental in the nationalist pedagogy of the English people. This set a precedent for Dryden's attempt to get licenced with now-explicit references to the event and adding a romance plot, according to the dramaturgical conventions of his time.

The Amboyna incident, as immortalised in drama, rather influenced political decision-making. The English government struggled for thirty years to receive restitution for the Amboyna Massacre. In England, the English traders who had survived the conspiracy trial became the key witnesses for the East India Company playing a role, therefore, in securing restitution on behalf of the company relying on the publication of both old and new Amboyna pamphlets, as well as new illustrations, especially during the 1650s and the First Anglo-Dutch

[8] Games reports that there have been incidents of violence against the Dutch incited by the story (149).
[9] It seems that the playwrights thought the London audience but also theatre goers would understand the allusions to Amboyna. For the complete genealogy of the story in print and stage see Alison Games, *Inventing the English Massacre*, ibid.
[10] Games, ibid, p. 152.

War. The Treaty of Westminster resolved all outstanding claims in 1654. However, the play itself does not figure more than once in the *Term Catalogues 1668-1709*, therefore it is safe to assume it was not reprinted as such during that period documented by the catalogues. It seems that it was the 'reality' of the story, as documented in the pamphlets, rather than the fictionalised-theatricalised version staged by Dryden that took hold of the reading public.
However, satire and comedy took part in this ideological reconstruction of memory, as several examples show. Published in 1679 *The Cloak in its Colours, or The Presbyterian Unmasked*, was a pamphlet against religious hypocrites which reproduced and constructed the memory of the stereotypical Protestant hypocrite (in his disguise and mask) as a satire on the rejection of the republican period. *The Rump* by John Tatham (1660 printed) presented the hypocritical upstarts *and The Committee, or The Faithful Irishman* by Robert Howard (1665) presented a gloomy Puritan dominated by his wife. Abraham Cowley's *Cutter of Coleman Street* (performed in 1641 and again in 1660-61) targeted the fifth monarchists' coup. Paul Hammond highlights John Dryden's role as a historiographer through his translations of Latin works, an intellectual who strove to shape collective memory and warn the reading public against Whig positions in alarming representations of 1681 as a repetition of 1641. Paul Hammond claims Dryden not only was aware of Miltonic texts but also directly responded to and emulated them[11]—something also evident in Amboyna's use of republican tropes of othering.

The Anglo-Dutch wars were reported in deeply partisan terms. The 1678 and 1679 reprinting of L'Estrange's *An Account on The Growth of Knavery* was explicitly anti-Catholic propaganda; L'Estrange attacked Milton through his allusion to the sons of Belial: a personification Milton himself had drawn from the Hebrew Bible in *Paradise Regained (*1671). Early Restoration texts presented those rebellious actors as sons of Belial renouncing God for Satan (Cromwell too), the usage canonized in the Book of Common Prayer. Any disrespect toward the king is heinous—Belial is connected to the court: charming and false, hollow.463 Belial is presented as a gross cavalier, the same allusion used in *Absalom and Achitophel* for Slingsby Bethel: to present one as resolutely corporeal and thus undermine him as a citizen (able of more elevated ideas). Biblical history held the rhetorical power to stigmatise one's opponents, and Dryden was no stranger to this textual effect.[12]

[11] Paul Hammond, 'Dryden, Milton, and Lucretius', *The Seventeenth Century,* 16 (2001), pp. 158-76, 160.
[12] See Laura Lunger Knoppers, 'Satan and the Papacy in Paradise Regained.' *Milton Studies*, 42 (2003), pp. 68–85 and ibid, *Historicizing Milton: Spectacle, Power, and Poetry in Restoration England*, University of Georgia Press, Athens 1994.

The ideological background of the thematic structure of the play

Among appalling and grotesque depictions of the Dutch, the play stages the first rape depicted in a Restoration play as the act of the son of the VOC governor. In 1673, in the throes of war, Dryden experienced no difficulty getting the play on stage. Staying true to his own sensationalist drama, he portrayed scenes of torture and insinuations that the Dutch are cannibals. It overall stayed true to the one unchanging imprint Amboyna had already left to the public: the torture. Whether the play bore any consequence for the Third Anglo-Dutch war, or whether it simply reflected ahatred built up during the previous years, remains unclear. Between 1688 and 1713, the story was deployed by English writers to critique internal opponents; examples include the Glorious Revolution of 1688, when the English deposed James II and invited William of Orange and his wife, Mary, James's eldest daughter, to rule in his place; and the struggle end British participation in the War of the Spanish Succession (1701–14), a European conflict sparked by disputes about who should acquire the Spanish throne.[13] The Tories—initially as supporters of the Stuart monarchy, and later as opponents of continued involvement in the war—re-circulated printed accounts of Amboyna to critique the Whigs:

> "James had been on the throne for only three years, but he had failed to secure enough support and his religious faith concerned those troubled by a Catholic head of the Church of England. As early as the 1670s a Whig interest had developed among those opposed to his future ascension to the throne. Their opponents, Tories, were willing to accept James as their monarch. The Amboyna story turned out to be a helpful way for Tories to indict Whigs, becoming a proxy for domestic conflict, and especially so when William and Mary invaded England in 1688."[14]

I argue that the Dutch were not only a proxy for the Whigs but, at the time of Dryden's play, a proxy for republicans, both English and non-English. The comparison between Venice, another competing republic, and Amsterdam, aiming to link two contemporary republics, should not be overlooked in the play itself. Dryden's heroes overtly blame Dutch roguery on the rebellion of their fathers. Upon witnessing the inhumane tortures the Dutch inflict on his comrades, as well as pages and women bystanders, captain Towers cries out:

> "TOWERS. Are you Men or Devils! …your Fathers all are damn'd for their Rebellion; when they Rebell'd, they were well us'd to this: these Tortures ne're were hatch'd in Humane Breasts, but as your

[13] Games, *Inventing the English Massacre*, ibid, p. 164.
[14] Ibid.

> Countrey lies confin'd on Hell, just on its Marches, your black Neighbors taught ye, and just such pains as you invent on Earth, Hell has reserv'd for you." (Act V, Scene I, page 326)

The prologue emphasises that the English should not hesitate to answer to the Dutch's insult even though 'With those…the same Religion are':

> "What injuries soe'r upon us fall,
> Yet still the same Religion answers all:
> Religion wheedled you to Civil War,
> Drew English Blood, and Dutchmens now wou'd spare:
> Be gull'd no longer, for you'l find it true,
> They have no more Religion faith—than you;
>
> Interest's the God they worship in their State,
> And you, I take it, have not much of that,
> Well Monarchys may own Religions name,
> But States are Atheists in their very frame." (Prologue, n. p.)

The prologue builds an implication that States – that is Commonwealths – rather than monarchies, are by default atheist, in their perception of political power as secular rather than divinely ordained. In this way, even common Protestantism is insufficient to establish peaceful relations among states that worship 'interest,' not least because religion can be a source of internal violence, with the example of the Civil War. The Dutch characters tend to use religious language ironically as the fiscal exclaims that the English's "assistance (against the Spaniards), which was a Mercy, and a Providence to us, shall be a Judgment upon them' as the Governor of Amboyna, Harman, comments that 'they wou'd needs protect us Rebels, and see what comes to themselves".[15] Although it is a governor and a state official who speak, they expose their conspiracy to the audience admitting they are rebels. The implication is that they rebelled against their monarchy, lacking religious conviction.

[15] Act I, Scene I, Page 75.

The English and the Other

Then, the playwright establishes the right of the English to govern the island on the grounds that "they were first discoverers of this Isle, first Traded hither, and show'd us the way."[16] The legitimacy of English governance evokes a constitutional theory of conquest; here, however, the first inhabitants are nowhere to be found; the island is "discovered". The sole representation of them, Ysabinda, converts to Christianity to marry Towerson. Ysabinda, the double Other – both a female character and a native – neutralises her third form of otherness; her being non-Christian status. Ysabinda finds herself a woman of colour amidst white men and, in a response to Towerson after her rape, appears to have internalised her inferior status as well as the sexual assault, perceiving as her own sexual sin rather than of the men who committed it:

> "YSAB.
>
> Oh never, never, I am not worthy now;
>
> My soul indeed is free from sin, but the foul speckled stains
>
> are from my body ne'r to be wash'd out, but in my death.
>
> Kill me, my Love, or I must kill my self;
>
> else you may think I was a black Adulteress in my mind, and some of me consented." (IV. III. 61)

As Towerson stresses that suicide is noble for Heathens but not for Christians, it is underlined that, though baptised, the Oriental Other remains the Other; religious conversion does enable the legal acceptance of an interracial marriage but the culturally ingrained racism runs deep as seen in the way Ysabinda makes a distinction between her body and soul, condemning her body as stained by the sin of the rapist. Her knowledge of the Bible merely enables Ysabinda, in a self-undermining way, to even further place the blame on herself—lest Towerson think she was a willing participant in the sexual act. The "Black adulteress" is a recognisable allusion to the story of a woman who had been caught in adultery, and brought forth to Jesus. The Pharisees asked Jesus whether they should stone her, according to the Law Moses commanded, while Jesus responded, "Let him who is without sin among you be the first to throw a stone at her" (John 7:53-8:11). Ysabinda's internalised inferiority—based on her Indian race amidst a stage of white men—makes her read the story of the adulteress as a story of blame not of redemption, and makes her associate sexual assault with female moral deviation, which raises

[16] Act I, Scene I, Page 75.

the question: is religious identity to be superseded by race in this play? What weighs more heavily in cultural terms? Among the play's many 'Others,' who is more *Other* than the rest?[17]

Nonetheless, on a scale dramaturgically tipped in her favour, Ysabinda has beauty, youth and wealth; all valuable additions to her commodity value, her marketability, as conveyed by the line "she loves your Countryman, but they are not disposers of her person." She disposes of her beauty the way a man freely disposes of his labour.[18] Overall, the opening act takes pains to establish who adheres in which faith. The Dutch are quite vocal in their faith:

> "HARMAN (Governor). [T]hey [the English from this Isle] may give the King of Great Brittain a Verbal satisfaction, and with submissive fawning promises, make show to punish us, but interest is their God as well as ours: to that Almighty, they will sacrifice a thousand English Lives, and break a hundred thousand Oaths, e're they will punish those that make 'em rich, and pull their Rivals down." (Act I, Scene I, Page 6)

Rather than of common Christianity, interest serves as the god of the colonial enterprise. Here, the discriminatory propaganda against the Dutch is founded neither on any moral superiority of the English nor on any enlightened quality of the nation, but rather on an Otherness defined by the omnipresent common interest.

However, if there is a pillar of redeeming light for the English colonials, it is Captain Towerson: a merciful man "to chuse of all mankind,' as Beamont, the English merchant, claims. Towerson is someone who always provides help and comfort and pardons his foes and 'wins them to his love"[19]; his only fault is being unsuspecting and naïve, seeing good in all. Dryden steadily reinforces this image of the main hero as the perfect Christian, to the extent that parallels with Jesus may be drawn, as the Dutch Governor – who is to conspire against him and execute him, as the audience already knows from the historical event's retellings – kisses him:

> "HARMAN SENIOR. Now by my faith you ask too little friend, we must have more then bare Commerce betwixt us: receive me to your bosom, by this Beard I will never deceive you.

[17] Ysabinda's violation can also be read in postcolonial terms. According to Mathilde Alazraki, displacing the diplomatic and military conflict over the Spice Islands onto the body of an Eastern woman, to be either won over by love or conquered by force, Dryden delivers a deeply political message aiming to fuel anti-Dutch sentiment. In Mathilde Alazraki, "'To guard this Paradise from any second violation': Ysabinda and the Eastern female body as contested territory in Dryden's Amboyna (1673)", *XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 79 (2022).
[18] Act I, Scene I, page 75.
[19] Act I, Scene I, Page 8.

> BEAMONT. [*aside*] I do not like his Oath, there's treachery in that Judas colour'd Beard." (Act I, Scene I, Page 12)

The Judas analogy works as a foreshadowing of what is to come. Towerson, however, is the only one who can inspire "aw upon 'em [the Dutch] in his worth, which they both fear and reverence".[20] The first introduction of this divinely-inspired mortal to the audience has him ordering letters dispatched "to our Plantations…This to Cambello, and to Hitto this, this other to Loho. Tell 'em their Friends in England greet 'em well; and when I left 'em, were in perfect health."[21] Towerson is already sorting out the plantation bodies/achievements left in perfect health: the master has returned; his healing, relieving qualities already figuratively proven. Christian brotherhood is the peacekeeper of Towerson's and any man of honour should uphold; commerce cooperation is as good as a godly command:

> "TOWERSON. [*To the Dutch*] The common ties of our Religion, and those yet more particular of Peace, and strict Commerce, betwixt us and your Nation, exacted all I did, or could have done." (Act I, Scene I, Page 9)

Towerson, as if talking directly to the audience, alludes to the Third Anglo-Dutch war:

> "This Ile yields Spice enough for both; and Europe, Ports, and Chapmen, were to vend them…'Tis true, the World was never large enough for Avarice or Ambition; but those who can be pleas'd with moderate gain, may have the ends of Nature, not to want: nay, even its Luxuries may be supply'd from her o'erflowing bounties in these parts: from whence she yearly sends Spices, and Gums[22], the Food of Heaven in Sacrifice. And besides these, her Gems of richest value, for Ornament, more than necessity." (Act I, Scene I, Page 11)[23]

Thus, on the one hand, the play castigates the Dutch as worshippers of profit; yet, on the other hand, it ends by galvanizing the English into going to war in pursuit of their commercial interests. Who worships Mammon in the end?

---

[20] Act I, Scene I, Page 9.
[21] ibid.
[22] Gum Arabic which was used in the large-scale production and dissemination of printed cotton and linen textiles from the late seventeenth century— a resin derived from certain types of acacia trees widely cultivated in northern Senegal and Mauritania at the time. Despite the fact that they did not have direct access to Atlantic trade, European manufacturers nevertheless depended on this trade, as there was simply no suitable substitute for gum. See Jutta Wimmler, "From Senegal to Augsburg: Gum Arabic and the Central European Textile Industry in the Eighteenth Century", *Textile history* 50:1 (2019), pp. 4–22.
[23] The abundance of the island and by extension of the archipelago is key to the setting of the imperial stage: it draws from those ancient and those early modern discussions of the Orient as the place where, as no labour was required to yield such produce, the people naturally get lazy. See Helen Lynch, *Milton and the Politics of Public Speech*, Ashgate, Farnham and Surrey 2015.

Political reasons behind the propagandistic depictions-otherings

Amboyna is a play with political aims that, without claiming to represent any republican stance, in fact first exhibited the genuine fear and awe the Dutch Republic must have stirred by antagonizing English imperial enterprises, even before the crisis of succession and, secondly, that it was particularly threatening that this antagonist was a republic and therefore, it must have appealed to sentiments persisting after the Restoration of monarchy or civic values already entrenched in the popular print and stage. It is rather significant that the Spanish character Perez appears briefly—enough though for the playwright to adorn him with traits such as greed, subservience and cuckoldry— yet he is quickly elevated to a man of honour for sparing Towerson's life, deniying the "hire of blood" he initially takes on as "Judas" of the three hundred quadruples, having found out that the captain would pay him what owed.[24] Thus, the sole real Catholic in the play emerges as a hero by the end, while the rest of the characters burdened with anti-Catholic slanders do not. This shows that, in Dryden's writing, the signifier (the Dutch) seems at first to have an unpredictable relation with the signified (Catholics); yet the signified remains constant, while within the linear socio-cultural context of the play the signifier shifts (the Whigs, the republicans, the national enemies), and in turn the signifier "Catholic" takes on different and unpredictable signifieds (absolutist, paganistic, greedy, subservient, rebel, atheist).

In fact, religion shapes every representation, wether of the virtuous English or the satanic, greedy Dutch, depicted with stereotypical anti-catholic colours as gruesome, ritualistic devotees, even cannibals.

> "The character Harmon (the VOC governor, an obvious variant on the historical figure, Herman van Speult) requested the candle used for torturing the English so that he could light his pipe at the very point where the candle's wick had fed on English fat. He then passed the candle along to a merchant, who exclaimed, "oh the Tobacco tasts Divinely after it." In Dryden's repugnant image, the Dutch fed their smoking habit with English fat and ingested English drippings with their tobacco. Dryden's depiction evoked the language deployed by the English merchants at Batavia who had scorned the Dutch as 'Canniballs'."[25]

In a later play, on the aftermath of the Popish Plot, Nathaniel Lee's *Lucius Junius Brutus (1681)*, the Fecialian priests in Act IV act as a parody of the Catholic mass.[26] The priests burn

[24] Act III, Scene I, page 39.
[25] Hoxby, *Mammon's Music*, ibid, p. 154.
[26] David M. Vieth, "Psychological Myth as Tragedy: Nathaniel Lee's 'Lucius Junius Brutus' ", *Huntington Library Quarterly* 39:1 (1975), pp. 57-76.

and crucify men, and drink their blood before the eyes of civil Vinditious whose shock makes him apostrophise Rome. Read as a Whig play in mainstream criticism, Lee's *Brutus* is interpreted as combining Catholic sentiments with the Torry eyeing of the French court. But how do those stereotypes appear in Amboyna? The Dutch are presented with the same tropes previously applied to Catholics in propagandistic prints, despite being divided between Catholicism and Protestantism. Dryden shows us the basis of this link later in the text:

> "BEAMONT (the English merchant). In the first place you [the Dutch] shew'd your ambition, when you began to be a State: for not being Gentlemen, you have stollen the Arms of the best Families of Europe…your Ingratitude, you have in part acknowledg'd it, by your laughing at our easy, delivery of your Cautionary Towns: the best is, we are us'd by you, as well as your own Princes of the House of Orange, We and They have set you up, and you undermine their Power, and circumvent our Trade." (Act II, Scene I, Page 400)

Dutch ambitiousness led to their republicanism then; their titles are merely a blasphemy against England's God-inspired monarchy. The reference to the approaching House of Orange is on Dryden's part another call to arms for the third Anglo-Dutch war—though history disproved him, based on what rather seemed to be an invitation to William and Mary to take over, who in turn provided the foundations for a limiting of the powers of the Crown, something the republicans could work with.[27] The Dutch fiscal responds that they work according to their interests and Beamont swoops in an attack on religious affronts:

> "BEAMONT. That leads me to your Religion, which is only made up of Interest: at home, ye tolerate all Worships, in them who can pay for it; and abroad, you were lately so civil to the Emperor of Pegu, as to do open sacrifice to his Idols.
>
> FISCAL: Yes, and by the same token you English were such precise fools as to refuse it.
>
> BEAMONT. For frugality in Trading, we confess we cannot compare with you; for our Merchants live like Noblemen: your Gentlemen, if you have any, live like Bores; you traffick for all the rarities of the World, and dare use none of 'em your selves; so that in effect, you are the Mill Horses of Mankind, that labor only for the wretched Provender you eat: a pot of Butter and a pickl'd Herring is all your

[27] National identity images often linked portraits of Junius Brutus and William III: The relationship between these two …suggests that just as Brutus acted to restore liberty, so too did William III, the expulsion of the Tarquins and the Stuarts being commensurate acts of national liberation...This canon of ancient figures invokes the celebration of classical political legislators encountered in key texts such as Machiavelli's commentaries on Livy's Discourses. (Champion 106). In Justin Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester University Press, 2003.

> Riches; and in short, you have a good Title to cheat all Europe, because in the first place, you cosen your own Backs and Bellies."[28]

Religious toleration, the levelling of nobles to merchants, and stinginess are the vices of the Dutch in this excerpt. However, this cultural attack on the Dutch Republic was not always the case. Republican politicians—such as Slingsby Bethel—had supported the alliance between England, Denmark, and the United Provinces in the aftermath of the Second Anglo-Dutch war. This alliance aimed to check the expansion of France in the Spanish Netherlands, as well as Colbert's aggressive trade and naval policies:

> "This alliance had the support not only of courtiers like Sir William Temple...but of opposition politicians and dissenters, who found France's absolutist government, its Catholicism, and its protectionist trade policies threatening. Slingsby Bethel affirmed that it was in the ''Foreign Interest of England '' to hold ''firm to their present tripple League, and in that especially to Holland '' because England and Holland were of ''one and the same Religion'' and because the ''greatness'' of Dutch trade was no adequate excuse for ruining the United Provinces…The ''world'' could afford ''matter enough to satisfie both'' England and the United Provinces. Such a claim was more credible in 1671 than it might have been fifty years earlier because the English East India Company felt less resentful about its poor access to the Moluccas (or Spice Islands) now that it was driving a successful business on the Indian peninsula in goods such as calicoes. The House of Commons duly voted money for the Triple Alliance in its session of 1670-71. Little did it know that the king had already secretly committed himself to join France in a war of aggression against the United Provinces. *In the Dutch republic he saw a threat to monarchy*. In an alliance with France, on the other hand, he saw an opportunity to establish a more absolutist monarchy by eliminating his own dependence on parliamentary financing. He was willing to prepare for England's Catholicization and to abet Louis XIV's plans to seize some of the provinces of the Netherlands in return for a French subsidy and the expectation that, in wresting some trade away from the Dutch, he might increase his own customs revenues."[29]

Therefore, the Dutchman's "otherness" – as a religious, political, ethnic polarity to Englishness – is established not only through the language of the play but also in the general periphery of history-relating narratives of the time, whether in pamphlets or plays. This sought to create a sense of belonging to Englishness, potentially threatened by the ongoing contact with the colonies, and the circulation of European print in a country that figured one of the highest literacy rates of Europe at that time. Attempts to define what it meant to be English – following the tumultuous regime changes of the 1640s on to the absolutist tendencies of Charles II in the 1660s and his co-dependency on France's financial support on to the 1680s – paint a picture

[28] Act II, Scene I, Page 400.
[29] Hoxby, *Mammon's Music*, ibid, p. 179. Emphasis added.

that is challenging for the modern audience to fully grasp. Within the play itself, the identity of the "other" keeps shifting. The multiple signifiers that change the sign of the "other" reveal exactly that the mechanism of propaganda is an ideological mechanism and therefore subject to critical thinking.[30] The presence of multiple 'others' is to be understood as contrasting as a whole to Englishness.

The language of trade and (dis)honourable imperialists

Religion was thus instrumental in securing political support, which was in turn necessary to establish trade dominance. *Amboyna* amply exhibits the pervasiveness of trade as it informs the network or relationships. The play's first four acts provide substantial historical information regarding Portuguese, Dutch, and English claims to the Malay Archipelago as well as the operational details of their trade there.

> "Thus we learn that the Dutch raised the price of pepper once they wrested the trade from the Portuguese, that they have forced the English East India Company to accept only £80,000 in compensation for £500,000 worth of damage done in just one year; and that, according to a recent treaty of 1619, they are supposed to be dividing the trade of the East Indies with England, taking two-thirds for themselves and leaving one third to the English. The Dutch have abused the terms of that treaty, we hear, by forestalling English shipments to Europe."[31]

Trade also permeates the language of characters. In this colonial backdrop, where the natives make a single appearance to dance for the return of the English captain Towerson, it pays to search for characterisation through discourse. Ysabinda responds to Harman Jr's advances that she does 'not weigh by bulk' and though the Dutch have the advantage in Ambon island, she still prefers Towerson to him.[32] Harman Jr offers a profitable transaction by requesting then that Towerson "yield[s]" Ysabinda to him so that the captain's "[f]actories shall be no more opprest, but thrive in all advantages with ours; your gain shall be beyond what you cou'd hope for from the Treaty," to which Towerson responds:

[30] Though I do use the term "other" I understand it is an anachronism at large. Yes, underprivileged people existed historically but subjectivity was understood completely differently than the way we understand it today and, to put is simply, matters of identity were understood differently—the individualistic light on the self was still becoming formulated.
[31] Hoxby, *Mammon's Music*, ibid, pp. 181-2.
[32] Act II, Scene I, Page 16.

> "Hold, you mistake me Harman, I never gave you just occasion to think I wou'd make *Merchandise* of Love; Ysabinda you know is mine, contracted to me e're I went for England and must be so till death." (Act II, Scene I, Page 18)

As Ysabinda cannot be bought, Harman Jr sets a plot with the Fiscal, isolates her and rapes her. As his conscience plagues him, the Fiscal consoles him by debating how little value Ysabinda had anyway:

> "FISCAL. Those Fits of Conscience in another might be excusable; but, in you, a Dutchman, who are of a Race that are born Rebels, and live every where on Rapine; Wou'd you degenerate, and have remorse? Pray what makes any thing a sin but Law; and, What Law is there here against it? Is not your Father Chief? Will he condemn you for a petty Rape? The Woman an Amboyner, and what's less, now Marry'd to an Englishman: Come, if there be a Hell, 'tis but for those that sin in Europe, not for us in Asia; Heathens have no Hell." (Act IV, Scene I, Page 69)

The absence of Hell signifies the absence of Law. Ysabinda explains to Towerson what happened to her as matters that 'Indians cou'd not guess, till Europe taught' which leaves Towerson wondering 'Am I condemn'd to be the second man, who e'r complain'd, he vertue serv'd in vain?' and he reassures that her she is still 'as innocent, and holy, as if your being were all soul and spirit, without the gross allay of flesh and bloud.'[33] Ysabinda's prelapsarian native state is emphasised, and Towerson's virtue, though unrewarded, is explicitly Christian—not merely because he remains pure. 'Self-homicide, which was in Heathens honour, in us is onely sin' he says to his wife when she starts uttering agonizing metaphysical questions: "I thought th' Eternal Mind had made us Masters of these mortal frames; you told me he had given us wills to choose, and reason to direct us in our choice; if so, why should he tie us up from dying, when death's the greater good?"[34]

Towerson's wish to avenge Ysabinda's rape imagines Harman Jr as another of the worst of 'ten thousand Devils damn'd for less crimes then he, and Tarquin in their head, way-lay his Soul, to pull him down in triumph, and to shew him in pomp among his Countrey-men.'[35] But he is no Brutus, rather a "Sword of Heaven…a fiery Cherub, to guard this Paradise from any second Violation".[36] It is the representative of God who is going to exact revenge on this Tarquin, not the Republic, in a simile that defines the hero by opposition to the classical tropes yet is attracted by their allure to the popular imagination.

[33] Act IV, Scene I, Page 60
[34] Ibid.
[35] Act IV, Scene i. Page 62.
[36] Ibid.

After Towerson kills Harman Jr, Harman Senior, the Dutch Governor, decides that 'great advantages must with some loss be bought' and arrests the English captain and his merchants by extracting by torture testimonies from Japanese men that the English were plotting an attack to the Dutch fort. Hence, for the Dutch Governor, even his son's death offers him the opportunity for a 'rich Trade which I this day have purchas'd with his death'.[37]

The 'Old World' versus the New: Restoration and anti-republican sentiment

This reading of the play delineates through definition by contrast the representation of an antagonistic historical republic, and the roles religious differences played in constructing undermining representations on the one hand, and imperial myths of masterfulness. Dryden's loyalist and anti-republican play gives us a version of virtue inspired by piety and scripture, and a "Tarquin" in Harman Jr completely indifferent to public affairs to subsume the political antagonism beneath a love plot and—surprisingly enough for this playwright—the love plot below a commercial, imperialist rivalry—perhaps closer to what the newspapers ringing the metropolis might have reported on Amboyna and Dryden's contemporary Anglo-Dutch war. Beamont voices the anti-republican feelings of the play when bravely inviting the tortures:

> "BEAMON. Wee'l shame your Cruelty; if we deserve our Tortures, 'tis first for freeing such an infamous Nation, that ought to have been slaves, and then for trusting them as Partners, who had cast off the Yoke of their lawful Soveraign." (Act V, Scene I, Page 76)

Men who cast off their King are not men to be trusted; they are ungrateful men, the play insinuates. The play circles back to the theme of ingratitude and urges the English not to forget, and not to help in any other nation's fortification again.

Since the Dutch Republicans are portrayed as atheists, it could be argued that there is already present a "cleansing" of the godly strands of republicanism before Toland's historiographic intervention. But in the 1670s secular state-making did not imply sobriety but rather anarchy. The marginalisation of republicanism has already begun and perhaps it was owed heavily to the antagonism between the two countries. As Jonathan Scott writes, the relations between those two nations allowed a "transformative process – both creative and destructive – called Anglo-Dutch-American early modernity" which drew elements from the practices of both:

[37] Act V, Scene I, page 69.

> "One, the bulk trades, owed nothing to England but drew upon the resources and earlier trading practices of the Dutch North Sea coast and Hanseatic towns. Another, Britain's North American plantations, were primarily Anglo-Scots-Irish Protestant in inspiration, but indebted to the United Provinces for their spiritual and physical establishment, as well as for their early supply…[M]odernizing revolutions (agricultural, commercial and fiscal-political-military) pioneered in the Netherlands and then applied and adapted in Britain. Thus the process which made Industrial Revolution possible was regional, transnational and trans-Atlantic; a revolutionary product of the Anglo-Dutch-American archipelago, with the consequences of which the world is still coming to terms."[38]

Dryden's *Amboyna* strives to preserve an old world: a world where native inhabitants have been made absent and where unchecked monarchy is the only preserver of Law. Towerson fiercely objects his arrest as the English "are not here your Subjects, but your Partners: and that Supremacy of power you claim, extends but to the Natives, not to us

> … Your base new upstart Common-Wealth shou'd blush, to doom the Subjects of an English King, the meanest of whose Merchants wou'd disdain the narrow life, and the Domestick baseness of one of those you call your mighty States." (Act V, Scene I, Page 80)

By associating domestic life with the commonwealth, Dryden performs a rhetorical attack that leaves the republic devoid of its core, that is, the public space where civic men act, but also confirms that he was aware—and knew his audience would be too—of the vital relationship between those two. Another testimony to confirm that theatre was a space where political ideas were thriving on is Towerson's last words to the Dutch: "We have friends in England who wou'd weep to see this acted on a Theatre, which here you make your pastime."[39] In the playwright's own words theatre is able to, and even should, incite political passions, warn and instruct the nation. Towerson dies after uttering a prophecy, before his beheading, like another John the Baptist:

> "An Age is coming, when an English Monarch with Blood, shall pay that blood which you have shed: to save your Cities from victorious Arms, you shall invite the Waves to hide your Earth, and trembling to the tops of Houses fly, while Deluges invade your lower rooms: Then, as with Waters you have swell'd our Bodies, with damps of Waters shall your Heads be swoln; Till at the last your sap'd foundations fall, And Universal Ruine swallows all." (Act V, Scene I, Page 87)

The play ends with this religious culmination and the epilogue.

> "Towerson's prophecy presents history in the future tense: the Netherlands had just flooded their territories in an attempt to forestall the French armies who were advancing as part of the Third Anglo-

[38] Jonathan Scott, *How the Old World Ended: The Anglo-Dutch-American Revolution 1500*-1800, Yale University Press, 2020, p. 299.
[39] Act V, Scene I, Page 84.

> Dutch War. It has the effect both of confirming the connection between the events of Amboyna and the present war and of making that war seem like the foreordained punishment for an old crime, not the result of a policy hatched in secret negotiations between two monarchs with absolutist ambitions."[40]

The last lines of the epilogue likens the playwright to Cato holding up a Punic fig in the Roman senate to incite war against Carthage, as in the same way he wants through this play to lay the story before their eyes and boldly exclaims: "All Loyal English will like him conclude, Let Caesar live, and Carthage be subdu'd". Anachronistically then, Dryden makes parallels England to an Imperial rather than Republican Rome.

The political impact of the play

If the play's effectiveness is to be measured by whether it succeeded in inciting political passions of war, it could be said that already, in its time, opposition politicians and public opinions were realising from the Third Anglo-Dutch war that commercial and diplomatic campaigns would have been more effective. "Whether at home or abroad, popery and absolutist government were starting to seem like greater threats than Dutch commerce— especially when, after the passage of the anti-Catholic Test Act, both the duke of York and Lord Clifford resigned their offices rather than take Anglican communion."[41] The campaigns over Amboyna exhibit that public opinion and state affairs could be invoked not merely as a confrontation between "a state of representational authority and a bourgeois public sphere".[42] The expansion of trade and commerce not only was not hurting seventeenth century republicanism but was rather helping the state. Steven Pincus argues that although historians such as J. G. A. Pocock focused on the republicanism of James Harrington and John Milton which was suspicious of commerce, there were other thinkers supporting the new commercial society.[43] While eighteenth-century republicans were alarmed about the corruption of luxury, paper stocks, and credit, they differentiated between commercial acts in the service of only private interests and those benefited of the public, which was a welcome feature of a republican state.[44]

---

[40] Hoxby, *Mammon's Music*, ibid, p. 188.
[41] Ibid, p. 190.
[42] Anthony Milton, "Marketing a Massacre", ibid, pp. 168-190, 185.
[43] Steven Pincus, 'Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth', *The American Historical Review,* 103:3 (1998), pp. 705-36.
[44] See Justin Champion, "'Mysterious politicks': land, credit and Commonwealth political economy, 1656-1722" in Daniel Carey (ed.), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 117-62.

Anthony Milton argues for the introduction of trading companies (not only the colonial ones) into the ideological and cultural (political and economic) historiography of the period as they existed between a conceived public sphere or mercantile interest while being dependent on the state.[45] The relations to those republicans in Europe reflected the relationship with these ideas at home; Dryden's *Amboyna* seldom gets mentioned among the rest of his heroic dramas in edited volumes on Restoration drama; the heroes are merchants, the acts consist of merely one scene each, the characters are a handful: there was an instrumentality, a haste to make a point in this commissioned drama which did not appeal to contemporary critics of style. The play indeed had an impact on the politics of that era. According to Pincus, even though naval wars were economic disasters to the English state and despite the many objections from political and nonconformist pamphleteers of that time who had the common sense to declare that the sea was big enough for both nations, the lasting imprint of the incident, as memorialised through cultural means, enabled the public acceptance of the war:

> "The tragedy of Amboyna - an event memorialized in plays, skits, poems, and squibs in the early I670s - made certain that every social stratum of English society was aware that the basis of Dutch prosperity was 'the bloody and inhumane butcheries committed by them against us'. It was clear that ' the artifice and undue practices of the Hollanders', ' their lies and cheats', aimed only ' to supplant all our foreign trade'. All of this, convinced supporters of the restored monarchy that the Dutch republic was indeed seeking universal dominion."[46]

But if it seems a one-sided propaganda against the Dutch and for the war, *Amboyna* works on many levels thanks to the story's cultural appropriations. It exhibits an Other of successful imperial command at a time when the naval bolstering of England was largely owed to the Commonwealth period.[47] The all-pervasiveness of religious matters cannot be missed. Religious fears, so inherently connected to national liberty, reach as far as to a world far in the Pacific Ocean where it regulates alliances. It is rather unclear whether trade interest dictates the religion-based Otherings or the other way around. The East India Company stands for the nation where neither kings nor virtuous men are present to defend it; but the great polemical speech act is made, and made by the playwright himself as he orates to the audience and asks from them to act politically.

Amboyna, given its historical context, was Dryden's nearest attempt at historiography rather than dramaturgy, while it stayed in line with much of his work, in offering an effort to

[45] Anthony Milton, "Marketing a Massacre", ibid, pp. 168-190, 185.
[46] Steven Pincus. "From Butterboxes to Wooden Shoes: The Shift in English Popular Sentiment from Anti-Dutch to Anti-French in the 1670s", *The Historical Journal*, 38:2 (1995), pp. 333–61.
[47] See Jonathan Scott. *How the Old World Ended,* ibid.

sway public opinion. It twists the word ‘virtue’ from its seventeenth-century understanding as a political value to private, bodily, clerically-prescribed virginity and the word ‘enlightened’ as a religious characterisation for piousness. The “city” is the Empire and the interests of one company are identified with the interests of the nation; domestic men look inwards, the play seems to say, at the governance of home – or, of Home, the country – but “public men” should look across the Atlantic and thrust their energies there. Cultural ideology enabled the instrumentalization of religion in serving political and, ultimately, commercial interests.

BIBLIOGRAPHY
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Primary Sources
Πρωτογενείς Πηγές

Dryden, John, *Amboyna*, printed by T. N. for Henry Herringman, London 1673, in *English Drama, Literature Online* <https://www.proquest.com/docview/2138574339?accountid=8155>

Secondary Bibliography
Δευτερογενής βιβλιογραφία

Alazraki, Mathilde. "“To guard this Paradise from any second violation”: Ysabinda and the Eastern female body as contested territory in Dryden's Amboyna (1673)", XVII-XVIII. Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles, 79 (2022).

Bassett, D. K., "The “Amboyna Massacre” of 1623", *Journal of Southeast Asian History,* 1(1960), pp. 1-19.

Champion, Justin, " “Mysterious politicks”: land, credit and Commonwealth political economy, 1656-1722", in Daniel Carey (ed.), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford 2014, pp. 117-62.

—. *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Manchester University Press, 2003.

Games, Alison, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Gardiner, Anne Barbeau, “Dating Dryden's "Amboyna": Allusions in the Text to 1672-1673 Politics”, *Restoration and Eighteenth Century Theatre Research* 5:1 (1990), pp. 18-27.

Hammond, Paul, “Dryden, Milton, and Lucretius”, *The Seventeenth Century,* 16 (2001), pp. 158-76.

Hoxby, Blair, *Mammon's Music: Literature and Economics in the Age of Milton*, Yale University Press, New Haven 2002.

Knoppers, Laura Lunger, *Historicizing Milton: Spectacle, Power, and Poetry in Restoration England*, University of Georgia Press, Athens 1994.

—. ‘Satan and the Papacy in Paradise Regained.’ *Milton Studies*, 42 (2003), pp. 68–85.

Lynch, Helen, *Milton and the Politics of Public Speech*, Ashgate, Farnham 2015.

Milton, Anthony, “Marketing a Massacre: Amboyna, the East India Company and the Public Sphere in Early Stuart England”, in Peter Lake and Steven Pincus (eds.), *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England,* Manchester University Press, New York 2007, pp. 168-190.

Pincus, Steven, “From Butterboxes to Wooden Shoes: The Shift in English Popular Sentiment from Anti-Dutch to Anti-French in the 1670s”, *The Historical Journal*, 38:2 (1995), pp. 333–61.

—. “Neither Machiavellian Moment nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth”, *The American Historical Review,* 103 (1998), pp. 705-736.

Scott, Jonathan, *How the Old World Ended: The Anglo-Dutch-American Revolution 1500-1800*, Yale University Press, New Haven 2020.

Vieth, David M., “Psychological Myth as Tragedy: Nathaniel Lee's "Lucius Junius Brutus"”, *Huntington Library Quarterly,* 39 (1975), pp. 57-76.

Willie, Rachel, *Staging the Revolution; Drama, Reinvention and History, 1647–72*, Manchester University Press, Manchester 2015.

Wimmler, Jutta. “From Senegal to Augsburg: Gum Arabic and the Central European Textile Industry in the Eighteenth Century.” *Textile History*, 50:1 (2019), pp. 4–22.

The Occult Dimension of Nazism: Mysticism, Ritual, and Millenarianism in the Third Reich

Η αποκρυφιστική διάσταση του ναζισμού: Μυστικισμός, τελετουργία και χιλιασμός στο Τρίτο Ράιχ

Dionisis Asimiadis*

Διονύσης Ασημιάδης

ABSTRACT: This paper examines the metaphysical dimension of Nazi Germany, analyzing the role of magic, mysticism, and millenarian beliefs in the Third Reich. It focuses on the influence of occult organizations and the connection between Nazism and German esotericism. The article explores the millenarian narrative promoted by Hitler, depicting his regime as the culmination of Aryan historical evolution. Furthermore, it analyzes the cult of the leader, the use of rituals and symbols, and their impact on Nazi propaganda and social cohesion. The study highlights the significance of these elements in understanding Nazi ideology and its influence on German society.

---

* Dionysis Asimiadis is a PhD candidate in Political Science. He was born in 1996 in Thessaloniki. He worked for a long time as a radio and television producer. He graduated from the Department of Social Administration and Political Science of the Democritus University of Thrace while completing his postgraduate studies at the Law School of the same academic institution in collaboration with the Jean Monnet Foundation. In 2023, he began working on his doctoral thesis at the Aristotle University of Thessaloniki. He has been honored with the 2nd Panhellenic Language Essay Award from the Eleftherios Venizelos Foundation and the 2nd Poetry Award of the Union of Writers of Northern Greece. In 2022, he published his book *Aspects of Greek Radicalism* in the 19th Century by Iwrite Publications and in 2025, his book entitled *Diplomatic Relations and Alliances in World War II* by Papazisis Publications. dioasimiadis@hotmail.com

Ο Διονύσης Ασημιάδης είναι υποψήφιος διδάκτορα Πολιτικής Επιστήμης. Γεννήθηκε το 1996 στη Θεσσαλονίκη. Εργάστηκε για μεγάλο διάστημα ως παραγωγός στο ραδιόφωνο και την τηλεόραση. Αποφοίτησε από το τμήμα Κοινωνικής Διοίκησης και Πολιτικής Επιστήμης του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης ενώ έλαβε το μεταπτυχιακό του από τη Νομική Σχολή του ίδιου πανεπιστημίου, σε συνεργασία με το ίδρυμα Jean Monnet. Το 2023, ξεκίνησε να εργάζεται πάνω στη διδακτορική του διατριβή στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Έχει τιμηθεί με το Β' Πανελλήνιο Βραβείο Γλωσσικού Δοκιμίου από το Ίδρυμα Ελευθέριος Βενιζέλος και με το Β' Βραβείο Ποίησης του Συλλόγου Λογοτεχνών Βορείου Ελλάδος. Το 2022, εκδόθηκε το βιβλίο του, *Όψεις του Ελληνικού Ριζοσπαστισμού τον 19ο αιώνα*, από τις εκδόσεις Iwrite, ενώ το 2025 κυκλοφόρησε το έργο του, *Διπλωματικές σχέσεις και συμμαχίες στον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο*, από τις εκδόσεις Παπαζήσης. dioasimiadis@hotmail.com

Keywords: Occultism, Mysticism, Propaganda, Ritual, Ideology, Hitler

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Το παρόν άρθρο μελετά τη μεταφυσική διάσταση της ναζιστικής Γερμανίας, αναλύοντας τον ρόλο της μαγείας, του μυστικισμού και των χιλιαστικών πεποιθήσεων στο Τρίτο Ράιχ. Επικεντρώνεται στην επίδραση των αποκρυφιστικών οργανώσεων καθώς και στη σύνδεση του ναζισμού με τον γερμανικό εσωτερισμό. Το άρθρο διερευνά το χιλιαστικό αφήγημα που προωθούσε ο Χίτλερ, και το οποίο παρουσίαζε το καθεστώς ως την κορύφωση της ιστορικής εξέλιξης της «Άριας» φυλής. Επιπλέον, πραγματεύεται τη λατρεία του ηγέτη, τη χρήση των τελετουργικών και των συμβόλων, καθώς και τον αντίκτυπο τους στη ναζιστική προπαγάνδα και την κοινωνική συνοχή. Η μελέτη υπογραμμίζει τη σημασία αυτών των στοιχείων για την κατανόηση της ναζιστικής ιδεολογίας και της επίδρασής της στη γερμανική κοινωνία.

Λέξεις κλειδιά: Αποκρυφισμός, Μυστικισμός, Προπαγάνδα, Τελετουργία, Ιδεολογία, Χίτλερ

Introduction

Historical research into Nazi ideology has traditionally been preoccupied with its more famous features, namely political, military, and racial to the neglect of one dimension of the greatest significance: its metaphysical and cultural origins. Yet the connection between the Third Reich and occultist doctrines, esoteric creeds, and ritual practices forms a critical but under-analyzed dimension of Nazi ideology. It is true to say that this dimension has hitherto been marginalized compared to political, racial, or military explanations, this is no reason for concluding that it has been completely eschewed by historiography. A number of seminal works from Nicholas Goodrick-Clarke's groundbreaking *The Occult Roots of Nazism* (1992) to Michael Kater's studies on the Ahnenerbe, right up to more recent ones by Julian Strube, Stephen Flowers, and Peter Levenda have taken into account the occult or esoteric aspects of National Socialism. But this scholarship has been rather constrained in scope and patchy, especially concerning the wider

historiography of National Socialism. Consequently, when this article speaks of an "overlooked" dimension, it is not in the sense of an absolute silence, but of the lack of persistently and intensively concentrated attention within the broader field.[1]

This article investigates this dimension itself, pointing out how mysticism, archaic worship, and pagan mythology were used to build a new "political religion" designed to secure the unqualified allegiance of the individual to the regime and to Hitler. The aim of the article is to demonstrate the function of occultism in Nazism not only as an "obsession" for some officials and intellectuals, but also as a component of a world vision that sought to restructure the world in accordance with specific myths, rituals, and ideological conversions. By examining SS groups and ritual traditions, the investigation recognizes the formation of a differing spiritual system devoted to encouraging the integration of an ideology and the submission of the population. Although the related bibliography is expansive, historiography continues to offer contradictions with regard to understanding and intention for these occulting elements. This study is part of a larger debate launched by Amsterdam School researchers and the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), in attempts to relocate Nazi occultism as a non-historographical “accident,” but rather as a political religion apparatus that constructed National Socialism through mystical destiny as a legitimation. The added value of this paper is its synoptic discussion of political, cultural, and metaphysical boundaries, too often addressed in silos in the literature. Rather than presenting discrete data or retelling well-known examples, the paper proposes a rethinking of how we approach the ideological composition of Nazism through the prism of political mythology and the functionality of occultism for social engineering of the Reich. Before embarking on the discussion of the particular examples, it is necessary to establish definitions of terms in this context. Definitions of magic, mysticism, occultism, and esotericism differ and bring huge conceptual ambiguity into the secondary literature. Antoine Faivre's theoretical construct, as explained in his book *Access to Western Esotericism* (1994), is used for this article. According to Faivre, Western esotericism can be defined on the basis of six key principles: correspondence, living nature, imagination and mediations, transmutation, praxis of concordance (gnosis), and sympathetic magic. Additionally, Wouter Hanegraaff's methodology is adopted, where emphasis is placed upon esotericism not as an independent field of knowledge, but as a scientific discourse

[1] Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, NYU Press, New York 1992, p. 101.

on knowledge that was held in reserve with respect to the mainstream scientific paradigm. This is the perspective that is most central to the present analysis, as Nazism employed instances of esotericism and occultism not only as ideological components, but as tools for the construction of a rival "knowledge" with the intent to restructure society morally and spiritually. Finally, chiliasm is applied in its eschatological sense in this study, signifying a belief in an imminent renewal of society with a predetermined purpose that would continue for a period of one thousand years. This is one of the cornerstones of Nazi ideological officialdom.[2]

The Historical Origins of Nazi Occultism

The philosophical acceptance of National Socialism by occult, mystical, and pagan currents was not an endogenous phenomenon to the inner life of the Third Reich. Rather, it goes far back in 19th-century German esoteric and cultural dynamics, wherein there emerged an eccentric synthesis of racial nationalism, theosophy, German Romanticism, and mystic antisemitism. In the midst of this mixture was the notion of an ideal, primeval, and unadulterated Germanic nation, bearers of secret knowledge and destiny, once historically downtrodden but capable of being reborn.[3]

The Germanenorden of 1912 was one of the first institutionalized expressions of this ideology. It was a mystical, secret nationalist order with a clear racist bent, incorporating ancient strains of Germanic mythology, pagan motifs, and an antisemitic theory on the "internal enemy." Its aim was not merely political propaganda, but the cultic reestablishment of a "lost Aryan purity" through ritual, symbolism, and occult reinterpretation of history. The Thule Gesellschaft was established in 1918 from the Germanenorden by Rudolf von Sebottendorff. The Thule Society was not a political movement alone, however, and combined ethnocentric theosophy with an overtly occult orientation. Its ideology drew on Ariosophy, a bizarre synthesis of racist pseudoscientific theory and mysticism, under heavy influence of the philosophers Guido von List and Jörg Lanz von Liebenfels. The former had evolved the theory of an Aryan race that had lived in the remote past and possessed transcendent qualities, whose strength was preserved in the blood. The latter had mixed Catholic mysticism with eugenic ideas and a racial "moral superiority" doctrine.[4]

---

[2] Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus: Ein Ruf zu den Waffen des deutschen Geistes*, Zentralverlag der NSDAP, München 1936, pp.13–16.
[3] Heather Pringle, *The Master Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust*, Hyperion, New York 2006, p. 45.
[4] Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich*, Penguin Books, London 2004, p. 656.

The Thule Society cultivated the belief that the Aryans were descended from the continent of Hyperborea a lost land, a womb of civilization and energy and that Germany's rebirth was contingent upon a return to the inner virtues of this lineage. A central figure in the group was Dietrich Eckart, who personally met Hitler and initiated him into the ideological and esoteric underpinnings of the circle. The connection between Thule and the early National Socialist movement was not merely ideological; several of the early Nazi leaders were recruited from the organization, and some historians have seen Thule as the pre-political womb of the NSDAP.[5]
In the field of technological mysticism, Vril Gesellschaft was a distinct exception. Its foundation was based on Edward Bulwer-Lytton's 1871 novel, *The Coming Race*, which is a tale of a subterranean superhuman people who employ a cosmic force called Vril a secret power that can transform human existence and grant unlimited power. The movement embraced the ideology of "energy" into nationalist aspiration, proclaiming that the Aryan people had a natural ability to tap into this energy. This would later shape rumors about secret weapons and the technological superiority of the Reich. Vril was more than theory: it was connected to experiments in technology and published flying disc projects, which, although subsequently the target of speculation and conspiracy theories, found a tangible application in the ideological myth of Nazi destiny.

But while the narrative successfully illustrates the symbolic function of Vril in Reich ideological fantasy, it is not very successful in distinguishing substantiated wartime fact from post-war myth. The use of flying disc experiments and forbidden technology, while rooted in Nazi esoteric ideology, it is largely taken from post-1945 conspiracy literature rather than documented wartime evidence. The line between ideological mystic adoption of the mystical energy and actual scientific use remains fuzzy, and most of what has been circulated about the so-called 'Vril technology' has stemmed from retroactive constructions, driven often by sensationalism. Thus, the role of Vril must be understood as largely mythopoeic, a myth-making mechanism for racial superiority and cosmic destiny rather than as actual technological activity within the Third Reich's historical mechanism.[6] Heinrich Himmler founded the Ahnenerbe in 1935 as a twofold paramilitary SS organization: on one level, it was presented as a scientific institute dedicated to the study of "prehistoric German heritage"; on the other level, it was a valuable instrument for projecting and mythologically justifying Nazi racial policy. Its activities encompassed a wide range

[5] Wolfgang W. Fuchs, *Ahnenerbe: Die SS-Forschung und ihre Ergebnisse*, Grabert, Tübingen 1989, p. 112.
[6] Edward Bulwer-Lytton, *The Coming Race,* George Routledge & Sons, London 1871.

of research fields, ranging from anthropological and archaeological documentation, folklore, linguistics, runic studies, "sacred geometry," and ritual symbolism. Beyond Europe, the Ahnenerbe mounted expeditions to Tibet, the Near East, and South America in search of evidence of the Aryan "master race" in ancient civilizations.[7]

Among the principal objectives of most expeditions was the restitution of sacred items thought to be carriers of transcendent power and representatives of the historical mission of the Germanic people. Above all was the Spear of Destiny – the lance which, Christian myth says, pierced the side of the Crucified Christ. For the SS elites, it embodied hegemonic legitimacy in the belief that whoever possessed it was capable of controlling the world. Second in significance to this was the Holy Grail, sought as evidence of immediate connection to the chivalric mystical tradition and the line of the Cathars and Templars, regarded by the Nazis as the spiritual predecessors of the SS.[8]

The other objectives of the Ahnenerbe were to locate the Golden Staff of Thoth, a purported Egyptian artifact believed to possess knowledge and healing powers, and the Nebra Disc, an ancient astronomical disc of cosmological significance, which the Nazis believed could be possible evidence of Aryan astronomy. They also sought the Triple Throne of Wotan, the alleged pagan ritual throne of Norse theology and Germanic mythology, and the Archives of Hyperborea, a legendary storehouse of ancient Aryan wisdom said to be hidden in underground locations in Tibet or the Himalayas. These objects were not regarded merely as historical or cultural relics, but as instruments for the ideological legitimization of the Reich – material proof of the SS's connection to a higher metaphysical order. In the mind of Himmler and his associates, their collection and possession were not merely an act of scientific interest or collector's obsession, but a ritualistic restoration of the Aryan race's historical dominion over the planet.[9]

It is important to emphasize that most of Nazi ritual and esoteric practice was not accessible and available to the general German public, still mainly Protestant at the time. Julian Strube points out that they were not expressions of popular religiosity but rather at an elitist and concealed level, serving as rites of initiation and tools for preserving hierarchical orders alive in the SS.[10] This chasm between the elite esoteric cult of the SS and the mainstream Protestant piety of the

[7] Trevor Ravenscroft, *The Spear of Destiny*, Samuel Weiser, York Beach 1982, p. 20.
[8] Jean-Michel Angebert, *The Occult and the Third Reich*, Macmillan, New York 1974, p. 163.
[9] Harald Meller, *Der Himmelsscheibe von Nebra*, Theiss, Stuttgart 2004, p. 87.
[10] Julian Strube, *Global Tantra*, Oxford University Press, Oxford 2022, p. 114

German majority created a latent tension within the ideological texture of the regime. While the wider society continued to be organized in Christian moral values and temporal rhythms, the SS cultivated an opposing spiritual universe, one that was characterized by blood mysticism, ancestor worship, and pagan-symbolism and ritual coordinates. This duality did not merely express itself as a divergence in worldview, but betrayed a deeper stratification within Nazism itself, where the masses were provided with nationalist rhetoric and mythic imagery to consume, and the inner cadre participated in an arcane re-sacralization of politics founded upon secrecy and ritual. The failure to integrate these rites into public religious life was ideological and tactical: it preserved the mystical authority of the SS, without confronting the deeply ingrained Christian traditions of the populace. But it also underscored the internal contradiction of a regime that sought total ideological unity, but operated at spiritually disparate levels separating the elite from the populace.[11]

A striking aspect of this dynamic is Adolf Hitler's own incredulity and, at times, outright disdain for Heinrich Himmler's mystical excursions. Himmler's esoteric objectives were to construct a symbolic system that would position the SS in consonance with medieval chivalric orders and restore a mythic connection between Germany and an idealized ancient past. The development of Nazi occultism, therefore, was not a random process but was deeply connected with the pre-existing occultist trends, ideological frameworks, and ritual experiments which had already become popular in Germany during the late 19th and early 20th centuries. Nazi ideology did not produce occultism but borrowed and rechanneled it, taking an outer fringe manifestation of alternative religiosity and turning it into a means for political discipline, identity creation, and political myth-building. This strategy reveals the strategic utilitarianism of esoteric traditions as not ends in themselves, but rather effective means within the greater mission of social and ideological engineering.[12]

The Ahnenerbe and the Institutionalization of Mysticism in the SS

The institutionalization of mysticism into the National Socialist regime was not a fleeting cultural phenomenon, but rather an intentional program for the spiritual reeducation of the individual and

[11] Wilfried Daim, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*, Ueberreuter, Wien 1957, p. 50
[12] Otto Dietrich, *The Hitler I Knew: Memoirs of the Third Reich's Press Chief*, Constable, London 1957, p. 280

the formation of a new "priestly" caste in the Reich. The architect of this endeavor was Heinrich Himmler, who viewed the SS as a paramilitary group, to be sure, but also as an order of initiates – a metaphysical aristocracy sworn to racial purity, ritual practice, and communion with a spurious Aryan spiritual tradition.[13]

For Himmler, the Ahnenerbe was less an academic institution than an institutionalizer of occult discourse, imparting to ethnoracial propaganda a veneer of scientific respectability and ritual symbolism. Even the idea of the "heritage of the ancestors" was transformed into a cultic model, in which the SS were not merely agents of political discipline, but bearers of Aryan esoteric continuity. Ahnenerbe's Tibet, Scandinavia, Middle Eastern, and Breton expeditions were meant to return with data that would prove the superiority of the German "racial spirit," and the emphasis on sacred geometry, runes, and Viking mythology was meant to connect the Third Reich's present with a "traditional order" that was highly ritualistic and hierarchical.[14]

The culmination of this ideological institutionalization was the rechristening of Wewelsburg Castle in the Paderborn region of Westphalia as the "sacred center" of the SS. It was even referred to as a site of ritual gatherings and initiation of higher-ranking officers by Himmler himself. The innermost heart of the SS, the Circle of Twelve, held its rituals there that imitated themes of medieval chivalric orders, with particular emphasis on racial and mythological purity. The Great Hall of Wewelsburg was circular in design, characterized by dramatic geometric and energetic symbolism, centered around a stone core in the shape of a swastika, serving as a place of concentrated power. SS vows of loyalty were sworn in rituals utterly separated from Christian rites, canonically inscribed, mystical, and solely directed toward the worship of blood and ancestral legacy.[15]

Blood to Himmler was more than a racial or biological fact; it was also a spiritual, metaphysical conveyor of being. Initiatic rituals used such things as antique swords, runes, flame, and pre-Christian symbolism, where symbolic meaning governed every detail of action from the oath-swearing to selection of ritual garments. Members were supposed to renounce Christian identity and adopt the "one truth" contained in the Aryan race mission. Special events involved the

---

[13] Michael H. Kater, *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*, Oldenbourg, München 2006, p. 113.
[14] Stephen E. Flowers, *The Secret King: The Myth and Reality of Nazi Occultism*, Feral House, Los Angeles 2007, p. 61.
[15] Heather Pringle, The Master Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust, Hyperion, New York 2006, p. 172.

performance of literal or symbolic blood libations on stone slabs, on which the initiates' signatures were written, infusing the practice with the form of a symbolic contract between the living and the "ancestral spirits".[16]

Ancestor worship, which was one of the central features of SS ideology, was a full-fledged alternative religious system. The naming ceremonies for SS children, racial marriages, and annual rituals to deceased ancestors were all included in a doctrine of the "continuous reproduction" of the Aryan material, with the Ahnenkerze (Ancestral Candle) symbolizing the eternal flame of the racial soul. These rituals were not merely intended to bind members to the order, but to consolidate collective identity, to form a spiritual caste, and to cultivate an internal image of a "sacred people" in direct connection with the mythical creation of the world.[17]

But this esoteric culture was neither public nor general among the broader population. As Julian Strube has documented, the SS's rituals and ideological system remained within an inner elite and never became part of the Nazi regime's public religion or official policy. On the contrary, Hitler himself was often ambivalent about such activities, often regarding them as eccentric or redundant. But to Himmler, occultism was not folklore or embellishment. It was a tool of spiritual manipulation, in which the SS were structured as an alternate church – a "guard of blood and spirit" that did not merely protect the Reich, but tried to fulfill the racial destiny of the world.[18]

[16] Julian Strube, "Occultism and Nazism Revisited," in Egil Asprem and Kennet Granholm, *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*, Equinox, Sheffield 2019, p. 94.
[17] Karl Heinz Roth, *Die Ahnenerbe der SS: Rassenideologie und Wissenschaft im Dritten Reich*, Fischer Verlag, Frankfurt 1990, p. 88.
[18] Ernst Schäfer, *Reise nach Lhasa: Mit der SS-Expedition in Tibet 1938/39*, Ullstein, Berlin 1943, p. 23.

The Political Religion of the Reich

Nazism's ideological edifice was more than the foundation of a worldly political program. Quite the reverse, from a very early time, it borrowed the attributes of a totalising cultural doctrine that was marked by powerful ritualistic, eschatological, and mythological aspects that coalesced into a political religion designated by historiography. The term, which derives from the classical analyses of Emilio Gentile and Eric Voegelin, refers to totalitarian regimes that replace traditional religions with deified, ritually organized, and metaphysically rationalized ideologies.[19]

Here, Adolf Hitler was increasingly presented not just as a political leader, but also as a redemptive leader embodying the destiny of the German people. Nazi propaganda and discourse produced a form of "messianic nationalism," in which Hitler became the Führer who would restore the "harmony between blood and soil," lead the people to rebirth, and purge "unnatural" forces from culture. Hitler's self-image as a visionary for a new world rested on the notion of the Volkskörper, the national body which was tainted and needs to be cleansed so that historic grandeur can be regained.[20]

The staging and ritual display of power visually were the primary instruments in the solidification of this political religion. The Nuremberg Party Rallies were staged annually particularly from 1933 to 1938 and became integrated into a rigidly hierarchical ritual structure. The Cathedral of Light (Lichtdom) by Albert Speer, in which 130 beams of light radiated to the heavens, was not merely an artistic performance but a temple of the cosmos; the sphere of heaven was artificially delineated, producing the sense of sacralness, stillness, and pure order.[21]

Mass aesthetics were prescribed by ceremonies of the rhythmic processions, uniform salutations, orderly utilization of music, and rigorous spatial geometry to create a collective subjectivity, an illusion of moving beyond the self and fusing with the body of the nation. Architectural symbolism – straight lines, massive colonnades, monumental scale – operated not only as a show of power, but as a symbol of a sacred-political universe where the Führer acted as a hierophant. The symbolism was no less deliberate. The swastika was not used as a mere symbol, but as a focal point for racial, solar, runic, and cosmic energies stolen from pagan and Indo-

[19] Ian Kershaw, *Hitler 1936–1945: Nemesis*, Allen Lane, London 2000, p. 113.
[20] Albert Speer, *Inside the Third Reich*, Macmillan, New York 1970, p. 171.
[21] Joseph Goebbels, *Kampf um Berlin: Der Anfang – Der Angriff – Das Ende*, Zentralverlag der NSDAP, München 1934, pp. 85–90.

European templates. The SS runes, the ancient Germanic symbols, even the colors of the uniforms all followed specific codes suggesting ritual purity and multiple degrees of initiation. Speer's architectural interventions from the Pantheon of the Fallen to the new capital Germania, established a uniform universe of aesthetic sacralization of power.[22]

The Nazi political religion was not based on the spiritual authority of divine scriptures, but on the aesthetic authority of the absolute order: order of space, of the body, of symbols, of sound. The crowd its silence, the ritual repetition, and the constant projection of Hitler's figure at the center of each image emphasized a sense of collective belief. As Klaus Vondung observes, Nazi mythology relied on an apocalyptic cycle by which society was transformed into a "vehicle of destiny". As a religion, sacralization of politics was a belief system in which the enemy was demonized, the Führer was deified, and the future was teleologically framed as redemption. It didn't only seek to dominate history, but to orchestrate its ritual rebirth through a cultural and racial Apocalypse.[23]

Nazi Messianism and the Vision of the Thousand-Year Reich

The ideological identity of Nazism was not limited to allusions to the past or mythic re-creation of an Aryan antiquity; it extended with the same fanatical fervor into the future, through the mythology of a historical mission that portrayed the German people as a chosen people, bearers of a higher mission of world rebirth. This forms the foundation of Nazi messianism, which was built on eschatological motifs drawn not only from paganism but also from Christian sources stripped of divine mercy and converted into instruments of racial redemption.[24]

The Thousand-Year Reich vow was not rhetorical exaggeration. It was a cosmology in meticulous detail, structured and functioning in the guise of apocalyptic stereotypes: following a period of trial and crisis, a climactic confrontation, the so-called Endkampf would occur, to create a new world order. From his earliest public appearances, Hitler stood before the masses as a

[22] Rainer Zitelmann, *Hitler: Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, p. 206.
[23] Joseph Goebbels, *Die Tagebücher von Joseph Goebbels*, Elke Fröhlich, Institut für Zeitgeschichte, München 1992, vol. 3, p. 45.
[24] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Franz Eher Nachfolger, München 1925–1927.

prophet-herald, a "man of destiny" (Mann des Schicksals), to bring not just national rebirth but cosmic vindication to Germany's cause.[25]

Nazi ideology read history as a teleological process with an internal end, in which every stage necessarily led to the final triumph of the "law of blood." Past, present, and future were not understood as distinct temporal phases, but as continuous with a mythical narrative – a predestined historical epic. Each generation was represented as a cog in an uninterrupted chain of mission and duty, and historical progression was legitimated through articulation of the "natural order." Propaganda, particularly through Leni Riefenstahl's films, the Nuremberg rituals, and National Socialist education acted to reinforce the notion that the citizen was an integral part of a world-historical plan of redemption, predestined to culminate in Aryan predominance being renewed.[26]

At the heart of this narrative approach was the demonization of the internal and external enemy (Jews, Bolsheviks, liberals, bourgeoisie) and the determination of the final conflict as a struggle between light and darkness in the cosmos. Iconography, slogans, literary production, and education all served to construct a mass consciousness ever in search of the great convulsion: war as purification, victory as the advent of eternal justice. The coming theology of Nazism did not function as a promise of hope. It did not promise peace, but endless struggle (ewiger Kampf), endless mobilization, and endless conflict between the "pure" and the "degenerate." The "Thousand-Year Reich" did not simply indicate a historical era, but a mode of living – an aesthetic of destiny.[27]

The institutions of the Third Reich had integrated this messianic narrative into everyday life: from youth organizations (Hitlerjugend) to the ritual calendar, from ceremonies honoring the dead to school textbooks. The present was portrayed as a stage of preparation; the future belonged to the chosen. The deification of the future did not function as a promise of happiness, but as a weapon of subjugation. The acceptance of the "end," whether as triumph or self-destruction, was presented as the ultimate act of faith. Nazi eschatology was not an abstract prophecy, but a form of guidance in the present, structured, repetitive, and psychologically internalized. The future was duty.[28]

---

[25] Adolf Hitler, *Reden und Proklamationen 1932–1945*, Max Domarus (ed.), Süddeutscher Verlag, München 1965, vol. 1, p. 326.
[26] Baldur von Schirach, *Ich glaubte an Hitler*, Biederstein Verlag, München 1947, p. 89.
[27] Erich Erdstein , *Hitler spricht: Reden 1933–1938*, Propyläen Verlag, Berlin 1939, p. 77.
[28] Joseph Goebbels, "Nun, Volk steh auf, und Sturm brich los!" Speech delivered February 18, 1943, Berlin Sportpalast, in German Propaganda Archive, Calvin University, 1944.

Ritual Practices in Daily Life

The theology of the future under Nazism was not a hopeful promise. Not peace, but eternal struggle (ewiger Kampf), perpetual mobilization, and endless conflict between the "pure" and the "degenerate" were the future theology in Nazism. The "Thousand-Year Reich" defined not so much a time span as a mode of being – a destiny aesthetics. The SS baptism of infants was not a neutral social act, but a symbolic initiation into the race body. The ritual required the presence of a senior SS officer, the laying of a hand upon the child, and an invocation of loyalty to the pure and unbroken bloodline. Instead of cross or holy water, the child was consecrated with the Ahnenkerze (Ancestral Candle) or runic symbols, which sealed their acceptance into a racially defined group with a "secret mission." [29]

SS weddings were only conducted after strict racial screening. The partner was determined by the Ahnenpässe, which were documents that established proof of blood purity via at least four generations. The wedding was conducted in specially chosen locations, which were most often wooded or historically relevant to Germanic myth, and involved the exchange of vows of loyalty not only between the bride and groom but also to the "German Race" and the Führer. One of the significant acts of the ritual was the lighting of the Ahnenkerze by the couple, symbolizing racial continuity and historical task.[30]

The replacement of the liturgical calendar was a systematic cultural undertaking, aimed at dismantling Christian temporality and establishing a calendar legitimized through racial and cosmological principles. Christian holidays were not merely marginalized; they were denounced by the SS administration as "degenerate, individualistic, and hostile to blood," and were replaced by ceremonies inspired by Germanic paganism, astronomical cycles, and mythologized historical moments of the Order.[31]

The Winter Solstice (Wintersonnenwende), which was celebrated around December 21st, was turned into the most significant annual celebration of the SS. The night was thought to be sacred, signifying the reappearance of light and blood. The ceremony began with a torchlight procession; initiates wore ritual clothing with runic symbols and gathered in a circle around a fire,

---

[29] Nicholas Goodrick-Clarke, Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus, Ullstein, Frankfurt am Main 1997, p. 88–112.
[30] Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Verlag Dr. Karl Alber, Freiburg and München 1993, p. 21–35.
[31] Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988, p. 198–210.

singing hymns to the "restoration of racial strength." One of the ritual climaxes was the ceremonial presentation of the Ahnenkerbe by new members of the SS joining the Order, symbolizing the blood continuity with the ancestors.[32]

Day of Loyalty to the Blood (Bluttreue) was linked to the repetition of the SS officers' oaths of loyalty to the Order and the Führer. It was established to replace the celebration of Pentecost. In the course of the ritual, individuals stood around in a circle before a stone table covered with runic markings. Each member was required to pass his right hand across a ceremonial sword, a symbol of the continuation of the racial line and take the same oath first uttered by the Order's founders in 1931. The gesture was not ritualistic but a mystical seal of the marriage of blood and spirit.[33]

The Festival of the Ancestors (Ahnenfeier) held a pride of place in the SS ritual calendar. It was held twice a year, normally in spring and autumn, and involved ceremonies in memory of deceased officers, including the placing of runes on marble slabs, the reciting of elegiac hymns, and the reading out of the names of the dead. On the familial level, these rites were observed in private circles, where children learned their genealogy and took an oath to "continue the blood and the mission."[34]

All of them were not alternative celebrations. Time, severed from Christian structures, was refashioned into a cycle of racial ascendance. The ritual calendar of the SS was structured toward the continuous reaffirmation of the relation between self and Order, body and race, nature and ideology. The calendar was an instrument of discipline, and celebration an act of existential obedience.[35]

But even as the regime endeavored to redefine temporality in racial-cosmological terms, this reconstruction was not comprehensive nor without issues. Its attempt to erase Christian calendrical customs with mythic-pagan festivals did not resonate with the broader German society, still deeply rooted in Protestant and Catholic rhythms of life. To the majority of the population, Christian holidays were the symbols of civic identification and moral orientation despite the encouragement

---

[32] Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 162–177.
[33] Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, Albany 1994, p. 10–18.
[34] Wilfried Daim, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Lanz von Liebenfels*, Wiener Volksbuchverlag, Wien 1957, p. 134.
[35] Peter Levenda, *Unholy Alliance: A History of Nazi Involvement with the Occult*, Continuum, New York 2002, pp. 53–76.

by SS and state organizations of their symbolic replacements. Such dislocation of the prescribed ritual frameworks and the lived religious time signals the partial failure of the Nazi state to establish spiritual hegemony among the populace. The regime's sacralization of politics might have entered the ceremonial and visual domain of public life, but on the deeper level of individual belief and cultural continuity, old-fashioned religiosity often still lingered in clandestine tension with the new ideological orthodoxy.[36]

Conclusion

This study has attempted to draw attention to a level of Nazi ideology that is classically ignored: its metaphysical, ritualistic, and mythological character as a political religion. In addition to the classic political and military analyses, Nazism must be understood as a comprehensive philosophy that occupied not only the biological and social domination of life, but also its metaphysical legitimation. The mythic reinterpretation of history, the ritual reorganization of the calendar, the festivals, the symbolic role of blood, and the secret initiations of the SS were not ideological pretenses, but instruments for the establishment of an alternative spiritual reality –one wholly consonant with the imperial ambitions of the Third Reich. Himmler, the architect of this domestic order, did not merely seek to discipline the population but to spiritually reconfigure it by creating a new anthropological figure: the initiate-warrior of the Aryan mission.

Third Reich wasn't so much a regime of terror but also one of faith. The Thousand-Year Reich vision, the occult philosophy of the Ahnenerbe, the mythologizing of the Thule Gesellschaft, and the Wewelsburg rituals, were not just instances of grotesque obsession. They show how Nazism set out to establish a new sacred order one that would be in a position to legitimate its domination not just over the body, but over the soul. Exposing this ritualistic and mystical dimension is not a routine exercise in historical fascination. It is epistemologically obligatory to know the fact that totalitarianisms of the twentieth century not only existed based on guns and laws, but also on oaths, hymns, symbols, and myths. It is, in the final analysis, necessary in order to see how politics when separated from ethics can become a priestly function, and how religion when separated from pity can be used as an agency of destruction.

[36] United States Government, *Nazi Conspiracy and Aggression: Volume VII,* Suzeteo Enterprises, Edinburgh, 2019.

BIBLIOGRAPHY

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Primary Sources
Πρωτογενείς πηγές

Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Franz Eher Nachfolger, München 1925–1927.

—, *Reden und Proklamationen 1932–1945*, Max Domarus, Süddeutscher Verlag, München 1965, vol. 1.

Speer, Albert, *Inside the Third Reich*, Macmillan, New York 1970.

von Schirach, Baldur, *Ich glaubte an Hitler*, Biederstein Verlag, München 1947.

Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, Verlag Dr. Karl Alber, Freiburg/München 1993.

Erdstein, Erich, *Hitler spricht: Reden 1933–1938*, Propyläen Verlag, Berlin 1939.

Goebbels, Joseph, *Die Tagebücher von Joseph Goebbels*, Elke Fröhlich, Institut für Zeitgeschichte, München 1992, vol. 3, p. 45.

—, *Kampf um Berlin: Der Anfang – Der Angriff – Das Ende*, Zentralverlag der NSDAP, München 1934.

Dietrich, Otto, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus: Ein Ruf zu den Waffen des deutschen Geistes*, Zentralverlag der NSDAP, München 1936.

—, *The Hitler I Knew: Memoirs of the Third Reich's Press Chief*, Constable, London 1957.

United States Government, Nazi Conspiracy and Aggression: Volume VII, Suzeteo Enterprises, Edinburgh 2019.

Secondary Literature
Δευτερογενής βιβλιογραφία

Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, Albany 1994.

Schäfer, Ernst, *Reise nach Lhasa: Mit der SS-Expedition in Tibet 1938/39*, Ullstein, Berlin 1943.

Meller, Harald, *Der Himmelsscheibe von Nebra*, Theiss, Stuttgart 2004.

Pringle, Heather, *The Master Plan: Himmler's Scholars and the Holocaust*, Hyperion, New York 2006.

Kershaw, Ian, *Hitler 1936–1945: Nemesis*, Allen Lane, London 2000.

Angebert, Jean-Michel, *The Occult and the Third Reich*, Macmillan, New York 1974.

Strube, Julian, "Occultism and Nazism Revisited," in Asprem, Egil and Granholm, Kennet, *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*, Equinox, Sheffield 2019.

—, *Global Tantra*, Oxford University Press, Oxford 2022.

Roth, Karl Heinz, *Die Ahnenerbe der SS: Rassenideologie und Wissenschaft im Dritten Reich*, Fischer Verlag, Frankfurt 1990.

Kater, Michael H., *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*, Oldenbourg, München 2006.

Goodrick-Clarke, Nicholas, *The Occult Roots of Nazism*, NUIY Press.

Levenda, Peter, *Unholy Alliance: A History of Nazi Involvement with the Occult*, Continuum, New York 2002.

Longerich, Peter, *Propagandisten im Krieg: Die Presseabteilung des Auswärtigen Amtes unter Ribbentrop*, Schöningh, Paderborn 1987.

Zitelmann, Rainer, *Hitler: Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.

Evans, Richard J., *The Coming of the Third Reich*, Penguin Books, London 2004.

Flowers, Stephen E., *The Secret King: The Myth and Reality of Nazi Occultism*, Feral House, Los Angeles 2007.

Ravenscroft, Trevor, *The Spear of Destiny*, Samuel Weiser, York Beach 1982.

Daim, Wilfried, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*, Volksbuchverlag: Wien, Ueberreuter,1957.

—, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab: Lanz von Liebenfels*, Wiener Volksbuchverlag, Wien 1957.

Fuchs, Wolfgang W., *Ahnenerbe: Die SS-Forschung und ihre Ergebnisse*, Grabert, Tübingen 1989.

Hanegraaff, Wouter J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Η οικοδόμηση των δικαιικών σχέσεων. Ο χαρακτήρας των δικαίων των γαιών ("Landrechten") κατά τον 13ο και 14ο αιώνα

The Construction of Legal Relations. The nature of the laws of lands ("Landrechten") during the 13th and 14th centuries

Αθανάσιος Πάνος*

Athanasios Panos

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Παρουσιάζονται με κριτικό τρόπο οι νομοθετικές πρωτοβουλίες κατά τον 13ο αιώνα εντός της γερμανικής αυτοκρατορίας, δίνοντας έμφαση στα δίκαια των γαιών και την εξέλιξή τους έως τον 14ο αιώνα. Εξετάζεται η σχέση της αυτοκρατορικής θητείας του Φρειδερίκου Β΄ με τη νομική θεωρία και έπειτα τα δίκαια των *Κατόπτρων των Σαξόνων* και *Σουαβών*. Η θεσμική αρχιτεκτονική της αυτοκρατορίας προσεγγίζεται μέσα από όλη αυτήν τη νομική ανάπτυξη. Αναδεικνύονται ιστορικά στοιχεία της σχέσης μεταξύ φεουδαλισμού και έννομων μορφών.

Λέξεις κλειδιά: μεσαιωνική ιστορία του δικαίου, μεσαιωνική νομοθεσία, Γερμανική Αυτοκρατορία, φεουδαλισμός, Φρειδερίκος Β', μεσαιωνικός νόμος της γης

ABSTRACT: The legislative innovations during the 13th century within the German Empire are critically presented, focusing on the laws of lands and their evolution until the 14th century. The relationship of Frederic II's imperial course to the legal theory is examined, then the Mirror Laws of Saxons and Swabians. The institutional architecture of the German Empire is reached through the whole legal development. Historical elements of the relationship between feudalism and legal forms are highlighted.

Keywords: medieval legal history, medieval law, German Empire, feudalism, Frederick II, medieval law of land

* PhD holder in European Medieval History, University of Athens, Philosophical School, Faculty of History and Archaeology. He has completed postdoctoral research in the same institution. His main research interests lie in the fields of medieval critical intellectual history, medieval history of spirit, medieval legal history, history of medieval cities and urban space, history of medieval materialism and social competition. panosdesf@gmail.com

Ο Αθανάσιος Πάνος είναι κάτοχος διδακτορικού τίτλου στη Μεσαιωνική Ευρωπαϊκή Ιστορία από το τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, και έχει ολοκληρώσει τη μεταδιδακτορική του έρευνα στο ίδιο πανεπιστήμιο. Τα κύρια ερευνητικά του ενδιαφέροντα σχετίζονται με τους τομείς της μεσαιωνικής κριτικής ιστορίας των ιδεών, της μεσαιωνικής ιστορίας του πνεύματος και του δικαίου, της ιστορίας των μεσαιωνικών πόλεων και του αστικού χώρου, καθώς και του μεσαιωνικού υλισμού και του κοινωνικού ανταγωνισμού. panosdesf@gmail.com

I. Αντικείμενο και στοχοθεσία

Στόχος του άρθρου είναι η παρουσίαση των νομικών αλλαγών οι οποίες αναπτύχθηκαν στην επικράτεια της γερμανικής αυτοκρατορίας κατά τον 13ο και 14ο αιώνα και αφορούσαν τη ρύθμιση και οικοδόμηση των σχέσεων στην ύπαιθρο κυρίως επί της έγγειας ιδιοκτησίας και των συνδεόμενων με αυτήν ανταλλαγών. Οι θεματικές της έρευνας έχουν άμεση αναφορά στη νομική ιστορία, στην ιστορική εξέταση της θεσμικής και πολιτικής συγκρότησης στον γερμανικό χώρο της εποχής και στη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ των δυναμικών του φεουδαλικού τρόπου παραγωγής και των έννομων μορφών.

Τίθενται στο επίκεντρο οι ποιοτικές αλλαγές οι οποίες άρχισαν να συντελούνται στον 13ο αιώνα μέσα από τη θεσμοθέτηση των δικαίων των γαιών ("Landrechten") και των συνοδευόντων αυτά αμιγώς φεουδαλικών δικαίων ("Lehnrechten")[1] και συνεχίστηκαν στον 14ο αιώνα. Αυτή η νομοθετική πρωτοβουλία σηματοδότησε μια νέα πολιτική και θεσμική συγκρότηση της αυτοκρατορίας. Βασικός σκοπός της έρευνας είναι η συμβολή στην κριτική κατανόηση αυτής της συγκρότησης στον ύστερο Μεσαίωνα μέσα από τις ερευνώμενες περιπτώσεις της νομικής ιστορίας, επομένως και σε μια επαρκέστερη κατανόηση του μεσαιωνικού γερμανικού κόσμου ιδωμένου συγχρόνως στις εξωτερικές επιδράσεις του.

Δεν εστιάζουμε στην έκθεση των τυπικών προσδιορισμών των κανονιστικών ρυθμίσεων των δικαίων των γαιών ως ενός κατ' αναλογία συστήματος θετικού δικαίου, καθόσον κάτι τέτοιο έχει σε επαρκή βαθμό αναλυθεί από την ιστοριογραφία και τη νομική Ιστορία.[2] Επιχειρούμε την κριτική παρουσίαση των βασικών στοιχείων από την πολυπλοκότητα των νομικών εξελίξεων και αλλαγών, ώστε να αναδειχθεί ο χαρακτήρας των δικαίων των γαιών ως κατεξοχήν ιστορική διαδικασία. Μέσα από αυτήν την παρουσίαση επιτυγχάνεται η πραγμάτευση πλευρών από τις φεουδαλικές σχέσεις μεταξύ των επιπέδων της αυτοκρατορίας, καθώς και από τις αλλαγές στη φεουδαλική οργάνωση της

[1] Πρόκειται για τις κανονιστικές ρυθμίσεις βασαλικού τύπου εκχώρησης ("Lehnen") ενός γεωτεμαχίου ("Lehen") και της οργάνωσης των σχέσεων γύρω από αυτό.

[2] Ενδεικτικά βλ. Alexander Haentjes, *Deutschrechtliche Exegese des Sachsenspiegel Landrechts. Textdarstellung und interpretation*, Grin Verlag, Μόναχο 2015· Dietlinde Munzel-Everling, *Das Kleine Kaiserrecht: Text und Analyse eines mittelalterlichen Rechtsbuches: Leithandschrift der Fürstlichen Bibliothek Corvey, Bestandsaufnahme aller anderen Handschriften, Benennung, Verfasser, Datierung, Quellen, Auswirkung*, Hylaila-Verlag, Βίζμπαντεν 2019· «Deutsche Rechtsbücher des 13. und 14. Jahrhunderts und ihre Deutung als "Kaiserrecht"», στο Thomas Olechowski (επιμ.), *Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs, vol. 10*, Verlag der ÖAW, Βιέννη 2020, σ. 45-60.

κοινωνίας. Κρίσιμο ζήτημα είναι ο εντοπισμός της οργανικής συσχέτισης μεταξύ των νομικών αλλαγών και του τρόπου συγκρότησης της αυτοκρατορίας.

ΙΙ. Ιστοριογραφικές επισημάνσεις και διχοστασίες

Η ύπαρξη μιας υπό συνεχή ανανέωση ιστοριογραφίας αναφορικά με τις θεματικές της παρούσας εργασίας επιθέτει τις αντίστοιχες προβληματικές, καθώς και τις συναφείς αμφισβητούμενες ιστοριογραφικές τοποθετήσεις. Στις ακόλουθες γραμμές προβαίνουμε ακροθιγώς σε κριτική παρουσίαση των πιο αμφιλεγόμενων ζητημάτων.

Ένα από τα ζητήματα στα οποία η εργασία καλείται να επιλέξει είναι η μεταφραστική απόδοση των ερευνώμενων μεσαιωνικών νομικών όρων. Για τη μετάφραση στα ελληνικά του όρου "Landrechten" επελέγη ο κατά κυριολεξία όρος "δίκαια των γαιών" αντί του "κώδικες των γαιών ή έγγειοι κώδικες".[3] Αυτή η μεταφραστική επιλογή τεκμηριώνεται από το συνολικό χαρακτήρα των εξεταζόμενων δικαίων και συναρτάται με την προτεινόμενη απάντηση στο ιστορικό ερώτημα, ποια νομική δυναμική, ποια νομική ποιότητα είναι η βασική σε αυτά.[4]

Από τη σκοπιά του μεταφραστικού φορμαλισμού αναφέρεται ότι αυτή η επιλογή ακολουθείται πάγια στην αγγλική ιστοριογραφία όπου ο όρος "Landrecht" μεταφράζεται περιφραστικά ως "customary law of the region" (εθιμικό δίκαιο της περιοχής).[5] Επιπρόσθετα, η επιλογή αυτή προκύπτει εξ αντιδιαστολής καθόσον στη γερμανική νομική ορολογία ο νομικός κώδικας σημαίνεται με τη λέξη "buch".

Η βιβλιογραφία συναινεί ότι στο ζήτημα της κωδικοποίησης αποτυπώνονται οι νεωτερικές επιστημολογικές και μεθοδολογικές ανησυχίες του πρώιμου 19ου αιώνα για τη συγκρότηση των νομικών σε πειθαρχική επιστήμη. Από αυτήν την άποψη η χρήση του όρου "κώδικας" παραπέμπει νοηματικά είτε σε ένα νεωτερικό πλαίσιο κατανόησης και αντίληψης το οποίο δεν είναι εφαρμόσιμο

[3] Αντιπαράβαλλε Eberhard Isenmann, «Städtisches Gesetzgebungs- und Verordnungsrecht in Rechtsliteratur und in rechtsgutachten deutscher Juristen des Spätmittelalters», στο J.-M. Cauchies και E. Bousmar (επιμ.), *"Faire bans, edictz et statuz": Légiférer dans la ville médiévale. Sources, objets et acteurs de lactivité législative communale en Occident, ca. 1200-1550*, Publications de Facultés universitaires Saint-Louis, Βρυξέλλες 2001, σ. 411-438· Dietlinde Munzel-Everling, *Das Kleine Kaiserrecht*, ό.π.

[4] Η προσέγγιση σύμφωνα με την οποία το βασικό στα εξεταζόμενα νομικά κείμενα και διαδικασίες δεν είναι η συλλογή και η κωδικοποίηση των κανόνων ως τέτοια, αλλά η θεσμοθέτηση ενός συνολικού δικαιικού καθεστώτος βρίσκει inter alia έρεισμα στη μεταπολεμική Σμιτανή θεωρία για τη μεσαιωνική εκπήγαση του "νόμου της γης" και του ευρωπαϊκού δημοσίου δικαίου. Βλ. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1950. Απ' αυτήν την άποψη, –lato sensu– τα εξεταζόμενα δίκαια ανταποκρίνονται στην ευρύτερη ιστορική έννοια της "respublica Christiana" ως "χωρικής τάξεως" ("Raumordnung") και δεν παρουσιάζονται περιορισμένα και αποσπασματικά ως συμβιβαστικές κωδικοποιήσεις των ιδιοκτησιακών και διυποκειμενικών σχέσεων επί του εδάφους. Βλ. ό.π., σ. 25-35. Επισημαίνεται ότι ο χρησιμοποιούμενος όρος "δημόσιο δίκαιο" ("jus publicum") έχει άμεση αναφορά στην κανονιστική οργάνωση του χώρου και είναι διαφορετικού περιεχομένου από το νεωτερικό όρο "droit public" το οποίο έχει να κάνει με την κανονιστική ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ κράτους και διοικούμενων.

[5] Benjamin Arnold, *Princes and territories in medieval Germany*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ, Νέα Υόρκη, Πορτ Τσέστερ, Μελβούρνη και Σύδνεϋ 1991, σ. 31.

στη μεσαιωνική νομική παράδοση και πρακτική των γερμανικών περιοχών είτε σε μια συγκεκριμένη θετικιστική πρόσληψη του μεσαιωνικού ρωμαϊκού και κανονικού δικαίου.

Κατ' ακολουθία των ανωτέρω, τίθεται μια κύρια προβληματική της έρευνας σχετικά με τη νομική φύση των ερευνώμενων κανόνων δικαίου και με την ποιότητα των δικαίων των γαιών ως πηγών δικαίου. Συγκεκριμένα αυτή η προβληματική σε πρώτο χρόνο συνίσταται στο αν πρόκειται στην κύρια πλευρά τους για δείγματα θετικού, τεθειμένου δικαίου στα οποία προέχει το γεγονός της συλλογής των κανόνων και η δυνατότητα κωδικοποίησής τους κατά τα σχολαστικιστικά πρότυπα ή αν διατηρείται ο εθιμικός χαρακτήρας των κανόνων οι οποίοι μέσα από τα δίκαια των γαιών εντάχθηκαν σε ένα νέο περιεχομενικό και ερμηνευτικό πλαίσιο που προσδιορίζεται από την αυτοκρατορία και την προσίδια σε αυτήν πολιτική και δικαιική κατανόηση.

Επισημαίνεται ότι στη μεσαιωνική Γερμανία η ανάγκη για έναν εξειδικευμένο και συγκεντρωτικό νομικό κώδικα ("Rechtbuch") εκφράστηκε ρητά για πρώτη φορά από τον αυτοκράτορα Κάρολο Δ΄ (θητεία 1346-1378) κατά το 1356 στη Δίαιτα της Νυρεμβέργης και της Μετς αναφορικά με την κωδικοποίηση της διαδικασίας αυτοκρατορικής εκλογής, κάτι που οδήγησε στη σύνταξη της "Bulla Aurea" ("Χρυσής Βούλας") (1356-1357).[6]

Ένα επιπρόσθετο θεωρητικό ζήτημα για την πολιτική και νομική ιστορία της μεσαιωνικής Γερμανίας εξαρχής τίθεται από τη σχετική ιστοριογραφία αναφορικά με την ανεύρεση ή μη μεσαιωνικού αυτοκρατορικού κράτους.[7] Η όλη συζήτηση δεν αφορά τον εντοπισμό μιας –με διασταλτικά και ευρύτερα κριτήρια– *κρατικής* λειτουργίας ως επιβεβαίωσης του νομικού χαρακτήρα της πολιτικής εξουσίας, κάτι το οποίο από τεχνική σκοπιά παρατηρείται σε όλη την Ευρώπη μετά την παπική και νομική επανάσταση του 11ου και 12ου αιώνα, αλλά την επιστημολογική και νοηματική υπαγωγή της ιστορικής παρουσίασης στην κατηγορία του κράτους.

Τα ρεύματα θετικιστικής ιστοριογραφίας και Συνταγματικής Ιστορίας ξεκινούν την έρευνά τους από την καταφατική στάση στο παραπάνω ερώτημα έχοντας το *κράτος* σε πρώτο πλάνο ως δεσπόζουσα αναλυτική κατηγορία. Αυτό γίνεται δεκτό, αν και από σχετικά διαφορετικές αφετηρίες και στη μαρξιστική ιστοριογραφία του SPD καθοριζόμενη από το ύστερο έργο του Ένγκελς ο οποίος τοποθετεί τη διαδικασία οικοδόμησης του "*γερμανικού κράτους/κράτους των Γερμανών*" στην ιστορική σύγκρουση μεταξύ των Ρωμαίων και των βάρβαρων, αρχαίων κοινοτήτων των γερμανικών εδαφών.[8]

---

[6] Βλ. Benjamin Arnold, «The End of Territorial Lordship in Medieval Germany. Reflections upon an Historiographical Theory», στο University of Reading (επιμ.), *Reading Medieval Studies, XXVI*, Graduate Centre for Medieval Studies in the University of Reading, Ρέντινγκ 2000, σ. 27.

[7] Ενδεικτικά βλ. Christoph H. F. Meyer, «Zum Streit um den Staat im frühen Mittelalter», *Kritik*, Rg, 17 (2010), σ. 164-175.

[8] Ενδεικτικά βλ. Friedrich Engels, «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, VIII. Die Staatsbildung der Deutschen», στο *Marx Engels Werke*, Band 21, Dietz Verlag, Βερολίνο 1962, σ. 141-151.

Σε διαφοροποίηση, τα ιστοριογραφικά ρεύματα που έχουν άμεση συνάφεια στην κριτική φιλοσοφική γραμματεία ή προκρίνουν μια νομιναλιστικού τύπου ιστορική εξέταση, δηλαδή έρευνα και εξαγωγή συμπερασμάτων μέσα από τους ίδιους τους ιστορικούς όρους, κρατούν επιφυλακτική και αρνητική στάση στο ζήτημα ύπαρξης μεσαιωνικού αυτοκρατορικού κράτους ή μεσαιωνικού γερμανικού κράτους.

Η απάντηση συναρτάται εξίσου με τους διαφορετικούς και συχνά αντιτιθέμενους μεταξύ τους προσδιορισμούς του κράτους κάτι που άπτεται περισσότερο της πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας και όχι τόσο της ιστορικής επιστήμης, καθώς και με τις επιστημολογικές και πολιτικές προθέσεις του εκάστοτε ιστοριογραφικού ρεύματος και τάσης. Η τοποθέτηση που εμπεριέχεται στην παρούσα εργασία είναι ότι η συνολικότητα των ίδιων των ιστορικών όρων της ερευνώμενης εποχής δεν επιτρέπει την εννοιολογική χρήση της *μορφής-κράτος* ως αναλυτικής και δεσπόζουσας ιστορικής κατηγορίας: δεν εντοπίζεται ένα αυτοτελές μεσαιωνικό αυτοκρατορικό κράτος στη Γερμανία.

Πέρα από τη θεωρητική ανάλυση αυτής της τοποθέτησης, αυτό καταδεικνύεται ιστορικά από το γεγονός ότι κατά τον Μεσαίωνα σχεδόν σε κάθε αυτοκρατορική Διαδοχή η ίδια η ύπαρξη, τα θεμέλια νομιμοποίησης και η λειτουργία της αυτοκρατορίας αμφισβητούνταν και επαναθεμελιώνονταν μετά από εσωτερικές πολεμικές διαμάχες, πολέμους ενάντια στην παποσύνη και εξωτερικές εκστρατείες. Από αυτή την άποψη, η αυτοκρατορία αναπτύσσει την κεντρική πλευρά της ως ειδική πολιτική εξουσία άμεσα συναρτώμενη με την ένοπλη και στρατιωτική ισχύ ("imperium") και όχι ως κάτι δοσμένο και αποκρυσταλλωμένο όπως το νομικοθεσμικό συνεχές ("continuum") του κρατικού φορμαλισμού. Φαινομενολογικά, η αυτοκρατορική λειτουργία ως ειδική πολιτική εξουσία ενεργοποιείται και πραγματώνεται κυρίως μέσα από τις θεσμικές πράξεις του αυτοκράτορα και των Διαιτών και εξωτερικεύεται μέσα από τον ανταγωνισμό της προς τις άλλες στρατηγικές και τακτικές δυνάμεις (παποσύνη, βασίλεια, ηγεμόνες σε μη ελεγχόμενες και μη γερμανικές ή ακόμα και σε αλλοδαπές περιοχές).

Από τον Όθωνα Α΄ (912-973) έως και τον 15ο αιώνα δεν εντοπίζεται στη Γερμανία μια αδιατάρακτη και αδιάλειπτη θεσμική συνέχεια οργανικής πολιτικής ενότητας τελούσα σε νομική και λειτουργική ανεξαρτησία από το εμπρόσωπο apparatus της πολιτικής εξουσίας. Επιπρόσθετα, πλείονες ιστορικές ενδείξεις και στοιχεία, ακόμα και από το κανονιστικό περιεχόμενο των δικαίων των γαιών, ενδεικνύουν τη διατήρηση και παρουσία φυλετικών, βαρβαρικών στοιχείων στην κοινωνική και δικαιική οργάνωση της υπαίθρου.

Σε αντιδιαστολή προς το ρωμαϊκό αυτοκρατορικό παράδειγμα, ελλείπει μια θετικά θεσμοθετημένη και προσδιορισμένη δημοσιονομική και φορολογική λειτουργία του υποτιθέμενου ή εικαζόμενου αυτοκρατορικού "κράτους" ως "aerarium/treasury",[9] κάτι το οποίο στην πολιτική

[9] Ενδεικτικά βλ. Fergus Millar, «The Aerarium and Its Officials under the Empire», *The Journal of Roman Studies*, Vol. 54, Parts 1 and 2 (1964), σ. 33-40.

φιλοσοφία και στην επιστήμη της Πολιτικής Οικονομίας είναι κομβικό για τη διαπίστωση περί ύπαρξης κράτους. Ακόμη και με δομιστικά μαρξιστικά μέτρα δεν εντοπίζεται μια αυτοκρατορική λειτουργία ως "*συλλογικός φεουδάρχης*" ή μια ανάληψη εκ μέρους της αυτοκρατορικής εξουσίας της συνολικής διαδικασίας κοινωνικής αναπαραγωγής. Το κυριότερο, δεν παρατηρείται μια – θεσμικά διαχωρισμένη από το κοινωνικό– λειτουργία της αυτοκρατορίας, όπως στην περίπτωση της κατεξοχήν κρατικής μορφής. Αντίθετα, η αυτοκρατορία είναι τέτοια, επειδή συν τοις άλλοις εκδηλώνει τον ενεργό χαρακτήρα της μέσα από την έμπρακτη συμμετοχή της στον εσωτερικό κοινωνικό ανταγωνισμό προκειμένου να εντάξει στις λειτουργίες και στους στόχους της τις φυγόκεντρες εσωτερικές δυνάμεις τις οποίες ανταγωνίζεται.

III. Η συμβολή της αυτοκρατορικής θητείας του Φρειδερίκου Β΄ στις νομικές αλλαγές – Ιστορικά ζητήματα πολιτικής θεωρίας

Στην αυγή του 13ου αιώνα μια οξυμένη πολιτική και ένοπλη σύγκρουση είχε αναπτυχθεί στην αυτοκρατορία. Επρόκειτο για τη "Διαμάχη για το γερμανικό Θρόνο" ("Deutscher Thronstreit") (1198-1215) μετά τον θάνατο του Αυτοκράτορα Ερρίκου ΣΤ΄ (1197) μεταξύ του Όθωνα Δ΄ του Οίκου των Γουέλφων (π. 1175/82-1218) και του Φιλίππου της Σουαβίας του Οίκου των Χοενστάουφεν (1177-1208). Στην αντιπαράθεση παρενέβη ενεργά ο πάπας Ινοκέντιος Γ΄ (θητεία 1198-1216). Η έκβαση της σύγκρουσης είχε ως άμεσο αποτέλεσμα την απομείωση της παπικής παρουσίας και επιρροής στους λαούς και στις υποθέσεις της αυτοκρατορίας, καθώς και την εκ νέου μοναρχική πολιτική εννοιολόγησή της.[10]

Ο Φρειδερίκος Β΄ των Χοενστάουφεν (1194-1250, θητεία ως αυτοκράτορας από το 1220) προέβη στην επαναθεμελίωση της αυτοκρατορικής μοναρχικής εξουσίας και στην επέκτασή της στη Σικελία και στη νότια Ιταλία ως Βασιλεύς της Σικελίας (1198-1250) και στη Μέση Ανατολή ως Βασιλεύς της Ιερουσαλήμ (1225-1228). Κατά τη διάρκεια της θητείας του επέδειξε προσωπική επιμέλεια για ζητήματα νομοθεσίας από τη σκοπιά της αυτοκρατορικής διοίκησης.

Στα 1231 θεσμοθετήθηκε με προσωπική του πρωτοβουλία για τη Σικελία το "Liber Augustalis" ή "Liber Constitutionum Regni Siciliae or Constitutiones Melphitanae" διά του οποίου εισήγαγε ένα ευσταθές, συγκεντρωτικό σύστημα διακυβέρνηση.[11] Η διακυβέρνηση του Φρειδερίκου στη Σικελία χαρακτηρίζεται από ιστορικούς ως "πρότυπο/παραδειγματικό κράτος" ("Modellstaat").[12] Αυτό

[10] Ενδεικτικά βλ. Andrea Rzihacek, *To Be King of an Empire. The Notion of Empire in the Charters and Letters of the Hohenstaufen King Philip (1198–1208)*, 24. Oktober 2014, Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte. Ανάκτηση από: http://mittelalter.hypotheses.org/4559 (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

[11] Βλ. Stürner Wolfgang (επιμ.), «Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien». *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, vol. 2 (suppl.), Monumenta Germaniae Historica, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 1996.

[12] Βλ. Antonio Marongiu, «A Model State in the Middle Ages: The Norman and Swabian Kingdom of Sicily», *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), σ. 307-320.

αποδίδεται κατά κύριο λόγο στη σικελική νομική, διοικητική, οικονομική και φορολογική πολιτική του.[13]

Η πρόσφατη έρευνα των Becker και Hübner επιλέγει ορθά –καθόσον προκύπτει από τον όρο "Liber"– τον όρο του νομικού κώδικα ("Gesetzbuch") αναφέροντας την κριτική άποψη ότι δι' αυτού παρατηρείται η θεσμοθέτηση ενός συνεκδοχικά "γραφειοκρατικού" τύπου κράτους ("Beamtenstaat"/"κράτος αξιωματούχων"), άποψη η οποία ανασκευάζεται στην εργασία τους.[14] Στην οπτική τους το κρίσιμο είναι η θεωρία περί αυτοκρατορικής εξουσίας την οποία ανέπτυξε ο Φρειδερίκος Β΄ στην Ιταλία, αξιοποιώντας τη λατρευτική θεώρηση της "Justitia" ("Δικαιοσύνης") της μετα-Αυγουστιανής περιόδου, και κατ' αυτόν τον τρόπο διαβλέπουν τη σφυρηλάτηση μιας έννοιας πρόνοιας, αστυ-νομίας ("Polizey")[15] κατανοούμενης ως επίδειξης έγνοιας και φροντίδας από το κράτος και της αντίστοιχης *αστικής κοινωνίας* για τους πολίτες.[16]

Λόγω της αυτοκρατορικής θητείας του Φρειδερίκου Β΄ και των θεσμικών επιτευγμάτων της κατά την παρουσίαση των νομικών αλλαγών πρέπει να ληφθεί υπόψη ο χαρακτήρας και η τελεολογία της προσωπικής εξουσίας του ως αυτοκράτορα και Βασιλέως.

Στο περί Φρειδερίκου Β΄ βιογραφικό έργο του Καντόροβιτς υποστηρίζονται σχετικά αντιφατικές απόψεις ότι η θητεία του σηματοδοτούσε "renovatio imperii", δηλαδή ανασύσταση του ρωμαϊκού "imperium" και ότι επρόκειτο για μια πρώτη μορφή ενός "κράτους βίας/υλικής δύναμης" ("Gewaltstaat").[17] Από την έρευνα και με βάση μια ορθότερη εννοιολόγηση, προκύπτει ότι μάλλον επρόκειτο για ένα θεσμικό τύπο εμπρόσωπης εξουσίας η οποία αρχετυπικά μπορεί να συνοψισθεί στην έννοια του "νοήμονος, εμπνέοντος Νόμου" ("beseeltes Gesetz").[18] Η έννοια ανευρίσκεται στο Βιβλίο Β΄ του έργου *Στρωματείς* του Κλήμεντος της Αλεξάνδρειας (π. 150 - π. 211-216) το οποίο αναφέρεται στη νομικοπολιτική θεωρία του Πλάτωνα περί αλήθειας. Στον ίδιο χρόνο, αναφέρει ότι ο Ελεάτης φιλοξενούμενος έχει αυτήν την άποψη περί "*έμψυχου νόμου*".[19]

---

[13] Βλ. Christoph Becker και Heinz Hübner, «Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen im Lichte seiner sizilischen Rechtspolitik», στο C. Becker (επιμ.), *Persönlichkeitsrecht und Persönlichkeit des Rechts: Gedächtnisschrift für Heinz Hübner (1914-2006)*, Lit Verlag, Βερολίνο 2016, σ. 51-72.
[14] Βλ. *Στο ίδιο*, σ. 56.
[15] Βλ. *Στο ίδιο*, σ. 58.
[16] Παράβαλλε Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts, Dritter Teil. Die Sittlichkeit, Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft, C. Die Polizei und Korporation, a. Die Polizei, παρ. 231-249», στου ιδίου, *Werke*, Band 7, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1979, σ. 382-393.
[17] Βλ. Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second. 1194-1250*, μτφρ. E.O Lorimer, Frederick Ungar Publishing, Νέα Υόρκη 1931, σ. 223-370.
[18] Βλ. Clemens Alexandrinus Zweiter Band, Stromata Buch I-IV, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der. Wissenschaften von Dr. Otto Stählin, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Λειψία 1906, σ. 122: "*Ο τε Ἐλεάτης ξένος τὸν βασιλικὸν καὶ πολιτικὸν ἄνδρα νόμον ἔμψυχον ἀποφαίνεται*".
[19] Μελετητές την ανευρίσκουν προγενέστερα στο Στωικό φιλόσοφο του 1ου αιώνα μ.Χ. Μουσόνιο και εντοπίζουν την εκπήγασή της ακόμη προγενέστερα στον Πίνδαρο. Βλ. Pindar, *Fragments*, "*Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι*", Ανάκτηση από: https://www.loebclassics.com/view/pindar-fragments/1997/pb_LCL485.401.xml (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Ο σύγχρονος Γερμανός ιστορικός με εξειδίκευση στη μεσαιωνική Ιστορία της νότιας Ιταλίας Χούμπερτ Χούμπεν στο σφαιρικό έργο του για το Φρειδερίκο Β΄ προτείνει το εξηγητικό σχήμα της "οικουμενικής κυριαρχίας" ("universale herrschaft") και των περιορισμών της.[20] Αυτή η εννοιολόγηση παραπέμπει στον ανταγωνισμό και στον ιστορικό αγώνα για την επιδίωξη της "dominium mundi" (κυριαρχίας επί του κόσμου, παγκόσμιας κυριαρχίας, "Weltherrschaft").[21] Με σημείο αναφοράς τον αμιγώς γερμανικό χώρο, η αυτοκρατορική θητεία του Φρειδερίκου Β΄ χαρακτηρίζεται ως "ανταγωνιστική/συρρέουσα κυριαρχία" ("konkurrierende herrschaft") εισάγουσα "το γερμανικό πρόβλημα" ("das deutsche Problem").[22]

Η εξωτερίκευση και ενεργοποίηση του "προβλήματος" έλαβε χώρα στην κεντρική και νότια Ιταλία μέσα από το λεγόμενο "Πόλεμο των Κλειδιών" (1228-1230) (του πνευματικού και του εγκόσμιου) μεταξύ αφενός της παποσύνης επί Γρηγορίου Θ΄ (ποντίφικας από 1227 έως 1241) στο πλευρό της οποίας συμπαρατάχθηκε η Λομβαρδική Λίγκα, όπως και Γουελφικές ομαδοποιήσεις, και αφετέρου της αυτοκρατορίας. Ο Πόλεμος έληξε με την Ειρήνη του Αγίου Γερμανού του Κασίνο του Λατίου (23/7/1230).

Από ιστορική άποψη ο ανταγωνιστικός χαρακτήρας της αυτοκρατορικής θητείας του Φρειδερίκου Β΄ θεμελιώνεται στη σύγκρουσή του με την παπική και τις τοπικές φεουδαλικές εξουσίες της ιταλικής χερσονήσου προς την κατεύθυνση της εκτεταμένης εμβέλειας της εξουσίας και της δικαιοδοσίας της αυτοκρατορίας. Το *προβληματικό* στοιχείο έχει να κάνει με τη δυσχέρεια ή ακόμη και με τη δογματική δυσκολία μιας –με αποκλειστικά νομικά μέσα– νομιμοποίησης της επέκτασης της αυτοκρατορικής εξουσίας στις περιοχές νότια των Άλπεων και στους Αγίους Τόπους.

Κατά το σχήμα του Χούμπεν, αυτό το οποίο δεν μπορεί να καλύψει στην πληρότητά του η νομική θεωρία, το αναπληρώνει ο μύθος ή μάλλον η πολυσχιδότητα των μύθων περί της προσωπικότητας του Φρειδερίκου Β΄, σε τέτοιο βαθμό ώστε είναι διακριτή η ανάπτυξη μιας συνολικής *μυθολογίας* μέσα στους κόλπους των γερμανικών λαών σε όλη τη γεωγραφική εξάπλωσή τους η οποία de facto λειτουργούσε προς την κατεύθυνση *νομιμοποίησης* της ανταγωνιστικής και επεκτατικής αυτοκρατορικής θητείας του.[23]

---

[20] Βλ. Hubert Houben, *Kaiser Friedrich II.: 1194-1250: Herrscher, Mensch und Mythos*, Verlag W. Kohlhammer, Στουτγάρδη 2008, σ. 39-70.

[21] Ενδεικτικά βλ. Othmar Hageneder, «Weltherrschaft im Mittelalter», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 93 (1985), σ. 257–78.

[22] Βλ. H.Houben, *Kaiser Friedrich II,* ό.π., σ. 60-65. Για μια ανάλυση με ρητή αναφορά στο "γερμανικό πρόβλημα" βλ. Otis C. Mitchell, *Two German Crowns. Monarchy and Empire in Medieval Germany*, Wyndian Hall Press, Μπρίστολ, Ιντιάνα 1985, σ. 60.

[23] Βλ. Houben, *Kaiser Friedrich II,* ό.π., σ. 176-224.

Σε ένα συνολικότερο επίπεδο, λαμβανομένης υπόψη της σχετικής μυθολογίας, ο τύπος της εμπρόσωπης εξουσίας που θεμελίωσε κατά τη θητεία του ως αυτοκράτορας ο Φρειδερίκος Β΄ μπορεί να περιγραφεί με τη Βεμπεριανή έννοια της "χαρισματικής κυριαρχίας".[24]

Ανήκει στην οπτική της παρούσας έρευνας ότι η παραπάνω ιστορική έρευνα για τον τύπο της εξουσίας του Φρειδερίκου Β΄ συνδέεται με το ερευνώμενο ιστορικό υλικό καθόσον το πρώτο και πιο γνωστό δίκαιο γης, το "Sachsenspiegel"[25] (*Κάτοπτρο Σαξόνων*) εισήχθη επί Φρειδερίκου Β΄ στα 1220-1235, με φερόμενο συντάκτη του από τα λατινικά στα γερμανικά τον Eike von Repgow (π. 1180-1233)[26] –προερχόμενο από ιπποτική οικογένεια–, κατόπιν ανάθεσης από τον κόμη Graf Hoyer von Falkenstein της Σαξονικής περιοχής των ορέων Χαρτς.[27]

IV. Ο ιστορικός και νομικός χαρακτήρας των Κατόπτρων εντός του δικαιικού περιβάλλοντος

Το *Κάτοπτρο Σαξόνων* περιέχει συλλογή και κωδικοποίηση ανά διακριτά θεματικά κεφάλαια διαφόρων κανόνων και εθίμων έως και λαϊκών παροιμιών.[28] Το πιο χαρακτηριστικό είναι η θεσμοθέτηση με συγκεντρωτικό τρόπο ενός νομικά οργανωμένου φεουδαλισμού μέσα από την ιεράρχηση των επτά κατηγοριών φεουδαλικών προνομίων ("Heerschildordnung").[29] Σύμφωνα με την ιεραρχική διάρθρωση του Κατόπτρου, στην πρώτη τάξη ετίθετο ο βασιλιάς ("Künig"), στη δεύτερη οι επίσκοποι και οι επικεφαλής αββαείων ("bischove und ebte"), οι εγκόσμιοι πρίγκηπες ("leienvürsten") στην τρίτη, οι ελεύθεροι κύριοι ("vrien herren") στην τέταρτη, στην πέμπτη οι ελεύθεροι κύριοι (βασάλοι της τέταρτης) που είχαν δικαίωμα συμμετοχής σε δίκη ως ένορκοι ("schephenbare"), δηλαδή όσοι γενικά μπορούσαν να είναι αξιωματούχοι, και στην έκτη όσοι εξ αυτών (βασάλοι της πέμπτης) δεν μπορούσαν. Στην έβδομη ανέρχονταν οι άνθρωποι που είχαν το

[24] Βλ. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (1922), III. Die Typen der Herrschaft, 4. Charismatische Herrschaft, § 10. Merkmale der charismatischen Herrschaft*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Τύμπινγκεν 1985, σ. 140-142. Για τη θεολογική εκπήγαση της έννοιας του χαρίσματος ενδεικτικά βλ. Παύλος, Α΄ Προς Κορινθίους, ΙΒ:Δ: *Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα·* Η Παυλιανή ταύτιση χαρίσματος και πνεύματος παραπέμπει στην εγελιανή έννοια του Κοσμικού Πνεύματος ("Weltgeist") ως φορέα της Ιστορικής Ελλογότητας ("Vernunftheit").

[25] Βλ. *Der Sachsenspiegel nach der ältesten Leipziger Handschrift*, Johann Friedrich Hartknoch, Λειψία 1863. Για ελαφρώς διαφορετικό κείμενο περιέχον σχόλια βλ. Sachsenspiegel, Landrecht, *Monumenta Germaniae historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*: Fontes juris Germanici antiqui, herausgegeben von Karl August Eckhardt, Musterschmidt Verlag, Βερολίνο και Φρανκφούρτη 1955.

[26] Βλ. Alexander Ignor, *Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Repgow (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft: Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F., H. 42)*, Schöningh, Πάντεμπορν 1984.

[27] Ενδεικτικά βλ. Die Harz-Geschichte. Der Sachsenspiegel, Ανάκτηση από: https://www.harz-geschichte.de/page-band02/sachsenspiegel.htm (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

[28] Τα χειρόγραφα του Κατόπτρου περιέχουν εικονογραφίες. Για το εκ Δρέσδης χειρόγραφο του Κατόπτρου στα μισά του 14ου αιώνα βλ. Die Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels - Mscr.Dresd.M.32, Ανάκτηση από: https://digital.slub-dresden.de/werkansicht?tx_dlf%5Bid%5D=6439&tx_dlf%5Bpage%5D=1 (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

[29] Βλ. Der Sachsenspiegel nach der ältesten Leipziger Handschrift, ό.π., I.3, σ. 4-5.

δικαίωμα να φέρουν όπλα ή ήταν ιδιοκτήτες κατά το φεουδαλικό δίκαιο και δεν ανήκαν στις ανώτερες έξι τάξεις.

Κατά τα κριτήρια του γερμανικού νομικού ιστορικισμού μπορούν να τεθούν τα ερωτήματα της σχέσης του Κατόπτρου τόσο με τα προϋπάρχοντα βαρβαρικά δίκαια όσο και με το ρωμαϊκό.

Η συλλογή των αρχαίων σαξονικών κανόνων περιέχεται στο *Lex Saxonum* το οποίο εισήχθη κατά το 782-803 επί Καρλομάγνου.[30] Από την άποψη του τυπικού περιεχομένου του επρόκειτο για την προσαρμογή του προσίδιου βαρβαρικού δικαίου στο νέο δικαιικό καθεστώς της νεοσύστατης αυτοκρατορίας της οποίας ο προσανατολισμός ήταν κατά βάση φραγκικός. Ο αποζημιωτικός[31] χαρακτήρας των βαρβαρικών δικαίων και κάποιες εξ αυτών δικονομικές διατάξεις διατηρήθηκαν και στο νομικό καθεστώς του Κατόπτρου.[32]

Στο σαξονικό Κάτοπτρο οι κανόνες παρουσιάζονται εξ αρχής ως αντανακλάσεις και το δι' αυτού θεσμοθετημένο δίκαιο κατανοείται ως κάτοπτρο συγκεκριμένων ενεργών οικονομικών, κοινωνικών και διαδικαστικών πρακτικών οι οποίες ασκούνταν σε εδάφη στα οποία κατοικεί πλειοψηφικά ένας πληθυσμός προσδιορισμένος τόσο γεωγραφικά όσο και με βάση το φυλετικό προσδιορισμό του.

Προϊόντος του χρόνου, η νομική φύση του Κατόπτρου αποδείχθηκε φορμαλιστικά ανοιχτή σε σχολιαστικές και τροποποιητικές μεθόδους και δυναμικές τόσο από το ρωμαϊκό όσο και από το κανονικό δίκαιο. Ενδεικτικό γι' αυτό είναι το γεγονός ότι στον 14ο αιώνα το Κάτοπτρο κατέστη στη Μπολόνια (1325-1356) αντικείμενο σχολιασμού[33] με την παράθεση "glossae" σε αυτό μέσα από το έργο του Johann von Buch (1290-1356) σε τέτοιο εύρος ώστε έχει διαμορφωθεί η θεωρία περί εκρωμαϊστικής επανασυνάρθρωσής του ("umgestaltung").[34] Στον ίδιο χρόνο η επίδραση του Κατόπτρου στο κορυφαίο κέντρο νομικής εκπαίδευσης δηλώνει ότι είχε καταστεί σημείο αναφοράς για τη νομική κουλτούρα του μεσαιωνικού κόσμου.

Το Κάτοπτρο περιέχει κατά την ίδια την κίνηση των κατηγοριών και των προσδιορισμών του διττή *αντιφατική* δυναμική: από τη μια επιβεβαιώνει τη θεωρία της Ιστορικής Σχολής Δικαίου περί

[30] Βλ. Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarium ex Monumentis Germaniae Historicis. Separatim Editi. Leges Saxonum und Lex Thuringorum, Herausgeben von Claudius Freiherrn Von Schwerin, Impenis Bibliopolii Hahniani, Αννόβερο και Λειψία 1918.

[31] Βλ. Pzremyslaw Tyszka, *The Human Body in Barbarian Laws, c.500- c.800. Corpus Hominis as a Cultural Category*, μτφρ. Guy Russell Torr, Peter Lang edition, Βερολίνο 2014.

[32] Ενδεικτικά βλ. Stefan Esders, «Wergild and the Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution», στο Lukas Bothe, Stefan Esders και Han Nijdam (επιμ.), *Wergeld, Compensation and Penance. The Monetary Logic of Early Medieval Conflict*, Brill, Λάιντεν 2021, σ. 1.

[33] Βλ. Rolf Lieberwirth και Frank-Michael Kaufmann (επιμ.), Glossen zum Sachsenspiegel-Landrecht. Buch'sche Glosse. Hrsg.: Frank-Michael Kaufmann, *Monumenta Germaniae Historica*, Fontes Iuris Germanici Antiqui, Nova Series, Band 7, Teil 1, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 2002.

[34] Βλ. Bernd Kannowski, *Die Umgestaltung des Sachsenspiegelrechts durch die Buch'sche Glosse*, Monumenta Germaniae Historica Schriften, 56, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 2007.

εθιμικών κανόνων, λαϊκού Πνεύματος και φυσικών νομικών προσδιορισμών,[35] και από την άλλη η νομοθετική πρωτοβουλία για τη θεσμοθέτησή του επήλθε από τα υψηλά επίπεδα της αυτοκρατορικής εξουσίας και καθορίζεται από το χαρακτήρα αυτής. Επιπρόσθετα, είχε διττό πεδίο αναφοράς και εφαρμογής: εξίσου τις σαξονικές περιοχές και τους Σάξονες, δηλαδή έναν πληθυσμό φυλετικά προσδιορισμένο ανεξαρτήτως του τόπου εγκατάστασής του.

Έχει υποστηριχθεί η *εθνοκεντρική* θέση ότι το Κάτοπτρο εμπέδωνε μια διαδικασία "αποικιοποίησης" από το αυτοκρατορικό κέντρο προς τις επιμέρους περιοχές και τα εδάφη τους και ότι λειτούργησε ως η *γερμανική* άμυνα έναντι της ανάπτυξης του "*αλλοδαπού*" κοινοδικαίου ("ius commune").[36] Στο μέτρο κατά το οποίο ίσχυε κάτι τέτοιο δι' αυτού αποτυπώνεται ο ανταγωνισμός μεταξύ του νομικά οργανωμένου φεουδαλισμού, όπως καταστρώνεται στο Κάτοπτρο, και του εμπορικού και εγχρήματου ανταλλακτικού προσανατολισμού του κοινοδικαίου. Πρόσφατες έρευνες συγκριτικής νομικής ιστορίας υποστηρίζουν ότι το Κάτοπτρο διαθέτει πλουραλιστικό νομικό περιεχόμενο.[37]

Η επιτυχία του Κατόπτρου προκύπτει από το γεγονός ότι στα 1275 συνετάχθη το *Κάτοπτρο Σουαβών* ("Schwabenspiegel") στο Άουγκσμπουργκ από κάποιον άγνωστο Φραγκισκανό.[38] Θεματικά το Σουαβιανό Κάτοπτρο έχει σχετικά ευρύτερες ρυθμίσεις από αυτές του *Κατόπτρου Σαξόνων*. Περιέχει μια σειρά ρυθμίσεων προστατευτικών και οριοθετικών για τους Ιουδαίους, πολλές εξ αυτών εκ του κανονικού δικαίου, και στον ίδιο χρόνο ρυθμίσεις απαγορευτικές για μεικτούς γάμους, κάτι το οποίο καταμαρτυρά μερική διατήρηση βαρβαρικού δικαιικού υποβάθρου.

Της παραγωγής του *Κατόπτρου Σουαβών* είχε προηγηθεί –επίσης στο Άουγκσμπουργκ– το *Κάτοπτρο Γερμανών* ("Deutchenspiegel")[39] με φερόμενο συντάκτη κάποιον Ελάσσονα αδελφό, περιέχον με εναρμονιστική διάθεση περισσότερες ρυθμίσεις κανονικού δικαίου.

Αξίζει να σημειωθεί ότι ήταν τόσο εκτεταμένη η πραγματική και υλική επίδραση του *Κατόπτρου Σαξόνων* στην οργάνωση και το δικαιοδοτικό προσδιορισμό των σχέσεων, ώστε στα τέλη του 14ου αιώνα φορείς της εκκλησίας καταφέρθηκαν εις βάρος του, όπως και εις βάρος του κοινοδικαίου ως αντίθετα στο κανονικό δίκαιο. Ο πάπας Γρηγόριος ΙΑ΄ (ποντίφικας από 1370 έως

[35] Για τα γερμανικά μεσαιωνικά εθιμικά δίκαια βλ. Gerhard Dilcher, Heiner Lück, Reiner Schulze, Elmar Wadle, Jürgen Weitzel και Udo Wolter (επιμ.), *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1992.

[36] Βλ. Jean-Louis Halperin, «L' approche historique et la problématique du jus commune», *Revue internationale de droit comparé*, 52-4 (2000), σ. 717-731. · Thomas Duve, «Some News on the Making of the Sachsenspiegel and its Medieval Glosses», *Patristica et Mediaevalia*, 29 (2008), σ. 63-64.

[37] Βλ. Bernd Kannowski, «On Legal Pluralism and Ghosts in the Sachsenspiegel and in Gaya», *Rechtsgeschichte – Legal History,* Rg 24 (2016), σ. 251-256.

[38] Βλ. Schwabenspiegel, Kurzform (Tambacher Handschrift), herausgeben von Karl August Eckhardt, *Monumenta Germaniae Historica*, Fontes iuris Germanici antiqui, nova series. 4.3, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 1972 · Harald Derschka (επιμ.), Der Schwabenspiegel übertragen in heutiges Deutsch mit Illustrationen aus alten Handschriften, C. H. Beck, Μόναχο 2002 · Bernd Kannowski, «Zum Beweisrecht des Schwabenspiegels», *Acta juridica et politica*, Bd. 71 (2008), σ. 555-569.

[39] Βλ. Karl August Eckhardt (επιμ.), *Deutschenspiegel. Studia iuris Teutonici*, Scientia-Verlag, Άαλεν 1971.

1378) με τη βούλα "Salvator Humani Generis" (1374) καταδίκασε 14 άρθρα του *Κατόπτρου Σαξόνων* που αφορούσαν τη θεσμική κατοχύρωση της αυτοκρατορικής εξουσίας έναντι της παπικής, την αναγνώριση και ρύθμιση του ένοπλου ανταγωνισμού και δικονομικές διατάξεις.[40]

Αν ληφθεί υπόψη αυτό, ευνόητα σχηματίζεται η άποψη ότι τα δίκαια των γαιών διασφάλιζαν την υπεροχή της αυτοκρατορικής δικαιοδοσίας, επιβάλλοντας νομική ενιαιότητα στην μορφή μιας ενιαίας έννομης τάξης. Επομένως, ορθότερη είναι η άποψη περί πλουραλιστικών στοιχείων στα Κάτοπτρα μόνο όσον αφορά τις πηγές τους. Όμως, ως τέτοια, από την στιγμή κατά την οποία συντάχθηκαν και θεσμοθετήθηκαν, λειτούργησαν προς την επιβολή νομικού μονισμού αναφορικά με τις περιοχές και τα εδάφη στα οποία επέβαλαν δικαιοδοσία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποτέλεσαν ανεξάρτητες πηγές δικαίου.

Από λειτουργική άποψη, τα δίκαια των γαιών αποσκοπούσαν στην υπέρβαση της αποσπασματικότητας και τυχαιότητας των συχνά αντιτιθέμενων και αλληλοαποκλειόμενων προϋφιστάμενων κανόνων και ρυθμίσεων ανεξαρτήτως των πηγών τους. Οι Πρόλογοι, το πρώτο και το τρίτο άρθρο του πρώτου βιβλίου του *Κατόπτρου των Σαξόνων* αποτελούν κρίσιμη πηγή για την αρχειακή τεκμηρίωση του ιστορικού χαρακτήρα του.

Στους δύο Προλόγους αναφέρεται ότι το Κάτοπτρο διακρίνει τι είναι σύννομο και παράνομο μέσα στους Σάξονες, διατηρώντας κατ' αυτό τον τρόπο ρητά τη βαρβαρική/φυλετική διάσταση, και στη συνέχεια αναφέρεται η συμμόρφωση του Κατόπτρου προς τις θεϊκές επιταγές και ότι η παροχή και ανάπτυξη του νόμου του Θεού στη Σαξονία έγινε μέσω των Χριστιανών βασιλέων, Κωνσταντίνου και Καρλομάγνου.[41] Στο πρώτο άρθρο, καθίσταται ευκρινές ότι το Κάτοπτρο διαθέτει αυτοκρατορικό χαρακτήρα καθ' όσον γίνεται έμμεση εισαγωγική αναφορά στον αυτοκράτορα ως φύλακα της επικράτειας και ρητή αναφορά στη θεωρία των δύο ξιφών, ενώ στη συνέχεια, στο τρίτο άρθρο, αναφέρεται ο Ωριγένης (185-251) σχετικά με τις επτά τάξεις φεουδαλικών προνομίων σε αντιστοιχία με την (εικαζόμενη) θεωρία του για τις έξι και την έβδομη εποχές του κόσμου.[42] Παρομοίως, στο *Κάτοπτρο Σουαβών* περιέχονται ρητές αναφορές σε Κωνσταντίνο, Καρλομάγνο και Ωριγένη.

Η θέση περί αυτοκρατορικού χαρακτήρα αμφοτέρων των Κατόπτρων ενισχύεται από την αναφορά τους στην υπόρρητη εσχατολογική αντίληψη του Ωριγένη περί έξι και έβδομης εποχών ("saecula"), η οποία διατυπώνεται και αναπτύσσεται από τον Αυγουστίνο (354-430) στο ΚΒ΄ κεφάλαιο του *De catechizandis rudibus*[43]. Συγκεκριμένα, με την επιστολή του Ωριγένη στο Σέξτο

[40] Βλ. Lars Rentmeister, *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im späten Mittelalter am Beispiel der Diskussion um den Sachsenspiegel*, Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie (Dr. phil.) am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, Βερολίνο 2015.
[41] Βλ. Sachsenspiegel, Landrecht, *Monumenta Germaniae historica*, ό.π., Vorrede, σ. 33-54.
[42] Βλ. *Der Sachsenspiegel nach der ältesten Leipziger Handschrift*, ό.π., I.1,3, σ. 3-5.
[43] Βλ. Augustini, *De catechizandis rudibus*, The Latin Library, Ανάκτηση από: https://www.thelatinlibrary.com/augustine/catechizandis.shtml (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

Ιούλιο Αφρικανό –ή Λίβυο– (π. 160-240) εκκινώντας από παρατηρήσεις επί του Βιβλίου του Δανιήλ, κάνει την επισήμανση περί επαναληπτικότητας των περιγραφόμενων στα Προφητικά μοτίβα γεγονότων μέσα στην Ιστορία.[44] Επιπρόσθετα, στο κείμενό του επί του Βιβλίου του Ιερεμία η ημέρα ταυτίζεται εσχατολογικά με τον αιώνα.[45]

Η κοινή –σε αμφότερα τα Κάτοπτρα– εσχατολογική αναφορά δεν προσιδιάζει σε έναν τυπικό νομικό κώδικα, αλλά σε εκτεταμένου χαρακτήρα καταστατικά, πολιτειακά κείμενα, ευρύτερα και πιο πολυσήμαντα των κειμενικών αποτυπώσεων του νομικού σχολαστικισμού. Αυτό σημαίνει ότι μέσω των Κατόπτρων διασφαλιζόταν η ένταξη των κανόνων δικαίου σε ρητά εσχατολογικά σχήματα νομιμοποίησης της αυτοκρατορικής εξουσίας.[46]

Με την άμεση αναφορά των Κατόπτρων στην εσχατολογική και θεολογική νομιμοποίηση της αυτοκρατορικής εξουσίας εγκαινιάσθηκε μια συνολική αυτοκρατορική γραμματεία. Αξίζει ενδεικτικά να επισημανθεί ότι οι εκ της θεολογίας και της Βίβλου εσχατολογικές αναφορές νομιμοποίησης της αυτοκρατορικής εξουσίας εντοπίζονται στο Προοίμιο της έχουσας μέγιστη θεσμική βαρύτητα "Χρυσής Βούλας" ("Bulla Aurea", 1356-1357) της Δίαιτας της Νυρεμβέργης και της Μετς.[47] Συγκεκριμένα, περιέχεται ρητή αναφορά στο Βιβλίο του Δανιήλ και σε άλλες Βιβλικές προφητείες και στην εξήγηση του ενυπνίου του Ναβουχοδονόσορα ως θεολογική εκπήγαση της θεωρίας περί "translatio imperii" (μεταβίβασης/ μεταφοράς της αυτοκρατορικής εξουσίας).

Αν αυτά ληφθούν υπόψη στη σφαιρικότητά τους, δεν εντοπίζεται κάποιο δείγμα νομικού θετικισμού ή σχολαστικισμού. Η προσδιοριστική συνιστώσα για την ιστορική κατανόηση των Κατόπτρων είναι η περιεχομενική διακριτότητα και διαφοροποίηση μεταξύ των πηγών του μεσαιωνικού κανονικού και ρωμαϊκού δικαίου και των καταστατικών κειμένων της γερμανικής αυτοκρατορίας, όπως είναι τα εξεταζόμενα Κάτοπτρα. Πρέπει να αναφερθεί ότι στοιχεία από τη συναφή μέθοδο του ρωμαϊκού δικαίου μπορούν να ανευρεθούν στις διάσπαρτες διατάξεις δικαίου προσώπων ("jus personarum") οι οποίες στο κείμενο των Κατόπτρων είτε περιέχονται αυτοτελώς είτε εντός ρυθμίσεων οικογενειακών, περιουσιακών και ποινικών ζητημάτων. Όμως, το περιεχόμενο των διατάξεων του δικαίου προσώπων των Κατόπτρων δεν έχει συνάφεια προς τους προσδιορισμούς του ρωμαϊκού δικαίου, καθόσον το εμπρόσωπο νομικό κύρος δεν προσδιορίζεται από τον πολιτικό

[44] Βλ. Ωριγένους Επιστολή προς Αφρικανόν, Patrology Texts of various authors, Ανάκτηση από: https://scholarios.graeca.org/pgworks/indexshow.html?pg/Origenes_PG_11-17/Epistula_ad_Africanum.pdf.txt (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

[45] Βλ. Ωριγένους Αποσπάσματα στον Ιερεμία, ό.π., Ανάκτηση από: https://scholarios.graeca.org/pgworks/indexshow.html?pg/Origenes_PG_11-17/In_Jeremiam_.pdf.txt (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

[46] Παράβαλλε Schmitt, *Der Nomos*, ό.π., «Die Respublica Christiana als Raumordnung/Das christliche Reich als Aufhalter (Katechon)/ Kaisertum, Cäsarismus, Tyrannis», σ. 25-35.

[47] Βλ. "Bulla Aurea", Προοίμιο, στο Fritz W. (επιμ.), *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. Vom Jahre 1356*, Βαϊμάρη 1972, σ. 44-45.

δεσμό του υποκειμένου προς τη θεσμική εξουσία –όπως στο ρωμαϊκό δίκαιο– αλλά από την έγγεια ιδιοκτησία.

Τόσο ο αυτοκρατορικός χαρακτήρας τους όσο και η διαφοροποίησή των δικαίων των γαιών σε σχέση με το νομικό σχολαστικισμό τεκμηριώνεται από την εξέταση της κανονιστικής ποιότητας κάποιων ενδεικτικών και χαρακτηριστικών κανόνων από το δίκαιο γης ("Landrecht") και το αμιγώς φεουδαλικό δίκαιο ("Lehnrecht") του *Κατόπτρου Σαξόνων*.

Ο νομικά αυτοκρατορικός χαρακτήρας του Κατόπτρου τεκμηριώνεται από τη σχετική (δηλαδή έχουσα εξαιρέσεις και περιορισμούς) απαγόρευση αφορισμού του αυτοκράτορα από τον πάπα,[48] από την επιβολή ότι ο οποιοσδήποτε αφορισμός δεν επισύρει απώλεια περιουσιακών δικαιωμάτων εκτός κι αν έχει την έγκριση του βασιλέως,[49] από την απόλυτη απαγόρευση απώλειας δικαιωμάτων με παπική απόφαση,[50] και από το ότι στο τέταρτο άρθρο του "Lehnreht" επιβάλλεται η στρατιωτική υπηρεσία στις περιοχές που υπόκεινται στην αυτοκρατορία.[51]

Ο άμεσα φεουδαλικός-ιεραρχικός χαρακτήρας του Κατόπτρου αποτυπώνεται στη θεσμοθέτηση των επτά νομοκατεστημένων φεουδαλικών τάξεων, στις διάσπαρτες διατάξεις για τα προνόμια, για τους όρκους υπακοής και αφοσίωσης, για τις προσωπικές σχέσεις εξάρτησης και τα υποτελή υποκείμενα ("knechten"). Η φεουδαλική οργάνωση της ζωής επιβάλλεται μέσα από τον κανόνα σχετικής απαγόρευσης της αποξένωσης και απαλλοτρίωσης της εγγείου ιδιοκτησίας και των υποτελών.[52] Η προσφυγή στο "παλαιό δίκαιο" ("alde recht") (βαρβαρικό, φυλετικό) για δικονομικά ζητήματα επιτρέπεται στο μέτρο που δεν είναι αντίθετη στο χριστιανικό.[53] Στο σύνολό τους η διαλεκτική αυτών των άμεσα φεουδαλικών-ιεραρχικών διατάξεων συνίσταται από την αναγνώριση και θεσμοθέτηση των αντίστοιχων σχέσεων και κατεστημένων πραγματικοτήτων.

Επίσης, περιέχονται κανόνες διά των οποίων επιτρέπεται η ένοπλη βία μεταξύ των αντιδίκων στη μορφή της σύγκρουσης ("kamph") και άλλων βίαιων δοκιμασιών και διαδικασιών προς επίλυση της αντιδικίας.[54] Επισημαίνεται ότι στο κείμενο του Κατόπτρου η μάχη ("kamph") δεν προσδιορίζεται αποκλειστικά κατά το τελετουργικό και την εθιμοτυπία της ιπποτικής μονομαχίας (duel, "zweikampf") αλλά τη συμπεριλαμβάνει μαζί με άλλες συγκρουσιακές διαδικασίες. Με βάση αυτές τις διατάξεις μια από τις χαρακτηριστικές διαφορές των Κατόπτρων είναι η αναγνώριση και θεσμοθέτηση του βίαιου, ένοπλου ανταγωνισμού μεταξύ των αντιδίκων πλευρών διά της οποίας η έννοια "kampf" αναγορεύεται σε επίσημη νομική ορίζουσα. Σε διαφοροποίηση προς αυτό, η

[48] Βλ. Der Sachsenspiegel nach der ältesten Leipziger Handschrift, ό.π., III.57.1, σ. 103.
[49] Βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., III.63.2, σ. 106.
[50] Βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., I.3.3, σ. 5.
[51] Βλ. Sachsenspiegel. Teil 2: Lehnrecht, Monumenta Germaniae Historica, ό.π., 1956, σ. 21-24.
[52] Βλ. Der Sachsenspiegel, ό.π., I.52.1, σ. 27.
[53] Βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., I.18.3, σ. 13.
[54] Βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., I.63, I.39, σ. 33-35, 22 αντίστοιχα.

ανταγωνιστική ένοπλη βία ως έννομη δυναμική ελλείπει από τα κείμενα του νομικού σχολαστικισμού της εποχής.

Προς περαιτέρω εννοιολογική διευκρίνηση αξίζει να αναφερθεί ότι το κείμενο του Κατόπτρου αξιοποιεί την έννοια της "gewalt" περιστασιακά για να δηλώσει είτε την υλική θεσμική, σύννομη βία είτε την οποιαδήποτε υλική βία. Έτσι, με αυτόν τον όρο δηλώνει τη βασιλική βία ("künglichen gewalt"), τη βίαιη προσαγωγή και κράτηση, την οποιαδήποτε βία.[55]

Ιδιαίτερης αξίας είναι η χρήση της νομικής έννοιας του "echt ding"[56] (κατά κυριολεξία αυθεντικού, ενεργού πράγματος) η οποία δηλώνει αμφότερα το ουσιαστικό και δικονομικό αντικείμενο της δίκης, το επίδικο της έννομης διαφοράς και αντιδικίας, αλλά και τη δικανική διαδικασία ως τέτοια.[57] Πρόκειται για μια κομβική νομική έννοια η οποία είναι περιεχομενικά και σημασιολογικά ευρύτερη της νομικής έννοιας του "res" του ρωμαϊκού δικαίου ("ius in rem", "actio in rem") καθόσον η τελευταία σημαίνει αποκλειστικά το εμπράγματο αντικείμενο της διαφοράς, και το δικονομικό αντικείμενο ταυτίζεται φορμαλιστικά με την ένδικη αίτηση ("actio"). Συνολικά, η εντός του Κατόπτρου κανονιστική μέριμνα για τη δικονομία έχει μεγαλύτερη έκταση, βαρύτητα και σημασία της αντίστοιχης του ρωμαϊκού και κανονικού δικαίου. Γίνεται κατανοητή και οργανώνεται ως αυτοτελές *αντικείμενο*, ως αυτοτελές *πράγμα*: εισαγωγή και συγκρότηση ενός επάλληλου πραγματικού το οποίο διατέμνεται με την άμεση αιτία ("causa") της έννομης διαφοράς και αντιδικίας, αλλά είναι ανεξάρτητο αυτής.

Εν κατακλείδι, στα Κάτοπτρα εντάχθηκε ένα σύνολο εθιμικών κανόνων και δικαιικών πρακτικών τόσο ουσιαστικών όσο και δικονομικών, είτε βαρβαρικού υποβάθρου είτε φεουδαλικού χαρακτήρα, εντός ενός ρητού αυτοκρατορικού συντακτικού, κανονιστικού και ερμηνευτικού πλαισίου το οποίο λειτουργούσε αποτρεπτικά και απαγορευτικά έναντι της παπικής δικαιοδοσίας. Η καινοτόμα δυναμική των Κατόπτρων συνίσταται από την αυστηρά ιεραρχική συγκρότηση των σχέσεων, τη θεσμοθέτηση του ένοπλου ανταγωνισμού και τις δικονομικές διατάξεις. Η συνδρομή αυτών των στοιχείων στα Κάτοπτρα τα διαφοροποιεί ποιοτικά τόσο ως κοινωνικοϊστορικό περιεχόμενο όσο και στις έννομες μορφές τους από τα σχολαστικιστικά δίκαια. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μέσα από την ιστορική ερμηνεία και τον εντοπισμό της τελολογίας των ίδιων των πρωτότυπων όρων τους, τα Κάτοπτρα αναδεικνύονται σε ένα υστερομεσαιωνικό αυτοκρατορικό δίκαιο σύμφωνα με την ιστοριογραφική θέση περί "Kaiserrecht".

[55] Βλ. Der Sachsenspiegel, ό.π. I.38.2, III.1.2, III.47.1, III.56, σ. 22, 77, 98, 102, αντίστοιχα.
[56] Βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., I.52.1, σ. 27.
[57] Ενδεικτικά βλ. *Στο ίδιο*, ό.π., I.52.1, I.59.2, II.2, σ. 27, 30, 39 αντίστοιχα.

V. Θεσμική αρχιτεκτονική και δίκαια των γαιών

Επί Φρειδερίκου Β΄ ως άμεσο αποτέλεσμα του αναπτυχθέντος κοινωνικού ανταγωνισμού και των συγκρούσεων στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας εισήχθησαν δύο συντακτικού (constituent) χαρακτήρα νομοθετικά κείμενα τα οποία καθόριζαν τη θεσμική θέση και τα προνόμια αφενός των επισκόπων και εκκλησιαστικών αρχόντων και αφετέρου των ηγετικών κοσμικών αρχόντων και πριγκήπων. Επρόκειτο για το "Confoederatio cum principibus ecclesiasticis"[58] (26/4/1220) και για το "Statutum in favorem principum"[59] (1231-1232).

Από νομική άποψη ήταν συμβολαιακού χαρακτήρα νομικά κείμενα παραχωρήσεων και απόσπασης εξουσιών και προνομίων τα οποία αποτύπωναν, συμπύκνωναν και επέβαλαν μια κατάσταση ισορροπίας δυνάμεων εντός της αυτοκρατορίας σχετικά με το φεουδαλικό ανταγωνισμό μεταξύ αυτοκρατορικού κέντρου, εκκλησιαστικών ελίτ και υψηλής αριστοκρατίας.

Σε γενικές γραμμές η κατάσταση και η έκβαση του εσωτερικού κοινωνικού ανταγωνισμού τελούσε σε άμεση συνάρτηση με την πορεία των αυτοκρατορικών εκστρατειών στο εξωτερικό και αντίστροφα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, παρέχεται εξήγηση για τη διαφοροποίηση των μορφών αυτοκρατορικής πολιτικής αφενός στις γερμανικές περιοχές, αφετέρου στην ιταλική χερσόνησο, στην ευρύτερη περιοχή της ιστορικής Παλαιστίνης και σε άλλες περιοχές των ευρωπαϊκών εδαφών όπου η αυτοκρατορία είχε επίδραση και διεκδικούσε πολιτικό και στρατιωτικό έλεγχο.

Ο Φρειδερίκος Β΄ στρατηγικά αποσκοπούσε σε πολιτικούς συμβιβασμούς ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική ειρήνη στο εσωτερικό προκειμένου να απολαμβάνει στρατηγική ηρεμία για τις εκστρατείες και τα εγχειρήματα στο εξωτερικό. Η συνολικοποίηση αυτής της πολιτικής επετεύχθη στα 1235 με τη σύναψη του καταστατικού/συστατικού χαρακτήρα ("constitutio") αιώνιου "Landfriedengesetz" ("Νόμος περί της Ειρήνης της Γης").[60] Συγκεκριμένα, ολοκληρώθηκε στις 15/8/1235 στην αυτοκρατορική Δίαιτα του Μάιντζ. Ήταν το πρώτο αυτοκρατορικό κείμενο – συνταχθέν εξίσου στα λατινικά και στα γερμανικά– με το οποίο απαγορευόταν ρητά η αυτοδικία, προστατεύονταν οι μη φέροντες όπλα (χωρικοί, έμποροι, κλήρος, Ιουδαίοι), επιβαλλόταν η προσφυγή στα δικαστήρια πριν την κήρυξη έχθρας ("feud") και θεσμοθετούνταν αλλαγές στις δικαιοδοσίες των δικαστηρίων σε πρότυπα πιο συγκεντρωτικά.

Αποκλίνοντας από τη διοικητική και νομικοθεσμική πολυσχιδότητα και πολυπλοκότητα των θεσμικών και εξουσιαστικών διαμεσολαβήσεων και των πολλαπλών επιπέδων άσκησης της

[58] Βλ. Friedrichs II. Gesetz zu Gunsten der geistlichen Fürsten (Confoederatio cum principibus ecclesiasticis), MG. Const. II, Nr. 73, σ. 89-91. Ανάκτηση από: https://web.archive.org/web/20071016232947/http://www.koeblergerhard.de/Fontes/Confoederatiocumprincipibuseccle siasticis1220.htm (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

[59] Βλ. 304. Constitutio in Favorem Principum 1231. Mai. 1., Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio IV, *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, Tomus II, Αννόβερο, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896, σ. 418-420, 171. ό.π., 1232. Mai., ό.π., σ. 211-213.

[60] Βλ. Constitutio Pacis. 1235. Aug. 15, Monumenta Germaniae Historica inde ab Anno Christi Qvingentesimo vsqve ad Annum Millesimum et Qvingentesimum, Legum Sectio IV, *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, Tomus II, Impensis Bibliopolii Hahniani, Αννόβερο 1896, σ. 241-263.

αυτοκρατορικής εξουσίας στις γερμανικές περιοχές, η αυτοκρατορική πολιτική του Φρειδερίκου Β΄ στη νότια Ιταλία ήταν πιο άμεση και συγκρουσιακή, καθόσον η βασική και επιτακτική αναγκαιότητα την οποία εξυπηρετούσε ήταν η διεξαγωγή του πολέμου ενάντια στην παποσύνη και τις τοπικές φεουδαλικές και γουελφικές εξουσίες, παράλληλα με την καταστολή των μουσουλμανικών ανταρσιών στη Σικελία.[61] Ιδιαίτερης αξίας είναι το γεγονός ότι ήταν τέτοια η δυναμική της σύγκρουσης στην ιταλική χερσόνησο ώστε διεθνοποιήθηκε με την εμπλοκή τόσο του φραγκικού βασιλείου υπέρ των Γιβελλίνων όσο και του αγγλικού υπέρ των Γουέλφων [εξαιτίας της ανάμειξης του Ριχάρδου Α΄ Λεοντόκαρδου (1157-1199) στην αυτοκρατορική Διαδοχή υπέρ του οίκου των Γουέλφων].[62]

Εξυπηρετώντας την ίδια στρατηγική επικράτησης εις βάρος της παποσύνης, ο Φρειδερίκος Β΄ υπέταξε σε αυτήν και τη μεσανατολική πολιτική του, συχνά συμμαχώντας μυστικά με Άραβες ηγεμόνες ενάντια στον πάπα.[63] Άλλωστε, η μη συμμετοχή του Φρειδερίκου στην ανεπιτυχή Πέμπτη Σταυροφορία (1217-1221) εμφανιζόταν στην παπική προπαγάνδα ως η επίσημη αφορμή πολεμικής ρήξης μεταξύ παποσύνης και αυτοκρατορίας. Στην ίδια κατεύθυνση, η οργανωμένη και καθοδηγούμενη από το Φρειδερίκο Β΄ σχετικά αποτελεσματική Έκτη Σταυροφορία (1228-1229) διεξήχθη με παραγκωνισμένο τον παπικό ρόλο, κάτι το οποίο επέφερε τον αφορισμό ("excommunicatio") του αυτοκράτορα από τον πάπα στις 29/9/1227.

Αυτό που είναι βαρύνον σε αυτές τις εξελίξεις είναι η αντικειμενική τάση του 13ου αιώνα για μια εκ νέου θεσμική συγκρότηση της αυτοκρατορίας από τα πάνω προς τα κάτω η οποία βρίσκεται σε οργανική συσχέτιση με τη διαμόρφωση της αυτοκρατορικής στρατηγικής και πολιτικής. Δι' αυτού του τρόπου άρχισε η διαμόρφωση μιας θεσμικής αρχιτεκτονικής της αυτοκρατορίας εντός της οποίας καθίσταται πιο κατανοητός ο χαρακτήρας και η φύση των δικαίων των γαιών.

Από τη σκοπιά του τρόπου παραγωγής μπορεί να ειπωθεί ότι επρόκειτο για την ποιοτική μετάβαση από το φεουδαλισμό της περιοχικής και εδαφικής τυχαιότητας σε έναν οργανωμένο, θεσμικά σχεδιασμένο φεουδαλισμό. Εντός αυτού του πλαισίου η αυτοκρατορία δεν πρέπει να γίνεται κατανοητή ως a priori διακριτή και αντιτιθέμενη των τοπικών φεουδαλικών και εκκλησιαστικών εξουσιών, αλλά ως συμπεριληπτική αυτών στον αγώνα της περί ταύτισής της με την ιστορική ολότητα.[64]

---

[61] Βλ. Otis G. Mitchell, *Two German Crowns*, ό.π., σ. 58-59, 62 · James M. Powell, «Frederick II and the Rebellion of the Muslims of Sicily, 1200-1224», στου ιδίου (επιμ.), *The Crusades, The Kingdom of Sicily, and the Mediterranean*, Ashgate, Μεγάλη Βρετανία 2007, σ. 13-22.

[62] Βλ. Mitchell, *Two German Crowns*, ό.π., σ. 59.

[63] Ενδεικτικά βλ. Dorothea Weltecke, «Emperor Frederick II, "Sultan of Lucera", "Friend of the Muslims", Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions», στο Jörg Feuchter, Friedhelm Hoffmann και Bee Yun (επιμ.), *Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, Campus Verlag, Φρανκφούρτη 2011, σ. 85-106.

[64] Βλ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vierter Teil. Die germanische Welt», στο του ιδίου, *Werke*, Band 12, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970, σ. 414-415.

Η επιτυχία αυτής της από τα πάνω ανάταξης και ανάπτυξης του φεουδαλισμού της αυτοκρατορίας δεικνύεται από την εξάπλωση του υποδείγματος των δικαίων των γαιών ανατολικά στον αυστριακό χώρο.[65]

Επ' αυτών των ιστορικών δεδομένων, κατά τις δεκαετίες 1960-1970, όταν το προσίδιο ιστοριογραφικό ρεύμα ήταν σε σχετική ανάπτυξη μετά την ακμή του κατά την περίοδο του Β΄ Ράιχ, Γερμανοί μεσαιωνολόγοι –με πιο χαρακτηριστική την Ursula Floßmann– προέβησαν σε μια λεπτομερειακή παρουσίαση των δικαίων των γαιών –όπως και άλλων νομοθετημάτων– ως Συντάγματος ("Verfassung"),[66] με κεντρικό επιχείρημα ότι είναι χρήσιμο να εξεταστούν μέσα από τη Συνταγματική Ιστορία ("Verfassungsgeschichte").

Από ιστορική σκοπιά, αναμφίβολα τα δίκαια των γαιών συνιστούσαν ένα –lato sensu– φεουδαλικό κοινωνικό *σύνταγμα*, κι αυτό λόγω της εκ μέρους τους επιβολής νομικού μονισμού στα εδάφη της εφαρμογής τους. Ωστόσο, η αποκλειστική επικέντρωση της κανονιστικής ισχύος των δικαίων των γαιών στην ύπαιθρο, στην οργάνωση των σχέσεων γύρω από το φεουδαλικό γεωτεμάχιο, και όχι στα αστικά κέντρα εντός των οποίων οι σχέσεις διέπονταν από τα δικά τους ανεξάρτητα δίκαια ("Stadtrechten") δεν επιτρέπει τον προσδιορισμό τους ως Συντάγματος με τη νομική σημασία του όρου. Σε γενικές γραμμές, μέσα από τη διαμόρφωση των δικαίων των γαιών και των πόλεων αναδύθηκε η αντίθεση μεταξύ υπαίθρου και άστεως. Σε ένα πιο συγκεκριμένο επίπεδο, αναδύθηκε στη νομική διάστασή της η αντίθεση μεταξύ του φεουδαλισμού και της εμπορικής επανάστασης του 13ου και 14ου αιώνα.

Για την πληρότητα της παρουσίασης, επισημαίνεται η ιστοριογραφική άποψη περί συνδέσεως των δικαίων των γαιών και ευρύτερα των υστερομεσαιωνικών φεουδαλικών δικαίων με τη διαμόρφωση και την κατασκευή ταυτοτήτων.[67] Σε αντίθεση με αυτή τη θεωρία, πρόσφατες έρευνες για τα έμφυλα και βιοπολιτικά χαρακτηριστικά του Κατόπτρου επιβεβαιώνουν τη δι' αυτού εμπέδωση κατά το φεουδαλικό παράδειγμα προσωπικών εξαρτήσεων και όχι ταυτοτικών διαδικασιών.[68]

---

[65] Βλ. Das österreichische Landesrecht in Victor Hasenöhrl, Österreichisches Landesrecht im 13. und 14. Jahrhundert, Βιέννη 1867, σ. 236, Transkription Heino Speer 2012/20. Ανάκτηση από: http://repertorium.at/qu/1278_oelr_hasenoehrl.html (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

[66] Βλ. Ursula Floßmann, *Landrechte als Verfassung*, Springer, Βιέννη 1976.

[67] Ενδεικτικά βλ. Enno Bünz, «Das Land als Bezugsrahmen von Herrschaft, Rechtsordnung und Identitätsbildung: Überlegungen zum spätmittelalterlichen Landesbegriff», στο Matthias Werner (επιμ.), *Spätmittelalterliches Landesbewußtsein in Deutschland*, Thorbecke, Οστφίλντερν 2005 σ. 53-92 · Eva Schumann, «Beiträge des Rechts zur Ausbildung einer ‚deutschen' Identität im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit», στο Udo Friedrich, Ludger Grenzmann και Frank Rexroth (επιμ.), *Band 2 Soziale Gruppen und Identitätspraktiken*, De Gruyter, Βερολίνο και Βοστόνη 2018, σ. 167-215.

[68] Βλ. Caroline Laske, «Women in the Sachsenspiegel: Gender and Asymmetrical Dependencies», στο Jeannine Bischoff, Stephan Conermann και Marion Gymnich (επιμ.), *Naming, Defining, Phrasing Strong Asymmetrical Dependencies*, De Gruyter, Βερολίνο και Βοστόνη 2023, σ. 213-238.

Συνολικά διά των δικαίων των γαιών επετεύχθη σε σημαντική έκταση και βάθος η μετατροπή των περιστασιακών/αποσπασματικών οικονομικών, κοινωνικών και διαδικαστικών πρακτικών σε δικαιικές σχέσεις: οι κοινοτικές και φεουδαλικά ανταλλακτικές πρακτικές απέκτησαν άμεση έννομη διάσταση. Αυτό επιτρέπει να γίνει λόγος για τα δίκαια των γαιών ως αποτύπωση και κατοχύρωση μιας μορφής συντάσσουσας, συντακτικής ισχύος ("konstituierende Macht")[69] της εποχής.

Αξιοποιώντας τη βεμπεριανή παρουσίαση, υποστηρίζεται στη σχετική ιστοριογραφία ότι στην υστερομεσαιωνική Γερμανία η έννοια της συντακτικής ισχύος διέθετε συναφές περιεχόμενο με την έννοια της "potestas" του ρωμαϊκού και κανονικού δικαίου.[70] Έως και τον 13ο αιώνα η έννοια "potestas" χρησιμοποιούνταν περιστασιακά και τυχαία για να δηλώσει όψεις της "Herrschaft" είτε ως κυριότητας (εμπράγματης εξουσίας) είτε ως θεσμικής πολιτικής εξουσίας. Ο Φρειδερίκος Β΄ κατά το 1248 σε επίσημη περίσταση χρησιμοποίησε τη φράση "merum et mistum imperium et gladii potestatem" ("μοναδική/απλή και ανάμεικτη αυτοκρατορική εξουσία και ισχύς του ξίφους") προσδίδοντάς της άμεσο πολιτικό και στρατιωτικό χαρακτήρα.[71] Αδιαμφισβήτητα κατά τα όσα παρουσιάζονται στο προηγούμενο κεφάλαιο, τα δίκαια των γαιών συνέβαλαν στην εδραίωση μιας τέτοιας ισχύος.

Απεναντίας, το παραδοσιακό ιστοριογραφικό σχήμα *αναπαριστά* τις υστερομεσαιωνικές νομικές αλλαγές στην ύπαιθρο και δη τα δίκαια των γαιών ως υποδειγματικό ("ursprünglichen") σχηματισμό συνεταιρικών ("Genossenschaften") και πολιτικών κοινοτήτων ("Gemeinschaften")[72]. Αυτό το σχήμα, ακολουθώντας τον επί Β΄ Ράιχ ιστοριογραφικό εθνοκρατικό ιδεαλισμό του νέο-Ρανκεανού Georg von Below (1858-1927), αφενός υποτιμά τον αυτοκρατορικό χαρακτήρα των δικαίων των γαιών και πιο συγκεκριμένα παραγνωρίζει τις θεσμοθετημένες δια των δικαίων των γαιών διαδικασίες ένοπλου ανταγωνισμού, αφετέρου κατατείνει στη βουλησιαρχική ταύτιση των μακράς διάρκειας *εθνικολαϊκών* κοινοτήτων της γερμανικής εσωτερικότητας με την ίδια την ηθική ιδέα περί κράτους.

Αντίθετα, αν οι ερευνώμενες νομικές αλλαγές ιδωθούν στους όρους της ιστορικής κίνησής τους, η καθοριστική δυναμική είναι αυτή της ενεργής αυτοκρατορίας και όχι εκείνη μιας a posteriori εικαζόμενης υπερβατολογικής *κρατικής ιδέας*. Από αυτήν την άποψη τα δίκαια των γαιών άσκησαν

[69] Για τη θεμελίωση της έννοιας στο γερμανικό μεσαίωνα ενδεικτικά βλ. Universität Wien, Die konstituierende Gewalt des Wortes (13.-14. Jahrhundert), Briguglia Gianluca (Projektleiter in), Institut für Historische Theologie, Projekt: Forschungsförderung. Ανάκτηση από: https://ucrisportal.univie.ac.at/de/projects/die-konstituierende-gewalt-des-wortes-13-14-jahrhundert (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025). Για την ανάδειξη της εν λόγω έννοιας στην ιστορία των γερμανικών μεσαιωνικών πόλεων βλ. Karl S. Bader και Gerhard Dilcher, «Die kommunale Stadt des Mittelalters», στο των ιδίων (επιμ.), *Deutsche Rechtsgeschichte. Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft. Land und Stadt — Bürger und Bauer im Alten Europa*, Springer, Βερολίνο και Χαϊδελβέργη 1999, σ. 405-682.

[70] Βλ. Christine Reinle, «Was bedeutet Macht im Mittelalter?», στο Claudia Zey (επιμ.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)*, Jan Thorbecke Verlag, Όστφιλντερν 2015, σ. 35-72.

[71] Αναφέρεται στο Benjamin Arnold, *Princes and Territories in Medieval Germany*, ό.π., σ. 225.

[72] Ενδεικτικά βλ. Michael Sonntag, «Herrschaft und Genossenschaft: zur Geschichte der Gemeinde als "politische Gemeinschaft"», *Journal für Psychologie*, 3:2 (1995), σ. 40, κείμενο υποσημείωσης σ. 8.

επίδραση στη διαδικασία γείωσης και θεμελίωσης ("Grundlegung") της αυτοκρατορικής λειτουργίας στην εδαφική βάση της άμεσης οικονομικής και κοινωνικής ζωής της υπαίθρου: δια των δικαίων των γαιών η αυτοκρατορία συνδεόταν με οργανικό τρόπο επί της αντικειμενικότητας των πεδίων αναφοράς (εξίσου φυλετικών και εδαφικών) των κανόνων.

VI. Συμπέρασμα

Με κριτήρια νομικής ιστορίας, η κριτική εξέταση των δικαίων των γαιών και ευρύτερα των θεμελιακών νομικών αλλαγών, οι οποίες αναπτύχθηκαν εντός της γερμανικής αυτοκρατορίας από τον 13ο αιώνα, τροχιοδεικτεί στο άμεσο κοινωνικοοικονομικό επίπεδο προς την οργάνωση και επιβολή ενός συγκροτημένου, σχεδιασμένου φεουδαλισμού και στον ίδιο χρόνο προς τη νομική κατοχύρωση, αλλά και την κανονάρχηση τόσο του άμεσου παραγωγού της υπαίθρου όσο και του φεουδάρχη/ιδιοκτήτη, καθώς και των σχετικών ανταλλαγών. Κι αυτό διότι επέβαλαν την κατάργηση της κανονιστικής αποσπασματικότητας και αντιφατικής περιπτωσιολογίας προς όφελος μιας νέας για την υστερομεσαιωνική περίοδο νομικής συστηματικότητας.

Από άποψη ιστορικού περιεχομένου, η κίνηση των ιστορικοκοινωνικών δυνάμεων της αυτοκρατορίας συνέτεινε συνολικά σε μια ποιοτική μετάβαση από την εντροπία του παραδοσιακού φεουδαλικού ανταγωνισμού σε πιο σταθερές, στέρεες συγκροτήσεις μέσω του εκτεταμένου κανονιστικού σχεδιασμού και επιβολής. Σε αυτό το πλαίσιο, η αυτοκρατορία μέσα από το θεσμοθετημένο και νομικά διευθετημένο ανταγωνισμό στο εσωτερικό της και την παρουσία και επέκτασή της στο εξωτερικό θεμελίωσε καταστατικές νομικές ρυθμίσεις με μακροπρόθεσμο χαρακτήρα και αξιώσεις συνολικότητας.

Για την κριτική παρουσίαση των δικαίων των γαιών πρέπει να αναφερθεί ότι ο μερικός χαρακτήρας τους ως προς τη συνολική υστερομεσαιωνική ανάπτυξη της Γερμανίας καταδεικνύεται από την εξ αντικειμένου αντίθεσή τους προς τα δίκαια των πόλεων τα οποία κατά τον 14ο αιώνα απέκτησαν πρωταγωνιστικό χαρακτήρα, καθ' όσον το κέντρο βάρους του ανταγωνισμού μετατέθηκε από την ύπαιθρο στις πόλεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
BIBLIOGRAPHY

Πρωτογενείς πηγές
Primary Sources

Augustini, *De catechizandis rudibus*, The Latin Library, Ανάκτηση από: https://www.thelatinlibrary.com/augustine/catechizandis.shtml (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

"Bulla Aurea", Προοίμιο στο Fritz W. (επιμ.), *Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. Vom Jahre 1356*, Βαϊμάρη 1972, σ. 44-45.

Clemens Alexandrinus Zweiter Band, Stromata Buch I-IV, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der. Wissenschaften von Dr. Otto Stählin, Λειψία, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.

304. Constitutio in Favorem Principum 1231. Mai. 1., Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio IV, *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, Tomus II, Αννόβερο, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896, σ. 418-420, 171. οπ., 1232. Mai., οπ., σ. 211-213.

196. Constitutio Pacis. 1235. Aug. 15, Monumenta Germaniae Historica inde ab Anno Christi Qvingentesimo vsqve ad Annum Millesimum et Qvingentesimum, Legum Sectio IV, *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, Tomus II, Αννόβερο, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1896, σ. 241-263.

Das österreichische Landesrecht in Victor Hasenöhrl, Österreichisches Landesrecht im 13. und 14. Jahrhundert, Βιέννη, 1867, σ. 236, Transkription Heino Speer 2012/20, Ανάκτηση από: http://repertorium.at/qu/1278_oelr_hasenoehrl.html (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Die Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels - Mscr.Dresd.M.32, Ανάκτηση από: https://digital.slub-dresden.de/werkansicht?tx_dlf%5Bid%5D=6439&tx_dlf%5Bpage%5D=1 (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Der Sachsenspiegel nach der ältesten Leipziger Handschrift, Johann Friedrich Hartknoch, Λειψία 1863.

Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum scholarium ex Monumentis Germaniae Historicis. Separatim Editi. Leges Saxonum und Lex Thuringorum, Herausgeben von Claudius Freiherrn Von Schwerin, Impenis Bibliopolii Hahniani, Αννόβερο/Λειψία 1918.

Friedrichs II. Gesetz zu Gunsten der geistlichen Fürsten (Confoederatio cum principibus ecclesiasticis), MG. Const. II, Nr. 73, σ. 89-91, Ανάκτηση από:

https://web.archive.org/web/20071016232947
http://www.koeblergerhard.de/Fontes/Confoederatiocumprincipibusecclesiasticis1220.htm (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Harald Derschka, *Der Schwabenspiegel übertragen in heutiges Deutsch mit Illustrationen aus alten Handschriften*, C. H. Beck, Μόναχο 2002.

Karl August Eckhardt (επιμ.), Deutschenspiegel. Studia iuris Teutonici, Scientia-Verlag, Άαλεν 1971.

Pindar, *Fragments*, Ανάκτηση από: https://www.loebclassics.com/view/pindar-fragments/1997/pb_LCL485.401.xml (Τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Rolf Lieberwirth και Frank-Michael Kaufmann (επιμ.), Glossen zum Sachsenspiegel-Landrecht. Buch'sche Glosse. Hrsg.: Frank-Michael Kaufmann, Monumenta Germaniae Historica, Fontes Iuris Germanici Antiqui, Nova Series, Band 7, Teil 1, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 2002.

Sachsenspiegel, Landrecht, *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*: Fontes juris Germanici antiqui, herausgegeben von Karl August Eckhardt, Musterschmidt Verlag, Βερολίνο/Φρανκφούρτη 1955.

Sachsenspiegel. Teil 2: Lehnrecht, *Monumenta Germaniae Historica*, Musterschmidt Verlag, Βερολίνο/Φρανκφούρτη 1956.

Schwabenspiegel, Kurzform (Tambacher Handschrift), herausgeben von Karl August Eckhardt, *Monumenta Germaniae Historica*, Fontes iuris Germanici antiqui, nova series. 4.3, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 1972.

Wolfgang Stürner (επιμ.), "Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien". *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, vol. 2 (suppl.), Monumenta Germaniae Historica, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 1996.

Ωριγένους Αποσπάσματα στον Ιερεμία, *Patrology Texts of various authors*, Ανάκτηση από: https://scholarios.graeca.org/pgworks/indexshow.html?pg/Origenes_PG_11-17/In_Jeremiam_.pdf.txt (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Ωριγένους Επιστολή προς Αφρικανόν, *Patrology Texts of various authors*, Ανάκτηση από: https://scholarios.graeca.org/pgworks/indexshow.html?pg/Origenes_PG_11-17/Epistula_ad_Africanum.pdf.txt (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Δευτερογενής βιβλιογραφία
Secondary Literature

Arnold, Benjamin, *Princes and territories in medieval Germany*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ/Νέα Υόρκη/Πορτ Τσέστερ/Μελβούρνη/Σύδνεϋ, 1991.

—, «The End of Territorial Lordship in Medieval Germany. Reflections upon an Historiographical Theory, University of Reading (επιμ.), *Reading Medieval Studies, XXVI*, Graduate Centre for Medieval Studies in the University of Reading, Ρίντινγκ 2000, σ. 27-48.

Bader, Karl S. και Dilcher, Gerhard, «Die kommunale Stadt des Mittelalters», στο των ιδίων (επιμ.), *Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt Bürger und Bauer im Alten Europa (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft)*, Springer, Βερολίνο/Χαϊδελβέργη 1999, σ. 405-682.

Becker, Christoph και Hübner, Heinz, «Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen im Lichte seiner sizilischen Rechtspolitik», στο C. Becker (επιμ.), *Persönlichkeitsrecht und Persönlichkeit des Rechts: Gedächtnisschrift für Heinz Hübner (1914-2006)*, Lit Verlag, Βερολίνο 2016, σ. 51-72.

Bünz, Enno, «Das Land als Bezugsrahmen von Herrschaft, Rechtsordnung und Identitätsbildung: Überlegungen zum spätmittelalterlichen Landesbegriff», στο Matthias Werner (επιμ.), *Spätmittelalterliches Landesbewußtsein in Deutschland*, Thorbecke, Οστφίλντερν 2005, σ. 53-92.

Dietlinde Munzel-Everling, *Das Kleine Kaiserrecht: Text und Analyse eines mittelalterlichen Rechtsbuches: Leithandschrift der Fürstlichen Bibliothek Corvey, Bestandsaufnahme aller anderen Handschriften, Benennung, Verfasser, Datierung, Quellen, Auswirkung*, Hylaila-Verlag, Βίζμπαντεν 2019.

—, «Deutsche Rechtsbücher des 13. und 14. Jahrhunderts und ihre Deutung als "Kaiserrecht"», στο Thomas Olechowski (επιμ.), *Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs, vol. 10*, Verlag der ÖAW, Βιέννη 2020, σ. 45-60.

Dilcher, Gerhard – Lück, Heiner – Schulze, Reiner – Wadle, Elmar – Weitzel, Jürgen και Wolter, Udo (επιμ.), *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1992.

Duve, Thomas, «Some News on the Making of the Sachsenspiegel and its Medieval Glosses», *Patristica et Mediaevalia*, 29 (2008), σ. 63-64.

Engels, Friedrich, «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, III. Die Staatsbildung der Deutschen», στο *Marx-Engels Werke*, Band 21, Dietz Verlag, Βερολίνο 1962, σ. 141-151.

Esders, Stefan, «Wergild and the Monetary Logic of Early Medieval Conflict Resolution», στο Lukas Bothe, Stefan Esders και Han Nijdam (επιμ.), *Wergeld, Compensation and Penance. The*

Monetary Logic of Early Medieval Conflict, Brill, Λάιντεν 2021, σ. 1-37.

Floßmann, Ursula, *Landrechte als Verfassung*, Springer, Βιέννη 1976.

Haentjes, Alexander, *Deutschrechtliche Exegese des Sachsenspiegel Landrechts. Textdarstellung und interpretation*, Grin Verlag, Μόναχο 2015.

Hageneder, Othmar, «Weltherrschaft im Mittelalter», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 93 (1985), σ. 257-78.

Halperin, Jean-Louis, «L'approche historique et la problématique du jus commune», *Revue internationale de droit comparé*, 52-4 (2000), σ. 717-731.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, «Grundlinien der Philosophie des Rechts, Dritter Teil. Die Sittlichkeit, Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft, C. Die Polizei und Korporation, a. Die Polizei, παρ. 231-249», στο του ιδίου, *Werke*, Band 7, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1979, σ. 382-393.

—, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vierter Teil. Die germanische Welt», στο του ιδίου, *Werke*, Band 12, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1970, σ. 414-415.

Houben, Hubert, *Kaiser Friedrich II.: 1194-1250: Herrscher, Mensch und Mythos*, Verlag W. Kohlhammer, Στουτγκάρδη 2008.

Ignor, Alexander, *Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Repgow (= Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft: Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F., H. 42)*, Schöningh, Πάντεμπορν 1984.

Isenmann, Eberhard, «Städtisches Gesetzgebungs- und Verordnungsrecht in Rechtsliteratur und in rechtsgutachten deutscher Juristen des Spätmittelalters», στο J.-M. Cauchies και E. Bousmar (επιμ.), *"Faire bans, edictz et statuz": Légiférer dans la ville médiévale. Sources, objets et acteurs de lactivité législative communale en Occident, ca. 1200-1550*, Publications de Facultés universitaires Saint-Louis, Βρυξέλλες 2001, σ. 411-438.

Kannowski, Bernd, *Die Umgestaltung des Sachsenspiegelrechts durch die Buch'sche Glosse*, Monumenta Germaniae Historica Schriften, 56, Hahnsche Buchhandlung, Αννόβερο 2007.

—, «On Legal Pluralism and Ghosts in the Sachsenspiegel and in Gaya», *Rechtsgeschichte – Legal History,* Rg, 24 (2016), σ. 251-256.

—, «Zum Beweisrecht des Schwabenspiegels», *Acta juridica et politica*, Bd. 71 (2008), σ. 555-569.

Kantorowicz, Ernst, *Frederick the Second. 1194-1250*, μτφρ. E.O Lorimer, Frederick Ungar Publishing, Νέα Υόρκη 1931.

Laske, Caroline, «Women in the Sachsenspiegel: Gender and Asymmetrical Dependencies», στο Jeannine Bischoff, Stephan Conermann και Marion Gymnich (επιμ.), *Naming, Defining, Phrasing Strong Asymmetrical Dependencies*, De Gruyter, Βερολίνο/Βοστόνη 2023, σ. 213-238.

Marongiu, Antonio, «A Model State in the Middle Ages: The Norman and Swabian Kingdom of Sicily», *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), σ. 307-320.

Meyer, Christoph H. F., «Zum Streit um den Staat im frühen Mittelalter», *Kritik*, Rg, 17 (2010), σ. 164-175.

Millar, Fergus, «The Aerarium and Its Officials under the Empire», *The Journal of Roman Studies*, Vol. 54, Parts 1 and 2 (1964), σ. 33-40.

Mitchell, Otis C., *Two German Crowns. Monarchy and Empire in Medieval Germany*, Wyndian Hall Press, Η.Π.Α./Μπρίστολ, 1985.

Powell, James M., «Frederick II and the Rebellion of the Muslims of Sicily, 1200-1224», στο του ίδιου (επιμ.), *The Crusades, The Kingdom of Sicily, and the Mediterranean*, Ashgate, Μεγάλη Βρετανία 2007.

Reinle, Christine, «Was bedeutet Macht im Mittelalter?», στο Claudia Zey (επιμ.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)*, Jan Thorbecke Verlag, Όστφιλντερν 2015, σ. 35-72.

Rentmeister, Lars, *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im späten Mittelalter am Beispiel der Diskussion um den Sachsenspiegel*, Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie (Dr. phil.) am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, Βερολίνο, 2015.

Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Βερολίνο 1950.

Schumann, Eva, «Beiträge des Rechts zur Ausbildung einer ‚deutschen' Identität im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit», στο Udo Friedrich, Ludger Grenzmann και Frank Rexroth (επιμ.), *Band 2 Soziale Gruppen und Identitätspraktiken*, De Gruyter, Βερολίνο/Βοστόνη 2018, σ. 167-215.

Sonntag, Michael, «Herrschaft und Genossenschaft: zur Geschichte der Gemeinde als "politische Gemeinschaft"», *Journal für Psychologie*, 3:2 (1995), σ. 23-41.

Tyszka, Pzremyslaw, *The Human Body in Barbarian Laws, c.500- c.800. Corpus Hominis as a Cultural Category*, μτφρ. Guy Russell Torr, Peter Lang edition, Βερολίνο 2014.

Von Savigny, Friedrich Carl, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Vierter Band, Χαϊδελβέργη 1826.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, *4. Charismatische Herrschaft, § 10. Merkmale der charismatischen Herrschaft*, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Τύμπινγκεν 1985, σ. 140-142.

Weltecke, Dorothea, «Emperor Frederick II, "Sultan of Lucera", "Friend of the Muslims", Promoter of Cultural Transfer: Controversies and Suggestions», στο Jörg Feuchter, Friedhelm

Hoffmann και Bee Yun (επιμ.), *Cultural Transfers in Dispute. Representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, Campus Verlag, Φρανκφούρτη 2011, σ. 85-106.

Δικτυογραφία
Online Sources

Die Harz-Geschichte. Der Sachsenspiegel. Ανάκτηση από: https://www.harz-geschichte.de/page-band02/sachsenspiegel.htm (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Rzihacek, Andrea, *To Be King of an Empire. The Notion of Empire in the Charters and Letters of the Hohenstaufen King Philip (1198–1208)*, 24. Oktober 2014, Mittelalter, Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte. Ανάκτηση από: http://mittelalter.hypotheses.org/4559 (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025).

Universität Wien, Die konstituierende Gewalt des Wortes (13.-14. Jahrhundert), Briguglia Gianluca (Projektleiter in), Institut für Historische Theologie, Projekt: Forschungsförderung, Ανάκτηση από: https://ucrisportal.univie.ac.at/de/projects/die-konstituierende-gewalt-des-wortes-13-14-jahrhundert (τελευταία πρόσβαση: 18.8.2025)

'Attend you and give ear a while…' singing about the naval, the imperial-national and the local in 18th century Bristol

'Attend you and give ear a while…' τραγουδώντας για το ναυτικό, το αυτοκρατορικό-εθνικό και το τοπικό στο Μπρίστολ του 18ου αιώνα

Vasilis Karampoulas*
Βασίλης Καραμπούλας

ABSTRACT: The Royal Navy constituted one of the core pillars of the British Empire's expansion, supporting its domination on the seas and concurrently fuelling the imagination of its populace. This article analyses the stereotype that emerged during the first half of the 18th century through the study of a popular media of communication of the period: ballads. By focusing on the case of Bristol, the analysis examines sailor ballads with a Bristol orientation, thereby showcasing the types of "seamen" that emerged during this time, the underlying hierarchies that define them, and the ideologies they promote. By examining the social and cultural dimensions of the British Empire's ideology and the networks through which the ballads were disseminated, the study argues that the "stereotypes" perpetuated by these ballads serve as "cultural" link between the local and the imperial national.

Keywords: Ballads, Seamanship, Inns, Impressment, Royal Navy, British Empire

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Το Βασιλικό Ναυτικό αποτέλεσε θεμέλιο λίθο της επέκτασης της Βρετανικής Αυτοκρατορίας, καθώς ενίσχυσε την κυριαρχία της στη θάλασσα, ενώ

* Vasilis Karampoulas holds a bachelor's degree in History from the University of Thessaly, awarded in 2020, and a bachelor's degree in Social Anthropology, awarded in 2024. He subsequently earned a master's degree in European History from the National and Kapodistrian University of Athens in 2024. Since January 2025, he has pursued his doctoral studies at the same institution, focusing on the maritime culture of the British Empire during the 18th century. His academic interests encompass maritime history, the relationship between cinema and historiography, oral history and sound studies. vkaraboul@arch.uoa.gr
Ο Βασίλης Καραμπούλας έχει λάβει πτυχίο Ιστορίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, το 2020 και το 2024 αντίστοιχα. Ακολούθως, έλαβε μεταπτυχιακό τίτλο στην Ευρωπαϊκή Ιστορία από το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, το 2024. Από τον Ιανουάριο του 2025, είναι υποψήφιος διδάκτορας στο ίδιο πανεπιστήμιο, και ασχολείται με τη ναυτική κουλτούρα της Βρετανικής Αυτοκρατορίας κατά τον 18ο αιώνα. Στα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνονται η ιστορία της ναυτιλίας, η σχέση κινηματογράφου και ιστοριογραφίας, η προφορική ιστορία και η ιστορία των ήχων. vkaraboul@arch.uoa.gr

παράλληλα «έθρεψε» τη φαντασία των υπηκόων της. Εξετάζοντας τις μπαλάντες, ένα δημοφιλές μέσο διασκέδασης και διάδοσης της πληροφορίας της εποχής, σκοπός του άρθρου είναι να διακρίνει και να αναδείξει τις στερεοτυπικές απεικονίσεις του ναυτικού κόσμου. Εστιάζοντας στην περίπτωση του Μπρίστολ, και συγκεκριμένα σε μπαλάντες με σημείο αναφοράς τους αυτό, αποσκοπεί να διαχωρίσει τις κατηγορίες «ναυτικών» που εμφανίζονται, τις ιεραρχίες που προβάλλονται και τις ιδεολογίες που προωθούν. Υπό τις κοινωνικο-πολιτισμικές διαστάσεις της βρετανικής αυτοκρατορικής ιδεολογίας και των δικτύων διοχέτευσης της μουσικής αυτής, η μελέτη αυτή αποπειράται να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο οι ναυτικές μπαλάντες μπορούν να αποτελέσουν «πολιτιστικό» συνδετικό κρίκο μεταξύ του τοπικού στοιχείου και της αυτοκρατορικής-εθνικής ταυτότητας.

Λέξεις κλειδιά: Μπαλάντες, Ναυτοσύνη, Πανδοχεία, Ναυτολόγηση, Βασιλικό Ναυτικό, Βρετανική Αυτοκρατορία

Introduction

"Attend you and give ear a while..." This was one of the many ways in which ballad singers used to begin their stories and grab the attention of their audience.[1] Even in the 21st century, music and singing rarely refer to something homogeneous. In analysing the cultural aspects of seamen during the period of Early Modern Europe, Peter Burke highlights this dimension of their lives.[2] However, he also points out that sailor songs were not necessarily confined to the seafarers' sphere of action. In the context of Murray Schaffer's theoretical framework, sailor songs were not solely "exclusive" to their soundscapes. Rather, they occupied different positions in the various soundscapes of the English space.[3] The subject of this paper is a

[1] "The Honour of Bristol: / Shewing how the Angel Gabriel of Bristol fought three Spanish Ships, who boarding her / many times, she cleared her Deck, and killed five hundred of the Men, wounding / many more, and forc'd 'em to fly into Cales; and lost but three Men, to the Honour / of the Angel Gabriel", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37428/citation (Accessed: 02.04.2025).
[2] Peter Burke, *Popular Culture in Early Moden Europe*, Routledge, New York 2009, pp. 45-6.
[3] The term "soundscape" was introduced by Murray Schafer, and it has since been used in various interdisciplinary approaches. Murray R. Schaffer, *The Tuning of the World*, Random House Inc., New York 1977; Murray R. Schafer, "The Soundscape", in Jonathan Sterne (ed.), *The Sound Studies Reader*, Routledge, New York 2012, pp. 95-104.

particular musical dimension of seamanship, focusing on sailor ballads related to Bristol.[4] These ballads will be analysed and contextualized within the broader framework of their genre. It is important to note that the ballads under consideration do not refer to discrete historical events; instead, their themes and elements outline various aspects of seamanship. As Peter Burke observes, these folkloric sources emerged in historical research in the 1970s, particularly in the study of history "from below".[5]

Laurie Ellinghausen points out that the question of whether the events depicted in these ballads are based on actual historical events or are fictional is of less interest.[6] What is of greater interest is that these ballads serve to construct an imagined past, therefore forming a shared memory. As W. F. H. Nicolaisen observes, the narrative "... does not merely reconstruct [the past] ... but actually constructs it."[7] This "shared memory" reflected the needs of the emerging empire. Krishan Kumar notes that after the union with Scotland (1707), both the government and its artists and poets worked to create a unified identity that deviated from "Englishness" and tilted toward "Britishness".[8] In a manner consistent with David Atkinson's research on ballads and their "pasts" and with Ellinghausen's study on the literature and the seaman's labour,[9] the sailor ballads referenced in Bristol will be examined in terms of how they re-enact the past, constructing their particular imagined world in the present.[10] For this purpose, the port of Bristol proves fertile soil for such a research. As Michington observes, Bristol lives through its "golden" age during the 18th century.[11] It is particularly noteworthy that, during the initial decades of the century, its maritime activities flourished. Morgan's depiction of a prosperous maritime environment is apparent in his description of "Merchants, shipowners… sailors and customs officers jostled one another… Business vitality was most evident in the centre of

[4] A different musical expression is poetry. The maritime motif is also evident in certain poems of the period, which may have been disseminated through pamphlets. William Goldwin, *A description of the antient and famous city of Bristol. A poem*, R. Lewis, London 1751; Edward Martin and Bill Pickard, *600 Years of Bristol Poetry*, Arts and Leisure Committee of the City and County of Bristol, Bristol 1973.

[5] The relationship between history and folklore has attracted the interest of several researchers in the 21st century. Notable discourse on this subject transpired at a conference in London bearing the title "Folklore and the Historian" on May 6, 2000. Peter Burke, "History and folklore: a historiographical survey", *Folklore*, 115:2 (2004), p. 136; David Hopkin, "Folklore and the Historian", *Folklore*, 112:2 (2001), p. 218; David Hopkin, "Editorial Note", *Folklore*, 115:2 (2004), p. 131.

[6] Laurie Ellinghausen, *Ships of State: Literature and the Seaman's Labour in Proto-Imperial Britain*, University of Toronto Press, Toronto 2024, p. 96.

[7] David Atkinson, *The Ballad and its Pasts: Literary Histories and the Play of Memory*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2018, p. 27.

[8] Krishan Kumar, "Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective", *Theory and Society*, 29:5 (2000), p. 589.

[9] Ellighausen, ibid., pp. 51-85.

[10] Atkinson, ibid., pp. 27-8.

[11] Walter E. Michington, "Bristol: Metropolis of the West in the Eighteenth Century: The Alexander Prize Essay", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4 (1954), pp. 69-89.

Bristol… wooden ships, merchants' counting houses… taverns and inn houses, all clustered by the rivers Avon and Frome".[12] However, Bristol expanded its trade beyond this geographical area. In his latest research, Rogers examines Bristol's involvement in the slave trade and its popular privateering "business".[13] These aspects render Bristol a prime location for the emergence of sailor ballads.

The first section of this paper considers the existing historiography and aims to clarify its position within the broader spectrum of maritime and oceanic history as it has been developed in recent decades. It raises the question of seafaring identity in the emerging British Empire through the case of Bristol-based sailor ballads. Starting with Armitage's description of the emerging empire as "Protestant, commercial, maritime, and free", this paper examines the contributions of maritime history to the study of the trans-local character of the empire and takes Ellighausen's research on sailor ballads a step closer to the local and territorial character of sailor identity as it is represented in them. Since this study is about the port of Bristol, the second section focuses on the "geographies" of the ballads, specifically how, where, and to whom they were circulated in this port of the empire. Once the "places" have been clarified, the third section provides a complete list of the EBBA[14] ballads that refer to Bristol, highlighting various aspects of the sailor's identity and, as Ellighausen also notes, the dominant theme of their relationships with the littoral communities -namely through marriage. The main question under consideration is whether Ellighausen's research can be narrowed down to a single place, a single "geography" that is used to "ground" the ballads in a "fictional" truth and serve as an initial link between the local, the national, and the imperial. The ballads of Bristol sailors will act as a transitional point between the establishment of the stereotype of the intrepid sailor and the British Empire's maritime trait.

Maritime History and the Empire of the Seas

A substantial corpus of historiography engages with key aspects of the British Empire in the 18th century.[15] The British Empire is widely recognized for its transatlantic possessions,

[12] Kenneth Morgan, *Bristol and the Atlantic trade in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
[13] Nicholas Rogers, Maritime Bristol in the Slave-Trade Era, Boydell & Brewer, Woodbridge 2024.
[14] "English Broadside Ballads Archive", at https://ebba.english.ucsb.edu (Accessed: 04.02.2025). In this research, EBBA functions as the point of reference for the archival needs of the study. While the scope is limited, the main traits that Ellighausen distinguishes in the broader sailor genre during this period are encompassed. Ellighausen, *Ships of State*, ibid., p. 105.
[15] Jeremy Black has discussed the British Empire's relation with the British Isles and the European peninsula. Jeremy Black, *The British Empire: a History and a Debate*, Routledge, New York 2015, pp. 74-7.

particularly after the conclusion of the Seven Years' War (1756-63) and the annexation of territories such as French Quebec. However, the Empire's expansion began as early as 1702, marked by the ongoing annexation of new territories, including India, which began in 1757.[16] What is of particular interest is that the British colonies were unified by a shared religious identity, predominantly Protestantism, which served as a counterpoint to the Catholicism of France and Spain. Evangelicalism was a recurring theme in the policies of the colonial empires, underlying both duty and purpose.[17] David Armitage described this emerging empire as "Protestant, commercial, maritime, and free".[18] It is this maritime orientation that is of interest in this study.

By the late 17th century, a series of contentious debates began to shape the ideological foundations of the British Empire. A notable example was the "Standing Army debate" in 1697.[19] At the onset of the War of the Spanish Succession (1701-1714), the Scottish politician Andrew Fletcher cautioned his compatriots about the strategic significance of the English and Dutch presence in global maritime trade, posing the provocative question, "Can they [the Dutch] not establish an empire of the seas for themselves, with an exclusive commercial monopoly?".[20] This emerging "Empire of the Seas" that preoccupied Fletcher, and the ways in which it was represented in the sailor ballads referenced in Bristol in the first half of the 18th century, will be the focus of the following study.

Since this paper deals with sailor ballads, its interests lie mainly in the broader spectrum of what has come to be known as maritime history.[21] Harlaftis mentions that for most of the twentieth century, maritime history had a negative reputation, as many non-professionals

[16] Jeremy Black, *The British Empire*, ibid., pp. 77-8.
[17] Linda Colley expands on how Protestantism acts as a unifying component of British national identity. Linda Colley, *Britons: forging the nation 1707-1837*, Pimlico, London 2003. Although Coley's thesis remains unrefuted, a different perspective has been offered by Catriona Kennedy, whose research focuses on the examination of English Francophobia. Catriona Kennedy, *Narratives of the Revolutionary and Napoleonic Wars: Military and civilian experience in Britain and Ireland,* Palgrave, New York 2013.
[18] David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 173.
[19] Despite the apparent value of maintaining a standing army to temper Louis XIV's ambitions, a number of intellectuals openly voiced their objections to the idea. In their discourse, John Trenchard and Walter Moyle expounded on the challenges confronting the Roman Empire in the past, emphasising the value of the British example deriving insights from them. See Armitage, ibid., p. 144.
[20] In the period preceding the War of the Spanish Succession, Fletcher expounded on the concept of an empire of the seas based on Scotland, thereby obviating the necessity to pursue territorial expansion through conquest. Ibid., pp. 144-5.
[21] Frank Broeze (ed.), *Maritime History at the Crossroads: A Critical Review of Recent Historiography*, Liverpool University Press, Liverpool 1995, p. xx.

preferred to write about it.[22] It was not until the last two decades of the preceding century that maritime history found a new place in historiography and addressed itself with new questions. Fusaro and Polonia explore this new "turn" in maritime history, raising questions about its connection to global and world history, the importance of littoral communities, and research interests that incorporate the cultural aspects of the maritime world.[23] In this context, Games proposed a new way of looking at the British Empire, focusing on both its local and global characteristics.[24] For Games, the British Empire emerged at its periphery, on the seas, using the experience of its seafarers to traverse the world.[25]

It is important to note that Games refers not only to the Atlantic, but "beyond" its spatial boundaries.[26] As David Armitage explains, we are now talking about both oceanic "histories" and a single global history of the ocean. This presents oceanic histories, and the various littoral communities that are part of them, as trans-local, blurring the distinction between global and local.[27] But where exactly does the British seaman fit into the broader realm of the emerging empire?

In his research on the seafarers of the early British Empire, Hubbard attempts to move away from previous studies that focused on the Atlantic and the labour history of sailors.[28] He observes that in the 18th century, and especially after the third decade of the century, sailors are actively promoted as "strong, steadfast and ready for war". These qualities emerge as critical parts of their masculinity and identity.[29] Yet questions remain; how can sailor ballads help us understand the identity of sailors and contribute to a broader study of the British Empire? Where can we place them in the spectrum of maritime history?

---

[22] Gelina Harlaftis, "Maritime History or the History of *Thalassa*", in Gelina Harlaftis, Nikos Karapidakis, Kostas Sbonias and Vaios Vaiopoulos (eds.), *The new ways of history: Developments in historiography*, I.B. Tauris Publishers, London 2010, p. 214.
[23] Maria Fusaro, "Maritime History as Global History? The Methodological Challenges and a Future Research Agenda", in Maria Fusaro and Amélia Polonia (eds.), *Maritime History as Global History*, Liverpool University Press, Liverpool 2010, pp. 267-71.
[24]Alison Games, "Beyond the Atlantic: English globetrotters and transoceanic connections", *The William and Mary Quarterly*, 63:4 (2006), p. 677.
[25] Ibid., p 692.
[26] Ibid., p 675.
[27] Sujit Sivasundaram, Alison Bashford & David Armitage, "Introduction: Writing World Oceanic Histories", in David Armitage, Alison Bashford & Sujit Sivasundaram (eds.), *Oceanic Histories*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 5. For further reading regarding oceanic history, see David Armitage, "World History as Oceanic History: Beyond Braudel", *The Historical Review/La Revue Historique*, 15 (2018), pp. 341-61; Jeppe Mulich, *In a Sea of Empires: Networks and Crossings in the Revolutionary Caribbean*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
[28] Eleanor Hubbard, "Sailors and the Early Modern British Empire: Labor, Nation, and Identity at Sea", *History Compass*, 14:8 (2016), p. 348.
[29] Ibid., p. 353.

For the second part of this question, Ojala's and Tenold's case study of the *International Journal of Maritime History* (IJMH) provides valuable insight. Using the IJMH database, they make some very interesting observations. From 1989 to 2012, IJMH papers focus primarily on economic history, although this is a declining topic over time. On the other hand, shipping technology, ports, and naval topics show an increasing trend. The topics that have declined proportionately are maritime labour, fishing and whaling, and maritime culture. They also point out that maritime culture is particularly prevalent in papers focusing on the 16th century.[30] It is this particular aspect of maritime history that this paper is based on, moving away from the 16th century and focusing on the first half of the 18th century. Despite Ojala's and Tenold's study, this does not mean that one cannot find relevant research on the maritime culture of the 18th century. It is in one such study that the answer to the first part of my previous question lies.

In 2024 Ellighaused published her book "Ships of State" with the interesting subtitle "Literature and the Seaman's Labour in Proto-imperial Britain".[31] Ellighausen juxtaposes two distinct yet similar themes, namely maritime culture and maritime labour. While this is interesting, Ellighausen's book deviates from the aims of this paper. It is within the fourth chapter that this paper stands to gain considerably from Ellighausen's research. Entitled "A wife or friend at E'ery Port: The Common Sailor in the Ballads of Early British Empire", she draws our attention to the sailor ballads and their value in the study of the seafarers of the British Empire.[32] Ellighausen directs our attention to the 17th and 18th centuries, using a variety of ballads that span the decades and these centuries. She observes that sailor ballads suggest a balance between the stereotypes of the loyal and steadfast sailor and that of the "fluid" seaman, moving between ports with no clear allegiance during this first phase of the emerging empire.[33] While Ellighausen emphasizes that sailor ballads use common names and real places to ground their stories, it is beyond her interest to delve deeper into this dimension.

The aforementioned scholars have previously explored the significance of maritime history in the context of global history research. The meeting point of these "grounded" sailor ballads and the rise of the British Empire can be observed at this global crossroads.[34]

[30] Jari Ojala & Stig Tenold, "What is Maritime History? A Content and Contributor Analysis of the International Journal of Maritime History, 1989–2012", *International Journal of Maritime History*, 25:2 (2013), p. 24.
[31] Ellinghausen, *Ships of State*, ibid.
[32] Ibid., pp. 86-105.
[33] Ibid., p. 105.
[34] The term is used to describe the nexus between the global sphere and locality. For a study on the history of the term and its theoretical framework see, Victor Roudometof, *Glocalization: A Critical Introduction*, Routledge, New York 2016.

Concurrently, a cultural perspective on the ideology of the nascent British Empire, as expressed through its maritime dimension, introduces a fresh dimension to a subject that has received insufficient attention in broader studies of maritime history during the 18th century. Building on the previous scholarship and Ellighausen's analysis, and focusing on one of those places - Bristol, as Ellighausen notes.[35] I plan to examine more closely the intersection of the local and the imperial within the empire's maritime geography, focusing in particular on how the figure of the sailor is constructed in Bristol-centred sailor ballads.

"Where we sing and drink" Inns, pubs and ballad singers

It is necessary to identify the primary locations where these "naval" soundscapes emerged. The inns and alehouses of the period warrant consideration, as they were central hubs for travellers.[36] Among the travelers -especially in the case of Bristol- were sailors. Between 1752-64, there must have been over 800 alehouses and inns, even if for short periods. The number of licenses in circulation increased from 220 in 1703 to 625 in 1753.[37] Two examples can be cited, illustrating the link between maritime life and the various inns of Bristol. In the case of Captain Goodere's trial,[38] the *White Hart*, was an inn that exuded nautical presence, serving as the gathering place for the captain's crew. Even its owner, Mr. Roberts, appeared well-versed on seafaring life, commenting on their vices.[39] Similarly, Hester's *Sign of the Superb* also had a similar connection to sailors. Hester, a sailor's wife, mentioned in one of her letters to her husband that most of her visitors were seamen associated with merchants or the Royal Navy.[40] As Fumerton has demonstrated, these alehouses functioned as a form of "home" for these wandering individuals. While not actual residences, these establishments provided a sense of

[35] Ellinghausen, *Ships of State*, ibid., p.96.
[36] Patricia Fumerton, "Not Home: Alehouses, Ballads, and the Vagrant Husband in Early Modern England", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32:3 (2002), p. 494.
[37] McGrath and Williams, ibid., pp. vii-viii.
[38] Captain Goodere was judged and executed for the murder of his brother on the April of 1741. Following his death, many pamphlets surged to speak of his "true" tale. A typical case is his nephew version of the tale. Samuel Foote, *The genuine memoirs of the life of Sir John Dinely Goodere, Bart. who was murder'd by the contrivance of his own brother, on board the Ruby Man of War, in King-Road near Bristol, Jan 19, 1740. Together with the life, history, tryal, and last dying words, of his brother Capt. Samuel Goodere, who was executed at Bristol, on Wednesday the 15th day of April 1741, for the horrid murder of the said Sir John Dinely Goodere, Bart.*, T. Cooper, London 1741.
[39] *The authentick tryal of Samuel Goodere, Esq; Matthew Mahony, and Charles White, at the city of Bristol, on Thursday the 26th, and Friday the 27th of March 1741. For the murder of Sir John Dinely Goodere, Bart. on board the Ruby man of war, in King-Road, Bristol*, E. Hill, London 1741, p. 8. Available from: https://catalogue.nla.gov.au/catalog/3266882 (Accessed: 06.12.2025).
[40] Hester utilized her knowledge and networks, particularly her experience as an innkeeper, to orchestrate her husband's desertion from the Royal Navy, a feat she managed to accomplish. Nicholas Rogers (ed.), *Manning the Royal Navy in Bristol: Liberty, Impressment and State, 1739-1815*, Bristol Record Society, Bristol 2014, pp. 17-8.

belonging and community. In that setting, the ballads were imbued with both auditory and visual vitality as the walls of inns and alehouses were often adorned with printed ballads.[41]

However, the dissemination of these ballads was not exclusively limited to inns. Many ballad singers who performed in urban settings were often engaged in parallel commercial activities, offering the printed versions for sale. These ballad singers were predominantly from the lower classes, often lacking property and living a nomadic lifestyle (Illustration 1).[42] As Ellighausen points out, "the ballad's delivery as song would have made its message easy to memorize and share locally… Thus, another perspective 'from below' is transmitted in a way that circumvents the need for reading and writing…".[43]

By the 1750s, the rapid expansion of ballad-singing was a subject of concern in public discourse, one which had been expressed as early as the 1730s and revived immediately after the conclusion of the Seven Years' War.[44] Their widespread and rapid transmission rendered them a valuable propaganda instrument of the era, sometimes even considered as dangerous for the central authority. The circulation of sailor ballads by London printers also contributed to their popularity.[45] Nevertheless, it should be noted that their appeal extended beyond London, with ballad singers surging to various smaller cities. This could prompt a reaction from the local authorities. In Bristol, for instance, in 1764, a group of ballad singers and songwriters were expelled from the city, and those who provided them with the relevant printed ballads were given orders to follow.[46]

[41] Fumerton, "Not Home", ibid., p. 512.
[42] David Atkinson, "Street Ballad Singers and Sellers, c. 1730-1780", *Folk Music Journal*, 11:3 (2018), pp. 72-3.
[43] Ellinghausen, *Ships of State*, ibid., p. 92.
[44] Atkinson, ibid., pp. 76, 81.
[45] Ibid., pp. 87-8.
[46] Ibid., pp. 84, 97.

Illustration 1. William Hogarth, *The Enraged Musician*, 1741. Source: "The Enraged Musician", at https://www.metmuseum.org/art/collection/search/405232 (accessed: 02.04.2025).

From 1695 onward, ballads experienced a marked increase in popularity, with their audience expanding considerably between 1700 and 1760. This rise parallels the broader dissemination of newspapers during the same decades. War played a crucial role in stimulating the production of new material as well as in renewing interest in older ballads.[47] While the precise thematic elements of the sailor ballads are not always easy to pinpoint, the prevailing motifs include "separation and reunion", the anticipation of the sailor's return, as well as naval battles and shipwrecks.[48] Through these themes, a specific archetype of the intrepid sailor is depicted, particularly emphasizing on the role of women, who are portrayed as dynamic and active subjects.[49] Using Bristol as a focal point, I will next analyse the extent to which these elements are articulated in the sailor ballads.

[47] James Davey, "Singing for the Nation: balladry, naval recruitment and the language of patriotism in eighteenth-century Britain", *The Mariner's Mirror*, 103:1, pp. 47, 51.
[48] The dissemination of ballads was facilitated by the press. An exemplary instance of this case is the ballad of the *Ramillies* shipwreck. Atkins, ibid., pp. 135-6.
[49] Στέλλα Χατζοπούλου, *Έμφυλες αναπαραστάσεις στις αγγλικές έντυπες «λαϊκές» μπαλλάντες: οικογένεια και εργασία (1600-1850)*, PhD Thesis, National and Kapodistrian University of Athens, Athens 2020, pp. 355-6.

"Let's sing for the sailors of Bristol": An examination of maritime motifs

James Davey distinguishes sailor ballads by their departure from local themes and their emphasis on the national and, by extension, patriotic elements. According to Davey, the genre reached its zenith between 1740 and 1763, a period that coincided with the promotion of impressment and the rise of the Royal Navy during the latter half of the 18th century.[50] This propaganda, Davey argues, was more easily disseminated to volunteers lacking prior experience with the sea and the hardships associated with life on board.[51] Davey's observations regarding the emergence of the "ideal" sailor, the references to various Royal Navy exploits, and their mass transfer to the ballads of the time, as well as the national connection of the discourse cultivated, are indeed pertinent. However, it is important to note that not all sailor ballads lauded the Royal Navy. There are numerous examples of such grievance, particularly in 18th-century ballads, which serve as prime illustrations. These ballads, for instance, have been known to voice discontent with forced naval impressment and the recruitment tactics employed by press-gangs.[52] Straying away from Davey's "national" ballads, the focus of this paper is on sailor ballads cantered on Bristol, with the objective of establishing a nexus between the local and the broader imperial context under examination.[53]

Ellighausen presents the beginning of the ballad *The Mothers Kindness, Conquer'd by her Daughters Vindication of Valiant and Renowned Seamen* (1676-96) at the beginning of the fourth chapter of *Ships of States*. She points out that the conclusion of the argument between mother and daughter 'seems to anticipate broadly those "Protestant, commercial, maritime and free" ideals of the British Empire'.[54] Following Ellighausen's analysis, and using Armitage's description of the British Empire as a starting point, I will focus solely on the sailor ballads

Available from: https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/50091 (Accessed: 06.12.2025); Atkins, ibid., p. 138.

[50] Davey, "Singing for the Nation", ibid., pp. 52-5.

[51] Ibid., p. 60-1.

[52] Ibid., pp. 52-7.

[53] The ballads examined in this paper are primarily drawn from EBBA. EBBA comprises all pertinent information regarding the dating and provenance of each ballad that is discussed below. It also includes photographic material and transcribed texts. "English Broadside Ballads Archive", at https://ebba.english.ucsb.edu (Accessed: 04.02.2025).

[54] In *The Mothers Kindness*, Ellighausen examines the relationship between June and her mother, exploring the underlying factors that contribute to their discord. Their argument advocates the importance of a dedicated sailor who is committed to serving in the British Navy. Notwithstanding the sailor's unconventional personality, which included "courting all sorts of woman", the mother was persuaded by her daughter. The sailor's actions are perceived not merely an assertion of his own liberty, but also a defence of the liberty of the British people. It is within the context of domestic life that Ellighausen identifies the emergence of these characteristics that will come to define the British Empire as "Protestant, commercial, maritime and free". See, Ellighausen, ibid., p. 87.

referenced in Bristol and examine whether they are as inviting as the conclusion of *The Mothers Kindness*.

As previously stated, the relationship between seafarers and their wives is multifaceted. One of the most prevalent ballads in this context is *The Merchant's Daughter of Bristol*, alternatively entitled *Fair Maudlin*, or simply *Maudlin*. Chronologically, the ballad must have been in circulation since at least the late 16th or early 17th century and it remained widespread into the first half of the 18th century.[55] In addition to this, the ballad was also included in the third volume of *A collection of old ballads* (1725), along with commentary on its origins.[56]

In *Maudlin*, a seafarer becomes engaged to the daughter of a Bristol merchant. Maudlin reciprocates the sailor's affections, yet ultimately, parting becomes inevitable. Departing with a poignant melody to bid farewell to his beloved, the sailor embarks on his journey to his new domicile in Padua. Yet, Maudlin refuses to give up. Utilizing a meticulously devised scheme and disguises, she successfully escapes the clutches of her parents, embarking on her own journey to Italy despite the inclement weather. Two significant challenges emerge in the second part of the ballad. First, the sailor's love for Maudlin is put to the test, and he convinces her of his true feelings. Second, because of the sailor's unwavering allegiance, the couple undergoes a trial before the town authorities, who attempt to persuade him to renounce his faith, but without success. Ultimately, they return to England. The narrative concludes with the death of Maudlin's father during her absence, followed by her subsequent, happy marriage, which is blessed by both her mother and the navigator who assisted her in evading her familial obligations in the ballad's opening.[57]As a sailor ballad, the maritime and commercial aspects predominate; however, there are traces that allow for the expression of the religion beliefs of the couple and their "free" nature as individuals.

---

[55] The origins of this ballad can be traced back to the late 16th and early 17th centuries. "The first part of the Marchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37037/citation (Accessed: 04.02.2025); "The second part of the Marchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37038/citation (Accessed: 02.04.2025); "The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/30164/citation (Accessed: 02.04.2025).

[56] *A Collection of Old Ballads. Corrected from the beft and moft Ancient Copies Extant. With Introductions Historical and Critical. Vol. III.*, J. Roberts, D. Leach & J. Batley, London 1725, pp. 201-210.

[57] There are several versions of *Maudlin* during the first half of the 18th century. "Fair Maudlin, / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31083/citation (Accessed: 02.04.2025); "Maudlin / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31669/citation (Accessed: 02.04.2025); "Maudlin / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/35492/citation (Accessed: 02.04.2025). In the 17th th century versions of the ballad, Maudlin's name is absent from the ballads' title. "The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31670/citation (Accessed: 02.04.2025); "The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/20245/citation (Accessed: 02.04.2025).

A parallel example can be found in *The Bristol Bridegroom*, also known as *The Ship-Carpenter's Love to the Merchant's daughter* (Illustration 2). In this narrative, the daughter of a Bristol merchant falls in love with a sailor carpenter.[58] To prevent their marriage, the merchant sends the carpenter to sea. Much like Maudlin, the merchant's daughter disguises herself as a male sailor, pursuing the carpenter at sea. The ballad consists of two main challenges. The first mirrors Maudlin's narrative, wherein the sailor is injured during the invasion of Dieppe. Following her promotion to the rank of assistant surgeon, the merchant's daughter awaits the sailor's demonstration of his affection. The sailor's initial test, as described, was to choose between his beloved, who resided on land, or the sea. The second challenge involves the merchant father, who, upon learning of his daughter's presumed death, expresses remorse for his misjudgement and laments that his daughter could not have been united with the sailor.[59] The merchant's forgiveness marks the conclusion of the second test of the ballad and the narrative of *The Bristol Bridegroom*.

In both cases, the merchant's daughter plays a central role in the narrative. The sea acts as a physical and metaphorical barrier between her and her sailor-lover. The challenges posed by inclement weather, armed conflict, and the physical distance of her destination are obstacles she confronts throughout her voyage and in the aftermath of her return. Concurrently, the sailor's capacity for love and faith -at least in the case of *Maudlin*- is tested. Despite the geographical separation between them and the emotional distress of estrangement, when he demonstrates his suitability for the daughter's affection, the narrative transitions to the subsequent phase. The ballad culminates with the sailor's return to Bristol, the union of the sailor and the merchant's daughter, and their joyful marriage.[60]

[58] "The Bristol Bridegroom; / Or the / Ship-Carpenter's Love to the Mer- / chant's Daughter", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31374/citation (Accessed: 02.04.2025).

[59] According to Dianne Dugaw, the case of *The Bristol Bridegroom* is an indicative example of the broader motif of the warrior woman that we see in the 18th century. Dianne Dugaw, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, pp. 91-117.

[60] This is realized through various methods. In *Maudlin*'s case, the smooth reunion is achieved through the external intervention of the merchant's death. In *The Bristol Bridegroom* it is completed by his repentance and forgiveness.

Illustration 2. EBBA 33930. The relevant illustration adorning the ballad *The Bristol Bridegroom*, printed in London by L. How with a ranging date between 1741 and 1762. Located at: National Library of Scotland – Crawford. Source: "The Bristol Bridegroom: / Or, The Ship-Carpenter's Love to the Mer- / chant's Daughter", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/33930/citation (accessed: 02.04.2025).

Nonetheless, it should be noted that the action is not monopolized by the merchants' daughters. A peculiar case is *The Bristol Garland*, in which the protagonist is the son of a wealthy merchant who leaves his father's profession to marry a shepherdess, thus defying his father's orders. The son subsequently turns to farming and becomes rich through an incident. He discovers a rich treasure on the land he was farming. The narrative culminates in the unexpected enrichment of the merchant's son, who chooses a life of farming and companionship, and the impoverishment of the merchant and his wife. The son's forgiveness of his parents serves as a catalyst healing family bonds.[61] While functioning as a counter-sailor ballad, *The Bristol Garland* is similar in meaning to *Cordial advice: to all rash young men, who think to advance*

[61] "The Bristol Garland. / In four parts", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/30837/citation (Accessed: 02.04.2025).

their decaying fortunes by navigation. Ellinghausen uses this example to draw our attention to another category of sailor ballad, one that serves as a warning to aspiring sailors.[62]

However, even the ballads extolling a "sailor's" love can take on a critical form. As Davey has noted, the practice of forced impressment was a contentious issue within the Royal Navy.[63] In *The Bristol Tragedy, The Unfortunate Bride and Bridegroom*,[64] the crux of the narrative revolves around the condemnation of this practice. Set in Bristol, the plot focuses on a female protagonist who has been deprived of both her marital union and her partner. Despite her prospective spouse's unfamiliarity with seafaring life, stemming from his landownership, he was involuntarily dispatched to sea. Life abroad ship was associated with his complete isolation, as he was expressly forbidden to communicate by correspondence with anyone close to him. The woman's tragedy is compounded by the revelation that the sailor's vessel sank on the day that had been designated for their marriage. Her critique encompasses both the violent nature of forced impressment and its uncontrolled nature with the impressment of individuals with no connection to the sea and the necessary strength to survive there. As the ballad approaches its conclusion, it is revealed that the sailor perishes near France. She quickly follows his fate, dying from grief.

The legitimacy of the ballad's existence is substantiated by its function as a medium for consolation and recreation for the bereaved loved ones of the two lovers who met an unjustly demise. Despite its message, the ballad's presence is warranted, as it provides a tangible connection to the past and a source of solace during times of grief.[65] Once again, the couple's marriage is central to the narrative. However, in the case of *The Bristol Tragedy*, that is disturbed by an unjust impressment. The ballad, which is consistent with the common theme of an unfulfilled love, offers a critique of a practice that proved troubling for the population of port-cities. It serves as a poignant reminder that not only sailors were susceptible to their impressment.

---

[62] Ellighausen, *Ships of State*, ibid., p. 91.
[63] Davey, "Singing for the Nation", ibid., pp. 53-7.
[64] Ellighausen delves deeper into the various "Tragedy" ballads. See, Ellighausen, ibid., pp. 101-2.
[65] "The Bristol Tragedy: Or, the Unfortunate Bride and Bridegroom, He being Prest away on the Day of Marriage, and loosing his Life in the late Expedition, with Grief and Sorrow it broke the Heart of this young Bride, to the unspeakable Grief of her Friends and Relations", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/22147/citation (Accessed: 02.04.2025). Although I have not been able to locate a relevant sailor ballad in EBBA that refers to reprehensible female behaviour in the case of Bristol, there are such examples from other English ports. "A Warning for Married Women. / Being an Example of Mrs. Jane Reynolds (a West-Country-Woman) born near / Plymouth, who having plighted her Troth to a Seaman, was afterwards married to a / Carpenter, and at last carried away by a Spirit, the manner how shall presently be reci-/ted", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/35484/citation (Accessed: 02.04.2025).

Turning our attention from the previously discussed romantic themes, *The Honour of Bristol* is the sole ballad that focuses exclusively on the martial aspect of naval life.[66] Dating to the late 17th century or the early 18th century, *The Honour of Bristol* recounts the story of the Bristol ship *Angel Gabriel*, captained by the "famous", in the words of the ballad, Netheway. The ship's master was John Mines and, according to the ballad, its remarkably skilled gunner was Thomas Watson. Together, they set sail to confront England's enemies. The virtues of courage, daring, and vigilance is paramount for these competent sailors. In a seven-hour confrontation, the English sailors aboard the *Angel Gabriel* vanquished three enemy Spanish vessels, eliminating 500 of their adversaries with three casualties. The remaining enemies retreat to Cales. The ballad culminates with the magnanimous gesture of the ship's owner, who rewards the crew members with a generous compensation.[67]

The maritime life depicted in the ballads under consideration is characterized by specific attributes. A recurring motif in these ballads is the challenges faced by sailors in establishing familial bonds. The transgression, in this case, serves as the catalyst for the union between the sailor and his beloved. Similar to the sailor's obligation to maintain fidelity towards his beloved during his maritime travels, the merchant-father must be confronted. Despite the various twists and turns characteristic of ballads with a female protagonist, the narrative bears a striking resemblance with contemporary examples. Once again, Hester projects a good case. Mobilizing the help of friends and relatives, she takes initiative to motivate her husband-sailor to desert the Royal Navy. Hester expresses her readiness to accompany him in this endeavour and formulates the details of her husband's escape strategy independently.[68]

Another core aspect is the role of merchants. They are recognized as the pinnacle of the maritime hierarchy, yet the instability of their wealth is exemplified in ballads such as *The Bristol Garland*. Outside the confines of the maritime realm, practices such as the violent impressment of the press-gangs are denounced and dramatized to elicit a response from the

[66] This ballad is also included in a collection of well-known English sea songs from the 17th to the 19th century. Charles H. Firth, *Naval Songs and Ballads*, Routledge, New York 2019. It is plausible that there exist additional versions from a later or earlier period. However, these versions are not included in the EBBA.

[67] "The Honour of Bristol: / Shewing how the Angel Gabriel of Bristol fought three Spanish Ships, who boarding her / many times, she cleared her Deck, and killed five hundred of the Men, wounding / many more, and forc'd 'em to fly into Cales; and lost but three Men, to the Honour/of the Angel Gabriel", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37428/citation (Accessed: 02.04.2025). While we have no obvious clues to the historical origins of this ballad, there are surviving instances of songs that were based on contemporary vessels. A prime example is the *Antigallican.* This vessel inspired the writing of a satirical song in 1757 entitled, *The British Flag Insulted*. "The British Flag Insulted, a Satirical Song, 1757", at https://www.britishtars.com/2014/01/the-british-flag-insulted-satyrical.html (Accessed: 02.04.2025).

[68] Since she was the owner of an inn in Bristol, we can assume that she was aware of, and probably influenced by, various ballads with content similar to her own life. Conversely, Hester herself may have been the inspiration for such sailor ballads.

audience. While elements of weather and warfare are present in both *The Bristol Bridegroom*, *Maudlin* and *The Honour of Bristol*, it is exclusively in the letter that warfare occupies a central role in the narrative. The *Honour of Bristol* is a national ballad, in the meaning of Davey's analysis, that deftly showcases the prowess of the ideal sailor, portraying a triumphant victory of English seafarers over their Spanish adversaries despite their seemingly unfavourable circumstances. It is in these aspects, that despite speaking *of* Bristol, the ballads promote ideals that transverse its borders and aim to both landmen and sailors. This reminds us, in Kumar's words, that not only the government, but also its writers and poets, were working towards the same goal.[69]

Conclusion

In this study, using Ellighausen's research, I wanted to focus on a single port -that of Bristol- and examine the sailor ballads that refer to it. While Armitage's description of the British Empire as "Protestant, maritime, commercial, and free" can serve as a useful guide for grouping the aforementioned ballads, the main focus of this paper is better served by Juan Sánchez's call to focus on the beliefs of the "national subjects".[70] It is therefore my intention to confirm Ellighausen's observation of a conflicting -between national and local- seafaring identity on the grounds of "Bristol" sailor ballads.

Two aspects predominate, the maritime and commercial are easily discerned in these ballads. In particular, the maritime element is evident in sailor ballads, where both merchants and sailors are portrayed as central figures in the narrative. Furthermore, the merchant, acts as a bridge between maritime and commercial spheres. In *The Honour of Bristol* and *The Bristol Bridegroom* the merchant-father transfers his fortune to his daughter and her sailor-husband, while the owner of *Angel Gabriel* offers its crew "two hundred pounds in coin and plate".[71]

---

[69] Kumar, "Nation and Empire", ibid., p. 589.

[70] Juan L. Sánchez, "Domesticating the Atlantic: British Representations of Spanish America and the Shaping of British Imperial Ideology", *The Yearbook of English Studies*, 46 (2016), p. 278. While not the focus of this article, apart from Armitage, Kumar and Sánchez, there is a large body of literature on the ideology of the British Empire. Indicative studies include: Renaud Morieux & Jeppe Mulich (eds.), *Ordering the Oceans, Ordering the World*, Oxford University Press, Oxford 2024; Kent Fedorowich and Andrew S. Thompson (eds.), *Empire, migration and identity in the British world*, Manchester University Press, Manchester 2013; Steve Pincus, "Rethinking Mercantilism: Political Economy, the British Empire, and the Atlantic World in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The William and Mary Quarterly*, 69:1 (2012), pp. 3-34; Tony Ballantyne, "The Changing Shape of the Modern British Empire and its Historiography", *The Historical Journal*, 53:2 (2010), pp. 429-452.

[71] "The Honour of Bristol: / Shewing how the Angel Gabriel of Bristol fought three Spanish Ships, who boarding her / many times, she cleared her Deck, and killed five hundred of the Men, wounding / many more, and forc'd 'em to fly into Cales; and lost but three Men, to the Honour / of the Angel Gabriel", at

Concerning the religious beliefs of the sailors, they are not typically known for their devoutness.[72] However, the ballads under examination here demonstrate that religious conviction constitutes a pivotal facet. In *Maudlin*, the sailor-lover refuses to convert and betray his faith, even at the risk of his life. A parallel can be drawn to the narrative in *The Honour of Bristol*, where the vessel that prevails over the Spanish is christened the *Angel Gabriel*, with allusions to Christian symbolism present throughout the narrative.[73]

The characteristics that Davey identifies in the national sailor ballads of the first half of the 18th century show notable similarities to those observed in the sailor ballads that have Bristol as their focal point. The depiction of the English sailor and his adversaries emerge as a recurring theme, either as a central focal point, as exemplified in *The Honour of Bristol*, or as a peripheral element within the ballad's narrative, as seen in *Maudlin* and *The Bristol Bridegroom*. Concurrently, ballads, such as *the Bristol Tragedy*, intersect with contemporary problems that troubled both sailors and landmen -in this case, the unrestricted impressment of the Royal Navy.[74] While the aforementioned ballads do not judge directly life at sea, we examined one such example that points directly its fangs towards it. *The Bristol Garland* acts as a counterexample regarding the courageous and honourable life of a sailor. Both *The Bristol Garland* and *The Bristol Tragedy* are examples that stray from Davey's national motif.

In Ellighausen's words, most of these ballads seem to welcome the "protestant, maritime, commercial and free" character of the emerging British Empire.[75] They represent a case study in maritime culture and act as an initial link between Bristol's locality and the global geographies of the Empire's maritime activities. Gelina Harlaftis rightly mentions that maritime history has provided a way of linking "the local, the regional, the national, the

---

https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37428/citation (Accessed: 02.04.2025). As mentioned above, a sailor's wage did not exceed 1 pound per month. Jackson, "Ports 1700-1840", ibid., pp. 727-30.

[72] Reverend Penrose is an interesting example expressing such an opinion. He clearly states that he was not used on seeing sailors with any strong belief. John Penrose, *The reverend Mr. Penrose's account of the behaviour, confession, and last dying words, of the four malefactors who were executed at St. Michael's Hill at Bristol, on Wednesday the 15th of April, 1741, viz. Samuel Goodere, Esq; Commander of the Ruby Man of War. Matthew Mahony, And, Charles White. All three for the Murder of Sir John Dinely Goodere, Bart. A Worcestershire Gentleman of 4000 l. a Year. And Jane Williams, for the Murder of her Bastard Child. With copy of the Papers that Captain Goodere deliver'd to the Rev. Divine who attended him at the Place of Execution*, Booksellers in Bristol & by Eliz, London 1741, p. 13.

[73] "Three" crew leaders are mentioned and "three" are the dead counted among the English crew, while the enemy hoards "three" ships. Similarly, the Spanish attempt to board the *Angel Gabriel* "seven" times in a "seven"-hour battle.

[74] Davey, "Singing for the Nation", ibid., pp. 53-5, 57.

[75] Indicative studies include: Armitage, *The Ideological Origins*, ibid.; Colley, *Britons*, ibid.; J. C. D. Clark, "Protestantism, Nationalism and National Identity, 1600–1832", *Historical Journal*, 43:1 (2000), pp. 249-76; Kate Horgan, *The Politics of Songs in Eighteenth-century Britain, 1723–95*, Routledge, New York 2014; Isaac Land, *War, Nationalism and the British Sailor*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

international, the global".[76] In this case, my analysis drew upon ballads such as *The Honour of Bristol*, *The Bristol Bridegroom*, and *Maudlin*. Concurrently, we must keep on mind that Bristol flourished as a commercial hub, experiencing a "golden" age during the early 18th century.[77] In this hub, the maritime history of Bristol is explored through the medium of ballads. This is further highlighted by the recurrent presence of the sailor and the merchant. The two realms of the maritime world, situated at the lower and higher echelons of the hierarchical structure, converge in the realm of sailor ballads.[78]

While this historical context adds a deeper layer of meaning to the sailors and merchants depicted in the ballads, we are still far from confirming the extent to which sailor ballads referring to Bristol were popular there - while an interesting question, that was not the goal of this paper, but rather the next milestone. What we can be sure of, however, is that sailor ballads were a very important part of Bristol's culture and were evident in many ways -especially through the inns- to the population, whether sailor or landsman.

Nevertheless, the themes addressed can serve as an initial link. Impressment is one such example, as it emerged as a pressing concern, a point exemplified by ballads such as The Bristol Tragedy, which underscores the local dimension of the genre. As a major port of the emerging Empire of the Sea, Bristol is also the focus of the Royal Navy and its propaganda for new recruits.

Both the fear of impressment and the ambitions of the Royal Navy, the anxiety of a sailor's life and the justification of a loyal and faithful sailor yearning to return home, clearly point to Ellihausen's observations. These sailors, as depicted in the ballads referenced in Bristol, are caught between the loyal and steadfast stereotype of the emerging empire and the dangerous vagabond with one foot in many ports. They form an imaginary identity that points to both the local anxieties and the national-imperial aspirations of the empire.

At this final point, it is important to recall Atkinson's observations regarding the nexus between ballads and shared memory. A thorough examination of a series of sailor ballads, with a particular focus on the shipwreck of Ramillies, reveals a notable correlation between the preservation of memory and the popularity of ballads. However, there is no definitive conclusion as to whether the ballad serves to preserve memory or whether the shared memory contributes to a ballad's long-lasting fame. Nevertheless, the link between them is apparent.

[76] Harlaftis, "Maritime History", ibid., p. 220.
[77] Morgan, *Bristol and the Atlantic*, ibid.; Michington, "Bristol", ibid., pp. 69-89.
[78] A detailed analysis of the agencies involved in the sailors, the merchants and the Royal Navy is addressed by Nichalas Rogers. See, Nicholas Rogers, *The Press Gang. Naval impressment and its opponents in Georgian London*, Continuum UK, London 2007, pp. 59-80.

The ballads referenced in Bristol act in a similar manner, as a blurry border between the sailor's past and the shifting trends of their present through the rise of the British Empire.[79]

[79] Atkinson, *The Ballad and its Pasts*, ibid., pp. 131-158.

BIBLIOGRAPHY
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Primary Sources
Πρωτογενείς πηγές

Books/Pamphlets
Βιβλία/Φυλλάδες

A Collection of Old Ballads. Corrected from the beft and moft Ancient Copies Extant. With Introductions Historical and Critical. Vol. III., J. Roberts, D. Leach & J. Batley, London 1725.

Firth, Charles Harding, *Naval Songs and Ballads*, Routledge, New York 2019.

Foote, Samuel, *The genuine memoirs of the life of Sir John Dinely Goodere, Bart. who was murder'd by the contrivance of his own brother, on board the Ruby Man of War, in King-Road near Bristol, Jan 19, 1740. Together with the life, history, tryal, and last dying words, of his brother Capt. Samuel Goodere, who was executed at Bristol, on Wednesday the 15th day of April 1741, for the horrid murder of the said Sir John Dinely Goodere, Bart.*, T. Cooper, London 1741.

Goldwin, William, *A description of the antient and famous city of Bristol. A poem*, R. Lewis, London 1751.

Martin, Edward and Pickard, Bill, *600 Years of Bristol Poetry*, Arts and Leisure Committee of the City and County of Bristol, Bristol 1973.

Penrose, John, *The reverend Mr. Penrose's account of the behaviour, confession, and last dying words, of the four malefactors who were executed at St. Michael's Hill at Bristol, on Wednesday the 15th of April 1741, viz. Samuel Goodere, Esq: Commander of the Ruby Man of War. Matthew Mahony, And Charles White. All three for the Murder of Sir John Dinely Goodere, Bart. A Worcestershire Gentleman of 4000 l. a Year. And Jane Williams, for the Murder of her Bastard Child. With copy of the Papers that Captain Goodere deliver'd to the Rev. Divine who attended him at the Place of Execution*, Booksellers in Bristol & by Eliz, London 1741.

The authentick tryal of Samuel Goodere, Esq; Matthew Mahony, and Charles White, at the city of Bristol, on Thursday the 26th, and Friday the 27th of March 1741. For the murder of Sir John Dinely Goodere, Bart. on board the Ruby man of war, in King-Road, Bristol,

E. Hill, London 1741. Available from: https://catalogue.nla.gov.au/catalog/3266882 (Accessed: 06.12.2025).

Ballads (EBBA)
Μπαλάντες (EBBA)

"A Warning for Married Women. / Being an Example of Mrs. Jane Reynolds (a West-Country-Woman) born near / Plymouth, who having plighted her Troth to a Seaman, was afterwards married to a / Carpenter, and at last carried away by a Spirit, the manner how shall presently be reci-/ted", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/35484/citation (accessed: 02.04.2025).

"Fair Maudlin, / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31083/citation (accessed: 02.04.2025).

"Maudlin / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31669/citation (accessed: 02.04.2025).

"Maudlin / The Merchant's Daughter of Bristol", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/35492/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Bristol Bridegroom; / Or the / Ship-Carpenter's Love to the Mer-/chant's Daughter", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31374/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Bristol Tragedy: Or, the Unfortunate Bride and Bridegroom, He being Prest away on the Day of Marriage, and loosing his Life in the late Expedition, with Grief and Sorrow it broke the Heart of this young Bride, to the unspeakable Grief of her Friends and Relations", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/22147/citation (accessed: 02.04.2025).

"The first part of the Marchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37037/citation (accessed: 04.02.2025).

"The Bristol Garland. / In four parts", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/30837/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Honour of Bristol: / Shewing how the Angel Gabriel of Bristol fought three Spanish Ships, who boarding her / many times, she cleared her Deck, and killed five hundred of the Men, wounding / many more, and forc'd 'em to fly into Cales; and lost but three Men, to the Honour / of the Angel Gabriel", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37428/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/30164/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/31670/citation (accessed: 02.04.2025).

"The Merchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/20245/citation (accessed: 02.04.2025).

"The second part of the Marchants Daughter of Bristow", at https://ebba.english.ucsb.edu/ballad/37038/citation (accessed: 02.04.2025)

Websites
Ιστοσελίδες

"English Broadside Ballads Archive", at https://ebba.english.ucsb.edu (αccessed: 04.02.2025).

"The Enraged Musician", at https://www.metmuseum.org/art/collection/search/405232 (αccessed: 02.04.2025).

"The British Flag Insulted, a Satyrical Song, 1757", at https://www.britishtars.com/2014/01/the-british-flag-insulted-satyrical.html (αccessed: 02.04.2025).

Secondary Sources
Δευτερογενείς πηγές

Armitage, David, "World History as Oceanic History: Beyond Braudel", *The Historical Review/La Revue Historique*, 15 (2018), pp. 341-61.

Armitage, David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Atkinson, David, *The Ballad and its Pasts: Literary Histories and the Play of Memory*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2018.

Atkinson, David, "Street Ballad Singers and Sellers, c. 1730-1780", *Folk Music Journal*, 11:3 (2018), pp. 72-106.

Ballantyne, Tony, "The Changing Shape of the Modern British Empire and its Historiography", *The Historical Journal*, 53:2 (2010), pp. 429-452.

Harlaftis, Gelina, "Maritime History or the History of *Thalassa*", in Gelina Harlaftis, Nikos Karapidakis, Kostas Sbonias and Vaios Vaiopoulos (eds.), *The new ways of history: Developments in historiography*, I.B. Tauris Publishers, London 2010, pp. 211-237.

Black, Jeremy, *The British Empire: a History and a Debate*, Routledge, New York 2015.

Broeze, Frank (ed.), *Maritime History at the Crossroads: A Critical Review of Recent Historiography*, Liverpool University Press, Liverpool 1995.

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Moden Europe*, Routledge, New York 2009.

Burke, Peter, "History and folklore: a historiographical survey", *Folklore*, 115:2 (2004), pp. 133-139.

Clark, Jonathan Charles Douglas, "Protestantism, Nationalism and National Identity, 1600-1832", *Historical Journal*, 43:1 (2000), pp. 249-76.

Colley, Linda, *Britons: forging the nation 1707-1837*, Pimlico, London 2003.

Davey, James, "Singing for the Nation: balladry, naval recruitment and the language of patriotism in eighteenth-century Britain", *The Mariner's Mirror*, 103:1, pp. 43-66.

Dugaw, Dianne, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, The University of Chicago Press, Chicago 1989.

Ellinghausen, Laurie, *Ships of State: Literature and the Seaman's Labour in Proto-Imperial Britain*, University of Toronto Press, Toronto 2024.

Fedorowich, Kent and Thompson, Andrew S. (eds.), *Empire, migration and identity in the British world*, Manchester University Press, Manchester 2013.

Fulford, Tim, "Fallen Ladies and Cruel Mothers: ballad singers and ballad heroines in the Eighteenth Century", *The Eighteenth Century*, 47:2/3, pp. 309-329.

Fumerton, Patricia, "Not Home: Alehouses, Ballads, and the Vagrant Husband in Early Modern England", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 32:3 (2002), pp. 493-518.

Fusaro, Maria, "Maritime History as Global History? The Methodological Challenges and a Future Research Agenda", in Maria Fusaro and Amélia Polonia (eds.), *Maritime History as Global History*, Liverpool University Press, Liverpool 2010, pp. 267-282.

Games, Alison, "Beyond the Atlantic: English globetrotters and transoceanic connections", *The William and Mary Quarterly*, 63:4 (2006), pp. 675-692.

Hopkin, David, "Folklore and the Historian", *Folklore*, 112:2 (2001), pp. 218-222.

—, "Editorial Note", *Folklore*, 115:2 (2004), pp. 131-2.

Horgan, Kate, *The Politics of Songs in Eighteenth-century Britain, 1723-95*, Routledge, New York 2014.

Hubbard, Eleanor, "Sailors and the Early Modern British Empire: Labor, Nation, and Identity at Sea", *History Compass*, 14:8 (2016), pp. 348-358.

Kennedy, Catriona, *Narratives of the Revolutionary and Napoleonic Wars: Military and civilian experience in Britain and Ireland,* Palgrave, New York 2013.

Kumar, Krishan, "Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective", *Theory and Society*, 29:5 (2000), pp. 575-608.

McGrath, Patrick and Williams, Mary E. (eds.), *Bristol Inns and Alehouses in the Mid-Eighteenth Century*, The City of Bristol, Bristol 1979.

Minchinton, Walter Edward, "Bristol: Metropolis of the West in the Eighteenth Century: The Alexander Prize Essay", *Transactions of the Royal Historical Society*, 4 (1954), pp. 69-89.

Morgan, Kenneth, *Bristol and the Atlantic trade in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Morieux, Renaud and Mulich, Jeppe (eds.), *Ordering the Oceans, Ordering the World*, Oxford University Press, Oxford 2024.

Mulich, Jeppe, *In a Sea of Empires: Networks and Crossings in the Revolutionary Caribbean*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Land, Isaac, *War, Nationalism and the British Sailor*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.

Ojala, Jari and Tenold, Stig, "What is Maritime History? A Content and Contributor Analysis of the International Journal of Maritime History, 1989–2012", *International Journal of Maritime History*, 25:2 (2013), pp. 17-34.

Pincus, Steve, "Rethinking Mercantilism: Political Economy, the British Empire, and the Atlantic World in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The William and Mary Quarterly*, 69:1 (2012), pp. 3-34.

Rogers, Nicholas (ed.), *Manning the Royal Navy in Bristol: Liberty, Impressment and State, 1739-1815*, Bristol Record Society, Bristol 2014.

—, *The Press Gang. Naval impressment and its opponents in Georgian London*, Continuum UK, London 2007.

—, *Maritime Bristol in the Slave-Trade Era*, Boydell & Brewer, Woodbridge 2024.

Roudometof, Victor, *Glocalization: A Critical Introduction*, Routledge, New York 2016.

Sánchez, Juan L., "Domesticating the Atlantic: British Representations of Spanish America and the Shaping of British Imperial Ideology", *The Yearbook of English Studies*, 46 (2016), pp. 277-293.

Schaffer, Murray R., *The Tuning of the World*, Random House Inc., New York 1977.

—, "The Soundscape", in Jonathan Sterne (ed.), *The Sound Studies Reader*, Routledge, New York 2012, pp. 95-104.

Sivasundaram, Sujit, Bashford, Alison and Armitage, David, "Introduction: Writing World Oceanic Histories", in David Armitage, Alison Bashford & Sujit Sivasundaram (eds.), *Oceanic Histories*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 1-27.

Χατζοπούλου, Στέλλα, *Έμφυλες αναπαραστάσεις στις αγγλικές έντυπες «λαϊκές» μπαλλάντες: οικογένεια και εργασία (1600-1850)*, PhD Thesis, National and Kapodistrian University of Athens, Athens 2020, pp. 355-6. Available from: https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/50091 (accessed: 06.12.2025).

Γερμανία-Ισραήλ: Οι τομές ιστορίας και τόπου στο έργο του Γιάννη Κουνέλλη

Germany-Israel: Critical Junctures of History and Place in the Work of Jannis Kounellis

Ελεάνα Στόικου*

Eleana Stoikou

ΠΕΡΙΛΗΨΗ: Η παρούσα μελέτη εξετάζει το έργο του Γιάννη Κουνέλλη (1936-2017) στο Ισραήλ και τη Γερμανία αναδεικνύοντας νέες πτυχές της δημιουργίας του.[1] Εστιάζει στον

---

* Η Ελεάνα Στόικου πρόσφατα ολοκλήρωσε τη μεταδιδακτορική της έρευνα στο Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών του ΑΠΘ. Το 2020 υποστήριξε τη διδακτορική της διατριβή στο ίδιο Τμήμα, με θέμα την παρουσία των Ελλήνων καλλιτεχνών στο Ψυχροπολεμικό Βερολίνο. Το 2013 απέκτησε μεταπτυχιακό τίτλο στην Ιστορία της Τέχνης στο ΑΠΘ. Έχει σπουδάσει Ιστορία και Αρχαιολογία και ιστορίας της τέχνης με ειδίκευση στην Ιστορία, καθώς και ζωγραφική στο Τμήμα Εικαστικών και Εφαρμοσμένων Τεχνών της Σχολής Καλών Τεχνών του ΑΠΘ. Κατά την ακαδημαϊκή και ερευνητική της πορεία, πραγματοποίησε έρευνα στη Γερμανία και στο Ισραήλ, με την υποστήριξη υποτροφιών της DAAD και του ΙΚΥ, ενώ έχει λάβει διακρίσεις και υποτροφίες από το ΙΚΥ, το ΕΛΙΔΕΚ, τον ΕΛΚΕ και άλλους φορείς. Τα ερευνητικά της ενδιαφέροντα επικεντρώνονται στη μοντέρνα και σύγχρονη τέχνη και στη σχέση της τέχνης με την κοινωνική και πολιτική ιστορία. Οι δημοσιεύσεις της περιλαμβάνουν το πρόσφατο βιβλίο της *Έλληνες καλλιτέχνες στο Βερολίνο του ΄60 και ΄70* (Ψηφίδες, Θεσσαλονίκη, 2025), καθώς και άρθρα σε ελληνικά και διεθνή επιστημονικά περιοδικά, μεταξύ των οποίων: «Jannis Kounellis' installations from Germany to Israel: A continuous narrative», *Kunstgeschichte. Open Peer Reviewed Journal*, 2024 και «Immigration ab den 1960er Jahren in der BRD im Spiegel der Kunst eingewanderter Künstler*», E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin*, 2021. Ζει και εργάζεται στο Βερολίνο, όπου αυτό το εξάμηνο διδάσκει μαθήματα ιστορίας της τέχνης στο Freie Universität Berlin. estoikou@gmail.com

Eleana Stoikou recently completed her postdoctoral research at the School of Architecture (AUTh). In 2020, she defended her doctoral dissertation at the same department, focusing on the presence of Greek artists in Cold War Berlin. She holds a master's degree in art history from AUTh (2013). She studied History and Archaeology and History of Art, with a specialization in History, as well as Painting at the Faculty of Fine Arts, School of Visual and Applied Arts, AUTh. During her academic and research career, she conducted research in Germany and Israel with the support of DAAD and IKY fellowships and has received numerous awards and scholarships from IKY, ELIDEK, ELKE, and other institutions. Her research interests focus on modern and contemporary art, as well as the relationship between art and social and political history. Her publications include the recent book *Greek Artists in Berlin in the 1960s and 1970s* (Psifides, Thessaloniki, 2025), as well as articles in Greek and international peer-reviewed journals, including: «Jannis Kounellis' installations from Germany to Israel: A continuous narrative», *Kunstgeschichte. Open Peer Reviewed Journal*, 2024 and «Immigration from the 1960s in the FRG as Reflected in the Art of Immigrant Artists», *E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin*, 2021. She lives and works in Berlin, where she is currently teaching Art History courses at the Freie Universität Berlin.

[1] Μία πρώτη προσέγγιση του τρόπου με τον οποίο ο Γιάννης Κουνέλλης ενσωμάτωσε την ιστορία του τόπου και του χώρου στις καλλιτεχνικές του πρακτικές επιχειρήθηκε στο άρθρο μου «Jannis Kounellis' installations from Germany to Israel: A continuous narrative», *Kunstgeschichte. Open Peer Reviewed Journal*, 2024. Το παρόν κείμενο αποτελεί μια ευρύτερη και θεωρητικά εμπλουτισμένη μελέτη του συνολικού έργου του Κουνέλλη στις δύο αυτές χώρες, μέσα από την εξέταση επιπλέον εγκαταστάσεων, όπως εκείνης στο Halle Kalk στην Κολωνία (1997), στην γκαλερί Har-El στη Γιάφο του Τελ Αβίβ (2000, 2003), στο Μουσείο Αραβικής Πολιτιστικής Κληρονομιάς στη Σαχνίν (2013) καθώς και στο Μουσείο Τέχνης της Νεγκέβ στην Μπερ Σεβά (2016). Η

τρόπο με τον οποίο ο καλλιτέχνης ενσωματώνει την ιστορία του τόπου και του χώρου και εξετάζει τα αντικείμενα ως φορείς ιστορικών και πολιτισμικών αφηγήσεων. Με τη χρήση μεθοδολογικών εργαλείων από την ποιοτική έρευνα αναλύεται πώς ο Κουνέλλης συλλέγει πληροφορίες και συνδυάζει υλικά και αντικείμενα με την ιστορία, την πολιτισμική μνήμη και την κοινωνική πραγματικότητα μέσα από συμβολισμούς εκφράζοντας συγχρόνως την οδύνη, την απώλεια και τον θάνατο. Ως εκ τούτου, στις εγκαταστάσεις του Κουνέλλη, τα καθημερινά αντικείμενα μετασχηματίζονται σε μεταφορικά σχήματα που συνδέουν ατομικές και συλλογικές εμπειρίες με ευρύτερες ιστορικές και πολιτισμικές αφηγήσεις, καθιστώντας την αφήγηση του έργου ανοιχτή και ρευστή, καθώς μεταβάλλεται ανάλογα με τη θέση, τα βιώματα και τους συνειρμούς κάθε θεατή.

Λέξεις κλειδιά: Γιάννης Κουνέλλης, εγκαταστάσεις, ιστορία, πολιτισμική μνήμη, Μέση Ανατολή, Γερμανία

ABSTRACT: This study examines the work of Jannis Kounellis in Israel and Germany, highlighting new aspects of his artistic creation. It focuses on how the artist integrates the history of place and space, exploring objects as carriers of historical and cultural narratives. Using methodological tools from qualitative research, it analyzes how Kounellis gathers information and combines materials and objects with history, cultural memory, and social reality through symbolism, simultaneously expressing grief, loss, and death. Therefore, in Kounellis' installations, everyday objects are transformed into metaphorical forms that bridge personal and collective experiences with broader historical and cultural narratives. This process renders the narrative of the work open-ended and fluid, continually reshaped by the viewer's position, experiences, and associative interpretations.

Keywords: Jannis Kounellis, installations, history, cultural memory, Middle East, Germany

---

διεύρυνση αυτή επιτρέπει την ανάδειξη της συνεχούς αφηγηματικής και εννοιολογικής συνοχής του έργου του Κουνέλλη, όπως αυτή διαμορφώνεται μέσα από τον διάλογο με την τοπική ιστορία, τα ίχνη της μνήμης και τις πολιτισμικές συνδηλώσεις κάθε τόπου.

Οι περιπλανήσεις του Κουνέλλη σε Γερμανία και Ισραήλ

Η περιπλάνηση του Κουνέλλη σε διαφορετικούς τόπους ξεκίνησε από την πρώτη στιγμή της καλλιτεχνικής του πορείας, όταν σε ηλικία είκοσι ετών (1956) έφυγε από την Ελλάδα και εγκαταστάθηκε στην Ιταλία, όπου σπούδασε στην Ακαδημία Καλών Τεχνών. Έκτοτε προσέγγιζε διαφορετικά μέρη και μεταμόρφωνε το περιβάλλον τους πάντα με άξονα την πολιτισμική μνήμη του κάθε τόπου χρησιμοποιώντας υλικά και αντικείμενα τα οποία κουβαλούν την ιστορία του εκάστοτε τόπου.[2] Αν και χρησιμοποιούσε συχνά κοινά αντικείμενα και μοτίβα στις εγκαταστάσεις του, σε κάθε περίπτωση έδινε διαφορετική έμφαση σε αυτά, τα τροποποιούσε και τα φόρτιζε με νοήματα που αντιστοιχούσαν στα ανάλογα συμφραζόμενα. Με αυτόν τον τρόπο επιχειρούσε να φέρει στην επιφάνεια εμπειρίες και αναμνήσεις που αντανακλούν ιστορίες πολιτισμών, διαφόρων φυλών και διαφορετικών περιόδων της Ιστορίας.

Για τον Κουνέλλη η τέχνη δεν μπορούσε να διαχωριστεί από τη ζωή ούτε από την πολιτική ή την Ιστορία. Όπως ανέφεραν ο εικαστικός καλλιτέχνης Urs Raussmüller και η ιστορικός της τέχνης Christel Raussmüller Sauer οι εκθέσεις αποτελούσαν για τον Κουνέλλη πάντα ένα ερέθισμα - μία αφορμή και ένα κίνητρο για δημιουργική δράση, η οποία είχε πάντα στενή σχέση με τον εκάστοτε χώρο και την ιστορία του.[3] Ενδεικτικά, μπορεί κανείς να θυμηθεί τις εγκαταστάσεις του σε πρώην βιομηχανικά κτίρια, όπως στο Halle Kalk στην Κολωνία (1997) και στη βομβαρδισμένη Εθνική Βιβλιοθήκη στο Σεράγεβο (2004). Ο Κουνέλλης δημιουργούσε εγκαταστάσεις, οι οποίες συνέκλιναν με την πραγματικότητα του περιβάλλοντός τους. Πάντοτε είχε ως αφετηρία έναν συγκεκριμένο τόπο και την ιστορία του, σημειώνοντας χαρακτηριστικά ο ίδιος: «Δεν ξέρω γιατί, αλλά πάντα ήμουν περίεργος».[4]

Ένας παράγοντας που τον βοήθησε να "διαβάσει" τον κάθε τόπο με βάση το πολιτισμικό του σύστημα και την ιστορία του ήταν το γεγονός ότι ο ίδιος ο Κουνέλλης ακολούθησε μία

---

[2] «Kunst. 'Arte povera'- Künstler Jannis Kounellis gestorben», https://www.sueddeutsche.de/kultur/kunst-arte-povera-kuenstler-jannis-kounellis-gestorben-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-170217-99-328937 (τελευταία πρόσβαση: 22.04.2023).

[3] Urs and Christel Raussmüller, «Presence and Memory. Thoughts on Kounellis's Work», https://raussmueller-insights.org/en/presence-and-memory-thoughts-on-kounelliss-work/. (τελευταία πρόσβαση: 3.06.2023).

[4] Martin Gayford, «Everything needs to be centred on humanity': Jannis Kounellis, 1936–2017», https://www.apollo-magazine.com/everything-needs-to-be-centred-on-humanity/ (τελευταία πρόσβαση: 8.09.2023).

σχεδόν νομαδική ζωή. Ο τεχνοκριτικός Germano Celant,[5] ο οποίος σηματοδότησε την αρχή της Arte Povera και επιμελήθηκε μια σειρά εκθέσεων των καλλιτεχνών του κινήματος αυτού, αναφέρθηκε πρώτος στη νομαδικότητα του Κουνέλλη και το 1968 χαρακτήρισε όλους τους καλλιτέχνες της Arte Povera ως «νομάδες» και περιέγραψε τα έργα τους ως εικόνες του «νομάδα» (ή του περιηγητή).[6] Ως νομάδες, αυτοί οι καλλιτέχνες αποκτούν μία ιδιαίτερη σχέση με το περιβάλλον, αξιοποιούν τοπικά υλικά και αντικείμενα τα οποία λειτουργούν ως φορείς νοημάτων.

Κατά τη διάρκεια της καλλιτεχνικής του διαδρομής, ο Γιάννης Κουνέλλης πραγματοποίησε στάσεις σε κομβικές πόλεις της Γερμανίας, όπως το Βερολίνο (1996, 2007, 2011, 2012, 2013), το Ντίσελντορφ (1993-2001), το Pulheim (1991) και το Μόναχο (1982). Παράλληλα, επισκέφθηκε επανειλημμένα περιοχές του Ισραήλ, περιλαμβανομένων του Τελ Αβίβ (2000, 2003, 2004, 2013), της Γιάφο (2007), της Σαχνίν (2010, 2013), της Μπερ Σεβά (2016), της ερήμου Νέγκεβ (2016) και της ερήμου της Ιουδαίας (2000). Σε αυτή τη διαδρομή, ο Κουνέλλης δεν έδρασε απλώς ως ταξιδιώτης ή καλλιτέχνης που διέσχιζε τόπους, αλλά ανέλαβε τον ρόλο του περιπλανώμενου ιστορικού και ενεργού παρατηρητή, συλλέγοντας πληροφορίες, υλικά και αφηγήσεις που διαμορφώνουν τη βάση της καλλιτεχνικής του πράξης. Η έννοια του «περιπλανώμενου καλλιτέχνη» αποκτά ιδιαίτερο θεωρητικό βάθος στο πλαίσιο της σύγχρονης καλλιτεχνικής πρακτικής, όπου η μετατόπιση, η ρευστότητα και η εμπλοκή με διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα αναδεικνύονται σε κεντρικά χαρακτηριστικά της δημιουργικής διαδικασίας.[7] Σε αυτό το σημείο, η πρακτική του Κουνέλλη μπορεί να αναγνωστεί υπό το πρίσμα της έννοιας του στοχαστικού πλάνητα (flâneur), όπως αυτή θεμελιώνεται από τον Walter Benjamin στο *The Arcades Project*.[8] Ο flâneur, μακριά από την εικόνα του απλού περιπατητή, αναδεικνύεται σε κριτικό παρατηρητή της αστικής εμπειρίας, συλλέγοντας αποσπασματικά ίχνη του κοινωνικού και ιστορικού ιστού. Αντίστοιχα, ο Κουνέλλης, μέσα από την ενσώματη και βιωματική του περιπλάνηση σε τόπους φορτισμένους με ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, υιοθέτησε μια πρακτική συλλογής και ανασύνθεσης ιστορικών αφηγήσεων, όπου η άμεση εμπειρία του χώρου μετασχηματίζεται σε κριτικό εργαλείο καλλιτεχνικής παραγωγής.

---

[5] Germano Celant, «Mario Merz: The Artist as Nomad», *Artforum*, 18:4. (1979).
[6] Nancy Spector, «Remembering Germano Celant, champion of Arte Povera and a noted curator, critic and historian on both sides of the Atlantic», https://www.theartnewspaper.com/2020/05/29/remembering-germano-celant-champion-of-arte-povera-and-a-noted-curator-critic-and-historian-on-both-sides-of-the-atlantic (τελευταία πρόσβαση: 13.06.2023).
[7] Nicolas Bourriaud, *The Radicant*. Sternberg Press, Λονδίνο 2009, σ. 51-78.
[8] Benjamin Walter, *The Arcades Project*, μτφρ. Howard Eiland και Kevin McLaughlin, Rolf Tiedemann (επιμ.), Harvard University Press, Κέιμπριτζ 1999, σ. 416-423.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο καλλιτέχνης παύει να είναι ένας απομονωμένος δημιουργός έργων και μετατρέπεται σε ενεργό ιστορικό-ερευνητή, ανιχνεύοντας κοινωνικά και ιστορικά ίχνη μέσα από την άμεση εμπειρία του τόπου. Η θεωρία του «καλλιτέχνη-ιστορικού», όπως την αναπτύσσει ο Hal Foster,[9] υποστηρίζει ότι ο σύγχρονος καλλιτέχνης αντλεί υλικό από το παρελθόν όχι με στόχο την παθητική αναπαράσταση, αλλά την κριτική ανασύνθεση, προβάλλοντας αφανείς ή περιθωριοποιημένες ιστορικές αφηγήσεις. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η καλλιτεχνική πράξη αποκτά διαλεκτική σχέση με τη συλλογική μνήμη και την ιστορική συνείδηση.

Ο Κουνέλλης, στενά συνδεδεμένος με το κίνημα της Arte Povera, ενσάρκωσε ιδανικά την έννοια του περιπλανώμενου καλλιτέχνη-ιστορικού.[10] Κάθε τόπος που επισκεπτόταν δεν λειτουργούσε ως ουδέτερο σκηνικό, αλλά ως δυναμικό πεδίο συλλογής εμπειριών και πολιτισμικής αλληλεπίδρασης. Η καλλιτεχνική του πρακτική εστίαζε στη συλλογή τοπικών στοιχείων – υλικών, μύθων, αφηγήσεων – τα οποία μετέπλαθε σε έργα που ενεργοποιούσαν την ιστορική και κοινωνική διάσταση του χώρου. Στην προσέγγισή του, κομβικό ρόλο διαδραματίζει η έννοια της τοποειδικότητας (site-specificity), όπως έχει αναλυθεί από τη Miwon Kwon.[11] Η τοποειδικότητα προϋποθέτει τη δημιουργία έργων άρρηκτα συνδεδεμένων με το συγκεκριμένο ιστορικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο κάθε τόπου, διαφοροποιούμενα από την παραδοσιακή αντίληψη του «μεταφερόμενου» έργου τέχνης. Για τον Κουνέλλη, η τέχνη δεν υφίστατο ανεξάρτητα από τον τόπο, αλλά αναδυόταν και σημασιοδοτούνταν μέσα από αυτόν. Το έργο του εντάσσεται στον ευρύτερο προβληματισμό της τοποειδικής τέχνης (site-specific art), σύμφωνα με τον οποίο το έργο δεν μπορεί να αποκοπεί ή να μεταφερθεί από το χώρο του χωρίς να χάσει τη νοηματική και αισθητική του υπόσταση.[12] Οι τοποειδικές εγκαταστάσεις (site-specific installations) του Κουνέλλη αντλούσαν το περιεχόμενο και τη μορφή τους από το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο του κάθε τόπου, δημιουργώντας έτσι μια αδιάρρηκτη ενότητα έργου και τόπου, όπου η έννοια του χώρου και του έργου αλληλοσυμπληρώνονταν και αλληλοδιαμορφώνονταν.[13] Κάθε εγκατάστασή του, ως τοποειδική (site-specific), δεν περιοριζόταν απλώς σε μια τοποθέτηση του έργου σε έναν χώρο, αλλά γινόταν αδιάσπαστο κομμάτι του, ενεργοποιώντας τον και

---

[9] Hal Foster, «The Artist as Ethnographer», στου ίδιου *The Return of the Real*, MIT Press, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1996, σ. 171–204.
[10] Germano Celant, *Arte Povera*. Mazzotta, Μιλάνο 1969, σ. 15-30.
[11] Miwon Kwon, *One Place after Another: Site-Specific Art and Locational Identity*. MIT Press, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 2002, σ. 1-38.
[12] *Στο ίδιο*, σ. 59-85
[13] *Στο ίδιο.*

καθιστώντας τον αναπόσπαστο μέρος του καλλιτεχνικού νοήματος. Έτσι, ο τόπος δεν αποτελούσε απλώς το περιβάλλον, αλλά καθόριζε και διαμόρφωνε τη σημασία του έργου, ενώ το έργο, με τη σειρά του, επηρέαζε τον τρόπο με τον οποίο γινόταν η πρόσληψη και η ερμηνεία του χώρου.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της πρακτικής αποτέλεσε η περιήγησή του στις ερήμους της Νέγκεβ και της Ιουδαίας. Οι σιωπηλοί αυτοί χώροι, φορτισμένοι με μνήμες απώλειας, επιβίωσης και ιστορικού τραύματος, λειτούργησαν ως πεδία ενσώματης μνήμης, στα οποία το τοπίο καθίστατο φορέας πολιτισμικών και ιστορικών νοημάτων.[14] Η επαφή του καλλιτέχνη με τέτοιους τόπους δεν οδηγούσε σε παθητική απεικόνιση, αλλά σε μια συνεχή διαδικασία ανακάλυψης, αποδόμησης και επανερμηνείας των ιστορικών και πολιτισμικών νοημάτων.

Μέσα από την αποσπασματική καταγραφή, την ανασύνθεση και τη βιωματική προσέγγιση, ο Κουνέλλης έφερνε το παρελθόν σε ενεργό διάλογο με το παρόν, αποκαλύπτοντας τις πολλαπλές και συχνά αντιφατικές αφηγήσεις που διαπερνούσαν κάθε τόπο.[15] Η πρακτική του Κουνέλλη υπερβαίνει έτσι τις παραδοσιακές κατηγοριοποιήσεις, συνθέτοντας μια ενσώματη ιστορική γνώση, όπου η περιπλάνηση, η τοποειδικότητα και η συλλογική μνήμη συνενώνονται σε μια δυναμική διαδικασία παραγωγής νοήματος. Έτσι, το έργο του αναδεικνύει, τελικά, τη σημασία του τόπου όχι ως στατικού σκηνικού, αλλά ως ενεργού πεδίου ιστορικής εμπλοκής και καλλιτεχνικής αναδημιουργίας.

Στο πλαίσιο αυτής της πρακτικής, το εργαλείο που αξιοποίησε ο Κουνέλλης για τη συλλογή πληροφοριών και τη δόμηση του καλλιτεχνικού του υλικού μπορεί να συσχετιστεί και με τη μέθοδο της περιφερειακής συμμετοχικής παρατήρησης, όπως την ανέπτυξαν οι Peter και Patricia Adler. Σύμφωνα με αυτή τη μέθοδο, απαιτείται η ενσωμάτωση του παρατηρητή στον χώρο προκειμένου να συλλάβει εκ των έσω τις ενέργειες και τα νοήματα του χώρου που μελετά. Σε αυτή τη μέθοδο, ο παρατηρητής αφιερώνει χρόνο είτε στα καθημερινά δρώμενα μίας κοινότητας ανθρώπων είτε στο φυσικό και κοινωνικό τους περιβάλλον.[16] Ακολουθώντας αυτή τη μέθοδο, ο Κουνέλλης, όπως και άλλοι καλλιτέχνες της Arte Povera, προσπαθούσε να συλλέξει εμπειρίες, πληροφορίες, ή ακόμη και να νιώσει τα συναισθήματα για τον αντίστοιχο πολιτισμό είτε για προγενέστερους που ζούσαν στους συγκεκριμένους τόπους προκειμένου να

---

[14] Michael Kimmelman, «Jannis Kounellis, Creator of Dimensional Artworks, Dies at 80», *The New York Times*, 17.2.2017.
[15] Claire Bishop, *Installation Art: A Critical History*, Tate Publishing, Λονδίνο 2005, σ. 10-45.
[16] Patricia A. Adler και Peter Adler, *Membership roles in field research*, SAGE, Καλιφόρνια, 1987· Adler και Adler, «Observational techniques», στο Norman K. Denzin και Yvonna S. Lincoln (επιμ.), *Handbook of qualitative research,* Sage, Καλιφόρνια 1994, σ. 377-392.

τα μορφοποιήσει στο έργο του.[17] Ανάμεσα στα στοιχεία που συγκέντρωνε από την επιτόπια έρευνα προστίθεντο προσωπικές μνήμες και ιστορίες τόσο του ίδιου του καλλιτέχνη όσο και των θεατών που έρχονταν σε επαφή με τα έργα του, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται πολλαπλές και διαφορετικές αφηγήσεις και εικόνες που γέμιζαν τον εκθεσιακό χώρο.

Σε κάθε σταθμό του ταξιδιού του ο Κουνέλλης εξερευνούσε τον χώρο – γεωγραφικό, αρχιτεκτονικό, υλικό, ιστορικό – για να εντοπίσει τα στοιχεία που θα του επέτρεπαν να φέρει στην επιφάνεια ίχνη του παρελθόντος, αλλά και του παρόντος. Ο σύγχρονος Έλληνας καλλιτέχνης και φωτογράφος του Κουνέλλη Μανώλης Μπαμπούσης για περισσότερο από είκοσι χρόνια, περιγράφοντας τον τρόπο παραγωγής του έργου του Κουνέλλη, ανέφερε ότι:

> «Τα ερεθίσματα του Κουνέλλη προέρχονται από βιώματα, την ιστορία, τη μνήμη, την επικαιρότητα, από προηγούμενα έργα, αφορούν τον άνθρωπο, την απώλεια, το δράμα, προέρχονται όμως και από μια βόλτα στην πόλη, από ένα ανάγνωσμα, μία εικόνα που μπορεί να δανείσει σ΄ ένα έργο μια μορφή.»[18]

Η διαδικασία αυτής της απορρόφησης και επεξεργασίας εμπειριών παραπέμπει στη φιγούρα του flâneur, όπως αυτή διατυπώνεται από τον Walter Benjamin, ως στοχαστικού παρατηρητή της αστικής ζωής.[19] Ωστόσο, στον Κουνέλλη η περιπλάνηση υπερβαίνει το επίπεδο της απλής αισθητηριακής παρατήρησης και μετασχηματίζεται σε μια ενεργή μορφή ιστορικής και πολιτισμικής διερεύνησης. Μέσα από τη βιωματική του εμπλοκή με τον τόπο, ο καλλιτέχνης ανιχνεύει, συλλέγει και κριτικά ανασυνθέτει τα ίχνη του παρελθόντος, διαμορφώνοντας μια πρακτική όπου το παρελθόν, το παρόν και η μνήμη συνυφαίνονται σε μια διαδικασία αναστοχασμού και πολιτισμικής σημασιοδότησης.

Τα ετερόκλητα αυτά στοιχεία λειτουργούσαν για τον Κουνέλλη όπως τα κομμάτια ενός παζλ: μέσα από τη διαδικασία της σύνθεσης και της ανασύνθεσης, επιχειρούσε να τα ενώσει στις εγκαταστάσεις του, οι οποίες με τη σειρά τους αφηγούνταν μία ή περισσότερες ιστορίες. Συνεχίζοντας την περιγραφή της διαδικασίας αυτής, ο Μπαμπούσης θυμάται ότι ο Κουνέλλης:

> «Όταν έφτανε πριν τα εγκαίνια για το στήσιμο της έκθεσης, ξυπνούσε πολύ νωρίς, περιπλανιόταν καθημερινά μόνος του για μια, δυο ή περισσότερες ώρες. Παρατηρούσε την πόλη. Με την άφιξη του στον κενό χώρο της έκθεσης άρχιζε η τελετή : πριν στηθεί το πρώτο, το επόμενο έργο, βημάτιζε

---

[17] Βασιλική Πανταζή και Σοφία Πανταζή-Φρισύρα, «Η συμμετοχική παρατήρηση, εργαλείο διαπολιτισμικής έρευνας στη σχολική και πανεπιστημιακή εκπαίδευση» *Διεθνές Συνέδριο για την Ανοικτή & εξ Αποστάσεως Εκπαίδευση*, 6, 2011, σ. 733-734, 773· Adler Patricia A. και Adler Peter, «Stability and flexibility: Maintaining relations with organized and unorganized groups», στο William B. Shaffir & Robert A. Stebbins (επιμ.), *Experiencing fieldwork: An inside view of qualitative research,* Sage, Καλιφόρνια 1991, σ. 173-183· Barbara B. Kawulich, «Participant Observation as a Data Collection Method», *Forum: Qualitative Social Research*, 6: 2, Art. 43 (2005).

[18] Μανώλης Μπαμπούσης, προσωπική συνομιλία, Αθήνα 3 Απρ. 2024.

[19] Walter, *The Arcades Project*, ό.π.

> αδιάκοπα, διέσχιζε πάνω κάτω την αίθουσα στην απόλυτη σιωπή, χανόταν στις σκέψεις του. Τοποθετούσε τα έργα του στους χώρους της έκθεσης με εργαλεία του τον ίδιο τον χώρο, ως επιφάνεια και όγκο, ως περίμετρο και ύψος, ως ανοίγματα και εσοχές, ως άξονες και προοπτική, ως σκηνή θέατρου με πρωταγωνιστές τα έργα, προσεκτικός στο χιλιοστό στις αναλογίες, το μέτρο, την κλίμακα, τη γεωμετρία, την κάθετο, την αιώρηση, την ευθεία, τον κύκλο, τη διαγώνιο, το δάπεδο, το βάρος κάθε αντικειμένου. Άπλωνε αποφασιστικά με τη μία, τη ζωγραφική του χειρονομία στις τρεις διαστάσεις, αλλά και στον χρόνο, την ιστορία. (…) Αφού τοποθετούσε τα έργα του στον χώρο, εν συνεχεία δεν τα μετακινούσε, σχεδόν ποτέ, ούτε ένα εκατοστό.»[20]

Ο Κουνέλλης συνήθιζε να στήνει τις εγκαταστάσεις του σε χώρους που είχαν φιλοξενήσει ποικίλες και διαφορετικές λειτουργίες στο πέρασμα του χρόνου. Δεν είναι τυχαίο ότι επέλεγε συχνά βιομηχανικά κτίρια του 19ου και του 20ού αιώνα, αποθήκες λιμανιών ή θρησκευτικούς χώρους λατρείας. Οι χώροι αυτοί, ως φορείς πολλαπλών ιστορικών, κοινωνικών και πολιτισμικών στρωμάτων, λειτουργούσαν όχι απλώς ως σκηνικά για το έργο του, αλλά ως ενεργά πεδία μνήμης και αναστοχασμού, προσφέροντας ένα δυναμικό υπόβαθρο για τη διαπραγμάτευση της Ιστορίας και της συλλογικής εμπειρίας.

Γερμανία: συμβολισμοί και επιρροές

Στη Γερμανία και συγκεκριμένα στο Stommeln, μια συνοικία της πόλης Pulheim βορειοδυτικά της Κολωνίας, βλέπουμε ένα παράδειγμα της επιλογής του αυτής. Εκεί βρίσκεται μία από τις λίγες συναγωγές στη Γερμανία που διασώθηκε από τα πογκρόμ και τις βιαιότητες της «Νύχτας των Κρυστάλλων» στις 9-10 Νοεμβρίου 1938.[21] Έπειτα από πρόσκληση το 1991, ο Κουνέλλης επισκέφτηκε αυτό το μέρος και επιχείρησε να αναπτύξει έναν διάλογο με την ιστορία του τόπου, την αρχιτεκτονική και τη λειτουργία του λατρευτικού χώρου. Εντός της συναγωγής έστησε την εγκατάσταση *Δύσκολο να θυμάσαι*, που αποτελούνταν από δώδεκα γάντζους, τρεις ξύλινες δοκούς τοποθετημένες κάθετα που σχηματίζουν ένα ισόπλευρο τρίγωνο στην κάτοψη. Στην κορυφή κάθε δοκού ήταν στερεωμένη με σύρμα μία πέτρα που στήριζε συμβολικά την

---

[20] Walter, *The Arcades Project*, ό.π.

[21] Ο Γιάννης Κουνέλλης συμμετείχε το 1991 στο καλλιτεχνικό πρόγραμμα *The Synagogue Stommeln Art Project*, που πραγματοποιείται ετησίως από το 1991 έως σήμερα, προσκαλώντας σύγχρονους καλλιτέχνες να δημιουργήσουν έργα ειδικά για τον χώρο της ιστορικής Συναγωγής στο Stommeln της Γερμανίας. Synagoge Stommeln, *The Synagogue Stommeln Art Project*, Pulheim: Stadt Pulheim, https://www.pulheim.de/kultur-freizeit-bildung/synagoge-stommeln/ (τελευταία πρόσβαση 12.10.2023). Το πρότζεκτ εγκαινιάστηκε το 1991 με την εγκατάσταση του Γιάννη Κουνέλλη, η οποία παρουσιάστηκε από την 1η Δεκεμβρίου 1991 έως τις 29 Φεβρουαρίου 1992, και στη συνέχεια φιλοξένησε σπουδαίους καλλιτέχνες μεταξύ των οποίων οι Richard Serra (1992), Georg Baselitz (1993), Carl Andre (1997), Rebecca Horn (1998), Giuseppe Penone (2000), Richard Long (2004), Sol LeWitt (2005), Maurizio Cattelan (2008) Alfredo Jaar (2019) κ.ά.

οροφή της συναγωγής (εικ.1), θέλοντας ο καλλιτέχνης να αναφερθεί στη διατήρηση της μνήμης και στην αντίσταση ενάντια στις ανθρώπινες αδυναμίες.

Εικόνα 1. Σχέδιο της συγγραφέα με μολύβι που απεικονίζει μέρος της εγκατάστασης του Κουνέλλη στο εσωτερικό της συναγωγής στο Stommeln, 2024.

Μέσα από την εγκατάσταση στη συναγωγή του Stommeln, ο Κουνέλλης παρήγαγε ένα εικαστικό σχόλιο για τη σύγχρονη και πολιτιστική ιστορία, χρησιμοποιώντας τις πέτρες που στηρίζουν συμβολικά την οροφή ως μεταφορά για τη διατήρηση της μνήμης και την αντίσταση στη λήθη. Οι πολιτικές και πολιτιστικές του πεποιθήσεις, που χαρακτήριζαν συνολικά το έργο του, εδώ μεταφράζονται σε μια ισχυρή συμβολική εικόνα, αναδεικνύοντας την εύθραυστη αλλά επίμονη σχέση του ανθρώπου με την ιστορική του κληρονομιά. [22] Στην εγκατάσταση, οι δώδεκα γάντζοι παρέπεμπαν στις δώδεκα φυλές του Ισραήλ, ενώ το τρίγωνο που σχημάτιζαν στο πάτωμα τα τρία δοκάρια έμοιαζε με το μισό αστέρι του Δαυίδ. Σύμφωνα δε με την εβραϊκή παράδοση, οι πέτρες συμβολίζουν τις πέτρες που τοποθετούν οι Εβραίοι στους τάφους των οικείων τους για να τους αποτίσουν φόρο τιμής. Οι πέτρες επίσης ως σύμβολο συναντώνται συχνά στην Τορά και σε μεταγενέστερα θρησκευτικά κείμενα, όπως στη βιβλική ιστορία του Δαυίδ που για να πολεμήσει τον Γολιάθ διάλεξε πέντε πέτρες. Συνεπώς, οι πέτρες ως σύμβολο μνήμης συνδέονταν άμεσα με τον τίτλο του έργου και την ιδέα του "project Synagogue Stommeln" να διατηρηθεί η μνήμη του χώρου.

[22] Urs και Christel Raussmüller, «Presence and Memory», *ό.π.*

Μερικά χρόνια αργότερα, το 1997, η εγκατάσταση αυτή μεταφέρθηκε τρόπον τινά σε μια αποθήκη ενός πρώην βιομηχανικού συγκροτήματος στο Halle Kalk στην Κολωνία.[23] Το κτίριο, χαρακτηριστικό δείγμα της βιομηχανικής αρχιτεκτονικής του τέλους του 19ου αιώνα, είχε χρησιμοποιηθεί αρχικά για παραγωγή και αποθήκευση, με έμφαση στη λειτουργικότητα και την ανθεκτικότητα των κατασκευών. Η επιλογή ενός τέτοιου χώρου συνάδει με τη συστηματική πρακτική του Κουνέλλη να εκθέτει τα έργα του σε πρώην βιομηχανικά κτίρια, τα οποία φέρουν ενσωματωμένα ίχνη ανθρώπινης εργασίας, φθοράς και ιστορικής μνήμης. Η προηγούμενη χρήση του χώρου αποτελεί ενεργό στοιχείο της εγκατάστασης, ενισχύοντας τα θέματα της μνήμης και της φθοράς που διατρέχουν το έργο του. Ο Κουνέλλης επενέβαινε διακριτικά αλλά αποφασιστικά στην αρχιτεκτονική του κτιρίου, αναδεικνύοντας το μεγάλο καθαρό ύψος, τον ανοιχτό και κενό χώρο, τον μεταλλικό φέροντα οργανισμό και τα μεγάλα παράθυρα τα οποία επιτρέπουν την είσοδο φυσικού φωτός. Το κτίριο δεν λειτουργούσε μόνο ως πλαίσιο παρουσίασης του έργου, αλλά ενσωματωνόταν ενεργά στη συνολική εικαστική εμπειρία, αποτελώντας αναπόσπαστο μέρος της εγκατάστασης.

Στο πλαίσιο αυτής της ενεργού συνομιλίας με τον χώρο, ο Κουνέλλης τοποθέτησε στο κέντρο της αίθουσας επτά τετράγωνες χαλύβδινες δοκούς, κατακόρυφα και σε ελεύθερη, ασύμμετρη διάταξη. Οι δοκοί διατρέχονταν καθ' όλο το μήκος τους από σπειροειδείς χαλύβδινους άξονες, ενισχύοντας την αίσθηση της υλικότητας και της βαρύτητας που χαρακτηρίζει την εγκατάσταση. Αναπτύσσονταν σε πλήρες ύψος, φτάνοντας μέχρι την οροφή του κτιρίου, και λειτουργούσαν ως προσωρινά υποστυλώματα, εδραιώνοντας την παρουσία τους μέσα στον κενό χώρο. Παράλληλα, μέσω της ασύμμετρης διάταξης και της έντασης της κατακόρυφης γραμμής, προσέδιδαν μια δυναμική αίσθηση κίνησης στον χώρο. Σιδερένιες δοκούς τοποθέτησε και στον χώρο μπροστά από τα παράθυρα, που ενώνονται διαγωνίως ανά δύο μεταξύ τους. Σε άλλο σημείο μπροστά από τα παράθυρα, υπήρχαν κάθετα τοποθετημένες τρεις χαλύβδινες δοκοί σε σχήμα σταυρού, συμβολικό στοιχείο, που συναντάται κυρίως σε πρώιμα έργα του καλλιτέχνη. Πάνω σε κάθε σιδερένια δοκό ήταν δεμένα με σχοινιά ξύλινα δοκάρια διαφορετικού μήκους και στην κορυφή κάθε δοκού υπήρχε μία πέτρα ακανόνιστου σχήματος θυμίζοντας τις αντίστοιχες ξύλινες δοκούς στην εγκατάστασή του στη συναγωγή του Stommeln. Βέβαια, αν και εντοπίζονται κοινά ή παρόμοια μορφολογικά στοιχεία στις δύο εγκαταστάσεις, ο συμβολισμός τους διαφοροποιείται, χωρίς ωστόσο να απομακρύνεται από

[23] Η έκθεση του Γιάννη Κουνέλλη με τίτλο *Die Front, das Denken, der Sturm* πραγματοποιήθηκε από τις 8 Ιουνίου έως τις 30 Νοεμβρίου 1997. Διοργανώθηκε από το Μουσείο Ludwig της Κολωνίας και παρουσιάστηκε στον χώρο Halle Kalk, έναν πρώην βιομηχανικό χώρο στην Κολωνία που χρησιμοποιείται για εκθέσεις σύγχρονης τέχνης.

τις θρησκευτικές αναφορές.[24]

Στην εγκατάσταση στο Halle Kalk γινόταν πάλι αναφορά στη θρησκευτική εικονογραφία και, σύμφωνα με την επιμελήτρια Barbara Catoir, οι δοκοί παρέπεμπαν στο σημείο της σταύρωσης, τον Γολγοθά, και είναι συγκρίσιμες με τη *Σταύρωση* του Beuys.[25] Το θρησκευτικό στοιχείο εντοπίζεται και σε άλλα σημεία της εγκατάστασης, όπως στις σπειροειδείς δοκούς στον κεντρικό χώρο της αίθουσας και στο φυσικό φως που εισερχόταν από τα παράθυρα. Στην πρώτη περίπτωση, διακρίνεται η αναφορά του καλλιτέχνη στη βασιλική του Αγίου Πέτρου και στο Baldacchino του Bernini, το ιερό κουβούκλιο που βρίσκεται ακριβώς κάτω από τον τρούλο της βασιλικής, το οποίο στηρίζεται σε τέσσερις ελικοειδείς κίονες. Όσον αφορά το στοιχείο του φωτός, και σε αυτή την περίπτωση διακρίνεται το ενδιαφέρον του Κουνέλλη για την εκκλησιαστική αρχιτεκτονική, ιδίως τη βυζαντινή, όπου το φως συνδέεται άμεσα με την πνευματικότητα και το θείο στοιχείο. Παράλληλα, ανιχνεύεται αναφορά στη γοτθική αρχιτεκτονική, όπου το φως διαπερνά τα κίτρινα τζάμια και διαχέεται πάνω στις δοκούς, δημιουργώντας σκιές που ενισχύουν το δραματικό αποτέλεσμα του χώρου.

Το παιχνίδι ανάμεσα στο φως και τις σκιές συνεχιζόταν και στις επικαλυμμένες με μόλυβδο μπάλες, οι οποίες αντανακλούσαν το φως και αιωρούνταν στον χώρο, σχηματίζοντας μία σιδερένια κουρτίνα. Το ίδιο μοτίβο αξιοποίησε ο Κουνέλλης και σε άλλες εγκαταστάσεις του, όπως στη θεατρική παράσταση *Mauser* (1991) του Γερμανού θεατρικού συγγραφέα και δραματουργού Heiner Müller. Για τη δημιουργία των σκηνικών της παράστασης, ο Κουνέλλης αντικατέστησε τις χαλύβδινες μπάλες με αιωρούμενα βιβλία, διατηρώντας τη δυναμική της αιώρησης και το παιχνίδι φωτός και σκιάς ως βασικά μορφοπλαστικά στοιχεία.[26].

Πέρα από τον 'ιερό' χαρακτήρα –που δεν παραπέμπει τόσο σε άμεσο θρησκευτικό περιεχόμενο, όσο σε μια αίσθηση πνευματικότητας που διαπερνά την εγκατάσταση–, η συμβολική γλώσσα του καλλιτέχνη μάς οδηγεί σε διάφορες ερμηνείες που σχετίζονται με τη στέρηση της ελευθερίας ή τη μεταφορά του κινδύνου, όπως αναφέρει η Barbara Catoir, αρκεί να θυμηθούμε το έργο του Barnett Newman, *Δαντελένια κουρτίνα* (1968), ένα έργο

---

[24] Barbara Catoir, «"Ich betrachte mich als seinen stummen Dichter…"», στο Marc Scheps (επιμ.), *Jannis Kounellis: Die Front, das Denken, der Sturm*, Oktagon Verlag, Κολωνία 1997, σ. 7-11.

[25] *Στο ίδιο*. Το έργο *Σταύρωση* (1962) του Joseph Beuys είναι μία εγκατάσταση μικρής κλίμακας, κατασκευασμένη από καθημερινά υλικά όπως βελόνες, καρφιά, φιάλες αίματος και αποκόμματα εφημερίδων. Εμπνεόμενος από την παραδοσιακή εικονογραφία της Σταύρωσης, ο Beuys μεταφέρει το γεγονός από το ιστορικό στο πνευματικό επίπεδο. Μέσω της χρήσης φθαρτών υλικών και της αναφοράς στον πόνο και το αίμα, αναδεικνύει τη βαθιά αλληλεξάρτηση ζωής και οδύνης, θέτοντας υπό αμφισβήτηση τις κατεστημένες κοινωνικές και θεσμικές δομές.

[26] Η παράσταση *Mauser* παρουσιάστηκε το 1991 στο Hebbel Theater του Βερολίνου, σε σκηνοθεσία του ίδιου του Müller, με σκηνικά και κοστούμια σχεδιασμένα από τον Κουνέλλη.

διαμαρτυρία κατά του πολέμου του Βιετνάμ.[27] Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι, αν και ο Αμερικανός καλλιτέχνης δεν ανήκε στους δημιουργούς της Arte Povera, αλλά υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους του αφηρημένου εξπρεσιονισμού και συγκεκριμένα της ζωγραφικής του χρωματικού πεδίου (color field painting), χρησιμοποιούσε ήδη από τη δεκαετία του 1940 μια εκφραστική γλώσσα που, σε ορισμένα σημεία, θυμίζει εκείνη του Κουνέλλη και των καλλιτεχνών της Arte Povera. Μέσω αυτής της γλώσσας διαμαρτυρήθηκε για τη βίαιη μεταχείριση των διαδηλωτών κατά του πολέμου του Βιετνάμ από τις αστυνομικές αρχές, για την οποία θεωρήθηκε υπεύθυνος ο Richard J. Daley, τότε δήμαρχος του Σικάγο. Μεταπολεμικά η κουρτίνα ως συμβολικό στοιχείο εμφανίζεται ως μεταφορά του κινδύνου, της βίας και της διαμαρτυρίας και ιδίως στο έργο καλλιτεχνών που βίωσαν τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, τις φοιτητικές εξεγέρσεις του ΄68 με τις επακόλουθες πολιτικές διαμαρτυρίες, ιδιαίτερα κατά του πολέμου του Βιετνάμ.

Σε άλλο σημείο της εγκατάστασης διακρίνονται περισσότερες ομοιότητες ανάμεσα στο έργο του Newman και σε αυτό του Κουνέλλη, όπως στο σημείο που καλύπτονται τα παράθυρα με πέτρες, ξύλα ή σίδερα και με μόνο ένα άνοιγμα, αποτελούμενο από σύρμα και ελατήρια. Αυτό το μοτίβο το συναντάμε και σε άλλες εγκαταστάσεις του, όπως στην έκθεση Zeitgeist στο Βερολίνο το 1982, όπου πέτρες, ξύλα και σπασμένα εκμαγεία κάλυπταν σχεδόν εξ ολοκλήρου δύο διαδοχικά παράθυρα, δημιουργώντας έναν άμεσο διάλογο με το Τείχος του Βερολίνου που βρισκόταν ακριβώς δίπλα προκειμένου να εκφράσει τη δική του διαμαρτυρία. Σε άλλες εγκαταστάσεις τα ανοίγματα, είτε πρόκειται για παράθυρα είτε για πόρτες, καλύπτονταν εντελώς, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την εγκατάστασή του στην Μπερ Σεβά, για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω.

Στην εγκατάστασή του στην Κολωνία, ο Κουνέλλης συνεχίζει τον διάλογο με την ιστορία του κτιρίου, όπως φαίνεται και από τους σάκους στην άκρη της αίθουσας. Εκεί κρέμασε από μία χαλύβδινη δοκό έναν σάκο δεμένο με σχοινί που μας φέρνει στο μυαλό τους γερανούς που μετέφεραν εμπορεύματα εντός του κτιρίου. Σε άλλο σημείο δίπλα στα παράθυρα κρέμασε από μία σιδερένια κατασκευή σάκους γεμάτους με κάρβουνο και ακριβώς δίπλα στο πάτωμα έστησε μία κατασκευή με τέσσερα ανοίγματα που θυμίζουν φέρετρα. Μέσα σε αυτά τοποθέτησε παλιά εργαλεία, κάποια σκουριασμένα και κατεστραμμένα για να δηλώσει το πέρασμα του χρόνου και τη φθορά. Συνεπώς, αν και η εγκατάστασή του στη συναγωγή Stommeln, μεταφέρθηκε και ενσωματώθηκε στην αποθήκη στο Halle Kalk στην Κολωνία, κατάφερε να αποκτήσει νέα σημασία που βασίζεται στην ιστορία, την αρχιτεκτονική και τη

[27] Barbara Catoir, «“Ich betrachte mich…”», *ό.π.*, σ. 7-11.

λειτουργία του χώρου. Διατήρησε μόνο μερικά κοινά στοιχεία, όπως τη δύναμη της βαρύτητας που συνδέει τον άνθρωπο με τη γη και το ιερό στοιχείο καθότι έδωσε συγχρόνως στην αποθήκη στο Halle Kalk την αίσθηση ενός καθεδρικού ναού.

Αυτές οι δύο εγκαταστάσεις του Κουνέλλη μας μεταφέρουν συγχρόνως σε μία άλλη εγκατάσταση που έστησε δέκα χρόνια αργότερα στο Ισραήλ στο λιμάνι της Γιάφο. Το 2007, ο Κουνέλλης επισκέφθηκε το Ισραήλ, δίνοντας κάποιου είδους συνέχεια σε αυτά τα έργα, πράγμα που πέτυχε με δύο τρόπους. Ο ένας είναι ότι ακολούθησε χρονολογικά ιστορικά γεγονότα, όπως τη Νύχτα των Κρυστάλλων και τη μετανάστευση εκατοντάδων χιλιάδων Εβραίων από τη Γερμανία στην Παλαιστίνη, όπου το 1948 ιδρύθηκε το κράτος του Ισραήλ. Ο δεύτερος τρόπος είναι ότι επέλεξε έναν χώρο στη Γιάφο, μια αποθήκη, που φέρει παρόμοια μορφολογικά χαρακτηριστικά με αυτά του βιομηχανικού κτιρίου στο Halle Kalk στην Κολωνία, όπως οι σειρές παραθύρων, οι χαλύβδινες δοκοί στον εσωτερικό χώρο και κυρίως η μη ανακαινισμένη κατάσταση του κτιρίου, που επέτρεπε στον καλλιτέχνη τον διάλογο με το παρελθόν.

Ο Γιάννης Κουνέλλης στο Ισραήλ

Ο Κουνέλλης κατά την επιτόπια έρευνά του στο Ισραήλ, στην προσπάθειά του να αναπτύξει έναν διάλογο με την ιστορία του τόπου και τον πολιτισμό ανατρέχει σε γεγονότα-ορόσημα στην Ιστορία του εβραϊκού και του παλαιστινιακού λαού που σημάδεψαν την περιοχή της Παλαιστίνης από την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της διάλυσής της κατά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, τη Διακήρυξη Μπάλφουρ το 1917 και έπειτα όταν ο τόπος αυτός θα βρεθεί υπό τη βρετανική Εντολή. Ο Κουνέλλης, ωστόσο, επικεντρώθηκε κυρίως στις επόμενες δεκαετίες κατά τις οποίες όλο και μεγαλύτερος αριθμός Εβραίων συνέρρεε στην Παλαιστίνη με αποκορύφωμα στο διάστημα παράλληλα με τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και μετά.[28]

Στις εγκαταστάσεις που έστησε στο Ισραήλ είναι σαφείς οι αναφορές τόσο στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο όσο και στον πρώτο Αραβοϊσραηλινό πόλεμο του 1948 αλλά και της κατοχής και του ελληνικού εμφυλίου. Την περίοδο αυτή, ο νεαρός Κουνέλλης ζούσε στον Πειραιά, όπου αποτύπωσε εικόνες με καράβια γεμάτα με εβραίους μετανάστες που

[28] James Renton, «Flawed Foundations: The Balfour Declaration and the Palestine Mandate», στο Rory Miller, (επιμ.), *Britain, Palestine and Empire: The Mandate Years*, Routledge, Λονδίνο 2016, σ. 15-37. Το 1917 με τη Διακήρυξη Μπάλφουρ, ο τότε Βρετανός Υπουργός Εξωτερικών Άρθουρ Μπάλφουρ υποστήριξε τη δημιουργία μίας Εβραϊκής «Εθνικής Εστίας» στην Παλαιστίνη και μετά από τρία χρόνια, το 1920, η Παλαιστίνη θα περιέλθει υπό βρετανικό έλεγχο σύμφωνα με τη Συνθήκη των Βερσαλλιών (28 Ιουνίου 1919).

αποχωρούσαν από το λιμάνι του Πειραιά με προορισμό το Ισραήλ, όπως αναφέρει και η Ιταλίδα κριτικός και ιστορικός της τέχνης Adachiara Zevi.[29] Αυτή τη φορά, ο Κουνέλλης στράφηκε σε έναν τόπο που η ιστορία του έχει σημαδευτεί από πολλαπλές συγκρούσεις και τελικά βρήκε τον «Άλλο» στην Ανατολή, σε ένα συνονθύλευμα λαών με διαφορετικές εθνοτικές καταγωγές, τρόπο ζωής, θρησκείες και πολιτισμικές παραδόσεις.

Οι εγκαταστάσεις του Κουνέλλη στο λιμάνι της Γιάφο

Το 2007 έγινε μία από τις πρώτες επισκέψεις του Κουνέλλη στο Ισραήλ και συγκεκριμένα στο λιμάνι της Γιάφο στην κεντρική πύλη της Hangar I (εικ.2,3).

Εικόνα 2. Φωτογραφία της συγγραφέα από την παλιά πόλη και το λιμάνι της Γιάφο. Αριστερά από το λιμάνι διακρίνεται και η αποθήκη, όπου έστησε ο Κουνέλλης την εγκαταστάσή του το 2007, 2021.

Εικόνα 3. φωτογραφία της συγγραφέα από το λιμάνι της Γιάφο, δίπλα από την κεντρική πύλη της Hangar, όπου έστησε ο Κουνέλλης την εγκαταστάσή του το 2007, 2021.

[29] Adachiara Zevi, *Jannis Kounellis. The Negev Museum of Art*, Har-El, Τελ Αβίβ 2017, σ.75.

Πηγαίνοντας εκεί αναζήτησε την Ιστορία που φέρει αυτός ο τόπος, η οποία αφορά τη μετακίνηση των ανθρώπων από και προς τα εδάφη αυτά. Η ιστορία του τόπου ιδωμένη και από τις δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες που έχουν να κάνουν με την Ιστορία του εβραϊκού και του παλαιστινιακού λαού σημάδεψε και τη λειτουργία του χώρου που έστησε τις εγκαταστάσεις του ο Κουνέλλης. Πρόκειται για το σημείο στο οποίο εκτυλίχθηκαν τα γεγονότα του 1948, χρονιά κατά την οποία ιδρύθηκε το κράτος του Ισραήλ, ενώ παράλληλα εκτοπίστηκαν πάνω από 700.000 Άραβες από τις εστίες τους, σηματοδοτώντας την "Ημέρα της καταστροφής", τη λεγόμενη Νάκμπα. Ο εκθεσιακός αυτός χώρος λειτουργούσε μέχρι πριν από λίγα χρόνια στο λιμάνι της Γιάφο, σε παλιές αποθήκες που χρονολογούνταν από την ίδρυση του Ισραήλ.[30] Το 2019 ξεκίνησαν οι εργασίες ανακαίνισής τους, στο πλαίσιο ενός ευρύτερου σχεδίου ανάπλασης της περιοχής. Οι παλιές κατασκευές κατεδαφίστηκαν και στη θέση τους ανεγέρθηκαν νέα κτίρια, τα οποία, μετά την ολοκλήρωση των έργων, άνοιξαν ξανά για το κοινό το 2023.[31]

Σε αυτόν τον χώρο ο Κουνέλλης δημιούργησε μία μεγάλη εγκατάσταση που αποτελούνταν από μια σειρά μικρότερων εγκαταστάσεων. Σε μία από αυτές, στο κέντρο του κύκλου που σχημάτιζαν οι καρέκλες, ήταν σχεδιασμένο με λευκή κιμωλία στο δάπεδο το περίγραμμα μιας νεκρής ανθρώπινης φιγούρας (εικ.4), ενώ στο κέντρο ενός άλλου κύκλου υπήρχε ένα μαύρο στίγμα που έμοιαζε με πηχτό αίμα.[32] Και στις δύο εγκαταστάσεις διακρίνονται οι αναφορές του καλλιτέχνη σε ιστορικά γεγονότα που σημάδεψαν τον τόπο χωρίς όμως να είναι σαφές αν αναφέρεται και στις δύο πλευρές, δηλαδή στα θύματα του

---

[30] Adachiara Zevi, *Kounellis. Jaffa port,* Har-El, Τελ Αβίβ 2007, σ. 4-5· Η ομώνυμη Hagar Art Gallery, που βρίσκεται ακριβώς δίπλα, ιδρύθηκε το 2001 ως χώρος σύγχρονης τέχνης, με σκοπό την προβολή της σύγχρονης παλαιστινιακής καλλιτεχνικής δημιουργίας στη Δυτική Όχθη, τη Γάζα, το εσωτερικό του Ισραήλ, καθώς και στην παλαιστινιακή διασπορά, τον αραβικό κόσμο, την Ευρώπη και τις Ηνωμένες Πολιτείες. Κατά τα τρία πρώτα χρόνια λειτουργίας της, η Hagar Art Gallery παρουσίασε δεκαέξι ατομικές εκθέσεις, εκ των οποίων οι δέκα ήταν αφιερωμένες σε Παλαιστίνιους αποφοίτους σχολών καλών τεχνών στο Ισραήλ. Tal Ben Zvi, *Hagar - Contemporary Palestinian Art*, Hagar Association, Τελ Αβίβ - Γιάφο, 2006, 4-5.

[31] Naama Riba, «Inside the colorful new transformation of Jaffa's Port», *HAARETZ,* https://www.haaretz.com/israel-news/2023-06-04/ty-article-magazine/.premium/the-exciting-new-project-saturating-jaffas-port-with-color/00000188-76f0-d4df-a39c-f7fbc4e70000 (τελευταία πρόσβαση: 14.12.2023)

[32] Adachiara Zevi, *Kounellis. Jaffa port,* ό.π., σ. 51, 53-55.

Ολοκαυτώματος και στα θύματα που είχαν και οι δύο πλευρές κατά τον πρώτο Αραβοϊσραηλινό πόλεμο ή μόνο σε μία από αυτές.

Εικόνα 4. Σχέδιο της συγγραφέα με μολύβι που απεικονίζει μία από τις εγκαταστάσεις του Κουνέλλη στο λιμάνι της Γιάφο, 2024.

Σε μία άλλη εγκατάσταση, που επίσης αποτελούνταν από κυκλικά διατεταγμένες καρέκλες, ένα λευκό σεντόνι σκέπαζε τις καρέκλες (εικ.5) παραπέμποντας σε νεκρική τελετουργία, ενώ υπενθύμιζε παράλληλα τη σχέση του Κουνέλλη με το θέατρο καθότι από τη δεκαετία του 1960 και μετά, ασχολήθηκε και με αυτό.[33] Δημιούργησε σκηνικά για σύγχρονα θεατρικά έργα και συνεργάστηκε με σκηνοθέτες και θεατρικούς συγγραφείς όπως οι Θεόδωρος Τερζόπουλος, Heiner Müller, Tadashi Suzuki, Anna Badora, Valery Fokin, Carlo Quartucci κ.ά. Η όλο και πιο εντατική συνεργασία του Κουνέλλη με επαγγελματίες του θεάτρου επηρέασε την αίσθηση του για τη σκηνή, τον χώρο αλλά και τον χρόνο, με αποτέλεσμα έκτοτε να στήνει μεγαλύτερης κλίμακας εγκαταστάσεις σε χώρους μεγάλων διαστάσεων. Ο Κουνέλλης αντιμετώπισε αυτούς τους χώρους ως σκηνές, στις οποίες εκτυλίσσεται ένα γεγονός με πραγματικά στοιχεία. Για αυτό άλλωστε επέλεγε να στήνει τις εγκαταστάσεις του σε χώρους εμποτισμένους με ιστορία. Έτσι, οι εφήμερες εγκαταστάσεις του έμοιαζαν με σκηνικά, που βρίσκονταν στη "σκηνή" όσο διαρκούσε η "παράσταση" ή αλλιώς η έκθεσή του στον συγκεκριμένο χώρο. Υπήρχε δηλαδή και χρονικός περιορισμός καθότι έστηνε τις εγκαταστάσεις του σε μία συγκεκριμένη χρονική στιγμή και για περιορισμένο χρονικό

[33] Zevi, *Kounellis. Jaffa port*, ό.π., σ. 4-12, 26-30.

διάστημα σε μία τοποθεσία που τον ενδιέφερε.[34] Ο ίδιος είχε αναφέρει επίσης ότι η Arte Povera γεννήθηκε στο θέατρο και επηρεάστηκε από την ιδέα του Jerzy Grotowski που εφηύρε το "Teatro Povero", ένα θέατρο που βασιζόταν στην ικανότητα των ηθοποιών και απαιτούσε ελάχιστα σκηνικά.[35]

Εικόνα 5. Σχέδιο της συγγραφέα με μολύβι που απεικονίζει μία από τις εγκαταστάσεις του Κουνέλλη στο λιμάνι της Γιάφο, 2024.

Επιστρέφοντας στα σκηνικά αυτού του χώρου, στο λιμάνι της Γιάφο, βλέπουμε ότι σε άλλο σημείο υπήρχαν καρέκλες, διατεταγμένες κυκλικά, πάνω στις οποίες είχε τοποθετήσει ραπτομηχανές για να αναφερθεί στη Βιομηχανική Επανάσταση, ενώ πάνω σε καρέκλες που βρίσκονταν σε διπλανό κύκλο υπάρχουν σάκοι. Αυτοί οι σάκοι, σε αντίθεση με τον μαύρο σάκο που ήταν πάνω στο τραπέζι, έχουν μπλε χρώμα, το μοναδικό χρώμα της ασπρόμαυρης εγκατάστασης. Ο Κουνέλλης επέλεξε αυτό το χρώμα, όταν είδε το φόρεμα του ίδιου χρώματος μιας Παλαιστίνιας γυναίκας να περπατά στην Ιερουσαλήμ, όπως αναφέρει η Adachiara Zevi.[36] Επίσης, στη θέση μίας καρέκλας που βρισκόταν σε άλλο κύκλο είχε τοποθετήσει έναν καλόγερο από τον οποίο κρεμόταν ένα μαύρο παλτό και ένα καπέλο. Ο καλόγερος λειτουργούσε ως σύμβολο που παραπέμπει στην αστική τάξη της κεντρικής Ευρώπης, στην

[34] Urs και Christel Raussmüller, «Presence and Memory», ό.π.
[35] Cardi Gallery (n.d.), «Azioni povere with Jannis Kounellis», https://cardigallery.com/magazine/azioni-povere-with-jannis-kounellis/ (τελευταία πρόσβαση: 23.09.2023).
[36] Zevi, *Kounellis. Jaffa port,* ό.π., σ.10

οποία ανήκαν πολλοί Εβραίοι, ενώ το μαύρο καπέλο και το μαύρο παλτό αναφέρονται στην απουσία του ανθρώπου, στα θύματα του Ολοκαυτώματος.[37] Από την άλλη, καθότι ο καλόγερος βρισκόταν στον χώρο της εισόδου των σπιτιών (εικ.6), εκεί όπου κρεμούσαν τα ρούχα τους όσοι εισέρχονταν σε αυτό, θα μπορούσαμε να δούμε μέσα από αυτή την εγκατάσταση τον ερχομό των Εβραίων που μετοίκησαν σε αυτόν τον τόπο, στη Γιάφο.

Εικόνα 6. Σχέδιο της συγγραφέα με μολύβι που απεικονίζει μέρος από τις εγκαταστάσεις του Κουνέλλη στο λιμάνι της Γιάφο, 2024.

Τα παπούτσια ως σύμβολα

Στο κέντρο ενός άλλου κύκλου που σχημάτιζαν καρέκλες, υπήρχαν φθαρμένα παπούτσια που επίσης αποτυπώνουν την αίσθηση της απώλειας. Οι καρέκλες ήταν διαφορετικές μεταξύ τους και ανήκαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους, παραπέμποντας στα διαφορετικά γεγονότα που εκτυλίχθηκαν εκεί ή που σχετίζονται με αυτόν τον τόπο. Αντίστοιχα και τα παπούτσια αναφέρονταν σε γεγονότα που έλαβαν χώρα εκεί, στον τόπο προορισμού δεκάδων χιλιάδων Εβραίων επιζησάντων της τραγωδίας του Ολοκαυτώματος και συγχρόνως τον τόπο διαβίωσης

[37] Cathy Gelbin και Sander Gilman, *Cosmopolitanisms and the Jews*, University of Michigan Press, Μίσιγκαν 2017· Zevi, *Kounellis. Jaffa port,* ό.π., σ. 4-12, 48.

εκατοντάδων χιλιάδων Αράβων.[38] Τα παπούτσια παραπέμπουν σε μία σειρά εγκαταστάσεων που αναφέρονται στα θύματα του Ολοκαυτώματος, όπως μπορούμε να δούμε στο Μουσείο Μνήμης Yad Vashem στην Ιερουσαλήμ, στο πρώην στρατόπεδο συγκέντρωσης Άουσβιτς-Μπίρκεναου στην Πολωνία, στην εγκατάσταση *Παπούτσια στην όχθη του Δούναβη* του Ούγγρου γλύπτη Gyula Pauer (2005), στην εγκατάσταση *O my friends, there are no friends* (2011) της Ισραηλινής καλλιτέχνιδας Sigalit Landau και στην εγκατάσταση *Boots* (1969) των Ισραηλινών καλλιτεχνών Joshua Neustein, Georgette Batlle και Gerard Marx στο Jerusalem Artists House, οι οποίοι έστησαν μία εγκατάσταση που αναφέρεται στις σωρούς παπουτσιών των Εβραίων στο Άουσβιτς, αλλά αντίστοιχα και στον Πόλεμο των Έξι Ημερών του 1967.

Από την άλλη πλευρά, λαμβάνοντας υπόψη την ιστορία του Παλαιστινιακού λαού, τα παπούτσια υπενθυμίζουν τον εκτοπισμό των Αράβων από τη Γιάφο.[39] Παρόμοια εγκατάσταση συναντάμε στο μουσείο του Γιασέρ Αραφάτ στη Ραμάλα, όπου αραδιασμένα και φθαρμένα παπούτσια ήταν εγκλωβισμένα μέσα σε μία μπρούντζινη εγκατάσταση που παρέπεμπε σε υγρή άμμο και αναφερόταν στους εκτοπισμένους Άραβες από τη Γιάφο το 1948, οι οποίοι προσπαθούσαν να σώσουν και να μεταφέρουν μέσα από τη θάλασσα τα υπάρχοντά τους που κατάφεραν να πάρουν μαζί τους (εικ.7).

Εικόνα 7. Φωτογραφία της συγγραφέα από τον εσωτερικό χώρο του μουσείο του Γιασέρ Αραφάτ στη Ραμάλα, Παλαιστίνη.

[38] Elihu Bergman, «Adversaries and Facilitators: The Unconventional Diplomacy of Illegal Immigration to Palestine 1945-1948», *Israel Affairs* 8:3, (2002), σ. 1-46.

[39] Adel Manna, «The Palestinian Nakba and Its Continuous Repercussions», *Israel Studies*, 18:2 (2013), σ. 86-99· Grace Wermenbol, *A Tale of Two Narratives: The Holocaust, the Nakba, and the Israeli-Palestinian Battle of Memories*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2013. Τότε, θα ξεσπάσει ο πρώτος αραβο-ισραηλινός πόλεμος, που θα αποτελέσει μία καταστροφή (Νάκμπα) για τους Άραβες της Παλαιστίνης και θα αναγκάσει χιλιάδες Παλαιστίνιους να εγκαταλείψουν τον τόπο τους και να κατευθυνθούν προς τη Δυτική Όχθη του Ιορδάνη, στη Γάζα, τη Συρία και τον Λίβανο.

Ο Κουνέλλης επιπλέον για να γεμίσει τον χώρο χρησιμοποίησε το φως που έβγαζαν εννιά παλιοί φανοστάτες τους οποίους είχε τοποθετήσει δίπλα σε κάθε κύκλο. Οι φανοστάτες αυτοί φώτιζαν με ψυχρό φως τα σημεία που βρίσκονταν οι εγκαταστάσεις, ενώ ο υπόλοιπος χώρος παρέμενε σκοτεινός, παραπέμποντας στους φανοστάτες που υπήρχαν περιμετρικά των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Στο κέντρο ενός άλλου κύκλου υπήρχαν σιδερένιες δοκοί, τοποθετημένες η μία πάνω στην άλλη και θυμίζουν τους ηλεκτροφόρους φράχτες που επίσης υπήρχαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Οι αναφορές στους εβραίους, όπως αναφέρει και ο Μανώλης Μπαμπούσης, είναι περισσότερο από εμφανείς. Άλλωστε και οι σχέσεις του ίδιου με την εβραϊκή κοινότητα χρονολογούνται από παλιά σε διαφορετικές χώρες, καθώς συνεργάστηκε με αρκετούς Εβραίους συλλέκτες, διευθυντές μουσείων και επιμελητές μεταξύ των οποίων η Adachiara Zevi.

Κατ' ουσίαν μέσα από αυτές τις εγκαταστάσεις ήθελε να εκφράσει την απώλεια της ανθρώπινης ζωής και του σπιτιού που συνεπάγεται την απώλεια της ταυτότητας και της αίσθησης του ανήκειν, που σημειώθηκαν στον εβραϊκό πληθυσμό αλλά πιθανόν και την απώλεια που υπέστησαν από τον ξεριζωμό τους οι Παλαιστίνιοι, τον θάνατο εκατομμυρίων Εβραίων από το ναζιστικό καθεστώς, το πέρασμα του χρόνου αλλά και την ανθρώπινη ανάγκη για ανασυγκρότηση, όπως φαίνεται για παράδειγμα από την προσπάθεια των επιζησάντων της τραγωδίας του Ολοκαυτώματος να προστατεύσουν την εβραϊκή τους ταυτότητα και κοινότητα μεταπολεμικά. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η αποθήκη του λιμανιού της Γιάφο, είναι ένα σκηνικό με το οποίο ήταν εξοικειωμένος καθώς μεγάλωσε σε αντίστοιχο περιβάλλον και αυτό του επέτρεψε να ξεδιπλώσει αυτές τις ιστορίες τις οποίες θα επενδύσει με δραματικά στοιχεία που δανείζεται από την αρχαία τραγωδία. Αυτά τα στοιχεία διακρίνονται στην κυκλική διάταξη των καθισμάτων που παραπέμπει στον χορό της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, στις σκιές που δημιουργούνται στον χώρο και εντείνουν τη δραματική ατμόσφαιρα, στα απλά αντικείμενα και στα υφάσματα που θυμίζουν το λιτό σκηνικό του αρχαίου δράματος.

Συμμετοχή του Κουνέλλη στη 2η Μπιενάλε της Μεσογείου της Χάιφα στη Σαχνίν

Μερικά χρόνια αργότερα, το 2013, ο Κουνέλλης επέστρεψε στο Ισραήλ για να στήσει άλλη μία εγκατάσταση που με τη σειρά της ενσωματώνει τμήμα της εγκατάστασής του στη Γιάφο. Αυτή τη φορά κατευθύνθηκε στο βόρειο Ισραήλ, στην πόλη Σαχνίν, μια αραβική πόλη ανάμεσα στην Άκκο και τη Γαλιλαία, όπου έλαβε χώρα η Δεύτερη Μπιενάλε της Μεσογείου

της Χάιφα.

Ο Κουνέλλης συμμετείχε στη συγκεκριμένη Μπιενάλε με τίτλο *Re-Orientation*, η οποία είχε ως στόχο να λειτουργήσει ως γέφυρα τόσο μεταξύ των πολιτισμών στη Μέση Ανατολή όσο και μεταξύ των πολιτισμών της Ανατολής με αυτών της Δύσης.[40] Γι' αυτό οι δύο επιμελητές, Fainaru και Bar-Shay, τόσο με το θεσμό της Μπιενάλε της Μεσογείου στη Σαχνίν που ξεκίνησε το 2010 όσο και με το Αραβικό Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης και Κληρονομιάς (AMOCAH) που ίδρυσαν στη Σαχνίν αμέσως μετά τη 2η Μπιενάλε της Μεσογείου της Χάιφα, επιχείρησαν να συνδυάσουν την τοπική με τη διεθνή σύγχρονη τέχνη, παρουσιάζοντας καλλιτέχνες από αραβικές και άλλες μεσογειακές χώρες. Οι επισκέπτες είχαν τη δυνατότητα να κυκλοφορήσουν μέσα στην αραβική πόλη, σε εστιατόρια, καταστήματα, τζαμιά, δημόσιους χώρους, μουσεία και σε γκαράζ αυτοκινήτων, όπου παρουσιάζονταν τα έργα των συμμετεχόντων καλλιτεχνών, ώστε να έρθουν σε άμεση επαφή με τους κατοίκους της πόλης και να γνωρίσουν καλύτερα τον αραβικό πολιτισμό, ώστε να γίνει αποδεκτή η διαφορετικότητα του άλλου.

Ανάμεσα σε αυτούς τους καλλιτέχνες, ο Κουνέλλης έστησε μία εγκατάσταση στο Μουσείο Αραβικής Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Σαχνίν. Στο κέντρο μίας αίθουσας που ήταν περιμετρικά γεμάτη με προθήκες με παραδοσιακές αραβικές γυναικείες στολές (8), τοποθέτησε κυκλικά παπούτσια και καρέκλες. Ουσιαστικά πρόκειται για μία από τις εγκαταστάσεις που είχε παρουσιάσει το 2007 στο λιμάνι της Γιάφο. Ωστόσο, η αφήγηση της διαφοροποιείται. Σε αυτή ο Κουνέλλης συνέδεσε την εγκατάσταση με τον τόπο της Σαχνίν και τους ανθρώπους της συγκεκριμένης πόλης στο βόρειο Ισραήλ, αναφέρεται δηλαδή στη διαφορετικότητα και τη συνύπαρξη διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων σε εκείνη την περιοχή, όπου ζουν ο ένας δίπλα στον άλλο εβραίοι, Άραβες μουσουλμάνοι, χριστιανοί και δρούζοι. Στην εγκατάσταση αυτή διακρίνονταν τρεις ομόκεντροι κύκλοι. Ο πρώτος αποτελούνταν από παπούτσια ανθρώπων που ζουν ο ένας δίπλα στον άλλο, ο δεύτερος σχηματιζόταν από τις καρέκλες και ο τρίτος περιέκλειε τους άλλους δύο και σχηματιζόταν από τις προθήκες με τις παραδοσιακές αραβικές στολές που περιέβαλλαν την εγκατάσταση. Με αυτή την εγκατάσταση γινόταν αναφορά τόσο στο παρελθόν, στην ιστορία του τόπου, όσο και στο παρόν, στους κατοίκους της περιοχής, η οποία στην πλειοψηφία της κατοικείται από μουσουλμάνους Άραβες, αλλά και στο μέλλον, καθότι προωθείται ο διάλογος, η επικοινωνία

[40] «The Mediterranean Biennale», https://mediterraneanbiennale.com/en/ (Τελευταία πρόσβαση: 14.10.2023)· Akin Ajayi, «Re-Orientation: Mediterranean Biennale Sakhnin, Midnight East», https://www.midnighteast.com/mag/?p=26444 (τελευταία πρόσβαση: 14.10.2023).

και η ειρηνική συνύπαρξη των κοινοτήτων στη Μέση Ανατολή.[41]

Εικόνα 8. Πανοραμική φωτογραφία της συγγραφέα από την αίθουσα, στην οποία έστησε ο Κουνέλλης την εγκατάστασή του στο Μουσείο Αραβικής Πολιτιστικής Κληρονομιάς της Σαχνίν, Ισραήλ, 2022.

Οι Βεδουίνοι, η πόλη Μπερ Σεβά και η έρημος Νέγκεβ στο έργο του Κουνέλλη.

Μερικά χρόνια αργότερα –το 2016– μετέβη ξανά στο Ισραήλ, όπου και δημιούργησε την τελευταία του εγκατάσταση, η οποία παρουσιάστηκε στο Μουσείο Τέχνης της Νέγκεβ από τις 15 Δεκεμβρίου 2016 έως τις 3 Μαρτίου 2017. Ο σταθμός του ταξιδιού του αυτή τη φορά ήταν η πόλη Μπερ Σεβά και η έρημος Νέγκεβ, όπου κατοικούν πολλοί Βεδουίνοι (εικ.9). Στην Μπερ Σεβά, ο Κουνέλλης έφτασε «με τα χέρια στις τσέπες» καθώς δεν είχε ιδέα τι θα έκανε εκεί, όπως ο ίδιος είχε πει σε συνέντευξή του στη Jerusalem Post.[42] Ο Κουνέλλης ακολούθησε πάλι τη γνωστή μέθοδο. Έλαβε υπόψη την ιστορία του τόπου και του χώρου και τις συνέδεσε μεταξύ τους.[43]

---

[41] Shany Littman, «Meat and Greet: Art Festival Reaches the Arab Galilee», *HAARETZ*, https://www.haaretz.com/2013-05-16/ty-article/.premium/a-galilee-biennale-shows-art-trumps-politics/0000017f-e130-d568-ad7f-f37bfa2b0000 (τελευταία πρόσβαση: 23.05.2022)· Ines Ehrlich, «Artistic endeavor as bridge to coexistence», https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4372985,00.html (τελευταία πρόσβαση: 24.05.2022)

[42] Barry Davis, «Getting stoned in the desert», https://www.jpost.com/metro/getting-stonedin-the-desert-478243 (τελευταία πρόσβαση: 2.11.2023).

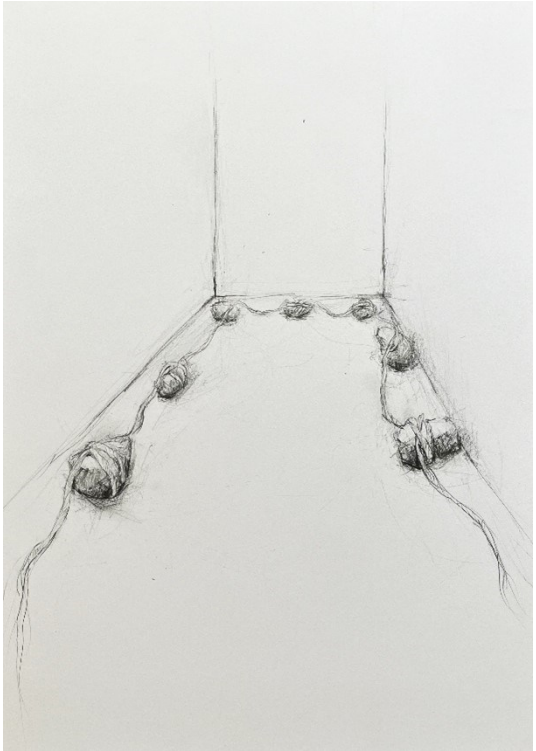
[43] Marc Scheps, *Jannis Kounellis: XXII Stations on an Odyssey 1969-2010*, Prestel Verlag, Μόναχο, Βερολίνο, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2010, σ.7

Εικόνα 9. Φωτογραφία της συγγραφέα από κατοικίες Βεδουίνων στην έρημο Νέγκεβ, Ισραήλ, 2022.

Η εγκατάσταση πραγματοποιήθηκε στο Μουσείο Τέχνης της Νέγκεβ, ένα διώροφο κτίριο, τυπικό οθωμανικό σπίτι ενός αξιωματούχου, το οποίο χτίστηκε το 1906 από τους Οθωμανούς. Κατά τη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου Πολέμου το κτίριο στέγασε στελέχη του Βρετανικού Επιτελείου και λίγο πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο έγινε σχολείο θηλέων Βεδουίνων. Δίπλα του βρίσκεται το Μεγάλο Τζαμί της Μπερ Σεβά και το Επιστημονικό Πάρκο Carasso, που χτίστηκε το 1914 και αρχικά λειτούργησε ως σχολείο για τους παιδιά των Βεδουίνων Σεΐχηδων. Ο Κουνέλλης, αφού είδε τον χώρο του μουσείου και τα κτίρια της γύρω περιοχής, επισκέφτηκε την έρημο Νέγκεβ, την οποία και επισκεπτόταν κάθε μέρα για περισσότερο από μία εβδομάδα, προκειμένου να παρατηρήσει το περιβάλλον (εικ.10). Ο ίδιος

Εικόνα 10. Φωτογραφία της συγγραφέα από την έρημο Νέγκεβ, Ισραήλ, 2021.

αναφέρει σχετικά: «Δεν με ενδιαφέρουν οι ουρανοξύστες που χτίζονται στην Μπερ Σεβά. Το πρωταρχικό χαρακτηριστικό αυτής της περιοχής, αλλά και η ταυτότητα του Ισραήλ, είναι η έρημος».[44] Τότε ξεκίνησε να στήνει την εγκατάστασή του. Διάλεξε μερικές πέτρες από την έρημο και τις μετέφερε στον χώρο του μουσείου. Χρησιμοποίησε ένα χοντρό σχοινί, όπως αυτά που χρησιμοποιούσαν οι ναυτικοί, με το οποίο περιτύλιξε τις πέτρες, με αντίστοιχο τρόπο που ασφαλίζουν οι Βεδουίνοι τις σκηνές τους στην έρημο. Έπειτα, τοποθέτησε σε κάθε δωμάτιο έπιπλα που βρήκε σε μια τοπική υπαίθρια αγορά, δώδεκα καρέκλες, ένα πλαίσιο κρεβατιού και μία ντουλάπα ως μέτρο της ανθρώπινης ύπαρξης. «Η ντουλάπα είναι φυσική, είναι ό,τι πιο κοντινό στον άνθρωπο, εξαιτίας αυτού που συντηρεί στο εσωτερικό της, διάφορα μοτίβα συνδεδεμένα με τη ζωή», εξήγησε ο Κουνέλλης.[45] Όλα τα αντικείμενα που χρησιμοποιεί ο Κουνέλλης τόσο σε αυτή όσο και σε όλες τις εγκαταστάσεις του έχουν ως σημείο αναφοράς τον άνθρωπο. Ακόμη και η απόσταση ανάμεσα στους κόμπους του σχοινιού είναι ίση με ένα ανθρώπινο βήμα. Έτσι, δημιούργησε μία αλυσίδα που διατρέχει όλο τον χώρο και ενώνει τους δύο ορόφους του μουσείου, ενώ με το σχοινί σχεδιάζεται η διαδρομή ενός ταξιδιού με αναφορές στον μίτο της Αριάδνης που οδηγεί στην έξοδο από τον λαβύρινθο (εικ.11).



Εικόνα 11. Σχέδιο της συγγραφέα με μολύβι που απεικονίζει μέρος της εγκατάστασης του Κουνέλλη στο Μουσείο Τέχνης της Νέγκεβ, 2024.

[44] Davis, «Getting stoned», ό.π.
[45] Elisabetta Povoledo, «The spirituality of Jannis Kounellis», *The New York Times*, 28.10.2016.

Το ταξίδι του Κουνέλλη σχετίζεται με την ανθρώπινη ύπαρξη και υποκαθιστά τα απόντα ανθρώπινα σώματα. Οι καρέκλες που η καθεμία κουβαλούσε τη δική της πέτρα και ήταν στραμμένες προς την πέτρα που βρισκόταν στο πάτωμα μπροστά τους στο κέντρο του κύκλου ήταν μία σκηνή που προκαλούσε την αίσθηση της κοινότητας, ενώ η κυκλική τους διάταξη που παρέπεμπε σε χορό της ελληνικής τραγωδίας ενέτεινε τη δραματικότητα.[46] Το ίδιο συμβαίνει με τις πέτρες που βρίσκονταν περιμετρικά του δωματίου. Αυτό το σενάριο ανατρεπόταν από το πλαίσιο του κρεβατιού που βρισκόταν στο διπλανό δωμάτιο, πάνω στο οποίο υπήρχαν πέτρες που παρέπεμπαν στην εικόνα του θανάτου. Ο Κουνέλλης μέσω αυτού του σκηνικού, του κρεβατιού ενός χωρικού, όπως έλεγε, αναφερόταν στο χαμένο παρελθόν της προβιομηχανικής περιόδου και τον παραδοσιακό τρόπο ζωής, ενώ από την άλλη τόνιζε ότι:

> Απλώς δέχομαι ό,τι προκύπτει, και από τη λογοτεχνία. Για παράδειγμα, αισθάνομαι μεγάλη συμπάθεια για τον Βίκτωρα Ουγκώ και την κατανόηση του υπόκοσμου του πόνου. Αυτή η κοινωνία του πόνου εξακολουθεί να είναι δική μου. Έχω χρησιμοποιήσει συχνά ένα σιδερένιο κρεβάτι, μήκους δύο μέτρων και πλάτους 82 εκατοστών, το οποίο έχει περίπου το μέγεθος του κρεβατιού ενός χωρικού. Είναι μία συνεχής υπενθύμιση της ανθρωπιάς.[47]

Με άλλα λόγια ο Κουνέλλης "βλέπει την πραγματικότητα και την απογοήτευση της σύγχρονης κοινωνίας, ενώ, ταυτόχρονα, αντλεί από τις πρωτόγονες, θεμελιώδεις, ανθρώπινες αξίες και τα ανθρώπινα αντικείμενα που ενσωματώνουν, περιέχουν και μετρούν αυτές τις αξίες".[48]

Στη μέση του δωματίου στο ισόγειο βρισκόταν μια ντουλάπα με έναν καθρέφτη πάνω σε ένα ορθογώνιο που σχηματίζουν οι πέτρες. Η ντουλάπα ήταν σφιχτά περιτυλιγμένη με σχοινί, εικόνα που θα μπορούσε να παραπέμπει στο μαγκάνι ενός πηγαδιού που είναι τυλιγμένο πάνω του ένα σχοινί, όπως φαίνεται και σε άλλο σημείο της εγκατάστασης. Ο συμβολισμός αυτός αναφερόταν στα εφτά πηγάδια της περιοχής, με πιο γνωστό αυτό του Αβραάμ σύμφωνα με την εβραϊκή Βίβλο, αλλά και στην ίδια την ονομασία της πόλης που στα εβραϊκά αλλά και στα αραβικά σημαίνει εφτά πηγάδια. Το σχοινί συνέχιζε τη διαδρομή του στον χώρο και κατέληγε κάτω από μία άλλη πέτρα. Στο τέλος αυτού του ταξιδιού, υπήρχε μία πόρτα καλυμμένη με πέτρες, υποδηλώνοντας ότι οι πέτρες είχαν χρησιμεύσει στους Βεδουίνους κατοίκους της ερήμου για να χτίσουν τις κατοικίες τους.

---

[46] Μανώλης Μπαμπούσης, προσωπική συνομιλία, ό.π.
[47] Martin Gayford, «Everything needs to be centred», ό.π.
[48] Povoledo, «The spirituality», ό.π.

Οι πέτρες είναι ένα συμβολικό στοιχείο που χρησιμοποιούσε ξανά και ξανά στο έργο του, ενώ παράλληλα είναι φορτισμένες με την ιστορία του τόπου. Έτσι, ενώ από τη μία μπορούμε να εντοπίσουμε κοινούς συμβολισμούς με τις αντίστοιχες πέτρες που είχε ενσωματώσει σε εγκαταστάσεις του σε τόπους που συγκλίνει η ιστορία, σε άλλες εγκαταστάσεις παρατηρείται ότι άλλαζε αυτός ο συμβολισμός, όπως στην εγκατάσταση στην έκθεση Zeitgeist στο Βερολίνο ή ακόμη και σε αυτή στην Μπερ Σεβά. Από την πρώτη κιόλας στιγμή διακρίνονται οι αναφορές του Κουνέλλη τόσο στην ιστορία αυτού του τόπου όσο και του δικού του, την Ελλάδα, στον πρωτογονισμό των μεσογειακών κατοικιών και ειδικότερα των Βεδουίνων και κατ' επέκταση στην αντίθεση των συμβολισμών του αστικού και βιομηχανικού πολιτισμού με τις πρωτόγονες και ατομικές αξίες. Εξέταζε τους παραδοσιακούς τρόπους ζωής και τους αντιπαρέβαλλε με τα οράματα της σύγχρονης αστικής ζωής που έβλεπε να συμβαίνουν γύρω του.

Ωστόσο, υπήρξαν ποικίλες ερμηνείες από τους επισκέπτες, καθώς ο Κουνέλλης, όπως και οι άλλοι καλλιτέχνες της Arte Povera, επιθυμούσαν να αφυπνίσουν τη μνήμη και για αυτό χρησιμοποιούσαν κοινά υλικά και αντικείμενα. Συνεπώς, ακόμη και όταν ο Κουνέλλης χρησιμοποιούσε παρόμοια υλικά και αντικείμενα στις εγκαταστάσεις του, η αρχική αφήγηση του έργου άλλαζε ανάλογα με τη θέση του, τα βιώματα, τους συνειρμούς του κάθε θεατή. Οι επισκέπτες μέσω των αντικειμένων που ήταν οικεία για αυτούς αναγνώριζαν το έργο του ως μέρος της ζωής τους και έτσι ανακαλούνταν μνήμες και στους ίδιους. Η ερμηνεία του έργου του συχνά εξαρτάται από τους συμβολισμούς των αντικειμένων για διαφορετικούς πολιτισμούς και στη συγκεκριμένη περίπτωση τα σύμβολα του Ισραήλ και της Παλαιστίνης αφθονούσαν .[49] Για παράδειγμα, η αλυσίδα που σχηματιζόταν συμβόλιζε για τον ίδιο την ενότητα, τον διάλογο, την αλληλεγγύη. Για τον εβραϊκό πολιτισμό, η αλυσίδα και οι κόμποι αναφέρονται στο Κεσέρ, τη φυσική σύνδεση και τις ανθρώπινες σχέσεις. Οι πέτρες από την άλλη ως σύμβολο συναντώνται πολύ συχνά στην Τορά και σε μεταγενέστερα θρησκευτικά κείμενα, όπως στη βιβλική ιστορία του Δαυίδ που για να πολεμήσει τον Γολιάθ διάλεξε πέντε πέτρες. Από την άλλη οι πέτρες για τους Βεδουίνους συμβολίζουν το σπίτι τους και τον τόπο τους, το βραχώδες έδαφος της ερήμου, καθώς τα σπίτια τους, τα "bayt hajar", όπως οι ίδιοι τα ονομάζουν, πέρα από τις τέντες αποτελούνται και από πέτρες, όπως άλλωστε και το περιβάλλον τους, το βραχώδες έδαφος της ερήμου που περιβάλλεται από βουνά. Εμφανίζονται δε συχνά και στην παλαιστινιακή λογοτεχνία με μεταφορική και κυριολεκτική σημασία, αφού επίσης συμβολίζουν τα αρχέγονα πέτρινα σπίτια τους.

---

[49] Μανώλης Μπαμπούσης, προσωπική συνομιλία, ό.π.

Πέρα από τις διαφορετικές αναγνώσεις που βασίζονται στους συμβολισμούς και στην πολιτισμική μνήμη, σε αυτό το σημείο θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς αν η εγκατάσταση που έστησε στην Μπερ Σεβά είναι οριενταλιστική και αναφέρεται στην αντίθεση μεταξύ Δύσης και Ανατολής και τις αφηγήσεις των δυτικών περιηγητών που διαμόρφωναν την εικόνα της Ανατολής στη Δύση. Ο Κουνέλλης πράγματι αυτή τη φορά έστρεψε το ενδιαφέρον του στη Μέση Ανατολή και βρήκε τον ξένο ή τον «Άλλο», όπως ο ίδιος έλεγε, σε λαούς της μη δυτικής Ευρώπης. Επιπλέον, δεν ασχολήθηκε απλά με πολιτισμούς της Ανατολής, αλλά όπως ο Said, εστίασε μεταξύ άλλων σε ομάδες που βρίσκονταν σε χαμηλή κοινωνική θέση, και συγκεκριμένα στους Άραβες Βεδουίνους της Νέγκεβ, μία υποδεέστερη ομάδα μέσα στο ισραηλινό κράτος. Σύμφωνα δε με την Κεντρική Στατιστική Υπηρεσία του Ισραήλ, οι Βεδουίνοι της Νέγκεβ είναι η φτωχότερη και πιο περιθωριοποιημένη κοινότητα στο Ισραήλ. Παρόλο αυτά, ο Κουνέλλης δεν τους παρουσίασε ως μία περιθωριοποιημένη κοινότητα ούτε έδειξε ότι αποτελούσαν κάποιου είδους απειλή. Αντίθετα, είδε τους Άραβες Βεδουίνους ως κάτι το διαφορετικό, έναν διαφορετικό πολιτισμό με «πρωτόγονα» χαρακτηριστικά. Από την άλλη πλευρά, αυτά τα πρωτόγονα χαρακτηριστικά χαρακτηρίζουν τη σχέση του καλλιτέχνη, όπως και των υπόλοιπων καλλιτεχνών της Arte Povera, με υλικά που σχετίζονται με το φυσικό περιβάλλον, προσπαθώντας έτσι να ανατρέψουν τα δεδομένα μιας τέχνης που είχε επηρεαστεί από τον καταναλωτισμό και την εμπορευματοποίηση του έργου τέχνης. Ο Κουνέλλης επέκρινε την ισχυρή Δύση και τη Βιομηχανική Επανάσταση που μετέτρεψε απότομα περιοχές από αγροτικά σε βιομηχανικά κέντρα. Εδώ, ο προβιομηχανικός αυτός κόσμος εντοπίζεται στην παραδοσιακή κοινωνία των Βεδουίνων, όπου έχουν αλλάξει οι ρυθμοί ανάπτυξης της τεχνολογίας, η οικονομία και κυβερνητικοί περιορισμοί με μια σχεδόν βάρβαρη μετάβαση στον σύγχρονο κόσμο. Συγχρόνως, ο Κουνέλλης αναφέρεται και στα φυσικά στοιχεία, όπως οι πέτρες, ως απομεινάρια του δυτικού πολιτισμού που υποδηλώνουν το πλήγμα που έχει δεχθεί ο δυτικός πολιτισμός από την αμερικανική πολιτιστική επίδραση.

Άρα, στο έργο του η Ανατολή δεν εμφανίζεται ως ένας χώρος εξωτικός ή παθητικός και υποδεέστερος ούτε δείχνει στοιχεία βαρβαρότητας, σύμφωνα με την οριενταλιστική φαντασίωση της Ανατολής. Αντίθετα, η στερεοτυπική αφήγηση της Ανατολής ανατρέπεται και τελικά αποδίδονται κάποια βίαια χαρακτηριστικά των βαρβάρων στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό. Ο Κουνέλλης πίστευε στην αξία της διαφορετικότητας, της ταυτότητας και των πολιτιστικών διαφορών.

Τυπώματα στη Γιάφο

Ο Κουνέλλης εκτός από τις εγκαταστάσεις που έστησε στο Ισραήλ, δημιούργησε μία σειρά τυπωμάτων στον εκθεσιακό χώρο Har-El στη Γιάφο στο Τελ Αβίβ, όπου και τα παρουσίασε σε περισσότερες από οχτώ εκθέσεις. Από τα πρώτα τυπώματα ήταν η σειρά *The Gospel According to Thomas* το 2000. Συγκεκριμένα, ο Κουνέλλης αποδέχτηκε την πρόσκληση των ιδιοκτητών της γκαλερί Har-El, για την παραγωγή δώδεκα τυπώματα σε χαρτί που εικονογραφούν το Απόκρυφο Ευαγγέλιο του Θωμά, τα οποία παρουσίασε αργότερα, το 2008, και σε ομώνυμη έκθεση στην γκαλερί Kewenig στην Κολωνία. Για τη δημιουργία αυτών των τυπωμάτων που είναι γεμάτα σύμβολα, ο Κουνέλλης χρησιμοποίησε μια τεχνική που είχαν αναπτύξει στο συγκεκριμένο τυπογραφείο, τη λεγόμενη Terragraph, η οποία βασίζεται στον συνδυασμό άμμου και συνδετικών υλικών. Η άμμος που επέλεξε να χρησιμοποιήσει ο Κουνέλλης ήταν από την έρημο της Ιουδαίας, ένα κοινό υλικό που ωστόσο διαθέτει τεράστια συμβολική σημασία. Η έρημος της Ιουδαίας, το μεγαλύτερο μέρος της οποίας βρίσκεται στα παλαιστινιακά εδάφη ανατολικά της Ιερουσαλήμ και εκτείνεται κατά μήκος της Νεκράς Θάλασσας, είναι μείζονος σημασίας για πολλές θρησκείες (εικ.12).[50]

Εικόνα 12. Φωτογραφία της συγγραφέα από την έρημο της Ιουδαίας, Δυτική Όχθη, 2022.

[50] Σε αυτόν τον τόπο βρέθηκαν μία σειρά από αρχαία εβραϊκά θρησκευτικά χειρόγραφα που χρονολογούνται από τον 3ο αιώνα π.Χ. έως τον 1ο αιώνα μ.Χ., τα λεγόμενα χειρόγραφα της Νεκράς Θάλασσας, που περιλαμβάνουν τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα βιβλίων που συμπεριλήφθηκαν αργότερα στους εβραϊκούς βιβλικούς κανόνες, πολυάριθμες επιστολές της ρωμαϊκής περιόδου και ευρήματα από τη Νεολιθική εποχή.

Ο τόπος αυτός που ενσωμάτωσε ο Κουνέλλης στο έργο του είναι γεμάτος με βιβλικές και μεταβιβλικές ιστορίες. Συνεπώς, και σε αυτή την περίπτωση αν και επέλεξε ο Κουνέλλης τη δισδιάστατη επιφάνεια, χρησιμοποίησε ένα υλικό που είναι εμποτισμένο με τη δική του ιστορία ή μάλλον με πολλές ιστορίες. Συνδύασε ξανά πτυχές της Ιστορίας, της θρησκευτικής κυρίως Ιστορίας, για να δημιουργήσει δώδεκα συμβολικές εικόνες, αριθμός που πάλι συνάδει με τον αρχικό αριθμό των μελών του χορού στην αρχαία ελληνική τραγωδία. Ο Κουνέλλης σύμφωνα και με τον Μανώλη Μπαμπούση:[51]

> Είχε μια ιδιαίτερη ικανότητα και ευκολία να βλέπει, σε ένα δευτερόλεπτο, να συλλαμβάνει ιδέες, να εντοπίζει την ολότητα, τη δομή, το σύνολο και τη λεπτομέρεια. Έπαιρνε από οπουδήποτε τα αντικείμενα, τα θραύσματα, τα σύμβολα που έλειπαν για να ολοκληρωθεί το έργο του. Επεδίωκε την ενότητα. Το καθοριστικό ήταν ο ανατρεπτικός και ευρηματικός τρόπος που τα ενσωμάτωνε όλα στη γλώσσα, που ο ίδιος είχε επινοήσει για να εκφράσει την οδύνη και απώλεια της ανθρώπινης συνθήκης.

Στην ίδια γκαλερί δημιούργησε το 2003 μια άλλη σειρά τυπωμάτων με τον τίτλο *Ο Μινώταυρος*. Αποτελείται από οχτώ ασπρόμαυρες μεταξοτυπίες που απεικονίζουν τον λαβύρινθο μέσα στον οποίο ζούσε το μυθολογικό τέρας, ένα θέμα με το οποίο ασχολήθηκε και κατ' επανάληψη στο Παρίσι το 1998, στη Ρώμη το 2002, στο Μιλάνο το 2006 και στο Βερολίνο το 2007. Έναν χρόνο αργότερα, το 2004, τύπωσε τέσσερις μεταξοτυπίες σε χαρτί με τίτλο *Hommage to Munch*, που καλύπτονται από πρόσωπα που θυμίζουν την *Κραυγή* του Munch, και τα αντίστοιχα από τη σειρά *The Gospel According to Thomas*, αλλά αυτή τη φορά το άσπρο περίγραμμα αντικαθίσταται από μαύρα περιγράμματα. Ανάμεσα στα τυπώματα που φιλοτέχνησε στη γκαλερί είναι και οι είκοσι τέσσερις από τις σαράντα εφτά ασπρόμαυρες μεταξοτυπίες σε χαρτί με λάδι της συλλογής *Opus I*, που αφηγούνται την καλλιτεχνική διαδρομή του. Αποτυπώνουν διάφορα στάδια από το έργο του Κουνέλλη, μερικές από τις εγκαταστάσεις και δράσεις του, που παρουσιάστηκε για πρώτη φορά στην έκθεσή του στο Μουσείο Albertina στη Βιέννη. Σε αυτή τη σειρά ο Κουνέλλης πραγματεύτηκε αφενός τον χρόνο και την παροδικότητα των εγκαταστάσεών του και αφετέρου την εξέλιξη της δημιουργικής του διαδικασίας, καθιστώντας σαφές ότι ο καλλιτέχνης είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με το έργο του.[52] Στις είκοσι τέσσερις μεταξοτυπίες μπορούμε να διακρίνουμε φωτογραφίες του Claudio Abate με δύο πορτρέτα του καλλιτέχνη, μία φωτογραφία από την εγκατάσταση με τις σιδερένιες ζυγαριές και τον αλεσμένο καφέ, την εγκατάσταση με την

---

[51] Μανώλης Μπαμπούσης, προσωπική συνομιλία, ό.π.
[52] Marc Scheps, «Kounellis oder die Geburt einer Vision», *Der Standard*, 20.01.2006· Markus Mittringer, «Jannis Kounellis erinnert sich», *Der Standard*, 20.01.2006.

αγχόνη και τον σάκο γεμάτο με έπιπλα της μεσαίας τάξης, δίπλα στο Heilig-Kreuz-Münster, την εκκλησία του Τιμίου Σταυρού στην πόλη Schwäbisch Gmünd. Υπάρχουν επίσης εικόνες που προέρχονται από τις εγκαταστάσεις με τα ματωμένα κομμάτια κρέατος από το σφαγείο κρεμασμένα από γάντζους και εκείνη με το μαχαίρι και τα χρυσόψαρα σε ένα μπολ στο MONA - Museum of Old and New Art στο Hobart στην Αυστραλία, από την εγκατάστασή του με τις δοκούς και τις πέτρες στην συναγωγή στο Stommeln στη Γερμανία, την εγκατάσταση με τον παπαγάλο πάνω σε μία βάση τοποθετημένη κάθετα σε μία ορθογώνια χαλύβδινη πλάκα στη Galerria L'Attico στη Ρώμη και από τη φωτογραφία του που κουβαλάει στην πλάτη του έναν σάκο γεμάτο πράγματα.

Συμπεράσματα

Αν και συνήθως αντιλαμβανόμαστε τα έργα τέχνης και τους εκθεσιακούς χώρους ως δύο ξεχωριστά πράγματα, στην περίπτωση του Κουνέλλη η διάκριση αυτή καταργείται. Ο τόπος δεν είναι απλώς το περιβάλλον όπου τοποθετούνται τα έργα του, αλλά καθορίζει την ίδια την ταυτότητα του έργου, δημιουργώντας μια αδιάσπαστη σύνδεση μεταξύ έργου και χώρου. Αυτή η ενότητα αντικατοπτρίζει την έννοια της τοποειδικότητας (site-specificity), όπως την έχει διατυπώσει η Miwon Kwon, σύμφωνα με την οποία το έργο δεν μπορεί να αποκοπεί από τον χώρο του χωρίς να χάσει τη νοηματική του αξία. Οι εγκαταστάσεις του Κουνέλλη, ως site-specific installations, αντλούν τη μορφή και το περιεχόμενό τους από το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο του κάθε τόπου, καθιστώντας τον τόπο και το έργο αλληλοσυνδεόμενα συστατικά της συνολικής καλλιτεχνικής δημιουργίας. Αυτή η πρακτική δεν περιορίζεται στην παρουσίαση ενός έργου σε έναν χώρο, αλλά αναδεικνύει τον ίδιο τον χώρο ως ενεργό συστατικό της καλλιτεχνικής εμπειρίας.

Η διαδικασία του Κουνέλλη περιλαμβάνει τη συλλογή τοπικών στοιχείων – υλικών, μύθων, αφηγήσεων – τα οποία επαναπροσδιορίζονται και μεταπλάθονται σε έργα που αναδεικνύουν τη μνήμη, την ιστορία και τις κοινωνικές δυναμικές του τόπου. Στην ουσία, κάθε έργο του είναι μια ενεργή διαδικασία αναστήλωσης και αναδημιουργίας του χώρου, μέσα από την οποία το έργο και ο θεατής εισέρχονται σε ένα διάλογο. Ο Κουνέλλης, από περιηγητής, μετατρέπεται σε αφηγητή ιστοριών που ζητούν από τον θεατή να συμμετάσχει ενεργά, εμπλουτίζοντας την εμπειρία του έργου με τις δικές του εμπειρίες και ερμηνείες. Τα έργα του, επομένως, δεν είναι απλώς έργα τοποθετημένα στον χώρο, αλλά γίνονται φορείς μιας δυναμικής αλληλεπίδρασης μεταξύ του τόπου, του έργου και του κοινού.

Εφαρμόζοντας την έννοια της τοποειδικότητας, ο Κουνέλλης αναδεικνύει τη σημασία του χώρου όχι μόνο ως τοποθεσίας, αλλά ως ενεργού συντελεστή στην καλλιτεχνική διαδικασία. Στον εκθεσιακό χώρο, το έργο του γίνεται ένα πεδίο διαρκούς διαλόγου, στο οποίο το έργο, ο χώρος και ο θεατής συνδιαμορφώνουν την εμπειρία και την ερμηνεία του έργου. Με αυτόν τον τρόπο, η τέχνη του Κουνέλλη μέσω των site-specific installations δεν περιορίζεται στη φυσική διάσταση του χώρου, αλλά ενσωματώνει τις ιστορικές, πολιτικές και κοινωνικές συνιστώσες του, αποκαλύπτοντας τις πολλαπλές διαστάσεις του τόπου και της μνήμης που φιλοξενεί.

Επίσης, οι ιστορίες που ενσωματώνονται στα υλικά και τα αντικείμενα που χρησιμοποιεί ο Κουνέλλης, του επιτρέπουν να παράγει εικόνες στον χώρο που, αφενός φέρουν τη δική τους ιστορία, αφετέρου είναι γεμάτες με προσωπικές αφηγήσεις. Το έργο του, έτσι, αποκτά πολυδιάστατο χαρακτήρα, καθώς συνδυάζει τη συλλογική μνήμη του τόπου με τις προσωπικές του εμπειρίες. Ενδεικτικό παράδειγμα αυτής της διαδικασίας αποτελεί η έκθεσή του στο λιμάνι της Γιάφο. Παρόλο που το λιμάνι βρίσκεται στη Μέση Ανατολή, ο Κουνέλλης φαίνεται να είναι ιδιαίτερα εξοικειωμένος με τον χώρο, κάτι που οφείλεται στην καταγωγή και τα βιώματά του στον Πειραιά, ένα λιμάνι που επίσης υπήρξε στρατηγικής σημασίας και επλήγη κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και της Κατοχής. Ο χώρος του λιμανιού και της θάλασσας, που φέρει το βάρος της ιστορίας, γίνεται για τον Κουνέλλη ένας χώρος συμβολισμού του κλασικού πολιτισμού και των αρχαίων πολιτισμών της Μεσογείου, με τους οποίους αισθανόταν έντονα συνδεδεμένος, όπως και άλλοι καλλιτέχνες της Arte Povera. Αυτή η σύνδεση μεταξύ προσωπικής και συλλογικής ιστορίας αποκαλύπτει τη διαρκή αλληλεπίδραση του έργου του με τον χώρο, καθιστώντας τον χώρο και το έργο άρρηκτα συνδεδεμένα.

Συγχρόνως, από τις ιστορίες που αφηγούνται τα έργα του, διακρίνεται η σχέση ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, οι διαφορές και οι ομοιότητες ως στοιχεία μιας ταυτότητας που συνδέει τους πολιτισμούς της Μεσογείου, όπως είδαμε στην εγκατάστασή του στην Μπερ Σεβά, στην οποία πρωταγωνιστικό ρόλο είχαν οι Βεδουίνοι. Την ίδια στιγμή, ο καλλιτέχνης προσπαθεί να ανακαλέσει αρχέγονα συναισθήματα και να αναδείξει τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, γι' αυτό συνδυάζει φυσικά και πολιτισμικά υλικά, όπως πέτρες, άμμο, χώμα, σχοινιά κ.ά.

Ο Κουνέλλης δεν προσπαθεί να πρωτοτυπήσει, αλλά επαναλαμβάνει κάποιες εγκαταστάσεις του. Χρησιμοποιεί τα ίδια ή παρόμοια υλικά ή αντικείμενα, στα οποία προσδίδει συμβολισμούς που σχετίζονται με τον εκάστοτε χώρο και τόπο και εν τέλει εκφράζει μέσω αυτών προσωπικές του σκέψεις και προβληματισμούς. Από τη μία επιδιώκει να κάνει

μερικές προσωπικές δηλώσεις και από την άλλη αφήνει τους επισκέπτες να δώσουν τη δική τους ερμηνεία. Έτσι, για ακόμη μία φορά παρατηρούμε ότι σε κάθε έναν από αυτούς τους σταθμούς, ο Κουνέλλης δημιούργησε ένα έργο που από τη μία μπορούμε να το θεωρήσουμε ως μία ξεχωριστή ολότητα αλλά, την ίδια στιγμή, μπορούμε να εντοπίσουμε στοιχεία που κάποιες φορές δείχνουν μία συνέχεια, δημιουργούν μία αφήγηση που προκύπτει από διάφορους συνδέσμους, όπως η εγκατάσταση στη συναγωγή Stommeln και αυτή στο λιμάνι της Γιάφο.[53]

Ωστόσο, αν και η ιστορία του τόπου αποτελεί την «πρώτη ύλη» για τη δημιουργία των έργων του Κουνέλλη και παρά την προσπάθεια που έγινε στην παρούσα μελέτη να εξεταστεί το έργο του στο Ισραήλ υπό το πρίσμα της ιστορίας του Ισραήλ και της Παλαιστίνης, ο καλλιτέχνης αφήνει εκτός του ερευνητικού του πεδίου γεγονότα της σύγχρονης ιστορίας του τόπου αυτού. Αν και επισκέπτεται το Ισραήλ το 2000, το 2003, το 2004, το 2007, το 2013και την έρημο της Ιουδαίας το 2000, φαίνεται να μην επηρεάζεται από τα γεγονότα της Δεύτερης Ιντιφάντα το 2000, τη μετέπειτα απομάκρυνση των Ισραηλινών εποίκων και στρατιωτικών δυνάμεων από τη Λωρίδα της Γάζας το 2005, τον ναυτικό αποκλεισμό που επέβαλε το Ισραήλ στη Λωρίδα της Γάζας το 2007 καθώς και από τις δύο μεγάλες συγκρούσεις μεταξύ Ισραήλ και Χαμάς το 2008 και το 2014. Η εν λόγω επιλογή ή η ακούσια παράλειψη του Κουνέλλη δημιουργεί ερωτήματα σχετικά με τα ερεθίσματα που έχει για τη διαμόρφωση του έργου του και ενδεχομένως για την προσωπική του θέση απέναντι στα τρέχοντα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα που αφορούν στη συγκεκριμένη περιοχή. Η ιστορία του τόπου για τον Κουνέλλη φαίνεται ότι σταματάει λίγο μετά τη λήξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, στα τέλη της δεκαετίας του ΄40 και τη δεκαετία του ΄50, δηλαδή την περίοδο αμέσως μετά την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, κατά την οποία εντατικοποιείται η μετανάστευση των Εβραίων στο Ισραήλ.

[53] Stoikou Eleana, «Jannis Kounellis' installations from Germany to Israel: A continuous narrative», *ό.π.*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
BIBLIOGRAPHY

Adler, Patricia A. και Adler, Peter, «Observational techniques», στο Denzin Norman K. και Lincoln Yvonna S. (επιμ.), *Handbook of qualitative research,* Sage, Καλιφόρνια 1994, σ. 377-392.

—, «Stability and flexibility: Maintaining relations with organized and unorganized groups», στο Shaffir William B. & Stebbins Robert A. (επιμ.), *Experiencing fieldwork: An inside view of qualitative research,* Sage, Καλιφόρνια 1991, σ. 173-183.

—, *Membership roles in field research*, SAGE, Καλιφόρνια, 1987.

Akin, Ajayi, «Re-Orientation: Mediterranean Biennale Sakhnin, Midnight East», https://www.midnighteast.com/mag/?p=26444 (τελευταία πρόσβαση: 14.10.2023).

Walter, Benjamin, *The Arcades Project*, μτφρ. Eiland Howard και McLaughlin Kevin, Rolf Tiedemann (επιμ.), Harvard University Press, Κέιμπριτζ 1999.

Bergman, Elihu, «Adversaries and Facilitators: The Unconventional Diplomacy of Illegal Immigration to Palestine 1945-1948», *Israel Affairs* 8:3 (2002), σ. 1-46.

Bourriaud, Nicolas, *The Radicant*, Sternberg Press, Λονδίνο 2009.

Bishop, Claire, *Installation Art: A Critical History*, Tate Publishing, Λονδίνο 2005.

Cardi Gallery (n.d.), «Azioni povere with Jannis Kounellis», στο https://cardigallery.com/magazine/azioni-povere-with-jannis-kounellis/ (τελευταία πρόσβαση: 23.09.2023).

Catoir, Barbara, «"Ich betrachte mich als seinen stummen Dichter…"», στο Scheps Marc (επιμ.), *Jannis Kounellis: Die Front, das Denken, der Sturm*, Oktagon Verlag, Κολωνία 1997.

Celant, Germano, «Mario Merz: The Artist as Nomad», *Artforum*, 18:4 (1979).

Davis, Barry, «Getting stoned in the desert», https://www.jpost.com/metro/getting-stonedin-the-desert-478243 (τελευταία πρόσβαση: 2.11.2023).

Ehrlich, Ines, «Artistic endeavor as bridge to coexistence», https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4372985,00.html (τελευταία πρόσβαση: 24.05.2022)

Foster, Hal, «The Artist as Ethnographer», στο *The Return of the Real*, MIT Press, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1996.

Gayford, Martin, «Everything needs to be centred on humanity': Jannis Kounellis, 1936–2017», https://www.apollo-magazine.com/everything-needs-to-be-centred-on-humanity/ (τελευταία πρόσβαση: 8.09.2023).

Gelbin, Cathy και Gilman, Sander, *Cosmopolitanisms and the Jews*, University of Michigan Press, Μίσιγκαν 2017.

Kawulich, Barbara B., «Participant Observation as a Data Collection Method», *Forum: Qualitative Social Research*, 6:2, Art. 43 (2005).

Kimmelman, Michael, «Jannis Kounellis, Creator of Dimensional Artworks, Dies at 80», *The New York Times*, 17.02.2017.

«Kunst. 'Arte povera'- Künstler Jannis Kounellis gestorben», https://www.sueddeutsche.de/kultur/kunst-arte-povera-kuenstler-jannis-kounellis-gestorben-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-170217-99-328937 (τελευταία πρόσβαση: 22.04.2023).

Kwon, Miwon, *One Place after Another: Site-Specific Art and Locational Identity*. MIT Press, Κέιμπριτζ και Μασαχουσέτη 2002.

Littman, Shany, «Meat and Greet: Art Festival Reaches the Arab Galilee», *HAARETZ*, https://www.haaretz.com/2013-05-16/ty-article/.premium/a-galilee-biennale-shows-art-trumps-politics/0000017f-e130-d568-ad7f-f37bfa2b0000 (Τελευταία πρόσβαση: 23.05.2022);

Manna, Adel, «The Palestinian Nakba and Its Continuous Repercussions», *Israel Studies*, 18:2 (2013), σ. 86-99;

Mittringer, Markus, «Jannis Kounellis erinnert sich», *Der Standard*, 20.01.2006.

Povoledo, Elisabetta, «The spirituality of Jannis Kounellis», *The New York Times*, 28.10.2016.

Raussmüller, Urs και Christel, «Presence and Memory. Thoughts on Kounellis's Work», https://raussmueller-insights.org/en/presence-and-memory-thoughts-on-kounelliss-work/. (τελευταία πρόσβαση: 3.06.2023).

Renton, James, «Flawed Foundations: The Balfour Declaration and the Palestine Mandate», στο Miller Rory, (επιμ.), *Britain, Palestine and Empire: The Mandate Years*, Routledge, Λονδίνο 2016, σ. 15-37.

Riba, Naama, «Inside the colorful new transformation of Jaffa's Port», *HAARETZ,* στο: https://www.haaretz.com/israel-news/2023-06-04/ty-article-magazine/.premium/the-exciting-new-project-saturating-jaffas-port-with-color/00000188-76f0-d4df-a39c-f7fbc4e70000 (τελευταία πρόσβαση: 14.12.2023)

Scheps, Marc, *Jannis Kounellis: XXII Stations on an Odyssey 1969-2010*, Prestel Verlag, Μόναχο, Βερολίνο, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2010, σ.7

Scheps, Marc, «Kounellis oder die Geburt einer Vision», *Der Standard*, 20.01.2006.

Spector, Nancy, «Remembering Germano Celant, champion of Arte Povera and a noted curator, critic and historian on both sides of the Atlantic», https://www.theartnewspaper.com/2020/05/29/remembering-germano-celant-champion-of-arte-povera-and-a-noted-curator-critic-and-historian-on-both-sides-of-the-atlantic (τελευταία πρόσβαση: 13.06.2023).

Stoikou, Eleana, «Jannis Kounellis' installations from Germany to Israel: A continuous narrative», *Kunstgeschichte. Open Peer Reviewed Journal*, 2024.

«The Mediterranean Biennale», https://mediterraneanbiennale.com/en/ (τελευταία πρόσβαση: 14.10.2023).

Wermenbol, Grace, *A Tale of Two Narratives: The Holocaust, the Nakba, and the Israeli-Palestinian Battle of Memories*, Cambridge University Press, Κέιμπριτζ 2013.

Zevi, Adachiara, *Jannis Kounellis. The Negev Museum of Art*, Har-El, Τελ Αβίβ 2017, σ.75.

—, *Kounellis. Jaffa port,* Har-El, Τελ Αβίβ 2007, σ. 4–5.

Πανταζή, Βασιλική και Πανταζή-Φρισύρα, Σοφία, «Η συμμετοχική παρατήρηση, εργαλείο διαπολιτισμικής έρευνας στη σχολική και πανεπιστημιακή εκπαίδευση» *Διεθνές Συνέδριο για την Ανοικτή & εξ Αποστάσεως Εκπαίδευση*, 6, 2011.

ΤΟ *Mos Historicus* ΤΕΛΕΙ ΥΠΟ ΤΗΝ ΑΙΓΙΔΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΚΠΑ. ΤΟ ΤΡΕΧΟΝ ΤΕΥΧΟΣ, *Mos Historicus 3(2025)*, ΦΙΛΟΞΕΝΕΙΤΑΙ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΑ ΣΤΟ ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ.

Mos Historicus IS PUBLISHED UNDER THE AUSPICES OF THE DEPARTMENT OF HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF NKUA. THE CURRENT ISSUE, *Mos Historicus 3 (2025)*, IS HOSTED DIGITALLY BY THE NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE.