

Storia e Futuro

RIVISTA DI STORIA E STORIOGRAFIA ON LINE

n. 57 giugno 2023

History
历史

Future
未来



LA STORIOGRAFIA NAZIONALE GRECA DELL'OTTOCENTO: Il caso di Sp. Zabelios*

19th century national historiography in Greece: the case of Sp. Zabelios

Theodosio Nikolaidis

DOI: 10.30682/sef5723h

Abstract

Fino alla metà dell'Ottocento, la storiografia greca era articolata attorno al concetto del "rinascimento", della "palinogenesi" della Grecia classica nello Stato greco fondato nel 1830. Questo modello lasciava fuori dalla storia greca il periodo medievale. Sp. Zabelios fu il primo a elaborare un nuovo modello storiografico nel quale ha incluso l'età bizantina. L'articolo presenta i punti fondamentali del modello zabeliano e prova di collocarlo nel contesto della politica espansionista della Grecia a partire dal 1850.

Up to the 1850s, Greek historiography was based on the concept of the "renaissance", the "palinogenesis" of the classical Greece in the form of the Greek state, founded in 1830. In the historiographical model there was no room for the Middle Ages. Sp. Zabelios was the first one who came up with a new model in which the medieval period was included. The article presents the main points of Zabelios' model and tries to place it into the context of the expansionist policy Greece adopted from 1850 onwards.

Keywords: Grecia, storiografia nazionale, Sp. Zabelios, filosofia della storia, Bisanzio.
Greece, national historiography, Sp. Zabelios, philosophy of history, Byzantium.

Theodosio Nikolaidis insegna Storia Europea Moderna (XVI-XVIII sec.) presso il Dipartimento di Lingue Straniere, Traduzione e Interpretazione dell'Università Ionica di Corfù. Ha pubblicato articoli e libri sulla storia della storiografia francese, sulle ricezioni del Machiavelli nella Francia dei secoli XVI e XVII e sul suo pensiero. Recentemente ha tradotto le sue *Istorie Fiorentine* in greco. E-mail nikolai@ionio.gr.

Theodosio Nikolaidis Professor of Early Modern European History at the Foreign Languages, Translation and Interpretation Department of the Ionian University in Corfu. He has published articles and books on the French historiography, the reception of Machiavelli in 16th and 17th c. France and on his thought. Recently he translated the *Florentine Histories* into Greek. E-mail nikolai@ionio.gr.

A Spyridon Zabelios (1815-1881) è attribuita l'invenzione del cosiddetto schema "tripartita" della storia greca – vale a dire della sua sostanziale continuità¹ (Dimaras 1986; Koubourlis 2005) dall'Antichità classica fino all'epoca moderna, passando – e in questo consiste la novità – per Bisanzio². In effetti, fino ad allora, quantomeno da parte degli intellettuali che si riconoscevano nel movimento illuminista³, la questione della continuità della storia greca non veniva posta o, per essere più precisi, essa seguiva una linea obliqua che passava per l'Occidente. In seguito alla battaglia di Cheronea⁴, che marcherebbe la fine dell'antichità classica, lo spirito greco sarebbe stato conservato dai macedoni e dai romani – nel novero dei quali, nella scia di Montesquieu e di Gibbon, venivano altresì inclusi i bizantini – fino al Rinascimento, allorché gli eruditi bizantini l'avrebbero trasportato in Occidente. Qui esso avrebbe dato avvio alla lunga marcia dell'Europa verso l'Illuminismo per infine rientrare, verso la metà del Settecento, al suo paese natale e, in tal modo, rigenerarlo. Questo schema – secondo il quale né i macedoni né i bizantini avrebbero fatto parte della storia greca – si deve a personaggi come Adamantios Korais (Korais 1803) e ai suoi amici⁵, i quali vedevano nella Rivoluzione del 1821 e nella creazione dello Stato greco una rottura se non con il passato ortodosso quantomeno con il Patriarcato di Costantinopoli. E forse non è un caso se il momento in cui Bisanzio entra nella storia greca coincide con il momento in cui lo Stato greco tenta di riconciliarsi con il Patriarcato in seguito alla crisi provocata dalla dichiarazione d'indipendenza della Chiesa greca.

È questa, quantomeno, l'ipotesi⁶ che intendo verificare nelle pagine seguenti: se si vuole comprendere appieno quali fossero i propositi di Zabelios allorché incorporava Bisanzio nella storia greca, è necessario innanzitutto leggere la sua opera sia nel contesto del dibattito sull'indipendenza della Chiesa nazionale greca sia in quello dei dibattiti su altre questioni religiose, dibattiti sorti fin dalla fondazione dello Stato nel 1830. Inglobando Bisanzio, Zabelios inseriva nella storia nazionale il cristianesimo⁷ nel tentativo di farne un elemento essenziale dell'identità greca, allo scopo, come vedremo, di rinforzare gli argomenti di coloro che speravano di risolvere la questione d'Oriente dando vita a un impero greco-ortodosso alleato con la Russia⁸.

Prima di esaminare il modo in cui Zabelios inserisce Bisanzio nell'ellenismo e la maniera in cui, attraverso lo schema da lui proposto, egli ha saputo far progredire i dibattiti aperti alla sua epoca, cominciamo dunque con l'analizzare il contesto in cui quei dibattiti politico-religiosi ebbero luogo.

I.

Nel 1833 la Reggenza proclamò la Chiesa di Grecia come "autocefala", sottraendola così alla giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli (Mavromoustakoy 2003). Agli occhi del governo e di Theoklitos Pharmakidis – il quale, amico di Korais e ispiratore del progetto, era altresì segretario del Consiglio ecclesiastico creato dalla Riforma per gestire gli affari della Chiesa greca – la posta in gioco era doppia: da un lato sottomettere la Chiesa al controllo dello Stato secondo il modello dell'Europa protestante e dell'Inghilterra e, dall'altro, proteggere l'indipendenza greca dall'influenza della Russia ortodossa (Mavromoustakoy 2003, 35). Nel campo opposto, ovvero in quello dei partigiani del Patriarcato e della Russia, Konstantinos Oikonomos, il loro capo incontrastato, riteneva che la creazione dello Stato greco non fosse che una tappa verso l'incorporazione in esso, con l'aiuto della Russia, di tutti gli ortodossi dell'Impero ottomano. In quest'ottica, la rottura col Patriarcato costituiva evidentemente una ferita per l'unità della nazione (Matalas 1998, 49-50).

Tra il 1833 e il 1850 le relazioni tra Costantinopoli e Atene si interruppero senza per questo arrivare a uno scisma⁹. Dopo il 1833 le sedi dei vescovi che, nominati dal Patriarca, erano nel frattempo deceduti erano rimaste vacanti¹⁰. Poiché il problema era andato via via aggravandosi, nel 1849 il governo greco inviò degli emissari a Costantinopoli nel tentativo di trovare una soluzione. Alcuni mesi dopo, nel 1850, grazie soprattutto agli sforzi della diplomazia russa, che all'epoca esercitava una grande influenza sugli ambienti

fanarioti, il Patriarca pubblicò un decreto (Tomos) con il quale, facendo come se la proclamazione del 1833 non fosse mai avvenuta, “creava” in Grecia una Chiesa indipendente (Mavromoustakou 2003, 36).

Il decreto patriarcale diede luogo a dei lunghi dibattiti che si protrassero fino al 1852, quando Zabelios diede alle stampe i Canti popolari. In questo dibattito si opponevano due concezioni differenti della nazione e della sua storia. Due mesi prima dell'apparizione dei Canti, Pharmakidis pubblicava *Il decreto conciliare*¹¹. In questo libro scriveva che la nazione greca era venuta a costituirsi come tale durante la rivoluzione del 1821 e che essa si identificava con lo Stato e non con la religione: in epoca bizantina essa era stata qualcosa di indeterminato e di esistente soltanto in potenza, perduta com'era all'interno di una Chiesa e di un impero multinazionali (Matalas 1998, 111). In un altro testo, Pharmakidis fece notare che “la nazione greca non è mai stata identificata con tutta la razza greca, con tutti gli abitanti dell'impero che hanno creduto nel Cristo al modo ortodosso” (Matalas 1998)¹².

La risposta degli oppositori fu che “la Grecia ha da sempre formato un tutto [...] grazie all'indissolubile legame della religione”. Fin dall'inizio del XIX secolo, ovvero dai tempi di Rigas Ferraios e della Società degli Amici (= Philiki Etaireia), tutti gli ortodossi “greci, bulgari, serbi daci e albanesi [...] si sono votati alla difesa della Fede e della Patria”. Il fatto che la Tessaglia, la Macedonia e la Dacia non fossero riuscite a liberarsi non significava affatto che la guerra d'indipendenza fosse stata una guerra locale, ristretta al Peloponneso, alla Rumelia e alle isole: essa era stata una guerra “nazionale e greca”. Il suo scopo non era stato “il regno di Atene ma l'impero di Costantinopoli. [...] Il regno di Atene è un prodotto [...] delle circostanze, di diverse avventure e della diplomazia”. Aggiungevano inoltre che l'indipendenza della Chiesa era stata opera della Reggenza straniera, la quale “mal rappresentando il re minore, [...] non agiva come Grecia bensì come Occidente”¹³.

Quello dell'indipendenza ecclesiastica non fu l'unico conflitto politico-religioso al quale il giovane Stato greco dovette far fronte al momento della sua nascita. Ve ne furono infatti anche degli altri, come per esempio il conflitto riguardante la traduzione delle Sacre Scritture in neogreco effettuata da Neophytos Vamvas e messa all'indice dal Patriarcato; la persecuzione condotta su richiesta del partito di Oikonomos nei confronti del prete Theofilos Kairis, accusato di insegnare l'ateismo nella sua scuola ad Andros; i dibattiti sul rapporto Stato/Chiesa condotti in occasione del voto sulla costituzione nel 1844; le discussioni sulla Grande Grecia (la Grande Idea), lanciata nel 1844 dal francofilo Ioannis Kolettis e respinta dai partigiani del Patriarcato e della Russia con il pretesto che, essendo di ispirazione occidentale, essa mirava, nei fatti, a ristabilire l'unione tra cattolici e ortodossi; l'affare delle pseudo-reliquie di San'Andrea donate dalla Russia alla città di Patrasso e denunciate come un imbroglio dai partigiani di Pharmakidis – a loro volta accusati di “luterocalvinismo”; la questione Pacifico-Parker¹⁴, la quale rafforzò l'atteggiamento di rifiuto nei confronti dell'Occidente, laddove dopo il 1850 il movimento religioso-populista di Papoulakos rinfocolerà i sentimenti russofili; la nuova condanna di Kairis e, infine, il processo intentato contro il missionario americano Jonas King. Agli occhi dei russofili tra Pharmakidis, Kairis e i missionari protestanti non c'era nessuna differenza: erano tutti strumenti di una cospirazione inglese mirante a “separare la Grecia combattente dal resto della nazione e dall'Ortodossia perché è solo così che si può neutralizzare lo spirito Greco in Oriente, annullare gli obiettivi del 1821 e sottomettere la Grecia all'Occidente” (Matalas 1998, 97 e Liakos 1983).

Questo breve schizzo dei conflitti e dei dibattiti politico-religiosi che ebbero luogo tra il 1833 e il 1852 varrà, spero, a dare un'idea del contesto all'interno del quale va situata l'opera di Zabelios. Lo schieramento di Oikonomos era caratterizzato da uno stretto legame con la Russia, da un atteggiamento di rifiuto nei confronti dell'Occidente e, soprattutto, dall'identificazione della Grecia con l'Ortodossia – identificazione intesa come fondamento di un progetto politico: la creazione di un vasto Stato greco esteso dal Danubio a Creta e dalle Isole Ionie all'Asia Minore, con Costantinopoli come capitale.

L'altro schieramento, invece, prediligeva l'Occidente e, pur senza arrivare a una rottura totale con l'Ortodossia, intendeva subordinare la Chiesa allo Stato. In maniera analoga ai liberali occidentali, alcuni dei sodali di Pharmakidis consideravano la religione come una questione privata e pensavano che l'attaccamento alla legge e la consapevolezza degli interessi reciproci bastassero a fondare la coscienza nazionale¹⁵.

II.

Possiamo ora rivolgere la nostra attenzione ai *Canti di Zabelios*, la cui “Introduzione” costituisce, come già accennavamo, il primo tentativo di riflessione sistematica sulla questione della continuità storica dell’ellenismo. Zabelios stesso qualifica la propria opera come “storionomica” (Zabelios 1852, 19)¹⁶. La storionomia è la scienza che studia le leggi del divenire storico nella fattispecie, della storia dell’ellenismo¹⁷ – progetto ispirato a Hegel, di cui Zabelios aveva seguito alcuni corsi in Germania (Michalopoulos 1950, 37). Frutto in gran parte della lettura di cronachisti bizantini, l’“Introduzione” si presenta come un piano per delle ricerche future da condurre secondo le linee-guida tracciate dall’autore. Però l’Introduzione trova la sua ispirazione non soltanto in Hegel ma anche nella storiografia romantica francese e in Walter Scott, e questo in un duplice senso: da un lato, infatti, Zabelios dirige la propria attenzione verso la “nazione”, e non verso lo Stato; dall’altro, egli stesso ammette l’esistenza, all’interno della società bizantina, di una dualità nazionale analoga a quella di franchi e galloromani o di normanni e anglosassoni nelle opere di Augustin Thierry, François Guizot e Walter Scott (Nikolaidis 2003-04)¹⁸.

All’inizio del suo testo Zabelios scrive che ogni nazione è dotata di una propria particolare inclinazione: l’una inclina verso l’industria, l’altra verso il commercio ecc.; l’inclinazione propria della nazione greca è l’isonomia (Zabelios 1852, 31) – ossia l’uguaglianza di fronte alla legge, vale a dire una delle conquiste principali della Rivoluzione francese e una delle caratteristiche distintive dei regimi politici moderni, ivi incluso quello fondato dalle prime Assemblee nazionali della rivoluzione greca¹⁹. Il punto di partenza della ricerca di Zabelios è dunque lo stesso degli storici francesi della Restaurazione e di Hegel: il presente deve includere il passato, il presente deriva dal passato; di conseguenza, una giusta interpretazione della storia deve partire dal presente e ritrovare i suoi elementi costitutivi, trasformati ma non alterati, nel passato²⁰. In Francia, Augustin Thierry e François Guizot pensavano di poter capire il Medioevo a partire dal 1789. In particolare, collocavano le origini della nazione e del Terzo stato urbano in quelle città alto-medievali dove, secondo loro, i galloromani si erano rifugiati dopo la conquista del loro paese dai franchi. Le municipalità erano sfuggite dalle gerarchie feudali e organizzavano la vita pubblica secondo i principi dell’uguaglianza giuridica ereditata dal diritto romano. I bourgeois delle città medievali, vale a dire quelli che facevano parte delle municipalità, avevano conservato lo spirito dell’isonomia il quale, nel 1789, fu esteso in tutto il paese.

In Grecia, Zabelios parte anche lui dall’isonomia intesa come principio politico fondamentale stabilito dalle Costituzioni rivoluzionarie e cerca di ritrovarla nel passato. Il periodo dell’Antichità classica non poneva particolari problemi: era generalmente ammesso che i regimi politici della modernità, democratici e isonomici, seguissero l’esempio della Grecia classica. I problemi sorgevano in riferimento all’epoca successiva e, in particolare, al Medioevo: per stabilire un legame, una continuità storica tra isonomia classica e isonomia moderna occorreva passare per il Medioevo²¹. La soluzione proposta da Zabelios è una lettura democratica del Cristianesimo o, meglio, dell’Ortodossia – lettura che non sfuggì alla critica di Oikonomos²².

L’antichità classica, argomenta l’autore, porta con sé non soltanto l’isonomia ma anche la ragione e le scoperte scientifiche. Dal canto suo, la religione ebraica ignora sia la scienza sia la ragione: “Tra il Creatore e le creature, tra la Causa e l’Effetto si elevava un muro invalicabile”; “Essendo il Dio-Padre infinito e l’Uomo minuscolo [...], l’umanità era ridotta a un niente rispetto all’idea assoluta della Divinità”. Ciononostante, in quanto prodotto dello spirito greco, “l’umanità in sé e per sé” (= η καθόλου ἀνθρωπότης) esiste. Occorre dunque che “le conquiste intellettuali, le scoperte scientifiche [...] e, soprattutto, l’istituzione dell’eguaglianza [...], verso la quale, seguendo la Grecia, oggi si muovono tutte le società, [...] ricevano da Dio-custode, autorità, santificazione e benedizione”. Tale bisogno è stato soddisfatto dall’incarnazione (= ε νανθρώπις) di Dio (Zabelios 1852, 59-60)²³. Il fatto che Dio sia divenuto uomo e abbia fatto la propria comparsa nel bel mezzo della Storia santifica infatti il cammino dell’umanità e le sue conquiste e, so-

prattutto, “santifica l’uguaglianza e insegna l’emancipazione universale”. “Tutti uguali, tutti Fratelli, tutti liberati”, scrive Zabelios, cristianizzando in tal modo il motto della Rivoluzione francese e riconciliando cristianesimo e modernità politica (Zabelios 1852, 61)²⁴.

Secondo Zabelios, però, il cristianesimo non si è limitato ad adottare l’isonomia greca ma l’ha anche fatta progredire: infatti, mentre, a dispetto della propria adesione al principio di uguaglianza, l’ellenismo non aveva saputo risolvere il problema della schiavitù, il cristianesimo ha proclamato che “tutti gli esseri umani sono stati riscattati”: “Si spiega dunque in altro modo l’ardente zelo con cui il popolo democratico (=δημοτικός) della Grecia ha accolto fin dall’inizio questa filosofia umanitaria, liberale e preziosa” (=φιλόανθρωπος, φιλελεύθερος και πολυτελής) (Zabelios 1852, 27).

Questa impostazione conduce l’autore alla conclusione che il Medioevo non ha decretato la fine dell’ellenismo: quest’ultimo avrebbe anzi fatto il proprio ingresso nel Medioevo senza perdere i propri tratti essenziali, salvo il fatto che, durante quest’epoca, a incaricarsi di preservarlo sarebbe stata la Chiesa. Zabelios constatava infatti, nella società bizantina, una dualità analoga a quella rilevata dagli storici francesi del primo Ottocento: così come, in seguito alla battaglia di Hastings (1066), in Inghilterra il regno era stato diviso tra conquistatori normanni e gli anglosassoni conquistati; così come la Francia era stata divisa tra franchi e galloromani, allo stesso modo a Bisanzio l’impero era stato diviso tra romanismo ed ellenismo. A Roma appartenevano l’impero e l’aristocrazia; all’ellenismo il popolo e la Chiesa²⁵. Si trattava di due schieramenti opposti l’uno all’altro i quali, fino alla caduta dell’impero, erano sempre stati in conflitto.

Queste dunque le nozioni basilari per mezzo delle quali Zabelios passa in rivista dodici secoli di storia bizantina, da Costantino il Grande a Costantino Paleologo. Le questioni principali di cui si occupa sono la soppressione di Copiderno²⁶, l’Ippodromo e la pressione esercitata sugli imperatori dall’elemento popolare per suo tramite, i costumi mortuari, l’Iconoclastia (che egli considera come un attacco portato dalla monarchia contro la Chiesa e il popolo)²⁷, l’evoluzione della lingua e della poesia, lo scisma, l’occupazione latina dopo il 1204 e la questione della riunificazione delle chiese avanzata dagli Ottomani alla vigilia della presa di Costantinopoli.

In questa sede sarebbe impossibile affrontare tutti questi temi. Ai fini della nostra discussione sarà tuttavia opportuno dire qualcosa sullo scisma, sull’occupazione latina e sulla riunificazione delle Chiese.

Lo scisma interessa l’autore in quanto fu grazie a esso che l’Ortodossia prese coscienza della propria singolarità. Secondo Zabelios, in Occidente, la Chiesa cattolica volle sostituirsi al potere politico e farsi monarchia in quanto nel Medioevo quel potere politico era debole. In Oriente, al contrario, dove il potere politico romano era rimasto ben saldo, l’ambizione politica del clero era stata sottoposta a dei limiti – ciò che spiega perché la Chiesa fosse rimasta a fianco del popolo. Fu questa differenza, secondo Zabelios, la causa profonda dello scisma del 1054. Effettivamente il famoso filioque – la dottrina cattolica sull’emanazione dello Spirito Santo non solo dal Padre ma anche dal Figlio, di cui il successore di San Pietro, ossia il papa, fungeva da vicario in terra – conduceva a un rafforzamento del potere papale che per la Chiesa d’Oriente era inconcepibile (Zabelios 1852, 321-323)²⁸.

Lo scisma fu salutare per la nazione in quanto all’epoca dell’occupazione latina fu la barriera religiosa che separava i conquistatori dai conquistati a impedirne la fusione o, per meglio dire, l’assimilazione dei greci conquistati ai latini/franchi. Fu durante questo periodo che, attraverso il contatto con i crociati, la nazione prese coscienza della propria particolarità. Pare peraltro che anche gli stranieri abbiano sentito questa evoluzione perché è a partire di questo periodo che nelle lingue occidentali la parola “greco” ha sostituito il termine “romano” (Zabelios 1852, 423, 438).

In seguito alla partenza dei latini dalla capitale bizantina, il potere imperiale comincia ad ellenizzarsi. Il processo viene tuttavia interrotto dalla questione della riunificazione delle Chiese. Di fatto, poco prima della presa di Costantinopoli per mano ottomana, la riunificazione decisa dal concilio ecumenico di Ferrara-Firenze pose gli “elementi nazionali” – vale a dire la Chiesa e il popolo – di fronte a un dilemma: schiavitù o rinuncia alla propria religione (Zabelios 1852, 495)? Tanto più che i Paleologi, ovvero i rappre-

sentanti di un potere romano che cercava di nazionalizzarsi, consideravano loro nemici la “nazione” e gli ottomani e loro amico l’Occidente (Zabelios 1852, 505). Naturalmente la nazione scelse di rimanere fedele alla propria religione e di abbandonare un imperatore amico dei suoi nemici.

È qui, alla fine di questa lunga introduzione, che Zabelios arriva ad affrontare le questioni di attualità della sua epoca. La presa di Constantinopoli – la quale rappresenta a suo avviso il momento in cui la questione d’Oriente è giunta a una soluzione definitiva (Zabelios 1852, 497) – è presentata come il frutto di una specie di negoziato tra gli ottomani e la nazione greca: quest’ultima, dice Zabelios, ha acconsentito all’occupazione del trono imperiale fatti salvi però i suoi diritti futuri; essa ha lasciato il trono bizantino nell’attesa di riuscire a riprenderlo al momento in cui “sarebbe costruita la sua nazionalità” (= της οικοδομηθησομένης ἐθνικότητός του) (Zabelios 1852, 500). La “nazionalità che verrà costruita” rimanda, penso, non tanto alla secolarizzazione della nazione, che fino a quel momento era esistita unicamente in quanto Chiesa, quanto alla conquista del potere politico, al momento dell’identificazione della nazione con lo Stato sognata da tutta la storiografia romantica.

Ma questo sogno era già stato realizzato nel momento in cui Zabelios scriveva?

La lotta per il riscatto ecclesiastico e politico è giunta alla fine? Ci basta quello che i consigli reali hanno previsto per noi e per i nostri fratelli? Siamo liberi e indipendenti di prendere decisioni sugli interessi più vitali del nostro avvenire in maniera libera e senza essere influenzati? Possiamo dirci politicamente Greci – Greci secondo i nostri diritti e i nostri obiettivi – se tre milioni di confratelli ortodossi soffrono nella servitù? [...] No. La servitù del trono ecumenico deve essere, per coloro che oggi chiamiamo Greci liberi, simbolo delle lotte future, messaggio della costituzione futura, obiettivo e fine di ogni sforzo pio e patriottico. Così, invece di cercare un modo per sfuggire all’asse comune dell’Ortodossia allo scopo di abbandonare egoisticamente la lotta nel momento stesso in cui questa ha luogo col pretesto del bisogno di una indipendenza falsa, effimera e irrealizzabile, in un territorio che non gode di vera indipendenza politica ma obbedisce piuttosto ai consigli di persone straniere per religione e per nascita (= εἰς ἀλλοθρήσκων και ἀλλογενῶν ἐπίρροιας) sarebbe meglio cercare il modo di rafforzare i legami familiari fino al momento tanto atteso e proteggere la nostra casa ancestrale minacciata dalla servitù e dalla diplomazia (Zabelios 1852, 551-52).

III.

Il lungo paragrafo con cui termina l’introduzione dei Canti offre a mio avviso una chiave per comprendere a quale scopo mirasse Zabelios nello scrivere questo testo. Attraverso questo paragrafo, infatti, Zabelios si schierava chiaramente nel campo di Oikonomou²⁹ e di tutti coloro che sognavano un impero greco che accogliesse assieme tutti gli ortodossi dai Balcani all’Asia Minore, grecofoni o meno che fossero. È tenendo bene a mente questo aspetto che si comprende il senso del capitolo LXXVII, intitolato *Ellenismo e slavismo*. Per molto tempo, infatti, si è creduto che la storiografia greca ottocentesca avesse adottato una posizione “difensiva” e che il suo scopo principale fosse quello di respingere la visione dello storico tedesco Fallmerayer il quale sosteneva che i greci moderni non fossero etnicamente puri ma mescolati con delle popolazioni di origine slava³⁰. Questo però ha fatto sì che si lasciasse fuori dal campo visivo una versione importante del nazionalismo greco – quella che identificava la nazione con l’Ortodossia e che mirava ad inglobare nella nazione greca tutti gli ortodossi a sud del Danubio, ovvero soprattutto i bulgari. Pure, allorché Zabelios scriveva che “la naturale tendenza all’autonomia dimostrata dall’elemento slavo installato in Grecia” era la causa “della sua identificazione con l’elemento greco autoctono” e, un po’ più avanti, che “lo spirito Greco [...] soprattutto attraverso l’Ortodossia [...] ha a poco a poco consumato e mangiato (=κατέφαγε) gli elementi barbari non educati (=ἀκατέργαστα), privi di storia e di religione che erano venuti verso di lui”, (Zabelios 1852, 395, 396) egli aveva in mente l’in-

clusione – auspicata da Oikonomos e dai membri del suo schieramento –, di un altro popolo “fratello” ma “non educato”, ossia i bulgari³¹. Quello che Zabelios e gli altri non avevano previsto era lo sviluppo – in risposta al nazionalismo greco e alla creazione dello Stato nazionale greco – di un nazionalismo bulgaro il quale, proprio in quanto i greci si identificavano con l’Ortodossia e con il Patriarcato, doveva anch’esso passare per l’indipendenza ecclesiastica.

Restano la questione dell’isonomia e il rimprovero mosso a Zabelios da Oikonomos a proposito dell’introduzione della democrazia all’interno del cristianesimo³². In realtà, l’isonomia costituisce il filo rosso e l’elemento distintivo del discorso di Zabelios rispetto a quello degli altri partigiani del Patriarcato. Zabelios non era né un prete né un devoto³³: egli era un liberale che aveva studiato in Occidente e che, quantomeno nel suo testo del 1852, non aveva sacrificato nulla del suo credo liberale. Ciò che tuttavia lo separa dagli storici liberali francesi è il fatto che egli volle fare della religione un elemento fondamentale dell’identità nazionale³⁴. Questa particolarità si comprende grazie ai progetti di espansione dello Stato di cui sopra. I partigiani del Patriarcato volevano incorporare nello Stato delle popolazioni che, pur non essendo necessariamente grecofone, erano tuttavia ortodosse³⁵. Secondo la bella espressione di Paraskevas Matalas, la lingua non era un criterio di appartenenza nazionale ma un obiettivo. Andava insegnata agli ortodossi non grecofoni (Matalas 2000, 29)³⁶. In altre parole, l’identificazione di religione e nazione non era una fatalità, era una scelta legata a un preciso progetto politico.

Si potrebbe tuttavia avanzare la seguente obiezione: la religione è, secondo Zabelios, parte integrante del concetto di nazione o una fase passeggera mirante a preservare il proprio carattere essenziale (l’isonomia) e di cui ora potrebbe sbarazzarsi? Non si potrebbe dire che la nazione si è servita della religione fino al momento in cui essa ha conquistato il potere politico e imposto un regime isonomico, e che ora non ne ha più bisogno? Il lungo paragrafo sopra citato è sufficiente, mi sembra, a smentire questa ipotesi. Di più. Nel suo tentativo di spiegare “storionomicamente” la sconfitta dell’Iconoclastia, Zabelios afferma che la religione ortodossa ama i simboli (=φίλοσύμβολος) in quanto, contrariamente ad altre religioni³⁷, essa non è una religione dell’individuo ma una religione sociale che, in quanto tale, ha bisogno di simboli per forgiare un sentimento di comunità tra i fedeli (Zabelios 1852, 312 e 143). È dunque in quanto religione della collettività che essa può identificarsi con la nazione. Proprio in quanto, di contro, la loro religione è rivolta all’individuo e non alla collettività, i protestanti non hanno nessuna difficoltà a dire che la religione è una questione “personale e privata”.

Giungiamo in tal modo a toccare con mano i limiti del liberalismo di Zabelios. Attraverso gli strumenti della dialettica storica, Zabelios è riuscito a combinare assieme isonomia e religione, modernità politica e una certa visione dell’ortodossia³⁸. Egli non è riuscito però a incorporare nel proprio pensiero l’altro versante del liberalismo – quello che cerca di garantire non solo l’uguaglianza ma anche l’autonomia dell’individuo, le libertà individuali³⁹. Zabelios non fu in grado di trovare un compromesso tra nazione egualitaria⁴⁰ e indipendenza individuale.

Concludiamo: la nazione è una forma simbolica composta da elementi variabili ma coerenti. I limiti geografici iniziali dello Stato greco non erano casuali: esso comprendeva, oltre le Cicladi, il Peloponneso, l’Attica, la Beotia, la Phitia, l’Etolia e l’Acarnania vale a dire gran parte di ciò che il XIX secolo riconosceva come Grecia classica. Tra questi confini da una parte e, dall’altra, le prime costituzioni liberali, la decisione del 1833 che mirava ad un tipo di rapporto tra Stato e Chiesa sostanzialmente moderno, le idee di Athanasiou sulla religione come affare privato, la linea obliqua della storia greca che metteva l’accento sui rapporti con l’Occidente liberale c’era coerenza: la Grecia moderna era figlia dell’antichità ma in maniera indiretta; l’Occidente liberale era la sua madre surrogata, quella che aveva raccolto e conservato i semi classici prima di partorirla e di installarla nei luoghi dove aveva vissuto la sua madre naturale. Zabelios propone una concezione diversa ma anch’essa coerente: l’idea che le caratteristiche democratiche dell’antichità non avevano abbandonato l’Oriente ma erano rimaste sul suolo natale trasformando l’ebraismo in una religione universale e la Chiesa orientale in una istituzione democratica si combina nell’opera del no-

stro storico con l'identificazione degli ortodossi dell'impero ottomano con la nazione greca e la progettata espansione dell'elemento greco. Questo progetto, i cui primi segni erano apparsi alla fine del Settecento quando il Patriarcato aveva abolito gli arcivescovati di Peja e di Ocrida e proibito l'uso della lingua "slavonica" nella liturgia imponendo quella greca, fu in gran parte realizzato durante le guerre balcaniche con l'espansione territoriale dello stato greco verso nord. Nello stesso tempo questo progetto è riuscito a dare alla forma simbolica della nazione e alla sua storiografia una fisionomia che oggi pare indiscutibile. È utile però non dimenticare che verso la metà dell'Ottocento questa concezione dell'identità e della storia nazionale era solo una delle alternative possibili.

Note

- * Vorrei ringraziare Giacomo e Gigi Corazzol che hanno tradotto il mio testo dal francese all'italiano.
- 1 Più precisamente Zabelios fu il primo che ha voluto fondare su principi filosofici la continuità storica della Grecia. Di continuità – ma letteraria non storica – avevano parlato altri, per esempio Anthimos Gazis nel suo dizionario biografico della letteratura greca [*Biblioteca greca*, 1807 (*Ελληνική βιβλιοθήκη*)] nel quale ci sono voci su autori sia dell'antichità classica sia dei periodi ellenistici, romano e bizantino. (Kitromilides 1996, 486). Lo stesso Kitromilides, pur accettando che Zabelios “ha risolto il problema della continuità”, scrive che nell'opera dell'illuminista D. Katartzis si trovano le prime espressioni della teoria della continuità storica (*ivi*, 105).
 - 2 Zabelios ha presentato il suo schema nella lunga introduzione, di oltre 600 pagine, alla raccolta di canti popolari pubblicata da lui a Corfù nel 1852. Nel 1857 Zabelios è tornato sulla storia bizantina con un libro meno interessante del primo, intitolato *Studi bizantini*. Lo studio più recente e completo su Zabelios è quello di I. Koubourlis (Koubourlis 2005). Sulla sua biografia si veda l'articolo di F. Michalopoulos (Michalopoulos 1950).
 - 3 Nei circoli intellettuali stamboliti fin dall'ultimo quarto del XVIII secolo, si pubblicavano cronache sul modello dell'*Histoire Universelle* di Bossuet. Si trattava però di cronache di storia ecclesiastica nelle quali non si parlava dell'antichità (Politis 1998, 1-14).
 - 4 Per gli storici del XIX secolo, Cheronea segnalava la fine dell'antichità e l'inizio di un lungo periodo di servitù (Zakynthinos 1980, 312-328).
 - 5 Korais scrive che due altri fattori hanno contribuito al “risveglio”: la partecipazione dei greci al commercio del Mediterraneo e le guerre russo-ottomane del Settecento (*ivi*, 59). Si veda anche, tra gli altri, Iakovakis Rizo-Neroulos il quale ha conservato sentimenti anti-bizantini fino a tardi (Rizo-Neroulos 1827). Nel 1841, nella veste di presidente della Società Archeologica, dichiarava: “La storia bizantina è una lunga e quasi coerente serie di sciocchezze e di violenze oscene [...] è l'esempio vergognoso dell'avvilimento dei Greci” (Gazi 2000, 68). L'ostilità nei confronti di Bizanzio si è prolungata anche dopo la pubblicazione delle opere di Zabelios e di Paparigopoulos. Tra gli altri, Teodoro Manoussi, professore all'Università di Atene, sostenne che la storia bizantina non faceva parte della storia greca mentre il giurista Pavlos Calligas si opponeva all'introduzione del diritto bizantino nel regno di Grecia perché questo avrebbe potuto bloccare la società greca in un passato ormai chiuso (Argyropoulou 2001, 44-47; su Calligas, Masson-Vincourt, 1997).
 - 6 Ho potuto formulare questa ipotesi solo grazie all'eccellente libro di Paraskevas Matalas (Matalas 2002) cui devo molto. Anche il libro di Sia Anagnostopoulou (Anagnostopoulou 1998) mi è stato di grande aiuto.
 - 7 “In altri termini l'antichità deve perdere lo splendore che si vede in essa mentre il periodo di mezzo, levandosi dalla cenere e dal buio deve ritrovare il posto che gli appartiene e nel quale l'ha messo il cristianesimo. Questo lo dobbiamo fare con coraggio senza tener conto di quello che diranno a destra e a sinistra i pedanti, gli antiquari (=οί αρχαιολόγοι) e quelli che pensano come gli occidentali (οί δυτικόφρονες)”.
 - 8 La storia ecclesiastica, alla quale abbiamo già accennato (nota n. 3), viene “nazionalizzata” in questo periodo. Nel maggio 1849, un articolo del giornale russofilo *Aion* invitava i suoi lettori a studiare “la storia bizantina che voi ignorate senza nessun motivo. [...] Lì [...] troverete sia delle virtù grandi ed uniche sia il destino della nazione” (Matalas 2002, 149).
 - 9 Quarant'anni dopo invece il Patriarcato ha reagito contro l'indipendenza della Chiesa bulgara dichiarandola scismatica.
 - 10 I successori dei vescovi deceduti dovrebbero essere nominati dalla Chiesa autocefala greca e non dal Patriarcato.
 - 11 *Il decreto conciliare ovvero della Verità* fu pubblicato anonimo ma è indubbiamente opera di Pharmakidis.
 - 12 Testo inedito pubblicato da G. Metallinos in *Ellenismo sospeso* (*Ελληνισμός μετέωρος*, Αθήνα 1992, citato da Matalas 2002, 115).
 - 13 Si veda la serie di articoli pubblicati nel giornale “Aion” sotto i titoli *Antitomos 3*, *Antitomos 4*, *Antitomos 5* il 10, 17 e 21 maggio 1852 (Matalas 2002, 112).
 - 14 Nel 1850 le autorità invitavano gli ateniesi a non procedere al tradizionale “falò dell'ebreo” che si faceva il giorno della Pasqua, e ciò a causa della visita del barone Rotschild. Gli ateniesi reagirono mettendo il fuoco alla casa di Pacifico, un ebreo che aveva la cittadinanza inglese. Il governo di Londra chiese a quello greco un risarcimento. La richiesta fu sostenuta dal blocco del porto del Pireo da parte di alcune navi della flotta.

- 15 È il caso di Giorgio Athanassiou, traduttore delle opere di Jeremy Bentham e avvocato di Th. Kairis (Athanassiou, 40).
- 16 L'autore sottolinea che la materia della storia è razionale ed è questo che rende possibile di estrarne le leggi del divenire storico. Altronde (Zabelios 1852, 9) scrive che la conoscenza delle inclinazioni della nazione e delle leggi che hanno governato il suo divenire è indispensabile per la creazione di istituzioni "permanenti, adatte a essa [...] utili" (=διαρκείς, ιδιορρυθμούς ... έλληνωφελείς).
- 17 Sul termine "ellenismo", forgiato dallo storico prussiano Gustav Droysen (Droysen 1828) si veda il bello studio di N. Sigalas (Sigalas 2000 e 2001). Ma l'introduzione del termine ha incontrato delle difficoltà. Dionyssios Therianos sostenne che "il termine di ellenismo non possa essere applicato che all'antichità". Therianos, scrive Argiropoulou, "vuole sottolineare che ogni altra applicazione del termine risulta una creazione artificiale e pare voler amalgamare due fenomeni storicamente diversi" (Argiropoulou 2000, 46).
- 18 Sul tema della dualità nazionale nella storiografia francese Nikolaidis, 2003-2004. Augustin Thierry si ispirava ai romanzi di Walter Scott. Qualcosa di simile alla dualità nazionale francese ed inglese proponeva Alessandro Manzoni nel suo *Discorso sopra alcuni punti di storia longobarda*, 1822. Il tema è presente anche nell'*Adelchi*. Zabelios cita l'*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands de ses causes et de ses suites jusqu'à nos jours* di Augustin Thierry in un articolo sulla poesia popolare pubblicato nella rivista francofona "Le Spectateur de l'Orient" (Koubourlis 2000, 124).
- 19 Zabelios, pubblicando in allegato la prima Costituzione greca, quella del 1822, scrive che la Rivoluzione greca è "la più democratica (δημοτική) al mondo" (Zabelios 1852, 111).
- 20 Sulla nascita della dialettica nel discorso filosofico si veda Foucault 1997. Sul concetto di "Aufhebung" che Zabelios prende in prestito da Hegel si veda Sigalas, 2001, 26. Hegel utilizza il termine "Aufhebung" dello Spirito, per descrivere il passaggio delumanità da uno stadio all'altro. Zabelios al posto dell'umanità (=lo Spirito) mette l'ellenismo e gli fa attraversare diversi stadi storici.
- 21 Si doveva evidentemente risolvere prima il problema dei Macedoni. Zabelios sostiene che "la presenza dei Macedoni in Grecia sia stata pensata erroneamente come una conquista, una violenza straniera" (Zabelios 1841, 45). I Macedoni dopo aver domato i "demagoghi" (=ὀχλαγωγοί), si sono alleati al partito democratico che voleva "l'isonomia totale" vale a dire l'unificazione politica della Grecia (ivi, 47). Ma riprende anche un'idea di Oikonomos che fu il primo a sottolineare il ruolo dei Macedoni nella storia greca. Essi furono importanti perché estendendo verso Oriente lo spazio in cui si parlava la lingua greca, hanno preparato l'incontro tra l'ellenismo e il cristianesimo (Oikonomos 1844). Zabelios, nel suo linguaggio hegeliano, scrive che i Macedoni hanno lavorato per "universalizzazione" (=καθολίκευσις) dell'ellenismo e il suo incontro con l'Oriente il quale, a partire da Alessandro, ha accettato "la legge storica dell'ellenismo" (Zabelios 1852, 43-44). Quanto al mito di Alessandro dice che ha proposto "il tipo ideale della nazionalità, del coraggio ... l'esempio della regalità suprema (=παμβασιλεία) e della sovranità greca" (ivi, 36).
- 22 Lettera di Oikonomos a K. Euthyvousis, febbraio 1853 (Matalas 2000, 152).
- 23 Allo stesso spirito di umanesimo cristiano si ispira un altro storico ionico dell'epoca, Ermanno Lunzi (Lunzi 1851, 7).
- 24 Zabelios prende in prestito da Hegel anche l'idea dell'universalità del messaggio cristiano che ha cancellato il rapporto privilegiato che il popolo ebraico aveva con Dio.
- 25 La Chiesa è definita come "la legge della comunione et l'uguaglianza politica, del buon ordine e dell'amore armonioso che, sotto forma teologica, fosse rivelata da uno spirito perfetto" (=ὁ ἐν τύποις θεολογικοῖς διαπνεύματος τελείου ἀποκεκαλυμμένος νόμος της συμπολιτείας και ἰσοπολιτείας των ἀνθρώπων, της καθολικής εὐταξίας, της παναρμονίου ἀγάπης) (Zabelios 1852, 116). L'idea che la Chiesa sia una istituzione democratica non è nuova. La ritroviamo in vari movimenti medievali, nel protestantesimo ecc. In Grecia compare in un libro del vescovo dell'Ungheria-Valachia Ignatios (*Apologia contro Neofutos Doukas*, citato da Matalas 2000, 31). L'idea viene ripresa da Pharmakidis: all'inizio la Chiesa era democratica ma è caduta presto sotto la tirannia del Patriarcato ([Pharmakidis] 1852, 176); "Dopo la morte dei discepoli democratici di Cristo l'equilibrio politico fu mantenuto in molte chiese [...] Ma alla fine è venuta la gerarchia episcopale con i Papi e i Patriarchi e la Chiesa da democratica è diventata aristocratica". Zabelios, al contrario sostiene che la Chiesa ha sempre conservato il suo carattere democratico.
- 26 Zabelios erroneamente pensa che si tratti della cancellazione della servitù. In effetti si tratta di una legge imperiale che proibisce la circoncisione dei servi.
- 27 Al contrario di Papparigopoulos, il quale, identificando nazione e impero bizantino, pensa che l'Iconoclastia preannunci la Riforma protestante e paragona il suo ispiratore Leone III a Martin Lutero.
- 28 Per uno studio comparativo delle concezioni di Papparigopoulos e di Zabelios sullo scisma si veda Gounaridis 2007.
- 29 Il "molto ortodosso" K. Oikonomou viene citato nel cap. 41 intitolato "Costantinopoli diventa sede del Patriarcato" (Zabelios 1852, 206).
L'uso della parola "diplomazia" in senso peggiorativo che rimanda a una cospirazione occidentale contro la Grecia è caratteristica del milieu russofilo dell'epoca.
- 30 Su Fallmerayer si veda il bel libro di Scopetea (1999) dove l'autrice dimostra che l'obiettivo di Fallmerayer non era altro che mettere in guardia la corte di Vienna sui pericoli dell'espansionismo russo, e sull'eventualità che in Grecia esso trovasse sostenitori.
- 31 Sul pregiudizio del bulgaro, contadino "non educato" e "barbaro", opposto al greco, mercante e proprietario si veda Matalas 2000, 36-38. Si veda anche il bel libro di Andreas Liberatos (2009).

- 32 Negli *Studi Bizantini*, pubblicati cinque anni dopo, l'autore insiste molto meno su questo elemento.
- 33 L'introduzione dei *Canti* fu una sorpresa anche per chi conosceva Zabelios. Il poeta Dionigi Solomomos si chiedeva: "Cosa succede con Spiros? Ha voluto vestire Hegel con vestiti cristiani?"
- 34 Anche G. Athanassiou condivide in qualche modo questa concezione della nazione. Egli chiede la liberazione di Kairis nel nome della libertà di coscienza ma nello stesso tempo auspica che i cattolici greci si convertano nell'Ortodossia (Athanassiou 1840, 45-46).
- 35 Certo lo stato greco ha dovuto compiere uno sforzo importante, soprattutto tramite le scuole, per assimilare le popolazioni ortodosse ma non grecofone (Kitromilides 1997).
- 36 In termini più astratti si direbbe che la nazione non è un dato naturale ma un programma.
- 37 Zabelios è consapevole che nell'Europa occidentale la religione era già un affare privato. Egli scrive: "questa differenza sostanziale tra la religione nazionale e la religione individuale che contraddistingue l'ortodossia e l'ellenismo dagli altri membri dell'Europa, deve essere anche essa attribuita a tale legge suprema alla quale abbiamo accennato tante volte vale a dire l'isonomia istintiva" (Zabelios 1852, 145).
- 38 Un altro tentativo di sintesi tra "lo spirito dell'Oriente" e "quello dell'Occidente", ma molto meno riuscito, fu quello di Marco Renieris (Renieris 1853).
- 39 L'ellenismo è ostile all'individuo. "L'individuo", scrive Zabelios, "per potente che sia non può, in Grecia, soggiogare o sminuire l'entità nazionale a meno di opporsi alla legge inviolabile dell'isonomia, la legge dell'esistenza nazionale" (Zabelios 1852, 148). In un altro luogo del suo testo, lì dove spiega perché i latini hanno fallito nell'introdurre il feudalesimo in Grecia, egli spiega: "Nell'ellenismo, la nazione, la quale è un insieme di lumi, di tradizioni, di memorie indelebili [...] procede dal generale al particolare. Nel barbarismo al contrario, e nell'occidentalismo il quale l'ha accolto, l'io individuale è il punto di partenza, quello che mette in movimento ogni azione sociale: [l'individuo] è tutto". Di conseguenza, il feudalesimo, che è un rapporto tra una persona e un'altra, non ha potuto penetrare in una società, come quella greca, fondata sul primato della collettività e sull'uguaglianza (*ivi*, p. 446).
- 40 L'isonomia, a dispetto del suo nome, non si limita all'uguaglianza davanti alla legge. In quanto inclinazione nazionale è un concetto molto più largo: "l'isonomia è un'inclinazione istintiva verso la cancellazione di ogni ineguaglianza sociale" (Zabelios 1852, 32). Il suo campo d'applicazione non è soltanto la politica o la religione ma anche la filosofia, le scienze, la poesia, le arti, i mestieri, il commercio; essa agisce in favore "dell'elevazione graduale delle classi inferiori per mezzo dell'aumento e della distribuzione delle ricchezze" (*ivi*, p. 32). Sull'isonomia quale concetto fondamentale del pensiero zabeliano si veda Messimeris 1997.

Bibliografia

Anagnostopoulou S.

1998 *Asia minore XIXe sec.-1919. Le comunità greco-ortodosse. Dal millet dei Romani alla nazione greca* (=Μικρά Ασία, 19ος-1919. Οι ελληνορθόδοξες κοινότητες. Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος) 2a ed., Atene.

Argyropoulou R.

2001 *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athens.

Athanassou G.

1840 *Le accuse contro Kairis ovvero la predicazione della verità* (Τα κατά Καίτην ήτοι κήρυγμα αληθείας), Atene.

Avlami Ch. (ed.)

2000 *L'antiquité grecque au XIXe siècle. Un exemplum contesté?*, Paris, L'Harmattan.

Dimaras K.Th.

1986 *K. Paparrigopoulos* (Κ. Παπαρηγόπουλος), Atene.

Droysen G.

1828 *Geschichte Alexanders des Grossen*, vol. 1, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg.

Foucault M.

1997 *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil.

Gazi E.

2000 *Scientific National History. The Greek Case in Comparative Perspective (1850-1920)*, Frankfurt, Peter Lang.

Gounaridis P.

2007 *Zabelios e Paparigopoulos sul scisma di Fotio* (=“Ζαμπέλιος και Παπαρηγόπουλος για τα φώτειο σχίσμα”), in “Ta Istorika” (=Τα Ιστορικά), n. 46, 28-46.

Kitromilides P.

1996 *Lumi Neo-ellenici* (=Νεοελληνικός Διαφωτισμός), Atene.

1997 “*Comunità immaginarie e le origini della questione nazionale nei Balcan*” (=“Νοερές κοινότητες και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια”), in Veremis.

Korais A.

1803 *Mémoire sur l'État actuel de la civilisation dans la Grèce Lu à la Société des Observateurs de l'homme le 16 Nivôse, anno XI.*

Koubourlis I.

2005 *La formazione della storia nazionale greca. Il contributo di Spyridon Zabelios*, Atene.

Laiou A., Tomadakis N. (eds.)

1980 *Charanis Studies. Essays in honor of Peter Charanis*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Liakos A.

1983 *La rifrazione delle idee rivoluzionari nello spazio greco* “(= Η διάθλαση των επαναστατικών ιδέων στον ελληνικό χώρο 1830-1850), in “Ta Istorika” (Τα Ιστορικά), n. 1, 121-144.

Liberatos A.

2009 *Economia, politica e coscienza nazionale. La formazione dei partiti nazionali nel Plovdiv del XIX sec.* (Οικονομία, Πολιτική και εθνική συνείδηση. Η διαμόρφωση των εθνικών κομμάτων στη Φιλιπούπολη του 19ου αιώνα), Iraklion.

Lunzi E.

1851 *Il futuro della nazione greca estratto dal passato* (=Το μέλλον του ελληνικού έθνους εκ του παρεθλόντος εξαγόμενον), Zante.

Masson-Vincourt M-P.

1997 *P. Calligas (1814-1896) et la fondation de l'État grec*, Paris, L'Harmattan.

Matalas P.

2022 *Nazione e Ortodossia. Le avventure di un rapporto. Dallo scisma “greco” a quello bulgaro* (=Εθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιάς σχέσης. Από το “ελλαδικό» στο βουλγαρικό σχίσμα), Iraklion.

Mavromoustakou I.

2003 *Lo stato greco 1833-1871. Istituzioni politiche et organizzazione amministrativa* (=Το ελληνικό κράτος 1833-1871. Πολιτικοί θεσμοί και διοικητική οργάνωση), in Panagiotopoulos.

Messimeris St.

1997 *Sp. Zabelios e la “bella individualità” di Hegel* (= “Ο Σπ. Ζαμπέλιος και η ‘ωραία ατομικότης’ του Hegel”), in “Ta Istorika” (Τα Ιστορικά), n. 26, 29-52.

Michalopoulos F.

1950 “*Spiridion Zabelios*” [= “Σπυρίδων Ζαμπέλιος (1815-1881)” *Rivista anglo-ellenica* (=Αγγλοελληνική Επιθεώρηση), 5 (Νο-ν.-Dic. 1950), no. 2, 33-45 και no. 3, 109-119 e 128.

Nikolaidis Th.

2004 *La questione delle due nazioni nelle storiografia francese. Da François Hotman fino a Augustin Thierry* (= “Το ζήτημα των δύο εθνών στην γαλλική ιστοριογραφία. Από τον Φρ. Οτμάν στον Αυγ. Τιερρύ”, in “Ta Istorika” (Τα Ιστορικά), n. 39 , 401-434; n. 40, 157-178.

Oikonomos K.

1844 *Sopra i Settanta traduttori dell'Antico Testamento* [=Περί των Ο'έρμηνευτών της Παλαιάς Θείας Διαθήκης, v. 1), Atene

Panagiotopoulos V. (ed.)

2003 *Storia dell'ellenismo moderno v. 4 Lo stato greco 1830-1871. Il focolaio nazionale e l'ellenismo dell'impero ottomano* (=Ιστορία

του νέου Ελληνισμού 1770-2000, v. 4, Το ελληνικό κράτος, 1833-1871. Η εθνική εστία και ο Ελληνισμός της Οθωμανικής αυτοκρατορίας) Atene.

Politis A.

1998 *From Christian Roman emperors to the glorious Greek ancestors*, in Ricks, Magdalino.

[Pharmakidis Th.]

1852 *Il Tomo conciliare ovvero della Verità* (=Ο Συνοδικός Τόμος ή περί Αληθείας), Atene.

Renieris M.

1853 *“Le dualisme grec” in Le Spectateur de l’Orient*, I, 2 (1853), pp. 33-49.

Ricks D., Magdalino P. (eds.)

1998 *Byzantium and the modern Greek Identity*, Aldershot, Ashgate Publishing Limited.

Rizo-Neroulos I.

1827 *Cours de littérature grecque moderne*, Genève, A. Cherbuliez.

Scopetea E.

1999 *Fallmerayer, artifice del metuus hostilis* (=Φαλλμεραΐερ, τεχνάσματα του αντίπαλου δέους), Atene.

Sigalas N.

2000 *Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale*, in Avlami.

2001 *Ellenismo ed ellenizzazione. La formazione della nozione neo-greca di “ellenismo”* [=“Ελληνισμός και Εξελληνισμός. Ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ‘ελληνισμός’”, in “Ta Istorika” (=Τα Ιστορικά), n. 34, 3-70.

Veremis Th. (ed.)

1997 *Identità nazionale e nazionalismo nella Grecia moderna* (=Εθνική ταυτότητα κι Εθνικισμός στην νεώτερη Ελλάδα), Atene.

Zabelios Sp.

1852 *Canti popolari della Grecia* (=σματα Δημοτικά της Ελλάδος), Corfù.

1857 *Studi bizantini* (=Βυζαντινά Μελετήματα), Atene.

Zakynthinos D.

1980 “Two historical parallels: the Greek nation under Roman and Turkish rule”, in Laiou-Tomadakis.