

La Rivoluzione francese e la Grecia. Quattro scritti di propaganda filofrancese di Korais¹

GIORGIO STAMBOULIS

1. *Uno sguardo sui Balcani di fine Settecento*

La Rivoluzione francese segna un momento di trasformazione fondamentale nella coscienza e nella vita dei Balcani. In particolare, la situazione sociale e il panorama culturale greco subiscono un cambiamento profondo e significativo². I quattro scritti di Korais, che qui saranno presi in considerazione, sono un'espressione paradigmatica e allo stesso tempo unica di questo processo. Quindi, occorre fare un inquadramento del complesso rapporto tra Rivoluzione francese e mutamento nei Balcani.

L'ellenismo, prima della fine del '700, era il fattore culturale unificante della comunità ortodossa sotto la dominazione ottomana: infatti, la Sublime Porta non riconosceva entità etniche, ma solamente componenti religiose differenti. Pertanto, la Chiesa ortodossa era riconosciuta come la guida spirituale e politica di tutti gli ortodossi³. Questo aveva delle ricadute profonde sulla vita culturale dei Balcani, poiché la

Chiesa utilizzava come lingua della liturgia e dei libri solamente il greco antico. Inoltre, i testi di carattere religioso costituivano la stragrande maggioranza della produzione libraria in lingua greca⁴.

D'altro canto, gli ortodossi dovevano, con ogni probabilità, identificarsi maggiormente come comunità religiosa piuttosto che sotto il profilo etnico. In pratica, Bulgari, Serbi, Rumeni e Greci erano legati alla comune appartenenza religiosa, mentre erano solo relativamente divisi dalle differenze etniche e linguistiche, se non come comunità locali piuttosto che nazionali. Le distinzioni nazionali non avevano confini di demarcazione ben definiti ed identificabili, capaci di delineare ampie e sufficientemente omogenee identità collettive.

Del resto, la vita culturale nei Balcani non si presentava come particolarmente dinamica almeno sino agli inizi del Settecento, dal momento che la produzione libraria era abbastanza scarsa e le scuole, di carattere esclusivamente ecclesiastico, non potevano fornire una formazione che

andasse al di là dell'insegnamento della grammatica antica e del commento scolastico dei testi di Aristotele⁵. La situazione sociale non era molto differente, poiché l'aristocrazia bizantina era stata quasi completamente eliminata o assimilata dall'Impero ottomano, così che l'elemento sociale numericamente dominante degli ortodossi era formato dai contadini, mentre il clero rappresentava sia l'élite politica che quella culturale. I ceti cittadini di artigiani e mercanti si configuravano (almeno sino alla seconda metà del '600) come poco rilevanti⁶.

Il movimento che è stato denominato da Dimaras "illuminismo neogreco" rappresenta da un punto di vista di storia delle idee, una trasformazione profonda della società balcanica ortodossa ed in particolare di quella greca. Tuttavia, tale mutamento non è comprensibile, se non teniamo presente alcuni fattori di carattere generale. La questione è chiaramente molto complessa, per cui è necessario concentrarsi sulle problematiche che sono maggiormente correlate con l'opera di Korais e, più specificatamente, con i quattro scritti che verranno analizzati qui.

Innanzitutto, bisogna mettere in luce la diffusione ampia ed articolata dell'ellenismo durante il Secolo dei Lumi: infatti, la lingua greca costituiva l'idioma comune di tutta la cultura balcanica ortodossa, ben oltre i ristretti confini dell'attuale Grecia. D'altronde, la cultura classica greca e i testi sacri o teologici greci erano la materia di qualsiasi insegnamento superiore nel Sud-Est europeo⁷. In pratica, il greco ricopriva la funzione, simile a quella del latino per l'Europa occidentale, di lingua colta esclusiva delle élite ortodosse nei Balcani. Questa situazione rimarrà sostanzialmente immutata fino alla fine del Settecento.

La diaspora, inoltre, rappresentava un'ulteriore articolazione dell'ellenismo, poiché comunità greche (o almeno di lingua greca) si trovavano disseminate in tutta Europa, a partire dalla caduta di Costantinopoli nel 1453⁸. La crescita di un'importante classe mercantile aveva rinfocolato e arricchito queste comunità, che spesso si venivano a configurare, durante tutto il Settecento e per i primi due decenni dell'Ottocento, come centri essenziali dell'Illuminismo neogreco. I libri pubblicati in lingua greca rivelano l'importanza della diaspora nello sviluppo culturale ellenico: infatti, le tipografie sono quasi totalmente assenti nella penisola balcanica, se eccettuamo Istanbul e Jassy (che nascono solo alla fine del secolo); mentre la quasi totalità dei testi vengono stampati all'estero, in particolare a Venezia⁹.

Le comunità elleniche all'estero si presentano, nel corso del Settecento, come alcuni dei principali centri di produzione e diffusione dei libri legati all'illuminismo Occidentale. Vienna, Parigi, Trieste e Lipsia sono tra le città più rilevanti in questo senso. Mentre, nella penisola balcanica, Bucarest, Giannina, Chios e Smyrne si dimostrano molto significative, in virtù delle proprie scuole dirette da insegnanti che si ispirano alle nuove idee¹⁰.

Bisogna sottolineare come gli intellettuali illuministi siano stati tendenzialmente girovaghi, per cui possiamo ritrovare la stessa persona sia in centri della diaspora che all'interno dell'Impero ottomano. Spesso, i periodi trascorsi in Occidente, anche in età relativamente avanzata, rappresentavano l'opportunità di arricchire la propria formazione e di pubblicare i propri scritti. Voulgaris costituì un esempio paradigmatico di questa situazione: egli insegnò

prima a Giannina, poi all'Accademia Atonita di Athos, infine a Istanbul. Dopodiché si spostò in Germania per soggiornare a Lipsia e Halle. Mentre passerà gli ultimi anni della sua vita nella Russia zarista¹¹.

Il quadro descritto era fortemente influenzato dal peso crescente della classe mercantile greca, che sviluppava i propri traffici attraverso l'Impero e le principali mete russe e dell'Europa centrale ed occidentale. Tale sviluppo si fece più evidente a partire dalla seconda metà del '600, quando la componente ebraica perse la sua posizione favorevole all'interno del commercio ottomano, venendo soppiantata dai mercanti greci e, in parte, da quelli serbi¹².

La classe mercantile ebbe, secondo autori come Kitromilides e Dimaras, un ruolo centrale nella diffusione delle idee illuministiche. Infatti, i mercanti furono tra i principali sottoscrittori delle opere, originali o di traduzione, ispirati alle nuove idee, che venivano pubblicati, quasi esclusivamente, con tale metodo. Inoltre, le scuole di orientamento rinnovatore e i viaggi all'estero degli studenti più promettenti erano sempre più spesso sostenuti da gruppi di mercanti facoltosi. D'altro canto, non bisogna dimenticare che la maggior parte degli intellettuali illuministi provenivano dalle file del clero come ad esempio: Voulgaris, Theotokis, Filippidis, Kostantas, Moisioudax, Gazis ed altri. Tuttavia, il pubblico dei nuovi scritti colti sembrava essere composto in buona parte da mercanti, artigiani e piccoli commercianti. I mercanti e il personale addetto ai trasporti (marinai, carovanieri etc.), inoltre, erano un ulteriore fattore attivo di mediazione culturale con l'Europa, poiché entravano costantemente in contatto con la società e la vita francese, asburgica, tedesca etc. Il risultato era l'im-

portazione, in un contesto totalmente differente, di usi, costumi e mode europee¹³.

La componente sociale del mondo greco legata al commercio rappresentò un potente fattore di cambiamento culturale: sia come recettore e finanziatore delle nuove idee, sia come elemento di trasmissione e contatto tra Impero ottomano ed Europa. Le Guerre napoleoniche fecero incrementare in maniera esponenziale il ruolo e la forza dei mercanti greci, soprattutto a causa delle difficoltà dei commercianti occidentali, legate alle lunghe guerre e al blocco continentale imposto da Napoleone¹⁴.

Bisogna ora rilevare un ultimo nodo problematico, che è direttamente collegato alla Rivoluzione francese. Le idee illuministiche erano penetrate nell'area balcanica a partire dalla seconda metà del Settecento, tramite l'insegnamento e le pubblicazioni di alcuni intellettuali provenienti dal clero, ma legati ai *Fanariotes* e ai circoli dei mercanti. Questo aveva provocato alcune frizioni tra gli ambienti "conservatori" e gli intellettuali promotori delle nuove idee, come dimostrano gli allontanamenti dall'insegnamento di Voulgaris all'Accademia Atonita del Monte Athos e di Moisioudax dall'Accademia di Jassy. Tuttavia, si trattava di una situazione fluida ed intricata, caratterizzata da divergenze acute, ma non riconducibili a schieramenti polarizzati e precostituiti. Basti pensare che Voulgaris, il quale utilizzava nelle proprie lezioni testi come il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke e il *Memnone* di Voltaire, era stato nominato direttamente alla direzione dell'Accademia Atonita, dal patriarca Cirillo V¹⁵.

Questo quadro si spiega a causa di due elementi correlati: in primo luogo, la Sublime Porta era poco attenta alla penetrazione delle idee illuministiche, conside-

randole una questione interna ortodossa, senza alcun risvolto sovversivo; d'altro lato, la Russia, che veniva vista dal Patriarcato e a livello diffuso come il possibile agente della liberazione dalla dominazione musulmana, era, durante il regno di Caterina II, uno dei principali esempi di dispotismo illuminato, per via della costante relazione tra i *philosophes* e Caterina stessa. Per tale ragione, il Patriarcato non aveva assunto una posizione apertamente contraria alle idee illuministe¹⁶.

Le guerre russo-turche del 1768-1774 e del 1787-1792 avevano moderato gli entusiasmi rispetto ai russi, poiché Caterina II sembrava più interessata alla propria strategia territoriale che ad una effettiva liberazione degli ortodossi sotto la dominazione ottomana. Le guerre napoleoniche e, specificatamente, l'occupazione delle Isole Ionie dopo il trattato di Campoformio, avevano posto la Francia come possibile agente della liberazione greca. La propaganda francese e l'entusiasmo di molti intellettuali greci, come Korais, avevano diffuso l'impressione che Napoleone potesse essere il reale protagonista della rinascita ellenica. L'impatto della Rivoluzione (che per i Balcani va intesa come un unico fenomeno dal 1789 al 1815) fu enorme e modificò la società e la cultura in maniera significativa ed articolata¹⁷.

Tuttavia, qui intendo rilevare due aspetti preliminari, prima di osservare le modalità in cui Korais cerca di "tradurre" la Rivoluzione francese nella cultura greca.

Inizialmente, la Rivoluzione non fu percepita come una minaccia da parte del potere ottomano, poiché venne confinata a questione interna tra cristiani. La spedizione d'Egitto del 1798 segnò uno spartiacque essenziale, in quanto minacciava diretta-

mente gli interessi dell'Impero. La risposta fu il tentativo di mobilitare tutte le diverse componenti etnico-religiose: il Sultano impose una presa di posizione a tutti i *millet* contro l'invasore ateo e si proclamò difensore di tutte le fedi dell'Impero. La conseguenza fu che, a partire da questo momento, il Patriarcato si rese protagonista di una dura propaganda antirivoluzionaria ed antilluminista ed impose un indice dei libri contro tutti i testi considerati sovversivi. Tale impostazione rimase sostanzialmente invariata sino allo scoppio della Guerra d'indipendenza greca del 1821, per cui si delineò una frattura tra fautori del rinnovamento e le autorità ecclesiastiche.

L'esito si profilò come una netta contrapposizione tra i difensori dello status quo, incarnato dal Patriarcato ecumenico e i difensori delle idee illuministe e della Francia rivoluzionaria. Le posizioni, a partire da questo momento, subirono una netta polarizzazione tra i difensori dell'ortodossia tradizionalista antioccidentale e i propugnatori di una profonda trasformazione politica e culturale sulla scia del modello europeo¹⁸.

L'illuminismo neogreco si era caratterizzato nella produzione dei suoi maggiori esponenti quali Voulgaris, Moisioudax, Katartzis, per l'evocazione della rinascita culturale del *ghenos* (che si potrebbe tradurre come stirpe), inteso come crogiolo linguistico e culturale che attraversava tutti gli ortodossi dei Balcani. Invece, a partire dall'ultimo decennio del Settecento si introdusse insistentemente il tema della liberazione nazionale, tramite la nascita di un movimento protonazionalista, che ci interroga circa il rapporto tra cultura illuministica e nascita del nazionalismo. Il tema della rinascita culturale si unì ormai

con la rivendicazione, più o meno esplicita, dell'emancipazione nazionale su base etnico-linguistica¹⁹.

Il fenomeno ebbe una portata molto vasta e di lungo periodo in quanto ruppe l'unità ortodossa dei Balcani tipica dei secoli precedenti. Il punto nevralgico, in questa sede, è mettere in luce la modificazione culturale che simultaneamente guidò e registrò tale mutamento. Le linee di separazione vennero a essere tracciate sempre più sulle distinzioni etniche, mentre perdevano la loro posizione esclusiva quelle religiose. L'illuminismo neogreco fu pionieristico in tal senso e la figura di Korais in particolar modo, sebbene ciò avvenisse nel segno di una continuità con le idee universalistiche dei Lumi.

2. Korais negli anni della propaganda rivoluzionaria

Adamantios Korais nasce a Smyrne il 27 aprile 1748 e muore a Parigi il 6 aprile 1833. La sua vita copre l'arco di tutto l'illuminismo neogreco, secondo la periodizzazione di Dimaras, (1770-1821) così come tutto il periodo della lotta di liberazione greca²⁰. In questa sede, non è essenziale sviluppare una dettagliata ricostruzione biografica, ma è necessario mettere in luce alcuni aspetti legati al contesto in cui i quattro scritti che verranno analizzati sono stati composti²¹. Gli scritti in questione sono: *l'Adelfiki Didaskalia*, *l'Asma Polemistirion*, *il Salpisma Polemistirion* e *il Dialogo dyo Grekon*. L'arco temporale è compreso tra il 1798 e il 1805.

In primo luogo, Korais comincia la sua opera di propaganda filofrancese in età avanzata, poiché nel 1798 ha già cin-

quant'anni. Tuttavia, questi testi rappresentano essenzialmente una fase "giovanile" della sua produzione intellettuale, dal momento che in precedenza aveva lavorato solo su due traduzioni in francese dal greco antico di opere di Teofrasto e Ippocrate. Il motivo va ricercato nella sua lunga e non lineare formazione. Korais aveva studiato a Smyrne in una scuola di stampo tradizionalista e, parallelamente, sotto la guida di un pastore protestante olandese, Bernard Keun, che gli aveva fornito le prime notizie circa i nuovi fermenti intellettuali europei. Il padre, successivamente, aveva tentato di passargli in eredità la professione di mercante di sete, per cui, tra il 1772 e il 1778, era stato mandato ad Amsterdam per seguire gli affari della famiglia. Pare però che Korais dimostrasse una scarsa attitudine per gli affari e fosse molto più impegnato ad arricchire la propria cultura attraverso le possibilità fornite da un grande centro europeo, come la città olandese. L'esito, pertanto, era stato disastroso ed egli si vedeva costretto a tornare in Grecia contro la propria volontà. Tale soluzione lo trovò poco soddisfatto e, dopo molte insistenze, riuscì a tornare in Europa per studiare medicina a Montpellier nel 1782, dove conseguì la laurea nel 1788. L'interesse reale di Korais era però incentrato sulle lettere e la filologia, come dimostrano gli appunti rinvenuti nella sua biblioteca a Chios da Dimaras²².

Lo troviamo nel 1788 a Parigi, dove diventa testimone entusiasta degli avvenimenti rivoluzionari. Le lettere, che spedisce costantemente a Dimitrios Lotos, sono una narrazione e un'analisi ricca degli avvenimenti e delle sue propensioni politiche²³.

Durante gli anni della Rivoluzione francese, comincia a dedicarsi in maniera



Delacroix, *Il massacro di Scio*

costante alla filologia classica, entrando in contatto con importanti studiosi francesi come Villoisson ed altri, mentre non esercita la sua professione di medico. La sua adesione alla Francia illuminista e rivoluzionaria è totale ed egli sembra essenzialmente rivolto ad intraprendere la carriera di filologo di professione, immerso ormai nel mondo europeo. Le sue prime traduzioni di una certa notorietà, che sono *I caratteri di Teofrasto* e il *Trattato dell'aria, delle acque e dei luoghi* di Ippocrate, sono significativamente in francese e rivolte al pubblico europeo.

La conquista delle Isole Ionie da parte di Napoleone, attraverso il trattato di Campoformio, rappresenta un cambiamento di direzione essenziale, che porta ad una svolta nella sua attività. Infatti, Korais si rivolge ora alla situazione dei greci sotto

l'Impero ottomano e alle loro possibilità di liberazione: a partire da questo momento la sua opera sarà rivolta principalmente al pubblico greco e non a quello europeo. L'*Adelfiki Didaskalia* del 1798, rappresenta, in un certo senso, il punto di svolta nei suoi orientamenti²⁴.

Le guerre napoleoniche, dunque, spingono l'intellettuale di Chios ad impegnarsi nel tentativo di rinascita culturale e di liberazione nazionale dei greci, che diventerà uno degli scopi principali della sua produzione, sebbene solo da un punto di vista culturale e mai nella diretta attività politica e rivoluzionaria.

Questi brevi cenni ci portano a mettere in evidenza alcuni aspetti. Innanzi tutto, Korais nasce in una famiglia di mercanti, classe la cui importanza abbiamo sottolineato nella trasformazione sociale e culturale dei Balcani. Tuttavia, egli si rivela come una figura doppiamente anomala: infatti, la maggior parte degli autori illuministi provenivano dalle file del clero, mentre, d'altro canto, Korais è essenzialmente l'unico intellettuale di professione greco di questo periodo, capace di sostentarsi esclusivamente grazie alla sua produzione. Il mondo in cui si muove, inoltre, è sostanzialmente quello della diaspora, poiché vivrà a Parigi ininterrottamente a partire dal 1788 fino alla fine dei suoi giorni, dove diventerà un punto di riferimento per molti giovani studenti ed intellettuali greci, che soggiornarono per lunghi o brevi periodi nella capitale francese. In questo senso, il pubblico delle sue opere è, almeno in buona parte, composto dai greci che vivono al di fuori dell'Impero ottomano o nei principati fanarioti di Moldavia e Valacchia, come possiamo notare dalle liste dei sottoscrittori delle sue pubblicazioni²⁵.

La Rivoluzione francese e l'ambiente parigino, ad ogni modo, condizionano in maniera fondamentale le sue propensioni politiche e le sue inclinazioni intellettuali, poiché Korais tenta di portare (o meglio riportare, secondo la sua concezione) le idee dei Lumi e le politiche democratiche nel mondo greco. L'obiettivo, infatti, per i greci non è quello di avviarsi nella strada della civilizzazione partendo da zero, ma di ritornare ai fasti del passato, così che possano diventare «le premier exemple de la régénération d'un peuple»²⁶. In questa prima fase, come vedremo, tale obiettivo si traduce in una decisa adesione alla politica espansionista francese, nella speranza che si possa arrivare alla liberazione della Grecia. Tuttavia non si tratta di un'adesione incondizionata, poiché le sue posizioni sono legate all'ambiente degli *Idéologues*, di cui condivide le convinzioni fondamentali, sebbene nella forma più democratica ed avanzata, incarnata dalla figura di Condorcet. Quindi, Korais si riconosce in questa corrente sia politicamente che intellettualmente, per cui l'allontanamento degli *Idéologues* dalla politica napoleonica si ripercuoterà nella sua visione filofrancese, in particolare nel dialogo del 1805²⁷.

3. *I quattro testi di propaganda filofrancese*

Gli scritti di Korais, che saranno presi in considerazione, si configurano come un interessante tentativo di traslazione culturale delle idee politiche francesi. Per tale ragione, non proporrò un'esposizione cronologica del loro contenuto, bensì un percorso che tenti di evidenziare alcuni nodi tematici rilevanti.

Questi scritti sono, da un punto di vista formale, di carattere molto eterogeneo: infatti, la *Adelfiki Didaskalia* è uno pamphlet in risposta alla *Patriki Didaskalia*, che era una violenta requisitoria antirivoluzionaria e antifrancese attribuita, probabilmente falsamente, al patriarca di Gerusalemme Anthimios²⁸; L'*Asma Polemistirion*, del 1800, è un canto rivoluzionario composto per le truppe greche impegnate nella spedizione d'Egitto; il *Salpisma Polemistirion*, del 1801, è la prosecuzione in forma di prosa della propaganda smaccatamente filofrancese dell'*Asma*; infine, il *Dialogo dyo Grekon*, del 1805, è l'ultimo scritto di Korais che vede nella Francia napoleonica una speranza di liberazione per i greci, ma è significativamente redatto nella forma più problematizzante del dialogo.

Il punto di contatto, che consente di accostare queste opere, va rintracciato nella comune adesione ai valori della Rivoluzione francese, unita alla diretta presa di posizione in favore della politica di "esportazione della libertà", praticata prima dal Direttorio e poi da Napoleone. La reazione antifrancese del Patriarcato, provoca in Korais una difesa attiva della causa francese, associata a quella dei Lumi e della libertà, che ha forti connotati propagandistici.

Nell'*Adelfiki Didaskalia*, ad esempio, invita i greci di Trieste a trasferirsi nelle Isole Ionie, liberate dai francesi dalla dominazione veneziana, e ormai terre felici di libertà:

La Grecia tutta, con le lacrime agli occhi, prega i mercanti greci di Trieste di abbandonare la città dell'ingrato e antigreco Imperatore, e di trasferirsi nelle proprie isole liberate di recente, dove, senza timore di qualsiasi tradimento, possono vivere felici e liberi²⁹.

Questo passo è segnato dalla notizia della prigionia del protomartire greco Rigas Velestinlis, e dalla consegna del pensatore tessalo e dei suoi compagni alle autorità ottomane da parte degli austriaci, che deve provocare, secondo l'autore, nei Greci questa reazione contro l'Imperatore responsabile della morte dei patrioti. Per tale ragione, Korais invita gli agenti economici greci di Trieste, ovvero i mercanti, ad abbandonare la città per mettere in difficoltà l'economia locale. I mercanti rivestono una funzione molto importante nella visione dell'intellettuale di Chios, il quale sembra ritenere che la comunità greca possa addirittura mettere in difficoltà, con la loro dipartita, la Trieste asburgica.

D'altro canto, la breve evocazione delle Isole Ionie, in mano ai francesi, ha tinte decisamente luminose, dal momento che, per il semplice mezzo dell'occupazione napoleonica, sarebbero divenute terre di felicità e libertà, senza alcuna possibilità di un ritorno indietro o di un abbandono da parte dei liberatori. Senza dubbio, si trattava di una previsione eccessivamente ottimistica, dato che le isole passarono sotto il controllo dei russi, già a partire dal 1799.

Nel *Salpisma Polemistirion*, Korais invita i greci a partecipare e a collaborare con i francesi durante la spedizione d'Egitto, indicandoli come amici e liberatori:

Servite i francesi con zelo, offrite loro il necessario per vivere. Aiutate gli amici della stirpe greca con le navi, con le mani, con il cuore, e con la vostra vita, se il bisogno dovesse richiederlo³⁰.

I greci, dunque, devono essere alleati fedeli e attivi dei francesi. In questo testo, chiaramente, la tensione propagandistica prende il sopravvento: lo scopo principale è favorire la causa francese, come fonte dell'emancipazione greca dal giogo ottomano.

L'*Asma Polemistirion* si presenta, forse, come il culmine di questa attività propagandistica: il canto, infatti, è incentrato sulla celebrazione dei francesi e dell'unione con i greci:

Mirabili e Valorosi Francesi,
come voi non ci sono altri
Tranne i Prodi Greci,
allenati dalle difficoltà.
Amici della libertà,
e della salvezza dei Greci.
Quando abbiamo i francesi,
qual'è la necessità di altri?
Francesi e Greci legati,
uniti con la fratellanza,
non sono più Greci o Francesi
ma una nazione Grecofrancese³¹.

Korais, dunque, invoca un'unità fortissima tra greci e francesi, ed è convinto che la politica di Napoleone possa portare alla liberazione dalla dominazione ottomana. La sua scelta, tuttavia, non è semplicemente dettata dalla congiuntura internazionale. La Francia, infatti, incarna ai suoi occhi il modello europeo più avanzato di libertà e progresso.

La Rivoluzione ha incrementato in maniera decisiva la diffusione delle conoscenze e della cultura, rendendo la Francia il centro del mondo civilizzato:

Le menti della nazione divennero più sagge e più coraggiose e i Francesi, ormai più illuminati di tutte le altre nazioni europee anche prima del cambiamento, espansero (fatto strano), i lumi delle arti e delle scienze anche in questo momento travagliato di cambiamento³².

La Francia non rappresenta solamente un alleato potente contro l'Impero ottomano, ma anche la nazione più avanzata nel progresso scientifico e culturale. La Rivoluzione francese si configura come una tappa fondamentale nei progressi dello spirito umano, nel senso che Condorcet aveva dato

a questa formulazione³³. Questo aspetto non è separato dalla potenza militare francese, anzi i due fattori sono fortemente interconnessi, poiché le grandi vittorie delle armate rivoluzionarie si basano essenzialmente sull'«amore della libertà guidato dalla saggezza»³⁴. La libertà e i lumi, dunque, sono i tratti distintivi che pongono la nazione francese come la punta più avanzata nel moto del progresso umano.

L'immagine che Korais propone ha una valenza centrale. Tuttavia, la predilezione per la Francia rivoluzionaria viene sostenuta, anche per le sue ricadute immediate sulla situazione greca. In primo luogo, le guerre francesi in Europa hanno l'effetto di risvegliare «la giusta indignazione dei greci»³⁵. L'espansione della Rivoluzione, quindi, ha l'esito di riportare in vita il desiderio di emancipazione nazionale tra il popolo ellenico. Inoltre, il modello francese porta ad uno sviluppo culturale senza precedenti: infatti, l'autore di Chios mette in evidenza la grande effervescenza che caratterizza il decennio 1790-1800. Il dato evidente emerso in questo periodo è che «in Grecia, sono state edificate scuole, sono stati tradotti e sono stati stampati più libri stranieri di quanti siano stati visti in Grecia dalla caduta di Costantinopoli fino ad allora»³⁶.

L'opera di traduzione, dunque, è considerata un fattore essenziale di progresso culturale. Il contatto e la mediazione delle conoscenze europee sono necessarie alla rinascita dei greci, in modo tale che lo sviluppo culturale e civile si concretizzi attraverso l'opera di traduzione, che esporta le idee illuministe nel mondo neogreco. La Francia rivoluzionaria, in tal senso, non rappresenta solo il modello più evoluto di libertà politica, ma anche un potente fatto-

re attivo di progresso nella diffusione dei lumi e di risveglio del desiderio di emancipazione nazionale, grazie ai contatti culturali e alla diffusione del suo modello politico tramite le guerre napoleoniche.

Per queste ragioni, la Russia zarista non può più costituire la speranza principale di liberazione, perché non si configura come un modello avanzato e capace di portare una reale emancipazione politica. Nel *Dialogo dyo Grekon*, del 1805, Korais sostiene che Caterina poteva rappresentare una valida ipotesi di liberazione per i greci, negli anni '70 del Settecento, durante la Guerra russo-turca del 1768-1774, poiché la Russia era comparativamente più evoluta dell'Impero ottomano. Ora, però, che la Francia amplia il suo raggio d'azione nella zona del Mediterraneo orientale, l'Impero zarista non è altro che un'alternativa regressiva.

So molto bene che lo zelo religioso fa sì che molti si aspettino dai russi, non l'istruzione, non i lumi, non la libertà di tutta la stirpe, bensì il permesso di costruire chiese, quante, come e quando vogliamo³⁷.

La Russia, dunque, può certo fornire la liberazione militare dei greci, ma non è in grado di determinare un cambiamento e un apporto sufficiente in fatto di libertà e cultura. Nella scala del processo di civilizzazione rimane arretrata rispetto alla Francia rivoluzionaria³⁸.

D'altro canto, si può notare come l'appartenenza alla stessa fede ortodossa non abbia un valore significativo per l'autore, ed anzi venga trattata con una certa asprezza, poiché gli elementi essenziali della rinascita nazionale passano per l'istruzione, i lumi e la libertà, e non per la costruzione di nuovi edifici religiosi.

Sebbene il valore del modello francese rimanga inalterato, nel *Dialogo dyo Grekon* del 1805, si fa strada la delusione per l'evoluzione della politica napoleonica. Se nell'*Asma Polemistirion*, del 1800, Korais era giunto a sostenere la fusione dei greci e dei francesi, ora, sebbene sia auspicato l'aiuto dei francesi, dice che: «Anche senza l'aiuto dei francesi non è possibile che il nostro popolo rimanga ancora a lungo sotto la schiavitù dei turchi»³⁹. La Francia, dunque, era tanto il modello migliore da seguire, quanto un fattore già attivo nella marcia verso il progresso della Grecia. Tuttavia, bisogna rilevare un tratto specifico di questa visione progressiva, che differisce da quelle di Condorcet in maniera significativa, poiché il progresso greco si configura sia come miglioramento futuro che come ritorno alla grandezza classica⁴⁰.

I lumi, nell'ottica di Korais, devono ritornare alla loro patria di origine, per cui il caso della Grecia appare come una questione di rinascita più che di civilizzazione lineare. I lumi europei traggono la propria origine dalla gloria degli antichi, le cui conoscenze sono state ereditate dall'Europa direttamente dagli esuli greci di Costantinopoli durante il Rinascimento. La trasmissione delle dottrine illuministe e rivoluzionarie non si presenta come una ricezione d'idee avanzate da parte di una regione arretrata. Si tratta, invece, di un duplice movimento, poiché le idee antiche sono state trasferite in Occidente durante il Rinascimento ed ora devono ritornare nella loro terra di origine, per risvegliarla dopo una lunga fase di decadenza.

Questa problematica complessa è coerentemente sviluppata nel *Mémoire* del 1803, ma permea anche questi scritti. La Rivoluzione francese, ad esempio, ha pro-

dotto «molti uomini dotati, con grande saggezza e grande virtù simili alle virtù, che celebriamo nei Greci e nei Romani»⁴¹. La superiorità dei francesi, d'altro canto, è saldamente legata alla loro migliore conoscenza delle opere degli antichi greci. Nel *Dialogo dyo Grekon*, Cleante chiede a Aristocle il motivo per cui i francesi devono la loro maggiore saggezza agli antenati dei greci ed ecco come risponde:

Perché, i francesi hanno indagato e hanno riflettuto maggiormente di tutti i popoli dell'Europa sugli scritti dei nostri antenati. Dotati per natura di grande acutezza, trovarono il modo di tradurre nella loro lingua tutto il bene, che rese celebri i Greci⁴².

L'opera di traduzione, pertanto, è doppia dato che i francesi hanno tratto la propria superiore saggezza dallo studio degli antichi ed ora i greci devono ritornare alla propria gloria passata, attraverso l'opera di trasmissione delle idee europee ed in particolare francesi. Questo ritorno comprende una vera e propria opera di traduzione: infatti, come già riportato in precedenza, Korais pone tra i fattori che certificano lo sviluppo culturale greco, proprio l'aumento vertiginoso delle traduzioni di libri stranieri⁴³. Questo passo presenta un ulteriore dato, ovvero il riferimento all'acutezza *naturale* dei francesi, che pone in forte risalto una distinzione di radice etnico-genetica. I francesi non sono superiori semplicemente sulla base del processo di incivilimento, ma anche in virtù di una dote che li caratterizza come nazione.

Dobbiamo, quindi, vedere quali sono i principali contenuti culturali che Korais intende trasmettere dalla Francia dei lumi e della Rivoluzione alla propria patria. Più specificatamente mi soffermerò su due tratti: la definizione della libertà politica e

la nascita di una concezione nazionale.

Partiamo dalla questione nazionale. In primo luogo non dobbiamo caricare di eccessive implicazioni il tema delle doti naturali propriamente legate ad uno specifico popolo, dal momento che tale tematica, sebbene possa evocare *ex-post* immagini inquietanti, era abbastanza diffusa nel discorso illuminista. Basti pensare alle implicazioni che avevano le differenze climatiche nell'*Esprit de lois* (poi riprese da Rousseau nel *Contrat social*), dove tali diversità si ripercuotevano sulle forme politiche, sui costumi e sulle strutture sociali. Tale assunzione, però, è la spia di una connotazione profonda del pensiero politico di Korais, ovvero della centralità posta, almeno a partire dall'ultimo decennio del Settecento, sulla questione nazionale.

La nazione diviene, nel discorso di Korais, un potente mezzo di propaganda politica e di identificazione collettiva. Il cambiamento rispetto alla tradizione dell'ellenismo balcanico è totale: infatti, il fattore di identificazione politica fondamentale, all'interno dell'Impero ottomano, era l'appartenenza religiosa. Il Patriarcato di Costantinopoli era il centro deputato a rappresentare gli ortodossi e svolgeva alcune funzioni amministrative come: la gestione delle scuole, la funzione giudiziaria e, in parte, anche quella di esigere le tasse. Si sovrapponevano, poi, sistemi di organizzazione politica locali, però l'unico centro superiore per gli ortodossi era individuabile nel Patriarcato.

Rigas Velestinlis, del resto, nel suo progetto costituzionale per i Balcani del 1797, aveva immaginato un grande Stato balcanico, unificato dalla cultura greca comune a tutti i popoli della regione, senza alcun riferimento ad una concezione di stampo



Il monastero di San Paolo sul monte Athos in un'incisa cartacea del XVIII secolo

nazionale. Korais, invece, propone, sulla scia della Francia rivoluzionaria, un discorso di tipo nazionale, rivolto esclusivamente ai greci. In questo senso, è significativo l'uso del vocabolo *ethnos*, nel senso di "nazione", che certo non soppianta il termine *ghenos* (stirpe), ma vi si sovrappone e tende a conferire anche al secondo termine una connotazione di stampo etnico-nazionale⁴⁴.

La nazione, in Korais, acquista forti tratti sostanziali: infatti, incontriamo spesso la patria come entità personificata, in particolare nella veste di madre afflitta, che invoca la rivolta. Nel *Salpisma polemistirion*, ad esempio, le pagine 4-13 sono occupate da una lunga lamentela della Madre-Patria che richiede ai suoi figli di salvarla dai dolori della dominazione turca.

Con tutto ciò, la velocità di questa vendetta è nelle vostre mani, Figli miei; nelle vostre mani è la guarigione rapida delle mie pene, dovete spogliarmi senza indugio da questi cenci laceri e profanati e dovete vestirmi nuovamente con la gloria antica⁴⁵.

La nazione si manifesta come un elemento molto potente, sebbene la personificazione della patria non sia di per sé appannaggio esclusivo del moderno nazionalismo. Tuttavia, tale immagine si configura proprio come espressione diretta di un sentimento nazionale, o quanto meno protonazionale, di tipo moderno. Del resto, la somiglianza con la figura della *Marianne*, incarnazione femminile della nazione francese nata nel periodo rivoluzionario, non sembra casuale⁴⁶. I greci trovano elementi di unione di tipo sostanzialmente culturale, ovvero nella lingua comune e nell'eredità classica. Nel *Dialogo dyo grekon*, questi due fattori rappresentano i motori endogeni che hanno favorito un nuovo inizio. Per tale ragione, sostiene Cleante, «abbiamo cominciato ad illuminarci»⁴⁷.

Tuttavia, come sostenuto da Hobsbawm, le identità collettive non si definiscono tanto e solo nel tentativo di ricercare tratti di omogeneità comune, quanto nell'individuazione di fattori che tendono a demarcare la diversità rispetto all'altro⁴⁸. Se poi, l'altro acquista una forte connotazione negativa, l'effetto coagulante di una determinata proposta identitaria dimostra una potenza di attrazione ancora maggiore.

La Rivoluzione francese aveva posto con forza la contrapposizione politica tra la nazione libera e i suoi nemici interni ed esterni, sebbene non ponesse il tema dell'esclusione a livello etnico, ma appunto riguardo all'adesione profonda verso i valori della Rivoluzione stessa. Lo stra-

niero, almeno dal punto di vista teorico, non aveva un'importanza centrale sotto il profilo della determinazione dell'inclusione nella cittadinanza. Per tale ragione, sebbene la Rivoluzione partorisca una forma abbastanza compiuta di stato-nazione, cioè di uno Stato forgiato per una specifica nazione, ciononostante l'esclusione dello straniero non è ancora ben definita. In tal senso la frase di Tallien, pronunciata nel 1795, risulta emblematica: «i soli stranieri in Francia sono i cattivi cittadini»⁴⁹.

Questa contrapposizione acquista caratteristiche peculiari negli scritti di Korais: qui la distinzione tra amici e nemici della libertà viene a sovrapporsi a quella di carattere etnico. L'*Asma Polemistirion* sintetizza bene questa sovrapposizione nel suo incipit:

Amici miei compatrioti,
Fino a quando dovremmo essere schiavi,
Dei malvagi musulmani,
Dei tiranni della Grecia?⁵⁰

I turchi, dunque, rappresentano "l'altro" da combattere sia in quanto musulmani, sia in quanto tiranni: i due aspetti sono perfettamente sovrapposti. Nel *Dialogo dyo Grekon* troviamo una conferma di quest'analisi. I turchi, infatti, sono i discendenti degli sciti, nella cui storia non si trovano altro che «scorrerie, rapine, distruzioni di città, sottomissioni e stragi di intere nazioni»⁵¹. La religione musulmana, d'altro canto, non aiuta, poiché «rifuta e teme i lumi»⁵², il che non significa che i Turchi non possano progredire sulla strada della civilizzazione, ma semplicemente che si tratta di una strada più lunga e complessa rispetto a quella dei greci che «discendono dalla nazione più saggia dell'Europa antica»⁵³.

Il modello della nazione francese, dunque, acquista connotati nuovi, poiché l'oppressione politica viene associata ad una precisa comunità nazionale (per quanto difficilmente i turchi potessero essere identificati come comunità nazionale). Il problema della nazionalità assume una denotazione diversa nella sua traslitterazione in un contesto nuovo, che sembra anticipare, almeno in parte, gli sviluppi nazionalistici tipici dell'Ottocento.

La nazione francese era improntata alla contrapposizione tra cittadini eguali e privilegiati all'interno dell'Antico regime e, successivamente, tra la libertà e il dispotismo delle teste coronate d'Europa. La Grecia, nel pensiero di Korais, acquista senso sulla base della propria storia e sulla sua omogeneità in antitesi al dominatore straniero imperiale. Il fatto che la Grecia sarà, nel 1829, il primo Stato nazionale europeo, nato a partire dal processo di disgregazione di un impero multinazionale, è un dato che giustifica ulteriormente tale lettura.

Non bisogna, d'altronde, forzare troppo questa interpretazione, poiché in ultima istanza Korais riconduce tutta la questione alla constatazione che «la tirannia, amico mio, non convive mai nello stesso luogo con la filosofia»⁵⁴.

La differenza tra greci e turchi è essenziale, ma è nonostante ciò ricondotta nell'alveo delle differenti radici storiche e della diversa predisposizione ad accogliere un sistema politico libero, sul modello francese. La tirannia e l'oppressione rimangono i valori che demarcano la distinzione tra le nazioni, sebbene tale iato sia basato su un preciso confine etnico per quanto non di tipo razziale.

Il connubio tra *lumi* e *libertà*, tipico almeno di una certa parte del discorso ri-

voluzionario francese, viene mantenuto in maniera inequivocabile, ma assume, nella sua trasposizione periferica, una forte caratterizzazione nazionale, non del tutto presente nell'originale francese. Il modello politico, del resto, viene tradotto in modo abbastanza fedele, in particolare Korais rende in modo aderente all'originale alcune idee tipiche della Rivoluzione riguardo a problematiche come: il diritto di resistenza all'oppressione, la contrapposizione tra Stato retto da leggi o retto da una volontà arbitraria, la natura della legge stessa etc. La concettualizzazione della natura della legge credo che possa rappresentare un esempio significativo di tale opera di traduzione delle idee politiche rivoluzionarie ed illuministe.

Korais non sviluppa in questi testi una proposta sistematica volta alla trasformazione globale del sistema politico ottomano, in cui vivono i greci, verso una forma repubblicana. Tuttavia, soprattutto nella *Adelfiki Didaskalia* del 1798, si possono rintracciare alcuni riferimenti ai valori normativi, che devono guidare le istituzioni fondate sulla libertà. In primo luogo, il sistema politico trova le proprie radici autentiche nel primato assoluto della legge, contrapposta alle volontà parziali ed arbitrarie.

L'unica forma di governo sicura è quella nella quale le leggi sole, e non le volontà di una parte dei cittadini, dominano con eguaglianza impersonale su tutti⁵⁵.

Questo concetto della sostituzione del regno delle volontà arbitrarie particolari con la supremazia della legge è molto diffuso durante i dibattiti costituzionali francesi, a partire dal 1789, ed è riconducibile ad una lunga tradizione repubblicana, che qui sembra ispirata all'opera di Rousseau⁵⁶.

Il concetto di libertà è presentato in una forma curiosa, poiché unisce un'enunciazione abbastanza restrittiva, rispetto a quelle della Rivoluzione francese, ad un'assunzione del concetto di volontà generale. La libertà, infatti, è «il potere che detiene ogni cittadino di fare tutto ciò che non è impedito dalla legge»⁵⁷. Questa assunzione è simile, anche se non completamente aderente, all'articolo 4 della Dichiarazione dei diritti del 1789:

La liberté consisté à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi⁵⁸.

La formulazione di Korais, sul modello di Montesquieu, individua direttamente ed esclusivamente il limite della libertà individuale nella legge, mentre la Dichiarazione del 1789 riconduce tale limite alle leggi, ma come strumento per la tutela dei diritti naturali di ogni singolo cittadino. Del resto, la volontà generale viene individuata come la fonte originaria della legge, la quale si configura come generale sia nella sua fonte (la volontà generale) sia nel suo oggetto, poiché non deve avere ricadute particolaristiche. La legge, infatti, è «la volontà generale di diversi uomini riuniti personalmente, o tramite rappresentanti, con lo scopo di costituire uno Stato»⁵⁹. Questo passo ricalca quasi in maniera letterale l'articolo 6 della Dichiarazione dei diritti del 1789:

La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon

leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents⁶⁰.

In pratica, il passo di Korais ricalca la prima frase dell'enunciato della Dichiarazione dei diritti. Tuttavia, si può notare una differenza interessante: Korais pone la volontà generale nell'atto costitutivo dell'associazione politica, piuttosto che come partecipazione alla formazione della legge. Tale divergenza si spiega semplicemente con la necessità, per greci, di arrivare all'atto costitutivo di un'associazione politica fondata sulla libertà, mentre il testo francese sancisce proprio questa nascita. Korais riprende in sostanza la formulazione francese, in particolare quella del 1789, del rapporto tra legge e libertà, sebbene vi apporti alcune modifiche. Soprattutto, deve immaginare un futuro atto di nascita di un nuovo Stato.

La formulazione del concetto di libertà, però, rappresenta la differenza più significativa: infatti, sebbene il passo di Korais non sia in contraddizione con la Dichiarazione dei diritti del 1789, tuttavia il testo greco insiste sul rapporto libertà e limiti posti dalla legge sulla scia della formulazione dell'*Esprit de lois*. Korais, dunque, ricava dal modello francese due pilastri politici fondamentali per la situazione dei greci: la necessità di edificare uno Stato nazionale e l'esigenza di fondare questo Stato sui valori della libertà scaturiti dalla Rivoluzione francese.

Considerazioni finali

I testi di Korais analizzati si prefiggono l'obiettivo di creare un ponte tra il centro

francese e la periferia greca, tramite un'opera di "traduzione" delle idee politiche ed istituzionali. Questo tentativo non si profila come una mera trasposizione del modello in un ambito periferico, ma come un'operazione di adattamento originale rispetto al nuovo contesto.

Uno dei tratti che affiora con più forza in questi scritti di Korais è la centralità del problema nazionale. Tale categoria viene senza dubbio mutuata dal lessico della Rivoluzione francese, ma allo stesso tempo si trasforma. La nazione era una categoria propriamente politica nel contesto francese, poiché indicava soprattutto il corpo dei cittadini liberi ed eguali, che abbattevano i privilegi dei nobili e del clero. Senza dubbio, si trattava della nazione dei francesi, ma non appariva prioritariamente incentrata su una caratterizzazione etnica. Le contrapposizioni forti sono tra rivoluzionari e controrivoluzionari, amici e nemici della libertà. "L'altro" che coagula l'identità collettiva della nazione non è tanto riconducibile allo straniero, quanto ai nemici, tanto interni quanto esterni, della Rivoluzione stessa.

Korais, invece, sovrappone a tale immagine della nazione una di carattere fortemente etnico: i suoi scritti sono rivolti ai greci affinché combattano per la costruzione di uno Stato *per i greci* contro un impero multinazionale. La tirannia da abbattere si incarna in una certa componente nazionale, ovvero i turchi, in quanto detentori del potere politico. Potere politico e divisione nazionale, così, vengono a confondersi e a fondersi: "l'altro" contro cui lottare è tanto il nemico della libertà, quanto un popolo differente. L'emancipazione politica può avvenire solamente come autodeterminazione nazionale di uno specifico popolo.

Bisogna tenere bene a mente la necessità di non fare ragionamenti *ex-post*: infatti, i due poli della questione (libertà politica e liberazione nazionale) sono per Korais inscindibili ed egualmente prioritari. Per tale ragione, egli predilige l'aiuto francese rispetto a quello russo, che rifiuta risolutamente, così come, sostiene che «il turco pacifico» deve essere lasciato libero di andarsene o di rimanere in Grecia⁶¹. Del resto, alla fine dell'*Asma polemistorion* aveva evocato la fusione dei greci coi francesi in un'unica nazione greco-francese, per cui il richiamo nazionale di Korais deve essere visto nella sua propria logica (e nella sua tensione interna) senza caricarlo di significati impropri.

Tuttavia, rimane il dato che la Rivoluzione francese, con i suoi richiami all'universalità dei diritti e, almeno in parte, a una visione cosmopolitica, produce nel mondo balcanico la nascita di forti sentimenti nazionali. Il problema della traduzione (in senso largo) delle culture, annesso al rapporto tra centri e periferie, riveste una funzione fondamentale per comprendere tale fenomeno. Korais, infatti, è indubbiamente un esponente del tardo illuminismo e un testimone entusiasta della Rivoluzione. Così, la sua opera è espressione viva sia della cultura illuminista che dell'esperienza rivoluzionaria, senza però che egli sia un semplice mediatore culturale passivo. La sua personalità ed il contesto balcanico trasformano significativamente i valori e le idee francesi a contatto con una realtà differente.

La periferia, dunque, non è semplicemente il luogo in cui vengono esportati i valori dei presunti centri di produzione delle idee, ma piuttosto un mondo "altro", dove i valori importati si adattano e si mo-

dificano in maniera originale, producendo risultati differenti.

La Todorova fa notare, nel suo articolo *The Trap of Backwardness*, come la prima nazione nata “per sottrazione”, ovvero dal processo di disgregazione di un impero multinazionale e non per un fenomeno di unificazione di realtà separate, si verifichi proprio nella periferia balcanica, con la nascita dello Stato greco⁶². La trasformazione delle idee e dei fenomeni “centrali” in contesti periferici può forse rivelare esiti che sono impliciti e potenziali, ma ancora non pienamente sviluppati nei luoghi culturalmente più “avanzati”.

La figura e l’opera di Korais pone in questione anche il nesso tra secolo dei Lumi e nazionalismo, mettendo in risalto la compresenza, nei fenomeni culturali più tardi legati all’illuminismo, di sentimenti nazionali e cultura politica dei diritti. La storiografia classica sul nazionalismo ha spesso trascurato questi aspetti, mettendo in risalto le radici romantiche del nazionalismo rispetto al cosmopolitismo del pensiero settecentesco⁶³.

Del resto, le opere di Korais sono paradigmatiche di un caso di studio molto rilevante in quest’ottica: l’illuminismo neogreco, che si sviluppa in un periodo tardo

(1770-1821), rivela una forte commistione tra le idee dei lumi e la nascita di un orizzonte protonazionale.

Gli studi, anche recentissimi, che ripropongono lo stereotipo dell’identità cosmopolita dell’illuminismo come ad esempio nelle opere del celebre studioso Tzvetan Todorov, appaiono in tal senso poco applicabili al contesto balcanico, sebbene la fedeltà ai principali valori politici provenienti dall’Europa non risulti tradita, ma accostata alle rivendicazioni etnico-nazionali⁶⁴.

¹ Questo scritto è la rielaborazione della mia comunicazione avvenuta, l’11 febbraio 2010, nel corso del seminario congiunto *Translating Cultures / Tradurre culture*, tra il Dipartimento di studi storici e geografici dell’Università di Firenze e il Department of History and Civilisation dello European University Institute.

² K.Th. Dimaras, *Neoellinikos*

Diafotismos, Atene, Ermis, 2007, pp. 245-262; P.M. Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos*, Atene, Morfotiko Idrima Ellinikis Trapezas, 2000, pp. 252-287 e 381-394; P.M. Kitromilides, *I Calliki epanastasi ke i Notioanatoliki Evropi*, Atene, Diatton, 1990, pp. 19-69.

³ Si tratta evidentemente di una situazione che ha avuto una mu-

tazione lenta almeno durante tutto il XVIII secolo, tuttavia il periodo che va dalla Rivoluzione e alle Guerre napoleoniche ha segnato una fase di accelerazione fondamentale; L.S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York, New York University Press, 2000, pp. 96-115. D.A. Zakythinos, *The making of Modern Greece, From Byzantium to Independence*,

- Oxford, Basil Blackwell, 1976, pp. 43-55. P.M. Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot-Burlington, Variorum, 2007. R. Detrez, *Understanding the Pre-National(ist) Balkans: the "Romaic" Community*, in P. M. Kitromilides, A. Tabaki (eds.), *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation*, Atene, Insitiute for Neohellenic Research-National Hellenic Research Foundation, 2010, pp. 21-69. Questa tesi è fortemente criticata da Sugar, il quale ritiene che l'unità del millet ortodosso costituisca soltanto una finzione, sotto la quale coverebbero insanabili differenze etniche. P.F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Empire*, Seattle-London, Washington University Press, 1977, pp. 209-232.
- ⁴ Il testo fondamentale per una sintesi della storia del libro greco durante la dominazione ottomana è la raccolta postuma di Iliou, il quale mette in luce come, seguendo i dati della *Bibliographie Hellénique* di Legrand, il 76% dei libri pubblicati sono di argomento religioso, vedi F. Iliou, *Istories tou Ellinikou vivliou*, Iraklion, Panepistimiakes Ekdosis Kritis, 2005, pp. 19-36.
- ⁵ A. Angelou, *Ton Foton 2*, Atene, Morfotiko Idrima Ellinikis Trapezas, 1988, pp. 397-467. Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 27-83. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, cit., pp. 96-115 e 137-156.
- ⁶ T. Stoianovitch, *The Conquering Balkan Orthodox Merchant*, in «The Journal of Economic History», n. 20, 1960, pp. 234-313; Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Empire*, cit., pp. 209-232; Stavrianos, *The Balkans since 1453*, cit., pp. 96-115 e 137-156.
- ⁷ Stavrianos, *The Balkans since 1453*, cit., pp. 137-156. Kitromilides, *Orthodox Culture and Collective Identity*, in Id., *An Orthodox Commonwealth* cit., pp. 131-145; A. Camariano-Cioran, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy. et leurs professeurs*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1974, pp. 10-19 e 663-677.
- ⁸ L. Vranoussis, *L'Hellenisme postbyzantin et l'Europe. Manuscrits, livres, imprimeries*, Vienna, Austria, 1981; Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 27-83.
- ⁹ Iliou, *Istories tou Ellinikou vivliou*, cit., pp. 51-108.
- ¹⁰ Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 80-81 (mappa centri illuminismo neogreco); Camariano-Cioran, *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy* cit. Iliou, *Istories tou Ellinikou vivliou*, cit., pp. 51-108. R.D. Argyropoulou, *Neoellinikos Ithikos ke Politikos stochasmos: apo ton Diaphotismo ston Romadismo*, Salonico, Ekdosis Vonias, 2003, pp. 16-41.
- ¹¹ Kitromilides, *Neoellenikos Diafotismos*, cit., pp. 53-70; S.K. Batalden, *Catherine II's Greek prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771-1806*, Boulder, Columbia University Press, 1982; G.P. Henderson, *The Revival of Greek Thought (1620-1830)*, State University of New York Press, Albany-New York, 1970, pp. 41-75.
- ¹² Stoianovitch, *The Conquering Balkan* cit., pp. 234-313; Stavrianos, *The Balkans since 1453*, cit., pp. 137-156 e 198-213.
- ¹³ Questo schema interpretativo è condiviso da una lunga storiografia, sebbene sia stata criticata, alla fine degli anni '70 del Novecento, da alcuni autori di formazione americana come Djordjevic e Sugar. Già Korais, nel suo *Mémoire* del 1803, aveva posto l'accento sull'importanza dello sviluppo di una forte classe mercantile per il progresso della Grecia. A. Coray, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme, le 16 Nivôse, an XI (6 Janvier 1803)*, Parigi, F. Didot, 1803; Dimaras, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 23-91; Angelou, *Ton Foton 2*, cit., pp. 361-368; Kitromilides, *Neoellinikos Diafotismos*, cit., pp. 27-83. Per una analisi del cambiamento nella composizione del pubblico dei lettori, nel periodo dell'illuminismo neogreco, vedi Iliou, *Istories tou Ellinikou vivliou*, cit., pp. 123-194. Djordjevic e Sugar, invece, tendono a considerare di scarsa importanza il ruolo dei mercanti, sia sotto il profilo sociale, sia sotto quello della storia delle idee, poiché vogliono mettere in rilievo il "ritardo" socio-economico dei Balcani, come evidenziato dalla Todorava. cfr. D. Djordjevic, *Balkan Versus European Enlightenment: Parallelisms and Dissonances*, in «East European Quarterly», n. 9/4, 1975, pp. 487-497; cfr. P.F. Sugar, *The Enlightenment in the Balkans: Some Basic Considerations*, in «East European Quarterly», n. 9/4, 1975, pp. 499-507; M. Todorova, *The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism*, in «Slavic Review», n. 64, 2005, pp. 140-164.
- ¹⁴ Stoianovitch, *The Conquering Balkan*, cit., pp. 234-313; Stavrianos, *The Balkans since 1453*, cit., pp. 137-156; S.S. Macesich, *French Revolution, Napoleon and the Balkan Enlightenment*, in «East European Quarterly», vol. IX, n. 4, 1975, pp. 455-470. In questo senso Megowan valuta che circa i 3/4 del traffici tra Impero ottomano e Paesi stranieri sul Mediterraneo fosse in mano a mercanti Greci, vedi B. McGowan, *The Age of the Ayans 1699-1812*, in H. Inalcik, D. Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 724-742.
- ¹⁵ Kitromilides, *An Orthodox Commonwealth*, cit., pp. 257-272. Angelou, *Ton Foton*, cit., pp. 11-132.
- ¹⁶ D.G. Apostolopoulos, *La révolution française et ses repercussions dans la société grecque sous domination ottomane: reactions en 1798*, Atene, Léxis, 1997; Kitromilides, *I Calliki epanastasi*

ke i Notioanatoliki Evropi, cit., pp. 19-69. F. Venturi, *La rivolta greca del 1770 e il patriottismo dell'età dei lumi*, Roma, Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma, 1986.

- ¹⁷ L'impatto della Rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche sui Balcani sono state oggetto di vari studi. Propongo qui alcuni dei più rilevanti: N. Iorga, *La Révolution française et le Sud-Est de l'Europe*, Bucarest, (s.n.), 1934; A.V. Daskalakis, *Rhigas Velestinlis: la révolution française et les préludes de l'indépendance hellénique*, Parigi, (s.n.), 1937; L.S. Stavrianos, *Antecedents to the Balkan Revolutions of the Nineteenth Century*, in «The Journal of Modern History», vol. XXIX, n. 4, 1957, pp. 335-348. D. Djordjevic, S. Ficher-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition*, New York, Columbia University Press, 1981; *La Révolution française et l'hellénisme moderne*, Centre de Recherche Néohellenique Actes du IIIe colloque d'histoire, Atene, EIE, 1989; P.M. Kitromilides, *I Calliki Epanastasi kai i Notioanatoliki Evropi*, Atene, Diatton, 1990.
- ¹⁸ La sovrapposizione tra illuminismo e Rivoluzione francese può apparire approssimativa sotto il profilo storiografico. Tuttavia è necessario far notare che tale commistione era radicata nella coscienza degli autori, greci ed europei, dell'epoca. La giustapposizione dei due termini, presente nell'articolo, sta ad indicare tale dato e non una scelta di analisi storica dei due momenti. Su questo vedi anche: P. Kondylis, *O Neoellenikos Diafotismos: i Philosophikes Ideas*, Atene, Themelio, 1988, pp. 201-212.
- ¹⁹ Questo aspetto non è stato ancora sufficientemente sviscerato dalla storiografia, sebbene venga spesso enunciato. In particolare, la componente di separazione etnica tra gruppi nazionali, in base alla storia e al sangue, non è stata

oggetto di riflessioni adeguate. Un esempio di tale mancanza la si può riscontrare in un saggio dell'importante storico greco Panayotopoulos, che vede l'emergere del nazionalismo, ma senza un'analisi delle sue conseguenze sull'impianto illuminista e rivoluzionario: cfr. V. Panayotopoulos, *La formation de la pensée politique moderne dans la Grèce du XIXe siècle*, in *La Révolution française et l'hellénisme moderne*, cit., pp. 247-258.

²⁰ Sulla questione della periodizzazione riguardo all'illuminismo neogreco vedi A. Tabaki, *Peri Neoellikou Diaphotismou: Remata Ideon kai Diavli Epikinonias me ti Ditini Skepsi*, Atene, Ekdosis Ergo, 2004, pp. 13-40.

²¹ Esiste in italiano una buona, sebbene sintetica, ricostruzione biografica fatta da V.A. Rotolo, *Korais e la Questione della Lingua in Grecia*, Palermo, Presso l'Accademia, 1965, pp. 5-50. La migliore biografica in lingua greca rimane quella scritta alla fine dell'Ottocento da Therianos, D. Therianos, *Adamantinos Korais*, Trieste, Typos tou austrouggriko Loud, 1889-1890. Su questo testo e la storiografia su Korais dell'Ottocento, vedi: E.N. Franghiskos, *A Survey of Studies on Adamantios Korais during the Nineteenth Century*, in «The Historical Review», n. 2, 2005, pp. 93-128. Sono, inoltre, utili le informazioni contenute nelle seguenti pubblicazioni: Dimaras, *Neollenikos Diafotismos*, cit., pp. 301-389. A.V. Daskalakis, *Adamantinos Korais ke i Eleftheria ton ellinon*, Atene, Afi Klisiuni, 1965. K.T., Dimaras, *Istorika Frontismata*, vol. II: *Adamantinos Korais*, Atene, Poreia, 1996. E.N. Franghiskos, *Adamantios Korais*, Atene, Ta Nea, 2010.

²² Dimaras, *Istorika Frontismata*, cit., vol. II, pp. 11-38.

²³ Le lettere di Korais sono state tradotte in francese nel 1880 e sono state utilizzate come fonti per ricostruire alcuni avvenimenti da parte di Hippolyte Taine, A. Co-

ray, *Lettres de Coray au Protopsalte de Smyrne Dimitrios Lotos sur les évènements de la Révolution française*, Parigi, Firmin-Didot, 1880.

²⁴ Questo aspetto è ben analizzato da Iliou nella sua postfazione all'edizione dell'*Asma Polemistirion*: F. Iliou, *Introduzione*, in A. Korais, *Asma Polemistirion*, Atene, Elliniko Logotechniko ke Istorino Archio, 1982, pp. 25-59.

²⁵ Iliou, *Istories tou Ellinikou vivliou*, cit., pp. 123-194.

²⁶ A. Coray, *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce, lu à la Société des Observateurs de l'homme, le 16 Nivôse, an XI (6 Janvier 1803)*, Parigi, F. Didot, 1803, p. 63.

²⁷ Argyropoulou, *Neoellenikos Ithikos ke Politikos stochasmos*, cit., pp. 123-142. F. Iliou, *Stin trochia ton Ideologon: Korais-Daunou-Fornarakis*, in «Chiaka Chronika», n. 10, 1978, pp. 36-68. A. Politis, *Korais ke Fauriel*, in «O Eranistis», n. 11, 1974, pp. 264-295. Kondylis ha criticato questa tesi, sostenendo una sostanziale estraneità teorica tra Korais e gli *Idéologues*: Kondylis, *O Neoellenikos Diafotismos*, cit., pp. 201-212.

²⁸ Questa attribuzione viene considerata falsa dalla storiografia greca, così come sosteneva Korais, mentre Clogg ha sostenuto di non trovare riscontri che ne attestino la falsità cfr. R. Clogg, *The 'Dhidhaskalia Patriki' (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda*, in «Middle Eastern Studies», vol. V, n. 2, 1969, pp. 87-111. Per la tesi contraria vedi: Apostolopoulos, *La revolution française et ses repercussions dans la société grecque sous domination ottomane*, cit., pp. 29-64.

²⁹ «Ἡ Ἑλλάς ὅλη με τὰ δάκρυα εἰς τοὺς οφθαλμοὺς παρακαλεῖ τοὺς ἐν Τεργεστίν πραγματευομένους Γραυκοὺς νὰ ἀφήσωσιν εἰς ἐρήμωσιν τὴν πόλιν τοῦ ἀχαρίστου καὶ μισέλληνοσ Ἀυτοκράτορος, καὶ νὰ μετοικηθῶσιν εἰς τὰς νεώστι ἐλευθερωθεῖσας αὐτῆς

- νήσους, όπου χωρίς κανένα φόβον προδοσίας ευτυχείς και ελεύθεροι δύνανται να ζήσωσιν.” A. Korais, *Adelfiki didaskalia pros tous euriskomenous kata pasan tin Othomanikin epikratian grekous, eis antirisin kata tis psevdonymos en onomati to Makariotato Patriarcho Hierosolymon endothisis en Konstantinopoli patrikis didaskalias*, Roma [i.e. Parigi], Anno VII della libertà, 1798, p. v.
- ³⁰ “Υπηρετήσατε τους Γάλλους με προθυμίαν, προσφέρετε εις αυτούς τα προς ζώην αναγκαία. Βοηθήσατε με τα καράβια, με τας καρδιάς, και με την ζώην σας αυτήν, αν η χρεία το καλέσει, τους φίλους του Ελληνικού γένους.” Atromitos o ek Marathonios (i. e. A. Korais), *Salpisma Polemistirion*, Alessandria (i. e. Parigi), Ek tin ellinikin Tipografian Atromitou tou Marathoniou (i. e. Eberhart), 1801, p. 18.
- ³¹ “Θαυμαστοί Γενναίοι Γάλλοι/ Κατ’εσάς δεν είναι άλλοι./ Πλην Γραικών, ανδρειωμένοι./ Κ’εις τους κόπους γυμνασμένοι./ Φίλους της ελευθερίας./ Των Γραικών την σωτηρίας./ Όταν έχωμεν τους Γάλλους./ Τις η χρεία από άλλους./ Γάλλοι και Γραικοί δεμένοι./ Με φιλίαν ενωμένοι./ Δεν είναι Γραικοί η Γάλλοι./ Αλλ’έν έθνους Γραικογάλλοι/”, Korais, *Asma Polemistirion*, cit., p. 11.
- ³² “Αι μυχαί του έθνους έγιναν σοφότεραι και γενναιώτεραι και οι Γάλλοι, πλέον φωτισμένοι παρά τάλλα έθνη και πριν της μεταβολής, αύξησαν (πράγμα παράδοξον) και εις αυτήν την ταραχήν της μεταβολής τα φώτα των τεχνών και των επιστημών.” A. Korais, *Ti prepri na kamosin i Greki is tas parusas peristasis. Dialogo dyo grekon*, Atene, Logudera, 2000, p. 23.
- ³³ La bibliografia circa la concezione del progresso proposta da Conorcet è sterminata, qui citerò solo alcuni testi che considero particolarmente rilevanti: K.M. Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975.
- M. Crampe-Casnabet, *Condorcet, lecteur des lumières*, Paris, PUF, 1985. R. Waldinger, *Condorcet: the problematic nature of progress*, in L. Cohen Rosenfield (ed.), *Condorcet Studies I*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1984, pp. 117-129. A. Cento, *Condorcet e l’idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956. C. De Boni, *Condorcet. L’“esprit général” nella rivoluzione francese*, Roma, Bulzoni, 1989, pp. 155-180.
- ³⁴ “Της ελευθερίας ο έρος οδηγούμενος από την σοφίαν.” Korais, *Salpisma Polemistirion*, cit., p. 12. Qui si nota la sovrapposizione tra illuminismo e Rivoluzione nel pensiero di Korais, a cui precedentemente ho fatto riferimento.
- ³⁵ “Την δικαίαν των Γραικών αγανάκτησιν”, Korais, *Adelfiki didaskalia*, cit., p. 26.
- ³⁶ “Εσυστήθησαν εις την Ελλάδα σχολεία, μετεφράσθησαν και επιπώθησαν δι’αυτήν ξένα βιβλία περισσότερα αφ’όσα ιδεν η Ελλάς από την άλωσην της Κωνσταντινουπόλεως έως τότε.” Korais, *Dialogo dyo Grekon*, cit., p. 24.
- ³⁷ “Εξεύρο πολλά καλά, ότι της θρησκείας ο ζήλος κάμνει πολλούς να προσμένωσιν από τούς Ρώσους, όχι παιδείαν, όχι φωτισμόν, όχι ελευθερίαν όλου του γένους, αλλά την άδειαν να κτιζώσιν εκκλησίας, όσας όπου και όταν θέλωσιν.” Korais, *Dialogo dyo Grekon*, cit., p. 27.
- ³⁸ Korais teorizza ampiamente una visione evolutiva e progressiva del genere umano, sulla scia dell’*Esquisse* di Condorcet e delle teorie successive degli *Ideologues*, nel *Mémoire* redatto nel 1803. Coray, *Mémoire sur l’état actuel de la civilisation*, cit.
- ³⁹ “Το γένος ημών δεν είναι πλέον δυνατόν να μαίνη πολύν καιρόν δουλωμένον.” Korais, *Dialogo dyo grekon*, cit., p. 65.
- ⁴⁰ Dimaras, *Istorika Frontismata*, cit., vol. I, pp. 115-129. Kitromilidis, *Neoellenikos Diafotismos*, cit., pp. 387-402. M. Pechlivanos, *Ekdoches neoterikotitas stin kinonia tou ghenous. Nikolaos Mavrokordatos, Iosipos Moisiodax, Adamantios Korais*, Saloniceo,
- s.n., 1999, pp. 157-219. V. Mourdoukoutas, *Korais and the idea of progress: from theory to action*, in P.M. Kitromilidis (ed.), *Adamantios Korais and the European Enlightenment*, Oxford, Svec, 2010, pp. 225-244. A.V. Daskalakis, *Adamantios Korais Ke I Eletheria ton ellinon*, Atene, Afi Klisiuni, 1965, pp. 193-198.
- ⁴¹ “Πολλοί άνδρες στολισμένοι, άλλοι με μεγάλην σοφίαν, άλλοι μ’αρέτας παρομοίας των αρετών, όσας θαυμάζωμεν εις των Ελλήνων και των Ρωμαίων την ιστορίαν.” Korais, *Dialogo dyo Grekon*, cit., p. 23.
- ⁴² “Διότι παρά όλα της Ευρώπης τα έθνη οι Γάλλοι περισσότερον εξέτασαν και εμελέτησαν τα συγγράμματα των προγόνων ημών. Πλουτισμένοι από την φύσιν με μεγάλην οξύτητα του νου, εύρηκαν τον τρόπον εις την γλώσσάν των όλα τα καλά, όσα εδόξασαν τους Ελληνας.” Ivi, pp. 44-45.
- ⁴³ Ivi, p. 24.
- ⁴⁴ Il termine “ghenos” (γένος) è di difficile traduzione, poiché include in sé il significato di stirpe e genia, ma, almeno nel greco settecentesco, senza alcuna sfumatura nobiliare. Piuttosto il significato rimanda ad una comune appartenenza comunitaria e culturale della diaspora ellenica.
- ⁴⁵ “Μ’όλον τούτο, εις τας χείράς σας είναι, τέκνα μου, να επιταχύνετε την εκδίκησιν ταύτην’ εις τας χείράς σας είναι να ιατρεύσετε το γρηγορότερον τας πληγάς μου, να με εκδύσετε χωρίς αργοποριαν άπο τα σχισμένα τούτα και μεμολυμμένα ράκια, και να με στολίσετε πάλιν με την αρχαίαν μου δόξαν.” Korais, *Salpisma polemistirion*, cit., p. 12.
- ⁴⁶ Sul concetto di protonazionalismo vedi E.J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (1992); tr. it. *Nazioni e nazionalismi dal 1780: programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 3-53. Sull’uso simbolico dell’immagine della Marianne vedi M. Agulhon, *Marianne au combat: L’imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à*

- 1880, Paris, Flammarion, 1979. J. Garrigues, *Images de la Révolution: l'imagerie républicaine de 1789 à nos jours*, Parigi, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, 1988.
- ⁴⁷ "Ἡρχίσμεν να φοτιζόμεθα." Korais, *Dialogo dyo grekon*, cit., p. 16.
- ⁴⁸ "L'unità delle classi e delle nazioni è definita da ciò che esse hanno in comune in confronto ad altri gruppi e non dalla loro omogeneità interna." E.J. Hobsbawm, *Worlds of Labour: further studies in the history of labour* (1984), tr. it. *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 76.
- ⁴⁹ Citato in R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (1992), tr. it. *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 91. Il testo di Brubaker propone, anche un'acuta analisi del problema.
- ⁵⁰ "Φίλοι μου συμπατριώται,/ Δούλοι νά μεθα ως πότε,/ Των αγρέτων Μουσουλμάνων,/ Της Ελλάδος των τυράνων;" Korais, *Asma polemistirion*, cit., p. 3.
- ⁵¹ "Καταδρομάς, αρπαγάς, πόλεων αλώσεις, αιχμαλωτισμούς και φόνους αλοκλήρων εθνών." Korais, *Dialogo dyo grekon*, cit., p. 17.
- ⁵² "Αποστρέφεται και φοβείται τα φώτα." *Ibidem*.
- ⁵³ "Καταγόμενοι από το πλέον σοφόν έθνος της παλαιάς Ευρώπης." Ivi, p. 18.
- ⁵⁴ "Ἡ τυραννία, φίλε μου, ποτέ με την φιλοσοφίαν εις τον αυτόν τόπον δεν εσυγκατοίκησεν" Ivi, p. 21.
- ⁵⁵ "μόνον ασφαλές πολιτεύμα είναι εκείνο, εις το οποίον οι νόμοι μόνοι δεσπόζουσι με απροσωπώληπτον ισότητα επάνω εις όλους, και όχι αι θελήσεις των κατά μέρος πολιτών." Korais, *Adelfiki didaskalia*, cit., p. 53.
- ⁵⁶ Korais annuncerà, nella traduzione di *Dei delitti e delle pene* del 1802, l'intento mai realizzato di tradurre il *Contratto sociale*, per tale ragione l'influsso delle idee del ginevrino appare probabile. Argyropoulou, *Neollinikos Ithikos ke Politikos stochasmos*, cit., pp. 91-115. Sulla visione rousseauiana della legge vedi R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (1988), tr. it. *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 272-303. A. Burgio, *Eguaglianza, interesse, unanimità, la politica di Rousseau*, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 107-118. M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 109-221. E. Cassirer, *Das problem Jean-Jacques Rousseau* (1932), tr. it. E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-91. J.F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Parigi, PUF, 1995, pp. 341-394.
- ⁵⁷ "Ἡ ἐξουσία την οποίαν έχει πας ένας πολίτης να πράττη όσα οι νόμοι δεν εμποδίζουν" Korais, *Adelfiki didaskalia*, cit., p. 53. Qui troviamo una citazione quasi letterale di Montesquieu: «La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent». C. L. d. S. Montesquieu, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Basilea, J. Decker, 1799, p. 350.
- ⁵⁸ M. Gauchet (ed.), *La Révolution des droits de l'homme*, Parigi, Galilimard, 1989, p. I.
- ⁵⁹ "Ἡ κοινή θέλησις διαφόρων ανθρώπων συνελθόντων προσωπικώς, η διά τοπότηρ των, με σκοπού του να συστήσωσι πολιτείαν." Korais, *Adelfiki didaskalia*, cit., p. 53.
- ⁶⁰ Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, cit., p. I.
- ⁶¹ "Τον ήσυχον Τούρκον" Korais, *Salpisma polemistirion*, cit., p. 21.
- ⁶² Todorova, *The Trap of Backwardness*, cit.
- ⁶³ Gli studi principali in tal senso sono: Hobsbawm, *Nation*, cit. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1991), tr. it. *Comunità immaginate, Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996. E. Gellner, *Nation and Nationalism* (1983), *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1985. H. Kohn, *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background* (1944), tr. it. *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1956.
- ⁶⁴ La visione cosmopolitica dell'illuminismo, intesa come uno dei suoi tratti più propri, può essere ritrovata in diverse opere di Todorov come ad esempio: T. Todorov, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine* (1989), tr. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1989. T. Todorov, *La peur des barbares* (2008), tr. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Milano, Garzanti, 2009.