



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA, CATANIA E PALERMO

DOTTORATO DI RICERCA IN "FILOSOFIA" XXIX CICLO

EMANUELE MARIANI

***Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro
nel Così parlò Zarathustra di Friedrich Nietzsche***

Tutor:

Prof. Giorgio Palumbo
(*Filosofia teoretica - "Università degli Studi di Palermo"*)

Tutor esterni:

Elke Angelika Wachendorff
(Presidente del "Nietzsche-Forum" di Monaco di Baviera)

Khosro Khazai Pardis
(Presidente del "Centro Europeo di Studi Zoroastriani" di Bruxelles)

Il Tutor: _____

____ Anno Accademico 2016/2017 ____



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA, CATANIA E PALERMO

DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA” XXIX CICLO

EMANUELE MARIANI

***Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro
nel Così parlò Zarathustra di Friedrich Nietzsche***

Tutor:

Prof. Giorgio Palumbo
(*Filosofia teoretica* - “Università degli Studi di Palermo”)

Tutor esterni:

Elke Angelika Wachendorff
(Presidente del “Nietzsche-Forum” di Monaco di Baviera)

Khosro Khazai Pardis
(Presidente del “Centro Europeo di Studi Zoroastriani” di Bruxelles)

____Anno Accademico 2016/2017____

Indice

INTRODUZIONE	IX-XXX
--------------------	--------

CAPITOLO I: LA GENESI DELLO ZARATHUSTRA 1

1. In apertura	1
2. Un nuovo ritorno	9
3. Prime sollecitazioni	16
4. Quadro di insieme	18
5. Transculturalità	22
6. La proposta junghiana	25
7. Una primissima interpretazione	27
8. Breve sortita sull'interpretazione di Ludwig Klages	31
9. Il fuoco sacro	34
10. Centralità dell'opera	41
11. Il sovrauomo	46
12. Profeta, non profeta	53
13. Sulla profezia	56
14. Un cavo teso	63
15. Primo plesso autobiografico e sua pregnanza gnoseologico-esistenziale	80

CAPITOLO II: ALCUNE FONTI DELLO ZARATHUSTRA 93

1. Da Diogene Laertio al <i>Vangelo</i> di Giovanni	93
2. Le lezioni di Jacob Burckhardt a Basilea	102
3. La lettura nietzscheana degli <i>Essays</i> di Max Müller	118
4. Le informazioni sull' <i>Avestā</i> e sulle <i>Gāthā</i>	132
5. Altri stimoli dagli <i>Essays</i>	137
6. La figura di Mithra presentata da Friedrich Creuzer	143
7. Metamorfosi	154
8. Una trasposizione	159
9. L'attualità ed i riferimenti di Nietzsche	161
10. L'aurea stella	171

CAPITOLO III: DENTRO L'OPERA 179

1. L' <i>Avestā</i> e le sue parti	179
2. Gli Ameša Spenta e la Fravaši	187
3. I canti	194
4. Il cuore della vita	199
5. Uno sguardo interno, i <i>Saošyānt</i> : la sintesi di Nietzsche	204
6. Il grande <i>Hazar</i>	216
7. Uno studio recente	221
8. Stimoli plutarchei	225
9. La montagna	229
10. Scrittura ed evocazioni	240
11. Un Dio che muore	244
12. Centralità della vita	247
13. Quale psicologia?	250
14. 1. I seminari di Jung sullo <i>Zarathustra</i>	256
14. 2. Uno psicologo atipico?	260
14. 3. Un'eredità cristiana	262
14. 4. Amarsi	264
14. 5. Duplicità	268
15. Una prima conclusione	270

CAPITOLO IV: VISIONE E TRASFIGURAZIONE 273

1. La visione	273
2. Mutamenti del corpo	281
3. Inciso	290
4. L'amore	298
5. L'orizzonte etico dell'amicizia	301
6. Il dono del tramonto	305
7. Un amore da apprendere	310
8. Una dignità per la fede	314
9. Una logica antimetafisica	322
10. L'asse del mondo	328
11. <i>Creazione</i> e tensione universale	330

12. Ripensare il tempo	334
13. Un nuovo tempo	338
14. Attimo ed eternità	343
15. Ritornare a Nietzsche: una visione armonica.	345
BIGLIOGRAFIA	349

TAVOLA DELLE ABBREVIZIONI

Nel presente lavoro le singole opere di Nietzsche sono state citate dall'Edizione *Piccola Biblioteca Adelphi* utilizzando le sigle standard indicate di seguito. Per gli scritti giovanili (**SG**), i *Frammenti postumi* (**OFN**) e l'*Epistolario* (**EFN**) si è fatto riferimento all'edizione delle Opere complete di Nietzsche in italiano curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Adelphi, Milano). I frammenti Autunno 1869-Primavera 1876 (**FP**) sono stati citati dalla nuova edizione a cura di Giuliano Campioni (2004-2009) editi nella collana *Piccola Biblioteca Adelphi*.

Quando necessario si è fatto anche riferimento all'edizione critica in tedesco degli scritti di Nietzsche:

KSA: F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, voll. XV, de Gruyter, Berlin 1976-1977.

KSB: F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, voll. VIII, de Gruyter, Berlin 1975-1985.

Il lavoro sui testi originali è stato condotto anche sulla base della *Digitale Kritische Gesamtausgabe*, condotta su testo stabilito da G. Colli e M. Montinari (URL: <http://www.nietzschesource.org/>).

I testi dei corsi universitari di Nietzsche sono citati per esteso nelle edizioni di volta in volta disponibili.

Sigle:

- BN: libri presenti nella biblioteca di Nietzsche.
- t.d.a.: brani tradotti in lingua italiana dall'autore.

Opere di Nietzsche

AC *L'anticristo*

BA *Sull'avvenire delle nostre scuole*

CV *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*

DD *Ditirambi di Dioniso*

DS *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*

DW *La visione dionisiaca del mondo*
EH *Ecce homo*
FW *La gaia scienza*
FWP *Canzoni del principe Vogelfrei*
FWS *Scherzo, malizia e vendetta*
GD *Crepuscolo degli idoli*
GM *Genealogia della morale*
GT *La nascita della tragedia*
HL *Sull'utilità e il danno per della storia per la vita*
IM *Idilli di Messina*
JGB *Al di là del bene e del male*
M *Aurora*
MA II: VM *Opinioni e sentenze diverse*
MA II: WS *Il viandante e la sua ombra*
MA *Umano troppo umano*
NW *Nietzsche contra Wagner*
PHG *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*
SE *Schopenhauer come educatore*
WA *Il caso Wagner*
WB *Richard Wagner a Bayreuth*
WL *Su verità e menzogna in senso extramorale*
Za *Così parlò Zarathustra*

*“Non creda però alcuno di potere
il senso pieno posseder del canto:
molti hanno da trarne giovamento
e vari fiori dà la madre terra;
se ne va uno con duro cipiglio;
un altro rimane con lieto aspetto:
ognuno godrà a suo talento
la fonte offre l’acqua a più viandanti”*.

J. W. GOETHE, *I Segreti**

* J. W. GOETHE, *I Segreti e la massoneria*, pref. di M. Freschi, trad. it. di E. Brissa, Semar, Roma 1999, p. 2/3.

INTRODUZIONE

«Non esiste un metodo scientifico che sia il solo ad aprire le vie della conoscenza. Dobbiamo procedere per tentativi con le cose, ora con malvagità, ora con bontà verso di esse ed avere per loro successivamente equanimità, passione e freddezza [...]».

F. NIETZSCHE, *Aurora**

I. Presentazione

Soffermarsi su un'opera come il *Così parlò Zarathustra* significa anzitutto avviare una riflessione in grado di spaziare all'interno della più vasta produzione di Nietzsche, ed in particolar modo sui nessi ed i legami che egli stesso istituisce attorno alla centralità di questo suo lavoro.

In altri termini il momento dell'interpretazione che Nietzsche stesso fornisce riguardo al suo scritto non può essere trascurato nell'intento di addentrarsi nei suoi contenuti e dipanarne la 'trama' ed i significati veicolati. Ciò per il semplice motivo che le considerazioni con le quali il filosofo ne accompagna prima la preparazione e poi l'elaborazione, come anche l'uscita e la successiva considerazione, risentono dello stesso stile del testo, ovverossia di quel particolare afflato grazie al quale lo *Zarathustra* suscita ancora grande attenzione e fascinazione non cessando di stimolare a sempre nuove domande:

– Fra i miei scritti, il mio *Zarathustra* sta a sé.

Donandolo all'umanità, le ho fatto il più grande regalo che essa abbia mai avuto. Questo libro, una voce che passa sui millenni, non solo è il libro più alto che esista, il vero libro delle cime – tutto l'affare uomo gli sta *sotto*, a enorme distanza – , ma anche il più *profondo*, generato dalla più intrinseca ricchezza della verità, una fonte inesauribile dove non si può calare il secchio senza farlo risalire colmo d'oro e di bontà. Qui non parla un «profeta», uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e di volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni. Bisogna anzitutto *ascoltare* bene il suono che esce da questa bocca, questo suono alcionio, per non far torto miseramente al senso della sua saggezza.¹

* M: V, § 432, p. 216.

¹ EH: P., § 4, p. 13.

In questa sede ci proponiamo un attraversamento critico dell'opera in grado di tenere conto della più vasta produzione del filosofo che, ad ogni modo e per forza di cose, non potrà esaurire né concettualmente, né in senso evenemenziale, il vasto orizzonte di significati e rimandi che Nietzsche dispiega ai propri lettori; laddove, peraltro, sussiste minaccioso anche il rischio di ricadere all'interno di una sorta di ripetitività poco fruttuosa in riferimento a quanto sin qui appurato e tematizzato, più volte, dai più svariati studi critici.

Il lavoro interpretativo avrà come punti focali dell'indagine e della disamina analitica anzitutto i tre aspetti dell'etica, della psicologia e della trasfigurazione del sacro, nelle accezioni che saranno chiarite e così per come emergono dal complesso di immagini e temi che Nietzsche utilizza ed evoca.

Questi elementi saranno analizzati in modo autonomo, anche mostrandone l'interrelazione fondamentale che li lega reciprocamente, in relazione anche alla scelta della figura del persiano Zarathustra come portavoce di un nuovo messaggio e protagonista di una nuova storia.

L'approfondimento condotto lungo le tre direttrici indicate consentirà, sin da subito, di addentrarsi in un ampio campo di tematiche, tanto scientifiche quanto afferenti al più vasto senso comune, che non di rado mostreranno la grande attualità dello scritto.

Come è noto lo *Zarathustra* rappresenta, tra le opere filosofiche, accanto a poche altre, una grande eccezione: in virtù del successo avuto e della sua diffusione.² Con quest'opera Nietzsche, pur questionando i fondamenti della filosofia, si è proposto, grazie al tipo di scrittura ed alle strategie narrative e discorsive, di riconsegnarne all'attenzione del più vasto pubblico la sua personale considerazione. Con lo *Zarathustra* pone in essere una disamina sintetica, a volte lapidaria e ricca di *pathos*, dei temi del divino e di un'esistenza costantemente alla ricerca³ del suo senso, proponendo concretamente il costante superamento delle barriere discorsive solitamente atte, da un punto di vista strettamente accademico o scientifico in senso professionale, a veicolare la disamina e la trattazione delle molteplici e specifiche implicazioni. La portata rivoluzionaria di questo dato non risulta, a sua volta, pienamente rilevabile se non tenendo conto dell'elemento biografico ed autobiografico che fornisce linfa vitale alla narrazione, configurandosi come base del momento fulminante⁴ e centrale dell'ispirazione creativa.

² A. GONZI, *Zarathustra a Parigi. La ricezione di Nietzsche nella cultura francese del primo novecento*, ARACNE, Roma 2012, 87-88.

³ P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, a c. di S. Decloux, Edizioni Augustinus, Palermo 1991, p. 424.

⁴ EH: IX, III, pp. 98-99.

Dal fondo abissale della vita sgorga adesso una ‘voce’ che parla in senso universale ed all’universale⁵ mira, prendendo avvio da esperienze (*Erlebnisse*) peculiari, personali e dal vissuto specifico (*Erlebte*) di chi scrive e di chi ascolta.

In *Ecce homo* soffermandosi sui commenti di Heinrich von Stein, che aveva lamentato di non comprenderne «una sola parola», Nietzsche scrive di trovare ciò del tutto normale e prevedibile («in Ordnung»), aggiungendo più avanti che «aver capito sei frasi di quel libro, cioè averle vissute, innalza i mortali a un grado più alto di quello che gli uomini “moderni” potrebbero raggiungere».⁶ A simili rilievi avanzatigli da Paul Lanzky, in una lettera dell’Aprile del 1884, rispondeva:

Ma, mio valente signor Lanzsky perché mi scrive questo? Vuole forse indurmi a dire più di quanto desideri? – Oppure devo abbassarmi all’assurdo compito di dover *spiegare* il mio *Zarathustra* (o i suoi animali)? Penso che per questo ci saranno un giorno cattedre e professori. Per il momento non è ancora tempo per *Zarathustra* – e mi meraviglierei se, durante il resto della mia vita, incontrassi cinque sei persone che avessero *occhi* per le mie mete. «Per il momento» significa finché ci saranno tutte queste *allemenderies* e *naiseries* come «l’affermazione e negazione della volontà di vita» – –

Noti bene con questa immagine sovrumana (*übermenschlichen Bilde*) ho voluto dare coraggio a *me stesso*. [...].⁷

Questo tipo di considerazioni, all’interno delle quali campeggia netta la polemica anti-schopenhaueriana sulla volontà intesa come “volontà di vita”,⁸ fornisce chiara misura sia del momento auto-intrepretativo messo in opera dallo stesso autore, come del travaglio determinato dall’incomprensione⁹ generale in cui versano da sempre, anche agli albori dell’interruzione della sua vita creativa, i suoi scritti e soprattutto i discorsi del suo *Zarathustra*:

⁵ «Non credete a una storia, se non balza fuori dalla testa degli spiriti più rari; sempre vi accorgete poi di che qualità è il suo spirito, quando essa sarà costretta a esprimere qualcosa di universale: o a dire ancora una volta qualcosa di noto a tutti: il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito e di annunciare ciò che è universale così semplicemente e profondamente, da far dimenticare la profondità per la semplicità e la semplicità per la profondità». HL: § 6, p. 55.

⁶ EH: III, § 1, pp. 55-56.

⁷ EFN: IV, [506°] *A Paul Lanzsky*, <Venezia fine di aprile 1884>, pp. 472-473. Cfr. EH: III, § 1, p. 55.

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari 2006, IV, § 54, p. 312-315. Cfr. Za II: (*Della redenzione*), p. 164. Elke Angelika Wachendorff scrive: «Nel periodo del primo semestre a Lipsia, nel novembre del 1865, cade anche la conoscenza dell’opera principale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che Nietzsche si ritrovò tra le mani rovistando in un antiquariato. Ciò era del tutto insolito vista la sua abitudine all’acquisto molto ponderato e di riflettere sempre. Il libro fu da lui accettato spontaneamente come un capriccio dell’incertezza e della dispersività e fu studiato con zelo immediatamente». E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität*, Interkulturelle Bibliothek, Traugott Bautz, Nordhausen 2006, p. 18 [t.d.a.].

⁹ *Ivi*, p. 55.

In definitiva, nessuno può trarre dalle cose, libri compresi, altro che quello che già sa. Chi non ha accesso per esperienza a certe cose, non ha neppure orecchie per udirle. Pensiamo a un caso estremo: un libro che parli di esperienze che stanno al di là delle possibilità dell'esperienza comune, o magari anche piuttosto rara – e che perciò sia il *primo* linguaggio per una nuova serie di esperienze. In questo caso semplicemente nessuno udrà niente, con l'illusione acustica per cui, là dove non si ode niente, *non deve esserci niente*¹⁰

Il tenore di queste riflessioni caratterizza il modo in cui Nietzsche sovente si rapporta al suo scritto soprattutto in *Ecce homo* dove chiarirà anche il senso etico-metafisico della *scelta* del Persiano, discepolo e adoratore di *Ahura Mazda*, come protagonista del racconto.¹¹ Ciò nonostante, tutto il portato implicito nella *decisione* di rievocare il sapiente Zoroastro pare non possa essere colta appieno facendo unicamente riferimento a quanto si legge in *Ecce homo*. Questi è sì immagine ancestrale, o archetipica che dir si voglia, della saggezza etica e sapienziale, ma lo è anche in riferimento all'incontro fecondo tra scienza e metafisica, tra ragione filosofica e profondi misteri della natura. Si ricorda, qui solo per inciso, come la storia delle interpretazioni moderne e contemporanee ponga in rilievo la predilezione quasi assoluta di Nietzsche per il dio greco Dioniso, spesso tralasciando di sottolineare come egli abbia invece affidato ad un altro nome, riconducibile ad una diversa tradizione, il titolo della sua opera principale.

II. Biografie

La dimensione biografica implicata nello scritto, con l'evidente richiamo alla vita vissuta come 'chiave privilegiata' atta a dipanare in concreto i sensi ed il significati veicolati, non pare da doversi intendere in senso strettamente letterale. In quanto momento specifico dell'impulso creativo di Nietzsche è però degna d'essere considerata, anche in sede interpretativa, come elemento di assoluto rilievo. Si rende pensabile un accostamento all'opera capace di individuare, all'interno della stessa, la messa in atto di una narrazione di sé ove il discorso diviene, nel medesimo tempo, narrazione "per altri".

Se il nuovo Zarathustra non vuole proporre un nuovo o un altro "sapere", tende a propagare una visione capace di non esaurirsi unicamente nella possibilità di rispecchiamento del lettore sia sul piano delle conoscenze che delle esperienze. Questo compito è affidato alla continua evocazione

¹⁰ EH: III, § 1, p. 57.

¹¹ EH: XIV, § 3-9, pp. 129-137.

della sfera del sacro¹² nelle sue molteplici forme e al chiaro richiamo alla problematica etica. Ciò mediante forme espositive e di interlocuzione che fanno capo anche a delle precise strategie psicologiche volte al coinvolgimento attivo dell'interlocutore. Le modalità espressive risultano molto distanti da quelle che la tradizione filosofica, sino ad allora, aveva conosciuto e sulle quali era germogliata: pensiamo alla forma del saggio, del dialogo, della confessione, del monologo interiore o dell'autobiografia in senso stretto. La scelta dello stile non deve essere tuttavia intesa come mero rivestimento esterno¹³ che poca o nulla influenza avrebbe sul tema e sui contenuti proposti. Questo, al contrario, si rivela propedeutico a favorire la stessa originalità di un domandare esistenziale e filosofico supportato dall'utilizzo di simbologie scaturenti dalle *proposte di verità* presenti in diversi ambiti scritturali, non ultimo quello che fa riferimento al *corpus* avestico,¹⁴ alle *Gāthā* di Zarathustra qui incluse, alla Bibbia¹⁵ e ad altri fondamentali apporti.

Lo stile si caratterizza come indice fattivo delle risposte sulla vita cui Nietzsche è pervenuto nonché, guardando al suo continuo richiamo a temi e formule neo e veterotestamentari, come riflesso di ciò che reputa grande e capace di coinvolgimento universale. Ritenendo che il Cristianesimo divenga una *religione lirica* grazie al suo parlare dell'amore, vorrà trarre dalla Bibbia, come testimonia un importante appunto del 1884, il carattere *poetico* da conferire al suo stile:

La lingua di Lutero e la forma poetica della Bibbia, come base per una nuova poesia tedesca: questa è la mia scoperta! L'imitazione degli antichi, la rima – è tutto falso, e non parla a noi con sufficiente profondità: per non parlare delle allitterazioni di Wagner.¹⁶

In un aforisma di *Umano, troppo umano*, all'interno di una finzione dialogante che forse conduce anche con se stesso, Nietzsche difende a attacca contemporaneamente, creando un nesso indissolubile tra le due istanze, l'idea della grandezza e dell'autorità della Bibbia, al cospetto

¹² «Il filosofo come lo intendiamo noi, noi spiriti liberi –, come l'uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui il completo sviluppo dell'umanità è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di plasmazione culturale ed educativa, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento. [...]». JGB: III, § 61, p. 66.

¹³ Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. di G. Dolei, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008, pp. 85-116.

¹⁴ «L'ispirazione all'Avestā e alla Bibbia è la caratteristica (*Hauptmerkmal*) della forma del pensiero nietzscheano». O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Georg Bürtners Verlag, Charlottenburg IV, 1907, p. 76 [t.d.a.].

¹⁵ Si veda: V. H. WEICHEL, *Zarathustra-Kommentar. Zweite Neubearbeitete Auflage*, Verlag Von Felix Meiner, Leipzig 1922, pp. 300-311.

¹⁶ OFN: VII, II, 25 [173], p. 51. Scriveva Eugen Fink: «Lo *Zarathustra* non è né poesia, né filosofia, finché questi concetti vengono intesi nel senso tradizionale, come polarità di poetare e pensare. Con Nietzsche anche questa bipartizione della comprensione universale dell'essere diventa problematica. [...] Lo *Zarathustra*, dal punto di vista formale, si trova a metà strada tra pensiero e poesia; Nietzsche esprime le sue intuizioni in un profluvio di immagini, in innumerevoli allegorie, che egli stesso spesso anche interpreta. Il suo stesso pensare è immaginoso, visionario. Egli non si muove in concetti speculativi, che gli sembrano soltanto vuote astrazioni, ma nella concretezza dell'evidenza plastica [...]». E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993, p. 67.

dell'attività scientifica alla quale, però, deve parimenti muovere «un po' di fede, amore e speranza».¹⁷

Proseguiva rivendicando l'elemento *non scientifico* che deve permanere nello slancio verso una passione conoscitiva la cui pratica sia anch'essa legata al *piacere* e all'*utile*, fornendo, nelle vesti di uomo "scientifico" in polemica con i sedicenti cristiani, al suo complesso ragionamento un indirizzo diretto e concreto:

Le vostre facce sono state per la vostra fede sempre più dannose delle nostre ragioni. Se il lieto messaggio della vostra Bibbia vi stesse scritto in viso, non avreste bisogno di esigere così ostinatamente fede nell'autorità di questo libro: le vostre parole, le vostre azioni dovrebbero di continuo rendere superflua la Bibbia! Così invece tutta la vostra apologia del cristianesimo ha la sua radice nella vostra mancanza di cristianesimo; con la vostra difesa scrivete il vostro stesso atto d'accusa. [...].¹⁸

Quest'insieme di considerazioni, contribuisce a rendere trasparente il motivo per il quale nel Febbraio del 1883 presentava all'editore Schmeitzner la prima parte del suo nuovo scritto allo stesso tempo come «una composizione poetica» e «un quinto Vangelo».¹⁹

L'ispirazione fornita dalla dimensione sacra scaturente dall'*Evangelo* trova la propria ragion d'essere sia nella sua genialità stilistico-poetica²⁰ capace di porlo in tutt'altra sfera rispetto alla personalizzante²¹ pratica letteraria proposta della scienza, che nel suo geniale, universale e coinvolgente contenuto: l'amore insegnato e mostrato da Cristo. Questo si rivela, uno dei 'motivi' cardine, formale e sostanziale, su cui pare ruotare il senso complessivo dell'opera.

La scelta narrativa favorisce l'analisi delle esperienze reali e della verità che emerge, introspektivamente, nel momento della riflessione sui contenuti del vissuto evitando, al contempo, il rischio di una proposta espressiva che implicasse, già a causa del suo *a priori*, l'imposizione di un senso da sempre stabilito per parole e cose.

Il *Vangelo*, in quanto libro «amico di ognuno»²² che «può far bene ad ogni uomo»,²³ rimane, insieme alla rivisitazione della visione etico-metafisica del Persiano, la matrice dalla quale

¹⁷ MA II: VM, § 98, pp. 39-40. KSA: 2/417.

¹⁸ MA II: VM, § 98, p. 41. Si veda anche: MA II: VM, § 96, pp. 38-39.

¹⁹ EFN: IV, [373] *A Ernst Schmeitzner* <Rapallo 13 febbraio 1883>, pp. 307-308.

²⁰ «Trovare il linguaggio delle nature piene – irradiare la loro immagine del mondo». OFN: VII, II: 25 [328], p. 84. Come precisa Werner Stegmaier, «Il *Così parlò Zarathustra* non è la formazione (*Gestaltung*) poetica dell'insegnamento di Nietzsche bensì poesia come teoria, e poesia e insegnamento sono, nell'opera di Nietzsche, l'eccezione». W. STEGMAIER, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012, pp. 152-153 [t.d.a.].

²¹ MA II: VM, § 98, pp. 39-40. KSA: 2/417.

²² MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²³ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

Nietzsche trae l'idea del suo *Zarathustra*. L'accostamento al modello narrativo evangelico prende le mosse dalla suo carattere di grandezza, questo come «tutti i libri di grande efficacia»²⁴ riusciva a dare l'impressione circoscrivere «il più vasto orizzonte intellettuale e spirituale» tanto da far pensare che «ogni astro (*Gestirn*) presente o visibile in futuro dovesse girare intorno al sole (*Sonne*) ivi risplendente».²⁵

Come recita il sottotitolo dello *Zarathustra*, adesso si tratta di *un libro per tutti e per nessuno*: un nuovo «astro (*Gestirn*)»²⁶ ruota intorno al sole del «libro che parla di Cristo».²⁷

III. Svolgimento

Gli elementi relativi alle direttrici di indagine del nostro studio saranno scandagliati in relazione ai grandi temi filosofici che Nietzsche affronta e che, dopo Nietzsche, e spesso suo malgrado, occupano un posto di rilievo nel dibattito filosofico anche attuale. Questi verranno esaminati centrando come punti di fuga del disegno complessivo della trattazione diversi temi che rivendicano contemporaneamente una posizione di rilievo.

Uno di questi riguarda l'asse filologico della nostra indagine relativo all'accertamento circa una possibile lettura dell'*Avestā*, raccolta dei testi sacri persiani e dei documenti facenti riferimento alle loro pratiche di culto e dei discorsi attribuiti a Zoroastro, da parte di Nietzsche. Questo snodo interroga ampiamente il contesto e l'approfondimento degli studi filologici e riguardanti la filosofia delle religioni condotti dal filosofo sin dagli anni della prima giovinezza.²⁸ Questi approfondimenti consentiranno di addentrarsi all'interno di plessi tematici, metafore e simboli altrimenti non del tutto chiari e/o decifrabili.

Per altro verso, guidati dalla critica alla metafisica di Nietzsche, saremo parimenti condotti a confrontarci, transitando per alcuni autori centrali nel dibattito contemporaneo, con una rinnovata riflessione sulla lettura heideggeriana del suo pensiero: ovverossia sul destino/oblio dell'essere all'interno dell'orizzonte dischiuso dalla storia/fine della metafisica, ma anche sul tema connesso di una possibile rifondazione linguistica del progetto filosofico.

²⁴ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²⁵ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²⁶ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²⁷ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²⁸ J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, de Gruyter, Berlin 2007, pp. 66-77.

IV. Etica

Pochi sarebbero disposti a trovare una significativa convergenza circa il significato di questo termine; tuttavia pare possibile ricavare il senso del valore dell'etica sulla base del sussistere stesso delle differenze e della pluralità delle opinioni²⁹ che, in ogni campo, possono darsi tra i più diversi soggetti e riguardo le più svariate istanze. L'etica implica dunque la differenza e la relazione³⁰ come presupposto fondante la sua ragion d'essere e fa della comunicazione, della forza inesauribile della parola e dell'insostituibile valore dell'azione,³¹ propri criteri imprescindibili.

Su questa base la contemporanea etica del discorso³² propone procedure e strategie comunicative in grado di regolare il flusso della comunicazione all'interno dei *macro* e *micro* contesti del dialogo intersoggettivo. Poiché affidata alla specifica capacità critica del singolo, rimane pur sempre possibile, in relazione alla prospettiva propria di chi di volta in volta riflette, una non convergenza circa l'utilità o l'indispensabilità di questa o quella conoscenza, di questo o quel quadro teorico orientativo di riferimento, dati nel contesto di una particolare situazione reale. Tale o tal'altra credenza, in un determinato campo d'azione, possono ora essere ritenute utili e opportune, ora l'unica via da intraprendere al fine di agevolare una soluzione pratica ad una problematica situazione emersa, oppure un presupposto del tutto superfluo dal quale partire per decifrare 'fatti' e proporre ipotesi di cambiamento.

Anche riguardo al contenuto di 'giustizia' prospettato dalle diverse procedure dialogiche e valutative che possono essere proposte dai parlanti al fine di agevolare il dialogo tra le diversità e garantire pari possibilità di intervento nell'ambito di questioni di interesse sia individuale che sociale, possono permanere delle oscillazioni di vedute, delle incertezze che mettono in questione l'accoglimento universale del piano metodologico, meta-comunicativo, *aprioristicamente* o analiticamente posto in essere. Queste incertezze e oscillazioni fanno capo all'interazione reciproca degli *egoismi*, ciascuno connotato da un *proprium* dal quale forse difficilmente si può astrarre.

A fronte della svariata composizione dell'umano, delle peculiarità soggettive (storia, bisogni, condizione, contesto, desideri, attitudini, doni, etc.) che caratterizzano ciascuna individualità con esigenze ed esperienze proprie, difficilmente riconducibili ad un medesimo sfondo di condivisione, Fernando Savater ricorda come tuttavia vi sia anche un ambito di "conoscenza" pratica dal quale, in

²⁹ F. SAVATER, *Etica per un figlio*, trad. it. di D. Osorio Lovera e C. Paternò, Laterza, Bari 1992, p. 6.

³⁰ Ad es. V. MELCHIORRE, *Ethica*, Il Melangolo, Genova 2000, p. 13 e ss.

³¹ Si veda: A. PIEPER, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 1985, p. 39.

³² Ad es. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a c. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998; J. HABERMAS, *Tra Scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza 2008; K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, trad. it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 1992.

forza della stessa possibilità della non adeguazione delle divergenze e dei conflitti, non si può prescindere:

[...] a differenza di altri esseri, viventi o inanimati, noi uomini possiamo *trovare soluzioni nuove e scegliere* almeno parzialmente la nostra forma di vita. Possiamo optare per quello che ci sembra essere giusto, e cioè conveniente per noi, ed evitare quello che sembra farci del male o non convenirci. Ma siccome possiamo scegliere, possiamo anche sbagliarci, cosa che non succede ai castori, alle api e alle termiti. Perciò sembra meglio riflettere bene su quello che facciamo e cercare di acquisire un certo saper vivere che ci permetta di scegliere bene. Questo saper vivere, o *arte di vivere* se preferisci, è ciò che chiamiamo *etica*.³³

L'etica, per sua stessa definizione, come sanciscono le memorabili tematizzazioni kierkegaardiane,³⁴ rimanda all'ambito della specificità soggettiva nel suo tentativo di universalizzarsi e ricomprendersi all'interno di un ordine superiore di giustizia, rettitudine e vita buona che, pur precedendo, in quanto ideale, il momento individuale realizzativo della scelta e dell'azione specifiche, rappresenta qualcosa che deve ancora essere caratterizzato dall'apporto individuale, ovverossia dal segno indelebile apportato dal *di più* creativo ed originale che il singolo può fornirgli.

Vedremo come la riflessione di Nietzsche si collochi sul terreno dell'etica. I suoi criteri cardine "bene" e "male" sono il fulcro, ma anche il punto di fuga del suo pensiero, dove viene posta in discussione la relazione statica tra queste istanze.³⁵ Una fondamentale tensione al superamento (*Überwindung*), in questo caso anche del dualismo etico-morale, pare motivata dall'esigenza dell'affermazione del carattere problematico della vita, il cui senso si svela in una *ri-creazione* in grado di stabilire, come scriveva Giovanni Maria Bertin, «nuovi e più convincenti obiettivi etici ed educativi, che valgano a combattere e ad eliminare i fattori di alienazione dominanti in un'era che tende alla massificazione delle idee e degli atteggiamenti».³⁶

L'invito di *Zarathustra* alla *creazione* esprime la tensione verso una possibile realizzazione di sé connessa con il perseguimento di un "vero" che si distacca dalla scientifica «volontà di verità».³⁷ Quest'ultima risolve la propria dinamica disvelativa specifica all'interno dei vincoli già da sempre stabiliti con discorso astratto e la mera teorizzazione, nonché con le forme di vita ad esse congiunte.

³³ F. SAVATER, *Etica per un figlio*, op. cit., p. 12.

³⁴ S. KIERKEGAARD, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, a c. di A. Cortese, Adelphi Edizioni, Milano 1989, vol. 2, (V), pp. 143-163.

³⁵ «[...] – perché vi è un sale che lega il buono col cattivo: e anche la più malvagia delle cose è degna di essere adoperata come aroma, e degna dell'ultima effusione [...]». *Za III: I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»)*, p. 271.

³⁶ G. M. BERTIN, *L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 15.

³⁷ Cfr. G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo 1990, pp. 205-288.

L'orizzonte della riflessione nietzscheana sull'eticità è demarcato da un differente apprendere che possa un giorno condurre ad un diverso *sentire*:

[...] Io non nego, come va da sé, – ammesso che io non sia pazzo, – che molte azioni, dette non etiche, siano da evitare e da combattere; e così pure che molte, dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell'uno come nell'altro caso si debba partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*. Noi dobbiamo apprendere in un modo diverso, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in un modo diverso*.³⁸

Il destino della tematizzazione dell'etica e dell'immoralismo in Nietzsche, quanto quello della sua idea di psicologia, è stato a lungo segnato da un'ipotesi da ricondurre forse, per ironia della sorte, all'inciso di cui sopra: «ammesso che io non sia pazzo».³⁹

La malattia di Nietzsche, giunta al suo culmine nell'autunno 1889 e proseguita per dieci anni circa, è stata a lungo una delle armi con le quali si è cercato di neutralizzare i contenuti più scomodi espressi dal filosofo. Traendo *retrospettivamente* da questa evenienza un'immagine distorta dell'uomo Nietzsche, si è spesso proposto un altro modo estremo di rapportarsi al suo pensiero e perfettamente specularlo rispetto a quello di chi lo divinizza senza riserva alcuna.⁴⁰ Quella di Nietzsche è stata un'esistenza caratterizzata da dolori, convulsioni e svenimenti causati da uno strano malessere, probabilmente congenito,⁴¹ che oggi si riconosce generalmente non abbiano inficiato in modo stringente la qualità e la lucidità dei nuclei portanti della sua riflessione. La malattia, al contrario, è argomento del suo stesso filosofare. Qui si tocca con mano la sana volontà di trasfigurarne gli aspetti più acuti in germe di creatività e speranza divenendo, per ciò stesso, *uno* dei momenti fondativi della sua riflessione. Questo vissuto, come scrive Jaspers, è ancor'oggi fecondo per coloro che vi si accostano.⁴²

³⁸ M: II, § 103, pp. 71-72.

³⁹ M: II, § 103, pp. 71-72.

⁴⁰ Ad es. A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, pref. di V. Sgarbi, Bompiani, Milano 2003, p. 11 e ss. Per il resto questo lavoro si mostra di un certo interesse per la ricostruzione diretta degli ultimi giorni torinesi di Nietzsche presso la famiglia Fino.

⁴¹ Cfr. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Edizioni Ghibli, Milano 2014, vol. 1, p. 30 e ss.

⁴² K. JASPERS, *Ragione ed Esistenza*, a c. di A. Lamacchia, Marietti, Genova 1971, p. 33.

V. Metodo

Va da sé come una esegesi del testo, una sua interpretazione critica, una qualsivoglia impresa ermeneutica,⁴³ non possa soddisfare ogni implicazione dello stesso e tutti i suoi rimandi di significato, in modo da pensarsi pienamente sovrapponibile⁴⁴ e sostituibile a quello che invece deve rimanere il suo autonomo riferimento di base. Soprattutto nel caso di Nietzsche, infaticabile lettore e studioso, questo dato assume una pregnanza degna d'ogni rilievo. Il nostro lavoro, in tal senso, non vuole né presentarsi come una interpretazione completa dello *Zarathustra*, né costituire, in senso stretto, un suo commento.⁴⁵ In tal senso, qualora fossimo riusciti ad avvicinare il lettore o lo studioso a quello che, indubbiamente, è uno dei capisaldi della produzione letteraria, poetica e filosofica della modernità, offrendo anche una nuova chiave di lettura, avremmo già raggiunto un nostro primissimo obiettivo.

Riguardo al testo ci si è confrontati con differenti traduzioni in lingua italiana rilevando, mediante una loro comparazione con l'originale redatto in lingua tedesca, qualità e limiti in ognuna di esse. Purtuttavia si è deciso di far costante riferimento all'opera tradotta da Mazzino Montinari per l'edizione critica delle Opere complete di Nietzsche, pubblicata in Italia dall'Editore Adelphi, (Milano). Questa edizione comprendendo, sulla scia della stessa edizione in lingua tedesca delle opere complete di Nietzsche (de Gruyter - Berlin), ampi riferimenti forniti dagli studi critici sin qui condotti, ha consentito di approcciare in modo diretto a svariate fonti nietzscheane già accertate.

VI. Etica e morale

L'etica non è da confondere con la morale: tra esse corre un legame doppio capace di renderle idee e aspetti complementari, intercambiabili ma, al contempo, distinti.⁴⁶ In quest'ottica Nietzsche esamina la morale, la sottopone a dura analisi⁴⁷ ma non risparmia talvolta anche le pretese di

⁴³ Scrive Hans Georg Gadamer: «[nello Zarathustra] vi è anzitutto una differenza ermeneutica tra i discorsi e le massime e le parti narrative. [...] I discorsi di Zarathustra non sono una semplice collezione di discorsi come quelli di Gautama, il Buddha. Essi sono inseriti all'interno di una storia. Ciò impone immediatamente due punti di vista differenti per l'interpretazione. L'oratore che parla e i suoi uditori davanti a lui». H. G. GADAMER, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, Suivi de: *Nietzsche et nous*, Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Hans-George Gadamer, Traduit de l'allemand par C. David, Éditions Allia, Paris 2007, pp. 20-21 [t.d.a.].

⁴⁴ Si veda la ripresa batesoniana del principio di Alfred Korzybsky: G. BATESON, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1984, pp. 47-48.

⁴⁵ Ad. es. S. GIAMETTA, *Commento allo Zarathustra*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁴⁶ A. PIEPER, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 1985, p. 11 e ss. Si veda anche: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002, pp. 164-165.

⁴⁷ M: P., § 8, p. 7.

un'etica che, aspirando ad una poderosa sistematicità,⁴⁸ tradisce il suo stesso fondamento dato dal suo legame necessario con le specificità ed il particolare. In modo opposto Nietzsche, intendendo la morale come etica, appunterà nel 1881 la «prima proposizione»⁴⁹ della *sua morale* non finalistica: una moralità che anziché basarsi sul *comando della virtù* in vista del raggiungimento di «date condizioni»,⁵⁰ punti sull'originalità e sulla creatività, sulla necessità di distinguersi grazie al *modo di agire*. Questo deve essere un modo «bello e sublime»,⁵¹ come quello che distingue la vera virtù da quella apparente.⁵²

L'esigenza di affermare la dimensione della gioia e dell'essere in comune, rivela il senso dell'autentica etica auspicata. L'impulso al *sovrumano* (*Übermenschlich*) contenuto in *Zarathustra* rappresenta l'esempio maggiormente esaustivo di una tensione capace di sintetizzare, nella sua stessa formula, l'aspirazione dell'uomo all'oltrepassamento della propria apparente ed inquieta finitudine, con la sua contemporanea volontà di vivere, qui ed ora, sotto il segno di una costante rinascita alla vita,⁵³ alla giustizia⁵⁴ e al piacere.⁵⁵

In *Aurora* si mostra l'intimo movimento contraddittorio che si delinea all'interno del suo progetto di «una disdetta alla morale»;⁵⁶ questa trae alimento da un'esigenza che può parimenti essere definita *morale* sebbene, soppesando l'incidenza delle terminologia che utilizza, Nietzsche scriveva:

Giacché, secondo il nostro gusto, preferiremmo parole più modeste. Ma non v'è dubbio, anche a noi è un «tu devi» che ancora parla, anche noi ubbidiamo ancora a una severa legge posta oltre noi stessi; e questa è l'ultima morale che anche a noi si rende ancora avvertibile: che anche noi sappiamo ancora *vivere*, è su questo punto, se mai c'è qualche punto, che anche noi siamo ancora uomini di coscienza: sul fatto cioè che non vogliamo retrocedere di nuovo verso ciò che per noi è sopravvissuto e decrepito, una qualsiasi realtà «non degna di fede», si chiami essa Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo [...].⁵⁷

⁴⁸ M.: P., § 3, p. 5. Cfr. GM: I, § II, p. 47.

⁴⁹ OFN: V, II, 12 [89], p. 477.

⁵⁰ OFN: V, II, 12 [89], p. 477.

⁵¹ OFN: V, II, 12 [89], p. 477.

⁵² Cfr. HL: §. 6, pp. 46-48. Nella *seconda considerazione inattuale* Nietzsche propone questa definizione delle virtù apparenti, tanto onorate in tutti i tempi in contrapposizione al continuo vilipendio cui è sottoposta la «virtù della giustizia» nel quadro di una analisi dell'aspirazione alla verità e all'oggettività storica. La tensione verso la verità rivela la propria grandezza solo se coniugata con una incondizionata volontà di essere giusti. Cfr. Za I: (*Del cammino del creatore*), pp. 69-70.

⁵³ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1999, p. 207.

⁵⁴ HL: § 6, p. 47.

⁵⁵ Za III: (*Il canto del nottambulo*), p. 375.

⁵⁶ M: P., § 4, p. 7. Cfr. FW: III, § 153, p. 178.

⁵⁷ M: P., § 4, p. 8.

Con il termine ‘morale’ viene solitamente individuato un *corpus* ben delineato di norme o precetti, che nonostante sia passibile di integrazioni ed aggiustamenti, nonché soggetto a mutamenti traumatici ed evoluzioni sia lineari che paradossali sulla base del concreto divenire storico delle civiltà e delle comunità, rimane per lo più immutato nel corso del tempo. Nel suo intimo la morale, per Nietzsche, trae alimento dalla stessa immoralità nella misura in cui considera l’impossibilità della messa in questione delle sue idee portanti – il bene e il male, il buono e il cattivo –⁵⁸ come condizione stessa della sua verità indiscutibile e del suo obbligatorio accoglimento.⁵⁹ La «critica dei valori morali»⁶⁰ fa da *pendant* alla stessa ricerca inerente la loro giustificazione e le loro genesi. Il «valore di questi “valori”»⁶¹ é decodificato su uno sfondo con implicazioni di carattere sociologico e antropologico. All’interno della preminente disamina psicologica,⁶² si gioca l’interpretazione dei comportamenti, degli atteggiamenti e delle tendenze dominanti nel campo delle valutazioni, esplicite ed implicite, e la loro possibile interpretazione in termini fisiologici ed esistenziali.

L’etica, in senso propositivo, rappresenta lo sfondo tematico, implicito, di tale questionamento della morale e fa riferimento all’elemento soggettivo, o personale, in relazione alla cogenza del dono della vita⁶³ ed alla capacità autonoma di vagliare, volta per volta, l’adeguatezza di un’azione, di una parola e di un gesto in relazione al contesto specifico⁶⁴ ed alla responsabilità creativa.⁶⁵

Evidente come anche l’istanza morale si proponga questo obbiettivo, ma i suoi criteri rimangono indistintamente un “giusto” (*Recht*) e un “ingiusto” (*Ungerecht*) ed i suoi riferimenti un “bene” (*Gut*) ed un “male” (*Böse*) i cui caratteri assoluti, stabiliti e tramandati dalla tradizione, dal costume e dalla consuetudine, ostacolano, all’interno di una auto-contraddizione lacerante, l’esplicazione spontanea della libertà concreta.⁶⁶ Per queste istanze si propone una pretesa definizione a-contestuale, mentre si nota la loro valenza strumentale ad una ben precisa forma di vita. Per di più si va in cerca di un principio superiore atto a fornire, e ad ogni costo, garanzie eterne⁶⁷ alla loro supposta verità.

Le sollecitazioni nietzscheane, tanto quelle fornite in relazione alla critica della morale farisaica, quanto quelle che interrogano le forme principali del vissuto religioso tradizionale, sembrano così volte a rintracciare fattivamente le *cause* psicologico-sociali del sentimento di impotenza e di

⁵⁸ GM: P., § 6, pp. 8-9.

⁵⁹ M: II, § 97, p. 70.

⁶⁰ GM: P., § 6, pp. 8-9.

⁶¹ GM: P., § 6, pp. 8-9.

⁶² Ad es. GM: I, § 10, p. 26.

⁶³ Za III: (*Di antiche tavole e nuove*, § 5), pp. 234-235.

⁶⁴ FW: IV, § 335, pp. 240-241.

⁶⁵ Za II: (*Sulle isole beate*), p. 94.

⁶⁶ GM: II, § 2, pp. 47-48.

⁶⁷ «Fate che essa non voli via dalle cose terrene e vada a sbattere le ali contro muri eterni! Ahimè, vi è stata sempre tanta virtù volata via! Riportate, come me, la virtù volata via sulla terra – sì riportatela al corpo e alla vita: perché dia una senso alla terra, un senso umano!». Za II: (*Della virtù che dona*, § 2), p. 85.

alienazione che pervade l'attualità,⁶⁸ quel delinarsi della comunità civilizzata come società di massa.

VII. Il particolare

L'etica guarda all'opportuno, al significativo, al gratuito, al dono, all'autentico disinteresse nonché alle virtù declinate secondo le propensioni e le attitudini individuali capaci, a loro volta, di segnare un rapporto creativo con la trascendenza.⁶⁹

I criteri del "bene" e del "male" si rimodellano costantemente sulla base della novità dell'evento contestuale specifico. È come se venissero da Nietzsche ridisegnati sullo sfondo di un principio di relatività la cui applicazione risulta giustificata, e forse anche necessaria, in considerazione dalla pluralità e dalla differenza delle prospettive, degli sguardi, dei corpi e delle vite.

Come ambito che fornisce verità alle specificità, l'etica tematizza ed esemplifica anche il momento esistenziale centrale della scelta, della conoscenza⁷⁰ e dell'amore di sé.

Al cospetto della massificazione imperante, della dispersione,⁷¹ di quello che nei termini del pensiero heideggeriano possiamo individuare come il «si»⁷² (*man*) impersonale, notiamo come anche la tematizzazione nietzscheana implicava un ritorno all'espressione più vera di sé⁷³ ma anche la ricerca⁷⁴ di un divino trasfigurato che potesse farsi *misura* di questo anelito, senza perciò mortificarlo o annientarlo. Considerando l'invito all'isolamento⁷⁵ che Nietzsche porge all'interlocutore nel suo *Zarathustra*, opera che concepisce anche come «ditirambo alla solitudine»,⁷⁶ ricordiamo quanto scriveva Søren Kierkegaard:

Colui che, all'incontro, sceglie se stesso eticamente, egli si sceglie come quel determinato individuo, e raggiunge quella concrezione per il fatto che quello scegliere è identico a quel pentirsi che sanziona la scelta. L'individuo prende dunque coscienza di sé quale determinato individuo, con quelle doti, quelle inclinazioni, quegli impulsi, quelle passioni, influenzato da quel determinato ambiente, quale quel determinato prodotto di un determinato mondo esteriore. Ma prendendo in tal modo coscienza di sé, egli assume tale insieme sotto la sua responsabilità.

⁶⁸ Cfr. L. IRIGARAY, *Condividere il mondo*, trad. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 94-95.

⁶⁹ FW: III, § 143, pp. 172-173.

⁷⁰ FW: IV, § 335, pp. 238-242.

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2003, § 68-c, p. 417.

⁷² *Ivi*, § 27, pp. 162-167.

⁷³ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

⁷⁴ FW: II, § 59, pp. 104-105; FW: III, § 125, pp. 162-164.

⁷⁵ Za I: (*Delle mosche del mercato*), p. 55.

⁷⁶ EH: I, § 8, p. 230.

[...]. Nell'istante della scelta egli è dunque nel più completo isolamento, perché si ritira nei riguardi di ciò che gli sta attorno, dall'ambiente, e però nel medesimo momento è in assoluta continuità, perché sceglie se stesso come prodotto; e questa scelta è la scelta della libertà, di modo che, nel mentre sceglie se stesso come prodotto, si potrà ben altrettanto dire che egli produce se stesso.⁷⁷

VIII. Una filosofia della vita

Il tema essenziale della filosofia della vita che si profila in Nietzsche, ed al cui centro non sta più il soggetto assoluto né tantomeno un principio totale e indistinto nella propria autonomia creatrice e donante, richiama anche alla relativizzazione del dato scientifico⁷⁸ e interroga l'incontro tra dimensione del sapere e *fondo del mistero*.

In forza della sua tensione verso un *oltre* sul quale proiettarsi ed identificarsi, emerge il costitutivo affidamento del soggetto ad proprio specifico orizzonte destinale. Orizzonte che conduce ad esplicitare una condizione di "creaturalità", evocata mediante simboli, parallelismi e immagini, che non si vuole pienamente compiuta nel semplice atto del venire al mondo e del crescere. L'incontro col divino, seppure nella forma della sua stessa assenza,⁷⁹ impone l'incessante cooperazione al completamento progressivo di un processo creativo⁸⁰ connotato dalla possibile inversione reciproca dei ruoli creatore/creatura e creazione/creato:

Nell'uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti: nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, melma, assurdo, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore la durezza del martello, la divinità di chi guarda e c'è anche un settimo giorno – comprendete voi questa antitesi?⁸¹

A tal riguardo scriveva Giorgio Penzo:

⁷⁷ S. KIERKEGAARD, *L'equilibrio tra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, op. cit. pp. 141-142.

⁷⁸ MA II: VM, § 98, pp. 40-41; Cfr. HL: § 1, p. 15; § 10, p. 95.

⁷⁹ «[...] Nell'istante stesso in cui dichiara che Dio è morto, Nietzsche inizia a trasformarsi. Dopo quella dichiarazione, non è più un cristiano, è un ateo, o altro, non importa cosa. All'istante egli si ritrova preso all'interno del processo dell'archetipo della rinascita, poiché quelle potenze vitali in noi che chiamiamo "Dio" sono poteri di auto rinnovamento, poteri di eterna trasformazione [...]». JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di J. L. Jarret, trad. it. e curatela di A. Croce, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 58. Ancora Jung: «[...] Dunque l'ateo nutre odio nei confronti di Dio, ma in un certo senso è un cristiano migliore di quelli che lo hanno preceduto e di quelli che lo hanno seguito, e la sua moralità è assai più elevata. Vedete, ciò spiega molto dello *Zarathustra*, un libro il cui livello etico è elevatissimo». *Ivi*, p. 79.

⁸⁰ OFN: VII, II, 26 [209], p. 186; 26 [288], p. 206; 26 [347], p. 219; 26 [383], p. 229.

⁸¹ JGB: VII, § 225, p. 134.

Delle varie considerazioni sul pensiero della volontà di potenza si è potuto vedere come la sua dimensione fondamentale sia quella di superare e quindi di creare. Tale atto è in rapporto al soggetto che nel creare dischiude il suo fondamento e quindi l'orizzonte della sua libertà. L'atto di creare collima con quello della verità ontologica intesa come trasfigurazione dell'umano intero.⁸²

A fronte della scomparsa del divino, intesa come assenza⁸³ che richiama ad una interrogazione circa la capacità di autotrascendersi iscritta, a mo' di paradosso, nella finitezza umana, le metafore del materno,⁸⁴ del dono e i discorsi su una virtù concepita entro l'orizzonte della gratuità, configurano la possibile trascrizione *dell'essere al mondo* anche come evento mistico, artistico ed etico-psicologico di auto-affidamento alla verità propria. Nei *Ditirambi di Dioniso*, leggiamo:

Sopra di me cammina una verità
Simile a una nube –
Mi coglie con folgori invisibili.
Su una gradinata lenta, ampia,
scende a me la sua fortuna:
vieni tu, verità amata, vieni!

– Silenzio!

È la mia verità. –
Da occhi esitanti,
da brividi di velluto
mi coglie il suo sguardo, uno sguardo di vergine ... [...].⁸⁵

L'idea di responsabilità⁸⁶ viene sottratta sia alle stringenti trame del destino che alle dinamiche psicologico-sociali finalizzate al dominio spirituale e materiale dell'umano.⁸⁷ Nella critica allo

⁸² G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990, p. 153.

⁸³ «[...] La morte di Dio è pur sempre il tema centrale dell'annuncio cristiano, senza il quale non è possibile credere nel risorto, ben prima di essere l'inquietudine e il turbamento di Zarathustra». M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 26.

⁸⁴ Ad es. Za II: (*Dei virtuosi*), p. 104.

⁸⁵ DD: (*Sulla povertà di chi è il più ricco*), p. 73.

⁸⁶ GM: II, § 2, p. 48.

⁸⁷ «Mi limito a esporre qui la psicologia di ogni imputazione di responsabilità. Dovunque vengono cercate responsabilità, chi le cerca è di solito l'istinto del *voler punire e giudicare*. Si è spogliato il divenire della sua innocenza se si riconduce un qualsiasi essere-così-e-così alla volontà, alle intenzioni, ai protocolli della responsabilità: la dottrina del volere è inventata essenzialmente allo scopo della pena, cioè del *voler trovare la consapevolezza*. Tutta la antica psicologia, la psicologia del volere, ha i suoi presupposti nel fatto che i suoi autori, i sacerdoti posti al vertice delle antiche comunità, vollero crearsi un *diritto* di irrorare delle pene – oppure vollero creare a Dio il diritto di irrorarle». GD: VI, § 7, p. 86.

«spirito di vendetta»,⁸⁸ si colgono i segni di una disdetta della sedicente moralità che definisce “castigo” il proprio istinto vendicativo, mostrandosi incapace di liberarsi dalle pastoie del risentimento, quindi di perdono.

IX. Psicologia

La disamina dell’aspetto psicologico implicato nello *Zarathustra* ci consentirà di guardare verso la psicologia con occhi *pre*-analitici ovverossia indagandone, come suggerito da Assoun,⁸⁹ la struttura come legata ai successivi sviluppi scientifici. La psicologia così apparirà nel suo significato di tematizzazione ed esplorazione dell’anima: una prassi che mira a cogliere, d’un sol colpo, l’istanza vita nella sua ineffabilità e nel suo legame al fisico ed al materiale, all’evoluzione ed alla animalità.⁹⁰

Attraverso gli ampi legami che si strutturano tra il discorso nietzscheano, la prospettiva psicoanalitica di Freud, quella archetipica Jungiana, transitando per l’interrelazione anche biografica e concreta con le riflessioni di Lou Andreas Salomè, verrà mostrato come il pensiero di Nietzsche sia una delle imprescindibili basi dei principali tentativi contemporanei di accesso, cura e disamina dello psichico. Sulla scorta di tali rapporti teorici e pratici, pare evidente come, tutt’oggi, il pensiero nietzscheano possa legittimamente rivendicare un primato, come suggerito dalla recente affermazione della pratica filosofica, nel merito di questioni che afferiscono sia alla dimensione del senso, che allo stile ed alle forme di vita, in vista della comprensione e del superamento del dramma, del conflitto etico e del disagio esistenziale.

Il percorso narrativo dello *Zarathustra* nel suo momento culminante esplica una dinamica che, correlata con la consapevolezza dell’elemento tragico presente nell’esistenza, sollecita a perseguire lo scopo indicato dall’umana tensione alla gioiosa realizzazione di sé che riposa immutato al fondo di ogni dolore e sofferenza.

Il mutamento di paradigma legato alla critica del valore assoluto dell’approccio medico o psicoanalitico alla comprensione dell’anima e/o dello psichico, rappresentato dalla nascita della *Philosophische Praxis*⁹¹ invita a guardare sempre più a fondo in questa direzione interpretativa, sollecitando a dirigersi sempre più verso gli intrecci teorici e biografici che legano il pensiero

⁸⁸ Za II: (*Della redenzione*), p. 163.

⁸⁹ «Indipendentemente dai desideri di Freud, e a suo dispetto, si è creata tra la psicoanalisi e Nietzsche una sorta di complicità, che costringe, senza prescindere dall’analogia, a indagarli parallelamente». P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, trad. it. di A. Fioriti, Giovanni Fioriti Editore, Roma 1998, p. 4.

⁹⁰ Cfr. FW: I, § 1, p. 49-53.

⁹¹ Cfr. G. B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it., di S. Soldani, Apogeo, Milano 2004.

nietzscheano al dibattito che fa da sfondo alla controversa fondazione freudiana della psicoanalisi ed agli specifici esiti o presupposti applicativi di quest'ultima.⁹²

X. Strategie

Le strategie psicologiche disposte in *Zarathustra*, al di là dei nessi che le legano al primo sorgere della formulazione della teoria dell'inconscio, del *transfert*, e del *super-io*, si mostrano attive quantomeno su un duplice versante: il primo attiene alla peculiare strategia di coinvolgimento del lettore al quale ci si rivolge sia in modo diretto e solenne favorendo il suo rispecchiamento nel dipanarsi della trama; il secondo emerge in ragione delle tipologie-esistenziali, o forme di vita, che Nietzsche-Zarathustra propone, tanto che in *Ecce homo* si legge:

[...] Il mio istinto di pulizia è di una sensibilità veramente inquietante, così io percepisco fisiologicamente, *fiuto* la prossimità o – che dico? – il fondo più intimo, le «viscere» di ogni anima ... Appunto questa sensibilità fa che io abbia delle antenne psicologiche con le quali tasto tutti i segreti e li prendo in mano: già quasi al primo contatto mi accorgo di tutta la sporcizia *nascosta* nel fondo di certe nature, forse prodotta dal sangue cattivo, ma imbiancata dalla educazione.⁹³

La disamina psicologico-esistenziale del farisaismo proposta inviterà a guardare con più attenzione al progetto della *sua* psicologia, contribuendo a spiegare ulteriormente la particolare forma interlocutiva dell'opera e le sue evocazioni della dimensione del "sacro". I nessi colpa (*Schuld*), peccato (*Sünde*)/senso di colpa, quanto quello saggezza/follia, forniscono un chiaro esempio di problematiche che attraversano orizzontalmente, in senso sia pratico che teorico, snodi etici, psicologici e mistico-religiosi.

XI. Linguaggio e soggetto

L'uomo ha proiettato fuori di sé le sue tre «realità interiori», ciò in cui egli più saldamente credeva, la volontà, lo spirito, l'io – ha cavato per prima cosa dal concetto dell'io il concetto di essere, ha dato l'essere alle «cose» secondo la sua immagine, secondo il suo concetto dell'io

⁹² P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 10.

⁹³ EH: I, § 8, p. 30. Cfr. Za III: (*Delle tre cose malvagie* § 2), pp. 222-223; MATTEO, 23, 27-28.

come causa. C'è forse da stupirsi se in seguito ha continuato a ritrovare nelle cose soltanto *quel che ci aveva messo?* [...]. E persino il vostro atomo, signori meccanici e fisici, quanti errori, quanta rudimentale psicologia restano ancora nel vostro atomo! [...].⁹⁴

La questione metafisica del soggetto⁹⁵ non si è forse mai esaurita nell'affermazione dell'*io* psicoanalitico, tanto più che basterebbe confrontarsi con lo svolgimento di una qualsivoglia discussione specialistica per rilevare una svariata pluralità di interpretazioni possibili da far di volta in volta risalire a questo o a quell'indirizzo ermeneutico, a questa o a quella scuola di riferimento. L'*ego* (*Das Ich*), già tema filosofico per eccellenza della modernità con Cartesio e nella contemporaneità con le filosofie fenomenologiche, rimane entità vera poiché ritagliata e ricalcata, farà intendere Nietzsche, sulla struttura logica e grammaticale del linguaggio.

La lettura nietzscheana del corpo⁹⁶ e della sua espressività può guidarci a scorgere nell'istinto scientifico la sua correlazione con le personalità, volontà e forme di esistenza coinvolte. La teoresi si configura come processo di auto-confessione di un'attitudine vitale specifica, sana o malata,⁹⁷ e lo stesso discorso filosofico, con i suoi propri registri esplicativi, stilistici ed espositivi, un immenso marasma da decodificare anzitutto *psicologicamente*.

Nietzsche tematizza il rapporto io/Sé e restituisce il proprio relazionarsi con l'anima, il suo fluire e il suo essere sconfinata,⁹⁸ in una complessa dialettica di immagini e similitudini e, quindi, ancora in poesia. Rischiando costantemente la possibilità dell'"immorale" menzogna,⁹⁹ il "discorso" sull'anima viene affidato ad un piano *sovra*-interpretativo rispetto al discorso critico o metafisico volto alla categorizzazione dello psichico. Modalità capace, in virtù di ciò, di descrivere in modo pregnante il senso *potenziale* e *attuale* della forza cogente che contraddistingue il suo afflato. Per realizzare questo compito bisognava riscoprire le potenzialità espressive del linguaggio. In tal modo solo una «lingua originaria»¹⁰⁰ (*Ursprache*) come nel ditirambo, poteva riunire a sé il nesso psicologico e concreto che sussiste tra parola, pensiero e azione. Queste, non a caso, sfociano nel «gesto»,¹⁰¹ nella valorizzazione del recitativo e dell'elemento musicale dionisiaco del «fervore dei suoni»¹⁰² che il linguaggio esprime:

⁹⁴ GD: VI, § 3, p. 57.

⁹⁵ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 22.

⁹⁶ FW: P., § 2, pp. 30-31.

⁹⁷ FW: P., § 2, p. 29.

⁹⁸ FW: III, § 124, p. 162.

⁹⁹ Za I: (*Della virtù che dona*), p. 95; Za II: (*Dei poeti*), p. 146.

¹⁰⁰ FP: I, 7 [132], p. 246.

¹⁰¹ FP: I, 7 [132], p. 246.

¹⁰² Za II: (*Dei poeti*), p. 148 [t.d.a.]. Traduciamo il tedesco *Inbrunst* con "fervore" anziché con "passione".

Cfr. FP: II, 8[29]; Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 255.

[...] Il linguaggio resta indubbiamente la suprema meraviglia musicale della natura. In tal modo si può riconoscere già alla radice dell'opera moderna una evasione antistorica in una preistoria fantastica dell'umanità, un impulso sentimentale verso l'idilliaco. Anche nell'uso della lingua dobbiamo riconoscere una consapevole tendenza a ritornare alla semplicità [...].¹⁰³

XII. Il sacro

Sacro è per definizione ciò che si oppone a qualunque commistione con l'elemento relativo e umano, sia questo il dato materiale, l'ordinario o ciò che appare essere in relazione con la contingenza e la finitezza in senso stretto.¹⁰⁴ L'ambito sacrale rinvia, alla luce dell'idea kenotica cristiana, ad una contraddizione di fondo tra la percezione comune di una trascendenza che oltrepassa il tutto, e quella di una che lo attraversa da cima a fondo infrangendo se stessa nel gesto di una completa auto-donazione.

L'idea aristotelica dell'immobilità del primo motore, principio che attrae come per amore desiderante,¹⁰⁵ non corrisponde più in tutto e per tutto con l'umanità del Dio cristiano. Il tema del rapporto tra anima, spirito e materia, Dio, uomo e mondo, diviene questione complessa, che adesso interroga più che la sensatezza dell'*uno* metafisicamente inteso¹⁰⁶ l'intreccio dei destini nella loro possibile costituzione comunitaria ed intersoggettiva.

«[...] Se vi fossero degli Dei come potrei sopportare di non essere dio!»,¹⁰⁷ esclamava Nietzsche indicando un momento della riflessione che con tutta evidenza esula dalla consueta disamina metafisica centrata sull'individuazione e caratterizzazione di un principio in tutto trascendente; discostandosi anche da quella strettamente 'morale' che si chiede del bene e del male e della rettitudine ma demandando la posizione di questi stessi valori¹⁰⁸ ad un ambito coscienziale, di norme, di sapere e potere in tutto eterogeneo rispetto al sé.

In tal modo si configura il distacco traumatico e voluto da un divino, «cosa in sé»,¹⁰⁹ che sul piano di un'analisi logico-esistenziale appare come l'ultima conseguenza di connessi fraintendimenti storici, morali, psicologici e religiosi. Una perdita, quest'ultima, che comporta per necessità un'implicita e possibile riconfigurazione del senso della sua trascendenza all'interno dei vissuti specifici di quello che Nietzsche chiama lo spirito libero.

¹⁰³ FP: II, 8 [29], p. 38.

¹⁰⁴ Ad. es. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 14 e ss.

¹⁰⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, in *Opere*, vol. 6, trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 2002, [X, 1, 1072a 26-30], p. 355.

¹⁰⁶ Za II: (*Sulle isole Beate*), p. 95.

¹⁰⁷ Za II: (*Sulle isole Beate*), p. 95.

¹⁰⁸ FW: IV, § 335, p. 241.

¹⁰⁹ GD: VI, § 3, p. 82.

Così un frammento dell'autunno del 1881:

Noi stessi, come Dio, dobbiamo essere giusti e benigni, solari, verso tutte le cose, e crearle sempre di nuovo così come le avevamo create.¹¹⁰

È un'esigenza ancora morale a motivare il tentativo di una disdetta della morale,¹¹¹ e la critica radicale del Cristianesimo motiva essa stessa in Nietzsche l'intento di dare forma ad una nuova religione improntata alla gioia, promuovendo, con il proprio «quinto “Vangelo”»,¹¹² anche una modalità di esistenza più aderente all'autentico spirito cristiano.¹¹³

L'ambito del sacro si delinea come uno degli orizzonti cardine per una decodifica dello scritto, qui piuttosto che scalzarne d'un sol colpo le acquisizioni, simbologie, forme tematiche, enunciative ed esplicative, queste vengono integrate attorno ad nuovo nucleo centrale: il ritorno di *Zarathustra*.

XIII. La dimensione amorosa

Se Nietzsche ha tematizzato l'eterno ritorno (*Ewige Wiederkehr*), ha parlato della volontà di potenza (*Wille zur Macht*), ed ha inteso sondare la dimensione sovrumana (*übermenschliche*) custodita nel seno stesso della finitezza, egli è anche un filosofo dell'amore.¹¹⁴

Si può approdare a questa conclusione forse mediante quella lettura lenta¹¹⁵ e paziente che Nietzsche stesso richiede ai propri lettori, laddove un aforisma contenuto nel secondo volume di

¹¹⁰ OFN: V, II, 12 [82], p. 476.

¹¹¹ «[...] Con questo libro sono entrato in un nuovo “gironi”, d'ora in poi in Germania verrò certamente annoverato tra i pazzi. Sono “prediche sulla morale” di un genere inconsueto». EFN: IV [370] A *Heinrich Köselitz* <Rapallo 1 febbraio 1883>, pp. 301-302.

¹¹² «Stimatissimo signor editore [...] oggi ho una buona notizia da darLe: ho compiuto un passo decisivo – e tale che, a mio avviso, può essere vantaggioso per lei. Si tratta di un volumetto (di appena cento pagine), il cui titolo è [Così parlò Zarathustra. / Un libro per tutti e per nessuno]. Si tratta di una “composizione poetica”, o di un quinto “Vangelo”, oppure è qualcosa per cui non esiste ancora una definizione: è la mia opera di gran lunga più seria e anche più allegra, e accessibile a chiunque [...]». EFN: IV, [373], A *Ernst Schmeitzner* <Rapallo 13 febbraio 1883>, pp. 307-308. A commento di questa parziale («qualcosa per cui non esiste ancora una definizione») auto-interpretazione rivelativa, Peter Sloterdijk, scrive: «Nessuna forbice può salvare i canti di Zarathustra ed usarli nel gioco linguistico degli standard illuministici. Il Nietzsche intatto si dischiude solo a coloro che sono abbastanza perduti da reinventare per sé il concetto di “redenzione”». P. SLOTERDIJK, *Il quinto «Vangelo» di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, a c. di P. Peticari, trad. it. di E. Florio, Mimesis Edizioni, Milano 2015, p. 43.

¹¹³ Ad es. MA II: VM, § 33, p. 25.

¹¹⁴ In un recente studio Chiara Piazzesi, prendendo le mosse dalla ricostruzione critica di M. L. Haase, ha mostrato come diverse fonti letterarie sull'amore, Stendhal e Mantegaza, siano profondamente implicate nelle riflessioni di Nietzsche nel periodo che prepara la stesura dello *Zarathustra*: C. PIAZZESI, *Sur deux source de Nietzsche à propos de l'amour*, in M. BÉLAND (éd.), *Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2015, Kindle edition.

¹¹⁵ M: P., § 5, pp. 8-9. A riguardo si veda: G. FERRARO, M. C. FORNARI, *Nietzsche al presente*, Estratto da: *Studia Nietzscheana. International and Multilingual Journal of Nietzsche Studies*, www.nietzscesource.org, Paris 5 gennaio 2014, § 17-18.

Umano, troppo umano, dal titolo giustappunto «*Amore*»,¹¹⁶ anche grazie ai suoi rimandi impliciti, conferma la centralità del tutto peculiare di questo snodo.

Si rileva come Nietzsche, nella sua produzione, si soffermi più volte ad indagare l'elemento erotico-amoroso, ora declinandone l'interpretazione in chiave etica e teologica, ora in senso didattico-esistenziale, ora su uno sfondo ricco di implicazioni psicologiche e sociologiche a quelle connesse. Così in *Zarathustra*:

Amanti furono in ogni tempo e creatori, coloro che crearono il bene e il male. Fuoco d'amore arde nei nomi di tutte le virtù e fuoco d'ira.

Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: al mondo, Zarathustra non ha trovato una potenza maggiore delle opere degli amanti: "bene" e "male" è il loro nome.¹¹⁷

Anche nella *seconda considerazione inattuale*, veniva esplicitato il nesso tra amore e creazione, sostenendo che «[...] solo nell'amore, solo all'ombra dell'illusione dell'amore l'uomo crea, cioè solo nella fede incondizionata nella perfezione e nella giustizia»,¹¹⁸ e di conseguenza: «a chiunque venga costretto a non amare più incondizionatamente, si sono tagliate le radici della sua forza: egli deve disseccarsi, cioè diventare disonesto».¹¹⁹

Una lettura centrata sulla dimensione amorosa trova conferma, oltre che da un punto di vista concettuale, anche nelle numerosissime ricorrenze nell'opera della radice del verbo amare (*Lieben*).

L'amore, caratterizzato ora come movente della conoscenza, ora come irresistibile anelito creativo, è *potenza*¹²⁰ multiforme che, permeando di senso la narrazione, permette di legare organicamente tra loro i vettori della nostra indagine: etica, psicologia e trasfigurazione del sacro.

¹¹⁶ MA II: VM, § 95, p. 38.

¹¹⁷ Za I: (*Dei mille e uno scopo*), p. 66.

¹¹⁸ HL: § 7, p. 57.

¹¹⁹ HL: § 7, p. 57. In un frammento del periodo de *La gaia scienza*, da porre in relazione con quello nel quale Nietzsche fa riferimento alla «prima proposizione» della sua morale, alla preminenza del *modo*, elemento che deve caratterizzare come belle e sublimi le azioni, si parla dell'amore come «*comes*»: «Mi guardo bene dal separare la ragione e l'amore, la giustizia e l'amore, o addirittura dal contrapporli e dal conferire all'amore un rango superiore! L'amore è *comes*, nella ragione e nella giustizia; è la gioia della cosa, il piacere del suo possesso e nella sua intera bellezza – è il lato estetico della giustizia e della ragione, un istinto accessorio [...]». OFN: V, II, 12 [75], pp. 474-475. Cfr. OFN: V, II, 12 [89], p. 477.

¹²⁰ Cfr. W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, trad. it. di R. Vegevani, Sansoni, Firenze 1974, pp. 277-278.

Capitolo I

LA GENESI DELLO ZARATHUSTRA

«Io sono di oggi e di un tempo passato, disse poi; ma c'è qualcosa in me che è di domani e di dopodomani e di un tempo avvenire».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

1. In apertura

Proporre una riflessione sul *Così parlò Zarathustra* di Friedrich Nietzsche, a più di un secolo di distanza dalla sua composizione (1882-1885), comporta anzitutto tentare una risposta alla questione, sempre ricorrente e mai affrontata in modo completo, sul motivo profondo che abbia potuto condurre l'autore ad affidare alla maschera – immagine – del profeta persiano dell'antico Iran, le sue parole sulla vita, sul mondo, su Dio.

Tale questione centrale non ha mai smesso di interessare gran parte della critica e di suscitare pareri contrastanti. A tal riguardo, probabilmente, saremo in grado di pervenire ad una primissima sollecitazione ricordando in breve quanto scriveva, in sede introduttiva all'edizione da lei curata dello *Zarathustra*, la sorella del filosofo Elisabeth Foerster Nietzsche:

«Zarathustra» è l'opera personale di mio fratello, storia delle sue intime esperienze, delle sue amicizie, del suo ideale, dei suoi rapimenti, delle sue delusioni e delle sue sofferenze più amare. Ma soprattutto si delinea qui, splendente l'immagine della sua più alta speranza, del suo fine più determinato. La figura di Zarathustra apparve sin dai suoi primi anni a mio fratello, il quale mi scrisse una volta di averla già veduta in sogno quando era bambino. A questa forma di sogno, diede, secondo i tempi, nomi differenti [...].¹

* Za II: (*Dei poeti*), p. 148.

¹ E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Introduzione*, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, introduzione e appendice di E. Foerster-Nietzsche, trad. it. di D. Ciampoli, Casa Editrice Monanni, Milano, testo rinvenibile su www.liberliber.it – Progetto Manuzio. 1ª Edizione elettronica: del 18 Luglio 2011, p. 11. Cfr. OFN: VII, II, 25 [148], p. 44.

Sebbene non risulti semplice stabilire quale credito poter prestare alle parole della tanto discussa Elisabeth, nel caso della centralità della figura del Persiano, all'interno del percorso di pensiero del fratello, questa sembra non discostarsi troppo dal vero.

Lo *Zarathustra* ha di certo i significati sopra riportati ma pare, altresì, averne ancora di più profondi.

In quest'opera, la più originale di Nietzsche, anche dal punto di vista stilistico, il filosofo *consegna* l'anelito ad una ricreazione totale – *ex novo* – della vita, da condurre a partire da un ripensamento critico e radicale delle precondizioni tradizionali in cui questa normalmente si struttura, ovverosia mostrandosi nell'elemento di una prassi per lo più violenta.²

L'immagine del 'profeta' Zarathustra non solo compare nell'intero svolgimento del percorso nietzscheano di studi e di ricerche, ma è destinata a fungere da modello universale per descrivere un sogno ed una speranza come anche anche il vuoto³ che la cultura e la storia ufficiali hanno generato attorno a quell'anelito, umano e sovrumano insieme, intriso anche di dolore,⁴ di una possibile trasfigurazione di sé e del mondo.

Si tratterà, accostando l'opera in questione, di provare a raggiungere Nietzsche sul terreno scosceso della sua più intima esperienza dell'uomo, del mondo e di Dio, per poi vedergli compiere il *movimento paradossale e sovrumano* di un oltrepassamento di sé⁵ sulla cui base potrà universalizzare quella stessa esperienza al fine di trasmetterla, debitamente trasfigurata e resa letterariamente efficace,⁶ come un nuovo insegnamento a uomini⁷ e compagni.⁸

Che relazioni intercorrono quindi tra lo Zarathustra (Zoroastro)⁹ della tradizione mazdea ed il nuovo oracolo nietzscheano che si fa beffe della vetusta sapienza tradizionale, del filisteismo culturale e di

² Za I: (*Del cammino del creatore*), pp. 70-71; Za II: (*Dei sublimi*), p. 135; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26-28), pp. 249-251. Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 173.

³ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23

⁴ Scrive Paul Du Breuil: «Senza mutuare nulla dalla filologia e neppure dalla storia tradizionale, questa opera [il *Così parlò Zarathustra*] si rivela talvolta, nella sua ricerca del superuomo, più “zarathustriana” di numerose mutilazioni che, sia pur eseguite sapientemente, presentano spesso un cadavere sfigurato dalla vivisezione scientifica». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, a c. di G. L. Blengino e L. Giusti, ECIG, Genova 1998, pp. 15-16. Mostreremo come in Nietzsche sembrano ampiamente presenti anche riflessioni derivanti da una ricerca attenta riguardo alla figura storica del profeta mazdeo, dalle quali, tuttavia, come osserva Du Breuil, Nietzsche non farà discendere, conformemente al suo ideale di una *gaia scienza*, un atteggiamento rigidamente scientifico.

⁵ Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 129-132; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 12), p. 239.

⁶ Si veda EFN: IV, [506a.] *A Paul Lanzky*, <Venezia, fine di aprile 1884>, pp. 472-473.

⁷ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

⁸ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

⁹ Lo studioso dello zoroastrismo Khosro Khazai Pardis in sede di introduzione alla propria traduzione delle *Gāthā*, testo centrale del *corpus* dell'*Avestā*, ritenuto la sua parte più antica ed attribuito direttamente a Zarathustra, mette in risalto come l'utilizzo da parte di Nietzsche della nomenclatura «Zarathustra», in luogo della più diffusa e comune dicitura «Zoroastro», già di per sé, e visto lo stato dell'arte degli studi sulle tradizioni orientali ai tempi del filosofo, testimoni un accostamento di quest'ultimo alla figura originale delle *Gāthā* e non solamente a quella tramandata dalle fonti greco-romane e cristiane. Si veda: K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, Éditions Albin Michel, Paris 2011, p. 95. Si veda: EFN: IV, [418] *A Heinrich Köselitz*, <Sils-Maria, fine agosto 1883>, p. 356.

ogni rigorosa logica lineare inerente la ricerca della verità? Dobbiamo supporre, in altri termini, una conoscenza approfondita, da parte del filosofo, dei testi sacri persiani di riferimento che abbia potuto fungere da base alla sua elaborazione profetico-poetica? E, ad ogni modo, cosa significa adesso il nome di Zarathustra con Nietzsche e dopo Nietzsche? Quale rilevanza etica e teoretica assume questa immagine alla luce di una dimensione spirituale e dissacrante insieme proposta con forza ma anche mediante l'evocazione di una dimensione *amorosa*¹⁰ intimamente regolata da un *sentimento* di estrema gratuità?¹¹ Elementi che, ad ogni modo, sarebbe difficile leggere in totale e semplice opposizione all'insegnamento cristiano.

Nietzsche in *Ecce homo* chiarisce il senso della 'scelta' di Zarathustra, opzione che, per essere ben compresa, pare debba essere situata all'interno di vasti dibattiti sulle religioni d'Oriente, la filologia, la linguistica, la morale, l'escatologia, la mitologia e l'etnologia dei quali il filosofo tedesco, già dai tempi di Basilea, era ben al corrente.¹²

Nei primissimi del '900 Otto Gramzow,¹³ commentando lo *Zarathustra*, poneva in evidenza alcune corrispondenze importanti tra la figura storica e quella lirico-profetica creata da Nietzsche, per incorrere, di lì a breve, nelle aspre critiche e nella confutazione, per la verità poco convincente, di Hans Weichelt.¹⁴

Attraverso la *Vita di Gesù* di Ernst Renan, opera inserita in una ponderosa raccolta in più volumi dal titolo *Histoire des origines du Christianisme*, Nietzsche aveva sicuramente trovato conferme, già nella prima metà degli anni '70,¹⁵ sia riguardo allo stretto legame storico-filologico che intercorre tra tradizione ebraica, veterotestamentaria, testi apocrifi, produzione apocalittica, senso escatologico e tradizione cristiana, sia rispetto ai molteplici intrecci tematici che legano questi filoni di indagine storico-teologica alla dimensione religiosa avestica e greca (mito, culti misterici e oracoli).

Tra le fonti nietzscheane di quel periodo, l'indagine linguistica e storica delle religioni di Friedrich Max Müller,¹⁶ fondata su un'analisi strutturale e genetica dei diversi ceppi linguistici, poneva in

¹⁰ Za: (*Prologo* § 4), pp. 8-10.

¹¹ «Io amo colui l'anima del quale si dissipa e non vuole essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuol conservare se stesso». Za, (*Prologo* § 4), p. 9.

¹² Si veda: EFN: IV, [469] A Franz Overbeck <Genova, 22 ottobre 1883>, p. 425. Ai tempi della stesura dello *Zarathustra* erano già editi numerosi lavori approfonditi sulla figura di Zoroastro, in proposito si veda: H. MEHEREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, (8), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1979, p. 292.

¹³ O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 72 e ss.

¹⁴ V. H. WEICHELT, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., pp. 291-294.

¹⁵ Per un approfondimento dell'intreccio Nietzsche, Wagner, Renan in relazione, tra gli altri, anche alla figura di Strauss si veda: S. BARBERA, G. CAMPIONI, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, ETS, Pisa 2010, pp. 39 e ss.

¹⁶ F. M. MÜLLER, *Essai de mythologie comparée*, traduit de l'anglais de M. Max Müller, (Éd. 1859) Achette livre – BNF, Gallica, bnf.fr., p. 11 e ss. Max Müller si soffermerà a più riprese sulle metafore linguistiche, tipiche delle lingue antiche d'Oriente, del sole levante (aurora) e del tramonto, temi centrali in Nietzsche e in particolar modo nello *Zarathustra*. Da un'analisi comparata delle lingue antiche Müller giungerà ad ipotizzare l'esistenza di una lingua dalla quale tutti i dialetti moderni avrebbero preso forma differenziandosi solo in un secondo momento. Importanti e

risalto gli stretti rapporti che sembrano sussistere tra le diverse lingue e tradizioni: un piano di intrecci tematici inerente l'ambito religioso ed espressivo, linguistico ed antropologico, si delinea in una continuità di interessi all'interno di un dibattito che costituiva un aspetto saliente del *milieu* culturale e filosofico all'epoca di Nietzsche. A conferma della continuità di intenti che intercorreva tra gli studi di Max Müller e le riflessioni di Renan, è d'uopo menzionare come proprio quest'ultimo avesse curato per il pubblico francese una traduzione parziale degli *Essai de Mythologie comparée* di Max Müller (Éd. 1859), traduzione che, comprendendone proprio la prima parte, affrontava temi riguardanti i *Veda* ed indirettamente lo zoroastrismo.

Anche questo dato invita a sua volta ad individuare nella 'scelta' del filosofo un senso che oltrepassa la mera finzione letteraria e che mira piuttosto a far risaltare istanze etiche e teoretiche del tutto peculiari. Questo poteva essere realizzato solo assumendo come punto di partenza per la riflessione narrativa, un'immagine arcaica concepita come *focus* rispetto alle origini della morale e dell'umana tensione alla conoscenza.

Qualche anno addietro Paul Du Breuil ha approfondito e posto mirabilmente in risalto, da un punto di vista filosofico e storico-religioso, le corrispondenze e influenze che si strutturano tra Zoroastrismo, Ebraismo e Cristianesimo. Questi, prendendo le mosse proprio dalla figura storica di Zoroastro, al fine di mostrare gli intrecci storico-religiosi che legano questa figura anche alla tradizione greca e islamica, non a caso pone molta attenzione alla prospettiva nietzscheana e chiama in causa anche l'infaticabile Renan, autore di grande centralità per Nietzsche.¹⁷ Al fine di suffragare la parte analitica della nostra argomentazione in merito, non sarà di certo superfluo rilevare come anche nei *frammenti* coevi alla stesura dello *Zarathustra*¹⁸ si trovino elementi che paiono indicare aspetti legati alla dimensione zoroastriana tradizionale, temi che accosteremo nel prosieguo del lavoro.¹⁹

illuminanti si rivelano in proposito i seguenti passaggi di Nietzsche sullo «scopo di tutta la glottologia», ovvero quello di «riuscire a trovare una lingua universale» liberando il venturo uomo europeo dal «torturarsi a imparare delle lingue». OFN: IV, II, 17 [49], p. 324. Cfr. OFN: IV, II, 19 [75], p. 358; MA: § 267, pp. 189-190. Si veda anche il seguente frammento sul linguaggio: F. Nietzsche, *Rhétorique et langage*, textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, Les Éditions de la transparence, Philosophie, Chatou 2008, p. 71. Nelle pagine di Max Müller è inoltre possibile scorgere, per composizione, un abbozzo etimologico del nome "Zarathustra". Su quest'ultimo punto si veda, EFN: IV, [406] A Heinrich Köselitz, <Genova, 23 aprile 1883>, p. 345. L'etimologia proposta da Nietzsche, «aurea stella», ad una primissima analisi non parrebbe «dubbia», come asserito dai commentatori italiani dell'edizione critica delle opere di Nietzsche ma quella all'epoca e ancor oggi più accreditata. EFN: IV, n. 406, p. 769. Cfr. M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, trad. it. di R. Nanini, Carocci Editore, Roma 2013, p. 16; A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, UTET, Torino 2004, (Khordah Avestā, Yašt Tīr 8, 35-49), p. 326 e ss. Per una trattazione dettagliata del tema si veda: *Infra*, Cap. II, § 10.

¹⁷ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 265.

¹⁸ A titolo d'esempio, facciamo riferimento a questa bozza preparatoria del secondo libro dello *Zarathustra* ove si trova un riferimento alle «buone azioni (Wohlthaten)»: OFN: VII, I, II, 9 [1], p. 3.

¹⁹ *Infra*, Cap. III, § 9. OFN: VII, I, II, 9 [17], p. 7 e nota (*corsivo mio*). Cfr. Za II: (*Dei dotti*), p. 143.

La formula «così parlò» (*also sprach*),²⁰ inoltre, è ben presente sia nella traduzione della Bibbia operata da Lutero, cui Nietzsche si ispira quanto alla forma espressiva del suo scritto,²¹ sia nel testo tradizionale dell'*Avestā*.²² Qui è la struttura del continuo scambio 'dialogico' tra il dio *Ahura Mazda* e il 'profeta' *Spitāma Zarathuštra*, e tra quest'ultimo e il *Re Vištāspa* (protettore della religione Mazdea già secondo la leggenda), a regolarne l'utilizzo ripetuto e alternato.

Tuttavia nello *Zarathustra*, cuore della produzione di Nietzsche e, in gran parte, compendio del suo pensiero,²³ non confluiscono unicamente stimoli legati agli ambienti religiosi dell'antico Iran ed alla tradizione biblica e cristiana (*Vangeli sinottici*, *Lettere neotestamentarie*, *Apocalisse*), ma è possibile scorgervi, oltre al già appurato riferimento ai *Veda* induisti, anche una significativa ispirazione alla visione buddhista.²⁴ Mediante gli studi storico-comparativi sopra indicati, Nietzsche volgeva gradualmente il proprio interesse di ricerca verso la vicenda storico-religiosa della comparsa dei più grandi profeti, riformatori e fondatori di religioni.

Certo è che la sfera simbologica e tematica evocata da Nietzsche si fonda sul senso e lo stile delle più importanti produzioni sacre, evocandone in modo creativo l'immaginario immanente e ponendone costantemente in gioco le molteplici strutture di pensiero, argomentative e relative tanto al *symbolon*²⁵ quanto ai contenuti etici espressi.

Nel corso della narrazione ci si trova sapientemente condotti verso quell'ambito dell'esistenza ricalcato sull'esperienza primeva di una fondazione della morale in termini metafisici,²⁶ che Nietzsche trasmette attraverso una forma espressiva e retorica complessa quanto diretta, per chiarire il suo nuovo insegnamento sul *sovrumano*.²⁷

²⁰ Nelle versioni bibliche la formula corrisponde all'italiano «così disse»: ad es. *ISAIA*, 43; *APOCALISSE*, 2. Era inoltre utilizzata anche in sede di promulgazioni di legge con carattere sacro da parte dei sovrani orientali. Cfr. *APOCALISSE*, nuova versione, introduzione e commento di G. Biguzzi, Paoline Editoriale Libri, Milano 2011 (*II Ed.*). Si veda anche: OMERO, *Iliade*, Pref. di F. Codino, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, Libro XV, p. 511 e ss. Attraverso tale modalità espressiva Nietzsche centra l'asse espositivo del suo scritto su un registro del tutto differente da quello proposto dalla corrente teorizzazione filosofica. Riprendendo la tesi di Gustav Naumann in merito, Valeria Patinella scrive: «il titolo di *Also sprach Zarathustra* corrisponderebbe al sanscrito *Iti vuttakam* e che perciò dovrebbe essere tradotto con *Also sprach der Heilige* (il sacro)», con conseguenza che «dobbiamo accettare l'ipotesi che l'opera abbia un significato simbolico e che sia un serio tentativo di superare l'umanesimo platonico e occidentale [...]». V. PATINELLA, *Sentimento tragico e décadence in Nietzsche*. In appendice: *Poesia e tragedia nel logos gorgiano*, Ila Palma Editrice, Palermo 2002, p. 14. Cfr. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Edizioni Ghibli, Milano 2014, vol. 2, p. 202.

²¹ OFN: VII, III, 35 [84], p. 224.

²² Si veda: A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā) p. 26; (Yu[va]tdēvdāt), p. 436; (Yu[va]tdēvdāt) pp. 535-536; (Yu[va]tdēvdāt) p. 556; (Āfrīn Paighambār Zartūšt) p. 595. Sugli scritti zoroastriani si veda: *infra*, Cap. III, § 1.

²³ Ad. es. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 345.

²⁴ Ad. es. E. RENAN, *Vita di Gesù*, Introd. di G. Ravasi, trad. it. di A. Pasquali, BUR, Milano 2008, pp. 257 e 288.

²⁵ «Zarathustra, infatti, non è propriamente un simbolo, anzi demiurgo di simboli, *Simbolbildner*. Simbolo sono la stella, *Das Gestirn*, il lago, *der See*, la montagna, *das Gebirg*, ecc. Ma sono simboli anche il paese, *Die Heimat*, e la solitudine, *die Einsamkeit*. E anzi non è da giudicare cosa secondaria il considerare che è proprio con questi simboli che inizia la *Zarathustras Vorrede*». V. PATINELLA, *Sentimento tragico e décadence in Nietzsche*, op. cit., p. 31. Si veda: Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

²⁶ EH: XIV, § 3, p. 129.

²⁷ Si veda: *infra*, Cap. III, § 5.

Non solo la tradizione zoroastriana ma anche quella biblica, in più modi connessa con la prima, è colma di riferimenti²⁸ alla lotta tra il bene e il male, come altresì se ne ravvisano ampie e interessanti trattazioni sia nel *Talmud* che negli scritti vedici e induisti in generale.²⁹

La scelta di Zoroastro-Zarathustra, indicato come il primo ad aver associato la dinamica etica relativa all'agire umano alla dimensione metafisica del divino e il conseguente invito al superamento di tale correlazione, spinge a pensare l'opera come situata su un piano sia storico che etico. Si tratta di un'etica del coraggio che ha *relativizzato* il carattere assoluto (morale)³⁰ dei propri criteri orientativi e che ha appreso non solo a scorgere il bene nel male, ma anche a far nascere, germinare, il primo dal secondo grazie alla stessa dinamica conflittuale cui il vivente è esposto. Vediamo così affiorare dai discorsi del novello Zarathustra una dimensione *originaria* dell'etica: questi vive sì un eterno ritorno che evoca la rinascita e la creazione di un nuovo senso per l'esistenza, ma è anche portatore di un anelito che lo conduce nuovamente al di là del tempo.³¹ L'aforisma di *Aurora* col quale abbiamo introdotto³² la questione dell'etica in Nietzsche nella sua prima parte recitava, difatti, in tal modo:

Vi sono due tipi di negatori dell'eticità. «Negare l'eticità» può significare in primo luogo: negare che i motivi etici, quali sono adottati tra gli uomini, abbiano realmente costituito l'impulso delle loro azioni, – e asserire, dunque, che l'eticità sia tutta nelle parole e appartiene alla grossolana e sottile impostura (auto impostura) degli uomini, e forse, il più delle volte, si trova proprio nei più famosi per virtù. Secondariamente può significare: negare che i giudizi morali si fondino su certe verità. Qui si concede che essi siano realmente motivi dell'agire, ma si afferma altresì che in questo modo sono degli errori, messi a fondamento di ogni giudizio etico, a costituire negli uomini l'impulso verso le loro azioni morali. È questo il mio punto di vista. Ma meno di ogni altro sarei disposto a disconoscere che in moltissimi casi una sottile diffidenza alla maniera del primo punto di vista, nello spirito di La Rochefoucauld, sia anch'essa

²⁸ Anche la tradizione biblica, come quella delle *Gāthā*, si struttura intorno a plessi narrativi che fanno riferimento, in diverse forme e secondo sfumature differenti, alla lotta delle forze del bene contro quelle del male. Ciò che qui preme sottolineare è che il riferimento ripetuto di Nietzsche al libro dell'*Apocalisse*, anche alla luce delle più recenti interpretazioni di questo libro biblico, sembra giustificare l'esito positivo di tale 'scontro' con la prevalenza del bene. Nello *Zarathustra* la coscienza tragica *stricto sensu* viene da Nietzsche *completata* da una *coscienza gaia* che sancisce, ad esempio, il ritorno del suo personaggio alla vita: Za IV: (*Il segno*), p. 382.

²⁹ Cfr. *TALMUD. Il trattato delle benedizioni (Berakhott)*, a c. di S. Cavalletti, UTET, Torino 2009, pp. 84-85; *ivi*, pp. 101-103; *ivi*, p. 137; *BHAGAVADGĪTĀ. Il canto del beato*, trad. it. di R. Gnoli, BUR, Milano 1992, p. 33 e ss. In realtà ogni tradizione fornisce una sfumatura diversa alla lotta tra bene e male. Nella *Gītā*, pur essendo presente, tenderà a sfumare verso una dimensione mistica fortemente proiettata verso l'Assoluto. Riguardo l'intreccio e il successivo distacco [1500 - 1200 a.C.] tra la tradizione dell'India e quella dell'Iran e la relativa flessione della prima verso un atteggiamento passivo di rinuncia al mondo e alla vita, contrariamente al carattere favorevole alla loro affermazione che caratterizza gli Iranici in special modo con Zarathustra, si veda: P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 46.

³⁰ Za I: (*Del morso della vipera*), p. 75.

³¹ Za III: *I sette sigilli. (Ovvero: il canto del «sì e amen» § 1)*, p. 269.

³² *Supra*, Introduzione, § III.

nel giusto e comunque di altissima utilità generale. Io nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, vale a dire nego i suoi presupposti: con questo però non nego che siano esistiti degli alchimisti i quali credevano in questi presupposti e agivano sulla base di essi.³³

Il primo punto di vista, quello di La Rochefoucauld,³⁴ mette capo alla constatazione della non-verità dei motivi addotti come moventi dell'azione morale e che si suppongono essere all'opera a partire dall'atto dichiarativo dell'uomo che "crede" di agire in modo etico o vuol far credere che così sia. Il secondo, quello che Nietzsche rivendica come proprio, pone a critica, svelandone l'infondatezza, lo stesso statuto di verità e validità delle presupposizioni sulle quali si è soliti basare la cosiddetta azione morale. Si tratta degli specifici "contenuti" solitamente riconosciuti come capaci di caratterizzare un'azione in genere come azione etica e buona, riconoscendo, talvolta, l'autentica adesione agli stessi da parte di chi agisce. Il questionamento dei "presupposti" e dei pregiudizi morali, chiarisce Nietzsche, non implica come diretta conseguenza un rifiuto dell'eticità in quanto tale, ma segna parimenti il rifiuto della non eticità. Approda a delineare, mediante la ricerca «di fondamenti diversi di quelli esistiti fino ad oggi»,³⁵ un ambito nel quale l'agire, riportato alla sua dimensione naturale e scalzata l'istanza valutativa veicolata della distinzione soggetto e oggetto contenuta nella struttura grammaticale del linguaggio,³⁶ possa forse approdare, evocando la nota formula di Jean-Luc Nancy,³⁷ ad una dimensione creativa ed originaria della formulazione etica.

³³ M: II, § 103, pp. 71-72. Cfr. T. B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2010, p. 13.

³⁴ Sul tema si veda: G. CAMPIONI, *Nietzsche e gli "psicologi francesi": Sthendal, Taine, Bourget*, in *Risorse-Materiale didattico*, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>), p. 3. Così scriveva Nietzsche in *Ecce homo*: «Lo "spirito tedesco" è aria viziata, per me; faccio fatica a respirare in mezzo a questa sporcizia in *psychologicis* divenuta istinto, che si rivela in ogni parola, in ogni espressione di un tedesco. Non sono mai passati attraverso un diciassettesimo secolo di duro esame di se stessi, come i francesi: un La Rochefoucauld, un Descartes sono cento volte superiori per rettitudine ai primi fra i tedeschi, che finora non hanno avuto un solo psicologo. Ma la psicologia è quasi il metro della *pulizia* o *sporcizia* di una razza (*Rasse*)... E se non si è neppure puliti, come si potrebbe essere profondi? [...]». EH: XIII, § 3, p. 122. Per la critica del mondo germanico (Lutero, Leibniz, Kant) e del suo «idealismo» in fondo conservatore e ostile alla chiave di lettura scientifico-psicologica, si veda: EH: XIII, § 2, pp. 119-121. Qui Nietzsche rintraccia in senso autocritico questo «idealismo» e l'«ignoranza in *physiologicis*» anche come suo proprio limite: EH: II, § 2, pp. 38-39.

³⁵ M: II, § 103, p. 71.

³⁶ «Alla costruzione dei concetti lavora originariamente [...] il *linguaggio*, e in epoche posteriori la *scienza*. Come l'ape costruisce le sue celle e al tempo stesso le riempie di miele, così la scienza lavora incessantemente a quel grande colombario dei concetti – cimitero delle intuizioni – costruisce in quell'edificio piani nuovi e più alti, consolida, ripulisce, rinnova le antiche celle, e soprattutto si sforza di riempire quella costruzione a scomparti, innalzata a un livello eccelso, e di ordinarvi l'intero mondo empirico, ossia il mondo antropomorfo [...]». WL: § 2, p. 240. Si veda anche: JGB: P., p. 3.

³⁷ Trattando dell'etica originaria heideggeriana Jean-Luc Nancy scrive: «L'*etico*, qui, non è l'effetto di una ripartizione di discipline che distinguerebbe l'ordine dei significati morali (valori) dall'ordine dei significati cognitivi ("logici") o naturali ("fisici") [...]. Le "discipline" possono stabilirsi, infatti, soltanto come regimi di significato, "dopo" il fare-senso come tale», visione che per molti versi risulta applicabile ai contenuti veicolati da Nietzsche con il suo *Zarathustra*. J.-L. NANCY, *L'etica originaria di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996, p. 35. Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005, pp. 89-90. Heidegger apriva la propria *Lettera sull'umanismo* spiegando come «L'essenza dell'agire» sia «il portare a compimento (*Vollbringen*)», chiarendo come questo altro non fosse che «dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*». *Ivi*, p. 31. Nella specifica interpretazione di Nancy di un «fare-senso» il cui «"fare" non è però,

Qui la conchiusa e stabile soggettività, pensata come essere «in sé»³⁸ e «per sé»,³⁹ come asserisce Vattimo, sfuma verso un oltre⁴⁰ che, mentre ne questiona la assoluta autonomia esistenziale e razionale, la ricolloca, proprio per questo, entro un orizzonte di libertà ed autenticità nuovi e finora inesplorati.

Se Nietzsche centra il proprio evento creativo mediante vivo e fervente interesse per le questioni legate alla spiritualità ed alla filosofia delle religioni,⁴¹ tale ricerca trova il proprio corrispettivo esistenziale e filosofico in una presa di posizione legata a convincimenti profondi e sentiti. Questi affondano le proprie radici nella storia e nella genesi stessa del sacro e dell'etica da questo veicolata. L'atteggiamento nietzscheano, da questo punto di vista, è indubbiamente mosso da un coerente ed originale⁴² spirito creativo e di conoscenza.⁴³

un "produrre")» ma è «agire, condursi», laddove «la condotta» è pensata «come compimento dell'essere» e, in quanto «condotta del senso, essa è essenzialmente "pensiero"», la visione nietzscheana si discosta nel sottoporre l'istanza del senso, qui heideggerianamente «né teoretico né pratico», all'istanza creativa e donante. Le idee di pienezza, essenza ed essere sono qui soggette ad una critica psicologico-esistenziale elaborata in chiave antimetafisica. Ad. es. «Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io l'insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!». Za I: (*Dei retromondani*), p. 31. Si veda: J.-L. NANCY, *L'etica originaria di Heidegger*, op. cit. p. 11; M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, op. cit., p. 95.

³⁸ Ad es. GM: I, § 13, pp. 34-35.

³⁹ «Per me – come potrebbe esistere un al-di-fuori-di-me? Non esiste un fuori! Ma questo noi lo dimentichiamo in ogni suono che emettiamo; com'è dolce che noi dimentichiamo! Non sono stati donati alle cose e nomi e suoni perché l'uomo trovi ristoro nelle cose? Il parlare è una follia bella: con esso l'uomo danza su tutte le cose». Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 255. Anche l'idea del «per sé», emblema della figura hegeliana di un ritorno a sé del soggetto (Spirito) che prepara il momento conclusivo e sintetico, «in sé e per sé», dello sviluppo concettuale-ideale, etico e politico, è da Nietzsche analizzata in termini etico-psicologici. La chiave di lettura principale dell'analisi del processo degenerativo del *voler tutto per sé* è da lui collegata a riflessioni sul comandamento cristiano dell'amore di sé e del prossimo. *Infra*, Cap. III, § 14. Si veda: G. W. F. HEGEL *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Introd. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, vol. 2, [VI, A], pp. 1-41. Tracciando il percorso hegeliano che lega la *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica*, Giovanni Gentile scriveva: «[...] La scienza dell'idea è in lui la scienza della relazione, della sintesi, o, più chiaramente, dell'attività sintetica e relativa: scienza del pensiero ma non come pensato, sì come pensare. La sua idea è unità di *essere* e di *essenza*, come dire di soggetto (immediato) e di predicato (mediazione) [...]». G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere* vol. XXVII, Le Lettere, Firenze 1996, [I, II], p. 8.

⁴⁰ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, op. cit., p. 38 e ss.

⁴¹ Cfr. A. ORSUCCI, *L'enciclopedia nietzscheana delle 'scienze dello spirito' nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, Nuove prospettive storiografiche, 2003, www.hypernietzsche.org.

⁴² FW: IV, § 335, p. 240.

⁴³ Si veda: MA: § 632, p. 300. Cfr. Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 24.

2. Un nuovo ritorno

«[...] *Mi permetterei perfino di stabilire una gerarchia dei filosofi secondo la dignità del loro riso – su su, fino a quelli che sono capaci dell'aureo riso.*»

F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male**

Affrontando il tema dell'azione morale e dell'etica in relazione allo sviluppo della temporalità, attraverso disamine sulla *Repubblica* di Platone e sull'*Emilio* di Rousseau, Jankélévitch sosteneva:

[...] Dato che ogni uomo è necessariamente futurista e che l'avvenire è sempre indicato con vettori, possiamo concludere che la nostra azione morale, condotta dalla ragione, debba dirigersi continuamente in avanti. In effetti è meglio guardare davanti a sé, per evitare che il ricordo smorzi lo slancio dell'avvenire. In altre parole, dobbiamo neutralizzare con il domani il contro-movimento del ritornare indietro.⁴⁴

L'a-sincronicità temporale espressa dal ritorno di Zarathustra messo in opera da Nietzsche contraddice, già nel concetto, una visione “sensata” e lineare⁴⁵ del tempo. Sia la visione classica della temporalità, che scandisce in senso progressivo il rapporto tra passato, presente e futuro, come anche la concezione kantiana che concepiva spazio e tempo⁴⁶ come concetti *a priori* trascendentali, non risultano, già sulle prime, accostabili alla visione di Nietzsche.⁴⁷ Sembra che qui a decadere sia tanto il carattere immediatamente rappresentabile del tempo e dello spazio quanto la loro universalità e trascendentalità in relazione alla conoscenza sensibile. Il carattere individuale⁴⁸ del conoscere in Nietzsche si lega, in quanto prospettiva particolare, ad uno specifico punto di vista, demarcando anche la differenza tra diverse e divergenti forme di vita.⁴⁹ La temporalità si mostra

* JGB: IX, § 294, p. 203.

⁴⁴ JANKELEVITCH W. K., *Corso di filosofia morale 1962-1963*, trad. it. di A. Delogu, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 114-117. Scrive Francesco Totaro: «Se Zarathustra patisce dentro di sé la tensione non ancora risolta tra passato, presente e futuro [...], è però il futuro a orientare tutti i suoi sforzi secondo un *poetare* e un *mettere insieme* ciò che attualmente è frammento, enigma e “orrida casualità”». F. TOTARO, *Superuomo e senso dell'agire in Nietzsche* in F. TOTARO (a c. di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004, p. 118.

⁴⁵ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 184.

⁴⁶ Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 208 e ss. Si veda: I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lobardo-Radice, Laterza, Bari 2000, I, § 1-§ 4, pp. 53-62.

⁴⁷ Nei primi degli anni '70 Nietzsche sulla scorta della filosofia kantiana rielaborata da Schopenhauer si mostrerà vicino alle posizioni di Kant, ma rendendo già problematica la separazione dualistica fra regno dei fenomeni e regno dell'essere (cosa in sé): WL: § 1, p. 239. Si veda anche questa nota posteriore da A. SPIR, *Denken und Wirklichkeit*, voll. 2, Leipzig 1877 (BN): «Il tempo non è dato a priori – Spir 2, p. 7. Carattere illogico della nostra conoscenza delle lunghezze. Ibid. 2, p. 93». OFN: VII, III, 36 [56], p. 213.

⁴⁸ «Il trascurare ciò che vi è di individuale e di reale ci fornisce il concetto, allo stesso modo che ci fornisce la forma, mentre la natura non conosce invece nessuna forma e nessun concetto, e quindi neppure alcun genere, ma soltanto una *x*, per noi inattuabile e indefinibile». WL: § 1, p. 233.

⁴⁹ R. SCHATCH, *Nietzsche* (Arguments of the Philosophers), Routledge, London and New York 1985, pp. 232 e ss.

voluta e immaginata sulla base di un criterio storico-ermeneutico basato sulla centralità del vivere⁵⁰ e sull'insondabile mistero che avvolge l'esserci concreto all'interno del concatenarsi complessivo degli eventi. Questi appaiono ora come frutto di un imperscrutabile destino, ora come ben preciso esito creativo dell'esercizio di una o più volontà in gioco.

Come detto, uno degli argomenti centrali del dibattito sulle fonti di Nietzsche, è quello riguardante la sensatezza del tentativo volto a rintracciare continuità e discontinuità, corrispondenze e divergenze, tra lo Zarathustra proposto e quello storico della tradizione mazdea. La 'messa in opera' di uno Zarathustra che non rispetta i rigidi canoni storiografici, ma che anzi li spiazzata nel loro complesso, non pare, ad ogni modo, poter essere assunta come prova di una mancata relazione tra le due figure.⁵¹ Proprio l'insegnamento di una temporalità atipica, l'eterno ritorno, coincidente per grandi linee tanto con la visione dei cicli temporali cosmici dello zoroastrismo arcaico quanto con l'insegnamento di Eraclito, sostanzia il nucleo centrale dell'opera nel cuore della visione nietzscheana, reduplicando sul livello pratico-attanziale il piano dei contenuti specifici e delle scelte letterarie cui si ispira.

In *Ecce homo* troviamo la prima argomentazione chiarificatrice circa il perché della scelta del nome del protagonista:

Nessuno mi ha domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome di Zarathustra: perché ciò che costituisce l'enorme unicità di quel persiano nella storia è proprio l'opposto. Zarathustra fu il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose – è opera *sua* la traduzione della morale in termini metafisici, in quanto forza, causa, fine in sé. Ma questa domanda in fondo, varrebbe già da risposta. Zarathustra *ha creato* questo errore fatale, la morale: di conseguenza egli deve essere anche il primo a *riconoscere* quell'errore. Non solo perché a questo proposito egli ha un'esperienza più grande e più lunga di qualunque altro pensatore – la storia intera è addirittura la confutazione del cosiddetto «ordinamento morale del mondo» (*sittlichen Weltordnung*) – : la cosa più importante è che Zarathustra è veritiero più di ogni altro pensatore. La sua dottrina, ed essa sola, pone la veracità a virtù suprema – cioè l'opposto della *viltà* dell'«idealista», che di fronte alla realtà fugge; Zarathustra da solo ha più coraggio in corpo

⁵⁰ HL: § 4, p. 30.

⁵¹ Pierre Héber-Suffrin in un commentario allo *Zarathustra* di recente pubblicazione in Francia, prende le mosse proprio dalla constatazione di una antitesi radicale che si strutturerebbe tra lo Zarathustra storico e quello evocato da Nietzsche: «[...] C'est qu'à vrai dire, non seulement le Zarathoustra de Nietzsche est très différent du Zarathoustra antique, mais qu'il est même systématiquement opposé [...]». Sebbene alcune delle considerazioni dello studioso francese sembrino mostrare un rilevante fondamento, tuttavia, riteniamo che la figura storica zoroastriana svolga il ruolo di riferimento imprescindibile nell'opera nietzscheana, che giustifica, a partire dagli intenti di Nietzsche, tutte le trasformazioni che vi vengono comunque applicate. Cfr. P. HÉBER-SUFFRIN, *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra. De la vertu sommeil à la vertu éveil*, Éditions Kimé, Paris 2012, vol. 1, pp. 19-20. Si veda anche: E. BALLABIO, *Così fu accolto Zarathustra*, Sovera Edizioni, Roma 2009, p. 60.

di tutti gli altri pensatori messi assieme. Dire la verità e *tirare bene con l'arco*, questa è la virtù persiana. – C'è qualcuno che mi capisce?... La morale che supera se stessa per veracità, i moralisti che superano se stessi diventando il loro opposto – *me stesso* – questo significa il nome di Zarathustra sulla mia bocca.⁵²

Per un verso Zarathustra viene presentato come l'opposto (*Gegentheil*) della sua immagine storica, ma il suo carattere *verace* e il suo *coraggio* rimangono segni distintivi che stabiliscono una continuità di non poco conto. Tale rapporto di continuità motiva e giustifica la stessa inversione di tendenza che Nietzsche vuole determinare mediante la sua trasvalutazione creativa dei valori e il rimescolamento dei criteri direttivi della morale (il bene e il male) per scongiurarne la lettura in termini metafisici di cui Zoroastro è il primo fautore e creatore. Il significato di quest'ultimo asserto rimanda in Nietzsche all'atto fondativo in base al quale 'il bene' e 'il male', vengono assunti come principi assoluti, e quindi identificati come incarnati e/o rappresentati e giustificati nel loro stesso carattere eterno e definitivo, come avveniva per i protagonisti della vicenda divino-escatologica della religione dell'antico Zoroastro: *Ahura Mazda* e *Ahrimán*. Questi rispettivamente incarnano il principio del bene e quello del male, laddove *Ahrimán*, come emerge anche da diverse letture amate da Nietzsche,⁵³ è anche simbolo ancestrale ad eminente del demoniaco e dell'impulso esistenziale-psicologico alla tragica destrutturazione di sé, mentre *Mazda* rimane potenza e intelligenza che fonda il "bene" nel suo carattere di pienezza. In termini simbolici e raffigurativi, quest'ultimo è la chiara luce solare che già prelude, nella tensione alla completa realizzazione del regno della giustizia, all'amore vittorioso.

La lotta tra i due principi antagonisti, che richiama da presso l'idea empedoclea della contesa tra amore e odio, e la vicenda apocalittica in senso lato, spiega nello zoroastrismo tanto il divenire del mondo e della creazione⁵⁴ quanto lo statuto stesso delle entità trascendenti che lo riguardano e che forniscono senso all'agire umano. Queste si contendono, nella loro storica e millenaria lotta,

⁵² EH: XIV, § 3, p. 129. (*corsivo mio*). Cfr. Za II: (*Della vittoria su se stessi*), p. 132: «In verità io vi dico: un bene e male che fosse imperituro – non esiste! Esso deve superarsi continuamente, da se stesso».

⁵³ Ad es. G. G. BYRON, *Manfred*, a c. di F. Buffoni, con un saggio di B. Russel, Mondadori, Milano 2011, [II, III], p. 57. Ne *Il prologo in cielo* il *Faust* goethiano rende conto del confronto tra il beffardo Mefistofele e il Signore: G. W. GOETHE, *Faust*, trad. it. di G. Manacorda, note di G. Schiavoni, BUR, Milano 2010, (vv. 339-340), p. 29 e nota p. 929. Rudolf Steiner ha messo in rilievo l'apparentamento che corre tra l'*Ahrimán* persiano e la figura mefistofelica: R. STEINER, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, trad. di E. De Renzis ed E. Battaglini, Bari, Laterza, 1947, pp. 113 e 119. Interessante inoltre notare i diversi accostamenti proposti da Nietzsche in *Ecce homo* tra il *Manfredi*, il *Faust*, l'opera dantesca e il suo *Zarathustra*: EH: II, § 4, p. 42; EH: IX, § 6, pp. 102-103. I riferimenti dello *Zarathustra* al *Faust* di Goethe sono numerosi, rispetto ad loro disamina e messa in rilievo si segnala, tra gli altri, il seguente studio critico: M. C. FORNARI, *Ancora dei poeti e della verità*, in F. CATTANEO, S. MARINO (a c. di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 123-134. Si veda Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137; Za II: (*Dei poeti*), pp. 107-108; Za II: (*Della redenzione*), p. 163.

⁵⁴ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 57-59.

chiamando quindi in causa la stessa azione responsabile del singolo,⁵⁵ la preminenza del “bene” all’interno di una escatologica soluzione finale che vedrà definitivamente *Mazdā* pervenire al completo successo sul principio opposto e avversario.

La spiegazione fornita da Nietzsche in *Ecce homo* esemplifica, *a posteriori*, uno dei nodi centrali del significato dell’opera. Si configura come possibilità di accesso al suo svolgimento pensato e scandito da un percorso sostanziato da un rimescolamento trasfigurativo dei due principi cardine dell’etica, adesso sganciati dalla metafisica religiosa.⁵⁶ Viene, dunque, posto in evidenza il valore prospettico di questi e della *loro* comune radice.⁵⁷ Se guardiamo soprattutto all’atteggiamento farisaico⁵⁸ sulla morale denunciato da Nietzsche, vediamo come l’auto-dichiarato “bene” e l’auto-affermata “giustizia”⁵⁹ di chi in realtà impedisce la vera realizzazione degli uomini nell’amore donante, nella loro differenza e specificità, si mostrino il male peggiore, poiché al loro fondo riposa unicamente un’istinto a vendicarsi; così come nella *Genealogia della morale* Nietzsche ricavava il senso delle determinazioni etiche di *buono* e *cattivo*,⁶⁰ sulla base della relazione reciprocamente interpretativa tra forme di vita e di «sentire»⁶¹ in contesa nell’affermazione dei propri criteri valoriali ed esistenziali:

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ «[...] Ma se avete un nemico non ricambiategli il male con bene: ciò sarebbe causa di vergogna per lui. Dimostrate invece che vi ha fatto del bene». Za I: (*Del morso della vipera*), p. 75. «Perché tutte le cose sono benedette alla sorgente dell’eterno e al di là del bene e del male; ma bene e male altro non sono che ombre intermedie e umidi triboli e nuvole pigre». Za III: (*Prima che il sole ascenda*), p. 193. Scrive Paul Du Breuil: «Il dualismo fa la sua comparsa cosmologica secondo la teologia dei magi, anche se altrove, così come Ahura Mazdā, Jahvè proclama il suo potere di trasfigurazione del Male in Bene: “Trasformerò davanti a loro le tenebre in luce”». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 219. Si veda: ISAIA, 42, 16: «Farò camminare i ciechi per vie che non conoscono, li guiderò per sentieri sconosciuti; trasformerò davanti a loro le tenebre in luce, i luoghi aspri in pianura». Anche il tema cristiano dell’amore per i propri nemici [MATTEO, 5, 38-48] sarà costante oggetto di riflessione in Nietzsche. Ad esempio si veda come nella *Genealogia della morale* l’uomo nobile si mostri già prossimo al vero amore del proprio nemico che concepisce «come un segno suo proprio di distinzione». GM: I, § 10, pp. 28-29. Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 78.

⁵⁷ «[Nello *Zarathustra*] le forze supreme e infime della natura umana, quanto c’è di più dolce, di più leggero e tremendo sgorga da una sola sorgente con immortale sicurezza. Fino ad allora non si sapeva cos’è l’altezza, che cos’è la profondità; ancor meno che cos’è la verità. In questa rivelazione della verità non c’è momento che sia stato già anticipato, indovinato da qualcuno dei grandissimi». EH: IX, § 6, p. 103.

⁵⁸ Ad. es: EH: XIV, § 4, pp. 130-131.

⁵⁹ Ad es. Za II: (*Delle tarantole*), pp. 111-114.

⁶⁰ «[...] Il giudizio di “buono” non procede da coloro ai quali viene data prova di “bontà”! Sono stati invece gli stessi “buoni” vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim’ordine, e in contrasto con tutto quanto è ignobile e d’ignobile sentire, volgare e plebeo. Prendendo le mosse da questo *pathos della distanza* si sono per primi arrogati il diritto di foggare valori, di coniare le designazioni dei valori [...]». GM: I, § 2, p. 15. Scrive Volker Gerhardt: «La vita e il pensiero di Nietzsche subiscono lo stesso fascino di *pathos* e distanza. Egli attribuisce un valore empatico alla “inattualità” del suo pensiero, il suo più esigente libro, il *Così parlò Zarathustra*, è pensato per “tutti e per nessuno” e in *Ecce homo* prova a determinare le misure, l’infinita distanza dell’abisso tra sé e tutti gli altri». V. GERHARDT, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Philipp Reclam jun. GmbH & co. Stuttgart 1988, p. 7 [t.d.a.].

⁶¹ Ad es. GM: I, § 2, p. 15.

Da ognuno dei loro lamenti risuona la vendetta, in ognuno dei loro elogi è un voler far male; e l'essere giudici sembra loro beatitudine.

Ma io vi do questo consiglio, amici: diffidate di tutti coloro nei quali è forte l'istinto di punire!

Sono gente di qualità e di origine scadente; dai loro occhi occhieggia il carnefice e il segugio.

Diffidate di tutti coloro che parlano della loro giustizia! In verità alle loro anime non manca soltanto del miele.

E se essi chiamano se stessi 'i buoni e i giusti', non dimenticate che per esser farisei non manca loro nient'altro che – la potenza!

Amici, io non voglio essere confuso e scambiato.

Vi sono di quelli che predicano la mia dottrina della vita: e al tempo stesso sono predicatori dell'eguaglianza e tarantole.⁶²

Anche le *Gāthā*⁶³ di Zarathustra conoscono da vicino la condanna dell'ipocrisia morale nella sua propensione alla menzogna e all'ingiustizia, descrivendone le caratteristiche in modo molto prossimo anche alla descrizione evangelica dei farisei assai spesso evocata da Nietzsche:

Sono loro i menzogneri, coloro che corrompono la vita, che si mostrano in pompa magna, determinati a deprimere come padroni e a impedire i beni terreni agli eredi, volendo allontanare il Giusto, o Mazdā, dal Miglior Pensiero. Dal momento che essi con le loro abitudini, vorrebbero impedire agli uomini dal fare le cose migliori, Mazdā ha proclamato il male che toccherà a coloro che distruggono la vita della Vacca con grida di gioia [...].⁶⁴

L'esemplificazione fornita in *Ecce homo* tuttavia non sembra esaurire la vasta gamma di sensi e simboli con cui viene gestito, implementato e articolato il riferirsi a Zarathustra. Non è da sottostimare come Nietzsche si presenti nelle vesti di un opposto (*Gegentheil*) rispetto allo Zoroastro della tradizione, ma solo in virtù di un auto-superamento (*Selbstüberwindung*) della morale riguardo a se stessa. Nietzsche caratterizza tale trasposizione, frutto di un auto-superamento che in lui si compierebbe, come lo svilupparsi di un movimento che tiene ferma e costante la propria base di appoggio, ovverossia il coraggio e la veracità⁶⁵ che caratterizzano il modello originario e non utilizza in merito termini come *inversione* (*Ümwertung*) o più semplicemente *finzione* (*Verstellung*). L'idea che spinge il filosofo di Röken a rimodellare l'insegnamento di

⁶² Za II: (*Delle tarantole*), p. 112.

⁶³ Per una trattazione dei testi attribuiti direttamente all'antico Zoroastro e i testi religiosi persiani in generale si veda: *Infra*, Cap. II, § 4.

⁶⁴ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Gāthā Haptanghaitī, Yasna 32, 11-12), p. 160. Cfr. K. K. PARDIS (éd.) *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, op. cit., (Chant V, Yasna, hat 32), pp. 142-143; MATTEO, 23, 1-28.

⁶⁵ «Possiamo avere una vita facile come quella degli dèi, se vibriamo per il fascino della verità». OFN: IV, II, 17 [74], p. 326.

Zoroastro, perché possa porre rimedio all'errore morale-metafisico⁶⁶ da lui stesso *creato*, viene sostenuta a partire dalla stessa attitudine fondamentale del 'modello' alla veracità e al coraggio. La dinamica compositiva qui posta in essere richiama a quanto Nietzsche asserisce nel capitolo *Della libera morte* su Cristo.⁶⁷ Anche qui, difatti, l'insegnamento cristiano non viene reso oggetto di una confutazione basata su una semplice inversione, in termini etici, del suo messaggio, ma pensato all'interno di ciò che Cristo stesso, secondo l'autore, avrebbe predicato e proposto se solo la sua vita non fosse stata così breve e, quindi, all'interno di un piano di sviluppo temporale ulteriore. L'affermazione del 'riso'⁶⁸ e un'etica della gioia sarebbero stati di certo gli insegnamenti di quel «distruttore della morale»,⁶⁹ una scelta conseguente alla sua opposizione ai farisei, quelli che Nietzsche, richiamandosi con ammirazione anche al Gesù⁷⁰ tramandato da Renan, chiama i «buoni e giusti».⁷¹ Allo stesso modo Zarathustra, in virtù del suo stesso coraggio e della sua veracità,⁷² prosegue la sua vita e si supera adesso in una nuova immagine che ripercorrendo la storia in ordine inverso "rivede" il suo errore primigenio anche transitando per i successivi insegnamenti cristiani della croce e della resurrezione.⁷³

⁶⁶ Il tema di una metafisica-esistenziale dell'errore dà forma e sostanza tanto alla riflessione di Nietzsche quanto a quella propria della tradizione di Zoroastro. Ad. es. FW: III §. 121, p. 159; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 9), p. 337. Il tema era anche centrale in un'altra fonte ispirativa importante per lo *Zarathustra*, ovvero sia il già citato *Faust* di Goethe per il quale esso è «esigenza immanente e insieme strada indispensabile alla verità»: «[...] Finché l'uomo a qualcosa si affanna, è soggetto all'errore». J. W. GOETHE, *Faust*, op. cit., (vv. 315, 7847), pp. 27, 587 e n. 12. p. 928. Per la visione zoroastriana si veda: K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, op. cit., p. 56.

⁶⁷ «Davvero troppo presto morì quell'Ebreo, che i predicatori della lenta morte onorano: e per molti da allora è stata una disgrazia che egli morisse troppo presto. Non conosceva che le lacrime e la melanconia dell'Ebreo, insieme all'odio dei buoni e giusti – l'Ebreo Gesù: ed ecco lo assalse il desiderio di morire. Fosse rimasto nel deserto e lontano dai buoni e giusti! Forse avrebbe imparato a vivere e ad amare la vita – e anche a ridere! Credetemi, fratelli! Egli morì troppo presto; egli stesso avrebbe ritrattato la sua dottrina, fosse giunto alla mia età! Egli era tanto nobile da ritrattare! Ma era ancora immaturo. Il giovinetto è immaturo nel suo amore e, immaturo, odia gli uomini e la terra». Za I: (*Della libera morte*), pp. 81-82.

⁶⁸ Cfr. FW: I, § 1. pp. 49-53.

⁶⁹ In un quaderno risalente all'estate-autunno del 1882 (Z I, 1), e quindi contemporaneo alla stesura del primo libro dello *Zarathustra*, Nietzsche scriveva: «Gesù di Nazareth amava i malvagi, non i buoni: la vista della loro indignazione morale provocava le sue invettive. Dovunque si pronunciavano giudizi, egli prendeva partito contro i giudici: voleva essere il "distruttore della morale"». OFN: VII, I, 1, 3 [1] 67, p. 53. Per le difficoltà legate al reperimento dei manoscritti di Nietzsche relativi alla preparazione del primo libro dello *Zarathustra* si rimanda a: *ivi*, p. 349.

⁷⁰ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 338-340.

⁷¹ Za IV: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), pp. 249-250. Cfr. OFN: VII, II, 25 [441], p. 115: «[...] Perfino Gesù non voleva essere chiamato "buono": "nessuno è buono, se non Dio!" diceva [...]». Si veda: EH: XIV, § 4, p. 130-131.

⁷² Tali temi, non a caso, tornano costantemente all'interno della trattazione di Nietzsche, sulla veracità ad es. Za IV: (*Di antiche tavole e nuove* § 7), pp. 235-236; sul coraggio: Za IV: (*Di antiche tavole e nuove* § 21); p. 246; Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), pp. 182-183.

⁷³ «Sì, tu sei ancora in grado di spezzare tutti i sepolcri per me: salve a te, mia volontà! E solo dove sono sepolcri, sono anche resurrezioni». Za II: (*Il canto dei sepolcri*), p. 128. Si veda anche: Za IV: (*Il saluto*), p. 327. «Ogni Chiesa è la pietra tombale di un uomo-dio: essa vuole assolutamente impedire che questi risorga». OFN: VII, I, 1, 5 [73], p. 182. All'interno dell'interpretazione del messaggio cristiano in Nietzsche bisogna, a nostro avviso, tener distinte la sua condanna della Chiesa dalle sue valutazioni sull'insegnamento di Gesù. Il carattere immanente e simbolico della sua dottrina di *vita* e di amore verrebbe tradito nell'edificazione di una chiesa in contrasto col vangelo, per i suoi dogmi e la proiezione nell'aldilà del valore immediato e pratico della vita autenticamente cristiana. AC: § 35, p. 46. Si veda anche AC: § 36, p. 47: «[...] si è costruita la Chiesa in contrasto col Vangelo [...]. Che l'umanità si sia prostrata in ginocchio dinanzi all'opposto di ciò che era l'origine, il senso, il *diritto* del Vangelo, che essa abbia nel concetto di "Chiesa"

Come ricordava Anquetil-Duperron delle narrazioni di Plinio il Vecchio e di Solino,⁷⁴ racconto ripreso anche da Agostino nel *De Civitate Dei*,⁷⁵ apprendiamo come venga tramandata⁷⁶ la nascita del ‘profeta’: un miracoloso riso contraddistingue l’infante, la cui madre Dughudua, durante il tempo della gestazione, emana luce e splendore. Ferdinando Romano sottolinea come questo plesso di immagini già «esprime di per sé il lato ottimista che caratterizza questa religione»,⁷⁷ mentre Michael Stausberg, richiamandosi alle fonti sopra citate, non può non rimarcare che, come nell’antica tradizione zoroastriana, «il riso è centrale anche in Nietzsche: il suo Zarathustra insegna il “riso sacro”, che rappresenta anche una critica al cristianesimo». ⁷⁸ Osho, peraltro, soffermandosi su uno dei passi nei quali la *gioiosità* è indicata come contrassegno di intima e vera bontà⁷⁹ che prelude ad una salutare realizzazione della vita, coglie un primo nesso con la critica del servilismo in Nietzsche:

Aver reso l’uomo triste e serio è una delle crudeltà peggiori che gli siano state fatte. Ed era inevitabile perché se non lo si rende triste e serio, è impossibile farlo diventare uno schiavo – – schiavo in ogni senso: schiavo spiritualmente di un dio immaginario, di un inferno e di un paradiso immaginari; schiavo dal punto di vista psicologico, perché tristezza e serietà non sono naturali, devono essere imposte alla mente, la mente ne viene sconvolta, si scompone in

consacrato esattamente ciò che la “lieta novella” sente sotto di sé, dietro di sé – sarebbe inutile cercare una forma più grande di *ironia della storia mondiale*». Per una trattazione dettagliata del tema del Cristianesimo e della figura di Cristo in Nietzsche mi permetto di rimandare al mio studio: EMANUELE MARIANI, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l’anticristo*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.

⁷⁴ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre, Ouvrage de Zoroastre*, Contenant les idées théologique, phisique et moral de ce législateur, le cérémonies du Culte Religieux qu’il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l’ancienne Histoire des Perses : trad. par A. H. ANQUETIL-DUPERRON, chez N. M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, Paris 1771, vol. 1, II, p. 13.

⁷⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei contra Paganos*, XXI, 14. Nei temi dell’espiazione, della punizione e del dolore proposti da Agostino come aspetti connaturati alla vita sin dal venire al mondo, come anche presenti nello stesso apprendere, e posti in relazione all’ipotesi detestabile e orripilante di una ripetizione della vita a partire dall’infanzia, sembrano risuonare famosi motivi nietzscheani: Ad. es. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 29), p. 251. Cfr. ZA III: (*Dello spirito di gravità* § 2), p. 227; HL: § I, p. 14; FW: IV, § 341, pp. 248-249. I primi riferimenti di Nietzsche ad Agostino sono da far risalire quantomeno al 1972, periodo centrale in cui attinge sia alle più rilevanti fonti greche e latine su Zoroastro che, come vedremo, dagli studi sulla storia del Cristianesimo di Renan. Ad es. FP: III, 19 [323], p. 134; FP: IV, 35 [11], p. 253.

⁷⁶ «Risisse eodem die quo genitus esset unum hominum accepimus Zoroastren; eidem cerebrum ita palpitasse, ut inpositam repelleret manum, futurae praesagio scientiae». PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis historia*, VII [16]. Questa fonte era citata nella *Symbolik* di Friedrich Creuzer il quale rimanda, per una raccolta di ciò che veniva riferito dai greci e dai romani sul magismo e l’insegnamento zoroastriano, all’appendice dello “*Zendavesta*” curato da Johann Friedrich Kleuker (1777): *Anhang zum Zend-Avesta*, Leipzig 1781-1783. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonderes der Griechen*, Bei Heyer und Leske, Liepzig und Darmstadt 1819, vol. 1, p. 653 e n. 2.

⁷⁷ F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 8 e nota; O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., pp. 77-83. Sulle notizie riportate da Plinio il Vecchio nell’*Historia Naturalis* si veda anche: S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo ‘sconosciuto’ tra i grandi profeti*, op. cit., pp. 5-6.

⁷⁸ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 33. Ad. es. Za IV: (*Dell’uomo superiore* § 18), p. 342: «La corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: io stesso ho posto sul mio capo questa corona, io stesso ho santificato la mia risata. Non ho trovato alcun altro abbastanza robusto per farlo [...]».

⁷⁹ Za IV: (*Dell’uomo superiore* § 16), p. 341.

frammenti; schiavo anche fisicamente, perché un uomo che non sa ridere, non può essere veramente sano e integro.⁸⁰

3. Prime sollecitazioni

«Il labbro verace sarà reso stabile per sempre, ma la lingua bugiarda dura solo un istante».

PROVERBI, 12, 19-20.

Nietzsche, in *Ecce homo*, evocando un passaggio del capitolo⁸¹ *Dei mille e uno scopo* dello *Zarathustra*, tornava sulla civiltà persiana riprendendo temi che aveva attinto dalla lettura delle *Storie* di Erodoto. Questi narrava: «[I persiani] Tre cose sole insegnano ai figli a cominciare dai cinque fino ai vent'anni: ad andare a cavallo, a tirar d'arco, e a dire la verità»,⁸² più avanti: « Di ciò che non è lecito loro fare non è nemmeno lecito di parlare. Ritengono la cosa più disonorevole il mentire, e in secondo luogo avere un debito; tra l'altro perché affermano che di necessità il debitore non possa non dire qualche menzogna». ⁸³

Questo brano, oltre che rimandare ad un primo plesso etico e simbolico dello *Zarathustra*, mostra la fondamentale attitudine all'azione dei Persiani, qualità che Nietzsche troverà ampiamente discussa ed argomentata anche nella *Symbolik* di Friedrich Creuzer, all'interno di un confronto tra tradizione indù, pacificata e tendente alla calma dissoluzione dell'individuo nell'universalità del divino,⁸⁴ e la fortemente vitalista visione zoroastriana.⁸⁵ Oltre ad una preminenza della prassi e della dimensione vitale della lotta, dell'*agōn*, il mondo persiano si connota per la sua disposizione spiccata alla veracità. Tenuto conto anche del brano di *Ecce homo* di cui al precedente paragrafo si rende necessario un chiarimento su ciò che Nietzsche delimita e concepisce come ambito della "verità". Per un verso la esalta,⁸⁶ legandola al piano patetico ed esistenziale del conoscere,⁸⁷ per l'altro, la

⁸⁰ OSHO, *Zarathustra. Il profeta che ride, 23 discorsi sul "Così parlò Zarathustra di Friedrich Nietzsche"*, trad. it. di S. Chidananda e S. Anand Videha, ECIG, Genova 2014, vol. 2, p. 413 e ss.

⁸¹ Za I: (*Dei mille e uno scopo*), pp. 64-65.

⁸² ERODOTO, *Storie* (Ἱστορίαι), introduzione di L. Rossetti, trad. it. di P. Sgroj, revisione e note di L. Rossetti e G. Ranocchia, Newton Classici, Roma 2012, EPUB Edition, I, [136] 2.

⁸³ *Ivi*, I, [138] 1. Cfr. FP: IV, 32 [82], p. 218.

⁸⁴ Questo tema viene anche sviluppato da un punto di vista etico-sociologico in un importante aforisma de *La gaia scienza* sul quale ci soffermeremo in dettaglio: FW: I, § 21, pp. 72-75.

⁸⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 717-718. Cfr. CV: V, pp. 124-125.

⁸⁶ «Per via di questi assoluti e indiscreti, sii senza gelosia, tu che sei un amante della verità! Mai la verità fu al fianco di un assoluto! [...]». Za I: (*Delle mosche del mercato*), p. 56.

⁸⁷ Contro la prova di veridicità della fede dedotta dal fatto che essa renderebbe beati, Nietzsche ne *L'anticristo* osserva: «[...] Ogni briciola di verità abbiamo dovuto strapparcela a furia di lotta; in compenso abbiamo dovuto sacrificare quasi tutto ciò cui di solito sono attaccati il cuore, il nostro amore, la nostra fiducia nella vita. Per questo occorre grandezza d'animo: servire la verità è il più duro dei servizi [...]». AC: § 50, pp. 70-71.

critica in quanto «volontà di verità»⁸⁸ intesa come impulso assoluto e deteriore di certa scienza. La *volontà del vero* dei saggi, diretta verso una oggettività disincarnata, frutto del mero bisogno metafisico ed alienante dell'uomo, si mostra nel suo stesso fondamento subordinata ad una più profonda e verace «volontà di potenza».⁸⁹ In virtù di questa, la vita non vuole più «rendere pensabile tutto l'essere»⁹⁰ ma, nell'amore, accrescersi e superare se stessa. Anche i concetti ancora metafisici di «libero arbitrio»⁹¹ e «libertà del volere»,⁹² per Nietzsche, si oppongono ad un'idea della libertà come *liberazione*⁹³ che troviamo proposta in *Zarathustra* in connessione dinamica con l'esercizio coraggioso della volontà.⁹⁴

Tornando ad Erodoto, questi riportava anche altre informazioni sui Persiani che Nietzsche poté poi approfondire con lo studio degli *Essays* di Friedrich Max Müller e della *Symbolik*⁹⁵ di Friedrich Creuzer, testo che prenderà in prestito il 9 Agosto del 1972 presso la biblioteca universitaria di Basilea.

La disamina dei dettagli riguardanti il culto, la tradizione, la leggenda e l'etica zoroastriane, che Nietzsche attinge da queste opere, fornisce ampie conferme circa la pertinenza della simbologia proposta nello *Zarathustra* anche con immagini e culti tipici di questo sfondo culturale.

Erodoto si era soffermato sugli elementi naturali che troviamo evocati, in forma di potenze divine, nell'*Avestā* e che caratterizzavano, contemporaneamente, la riflessione filosofica⁹⁶ degli albori:

Usano offrire sacrifici a Zeus salendo sulle più alte cime dei monti, e chiamano Zeus tutta la distesa circolare del cielo. Sacrificano al Sole e alla Luna, alla Terra, al Fuoco, all'Acqua, ai Venti. Questi soli sono gli Dei cui sacrificano da tempo antico; ma hanno inoltre imparato a

⁸⁸ «“Volontà di verità”, o saggiissimi, voi chiamate ciò che vi incalza di desiderio? Volontà di rendere pensabile tutto l'essere: così chiamo *io* la vostra volontà! Tutto quanto è, voi volete prima di tutto *farlo* pensabile: giacché con buona diffidenza dubitate che sia già pensabile [...]». Za II: (*Della vittoria su se stessi*), p. 129. Si veda anche: OFN: VII, III, 40 [39], pp. 335-336.

⁸⁹ Za II: (*Della vittoria su se stessi*), p. 131.

⁹⁰ Za II: (*Della vittoria su se stessi*), p. 129.

⁹¹ GD: VI, § 7, pp. 63-64.

⁹² «Il fato è la forza infinita della resistenza contro la libera volontà; una volontà libera senza fato è tanto impensabile quanto lo spirito senza la realtà, il bene senza il male. Perché a fare una qualità occorre l'opposto [...]». SG: I, (*Fato e storia. Pensieri*), p. 208. Si veda anche: OFN: VII, II, 27 [1], p. 255; 26 [296], p. 208.

⁹³ Za II: (*Della redenzione*), p. 162.

⁹⁴ Za II: (*Della redenzione*), pp. 162-164. In un saggio di qualche anno addietro, pubblicato negli annali della ricerca nietzscheana, Hüshang Mehregan ha proposto un primo approfondimento del rapporto che intercorre tra l'idea della libertà presentata da Nietzsche nello *Zarathustra* e quella che emerge dai discorsi delle *Gāthā*, rilevando anche importanti corrispondenze su un piano contenutistico generale. H. MEHREGAN, *Zarathustra im Avesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 8, de Gruyter, Berlin-New York 1979, pp. 304-305. *Infra*, Cap. III, § 7.

⁹⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 719. Nietzsche prende in prestito la *Symbolik* per poi, successivamente, acquistarla. Si veda: C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 208.

⁹⁶ Si veda: M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, introduzione di E. Alberti trad. it. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 252-254. Nella seconda edizione dei *Saggi* Ralf Waldo Emerson, l'autore tanto amato da Nietzsche, scriveva: «Thales by water, Anaximenes by air, Anaxagoras by (Nous) thought, Zoroaster by fire, Jesus and the moderns by love; and the metaphor of each has become a national religion». R. W. EMERSON, *Essays (Second Series 1844)*, *Experience* (II), in *The complete Ralf Waldo Emerson*, Bybliotech, 2014, EPUB Edition.

sacrificare anche ad Afrodite Urania, culto che hanno appreso dagli Assiri e dagli Arabi. Gli Assiri chiamano Mylitta questa Afrodite, gli Arabi Alilat, i Persiani Mitra.⁹⁷

La lettura delle *Storie* da parte di Nietzsche, della quale si trovano tracce anche nel 1969,⁹⁸ ovvero all'inizio del periodo cruciale riguardo gli studi e le letture sulla cultura persiana, risulta, come mostrato da Graziano Biondi, uno degli elementi che contribuisce in modo rilevante alla scelta del personaggio chiave dell'opera,⁹⁹ chiarendo ulteriormente il complesso itinerario religioso-mitologico che, passando per Plutarco ed Esiodo fino a giungere a Clemente Alessandrino¹⁰⁰ e Porfirio,¹⁰¹ poteva permettere a Nietzsche di legare tra loro concettualmente anche tradizione persiana e culto dionisiaco.

Nella prima parte del 1874 preparava inoltre un corso sui Persiani ed in particolare sugli aspetti oratori implicati dallo studio del *Gorgia* e dalla narrazione tucididea delle *Storie*.¹⁰² Lo stesso, presumibilmente, doveva svolgersi presso il *Pedagogium* di Basilea.

4. Quadro di insieme

Come rilevato da Elke Angelika Wachendorff, in sede di commento ad uno studio di Nurudin Shakhovudinov sulla relazione tra il personaggio di Nietzsche e lo sfondo culturale persiano, diversi studi critici¹⁰³ degli ultimi anni si sono orientati, e su più versanti, nel tentare di chiarire l'incontro letterario di Nietzsche con la figura di "Zarathustra". Le ipotesi interpretative attuali oscillano tra due tesi di fondo. La prima, come quella di George Stack,¹⁰⁴ individua in Emerson¹⁰⁵ la principale e

⁹⁷ ERODOTO, *Storie* (Ἱστορίαι), op. cit., I [131] 2. Erodoto interpreta la tradizione avestica secondo un linguaggio, in parte, appartenente al suo ambiente culturale di riferimento, così il Dio unico *Ahura Mazdā* dei Persiani viene presto ricondotto e identificato con lo stesso Zeus greco. Creuzer, nel paragrafo della *Symbolik* su "Etica, liturgia e visione religiosa della vita" dei Persiani (§. 7 *Etik, Liturgie und religiöse Ansicht des Lebens*), cita inoltre il brano sopraripetuto di Erodoto rimandando all'appendice dello *Zend-Avesta* curata da Kleuker: J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*, op. cit., vol. 2, III, p. 13. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 712-713.

⁹⁸ FP: I, 1 [67], pp. 37-38; FP: IV, 32 [82] p. 218; 34 [9], p. 231. Sulla conoscenza di Erodoto e della civiltà persiana da parte del Nietzsche studente si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 73-77.

⁹⁹ G. BIONDI, *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, in *Idee*, vol. 48 (2001), pp. 122-124.

¹⁰⁰ FP: I, 7 [123], pp. 224-225 e nota. A tal riguardo si veda: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra. L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Manifestolibri, Roma 2001, pp. 110-111. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Protrettico*, a c. di M. Galloni, Edizioni Borla, Roma 1991, II, [17-18], pp. 56-58.

¹⁰¹ *Infra*, Cap. II, § 7.

¹⁰² FP: IV, 32 [5] p. 181 e nota. Si veda TUCIDIDE, *Storie*, a c. di E. Piccolo, Senecio, Napoli 2009, Libro I, [22], [23], pp. 16-17.

¹⁰³ E. WACHENDORFF, *Nurudin Shakhovudinov, Zarathustras freier Geist. Nietzsche und der historische Zarduscht*, Phil. Diss. Greifswald 2010, Rezensionen (4) in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 40 - 2011, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 394-399.

¹⁰⁴ *Infra*, § 10.

¹⁰⁵ «Emerson. Non mi sono mai sentito così a casa e a casa mia in un libro, come, non devo lodarlo, mi è troppo vicino». OFN: V, II, 12 [68], p. 473. Per la rilevanza della lettura di Emerson per la scelta del personaggio si veda

decisiva fonte ispirativa di Nietzsche sul Persiano e approda all'idea di una fascinazione immediata e irriflessa che il filosofo di Röcken subisce a partire da poche e rapide informazioni. Sull'altro versante stanno importanti ricerche, come quelle di Johann Figl, che pongono in evidenza come Nietzsche abbia conosciuto la figura di Zarathustra, e importanti aspetti della tradizione mazdea cui questi appartiene, già al tempo degli studi scolastici di Naumburg (1855-1858) e Schulpforta (1858-1864), periodi cruciali per la genesi del suo pensiero *transculturale*.¹⁰⁶ A sostegno della prima tesi sta il dato che nel saggio *Carattere* di Emerson che Nietzsche, dopo una prima lettura da far risalire agli anni giovanili, rileggerà nell'estate del 1881,¹⁰⁷ si trovi una importante descrizione del personaggio a margine della quale¹⁰⁸ il filosofo apporrà l'appunto *Das ist es!* (È questo!) e i cui dettagli riutilizzerà in diversi luoghi nell'elaborazione del suo scritto.¹⁰⁹ Ma oltre questo dato, le recenti ricerche di Johann Figl hanno portato chiarezza sull'imponenza dei suoi studi sul versante della filosofia delle religioni, ponendo in rilievo come già alcuni libri di testo da utilizzati nel periodo ginnasiale di Naumburg, ove Nietzsche già apprende un approccio storico-comparativo alle diverse religioni, riportassero interi brani sullo zoroastrismo (Figura 1).¹¹⁰

anche: M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung VI, 4, de Gruyter, Berlin 1991, p. 863; M. MONTINARI in: KSA: 14/279. Si veda anche: B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, pref. di G. Campioni, Editori Riuniti, 2006 Roma, p. 87.

¹⁰⁶ J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 17 e ss.

¹⁰⁷ Si veda: P. VILLWOCH, *Zarathustra. Anfang und Ende einer-Werk-Gestalt Nietzsches*, in P. VILLWOCH (Hrsg.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Schwabe & Co. AG, Verlag, Basel 2001, pp. 16.

¹⁰⁸ «Noi chiediamo che un uomo sia così grande e imponente sul paesaggio da meritare di essere tramandato alla memoria il fatto che egli si levò, si cinse i lombi (*Lenden*) e si diresse verso un altro luogo. Le immagini più attendibili a noi sembrano essere quelle di grandi uomini che già al loro primo apparire avevano la supremazia e muovevano i sensi, come sperimentò il saggio orientale inviato per comprovare i meriti di Zarathustra o Zoroastro. Narrano i persiani che quando il saggio Yunnan giunse a Balk, Gusptasp fissò il giorno nel quale i Mobeds di ogni paese avrebbero dovuto riunirsi, e venne preparato per il saggio Yunnan un seggio d'oro. Allora il prediletto di Yezdam, il profeta Zarathustra, avanzò nel mezzo dell'assemblea. Il saggio di Yunnan, scorta la sua supremazia, disse: Questa figura, questa andatura e questo comportamento non possono mentire e nient'altro che la verità può scaturire da essi». L'intera traduzione di questo brano emersoniano è tratta da: B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, op. cit., pp. 86-87. Le sottolineature sono quelle di Nietzsche riportate nella versione tedesca dei saggi (*Versuche*) pubblicata ad Hannover nel 1858. Si veda anche: P. VILLWOCH, *Zarathustra. Anfang und Ende einer-Werk-Gestalt Nietzsches*, in P. VILLWOCH (Hrsg.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, op. cit., pp. 16-17. L'immagine del "cingersi i lombi" (*Lenden*) torna in Nietzsche nel capitolo conclusivo dell'opera: Za IV: (*Il segno*), p. 379. Per il rilievo del carattere biblico della stessa si veda: M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 942. Cfr. 1, *RE*, 18, 46; *ISAIA*, 11, 6.

¹⁰⁹ «Nietzsche sottolineò con abbondanza numerosi passi del saggio *Carattere* nei quali Emerson argomenta come il carisma di una forte personalità non abbia bisogno di essere spiegato a parole o esibito attraverso gesta particolari, bensì venga semplicemente avvertito attraverso un sottile ma invincibile magnetismo». B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, op. cit., p. 86.

¹¹⁰ J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 70-73.

Die Perser.

33. Kurze Beschreibung ihres Landes und ihrer Sitten.

Im jetzigen Persien, in der Provinz Farsistan, einem aus Bergen und Ebenen bestehenden Hochlande Afriens, wohnten schon in den ältesten Zeiten die Perser. Kriegerisch und feilsuchend zogen sie theils als Nomaden umher, theils lebten sie in festen Wohnstätten. Ihre Götter verehrten sie nach Weise der alten Deutschen ohne Bildsäulen, Tempel und Mäure und beteten außer den himmlischen Göttern besonders das Feuer an. Ihre Priester opferten auf hohen Bergen und hiesigen Magier. Der Erbauer und eigentliche Stifter ihres Glaubens war ein im Inneren Afriens lebender Weiser, Zoroaster oder Zerduscht genannt, der etwa 600 vor Chr. lebte. Seine Lehre ist besonders dadurch ausgezeichnet, daß er außer dem höchsten Welterschöpfer, den er Ormuz nannte, noch ein göttliches Wesen, Ariman, als Hervorbringer alles Bösen in der Welt und mehrere ihnen untergeordnete, theils gute, theils böse Engel annahm. In seinem Religionsbuche Zendavesta, d. i. lebendiges Wort, genannt, wird jedem Perser Wohlthätigkeit, Gafftheit, tugendhafter Wandel, Verehrung des Ormuz und Ausbreitung seines Reiches, damit die Herrschaft des Bösen, des Ariman, endlich ganz gestürzt werde, zur Pflicht gemacht. Noch jetzt dauert der alte Heerdienst bei einem kleinen Theile der Perser, den sogenannten Parsen oder Webern, fort.

Die Perser fanden bisher unter der Herrschaft der Meder, hatten aber ihre eigenen Stammhäupter. Unter diesen war die Familie der Achämeniden die angesehenste, aus welcher auch Cyrus war, mit dem die Geschichte der Perser beginnt.

34. Cyrus, Stifter des Reiches. 558 vor Chr. Seine Jugendgeschichte.

Von der Geburt und Erziehung berühmter Männer erzählt die Sage gewöhnlich immer Wunderbares und Auffallendes, als

Figura 1: T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte*, vol. 1.

Nel primo volume del testo di storia di Welter, utilizzato e ancor'oggi presente nella biblioteca personale del filosofo, venivano enucleati i cardini di questa tradizione e le sue più importanti manifestazioni di culto.¹¹¹ All'interno di un breve e riassuntivo paragrafo l'autore presentava anzitutto agli studenti le indicazioni geografiche utili a inquadrare le zone nelle quali viveva l'antico popolo persiano. Nomadi o stabilizzati in solide abitazioni, i Persiani si dividevano tra pianure e montagne della provincia del «Farsistan», nell'odierno Iran (Figura 2).



Figura 2

¹¹¹ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen, Die alte Geschichte*, Copenrath, Münster 1851-1854, vol. 1, p. 95. (BN).

Come gli antichi Tedeschi, pregavano il loro Dio senza statue, templi e altari, ma adoravano gli «astri celesti (*himmlischen Gestirnen*) e in modo particolare il fuoco (*das Feuer*)».¹¹² Welter spiegava come i sacerdoti si chiamassero Magi e svolgessero le loro attività di offerta e culto sulle alte montagne. Veniva precisato come il fondatore di questa fede, o religione (*Glaubens*), fosse il «Saggio vivente, Zoroastro o Zarathustra (*Zoroasāster oder Zerduscht*)»,¹¹³ vissuto nel 600 a. C. circa.¹¹⁴ L'insegnamento zoroastriano veniva esplicitato nel dualismo che divideva il *più alto* creatore del mondo e di ogni buona essenza «Ahura Mazdā (*Ormuz*)»¹¹⁵ dall'essenza divina malvagia, produttrice di ogni male, *Ahrimán* (*Arìman*). Questi è l'angelo da cui dipende la parte cattiva della creazione, ma che al divino bene è anch'egli subordinato. L'autore, a questo punto, menzionava il libro sacro dei persiani (*Religionsbuch*) riportandone il titolo e le abbreviazioni secondo la traduzione tedesca di J. Kleuker del 1777.¹¹⁶ Enucleando i principi cardine dell'etica zoroastriana spiegava come secondo l'insegnamento contenuto nello «*Zendavēsta*»¹¹⁷ ad ogni persiano fossero indicati come doveri la beneficenza, l'ospitalità, il mutamento (*Wandel*) virtuoso, la venerazione di *Ahura Mazdā* e l'espansione del suo regno. Ciò affinché il dominio (*Herrschaft*) del male, di *Ahrimán*, potesse essere infine completamente rovesciato (*gestürzt*) ed il bene, di conseguenza, condotto alla sua piena realizzazione finale. Dal suo manuale scolastico Nietzsche poté avere contezza del fatto che il culto del fuoco fosse ancora praticato da una piccola parte dei Persiani chiamati adesso Parsi o Guebri e sui quali potrà trovare informazioni molto dettagliate, diversi anni dopo, grazie alla lettura degli *Essays* di Max Müller.¹¹⁸

Evidenziando il legame originario tra Persiani e Medi, Welter chiudeva l'argomentazione specifica introducendo la trattazione della dinastia dei sovrani¹¹⁹ Achemenidi, cui dedicava i paragrafi immediatamente successivi del libro.¹²⁰ A questa dinastia apparteneva Ciro e la sua famiglia, figura con la quale sarebbe iniziata, in senso stretto, la storia di questo popolo.

¹¹² *Ibidem* [t.d.a.]. Questo aspetto veniva brevemente trattato anche nel testo di geografia del Nietzsche ginnasiale: H. A. DANIEL, *Lehrbuch der Geographie*, 1857, p. 60 (BN). Si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 72-73.

¹¹³ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, op. cit., vol. 1, p. 95 [t.d.a.].

¹¹⁴ Questa datazione dell'antico Zoroastro era condivisa da un altro autore che rappresentava un'altra importante e fondamentale fonte di Nietzsche sui persiani e lo Zoroastrismo: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 667.

¹¹⁵ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, op. cit., vol. 1, p. 95 [t.d.a.].

¹¹⁶ «In seinem Religionsbuche, *Zendavēsta* d. i. lebendiges Wort, gennant, wird jedem Perser Wohlthätigkeit, Gastfreiheit, tugendhafter Wandel, Verehrung des Ormuz und Ausbreitung seines Reiches [...] zur Pflicht gemacht». *Ibidem*. Scrive Johann Figl: «Eine explizite Nennung, *Zarathustras* und des *Zendavesta* ist jedoch in Nietzsches einigen Notizen in Naumburg, soweit diese hier berücksichtigt sind, nicht anzutreffen». J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 73.

¹¹⁷ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, op. cit., vol. 1, p. 95.

¹¹⁸ *Infra*, Cap. II, § 3.

¹¹⁹ Si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 73.

¹²⁰ B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, op. cit., vol. 1, pp. 95-112. Cfr. J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 70-71. Sui sovrani persiani Nietzsche attingeva ulteriori notizie anche nel già citato testo di Geografia, *Lehrbuch der Geographie*, di Hermann Adalbert Daniel (BN). Si veda: *ivi*, p. 73.

5. Transculturalità

«Se mai la mia collera scoperchiò sepolcri,
rimosse pietre di confine e fece franare antiche
tavole infrante in baratri scoscesi [...]».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Accostare tra loro le tradizioni, sottolineandone continuità e ponendo in relazione elementi a tutta prima eterogenei, sarà la base del patrimonio metodologico del Nietzsche conoscitore delle religioni e critico dell'attualità. Chiaro segno ne è il suo modo espresso nella piena maturità, di procedere nel legare e comparare, nei contenuti quanto nei simboli, stimoli appartenenti a diverse ambiti e culti. Con lo *Zarathustra*, immagini e istanze esistenziali tipiche del Buddismo, del Cristianesimo e dell'Induismo,¹²¹ si incontrano e convergono su uno sfondo che pare proprio basarsi su acquisizioni da far risalire alla tradizione zoroastriana.

A monte di questa elaborazione *sintetica* stava un importante lavoro di confronto e giustapposizione delle diverse tradizioni religiose e di culto, attestabile già dagli appunti risalenti ai primi anni '70 e che Nietzsche conduceva giungendo ad una comprensione dell'attitudine vitale veicolata dalle diverse forme di spiritualità e, quindi, dell'incidenza in termini più o meno nichilistici del loro sviluppo storico e istituzionale concreto. Anche l'interesse per i *Saggi sulla storia delle religioni* condotta con metodo comparativo di Friedrich Max Müller¹²² va inquadrato all'interno di una predilezione per l'approccio transculturale ai temi inerenti il linguaggio. Qui venivano indagati i nomi, i simboli e le possibili interazioni e giustapposizioni di senso e significato che questi conservano nelle diverse culture ed epoche storiche. Il contenuto degli *Essays* e molte delle teorie fondamentali di Max Müller sullo studio comparato delle lingue, erano noti a Nietzsche sin dagli anni in cui era ancora uno studente di filologia a Bonn (1864-1868),¹²³ come testimoniano alcuni appunti relativi ai corsi universitari che seguiva. In quegli anni aveva potuto ascoltare ripetuti riferimenti a questi saggi del noto studioso del linguaggio e illustre fondatore della scienza delle religioni, quando questi non erano ancora stati tradotti in lingua tedesca. Ciò che avverrà negli anni 1869/70, dopo l'uscita dei quali Nietzsche redigerà dei sunti e delle considerazioni correlati alla loro lettura.¹²⁴ Nell'ambito di questi studi il giovane filologo si addentra sempre più verso orizzonti

* Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 2), p. 269.

¹²¹ «[...] Il cristianesimo ha nel suo fondo alcune sottigliezze che appartengono all'Oriente. Esso soprattutto sa che è in se completamente indifferente il fatto che una cosa sia vera o no, ma che estremamente importante, invece, *fino a che punto* sia creduta. La verità e la fede che un qualcosa sia vero: due mondi di interessi del tutto estranei l'uno all'altro, quasi due mondi *antitetici* – si giunge all'uno e all'altro per vie radicalmente diverse [...]». AC: § 23, p. 27.

¹²² J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 6-8; *ivi*, pp. 229-236.

¹²³ *Ivi*, p. 8.

¹²⁴ *Ibidem*.

filosofici. Lo studio delle tradizioni e delle pratiche religiose, dei loro influssi reciproci e dei loro intrecci storico-culturali, diviene spunto per le prime riflessioni sul valore che queste conferiscono di volta in volta alla vita. Il grande tema del nichilismo del Nietzsche maturo pare così trovare un'importante radice nell'analisi di carattere sociale, psicologico ed esistenziale delle forme in cui si dava la vita religiosa, nonché dei valori esistenziali espressi, presupposti e affermati dalle diverse prassi sacrificali.¹²⁵ Max Müller era un pioniere assoluto nel campo dello studio comparativo delle religioni. Dal 1846 si era trasferito «in Inghilterra per studiare il sanscrito e prendere visione dei manoscritti originali presso la biblioteca della compagnia delle Indie orientali».¹²⁶ Qui rimase per tutta la vita divenendo primo professore di filologia comparata all'Università di Oxford e, dal 1855, cittadino britannico. Sollecitati dalla recente ondata interpretativa del pensiero di Nietzsche volta a sottolineare unicamente la sua famosa e creativa, ma anche dolorosa, trattazione dell'elemento dionisiaco, pur evocato in *Ecce homo* come elemento che spiega il senso dello *Zarathustra*, si è spesso rinunciato in modo aprioristico ad indagare in modo completo il quadro dei suoi studi sulle religioni. Al contrario, solo esso pare in grado di spiegare il suo crescente e continuo interesse di approfondimento critico verso le dimensioni culturali nelle loro diverse e svariate forme, nonché i continui riferimenti volti a *con-fondere* evocazioni simbolico-religiose differenti ed apparentemente eterogenee, all'interno dello *Zarathustra*. Come nota Andrea Orsucci, Nietzsche tosto si rivelerà, a «tutta una generazione di filologi», nel suo volto specificamente «“storico”, non di rado capace di offrire spunti e riferimenti di notevole interesse anche per le più recenti ricerche specialistiche».¹²⁷ In modo sorprendente, quasi fornendo indiretta conferma circa il valore degli studi sulle religioni sui quali questi basava le proprie riflessioni, sempre Orsucci ricorda che «la “presenza” di Nietzsche nel dibattito novecentesco si misura anche in relazione alla circolazione e alla fortuna dei suoi autori».¹²⁸

Se risulta chiaro come avesse attinto a svariate fonti sul Cristianesimo, sulla tradizione Ebraico-veterotestamentaria, sul Buddhismo, sui Vedanta, e sull'Islam, rimane questione aperta stabilire se e con che frequenza Nietzsche si fosse rapportato alle fonti storiche inerenti la figura che sceglie per

¹²⁵ *Infra*, Cap. II, § 3.

¹²⁶ EFN: V, [903], pp. 447-448 e nota p. 1164.

¹²⁷ A. ORSUCCI, *L'enciclopedia nietzscheana delle 'scienze dello spirito' nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, Nuove prospettive storiografiche, su www.hypernietzsche.org, 2003.

¹²⁸ *Ibidem*. Sugli autori nei quali si sente l'eco dell'impostazione nietzscheana ad unificare e rintracciare i dati che consentono di gettare uno sguardo ampio ma complesso verso la storia e la cui riflessione è volta a porre in rilievo i legami che si istaurano tra civiltà apparentemente disomogenee e differenti, Andrea Orsucci fa riferimento alle ricerche di Eduard Mayer, Kurt Breysig, Karl Lamprecht, Morris Jastrow, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Troelthsc, Kurt Breysig, etc. Tra gli studiosi che basano le proprie ricerche su fonti e opere già centrali in Nietzsche vengono menzionati: H. Usener e Rohde in relazione all'opera di Edward B. Tylor; Unserer, James Frazer e Ernst Cassirer in relazione alla lettura di Mannhardt e Max Weber in relazione alle conclusioni di Julius Wellhausen. Rispetto alle posizioni nietzscheane i due riferimenti polari rimangono Franz Overbeck, sulle questioni inerenti la storia e gli sviluppi del Cristianesimo, e Jacob Burckhardt riguardo il distacco da una visione della storia pronta e smembrarne le unità periodiche in modo schematico a vantaggio di posizioni “complesse” volte a superare criteri di ripartizione estrinseci.

dare un titolo, ma soprattutto un orientamento critico, etico, attanziale e concettuale forte, alla propria opera più importante. In merito la critica tende per lo più a rimanere su posizioni incerte e fumose, quando non categoriche e inadeguate. A questo indirizzo generale delle interpretazioni fanno eccezione gli autori cui si è fatto riferimento, mentre sorge l'intimo sospetto, mai fuori luogo quando si guarda alla storia delle interpretazioni del pensiero di Nietzsche, ma anche alla sua vicenda personale intrisa di dolore¹²⁹ e incomprendimento, che le volontà avverse all'uomo Nietzsche, grande e paziente scrutatore filologico ed *erede* eminente, in senso sia esistenziale che scritturale e psicologico, dell'avvenimento della «morte di Dio»,¹³⁰ siano state all'opera anche e soprattutto riguardo tale questione fondamentale. L'interesse per le religioni,¹³¹ per le loro molteplici manifestazioni e specifiche configurazioni, non è probabilmente da leggere unicamente alla luce di una critica dell'elemento alienante o nichilistico che queste possono veicolare determinando attitudini più o meno vitali. Nietzsche va in cerca di una sua personalissima, ma anche efficace, visione sincretistica capace di rifondare, sulla base di approfonditi studi suffragati dalla sua pressoché indiscussa grandezza di filologo, il diritto del singolo alla *verità*. Difatti, quella che chiama «volontà di potenza»,¹³² è concepita come criterio di spiegazione tanto della dinamica storica, in senso religioso, politico ed esistenziale, quanto dell'evoluzione spirituale del singolo immerso, con le sue specificità attitudinali e destinali, nella trama delle relazioni e dei rapporti di forza.¹³³ Nel medesimo tempo smaschera gli intenti di comodo riposti nel “già dato” delle tradizioni sacre, etico-morali e metafisiche. Orsucci, proponendo un'analisi del dibattito sull'interazione tra

¹²⁹ E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität*, op. cit., pp. 15-27.

¹³⁰ *Infra*, Cap. III, § 11.

¹³¹ Nei semestri invernali del 1875-1876 Nietzsche tiene un corso sul culto greco *Der Gottedienst der Griechen*: «Queste lezioni, insieme a quelle sulla storia della letteratura greca furono le ultime della sua carriera di Professore a Basilea (insegnava oltre che all'università anche al ginnasio). [...] Era appena passato un anno dalla pubblicazione della sua prima opera aforistica, *Umano, troppo umano* [...]». M. PAUSANI LÖWESTEIN, *I greci selvaggi*, in F. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, a c. di M. Posani Löwenstein e nota di G. Campioni, Adelphi, Milano 2012, p. 269. Cfr. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 201. Apriva le proprie lezioni presentando il *pensiero impuro*, «un genere di logica [...] antagonista della logica scientifica [...] affine alla logica della superstizione ma anche a quella della poesia» come elemento sul quale era sorto il culto greco: «Il senso del culto religioso è quello di influenzare ed esorcizzare la natura a nostro vantaggio, vale a dire, di *imprimerle* una *legalità che di per sé non possiede*; mentre oggi si vuole *conoscere* la legalità della natura per potersi conformare. In breve, il culto religioso riposa sulle rappresentazioni della magia tra uomo e uomo; e il mago è più antico del sacerdote. Ma riposa allo stesso modo su altre e più nobili rappresentazioni: presuppone il rapporto di simpatia tra uomo e uomo, la benevolenza, la riconoscenza, l'esaudimento delle preghiere dei supplici, il patto stipulato tra nemici, i pegni, la protezione della proprietà, e così via». F. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, op. cit., pp. 13-19.

¹³² Ad. es. Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 129-132.

¹³³ Ad. Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23. Ad es. OFN: VII, III, 35 [58], p. 214; 35 [39], p. 214; 40 [36], p. 333; 40 [37], pp. 333-334; 40 [42], p. 336-337. Mostrando la ricaduta immediata dei concetti nietzscheani sul piano etico delle virtù, Andrea Cozzo scrive: «L'onestà, dunque ha a che fare con il coraggio, la cui condizione è “un eccesso di forza”, (EH: IV, § 2, p. 70) e dunque con quella disposizione gerarchica delle forze che fa parte del concetto di volontà di potenza». A. COZZO, *Se fossimo come la terra... Nietzsche e la saggezza della complessità*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e Ricerche n. 24, Palermo 1995, p. 28 e n. 36. Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia* (e altri testi), a c. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 78: «Con lui la sintesi divenne sintesi di forze; nel caso contrario se ne sarebbe franteso il senso, la natura e il contenuto. Egli interpretò la sintesi delle forze come eterno ritorno, ritrovò nel cuore di essa la riproduzione del diverso e ne individuò il principio nella volontà di potenza quale elemento differenziale e genetico delle forze presenti».

cultura europea occidentale, religioni e culti che trovano la loro culla naturale in Oriente, scrive: «Fare i conti col sincretismo religioso della tarda antichità, con le singolari commistioni tra Cristianesimo e misteri orientali, tra le dottrine dei Padri della Chiesa e teorie gnostiche ed ermetiche, costringe gli studiosi a schierarsi, a pronunciarsi sul piano dei ‘valori’, per sostenere oppure avversare determinati ‘punti di vista generali’ che riguardano la civiltà europea nel suo complesso». ¹³⁴ Questo sentimento di ricerca era uno dei punti focali sui quali poggiavano le disamine degli autori con i quali Nietzsche si confrontava. Dibattito che si protrarrà ancora a lungo nella proposta di prospettive interpretative all’interno delle quali, forse, la presa di posizione ‘originale’ operata con lo *Zarathustra*, al di là dei significati impropri attribuitigli dalla triste storia della nascita e diffusione del nazionalsocialismo, non sembrò essere tenuta nella debita considerazione. Non si fa torto a Nietzsche solo legando gli sviluppi del suo pensiero, in modo ingiusto ¹³⁵ ed ingiustificato, alle idee antisemite del nazionalsocialismo ¹³⁶ diffuse significativamente in Germania già dalla seconda metà dell’800, ma ancor di più quando si tenta di sminuire la sua immagine di infaticabile studioso, docente e amante della conoscenza. ¹³⁷ L’immagine distorta di chi sposa in tutto e per tutto l’idea del casuale e del caotico, dell’ebbrezza come manifestazione di un’istintualità che non esperisce alcun limite o alcuna normatività immanente, va di pari passo con quella di chi si lascia sedurre e affascinare, senza vagliare, conoscere e approfondire. Seduzione esercitata da nomi, idee e concetti senza che venga dato seguito a sviluppi conseguenti. Ciò avverrebbe, ad esempio, nel caso in cui lo “Zarathustra” del titolo rispondesse ad una mera fascinazione archetipico-terminologica: lo studioso non serio ed il fanatico che mira ad impressionare e a sedurre all’assurdo vanno di pari passo.

6. La proposta junghiana

Nei suoi seminari sullo *Zarathustra*, tenutisi tra il 1934 ed il 1939 presso il *Club psicologico di Zurigo*, Jung interpreta la predilezione di Nietzsche per il suo personaggio come determinata dal

¹³⁴ A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012, pp. XVI-XVII.

¹³⁵ La letteratura volta a fugare i fraintendimenti relativi ad una lettura del testo nietzscheano in connessione con l’allora nascente movimento nazionalsocialista è ormai copiosa. Ci limitiamo pertanto, in tale sede, a fare riferimento al seguente contributo: J. FIGL, *Das Judentum aus der Sicht Nietzsches*, in AA. VV, *Grenzen der Rationalität, Kolloquien 2005-2009 des Nietzsche-Forums München*, Hrsg. von B. Voegel, N. Gerdes, Band 5, Teilband 1, Publikationen des Nietzsche-Forum München e.V., Roderer Verlag, Regensburg 2010, pp. 355-364.

¹³⁶ Non sarà superfluo ricordare che una profonda frattura tra Nietzsche e la sorella Elisabeth, dovuta alle idee antisemite che questa aveva “sposato”, è da far risalire proprio al periodo della stesura dello *Zarathustra*. In merito si vedano quantomeno le seguenti corrispondenze: EFN: IV, [450] *A Franz Overbeck* <Sils-Maria, 14 agosto 1883>, pp. 401-402; [10] *A Elisabeth Nietzsche*, in *Appendice*, <Nizza, probabilmente inverno 1884>, pp. 561-562.

¹³⁷ GM: P., § I, p. 3.

potere inflazionante dell'archetipo del «Vecchio Saggio».¹³⁸ Tuttavia egli ritiene assai probabile, se non certa, la conoscenza dei testi religiosi zoroastriani da parte del filosofo.¹³⁹ A tal riguardo menziona ai propri interlocutori l'edizione in inglese dell'*Avestā* contenuta nella poderosa collana dei *Sacred Books of the East* curata da Max Müller.¹⁴⁰ Nietzsche aveva trovato dei riferimenti anche a questa raccolta mediante la lettura del saggio sul Buddha di Hermann Olbemberg,¹⁴¹ e sebbene in una importante missiva del 1887 si trovi conferma circa il fatto che continuasse a tenere in considerazione, dopo gli anni della giovinezza e dell'insegnamento a Basilea, l'approccio alle religioni orientali di Müller, una conoscenza dell'*Avestā* a monte della stesura dello *Zarathustra*, almeno nella sua completezza, non può essere tuttavia ricondotta a questa collana destinata a raccogliere i più importanti testi delle religioni non cristiane. Durante il periodo della composizione dell'opera di Nietzsche (1883-1885) non erano difatti ancora stati pubblicati, nella collezione curata da Müller, tutti i volumi contenenti i testi avestici. Se difatti il primo (*The Vendîdâd*) ed il secondo volume dello *Zend-Avesta* (*Sîrôzahas, Yasts, Nyâyis*) compaiono rispettivamente nel 1880 e nel 1883 sotto la traduzione di James Darmesteter, sul testo stabilito dalle ricerche condotte direttamente sul territorio asiatico da Anquetil-Duperron, il terzo volume (*The Yahsna, Visparad, Afrîmagân, Gâhs and miscellaneous fragments*) appare solo nel 1887 secondo la traduzione di Lawrence Heyworth Mills. La missiva alla quale abbiamo fatto riferimento era indirizzata Heinrich Köselitz, amico e collaboratore¹⁴² di Nietzsche. Parlando di Paul Deussen, amico schopenhaueriano e orientalista, scriveva:

[...] La cosa più importante (ai miei occhi) è che egli è il primo europeo che si sia accostato all'interno della filosofia indiana: mi ha portato i suoi *Sûtras des Vedanta* che sono appena stati pubblicati, un libro di raffinata scolastica sul pensiero indiano, nel quale viene anticipata di alcuni secoli la sagacia dei più moderni sistemi europei (kantismo, atomismo, nichilismo) (Ci sono alcune pagine in cui sembra di sentire e non solo di sentire la *Critica della ragion pura*)

¹³⁸ *Infra*, Cap. III, § 14.1.

¹³⁹ «Nietzsche aveva letto molto, era un uomo assai erudito su parecchi fronti, ed è dunque piuttosto probabile, se non addirittura certo, che abbia condotto studi specifici sullo Zend-Avestā, una gran parte del quale ai suoi tempi era già stata tradotta». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 6. Jung in questa notazione probabilmente confonde l'incompletezza, ai tempi di Nietzsche, dell'edizione curata da Max Müller che menziona ai suoi uditori, con il dato più generale delle traduzioni in tedesco dei testi sacri persiani. L'*Avestā*, difatti, era già stata tradotta per intero in lingua tedesca almeno dal 1777.

¹⁴⁰ *Ibidem*. L'edizione è la seguente: F. M. MÜLLER (ed.), *Sacred Books of the East*, voll. 4, *Zend Avesta*, trad. di J. Darmesteter, Oxford University Press, Oxford 1880-1887.

¹⁴¹ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 28-29, n. 1 (BN).

¹⁴² A proposito della figura di Köselitz, in arte Peter Gast, autore per altro della pubblicazione, arbitraria e postuma dei progetti incompiuti de *La volontà di potenza* che provvede a "curare" insieme alla sorella del filosofo Elisabeth, Karl Schlechta, anche in ragione di documenti da questi lasciati ad Annaberg in Austria («appunti sconcertanti»), sente di dover avanzare seri dubbi sui sentimenti di sincera devozione e amicizia verso «il maestro» da parte di «questo discepolo della verità fin troppo sollecito». SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio*, ed. it. a c. di U. M. Ugazio, trad. it. di F. Porzio, Guida Napoli 1998, p. 97.

[...]. Egli è uno specialista; anche i più eccellenti linguisti inglesi (come Max Müller), che perseguono fini analoghi, rispetto a Deussen sono degli asini, perché «manca loro la fede», il fatto di trarre delle conseguenze partendo da premesse schopenhaueriane e kantiane. Adesso sta traducendo le Upaniṣad: come sarebbe stato felice Schopenhauer!! [...].¹⁴³

Jung ritiene, ad ogni modo, infondata l'ipotesi che il filosofo tedesco possa essere pervenuto ad una conoscenza della dottrina zoroastriana stringendo rapporti con membri della setta zoroastriana *Mazdaznan*,¹⁴⁴ e mentre avanza un'interpretazione del testo nietzscheano centrata anche sulla sua teoria degli archetipi, riconosce, all'interno di un circuito interpretativo del tutto peculiare, il debito che la moderna psicologia contrae nei riguardi della teorizzazione concreta e vissuta avanzata nello *Zarathustra*.

7. Una primissima interpretazione

«“Non abbiamo ancora tempo per Zarathustra”
– questa è la loro obiezione; ma che vale un
tempo che non ha tempo per Zarathustra?».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

La vicenda legata alle interpretazioni dello *Zarathustra* in rapporto ad una possibile conoscenza approfondita da parte di Nietzsche dei testi avestici e della vita del 'profeta' tramandata dalla tradizione persiana, era iniziata subito dopo la sua morte (1900). Nel 1901 Otto Gramzow pubblicava un primo commentario in cui venivano dedicate numerose e dettagliatissime pagine al rapporto di stretta vicinanza che si stabilisce tra lo Zarathustra di Nietzsche e quello della storia. Non si tratta di mere coincidenze.¹⁴⁵ La vita dell'adoratore di *Mazdā*, i pericoli in cui incorre, i sogni che scandiscono premonizioni durante il *clou* dell'affermazione del suo messaggio, sono per il critico un chiaro ed inequivocabile segno che può e deve essere spiegato solo prendendo le mosse dai numerosi e approfonditi studi del filosofo sulle religioni e sullo zoroastrismo. Entrambi sono viandanti e si trovano anche nella tradizione storica rappresentazioni simboliche fondate su figure animali, come anche *il sacrificio del miele* che farà da titolo ad uno specifico capitolo dell'opera nietzscheana.¹⁴⁶ Quasi facendo eco a quanto Nietzsche aveva appuntato nel 1885 sostenendo che «la sua [dello *Zarathustra*] comprensione [...] presuppone un tale lavoro filologico, e più che

¹⁴³ EFN: V, [903] *A Heinrich Köselitz* < Sils-Maria, 8 settembre 1887>, pp. 447-448.

¹⁴⁴ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 6 e n. 5.

* *Za III: (Della virtù che rende meschini § 2)*, p. 196.

¹⁴⁵ O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 92.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 72-94.

filologico, quale nessuno oggi può impiegarvi, per mancanza di tempo»,¹⁴⁷ Gramzow spiegava che quando per la prima volta lesse l'opera provò l'intima sensazione che doveva avere molto influito su Nietzsche un opposto mondo ideale: «La domanda su un influsso della figura del persiano e dell'*Avestā* non si lascia respingere (*abweisen*)», scriveva, sebbene fosse costretto a precisare: «Gli altri lavori non mi lasciavano tempo di studiare l'antichità storica iranica e l'*Avestā* allo scopo della comparazione, così mi rimase sempre un fondo (*Rest*) incompreso che rimaneva nel libro di *Zarathustra*».¹⁴⁸ La linea interpretativa di Gramzow incoraggiava quindi a porre in rilievo quello che il critico svizzero vedeva come l'elemento centrale negli interessi filosofici e critico-filologici di Nietzsche: lo studio delle religioni e delle loro reciproche interazioni e sovrapposizioni concettuali, simboliche e linguistiche. Tuttavia, già qualche anno dopo, in un altro, molto più noto, commentario sullo *Zarathustra* Hans Weichelt, richiamandosi agli aspetti che distanziano in modo sostanziale le due figure,¹⁴⁹ sosteneva che i parallelismi con lo *Zarathustra* avestico indicati da Gramzow, che ad ogni modo ammetteva la iniziale natura intuitiva delle sue ricerche, fossero un «povero raccolto» (*Ertrag*).¹⁵⁰ Sosteneva che le affinità rilevate non fossero in nulla riconducibili alla sola religione persiana dell'antico Zoroastro. Obiettava, tra l'altro, che anche nella leggenda cristiana si trovassero corrispondenze raffigurative tra uomini e animali¹⁵¹ e che *il sacrificio col miele* fosse presente anche nel culto greco non rappresentando, in tal modo, un dato specifico da riportare alla tradizione di Zoroastro.¹⁵²

Da queste supposizioni discendeva naturalmente la negazione del presupposto di indagine sul quale Gramzow basava la sua deduzione ed i suoi primi ragionamenti in merito. In modo antitetico rispetto all'argomentazione dialettica da questi avanzata, Weichelt sostenne che Nietzsche volesse solo proporre un opposto dell'immagine storica,¹⁵³ con la conseguenza di porre in secondo piano l'ipotesi di studi approfonditi sulla storia delle religioni.¹⁵⁴ Alla domanda di Weichelt che sente di dovere ridimensionare la parentela tra la due figure, richiamandosi all'intento dichiarato da Nietzsche in *Ecce homo* di proporre un opposto, si potrebbe obiettare, prendendo le parti della primissima "intuizione" gramzowiana, che per delineare in modo corretto l'opposto di un qualunque oggetto o concetto, sempre che fosse stato unicamente questo l'obiettivo realmente perseguito, bisognava conoscere approfonditamente e nel dettaglio ciò che riguarda la figura originale e di partenza, pena fuoriuscire da un qualunque rapporto con ciò che si nomina e viene

¹⁴⁷ OFN: VII, III, 38 [15], p. 298.

¹⁴⁸ O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 73 [t.d.a.].

¹⁴⁹ V. H. WEICHEL, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 293.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 293 [t.d.a.].

¹⁵¹ Tra le fonti di Nietzsche sulla simbologia e il ruolo degli animali nello zoroastrismo: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 720.

¹⁵² V. H. WEICHEL, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 292. Si veda: *infra*, Cap. III, § 11.

¹⁵³ V. H. WEICHEL, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 293.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

esplicitato. Questa conclusione, del “rapporto zero”, è quella cui l’odierna critica continua sovente ad attestarsi, evidentemente sulla scorta dell’impostazione data da Hans Weichelt¹⁵⁵ al primissimo dibattito in merito. Dibattito, questo, che appare per lo più influenzato da un superficiale approfondimento da parte di molta “critica”¹⁵⁶ ma, come vedremo non da parte di Nietzsche, delle diatribe inerenti l’evoluzione degli studi filologici sull’*Avestā*. Ciò rischia di lasciare nell’indifferenza una questione che, per il resto nemmeno Weichelt chiudeva del tutto nel momento in cui, rimandando ad un confronto con le tesi di R. M. Mayer, faceva menzione della allora recente pubblicazione dell’*Avestā* da parte del «giovane orientalista Duperron»¹⁵⁷ e della sua prima apparizione in una traduzione tedesca nel 1778. Proprio l’edizione dei testi persiani che, come sarà mostrato, Nietzsche troverà ripetutamente citata e commentata nel primo volume della *Symbolik* di Friedrich Creuzer. Tuttavia Weichelt sente di dover subito bilanciare la sua apertura,¹⁵⁸ asserendo che «ai tempi di Nietzsche nessuno (*niemand*) in Europa “credeva” a Zoroastro».¹⁵⁹ In conclusione faceva riferimento alle critiche di Drews all’interpretazione di Gramzow, per il quale, come per Havenstein,¹⁶⁰ non era da riscontrare «nessun rapporto (*Zusammenhang*) tra la religione di Zoroastro e lo *Zarathustra* di Nietzsche: questi ha assorbito (*übernehmen*) solo il nome del fondatore della religione persiana».¹⁶¹ L’ipotesi di Gramzow veniva così scartata e *Zarathustra* diveniva, per Weichelt, lo spunto per un vago riferimento ad una istintiva forza etica (*Triebkräfte*) che viene opposta ad una forma specifica della morale, connessa alla tensione di una delle antinomie della psiche (*Psyche*), che crescerebbe in Nietzsche in ragione degli insuccessi esteriori, conducendolo ad una sorta di processo di auto-idealizzazione (*Selbstidealisation*).¹⁶² In tal modo il percorso che poteva legare lo scritto di Nietzsche ai suoi studi storico-filologici sullo Zoroastrismo sarebbe rimasto nell’ombra, come anche i numerosi appunti nei quali si esprime una condanna aperta e chiara dell’antisemitismo e un elogio del carattere ebraico (che sembra per altro richiamare in più parti la sua passione per l’Oriente persiano), e la sua critica ad un tempo costruttiva e tagliente dell’idea nazionalistica.¹⁶³

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Anche sull’etimo «Goldstern», cui Nietzsche fa riferimento «con particolare soddisfazione», e che, per inciso, appartiene alla tradizione persiana trasmessa in Europa grazie alle ricerche di Anquetil-Duperron, Hans Weichelt si sofferma sul riferimento tardivo di Nietzsche alla stessa sottolineando come, a suo avviso, questa sia per altro «un’etimologia che tuttavia gli esperti respingono». *Ivi*, p. 294. Si veda: *infra*, Cap. II, § 10.

¹⁵⁷ V. H. WEICHELT, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 29.

¹⁵⁸ Cfr. H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit. pp. 291-292 n. 3.

¹⁵⁹ V. H. WEICHELT, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 293 [t.d.a].

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem* [t.d.a].

¹⁶² *Ivi*, pp. 293-294 [t.d.a].

¹⁶³ Ad es. OFN: VIII, I, 2 [199], p. 150.

Al rappresentante dell'ateismo attivo che molti continuano ancor oggi a vedere in Nietzsche, senza sondare a fondo le ragioni della sua dialettica spirituale,¹⁶⁴ forse mal si addiceva una ricognizione vastissima, puntuale ma anche gaia e spassionata, di tradizioni sacre che non richiamassero *in toto* alla sua predilezione diretta e *apparentemente funzionale*, per il “selvaggio” Dioniso¹⁶⁵ e per una Grecità¹⁶⁶ pensata come unica culla della scienza e scaturigine di ogni passione per il sapere e per il sacro. Come ricorda Paul Valadier è d'obbligo sottolineare come nello *Zarathustra* la figura di Dioniso non compaia affatto, se non in trasparenza e in simbolo, mentre un ruolo di primo piano è affidato a quella di Cristo. Si noti come, tuttavia, l'interpretazione in chiave dionisiaca del testo risulti giustificata a posteriori, da quanto scriveva lo stesso Nietzsche in *Ecce homo*.¹⁶⁷ In ragione di un appunto a margine di alcune stesure preparatorie del secondo e terzo libro dell'opera, dal titolo, poi cancellato da Nietzsche, *Il sacro riso di Zarathustra*, possiamo ipotizzare come, per altro verso, l'assenza del nome del dio greco, possa essere intesa anche come voluto artificio comunicativo. Subito dopo un plesso narrativo che confluirà nel capitolo *Dei grandi eventi*, nel quale Zarathustra contende con il «cane di fuoco»,¹⁶⁸ rifiutando il disprezzo di chi vuol rovesciare (*umstürzen*) ogni cosa,¹⁶⁹ veniva descritta una scena nella quale sarebbe dovuto comparire «Dioniso su di una tigre: il cranio di una capra e una pantera».¹⁷⁰ Mentre Arianna sognante «abbandonata dall'eroe»¹⁷¹ vedeva in sogno il «sovra-eroe»¹⁷² (*Über-Helden*). Al termine veniva aggiunta l'annotazione, sicuramente successiva, «tacere del tutto Dioniso!».¹⁷³

Questi appunti preparatori risalgono all'estate del 1883. Nel luglio di quell'anno, dopo una breve sosta a Bellagio, tornato per la seconda volta a Sils-Maria, Nietzsche lavora alla stesura del secondo libro dello *Zarathustra*.¹⁷⁴ Arianna, come testimonia la parte conclusiva del capitolo *Dei sublimi*,

¹⁶⁴ Ad. es. MA: § 292, p. 201.

¹⁶⁵ P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 508 e ss. Un'interpretazione di *Zarathustra* in chiave marcatamente dionisiaca è, ad esempio, quella di Gilles Deleuze. Cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche*, a c. di G. Franck, trad. it. di F. Rella, SE, Milano 1997. p. 45. In una certa continuità con questa scia ermeneutica pare collocarsi anche lo studio italiano di Benedetta Zavatta sul *Così parlò Zarathustra*. Si veda: B. ZAVATTA, *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in “Così parlò Zarathustra”*, AIEP Editore, Repubblica di San Marino 2001, p. 16 e 75.

¹⁶⁶ Hans Weichelt propone riflessioni di tutt'altro tono e spessore rispetto a questo filone di studi da parte di Nietzsche: Ad es. V. H. WEICHELT, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., pp. 294-300.

¹⁶⁷ EH: IX, § 6, pp. 102 e ss.

¹⁶⁸ Anche il «cane di fuoco» esemplifica una variante dell'immagine avestica del «cane d'acqua»: Cfr. O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 92. Si veda V. H. WEICHELT, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., pp. 292-293.

¹⁶⁹ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 152. Questo plesso argomentativo di Nietzsche, tra gli altri, denota una dinamica trasfigurativa, ma stavolta posta in relazione ai poteri temporali e spirituali.

¹⁷⁰ OFN: VII, I, II, 13 [1], p. 92 [t.d.a.].

¹⁷¹ *Ibidem* [t.d.a.].

¹⁷² *Ibidem*. [t.d.a.]. Per la nostra proposta di traduzione del prefisso tedesco «über» si veda: *infra*, § 11.

¹⁷³ OFN: VII, I II, 13 [1], p. 92.

¹⁷⁴ Questo periodo è caratterizzato dall'acuta disputa che coinvolge, tramite alcune presunte rivelazioni di Elisabeth, Nietzsche, Lou Salomè e Paul Rée e documentata dai famosi scambi di comunicazioni incrociate: *TRIANGOLO DI LETTERE. Carteggio di Friedrich Nietzsche Lou Von Salomè e Paul Rée*, a c. di E. Pfeiffer, Adelphi, Milano 1999. Anche rispetto a questo periodo la documentazione pervenuta risulta lacunosa. Il 5 Settembre 1885 Nietzsche parte per

nel quale ritroviamo la stessa forma espressiva dell'arrivo in sogno del «sovra-eroe»,¹⁷⁵ diviene metafora e segreto dell'*anima*, elemento che Jung nei suoi seminari centerà come punto di partenza concependola nel suo rapporto dinamico con la parte maschile della psiche, l'*Animus*, e che Ludwig Klages vedrà come autentico terreno di conquista dell'esplorazione filosofica e psicologica di Nietzsche.¹⁷⁶

Qui si canta di una bellezza che per l'eroe, il tetro e solenne uomo sublime, è la cosa più ardua da raggiungere, e di una potenza che diviene bellezza¹⁷⁷ nel suo discendere «nel visibile», di una volontà che può raggiungere la stessa «bellezza» solo se non è «volontà violenta»:¹⁷⁸

Sì, o sublime, per te verrà il momento di essere anche bello e di specchiarti nella tua stessa bellezza.

Allora l'anima ti rabbrivirà di brame divine; e persino nella tua vanità sarà adorazione!

Questo è infatti il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno, – il sovra-eroe.¹⁷⁹

8. Breve sortita sull'interpretazione di Ludwig Klages

Secondo Ludwig Klages la stessa fede e morale che Nietzsche aveva questionato nella sua critica dei valori dell'Occidente¹⁸⁰ riemerge con prepotenza nello *Zarathustra*. Nietzsche, causa la sua stessa «confusione fra la vita e il furore sfrenato della volontà», diviene tosto la vittima «di quella stessa morale».¹⁸¹ L'opera si mostra a Klages come prettamente cristiana, pur non mancando, tuttavia, elementi da ricondurre alla figura Dioniso ed all'antica tradizione persiana:

[...] erompe nello *Zarathustra* la fede dell'asceta, simile a un dardo infuocato, che infiamma l'intera opera di Nietzsche e si riversa da essa come un fuoco divoratore. L'incendio viene di nuovo smorzato ma mai più estinto [...]. Tuttavia anche lo *Zarathustra* contiene una serie di luoghi di carattere dionisiaco, dai quali traiamo alcuni esempi, contiene un inserto di canti e

Naumburg dove si tratterrà per 5 settimane, mentre la sorella Elisabeth conclude il fidanzamento con l'antisemita Bernhard Förster.

¹⁷⁵ Za II: (*Dei sublimi*), p. 135 [t.d.a.].

¹⁷⁶ L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, nota critica di R. Bulzariello, pref. di G. Moretti, a c. di G. Lacchin, Mimesis Edizioni, Milano 2006, pp. 37-44.

¹⁷⁷ Za II: (*Dei sublimi*), p. 135. Nella stesura preparatoria di cui trattiamo il termine «potenza» era inizialmente reso, tramite l'accentuazione fornita dall'*über* al termine *Macht*: «*Übermacht*»: OFN: VII, I, II, 13 [1], p. 99.

¹⁷⁸ Za II: (*Dei sublimi*), pp. 134-135.

¹⁷⁹ Za II: (*Dei sublimi*), p. 135 [t.d.a.].

¹⁸⁰ Ad es. GM: I, § 6, pp. 8-9.

¹⁸¹ L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 232.

prosegue con successo la critica alla modernità in relazione al concetto di veridicità del volere. Ma se, con Nietzsche, si è voluto intendere che tale opera è una testimonianza propriamente dionisiaca (invece de *La nascita della tragedia*, che lo è veramente), allora un tale smarrimento rivela solo il fatto che la cristianità del lettore ha giudicato e ha donato con lode generosa, nel senso di colui che è lodato, la sua opera cristiana, che in verità si corrompe non a caso nel linguaggio della Bibbia di Lutero e nel tono delle prediche che un tempo ha voluto avvolgere il sentimento del fanciullo (forse per una sensibilità ereditata per questo).¹⁸²

Anche contro taluni aspetti della lettura jaspersiana del pensiero di Nietzsche,¹⁸³ l'opera testimonia di un chiaro prevalere dell'elemento cristiano, presente non solo nella forma biblica volutamente adottata,¹⁸⁴ ma anche in molteplici luoghi contenutistici di capitale importanza. Klages, secondo le sue presupposizioni metodologiche e psicologiche non riconoscendo il dinamismo complesso dell'elemento-esigenza spirituale¹⁸⁵ in Nietzsche, vede erompervi nuovamente la «fede dell'asceta» testé negata e rinnegata. Attestazione che in parte mal si coniuga con l'affermazione del desiderio e della corporeità pur proposte da Nietzsche nel bisogno di far proprio, non solo in senso ricettivo, ma anche produttivo e propositivo, l'universo multiforme del "sacro" ponendolo in relazione con l'esperienza riflessa della vita, delle sue gioie concrete e del suo dolore incarnato. Qui prende forma anche un concetto atipico, ma universale di «fede»¹⁸⁶ intesa come prassi sognante e attiva proiettata fiduciosamente verso un nuovo futuro possibile a partire dal mistero che ciascun uomo è per gli altri e per se stesso.¹⁸⁷

Figlio del pastore protestante Ludwig Nietzsche, la sua famiglia è direttamente coinvolta, da più generazioni ed in modo diretto, nella vita religiosa cristiana. Ma se in *Zarathustra* non erompe l'elemento ascetico in senso letterale, sottoposto ad analisi costitutiva nel terzo libro della

¹⁸² Per la lettura klagesiana della tensione tra apollineo e dionisiaco in Nietzsche e nei romantici si veda: *ivi*, pp. 195-196. Cfr. OFN: VII, I, II, 13 [1], p. 93; 9 [18], p. 8. La presenza di «un inserto di canti» all'interno dell'opera è parimenti riconducibile alla figura storica di Zoroastro, i cui testi a lui attribuiti sono le *Gāthā*, per l'appunto dei canti. *Infra*, Cap. III, § 3.

¹⁸³ Per Jaspers il pensare di Nietzsche è mosso da «impulsi cristiani», come testimoniano la sua «visione totale della storia universale», la «volontà assoluta di autenticità» e il considerare l'uomo quale «essere sbagliato». Impulsi che, tuttavia, alla luce dell'«assoluta volontà di verità» di cui si nutrono le visioni cristiane della storia universale e dell'uomo, sfociano in Nietzsche nella «perdita di contenuti cristiani». Questo passaggio demarca, per Jaspers, l'aspetto nichilista del pensiero nietzscheano. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, a c. di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996, pp. 88-89.

¹⁸⁴ OFN: VII, II, 25 [173], p. 51.

¹⁸⁵ «[...] Tutto ciò che Nietzsche intendeva veramente con il suo "dionisiaco", scaturisce sempre non dalla sua presunta opposizione a un cosiddetto elemento apollineo, ma da una forte opposizione a tutto ciò che è spirituale (e soprattutto alle ripercussioni della coscienza)». L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 194.

¹⁸⁶ Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137; Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 166. *Infra*, Cap. IV, § 8.

¹⁸⁷ Za II: (*Del cammino del creatore*), p. 71.

Genealogia della morale, non vi si ritrova nemmeno l'affermazione di un mero ateismo acritico,¹⁸⁸ che troverebbe la propria ragione interpretativa nell'idea, già ampiamente presente nella storia religiosa e del pensiero, della morte di Dio annunciata dal suo protagonista.¹⁸⁹ Il confluire di elementi eterogenei che fondono l'aspetto gioioso e musicale zoroastriano e dionisiaco, con quello maggiormente severo dei contenuti cristiani,¹⁹⁰ fa tutt'uno con la relativizzazione dei criteri etico-metafisici del bene e del male, adesso trasposti all'interno di un'etica autonoma della creazione¹⁹¹ e della responsabilità di fronte a se stessi.¹⁹² Un impulso verso l'elemento cristiano, pensato nel suo senso autentico e tradito da sempre nei dogmi e nella specifica *trasvalutazione dei valori* operata dalla «casta sacerdotale»,¹⁹³ si sposa con il questionamento della sua morale all'interno di un contesto sentimentale e di immagini che richiama da presso l'antico *humus* persiano:

Ci sono nelle sue opere non pochi luoghi, se così piace dire, di carattere mistico, dove splendono le immagini delle quali la sua anima è gravida, a volte splendendo persino senza veli e scorrendo con chiarore dorato sopra i passi di danza delle sue frasi. Allora presagiamo una patria lontana millenni, forse quella degli arcieri dei campi che circondavano Susa ed Ekbatana (la scelta del nome Zarathustra è difficilmente casuale), certo su altezza selvagge sotto i raggi diretti del sole di un firmamento blu scuro, dove dominano le bianche fiamme dei culti del fuoco [...].¹⁹⁴

¹⁸⁸ «Nietzsche si definisce un ateo, ma questa formulazione è chiaramente un po' influenzata dall'idea che, nel momento in cui se ne affermi l'esistenza, Dio *esista*». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 44.

¹⁸⁹ Ad es. Za: (*Prologo* § 2), p. 5. Se il tema della morte di Dio rimanda all'esperienza dell'assenza del divino, si rilevano passaggi nei quali Nietzsche esprime altresì un vivo anelito alla divinità: ad es. FW: II, § 59, pp. 104-105. *Infra*, Cap. III, § 11. L'ipotesi "Dio", nel suo aspetto dogmatico, è da Nietzsche condannata come semplicistica spiegazione morale e metafisica. Essa suona come un invito a non pensare e ad arrestare la conoscenza scientifica e filosofica. Lo stesso ruolo è da Nietzsche assegnato alla morale [AC: § 48, pp. 67-68] di modo che il suo assalto al Cristianesimo appare sempre più sotto il segno della condanna del suo aspetto normativo legato agli sviluppi della formazione della Chiesa cristiana.

¹⁹⁰ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 5), pp. 234-235. Cfr. L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 198.

¹⁹¹ «Noi stessi, come Dio, dobbiamo essere giusti e benigni, solari verso tutte le cose, e crearle sempre di nuovo così come le avevamo create». OFN: V, II, 12 [82], p. 476.

¹⁹² Za II: (*Del cammino del creatore*), p. 68; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 4), p. 355.

¹⁹³ GM: I, § 8, pp. 23-24.

¹⁹⁴ L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., pp. 203-204, n. 52.

9. Il fuoco sacro

«Amanti furono in ogni tempo e creatori, coloro che crearono il bene e il male. Fuoco d'amore arde nei nomi di tutte le virtù e fuoco d'ira».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Le ricerche di Paul Du Breuil aiutano a leggere all'interno di un orizzonte unitario il pensiero dei filosofi presocratici e in particolare di Eraclito, cui Nietzsche maggiormente si ispira,¹⁹⁵ e la tradizione avestica facente capo a Zarathustra:

Quanto all'importanza attribuita al fuoco come elemento primordiale dell'universo, essa deriva direttamente dall'antica concezione ariana, ancora viva nella religione dei Magi e di cui il filosofo di Efeso poté conoscere i fuochi sacri. Anche il fulmine di Zeus verrà identificato dagli stoici con il Fuoco creatore. Democrito, il fondatore dell'atomismo, era stato discepolo dei magi di Ostane [...], il sofista Protagora aveva avuto come precettori magi e Caldei. Si diceva pure che Empedocle fosse un discepolo dei magi, dai quali aveva mutuato la base del suo dualismo e dei suoi elementi primordiali: aria, fuoco, terra, acqua.¹⁹⁶

L'immagine della sacralità del fuoco accomuna il filosofo di Efeso, per il quale esprime tutta la pregnanza del *logos* in quanto principio,¹⁹⁷ e la tradizione di preghiera e culto dei Magi, consentendo di acquisire una prima chiave di lettura *sintetica* per la peculiare simbologia che Nietzsche non di rado adopera. Nell'aforisma 344 del quinto libro de *La gaia scienza* si pone, per contrasto, attenzione alla realtà delle origini della fondazione metafisica ed al primo sorgere di un'idea della sacralità della «verità»:

Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso da quello della vita*, della natura e della storia; e in quanto afferma questo «altro mondo», come? Non deve perciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il

* Za I: (*Di mille e uno scopo*), p. 66.

¹⁹⁵ «La dottrina dell'«eterno ritorno», cioè la circolazione incondizionata infinitamente ripetuta di tutte le cose – questa dottrina di Zarathustra *potrebbe* essere già stata insegnata da Eraclito. Per lo meno se ne trovano tracce nella Stoa, che ha ereditato quasi tutte le sue concezioni fondamentali da Eraclito». EH: IV, § 3, p. 71.

¹⁹⁶ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 176-177. L'immagine-simbolo del fulmine (*Blitz*) è assai ricorrente nello *Zarathustra*: ad es. Za: (*Prologo* § 3), p. 7; Za: (*Prologo* § 4), pp. 10-11; Za I: (*Dell'albero sul monte*), p. 43; Za II: (*Della redenzione*), p. 161. Cfr. AC: § 1, p. 4.

¹⁹⁷ Ad es. ERACLITO, *Dell'Origine*, a c. di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2005, [Fr. 7, 8], pp. 48-49.

nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... [...].¹⁹⁸

La «volontà di verità»,¹⁹⁹ intesa come istanza alla cui radice opera un istinto negatore del «mondo della vita»²⁰⁰ è connessa a forme di esistenza che operano nell'aspirazione alla costruzione di una scienza assoluta ipoteticamente svincolata da ogni «fede»²⁰¹ e presupposto. Nietzsche vi rintraccia la segreta tendenza ad una «volontà di morte».²⁰² La vita che si dispiega al di fuori della volontà metafisica di verità e di quella scientifica di certezza, come commenta Giorgio Palumbo, è invece continuamente attraversata dall'intreccio di “verità” e “non verità”, diffidenza e fiducia, inganno e disinganno, in modo da connotare la «volontà di verità» anzitutto come «presunzione»²⁰³ dell'uomo scientifico.

La dialettica dell'inganno,²⁰⁴ come quella relativa alla *possibilità* del vero e della menzogna,²⁰⁵ non a caso, avranno un posto per nulla marginale nello *Zarathustra*, mentre non di rado la stessa pulsione alla scienza viene da Nietzsche ricollegata agli istinti più bassi e sinistri dell'umano: alla sua reale cattiveria²⁰⁶ ed alla sua sete di giudizio e vendetta.

Lo stesso atteggiamento antimetafisico, nel suo opporsi alla fede «nell'ideale ascetico»²⁰⁷ in quanto *imperativo inconscio* della «fede in un valore metafisico, un valore in sé della verità»,²⁰⁸ proviene tuttavia dalla medesima fonte sorgiva del fuoco primigenio della sacertà del *vero*. Questa, nel suo riferirsi all'origine, fornisce l'idea di una linea di continuità che riconduce Platone al Cristianesimo mediante l'evocazione, in simbolo, del culto del 'primo' Zarathustra.

¹⁹⁸ FW: V, § 344 p. 255.

¹⁹⁹ FW: V, § 344 p. 255.

²⁰⁰ FW: V, § 344 p. 255. A proposito della tragedia: «Uno è il mondo che si ammira sulla scena, altro è il mondo della vita. L'insegnamento che deriva da entrambi è ben diverso». FP: I, 6 [2], p. 165.

²⁰¹ «Non esiste, giudicando rigorosamente, alcuna scienza “priva di presupposti”, il pensiero di una scienza siffatta è impensabile, paralogico: una filosofia, una “fede” deve sempre preesistere, affinché la scienza derivi da essa una direzione, un senso, un limite, un metodo, un *diritto* all'esistenza. (Chi la intende nel modo opposto, chi per esempio si accinge a collocare la filosofia su “una base rigorosamente scientifica”, ha prima bisogno a questo scopo di *capovolgere* non soltanto la filosofia, ma anche la verità stessa [...]). GM: III, § 24, p. 146.

²⁰² FW: V, § 344 p. 255. Cfr. Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 155 e ss; Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137.

²⁰³ «La incondizionata volontà di verità è criticata anzitutto in quanto presunzione: cosa autorizza a stabilire “a priori” che rispetto al “carattere dell'esistenza” sia di maggior “vantaggio” non volere sottostare ad alcun inganno? Per colpire la sicura intransigenza con cui la volontà di verità attribuisce un primato di valore al vero sull'apparenza ingannevole, Nietzsche si pone da un diverso punto di vista che affonda lo sguardo dentro la realtà del mondo vitale e della sua economia. Questo reale mondo della vita viene presentato come un contesto in cui “accade” che verità e non-verità lotta contro l'inganno e fiducia nel lasciarsi ingannare, si rivelino entrambe “utili” e strettamente connesse, facendo parte di un gioco ben più complesso di quanto non possa o non voglia sapere la ricerca della “verità a tutti i costi”». G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 210.

²⁰⁴ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 166.

²⁰⁵ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 9), pp. 337-338.

²⁰⁶ Ad es. FW: I, § 33, p. 86.

²⁰⁷ GM: III, § 24, p. 146.

²⁰⁸ GM: III, § 24, p. 146.

Con questo importante aforisma del quinto libro de *La gaia scienza*, che Nietzsche riprende e commenta anche nel terzo libro della *Genealogia della morale*,²⁰⁹ si stabilisce dunque l'impossibilità di un assoluto svincolarsi dai parametri fondativi della tradizione:²¹⁰ questa sostanza ancora, parimenti, il modo di procedere scientifico del suo atipico 'ateismo' metafisico.²¹¹ In tal modo la passione delle origini continua a fornire alimento anche per chi, per coscienza critica e coraggio, vuole portare l'indagine etica e psicologica fin dentro il senso custodito dagli *idoli* del mondo della conoscenza, delle religioni e della vita associata, per il analizzarne e invertirne i valori presupposti e trasmessi.

Facendo riferimento ad un brano²¹² de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* di Nietzsche, Graziano Biondi scrive:

L'affinità tra Zarathustra ed Eraclito ai tempi di Nietzsche fu sostenuta, per esempio da A. Gladisch in *Heraklitos und Zoroaster*, edito a Lipsia nel 1869, e da G. Teichmüller in *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, stampato nel 1868 a Berlino; in realtà fu evidenziata già nell'età greco-imperiale da Plutarco di Cheronea, in *Iside e Osiride*, e da Clemente Alessandrino in *Stromata*. Il fuoco di Eraclito e il principio luminoso di Zarathustra, ossia il dio Ahura Mazda, sono i medesimi; entrambi reggono e risolvono l'armonia del conflitto fra luce e tenebre, vita e morte, bene e male. Tuttavia Nietzsche, almeno inizialmente, separò nettamente il dualismo metafisico di Zoroastro dal divenire dionisiaco di Eraclito [...].²¹³

Qui Nietzsche si soffermava anche sul rapporto tra mondo greco e tradizioni orientali criticando una riconduzione estrema del carattere filosofico della Grecità all'eredità spirituale dei paesi d'Oriente. Al contempo riconosceva, all'interno di una difesa del carattere specifico della Grecità in merito all'autonomia della loro forma culturale, la capacità di questo popolo, quale dovrebbe essere anche

²⁰⁹ Cfr. J.-F. COURTINE, *Michel Foucault, Pluralità dei modi o delle modalità della veridizione*, Conferenza: Pise, Avril 2012. (URL: <http://docslide.it/documents/j-f-courtine-michel-foucault-pluralita-dei-modi-o-delle-modalita-della.html>).

²¹⁰ «Come mostra a chiare lettere il finale del nostro aforisma di partenza [FW: V, § 344], Nietzsche con acutezza implacabile avverte questo nesso determinante: professare questa fede nella verità significa continuare ad avere Dio come interlocutore». G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 244.

²¹¹ L'ateismo in Nietzsche si configura soprattutto come apertura data dalla capacità di distacco, come visto pur sempre relativo, dalla tradizione di appartenenza e dalle proprie stesse convinzioni e certezze: «Chi non è passato attraverso diverse convinzioni e rimane invece attaccato alla fede nella cui rete si è impigliato per la prima volta, è in tutte le circostanze, appunto per questa sua immutabilità, un rappresentante di civiltà arretrate [...] egli è duro, irrazionale, testardo, senza mitezza, un eterno sospettoso, un irriflessivo, che dà di piglio a tutti i mezzi per far prevalere la propria opinione, perché non può affatto capire che ci devono essere altre opinioni [...]». MA, § 632, p. 300. «Le convinzioni sono nemici della verità più pericolosi delle menzogne». MA, § 483, p. 271. Si veda anche MA: § 629, pp. 297-298. Cfr. C. PIAZZESI, *Nietzsche*, Carocci Editore, Roma 2015, p. 122 e ss.

²¹² PHG: I, p. 143.

²¹³ G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 165-166.

quella degli uomini del presente, di assimilare e «imparare dai [...] vicini, mirando alla vita, non già ad una conoscenza erudita».²¹⁴

Ci si è applicati con zelo, senza dubbio, per indicare tutte le cose che i Greci avrebbero potuto trovare e imparare nei paesi stranieri dell'Oriente [...]. Si è visto così uno spettacolo curioso, poiché vennero raccolti dall'Oriente i presunti maestri, e dalla Grecia i possibili discepoli: Zoroastro fu messo in mostra accanto a Eraclito, gli Indiani accanto agli Eleati, gli Egizi accanto a Empedocle, o addirittura si collocò Anassagora tra gli Ebrei, e Pitagora fra i Cinesi. Nel dettaglio sono stati raggiunti scarsi risultati: a questo pensiero, nel suo complesso, noi diamo tuttavia il nostro assenso, purché da ciò non si voglia trarre la seccante deduzione che in Grecia la filosofia è stata semplicemente importata [...]. Nulla è più stolto che l'attribuire ai Greci una cultura autoctona: essi, piuttosto, sono giunti così lontano proprio perché hanno saputo scagliare oltre la lancia, raccogliendola là dove un altro popolo l'aveva abbandonata.²¹⁵

Il primo appunto²¹⁶ in cui compare il nome di Zarathustra è da porre in relazione con la lettura del primo volume degli *Essays (Beiträge zur vergleichenden Religions-Wissenschaft)* di Max Müller.²¹⁷ Nella sua annotazione del 1870 Nietzsche fa preciso riferimento al secondo paragrafo del capitolo dedicato ai *Parsi moderni (Die Heutigen Parsis)*, in cui Müller spiegava come il fuoco, insieme agli altri grandi fenomeni della natura, fosse da essi considerato come emblema della potenza divina. La venerazione del sole e del fuoco dei Persiani era da questi paragonata all'adorazione della croce²¹⁸ per i Cristiani: essa è animata da un sentimento di indefinibile timore (*unerklärliche Scheu*):

I Parsi hanno un inspiegabile timore per la luce e per il fuoco, sono gli unici orientali che non fumano, ed evitano anche di spegnere un lume soffiando.

²¹⁴ PHG: I, p. 143.

²¹⁵ PHG: I, p. 143. Nell'invito del giovane Nietzsche ad «imparare dai vicini» e di utilizzare «tutto ciò che si è appreso come un appoggio con cui ci si solleverà in alto, più in alto dei vicini», sembra anticipato un plesso di riflessione del capitolo *Di mille e uno scopo* dello *Zarathustra*: Cfr. *Za I: (Di mille e uno scopo)*, pp. 64-66. Jacob Burckhardt aveva menzionato, astenendosi dal formulare un'opinione personale, l'aspetto generalmente accolto della stretta parentela della civiltà greca con le precedenti tradizioni indo-arie, ovvero l'ipotesi che tra «le divinità dei Veda» e gli «Dei dell'Olimpo greco» intercorrerebbero stretti legami di discendenza. Si faceva, in merito, riferimento alle ricerche che rilevavano le somiglianze fonetiche dei «loro nomi» e «le leggende e concezioni mitiche che i Greci hanno in comune con gli altri Ariani». Ad ogni modo, veniva sottolineata la capacità degli Elleni di plasmare nuovamente e ritrasformare il «mondo degli Dei e delle forze divine» trasmesso ed ereditato. J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, trad. it. di M. Attardo Magrini, Sansoni, Firenze, 1974, vol. 1, pp. 425-426. Sul merito che Nietzsche riconosce al «più profondo conoscitore» della civiltà greca Jacob Burckhardt nella comprensione dell'elemento dionisiaco si veda: GD: X, § 4, p. 134: «Burckhardt inserì nella sua *Civiltà dei Greci* un capitolo speciale sul fenomeno in questione. Se si cerca il contrario, si veda la quasi esilarante povertà d'istinto dei filologi tedeschi, quand'essi giungono in prossimità del dionisiaco».

²¹⁶ Cfr. G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 165.

²¹⁷ *Infra*, Cap. II, § 3, 4, 5.

²¹⁸ F. M. MÜLLER, *Essays, Beiträge zur vergleichenden Religions-Wissenschaft*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1869, p. 152.

Se Dario non fosse stato vinto, in Grecia avrebbe avuto il sopravvento la religione di Zoroastro.²¹⁹

La prima parte dell'appunto di Nietzsche, faceva riferimento a queste considerazioni, nella parte successiva, ai temi del primo paragrafo dello stesso capitolo dove Max Müller stabiliva i numeri degli allora attuali Parsi (lo 0,01 % della popolazione mondiale), spiegando come in diverse epoche storiche, questo genere di culto assai minoritario, fosse sul punto di innalzarsi vittorioso sulle rovine di altri templi e popoli. Se le battaglie di Maratona e di Salamina non fossero state perse, se la Grecia fosse stata asservita dalla Persia, il regno di *Ahura Mazda*, sarebbe potuto divenire la religione di tutto il mondo civilizzato: «Se Dario avesse annientato la libertà della Grecia», scriveva, «attraverso la grazia di “auramazda” probabilmente la più pura religione di Zoroastro avrebbe soppiantato le favole dell'Olimpo».²²⁰

Se da un punto di vista legato alla storia della filosofia l'immagine-simbolo del fuoco rimanda al pensiero eracliteo ed alle sue forme esplicative ed espressive tipiche,²²¹ Müller seguiva le tracce del suo culto all'interno delle diverse tradizioni religiose. Così, riguardo al Buddhismo, farà notare come si ritrovino tracce tale culto nell'antica regione della Bactriana.²²²

La visione Eraclito non si avvicinava a quella persiana solamente per via dell'immagine della potenza ignea e del fuoco-principio primordiale. Creuzer, nella *Symbolik*, evidenziava come l'insegnamento dei Magi, secondo il quale le cose stanno in “perpetuo” mescolamento di opposti e contrari (*in der Mischung des Gegensatzes*) all'interno di una perenne lotta etica (*ethische Kampf*) tra il principio della luce e quello delle tenebre, identificati rispettivamente con il bene e il male, aveva un significativo corrispettivo sia nel pensiero del filosofo di Efeso che in quello di Empedocle. Se il primo sosteneva che «la guerra è padre di tutte le cose»,²²³ Empedocle²²⁴ vedeva il nascere (*Entstehen*) e il sostenersi (*Bestehen*) di ogni cosa come collegato con gli impulsi etici fondamentali dell'amicizia (*Freundschaft*) e dell'inimicizia (*Streit*).²²⁵ Anche Plutarco aveva

²¹⁹ FP: I, 5 [54], p. 136.

²²⁰ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 145 [t.d.a.]. Müller attribuisce un'importanza cruciale alla vittoria di Alessandro anche in relazione alla diffusione e affermazione della religione di *Buddha*. Si veda: *ivi*, p. 206.

²²¹ «Tutte le cose contraccambio del Fuoco, e il Fuoco contraccambio di tutte le cose, come le ricchezze dell'oro, e l'oro delle ricchezze». ERACLITO, *Dell'origine*, op. cit., [Fr. 3], p. 44.

²²² F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 235.

²²³ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 700. «Pólemos di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re, e gli uni rivela dèi, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi». Si veda: ERACLITO, *Dell'origine*, op. cit., [Fr. 22], p. 67.

²²⁴ «Se stiamo all'insegnamento di Nietzsche, i filosofi dell'età tragica, da Talete fino a Socrate, hanno in comune una qualità irripetibile. Ogni filosofo è tale perché dispone di una sua forma peculiare, un suo tratto di irriducibile specificità [...]. Sembra quasi che Nietzsche stia legando al modo di Aristotele l'immagine dei primi filosofi alla configurazione dell'*arché* come l'*elemento*: il termine della cui originaria ineranza si compongono le cose ma che a sua volta non è ulteriormente scomponibile in parti che siano differenti quanto alla forma». G. NICOLACI (a c. di), *Ritorno ai presocratici*, Jaca Book, Milano 1994, p. 12. Si veda: PHG: § I, pp. 140-147.

²²⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 700-701. «Come, qui, la volta e l'arco divinamente si rompono nell'agone: come con la luce e l'ombra anelano l'un contro l'altro, i divinamente anelanti – Così sicuri e belli, noi

proposto questo accostamento nel *De Iside et Osiride*, quando paragonava l'“armonia degli opposti”²²⁶ di Eraclito ad un ad un passo della perduta tragedia euripidea *Eolo* scrivendo «Beni e mali non sono separati, ma qualcosa li unisce a buon fine»,²²⁷ proprio prima di addentrarsi nella sua digressione su Zoroastro.

In seguito, approssimandoci a valutare concretamente la possibilità di una lettura dei testi avestici da parte di Nietzsche, ci soffermeremo più in dettaglio sulle pagine degli *Essays* di Max Müller dedicate allo zoroastrismo. Qui, infatti, oltre ad essere enucleati i capisaldi del culto dell'antico Zarathustra, veniva fatto il punto circa i progressi dei più recenti studi sull'*Avestā* e, in termini di attualità, ci si soffermava anche sulla condizione dei Parsi (zoroastriani) di quel tempo.

In questa fase Nietzsche prendeva nota di temi da porre in relazione sia con la *Teogonia* e *Le opere e i giorni* di Esiodo²²⁸ che con svariate opere di Plutarco²²⁹ i cui intrecci simbolici e relativi agli aspetti che riguardano i persiani ritroverà sintetizzati nell'ampia trattazione di Friedrich Creuzer. Agli anni 1869-1871 risalgono sia appunti relativi alla lettura delle *Leggi* di Platone²³⁰ come anche alcuni importanti riferimenti, rilevanti per una prospettiva simbologica e attanziale, ai canti norreni dell'antica saga germanica dell'*Edda*.²³¹

Anche Friedrich von Hellwald, per altro, nella sua *Storia della cultura*, testo la cui prima lettura da parte di Nietzsche pare risalire quantomeno al 1875, mostrava come il culto del sole e del fuoco degli zoroastriani fosse da interpretare in senso simbolico. Sole e fuoco, intesi nella loro purezza, valevano unicamente come simboli di Dio (*als Symbole Gottes*), sebbene l'adorante dovesse rivolgere²³² il suo volto verso di essi: «Il fuoco è così solo un simbolo sotto il segno del quale Dio

dobbiamo anche essere nemici, amici miei! Divinamente noi vogliamo anelare l'uno *contro* l'altro [...]». Za II: (*Delle tarantole*), p. 114. Cfr. Za I: (*Dell'amico*), p. 61: «[...] Se si vuole avere un amico, bisogna anche voler far guerra per lui: e per far guerra, bisogna *poter* essere nemico. Nel proprio amico si deve onorare anche il nemico. Sei capace di avvicinarti massimamente al tuo amico, senza passare dalla sua parte? Nel proprio amico bisogna avere anche il proprio miglior nemico. Col tuo cuore devi essergli massimamente vicino proprio quando ti opponi a lui [...]». Per un importante riferimento all'*Etica nicomachea* di Aristotele in riferimento al tema dell'amicizia si veda: OFN: IV, II, 23 [58], p. 412. Si veda: *Infra*, Cap. IV, § 5.

²²⁶ Si veda: ERACLITO, *Dell'origine*, op. cit., [Fr. 11], p. 54.

²²⁷ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, trad. it. di M. Cavalli, a c. di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2009, p. 109.

²²⁸ FP: I, 2 [14], pp. 61-62; 7 [31] pp. 187-188; 7 [87], p. 201. Jacob Burckhardt, nelle sue lezioni sulla storia universale, si soffermava su molti degli intrecci in questione: Ad. es. J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, a c. di M. T. Mandalari, con uno scritto di J. Fest, SE, Milano 2002, pp. 74 e 237.

²²⁹ FP: I, 3 [82], p. 102; 5 [116], pp. 158-159; 5 [123], p. 161; 7 [8], p. 178; 7 [61], p. 194.

²³⁰ FP: I, 5 [14], pp. 123-124; 5 [15], p. 124.

²³¹ FP: I, 5 [57], pp. 136-137; 5 [65], pp. 137-138. Si veda anche il compito di scuola, «schizzo storico», di Nietzsche su *Ermanarico, Re degli Ostrogoti* del Luglio 1861. SG: I, p. 160 e ss. Per una disamina completa degli aspetti legati alla lettura e conoscenza dei canti norreni dell'*Edda* da parte di Nietzsche si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 87-101.

²³² F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart 1875. p. 130. Cfr. Za: (*Prologo* § 1), p. 3. A proposito del culto del fuoco dei Parsi scrive Silvia Callegaro: «[...] Purtroppo, nel corso della storia dello Zoroastrismo, a causa di tale divinizzazione i fedeli furono accusati di essere stolidi e primitivi adoratori di un elemento naturale. Ma il fuoco che va custodito nei luoghi di culto senza che mai si spenga, è per lo zoroastrismo simbolo e manifestazione dell'eterno potere di Ahura Mazda, della forza della vita sulla morte, della luce

viene adorato e compito dei rappresentanti del culto (*Priester*) era quello di custodire il fuoco eterno». ²³³ La stessa osservazione era avanzata da Creuzer che, soffermandosi anche sulle caratteristiche della *genesis* mazdea, chiariva come il culto solare fosse qui da intendere in senso traslato, dal momento che venivano adorati (*verehren*) solo il fuoco immateriale (*das Urfeuer*) e intellettuale e non quello fisico custodito nei templi. Per questa ragione, proseguiva, le grandi immagini della luce e delle tenebre, rappresentando il bene e il male, la sapienza e l'errore, si strutturavano come opposti all'interno dei quali *Mazdā*, pura luce (*Licht*), parola di vita, creatore di ogni benedizione ²³⁴ e primigenia fonte di ogni bene, aspira alla vittoria sulle tenebre (*Finsternis*). ²³⁵ Conduceva la sua trattazione ponendo in rilievo gli elementi che legavano la dimensione sapienziale e spirituale zoroastriana al mondo egizio di Ermete, ²³⁶ al culto solare mitraico, ²³⁷ al dio greco Dioniso, ²³⁸ al Buddhismo ²³⁹ ed alle tradizioni Oracolari. ²⁴⁰ Creuzer esponeva, proprio in apertura del capitolo dedicato, gli elementi che venivano considerati sacri nel sistema dei Magi: il sole e la luna, le montagne, i fiumi. Prima di addentrarsi nella disamina delle fonti antiche sul magismo, poneva significativamente in evidenza i testi biblici che erano da considerarsi come fonti sulla religione persiana: i libri dei profeti, Daniele, per il quale non era sconosciuto il culto della luce dei Persiani, Ezechiele, Esdra, Nehemia ed infine Ester, importante per la conoscenza dei loro costumi. ²⁴¹

Grazie a questi e ad altri apporti Nietzsche era pervenuto, ben prima della stesura del suo *Zarathustra*, ad una ricostruzione dettagliata e completa dell'antico culto persiano. Ciò all'interno di una prospettiva di studio ricca di intrecci etici, religiosi e filosofici riguardanti i più svariati aspetti linguistici, filologici e contenutistici che legavano le une alle altre le diverse fonti e tradizioni.

Il racconto di Nietzsche ha inizio con la discesa di Zarathustra dalla montagna. Questi vuole abbandonare la sua solitudine, adesso volgendosi «al cospetto» ²⁴² del sole, con il quale istituisce

dell'intelligenza che annienta le tenebre dell'ignoranza». S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, Red Edizioni, Milano 2011, pp. 41-42.

²³³ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 130 [t.d.a.].

²³⁴ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 714.

²³⁵ «Pur non avendo lo zoroastrismo "inventato" l'opposizione della luce e delle tenebre, tuttavia l'ha sicuramente trasferita sul piano metafisico, inserendola in una prospettiva cosmologica. È senza dubbio dovuto alla religione di Zarathustra e alla sua successiva evoluzione nel mazdeismo e nel sincretismo iranico fino al Manicheismo, se si produsse quella prodigiosa teologia della Luce e delle Tenebre [...]». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 218.

²³⁶ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 677.

²³⁷ «Unter in den Zandbüchern Izedz kommt auch Mithra (oder Meher) vor, welcher der Erde Licht und Sonne giebt; außerdem Khorschid, Die Sonne». *Ivi*, p. 704

²³⁸ *Ivi*, p. 671.

²³⁹ *Ivi*, p. 677.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 680.

²⁴¹ *Ivi*, p. 652.

²⁴² *Za: (Prologo § 1)*, p. 3.

una significativa identificazione, annuncia la sua volontà di tramonto.²⁴³ Vuole adesso riversarsi in un nuovo incontro con gli uomini, donare a ciascuno di loro ciò che più manca. La sua nuova saggezza lo ha «saturato fino al disgusto»,²⁴⁴ come il troppo miele raccolto dalle api abbisogna adesso «di mani che si protendano»,²⁴⁵ ed egli come un «calice»²⁴⁶ che vuol vuotarsi nel dono di sé decide, abbandonando la rocca elevata della solitudine, di farsi nuovamente uomo tra gli uomini:

Vorrei spartire i miei doni, finché i saggi tra gli uomini tornassero a rallegrarsi della loro follia e i poveri della loro ricchezza [...].

Benedici il calice, traboccante a far scorrere acqua d'oro (*Wasser golden*), che ovunque porti il riflesso splendente della tua dolcezza!

Ecco! Il calice (*Becher*) vuol tornare vuoto, Zarathustra vuol tornare uomo.²⁴⁷

Iniziata la discesa dal monte, nella foresta, il messo di Nietzsche fa il suo primo significativo incontro: un «vegliardo»,²⁴⁸ figura ascetica che, invitandolo a desistere dal suo proposito, lo incalza:

Questo viandante non mi è sconosciuto: alcuni anni fa è passato di qui. Zarathustra era il suo nome; ma egli si è trasformato (*verwaldeln*).

Portavi allora la tua cenere sul monte: oggi vuoi portare nelle valli il tuo fuoco? Non temi i castighi contro gli incendiari?²⁴⁹

10. Centralità dell'opera

Paul Valadier ha messo in evidenza come la *Genealogia della morale* e *Al di là del bene e del male* «rappresentano lo sviluppo articolato delle conseguenze delle affermazioni centrali della grande

²⁴³ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

²⁴⁴ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

²⁴⁵ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

²⁴⁶ Za: (*Prologo* § 1), p. 3. «Il simbolismo molto esteso della coppa si presenta sotto due aspetti essenziali: quello di vaso dell'abbondanza e quella del vaso contenente la *bevanda dell'immortalità*» J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli. Miti, sogni costumi, gesti, forme figure, colori, numeri*, trad. it. di M. G. Margheri Pieroni, L. Mori e R. Vigevani, a c. di I. Sordi, BUR, Milano 2005, p. 314. Quest'ultima era proprio l'*Haoma* mazdeo che Guénon, nell'indagare il simbolismo della coppa nella leggenda dal Santo Graal, definisce «straordinaria prefigurazione eucaristica». R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi 2013, p. 29 e ss.

²⁴⁷ Za: (*Prologo* § 1), p. 3. Sull'«acqua d'oro» si veda il 29° Carde dello Yast avestico (*Aban LXXXIV*) dedicato all'acqua: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1777, vol. 3, p. 195 e ss. Cfr. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit. vol. 1, p. 700. Sul tema del «rendere ricchi i poveri» e la sua ascendenza emersoniana si veda: OFN: VII, I, II, 17 [39], p. 211. Cfr. *Sulla povertà di chi è più ricco*, in NW: pp. 238-241.

²⁴⁸ Za: (*Prologo* § 2), p. 4.

²⁴⁹ Za: (*Prologo* § 2), p. 4. Cfr. Za II: (*L'indovino*), p. 156-157.

opera [*Zarathustra*]].²⁵⁰ Nietzsche, in una missiva indirizzata a Resa von Schirnhofer, presentava, d'altra parte, sia *La gaia scienza* che *Aurora* come «un'introduzione e un commento»²⁵¹ al suo nuovo scritto. Scrivendo a Franz Overbeck e facendo riferimento al prezioso apporto di Jacob Burckhardt²⁵² che «gli aveva fatto toccare con mano la storia universale», Nietzsche torna sul quello che, al momento, riteneva dovesse essere l'ultimo libro dello *Zarathustra* (il terzo)²⁵³ e scrive:

Adesso mi devo addentrare passo passo in tutta una serie di discipline, perché ormai ho deciso di impiegare i prossimi cinque anni per la rielaborazione della mia «filosofia», per la quale col mio *Zarathustra* ho costruito un vestibolo. Nel rileggere *Aurora* e *La gaia scienza* del resto mi sono reso conto che quasi non vi è in queste opere una riga che non possa servire come introduzione, preparazione e commento al detto *Zarathustra*. È un fatto che ho scritto il commento *prima* del testo [...].²⁵⁴

Si profila in tal modo una doppia centralità, quella dell'opera rispetto al dipanarsi dell'attività produttiva di Nietzsche e quella dei contenuti specifici che qui appaiono come all'interno di un compendio sintetico ora stilato in modo lapidario, ora affidato alla strategia narrativa in prima persona del protagonista. La visione dell'eterno ritorno che, a conferma di quanto ipotizzato circa la continuità di intenti che lega i suoi lavori, aveva anticipato nel quarto libro de *La gaia scienza* mediante numerosi aforismi²⁵⁵ si trova tematizzata all'inizio della terza parte dello *Zarathustra*, in

²⁵⁰ P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 345.

²⁵¹ EFN: IV, [510] *A Resa von Schirnhofer*, <Venezia, primi di maggio 1884>, p. 478. Si veda anche: EFN: V, [754], *A Jacob Burckhardt*, <Sils-Maria, Alta Engadina, 22 settembre 1886>, p. 259.

²⁵² In seguito entreremo nel dettaglio anche in merito alle lezioni basilesi di Jacob Burckhardt sulla storia universale che Nietzsche seguì e nelle quali lo storico si soffermava anche sulla struttura credenziale-metafisica dello zoroastrismo arcaico. *Infra*, Cap. II, § 2.

²⁵³ La vicenda editoriale dello *Zarathustra*, il cui quarto ed ultimo libro fu da Nietzsche pubblicato privatamente per un numero ridotto di amici, meriterebbe una disamina approfondita poiché si tratta, peraltro, di uno di quei nuclei biografici che danno misura della profonda avversione di Nietzsche verso il nascente movimento antisemita che stava, già in quel periodo, egemonizzando l'editoria con grosse commissioni di opere finalizzate alla propaganda. Si veda: EFN: IV, [485] *A Franz Overbeck* <Sils-Maria, 9 Luglio 1883>, pp. 370-371. *Infra*, Cap. II, § 10. Nella seguente missiva a Peter Gast, dopo l'uscita del «secondo *Zarathustra*», Nietzsche afferma in modo oltremodo significativo di avere in progetto un'altra metà del libro: «circa 200 pagine». EFN: IV, [460], *A Heinrich Köselitz*, <Sils-Maria, fine agosto 1883>, pp. 418-419. Si veda anche: EFN: IV, [473] *A Franz Overbeck* <Genova, 9 Novembre 1883>, p. 430. Per il resto si rimanda alle seguenti ricostruzioni critiche: V. H. WEICHEL, *Zarathustra-Kommentar*, op. cit., p. 216 e ss.; H. OTTMANN, *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in *Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 35 e ss.; A. SPREAFICO, *Quanti sono gli Zarathustra di Nietzsche?* in F. CATTANEO, S. MARINO (a c. di), *I sentieri di Zarathustra*, op. cit., pp. 135-149. P. VILLWOCH, *Zarathustra. Anfang und Ende einer Werk-Gestalt Nietzsches*, in P. VILLWOCH (Hrsg.), *Nietzsche's "Also sprach Zarathustra"*, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Schwabe & co. AG · Verlag, Basel 2001, pp. 6-21. Per il progetto anche di un quinto libro dell'opera: OFN: VII, III, 35 [74], p. 217; 39 [3], p. 303.

²⁵⁴ EFN: IV, [504] *A Franz Overbeck* <Nizza, 7 Aprile 1884>, pp. 468-471. Nietzsche aveva utilizzato toni simili in una lettera precedente ma facendo riferimento al pensiero dell'eterno ritorno: «[...] Questo Zarathustra non è altro che un'introduzione, un vestibolo – ho dovuto trovare il coraggio dentro di me, perché da ogni parte mi veniva solo scoramento: il coraggio di *sostenere* quel pensiero! Perché sono ancora ben lontano dal poterlo formulare ed esporre». EFN: IV, [494] *A Franz Overbeck* <Nizza, 8 Marzo 1884>, p. 460.

²⁵⁵ Ad es. FW: IV, § 233, p. 191; § 341, pp. 248-249; § 342, pp. 249-250.

una posizione, in seguito alla pubblicazione del suo ultimo e quarto libro, assolutamente centrale. Qui convergono stimoli di significato e simbolici che ritroviamo in precedenza e nel prosieguo dell'opera. L'idea rivelatrice del ritorno, in quanto principio di possibile relativizzazione e inversione delle prospettive, pare poter sostenere, anche dal punto di vista interpretativo, la relazione biunivoca che è possibile stabilire tra *micro* e *macro* ambiti²⁵⁶ della concettualità nietzscheana: argomenti, immagini, plessi tematici. In tal modo, la possibile interscambiabilità prospettica, in ordine al valore specifico degli argomenti, invita a valorizzare la rilevanza esplicativa di tutti i *discorsi* e di tutte le unità del testo secondo un piano di parità. Visione ermeneutica utile anche ai fini dell'esplicazione dell'ambito di significato implicato dalle grandi idee guida sulle quali si sofferma prevalentemente la critica: l'*Übermensch*, lo stesso eterno ritorno, la volontà di potenza. Questo dato, per riflesso, torna a confermare la centralità dello *Zarathustra* rispetto alla produzione complessiva di Nietzsche,²⁵⁷ anche in relazione ai numerosissimi apporti specifici ai quali aveva attinto e dei quali si era servito cercando e trovando ispirazione. In un frammento del 1884 annotava:

[...] Zarathustra ha contro di sé le valutazioni di un paio di millenni; non credo che assolutamente oggi qualcuno sia in grado di udir risuonare il suo tono complessivo: la sua comprensione inoltre presuppone un tale lavoro filologico, e più che filologico, quale nessuno oggi può impegnarvi, per mancanza di tempo. [...] ²⁵⁸

In questo appunto si sofferma su una improbabile possibilità di «comprensione» del testo sulla scia di quanto scriverà in *Ecce homo*. Questa inizia dunque a configurarsi come tema-problema affidato, dallo stesso Nietzsche, anch'esso al tempo ed alla buona volontà di indagare filologicamente la struttura e la trama dell'opera. Le affermazioni contenute in *Ecce homo* e quelle esplicitate nel frammento appena citato, differiscono tuttavia intendo il momento della comprensione in riferimento a due ordini di problematiche differenti. In *Ecce homo* Nietzsche fa riferimento ad un campo *precognitivo* di esperienze indispensabile per la comprensione di un qualsiasi scritto, mentre nel brano appena riportato si riferisce agli elementi che mette in gioco nello strutturare l'argomentazione. Aspetto questo che lo conduce a immaginare come il suo lavoro sarebbe

²⁵⁶ Per una trattazione di *Aurora* in termini di *micro* e *macro* concettualità si veda: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002. Sollecitati da questo studio critico, terremo presente questa ipotesi interpretativa riguardo al *Così parlò Zarathustra*, tentando di esplicitare come nel caso specifico la suddetta suddivisione dei diversi ambiti concettuali riveli, in virtù del contenuto portante dell'opera, anche un senso della storia delle interpretazioni del pensiero nietzscheano.

²⁵⁷ Si veda: E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, op. cit., p. 65 e ss.

²⁵⁸ OFN: VII, III, 38 [15], p. 298.

divenuto, presto e tardi, oggetto di studio specifico e di analisi filologica,²⁵⁹ prospettando a chiare lettere come il tentativo di addentrarsi nella trama di rimandi proposta non sia affatto impresa immediata. Il “tono complessivo” dello *Zarathustra* è collocato ben al di là dei gusti e delle valutazioni attuali, ma in un'epoca vicina a quella della vita del Cristo (“un paio di millenni”), mentre si richiama a quello che, anche sulla scorta degli studi di von Hellwald,²⁶⁰ ritiene un capostipite:

Ho dovuto rendere onore a Zarathustra, un *persiano*: i persiani hanno per primi pensato la storia a grandi linee. Un susseguirsi di sviluppi, a ognuno di essi è preposto un profeta. Ogni profeta ha il suo Hazar, il suo regno millenario.²⁶¹

In virtù dell'idea di un ritorno legato al tempo, ai *Saošyant*²⁶² che secondo la tradizione persiana *devono* giungere con cadenza millenaria all'interno del grande ciclo cosmico,²⁶³ come anche in virtù del bisogno di affermare il senso di una nuova nobiltà che sappia guardare tanto verso le origini²⁶⁴ quanto soprattutto all'avvenire,²⁶⁵ un nuovo messaggero, cui darà voce, può calcare la scena del *verbo* e dell'etica. Kathleen Marie Higgins ha evidenziato importanti corrispondenze che legano il nuovo personaggio alla sua controparte storica e allo sfondo culturale zoroastriano. A tal fine ha analizzato, tra le altre, le principali tesi e argomentazioni Martin Haug,²⁶⁶ il primo traduttore delle *Gāthā*, i *canti* dello Zarathustra storico, in lingua tedesca (1858).²⁶⁷

²⁵⁹ «Un qualche giorno si sentirà il bisogno di istituzioni che permettano di vivere e di insegnare come io intendo il vivere e l'insegnare: e forse allora saranno istituite delle cattedre dedicate alla interpretazione dello Zarathustra. Ma sarei in piena contraddizione con me stesso, se mi aspettassi di trovare già oggi chi porga orecchie e mani per le mie verità: che io oggi non sia ascoltato, che non si sappia ancora prendere qualcosa da me, tutto questo. Non voglio essere scambiato per altro. [...]». EH: III, § 1, p. 55.

²⁶⁰ EH: XIV, § 3, p. 129. Cfr. F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit. p. 129. Si veda: P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 22, de Gruyter, Berlin - New York (1993), p. 397.

²⁶¹ OFN: VII, II, 25 [148], p. 44.

²⁶² Lo *Yasna* 49 dell'*Avestā* presenta i *Saošyant* anche come “annientatori della violenza” (*Aēšma*): A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 49, 11-12), p. 189.

²⁶³ Come ricorda Martin West: «In Grecia e in India troviamo l'idea di un “grande anno” ricorrente, di 10800 anni in Eraclito, 120000 in «Orfeo» 12000 in India; in Persia invece lo stesso periodo di 12000 anni, paragonato a un anno con le sue stagioni, [...] è un arco di tempo unico, non ricorrente [...]. Quando Porfirio attribuisce ai magi la fede nella metempsicosi (*abst.* 4,16), sembra utilizzare un autore recente che scriveva sui misteri mitraici, nei quali vi era una nota di platonismo». M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. di G. Giorgini, Introduzione di E. Alberti, Il Mulino, Bologna 1993, p. 104 n. 149.

²⁶⁴ *Za IV: (Dell'uomo superiore § 13)*, p. 339.

²⁶⁵ *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 12)*, p. 239.

²⁶⁶ Cfr. K. K. PARDIS, *Étude Historique. § 8. Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.) *Les Gathas*, op. cit., pp. 94-95.

²⁶⁷ Higgins pone in discussione la tesi di George Stack che deduce dal famoso appunto “Das ist es!” (Questo è lui!) da Nietzsche apposto a margine del testo di Emerson *Character*, la repentina adesione nietzscheana al nome di Zarathustra. La studiosa, al contrario, procede addentrandosi, sulla base di numerose fonti facenti capo allo zoroastrismo, verso il rapporto tra il Persiano delle *Gāthā* e quello proposto da Nietzsche. K. M. HIGGINS, *Comic Relief, Nietzsche's Gay Science*, Ch. 7, *Zarathustra Lives*, op. cit., pp. 151-166 e p. 209 n. 1. Emerson scriveva: «The most credible pictures are those of majestic men who prevailed at their entrance, and convinced the senses; as happened to the eastern magian who

Un altro appunto di Nietzsche, risalente al 1884, attesta un chiaro intento di ricerca indirizzato verso la cultura asiatica anche al fine di ricavarne una visione che ampliasse la prospettiva del *ristretto* e *incoerente* pessimismo europeo:

L'abbuiamento, i colori pessimistici seguono necessariamente l'illuminismo. [...] Se oggi ritengo di essere, quanto a illuminismo, di un paio di secoli avanti a Voltaire e anche a Galiani – che era qualcosa di molto più profondo – fino a che punto devo allora essere giunto nell'abbuiamento! Anche questo è vero: e io mi misi in guardia a tempo, con una specie di deplorazione, contro la ristrettezza e l'incoerenza, tedesche e cristiane, del pessimismo schopenhaueriano o addirittura leopardiano, e ricercai le forme più radicali (in Asia). [...] Ma per sopportare questo estremo pessimismo (come qua e là risuona dalla mia «Nascita della tragedia»), per vivere solo, «senza né Dio né morale», dovetti inventarmi qualcosa di contrapposto. Forse so meglio di tutti perché solo l'uomo rida: solo lui soffre così profondamente, da aver *dovuto* inventare il riso. È giusto che l'animale infelice e melanconico sia anche il più allegro.²⁶⁸

Nietzsche in quegli anni lavorava anche ad un progetto dal titolo *Il nuovo illuminismo*.²⁶⁹ Nelle sue riflessioni campeggia il chiaro-scuro della dialettica zoroastriana luce-tenebre con la quale nella poesia *Sils-Maria* descrive il suo incontro interiore con la figura del Persiano,²⁷⁰ come anche l'elemento centrale del riso congiunto al rifiuto dell'elemento pessimistico europeo: la *noluntas* schopenhaueriana e la sua forma estrema leopardiana.²⁷¹

In un altro appunto scriveva: «gli Asiatici sono cento volte più grandiosi degli Europei».²⁷²

was sent to test the merits of Zertusht or Zoroaster». R. W. EMERSON, *Essays (Second Series 1844), Character (III)*, in *The complete Ralf Waldo Emerson*, op. cit. Epub Edition.

²⁶⁸ OFN: VII, III, 36 [49], pp. 248-249.

²⁶⁹ Cfr. W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit. pp. 378-379. Si veda: OFN: VII, II, 25 [296], p. 75; 26 [298], p. 209; 27 [79], p. 272; 27 [80], p. 273; OFN: VII, III, 29 [40], p. 15.

²⁷⁰ FWP: *Sils-Maria*, p. 333; Cfr. JGB, *Da alti monti. Epodo*, pp. 207-209.

²⁷¹ Si veda anche: EFN: IV, [461], *A Heinrich Köselitz, <Sils-Maria, 3 settembre 1883>*, pp. 420-421. «La specie di Hölderlin e Leopardi: sono abbastanza duro per ridere della loro perdizione. [...] Qualcosa nell'uomo deve essere duro e rozzo, altrimenti si perde in modo ridicolo, per continue contraddizioni con i fatti più semplici: per esempio, con il fatto che un uomo di tanto in tanto ha bisogno di una donna, come di tanto in tanto ha bisogno di un buon pasto. Recentemente i gesuiti hanno scoperto che Leopardi». OFN: VII, II, 26 [405], pp. 234-235. Nel capitolo *La cena Zarathustra*, suscitando la meraviglia e il compiacimento del «re di destra», sentenza: «Le cose migliori appartengono ai miei e a me; e se non ce le danno ce le prendiamo: – il cibo migliore, il cielo più puro, i pensieri più vigorosi, le donne più belle! [...]». *Za IV: (La cena)*, pp. 331-332. Si veda anche: A. PATRIARCHI, *F. Nietzsche lettore di Giacomo Leopardi*, in *Rinascita della Scuola*, Anno XIX - Novembre-Dicembre 1995, 6/1995, A.S.S.I. Associazione Scuola Secondaria Italiana, Roma, pp. 327-335.

²⁷² OFN: VII, III, 36 [57], p. 251.

11. Il sovrauomo

«Lo spirito soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va: così è chiunque è nato dallo spirito».

GIOVANNI, 3, 8.

Al fine di condensare l'espressività con la quale Nietzsche sostanzia²⁷³ la sua idea dell'*Übermensch*, è d'uopo forse tradurne in italiano il senso con il termine *sovrauomo* piuttosto che con i consueti "superuomo" o «oltreuomo».²⁷⁴ Ciò consente di attenersi il più possibile alle norme sintattiche della lingua italiana. Il tedesco *Übermensch*, difatti, fa da sostantivo all'aggettivo *übermenschlich*, come il termine francese *surhomme* declina in forma sostantivata l'aggettivo *surhumaine*. Allo stesso modo, all'aggettivo italiano "sovrumano" corrisponde per esattezza sintattica e grammaticale, ma anche di senso e significato, il termine *sovrauomo*.

È da tener presente come anche i traduttori e curatori dell'edizione critica italiana delle opere complete di Nietzsche che utilizzano il termine «superuomo», cui per il resto facciamo riferimento, in svariati luoghi traducono il tedesco *über* (sopra, al di sopra di, su) con il prefisso qui proposto.²⁷⁵ Ad esempio, in un frammento del 1885, periodo nel quale Nietzsche ritornerà approfonditamente sulla figura di Dioniso, si afferma che bisogna «superare (*überwinden*) ogni cosa cristiana con qualcosa di *sovracristiano* (*Überchristliches*) [...]; riscoprire in sé il Sud [...]; diventare gradualmente più vasti più *sovranazionali* (*übernationaler*) [...] più *sovraeuropei* (*übereuropäischer*), più orientali»²⁷⁶ per poter comprendere i Greci. Se tali istanze fossero state rese in italiano mediante il prefisso "super" il senso complessivo dell'affermazione avrebbe potuto acquisire un significato opposto, ovverossia l'intensificazione, e non l'oltrepassamento, del carattere cristiano, nazionale ed europeo. Il *super*²⁷⁷ latino esprime la stessa dinamica dello *stare sopra*, ma nella sua trasposizione nella lingua italiana assume una valenza di significato che non è in tutto riconducibile a queste idee di base. Piuttosto il latino *supra*, reso nell'equivalente italiano

²⁷³ Con questo appellativo veniva apostrofato Faust nel suo incontro con lo "Spirito della Terra": «Welch erbärmlich Grauen Fasst Übermensch dich! Wo ist der Seele Ruf? Wo ist die Brust, die eine Welt in sich erschuf und trug und hegte? [...]». J. W. GOETHE, *Faust*, op. cit., (vv. 489-492), pp. 40-41 e n. 13 p. 938.

²⁷⁴ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, op. cit., pp. 38-40, 64. Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Varese 1996, p. 79.

²⁷⁵ Ad es. OFN: VII, II, 25 [331], p. 85; Za II: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84. GM: II, § 2, p. 47; JGB: II, § 2, p. 47. Si veda anche EFN: IV, [506°], *A Paul Lanzsky*, <Venezia fine di aprile 1884>, pp. 472-473.

²⁷⁶ OFN: VII, III, 41 [7], p. 372 (*corsivo mio*). KSA: 11/682.

²⁷⁷ «Per dirla in modo drastico il sovrauomo non è un Superman; l'*Übermensch* non è affatto una persona (*Person*), un individuo (*Individuum*), bensì un nome per un compito (*Tätigkeit*), una attività (*Aktivität*) dell'individuo. Questo compito o attività ha la struttura formale dell'oltrepassare, andare fuori, al di là (*Über-hinaus*), e del ritornare in sé stessi». A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch». *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches Also sprach Zarathustra von 1883*, Schwabe Verlag, Basel 2010, p. 56 [t.d.a.].

che proponiamo, nel ventaglio dei suoi possibili usi e ambiti di significazione,²⁷⁸ si mostra come l'unità terminologica antica più adatta a dar esplicazione del plesso significativo qui proposto. Allo stesso modo il prefisso *oltre* che dà vita alla formula *oltreuomo* non sembra potersi accordare in tutto entro l'orizzonte di senso dei termini da Nietzsche proposti. Anche se, come spiega Vattimo, aiuta a rendere, in contrapposizione all'interpretazione nazista del pensiero di Nietzsche, come anche a quelle francesi che si muovono sul terreno dell'interpretazione heideggeriana del filosofo tedesco, «la trascendenza di questo tipo di uomo rispetto all'uomo della tradizione».²⁷⁹ Il superamento dell'istanza *uomo*, cui fa riferimento in *Zarathustra*, ad esempio nella nota formula «l'uomo è qualcosa che deve essere superato (*überwunden werden muss*)»,²⁸⁰ il rispetto della sintassi, confortato degli equivalenti tedeschi e il tipo di fonti alle quali Nietzsche accede e si ispira, sembrano consigliare l'utilizzo della forma che adottiamo.

Il tema del *sovrumano* era uno dei cardini della lettura renaniana della vicenda cristiana. Questa in chiave interreligiosa veniva legata alla profezia buddhista, alla visione apocalittica dei “due testimoni o profeti”²⁸¹ ed alla premonizione avestico-zoroastriana dell'attesa del Redentore finale.²⁸² In un frammento del 1876 dal titolo «Sopra le cose», relativo al periodo di *Umano, troppo umano* e *Aurora*, Nietzsche si soffermava specificatamente sul senso e sul significato della preposizione tedesca “*über*”, alla cui comprensione affidava una capacità rivelativa che andava ben al di là di del mero dato linguistico ed espressivo:

Chi ha veramente compreso la preposizione «sopra» (*über*) ha anche compreso tutta l'estensione dell'orgoglio e della miseria dell'uomo. Chi è *sopra* (*über*) le cose, non è *nelle* cose – dunque non è nemmeno *in sé*! Questo può essere il suo orgoglio.²⁸³

Questo frammento si caratterizza per il richiamo al senso ragionato dell'*über*, lo star sopra che per il riferimento alle «cose»²⁸⁴ si denota come parametro etico da cui derivare la critica dell'idea filosofica dell'«in sé» sulla quale il filosofo tedesco tornerà a più riprese soprattutto nella propria analisi della filosofia del soggetto di Cartesio²⁸⁵ e Kant, ed in relazione a riflessioni sull'istinto a

²⁷⁸ Parrebbe che nel termine “sopra” della lingua italiana convergano in unità gli usi e le peculiarità del *super* e del *supra* latini. In tal senso tuttavia si nota come fosse proprio il *supra* latino ad essere utilizzato nello specifico senso implicato nel prefisso italiano *sovra*-. L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher Editore, Milano 1990, [sūprā], p. 1116.

²⁷⁹ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., pp. 183-184 n. 11.

²⁸⁰ *Za I: (Delle gioie e delle passioni)*, p. 36.

²⁸¹ *APOCALISSE*, 11, 1-14.

²⁸² Si veda: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 114; *ivi*, p. 135; *ivi*, p. 237; *ivi*, pp. 313-317. Cfr. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 12, 7), p. 126; (Yu[va]tdēvdāt 19, 5), p. 544.

²⁸³ OFN: IV, II, 17 [33], p. 322.

²⁸⁴ Si veda: L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 192.

²⁸⁵ JGB: III, § 54, p. 60.

punire e sulla volontà di vendetta impliciti nell'atteggiamento sedicente morale.²⁸⁶ Ludwig Klages aveva ben compreso il valore dell'*über* all'interno dello *Zarathustra*,²⁸⁷ e mentre poneva in questione una lettura dell'opera incentrata unicamente sulla figura di Dioniso, quale al contrario poteva ben essere proposta per *La nascita della tragedia*, esplicava l'istanza di *superamento* proposta da Nietzsche.

La tradizione avestica, inoltre, conosce in *Vāyu*, uno *yazata*,²⁸⁸ come «colui che oltrepassa».²⁸⁹ Questo è associato e identificato con il vento, elemento naturale con il quale si identifica anche il protagonista della narrazione nietzscheana proprio in contrapposizione a tutto ciò che sta in *basso* come la gentaglia (*Gesindel*) impura e vile:

Perché questa è la nostra altura e la nostra patria: a una troppo ripida altezza noi abitiamo qui, per tutti gli impuri e la loro sete. [...]

E come venti vigorosi noi vogliamo vivere al di sopra di loro (*über ihnen leben*), vicini alle aquile, vicini alla neve, vicini al sole: così vivono venti vigorosi.

E un giorno voglio soffiare come un vento anche tra loro e col mio spirito togliere il fiato al loro spirito: così vuole il mio futuro.

In verità Zarathustra è un vento vigoroso per tutte le bassure (*Niederungen*); e questo consiglio egli dà ai suoi nemici e a tutto quanto vomita e sputa: «guardatevi dallo sputare *contro* il vento!»²⁹⁰

L'immagine del soffiare del vento non è da Nietzsche espressa unicamente in relazione allo star sopra (*über*), al di là del mondo comune del mercanteggiare, piuttosto lo evoca in svariate forme²⁹¹ sollecitando un accostamento con l'immagine biblica dello spirito. Aspetto, questo, evidenziato da Jung²⁹² il quale a partire dalla dimensione dello spirituale proposta in *Zarathustra*, riflette

²⁸⁶ GM: I, § 13, p. 34.

²⁸⁷ «Tutto sommato lo Zarathustra è una entusiastica e sinistra esegesi del termine “oltre” [*über*]. “Sovrabbondanza” [*Überfülle*], “più che bontà” [*übergute*], “più che tempo” [*Überzeit*], più che natura, più che ricchezza, supereroe [*Überheld*], ubriacarsi [*sich übertrinken*], queste sono solo alcune delle numerose parole, in parte inventate, in parte più volte utilizzate, che contengono la particella “*über*” e altrettante varianti dell'unico fattore che qui viene inteso, cioè del superamento». L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 232.

²⁸⁸ *Infra*: Cap III, § 1

²⁸⁹ «Il mio nome è Vāyu, o santo Zarathustra. Il mio nome è Vāyu, perché io attraverso i due mondi, l'uno fatto da Spenta Mainyu, o Spirito Santo e l'altro fatto da Angra Mainyu, lo Spirito del Male. Il mio nome è Apaēta, “Colui che oltrepassa”, o santo Zarathustra. Il mio nome è colui che oltrepassa, perché io oltrepasso le creature di entrambi i mondi, quello del Bene e quello del Male». A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Rām 15, 43), p. 372 e ss. Questo è qui definito anche l'«intrepido», «colui che scaglia via», «colui che distrugge la malizia» «colui che unisce» «il vivace di intelligenza», «Liberazione» e «benessere».

²⁹⁰ *Za II: (Della canaglia)*, p. 110. Per altre immagini associate al vento si veda ad es. *Za: (Prologo § 7)*, p. 14; *Za I: (Dell'albero sul monte)*, p. 42; *Za II: (Sulle isole Beate)*, p. 94; *Za II: (Delle tarantole)*, p. 114.

²⁹¹ Ad. es. *Za I: (Dei preti)*, p. 103.

²⁹² Si vedano ad esempio questi passaggi dove Jung polemizza con la filosofia di Klages il quale «identifica lo spirito e l'intelletto o li combina insieme, con l'aggiunta della mente, in maniera tale da rendere lo spirito del tutto irricognoscibile [...]». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 390.

sull'essenza più profonda dello spirito (*Geist*): il suo essere (*pneuma*) respiro,²⁹³ soffio²⁹⁴ vitale dell'uomo e della vita nel suo insieme.²⁹⁵

Nel ventesimo paragrafo del capitolo *Dell'uomo superiore*, che fa da *pendant* all'argomentazione svolta in quello *Della canaglia*, Nietzsche-Zarathustra universalizza, nella proposta di un nuovo imperativo, la propria auto-identificazione con il vento:

Fate, vi prego, come il vento, quando precipita giù dalle sue caverne sui monti: egli vuol danzare al suono del suo flauto, i mari tremano e saltellano sotto l'orma dei suoi piedi. Che dà ali agli asini, munge le leonesse: sia lodato questo buono spirito scatenato, che giunge a tutto l'oggi e a tutta la plebe (*Pöbel*) come un vento di burrasca, –
– che è nemico di tutte le teste spinose e cavillose e di tutte le foglie vizze e dell'erbaccia: sia lodato questo selvaggio buono libero spirito burrascoso, che danza sulle paludi e sulle tetraggini, quasi fossero prati! [...].²⁹⁶

Immagine stessa dello spirito libero, burrascoso, il vento si identifica ancora con il personaggio in quanto vincitore della morte, colui che infrange e spezza (*zerbrechen*) i sepolcri.²⁹⁷ Questi sono simbolo del farisaismo imperante, della *morte vivente*. Il verbo che Nietzsche utilizza per rendere l'immagine della vittoria su di essi è lo stesso di quando invita a spezzare le antiche tavole dei valori e gli stessi «buoni e giusti»,²⁹⁸ farisei che li incarnano fattivamente nella loro violenta condotta rivolta contro lo spirito libero e creatore. Così sognava Zarathustra:

Ho sognato di aver rinunciato in tutto e per tutto alla vita. Ero diventato un guardiano notturno e di sepolcri, lassù, sulla montagna rocca solitaria della morte. E là ero il custode delle sue bare: le volte cupe erano piene di questi trofei. Da bare vitree sentivo su di me lo sguardo della vita vinta.²⁹⁹

²⁹³ «I concetti possono derivare soltanto dall'intuizione. "Essere" è la trasposizione del respiro e della vita in tutte le cose: il conferimento del senso umano della vita. L'unico problema: se l'origine di tutte le intuizioni ci conduca ad in essere: no [...]». FP: III, 23 [13], p. 172. Questo frammento può anche essere legato alla lettura delle *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* di Max Müller (Leipzig, 1870) che fu preso in prestito da Nietzsche presso la biblioteca universitaria il 17 Novembre del 1869.

²⁹⁴ «Se mai a me giunse un soffio del soffio creatore e di quella celeste necessità, che costringe anche la casualità a danzare in un girotondo di stelle: Se mai io risi col riso del fulmine creatore, cui il cupo lungo tuono dell'azione segue [...]». Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 3), p. 270.

²⁹⁵ «Voi siete per me dei tiepidi: ma fredda scorre ogni profonda conoscenza. Gelide sono le intime scaturigini dello spirito: un ristoro per mani che bruciano nell'agire. Voi ve ne state qui impettiti e rispettabili, o saggi illustri! – non vi spinge un forte vento e volere. Avete mai visto la vela andare sul mare, rotonda e gonfia e tremante per l'impeto del vento? [...]». Za II: (*Dei saggi illustri*), pp. 117-118. Cfr. *APOCALISSE*, 3, 14-18.

²⁹⁶ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 20), p. 343. Si veda: *ISAIA*, 41, 16; *GEREMIA*, 49, 36; *DANIELE* 11, 40. Cfr. I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, a c. di M. Mamiani, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 101

²⁹⁷ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 7), p. 236; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 27), p. 250.

²⁹⁸ Za II: (*L'indovino*), p. 157.

²⁹⁹ Za II: (*L'indovino*), p. 156.

Sognava di portare con sé delle chiavi, «le più rugginose delle chiavi»,³⁰⁰ con le quali «poteva aprire la più stridula delle porte»,³⁰¹ fin quando, dopo il più spaventoso «silenzio di perfidia»³⁰² capace di «strangolare il cuore»:³⁰³

Per tre volte furon battuti colpi alla porta, come tuoni, e per tre volte l'eco ne risuonò ululante sotto le volte: e io andai alla porta. Alpa! Gridai, chi porta la sua cenere sul monte? Alpa! Alpa! Chi porta la sua cenere sul monte? [...] Ed ecco un vento mugghiante ne sbattacchiò i battenti: con fischi, strida e sibili mi gettò un feretro nero. E mugghiando e fischiando e stridendo il feretro si *spaccò*, (*zerbrechen*) vomitando risate in mille forme. E da mille smorfie di bambini, angeli, gufi pagliacci e farfalle grosse come infanti, qualcosa rise e derise e mugghiò contro di me.

Uno spavento orrido mi colse: e mi schiantò. Urlai d'orrore come mai avevo urlato. Ma il mio urlo stesso mi svegliò – e tornai in me.³⁰⁴

Ad interpretare il sogno è, sulle tracce del rapporto tra Gesù e Giovanni, il suo discepolo prediletto che, prendendolo per mano, dice:

«La tua stessa vita interpreta il tuo sogno per noi, Zarathustra!

Non sei forse tu il vento dagli striduli fischi, che spalanca le porte alle rocche della morte?

Non sei tu stesso la bara piena di cattiverie multicolori e di angeliche smorfie della vita?

Davvero simile alla risata infantile dalle mille forme, penetra Zarathustra in tutte le camere di morte, irridendo i guardiani notturni e dei sepolcri e tutti quelli che sferragliano con chiavi tenebrose.

Tu li spaventerai e li schianterai con la tua risata; perdita e recupero dei sensi attesteranno il tuo potere su di loro [...].³⁰⁵»

Risuonano qui le parole di Cristo rivolte a scribi e farisei,³⁰⁶ connotazione esistenziale che, non a caso, ritorna nello scritto in forma sintetica come secondo *sigillo* dello *Zarathustra*.³⁰⁷

L'interpretazione del sogno rovescia la consueta dinamica agente/vittima. Zarathustra è egli stesso il vento che porta via e spacca il feretro, elemento sinistro e mortale, fonte di ogni stanchezza, e non

³⁰⁰ Za II: (*L'indovino*), p. 156.

³⁰¹ Za II: (*L'indovino*), p. 156.

³⁰² Za II: (*L'indovino*), p. 157.

³⁰³ Za II: (*L'indovino*), p. 157.

³⁰⁴ Za II: (*L'indovino*), p. 157 (*corsivo mio*).

³⁰⁵ Za II: (*L'indovino*), pp. 157-158.

³⁰⁶ Ad es. *MATTEO*, 23, 13-29.

³⁰⁷ Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen» § 2)*, p. 269.

unicamente colui che patisce il timore-orrido della morte come una minaccia improvvisa e incombente. Il discepolo difatti aggiunge che egli ha sognato i suoi nemici: «Ma come tu ti sei risvegliato lasciandoli e tornando in te stesso, così anche loro debbono risvegliarsi lasciando se stessi e tornando – in te!».³⁰⁸ L'intreccio sogno-veglia esplicitato pare richiamare ad un importante frammento eracliteo,³⁰⁹ mentre campeggia la “risata” ed il simbolo ambivalente delle chiavi.³¹⁰ Segno ambiguo del potere, temporale e spirituale,³¹¹ queste indicano anche la possibilità di giungere in luoghi nuovi e differenti. L'«avvocato della vita»³¹² prefigura la vittoria sulla violenza ingiusta rappresentata in ogni tempo dall'esistenza del male impegnato a giudicare, punire, crocifiggere coloro che creano.³¹³ Nella narrazione di questo sogno, nel quale riecheggiano importanti elementi autobiografici,³¹⁴ si vuole anzitutto rimarcare la possibilità di un riscatto vitale dal più cupo dolore e dalla stanchezza. Riscatto reso possibile dal fervido dinamismo insito nella vita e nell'autentica, spontanea e creativa espressione di sé. L'elemento onirico funge non soltanto da stimolo rappresentativo, ma anche da vettore tematico e contenutistico della trattazione. L'immagine evocata del portare la cenere sul monte è presente anche nel *Prologo*.³¹⁵ Nel contesto biblico veterotestamentario il gesto di cospargersi la cenere sul capo è segno di penitenza e prostrazione disposta ad un nuovo ascolto della parola e ad un nuovo intendimento della volontà divina.³¹⁶ L'immagine della cenere è qui sovente associata alla caducità dell'esistenza terrena ed al potere divino di nullificare il maligno. In *Zarathustra* vi si farà menzione anche intendendola come metafora della rinascita. In tal senso vengono richiamati anche i motivi principali del mito dell'Araba Fenice, l'uccello simile all'aquila reale che rinasce dalle proprie ceneri:

³⁰⁸ Za II: (*L'indovino*), p. 158.

³⁰⁹ «Una stessa cosa, dentro di noi, sono vivente e morto e desto e dormiente e giovane e vecchio: questi rovesciandosi, sono quelli, e quelli a loro volta invertendosi sono questi». ERACLITO, *Dell'origine*, op. cit., [Fr. 95], p. 160. Si veda anche: *ivi*, [Fr. 96], p. 161.

³¹⁰ «Il simbolismo della chiave è, con ogni evidenza, in rapporto al suo doppio ruolo di apertura e chiusura: è al tempo stesso un ruolo di iniziazione e di discriminazione, come indica con precisione l'attribuzione delle “chiavi del Regno dei Cieli” a San Pietro». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 256.

³¹¹ «Questo potere è raffigurato, negli stemmi papali, da due chiavi – una d'oro e l'altra d'argento – che in precedenza erano l'emblema di dio romano Giano. Il doppio aspetto del potere corrisponde all'autorità spirituale e alle funzioni regali, il cui fine rispettivo è, secondo Dante, l'accesso al Paradiso celeste e al Paradiso terrestre o – secondo la terminologia ermetica – ai Grandi Misteri e ai Piccoli Misteri. Le chiavi di Giano aprono anche le porte solstiziali, cioè a dire l'accesso alle fasi ascendente e discendente del ciclo annuale, ai domini rispettivi dello yin e dello yang, che trovano il loro equilibrio agli equinozi [...].» J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 256-257. Cfr. G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 111-113.

³¹² Za II: (*L'indovino*), p. 158.

³¹³ Za: (*Prologo* § 9), p. 17; Za I: (*Del cammino del creatore*), pp. 70-71. Cfr. MATTEO, 23, 29-36.

³¹⁴ Si fa qui riferimento al sogno dell'estate del 1877 nel quale Nietzsche sente una voce gridargli dalla tenebra più fonda le parole «Alpa! Alpa! Chi porta la sua cenere sul monte?» e riportato dalla testimonianza di Reinhardt von Seydlitz. SG: I, pp. 107-110. Cfr. D. M. FAZIO, *Così sognò Zarathustra*, in «Psychofonia. Ricerca ed Analisi Psicologica», vol. 2, n. 3, 1999, pp. 9-11. Si veda anche: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 113.

³¹⁵ Za: (*Prologo* § 2), p. 4; Za I: (*Dei retromondani*), p. 29.

³¹⁶ Ad. es. *LAMENTAZIONI*, 2,10; *GIUDITTA*, 4, 11; *ivi*, 9, 1; *MACCABEI*, 3, 47.

Da solo vai sul cammino che porta a te stesso! E il tuo cammino comprende anche te e i tuoi sette demoni!

Un eretico sarai per te stesso, e una strega e un indovino e un pagliaccio, e uno che dubita, che non è santo, che è malvagio.

Tu devi voler bruciar te stesso nella tua stessa fiamma: come potresti volere rinnovarti, senza prima essere diventato cenere!³¹⁷

Nel motivo della non santità dell'uomo al cospetto di se stesso riecheggia l'incontro presso l'albero sul monte del protagonista con il giovinetto, dove la dinamica oppositiva e complementare annichilimento/rinascita esistenziale, si trovava già argomentata in senso etico mostrando come l'elevazione al bene implichi la discesa nel male più doloroso.³¹⁸ Il giovane che è chiamato ad intraprendere la propria strada percepisce la duplice e oppositiva natura della propria anima e delle proprie inclinazioni. Qui Nietzsche chiarisce la differenza tra nobile e buono³¹⁹ indicando i pericoli cui è esposto l'animo nobile, tra cui quello di divenire uno sfrontato e derisore che perde finanche la propria speranza più alta. Qui si nota come Nietzsche stia imbastendo, mediante la figura del giovane, il dialogo con il lettore.³²⁰

Tornando all'immagine del vento, questa è legata anche a quella del cane e finisce per apportare un primo elemento interpretativo alla visione dell'eterno ritorno:

Finita! Finita! Oh giovinezza! Oh meriggio! Oh pomeriggio! E ora venuta la sera e la notte e la mezzanotte, il cane ulula, il vento: - non è un cane il vento? Guaisce, abbaia, ulula. Ahi! Ahi! Com'essa sospira! Come ride, come rantola e ansima, la mezzanotte!³²¹

Nel capitolo *Della virtù che rende meschini* Zarathustra appare alla piccola gente come una «nuvola sinistra».³²² I passi e i movimenti di chi è in cerca di se stesso e di una meta ulteriore suscitano il risentimento e il sospetto di chi è vittima di pochezza morale:

[...] Essi tossicchiano, quando io parlo: credono che il tossicchiare sia un argomento contro venti vigorosi, – non immaginano neppure che cosa sia lo spumeggiare della mia felicità!

«Non abbiamo ancora tempo per Zarathustra» – questa è la loro obiezione; ma che vale un tempo che «non ha tempo» per Zarathustra?

³¹⁷ Za I: (*Del cammino del creatore*), p. 71.

³¹⁸ Za I: (*Dell'albero sul monte*), pp. 42-43.

³¹⁹ «La persona nobile vuole creare cose nuove e una nuova virtù. Il buono vuole, invece, le cose vecchie e che si conservino». Za I: (*Dell'albero sul monte*), p. 44.

³²⁰ Za I: (*Dell'albero sul monte*), pp. 42-45.

³²¹ Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 8), p. 375. Cfr. Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 185.

³²² Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 2), p. 196.

E perfino quando mi esaltano: come potrei addormentarmi sul *loro* encomio? Una cintura di spine è per me la loro lode (*Lob*): essa mi graffia anche quando la allontanano da me.³²³

12. Profeta, non profeta

«Ai nottivali ai magi ai posseduti da Dioniso alle menadi agli iniziati».

ERACLITO, *Dell'Origine* *

L'idea di un oltrepassamento del limite stabilito dal linguaggio comune si fonde in Nietzsche con riflessioni che rimandano costantemente all'idea di un *di più*³²⁴ di forza, piacere e volontà, mediante cui esplicitare la necessità di una nuova prospettiva per il futuro dell'uomo. Utilizzando il simbolo del *ponte*, elemento ben presente all'interno del contesto avestico e dottrinario zoroastriano,³²⁵ così si esprime:

L'oggi e il passato sulla terra – ah, amici miei – questo è per me il massimo di ciò che non posso sopportare; e non saprei vivere, se non avessi anche la visione di ciò che necessariamente verrà.

Uno che vede e vuole e crea, egli stesso un futuro e un ponte verso il futuro – e ahimè, ancora quasi uno storpio sul ponte: tutto ciò è Zarathustra.³²⁶

Nella previsione del futuro, spicca la vocazione profetica attribuita al personaggio. Ma lo Zarathustra storico era un profeta? Se la tradizione dei profeti, in senso stretto, appartiene al contesto religioso ebraico e biblico,³²⁷ la figura di Zarathustra è legata all'antica tradizione mazdea. Pur sussistendo, sia da un punto di vista storico che scritturale, una strettissima parentela tra i due ambienti religiosi e politici,³²⁸ come sottolinea Pardis, entrando in opposizione dialettica con le tesi di Du Breuil, l'antico Zoroastro è piuttosto un «Istruttore» e una guida:

³²³ Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 2), p. 196.

* Op. cit., [Fr. 1], p. 39.

³²⁴ Cfr. L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 232.

³²⁵ Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 707. *Infra*, Cap. III, § 9.

³²⁶ Za II: (*Della redenzione*), p. 161.

³²⁷ «Il dono della profezia è superiore a quello delle lingue – Aspirate alla carità. Desiderate intensamente i doni dello Spirito, soprattutto la profezia. Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini ma a Dio poiché, mentre dice per ispirazione cose misteriose, nessuno comprende. Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto. Chi parla con il dono delle lingue edifica se stesso, chi profetizza edifica l'assemblea. Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia. In realtà colui che profetizza è più grande di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che le interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione». 1 *CORINZI*, 14, 1-5.

³²⁸ «La letteratura religiosa di Israele è così ricca che anche la tradizione mosaica più ostile alle idee straniere ha potuto modellarle su se stessa, e soprattutto conservare moltissimi concetti esotici, che arricchirono il profetismo post-esilico e quello che noi chiamiamo cripto-giudaismo, che nel corso dei secoli si è nutrito di esoterismo, attinto principalmente

Nelle *Gāthā*, Zarathustra stesso si fa chiamare il Manthran, «colui che insegna le parole che svegliano il pensiero», i Manthra. Egli è dunque l'«Istruttore», il buon insegnante che segue il cammino della Giustizia e il giusto pensiero per guidare i popoli verso la felicità, al contrario del cattivo insegnante che li conduce verso la decadenza (*déchéance*).³²⁹

La figura originaria iranica corrisponde più a quella dell'*emissario* che non a quella del profeta, Zarathustra difatti ha da adempiere una sua specifica missione risanatrice dopo aver ricevuto da *Mazdā* lo “Zend-Avesta” sulla montagna.³³⁰

La rivelazione-ricezione della luminosa verità del Bene lo fa partecipe della volontà divina volta ad una piena e felice realizzazione dell'amore nel mondo e tra i viventi: compito che è chiamato, nella sua complicità col divino, a realizzare e porre in essere.³³¹ Per adempiere a tale impresa etica l'antico maestro indugiava in un continuo scambio di ringraziamento, chiarificazione e preghiera col Dio che si è così mostrato nell'intenzione della verità, della saggezza e della giustizia.

Nietzsche infonde il carattere del “profeta” al suo personaggio ma, allo stesso tempo, in *Ecce homo*, sottolinea come ciò non sia da intendersi³³² nel senso deterioro del termine, sollecitando a cogliere i nessi da lui stabiliti tra simbologia tipica dei culti delle origini, dimensione spirituale dello spirito veicolata dal Cristianesimo paolino³³³ e la *tensione degli estremi* mediante la quale vuole scardinare il fisso ordine di spiegazione dualistica della dinamica vitale. In apertura all'ultimo capitolo del terzo libro, *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»)*, leggiamo:

Se io sono un profeta, pieno di quello spirito profetico che incede sull'alto giogo posto in mezzo a due mari, –

Come una nube greve incede in mezzo, tra passato e futuro, – ostile alle bassure afose, a tutto quanto è stanco e non è capace di morire né di vivere:

Già pronta al fulmine nel petto tenebroso e al raggio di luce liberatore, gravida di fulmini che dicono «sì», ridono «sì», ai luminosi sprazzi profetici del fulmine: –

dalla gnosi zoroastriana e adattato all'inimitabile stile lirico dei libri profetici e degli apocrifi giudaici». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 197.

³²⁹ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 4. *La mission de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 64 [t.d.a.].

³³⁰ In questa occorrenza la sua figura risulta accostabile a quella di Mosé: *ESODO*, 31, 18; *ivi*, 32, 15. D'altra parte nell'invito nietzscheano a spezzare le antiche tavole pare anche evocato il gesto di Mosé al constatare la perversione cui versava il popolo di Israele: *ESODO*, 32-19. Cfr. Ad. es Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 7), pp. 235-236.

³³¹ «Egli chiede ad Ahura Mazda che gli faccia conoscere la felicità e che gli riveli la felicità dei due mondi, il materiale e lo spirituale, affinché possa a sua volta non solamente adempierla per l'anima della terra, ma anche guidare i suoi compagni verso la felicità». K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 4. *La mission de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 65. [t.d.a.].

³³² EH: P., § 4, p. 13.

³³³ Ad es. H. DE LUBAC, *Nietzsche mistico, Mistica e Mistero Cristiano*, vol. 6, II, *La fede Cristiana*, trad. it. di A. Sicari, a c. di E. Guerriero, Jaka Book, Milano 1979, p. 290 n. 84.

– beato colui che sopporta una tale gravidanza! E, in verità colui che un giorno dovrà appiccare l’incendio della luce avvenire deve incombere a lungo sul monte come una nube.³³⁴

Nella lezione del 1 febbraio presso il *Collège de France* dove nel 1984 tenne un corso su *Il coraggio della verità*, Foucault operava una ricostruzione volta a mostrare «i modi di veridizione»³³⁵, di «dire-il-vero»³³⁶ e delle modalità della loro affermazione e strutturazione reciproca all’interno del «tema delle relazioni di potere e del loro ruolo all’interno del gioco tra soggetto e verità».³³⁷ Qui stabilisce le seguenti forme principali³³⁸ in cui la verità può darsi nella sua manifestazione: nella modalità della profezia, legata all’idea del destino; nella forma della saggezza (sapere) che dice l’essere; nel modo dell’insegnamento, che fa riferimento alla *tekhnē* e, infine, mediante la *parrēsia* che chiama in causa *l’ēthos*. Quasi in perfetta consonanza con l’immagine del brano di Nietzsche sopra riportato, indagando le variabili del rapporto al *vero* nell’antichità e nel mondo moderno, affermava:

In primo luogo c’è il dire il vero della profezia. [...]. Anche il profeta – alla pari, certo, del parresiasta – è ovviamente qualcuno che dice il vero. Fondamentalmente credo tuttavia che l’aspetto caratteristico del profeta che dice il vero, cioè la sua veridizione, sia la postura di mediazione. Per definizione, egli non parla a proprio nome. Parla per trasmettere un’altra voce. La sua bocca serve da intermediario a una voce che viene da un altro luogo. Il profeta trasmette una parola che in genere è la parola di Dio. Articola e pronuncia un discorso che non è il suo. Rivolge agli uomini una verità che viene da un altro luogo. Anche in un altro senso il profeta funge da intermediario: si colloca infatti tra il presente e il futuro; è colui che svela ciò che il tempo sottrae agli uomini, e che nessuno sguardo umano potrebbe vedere [...]. Il dire-il-vero profetico è intermediario anche per una terza ragione: in un determinato modo, certo, il profeta svela, mostra e chiarisce ciò che per gli uomini è nascosto, ma per un altro verso – o, piuttosto, nello stesso tempo – non svela senza essere oscuro, non rivela senza avviluppare ciò che dice in una certa forma, che è quella dell’enigma.³³⁹

Il personaggio di Nietzsche svolge il ruolo di *medium* o intermediario nell’immagine spaziale dell’«alto giogo posto in mezzo a due mari»,³⁴⁰ ma anche nella rappresentazione temporale del suo

³³⁴ Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 1), p. 269. Cfr. Za III: *(Della virtù che rende meschini* § 2), p. 196.

³³⁵ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di Sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli Editore, Milano 2011, p. 40.

³³⁶ *Ivi*, p. 26.

³³⁷ *Ivi*, p. 20.

³³⁸ *Ivi*, p. 40.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 1), p. 269.

essere collocato «tra passato e futuro».³⁴¹ Nel brano de *I sette sigilli* si fa riferimento anche ad un'altra dimensione di *medietà atipica*: quella che sancisce, stavolta in negativo, l'ostilità verso «tutto quanto è stanco e non è capace di morire né di vivere».³⁴² Questo passaggio indica come rispetto al rapporto *tra vita e non vita* non si dia alcuna possibilità lodevole di mediazione propendendo per una oltremodo decisa affermazione della prima.³⁴³ In tal senso Nietzsche definirà *mezzo-e-mezzi* gli individui la cui volontà di conciliare³⁴⁴ in campo etico-esistenziale si spinge, varcando le soglie della mediocrità,³⁴⁵ in uno sconvolgimento male assortito del rapporto spirituale che intercorre tra «volontà d'amore»,³⁴⁶ considerazione della morte e vero coraggio.

13. Sulla profezia

«Chi profetizza, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto».

1 CORINZI, 14, 3.

Un aforisma del quarto libro de *La gaia scienza* chiarisce con una similitudine le immagini utilizzate da Nietzsche nel suo descrivere il carattere profetico: la nube, i lampi, la tempesta, il giogo in mezzo a due mari. La profezia, solitamente invidiata in modo erroneo come «una bella “dote”»,³⁴⁷ trova la sua reale possibilità di esplicazione, nel dolore e nelle più acute sofferenze:

Voi non lo sentite, che gli uomini profetici sono uomini molto sofferenti: pensate soltanto che sia loro concessa una bella «dote», e ben volentieri vi piacerebbe averla anche voi –, ma vorrei dirlo con una similitudine. Quanto devono soffrire gli animali per l'elettricità dell'atmosfera e delle nubi! Vediamo che certe specie di essi hanno una facoltà profetica per quanto riguarda il tempo, per esempio le scimmie [...]. Ma noi non pensiamo che i loro *dolori* siano per essi profetici! Quando un'intensa elettricità positiva per l'influsso di una nuvola che si avvicina e che è ben lontana dall'essere visibile, si trasforma in elettricità negativa, e si va preparando un

³⁴¹ Za III: *I sette sigilli* (Ovvero: il canto «sì e amen» § 1), p. 269.

³⁴² Za III: *I sette sigilli* (Ovvero: il canto «sì e amen» § 1), p. 269.

³⁴³ Ad es. MA II: VM, § 408, p. 129.

³⁴⁴ Ad es. Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 117; Za II: (*Dei poeti*), p. 148.

³⁴⁵ «Eraclito viene a porre una distinzione fondamentale tra uomini mediocri e uomini che per la conoscenza diventano dèi. Non che egli ne faccia due classi separate che non ammettono passaggi tra loro; fedele alla sua concezione della continuità (*Xunón*), per cui gli opposti si trasformano l'uno nell'altro, concede anzi che tutti gli uomini possano diventare dèi [...]». G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, a c. di E. Colli, Adelphi, Milano 2009, p. 41. La differenza relativa tra uomini mediocri e “uomini superiori” si struttura complementariamente a quella tra «risvegliati» e «dormienti»; altra assonanza tematica con lo *Zarathustra*. Si veda: ERACLITO, *Dell'Origine*, op. cit., [ad es. Fr. 94], p. 159.

³⁴⁶ «Volontà d'amore: è accettare di buon grado anche la morte. Questo io vi dico, codardi! Ma il vostro sbirciare da castrati vuol persino chiamarsi ‘contemplatività’! E ciò che si lascia palpare da occhi codardi, dovrebbe essere battezzato ‘bello’! [...]». Za II: (*Della conoscenza immacolata*), p. 140.

³⁴⁷ FW: IV, § 316, p. 226.

cambiamento del tempo, questi animali si comportano come se un nemico si stesse avvicinando e si organizzano per la difesa o per la fuga [...].³⁴⁸

I simboli scelti si mostrano in consonanza con la spiegazione dei fenomeni elettromagnetici ed energetici che si scatenano nell'atmosfera in preparazione di un cambiamento repentino del tempo e la cui anticipazione dolorosa a livello percettivo, già per alcuni animali, viene esperita come la presenza imminente di un «nemico di cui già *sentono* la mano». ³⁴⁹

Il *sovrauomo*,³⁵⁰ nella sua relazione descrittiva con il lampo e il fulmine, è al contempo metafora e oggetto di una profezia la cui simbologia esplicativa viene sovente presentata in stretta relazione con l'elemento aereo “cielo-nubi” come nell'instaurazione di un contatto col divino³⁵¹ presupposto nella definizione foucaultiana del “profeta”:

[...] Ma dov'è il fulmine (*der Blitz*) che vi lambisca con la sua lingua! Dov'è la demenza (*Wahnsinn*) che dovrebbe esservi inoculata?

Ecco il vi insegno il *sovrauomo* egli è quel fulmine e quella demenza!³⁵²

Come chiariscono Jean Chevalier e Alain Geerbrandt, «il fulmine è, in senso generale, il simbolo dell'attività celeste, dell'azione trasformatrice del cielo sulla terra; è anche associato alla pioggia, che rappresenta l'aspetto nettamente benefico di tale azione». ³⁵³

Nel ventunesimo *Fargard* dell'*Avestā* ritroviamo una importante invocazione sacrale delle nubi, perché scendano dall'alto del cielo sulla terra in forma di «gocce, migliaia di gocce»,³⁵⁴ in quanto elemento risanatore sia in senso etico-morale che naturale. L'acqua che scende dal cielo è difatti simbolo atto a denotare le potenze in grado di «distruggere la morte [...] la malattia che uccide, [...] la morte che uccide». ³⁵⁵ Ciò che consegue è un rinnovamento della vita³⁵⁶ e della terra (*Welt*) poiché, come traduceva questo *Fargard* dell'*Avestā* Kleuker ai tempi di Nietzsche, «la pioggia risana tutto nuovamente». ³⁵⁷

³⁴⁸ FW: IV, §. 316, pp. 226-227.

³⁴⁹ FW: IV, § 316, p. 227.

³⁵⁰ «[...] Solitamente non usciamo dall'animalità, noi stessi siamo gli animali che sembrano soffrire insensatamente. Ma vi sono attimi *in cui noi comprendiamo ciò*: allora le nubi si squarciano e vediamo che noi, e con noi tutta la natura, aspiriamo all'uomo come a qualche cosa che sta alto, sopra (*über*) di noi [...]». SE: § 5, p. 48. KSA: 1/378.

³⁵¹ R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 157.

³⁵² Za: (*Prologo* § 3), p. 7.

³⁵³ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 469.

³⁵⁴ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yu[va]tdēvdāt, *Fargard* 21, 2.), p. 553. Cfr. J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, pp. 383-384. Cfr. *ISAIA*, 55, 10-11; *OSEA*, 6, 3;

³⁵⁵ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yu[va]tdēvdāt, *Fargard* 21, 2), p. 553.

³⁵⁶ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, p. 283.

³⁵⁷ «[...] der Regen macht alles wieder gut». *Ibidem* [t.d.a.].

Nella simbologia dei fenomeni atmosferici è presente anzitutto l'allusione al movimento catabatico-discendente e di collegamento tra l'elemento *sovraterrano* (celeste-divino) e quello umano. Lo scatenarsi dei fenomeni temporaleschi, legati alle immagini del lampo, del tuono e delle gocce di pioggia, determina un collegamento con l'idea della discesa dell'elemento celeste e della possibilità dell'elevazione nella partecipazione diretta e terrena a ciò che riguarda il celeste. Nietzsche si serve più volte³⁵⁸ dell'immagine della tempesta, ma un brano del capitolo *Del leggere e dello scrivere* merita particolare attenzione, in quanto vi vengono esplicitate le immagini eraclitee e cristiane riguardanti l'elevazione e dell'umiliazione,³⁵⁹ l'innalzamento e l'abbassamento,³⁶⁰ mediante la lente esplicativa dello *star sopra (über)* il livello comune di coscienza ed esistenza dei molti. Il *sovrauomo*, adesso tornato alla sua solitudine, può veder *sotto* di sé le tempeste dei più:

Io non ho più sentimenti in comune con voi: questa nube, che io vedo sotto di me, questa pesante cupezza, di cui rido, – proprio questa è la vostra nube temporalesca.

Voi guardate verso l'alto, quando cercate elevazione. E io guardo in basso, perché sono elevato.

Chi di voi è capace di ridere e, insieme, di essere elevato?

Chi sale sulle vette dei monti più alti, ride di tutte le tragedie, finte e vere.³⁶¹

La dimensione di elevatezza viene così associata al carattere giocoso³⁶² e, proprio per questo, profondo della vita, in un passaggio nel quale viene esplicitata la tensione dionisiaco-eraclitea nello stesso momento in cui si dà rilievo ad un assunto tipicamente cristiano.³⁶³ La “nube cupa” assurge questa volta ad immagine della triste e violenta stoltezza comune (*Dummheit*) che non può che vedere nella gravida condizione generativa una potenziale minaccia.³⁶⁴

Zarathustra, in quanto «primo psicologo dei buoni»,³⁶⁵ individua quasi zoroastrianamente la «condizione di esistenza»³⁶⁶ del comune carattere farisaico nella menzogna (*Lüge*).³⁶⁷ In *Ecce homo* leggiamo:

³⁵⁸ Ad es. «Troppo grande era la tensione della mia nuvola: di mezzo alle risate dei fulmini voglio scagliare in basso raffiche di grandine. Possente si leverà il mio petto, possente soffierà la sua tempesta sopra i monti: così troverà sollievo [...]». Za II: (*Il fanciullo con lo specchio*), p. 93.

³⁵⁹ LUCA, 18, 14.

³⁶⁰ «via in alto via in basso una sola la medesima». ERACLITO, *Dell'Origine*, op. cit., [Fr. 98], p. 165.

³⁶¹ Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 40.

³⁶² Sul tema del gioco in Nietzsche si veda: B. ZAVATTA, *Il mondo del gioco e il gioco del mondo in Friedrich Nietzsche*, in *Insomnia. Online philosophical journal of the University of Urbino “Carlo Bo”*, pp. 1-19. Si veda anche: E. FINK, *Oasi del gioco*, trad. it. di A. Calligaris, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 15 e ss.

³⁶³ Cfr. LUCA, 14-11; *ivi*, 18, 14.

³⁶⁴ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), p. 250 [t.d.a.]. In tale luogo preferiamo rendere il tedesco *Dummheit* con *stoltezza* piuttosto che con il corrente «scempiaggine». KSA: 4/266.

³⁶⁵ «Zarathustra, il primo psicologo dei buoni, è – di conseguenza un amico dei malvagi. Se una specie di uomini della *décadence* si è innalzata al rango di specie suprema, ciò è potuto avvenire solo a spese della specie loro opposta, la specie degli uomini forti e sicuri della vita. Se l'animale d'armento brilla nello splendore delle più pure virtù, l'uomo eccezionale deve essere per forza degradato a malvagio. Se la falsità pretende ad ogni costo che la sua ottica sia

Zarathustra non permette dubbi su questo punto: egli dice che proprio la conoscenza dei buoni, dei «migliori» è stato ciò che gli ha dato l'orrore per l'uomo in genere; *questa* sua avversione gli ha fatto spuntare le ali per «librarsi in volo su lontano tempi futuri», egli non nasconde che il *suo* tipo di uomo, relativamente un tipo sovrumano (*übermenschlicher*), è sovrumano (*übermenschlich*) proprio in rapporto con i buoni, e che i buoni e i giusti chiamerebbero diavolo (*Teufel*) il suo sovrauomo (*Übermenschen*).³⁶⁸

L'inversione delle valutazioni fa sì che la vera immane «bontà»³⁶⁹ sovrumana venga scambiata per impulso demoniaco, mentre i violenti impulsi malvagi vengono considerati cose “buone e giuste”. Se vi è un futuro per l'uomo e la sua naturale solarità, questo riposa proprio sulla possibilità di oltrepassare la norma che stabilisce se stessa³⁷⁰ e la propria mediocrità e violenza come ordine naturale delle cose:

Quante cose in questo momento si dicono estremamente malvagie, che sono larghe appena dodici piedi e lunghe tre mesi! Ma un giorno verranno al mondo draghi più immani.

Infatti, perché al sovrauomo (*Übermenschen*) non venga a mancare il drago che è degno di lui, il *sovra-drago* (*Über-Drache*): a questo scopo, deve ancora dardeggiare molto sole ardente sul turgore della foresta vergine.³⁷¹

Il fulmine si scatena all'orizzonte tracciando linee spezzate che, nel bagliore improvviso, infrangono la netta demarcazione del confine-limite tra cielo e terra. Le nubi e la pioggia indicano il fatto ad esso antecedente e successivo, sostanziato anch'esso dal tradursi delle variazioni e degli equilibri energetici in un caduta dall'alto in basso che evoca l'immergersi del celeste nel terreno. Fatto, quest'ultimo, che richiama l'idea kenotica cristiana, ripresa da tutte le teologie

chiamata “verità” l'uomo propriamente veritiero lo troveremo sotto i nomi peggiori». EH: XIV, § 5, p. 132. In tal senso, vista l'inversione imperante delle valutazioni, non stupisce che il Cristo di Nietzsche, sia un altro distruttore della morale, nemico dell'ordine costituito garantito dal potere farisaico dei “buoni” e, conseguentemente, un amico dei “malvagi”. Cfr. OFN: VII, I, I, 3 [1] 67, p. 53.

³⁶⁶ EH: XIV, § 4, p. 130.

³⁶⁷ EH: XIV, § 5, p. 132.

³⁶⁸ EH: XIV, § 5, p. 132. KSA: 6/370. Cfr. Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), pp. 168-169 [t.d.a.].

³⁶⁹ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 168.

³⁷⁰ Ad es. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Varese 1996, p. 74 e ss.

³⁷¹ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 168 [t.d.a.]. KSA: 4/185. È da porre in risalto come Nietzsche in questo luogo introduca il tema delle “cose dette malvagie”, plesso di riflessione che se rapportato allo specifico capitolo della terza parte dal titolo *Delle tre cose malvagie*, svela la sua connessione con l'insegnamento zoroastriano.

dell'incarnazione,³⁷² ma in Nietzsche anche al movimento opposto del fondersi del terreno all'abissale cielo nel suo anelito a *corrispondere* al divino:

Oh cielo su di me, puro! fondo! Baratro di luce! Nel contemplarti fremo di desideri divini
gettarmi alla tua altezza - questa è la mia profondità! Calarmi nella tua purezza – questa è la mia
innocenza! [...].³⁷³

Nel *Prologo di Zarathustra*, come anche nel capitolo *Prima che il sole ascenda* dal quale abbiamo tratto il breve *incipit* sopra riportato, Nietzsche presentava queste immagini e metafore:

Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, cadenti a una a una dall'oscura nube incombente
sugli uomini: essi preannunciano il fulmine e come messaggeri periscono.
Ecco, io sono un messaggero (*Verkündiger*) del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube:
ma il fulmine si chiama *sovrauomo*.³⁷⁴

Il fulmine, fa notare Guénon, svolge una importantissima funzione sia nel simbolismo tibetano (*vajra*) che nella mitologia classica, nella quale, oltre che rappresentare l'idea della «paternità divina»,³⁷⁵ in quanto arma e principale attributo di *Zeus Pater* o *Ju-piter*, raffigura l'onnipotenza del dio supremo.³⁷⁶ Dal punto di vista mitologico ha, a sua volta, un proprio correlato simbolico nelle pietre cadenti (betili),³⁷⁷ i meteoriti di origine neolitica, nella scure di Pietra di Parashu Rama e nel Martello di Thor: «L'ascia di pietra è la pietra che spezza e che fende, e perciò rappresenta il fulmine; questo simbolismo risale d'altronde a un'epoca estremamente remota, e spiega l'esistenza di altre asce, chiamate dagli archeologi "asce votive"».³⁷⁸

³⁷² Per una recente prospettiva filosofica non strettamente fenomenologica si veda: M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. e cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001.

³⁷³ Za III: (*Prima che il sole ascenda*), p. 191. In questi motivi dello *Zarathustra*, come attesta una breve sentenza contenuta in *Al di là del bene e del male*, riecheggia un critica alla morale metafisica di Kant: «Il saggio come astronomo. – Fintantoché continuerai a sentire le stelle come un "di sopra di te" (*Über-dir*), ti mancherà sempre lo sguardo dell'uomo della conoscenza». JGB: IV § 71, p. 71. KSA: 5/86. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, a c. di S. Landucci, Laterza, Bari 2003, [289], p. 353.

³⁷⁴ Za: (*Prologo* § 4), pp. 9-10 [t.d.a.].

³⁷⁵ R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 157.

³⁷⁶ Ad es. ESiodo, *Teogonia*, in *Opere*, a c. di A. Colonna, Utet, Torino 2011[59-92], p. 65. Si veda: J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 469. Qui viene rimarcato anche come la sacertà del fulmine in tutte le mitologie comporti la consacrazione di ciò che da essi viene colpito.

³⁷⁷ «Il "betilo" era una "pietra profetica", una "pietra parlante", cioè una pietra che rendeva oracoli, o accanto alla quale erano resi oracoli, grazie alle influenze spirituali di cui essa era il supporto; e l'esempio dell'*Onphalos* di Delfi è a questo proposito assai caratteristico. I "betili" sono quindi essenzialmente pietre sacre, ma non tutte di origine celeste, tuttavia è forse vero che, almeno simbolicamente, l'idea di "pietra caduta dal cielo" poteva in qualche modo esservi legata». R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 156.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 157.

Come visto, Foucault definiva il tipo di veridizione profetica in parziale contrapposizione al carattere parresiastico del *dire*. Se questo si caratterizza per il suo fine etico-pratico³⁷⁹ immediato, capace di farsi carico nell'assoluta chiarezza e franchezza della *propria* rischiosa³⁸⁰ posizione di verità, la modalità di veridizione profetica faceva dell'enigma³⁸¹ il più adatto suo strumento esplicativo. Lo *Zarathustra* di Nietzsche corrisponde, anche da quetopunto di vista, a questa tipologia narrativa. Le sollecitazioni enigmatiche, filtrate dalla irreale ma rivelativa dimensione del sogno, vi occupano un ruolo preminente. La possibilità del ritorno incessante di tutte le cose,³⁸² nell'enigma proposto nello *Zarathustra*, viene descritta anche mediante la metafora della pietra scagliata che deve ricadere su se stessa,³⁸³ segnando, in un *continuum* di intrecci simbolici e di immagini dove un elemento conduce ad altro e questo ad altro ancora, l'idea di una circolarità infinita di significazione. L'evocazione della «pietra filosofale»³⁸⁴ richiama al plesso mitologico-religioso della luce,³⁸⁵ del fulmine³⁸⁶ e della tempesta³⁸⁷ la quale, a sua volta, riporta l'interpretazione sulla modalità rivelativa di un *dire-il-vero* inteso come ispirazione profetica. Questa attinge da una *medianità* che si può, non senza dolore, istituire nell'empatico e creativo contatto tra cielo e terra, passato e futuro, umano e sovrumano, cui l'immagine conseguente³⁸⁸ dell'arcobaleno rappresenta la pacificata e multicolore realizzazione:³⁸⁹

³⁷⁹ «[...] Il parresiasta non predice l'avvenire. Rivela e svela, certamente, ciò che l'accecamento degli uomini non può percepire, ma non solleva il velo del futuro. [...] Il parresiasta non aiuta gli uomini a superare in un certo modo ciò che li separa dal loro avvenire, in funzione della struttura ontologica dell'essere umano e del tempo. Li aiuta nella loro cecità su loro stessi, su quello che sono non in virtù di una struttura ontologica ma in conseguenza di errori, distrazioni o dissipazioni morali, disattenzioni, vigliaccherie e arrendevolezza». M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, op. cit., p. 27.

³⁸⁰ *Ivi*, pp. 23-27.

³⁸¹ *Ivi*, p. 40.

³⁸² Si veda anche: Za III: (*Il convalescente* § 2), pp. 259-260.

³⁸³ Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), p. 182. Nell'immagine del «cadere» è implicata la lotta contro lo «spirito di gravità»: l'*arcinemico* di Zarathustra.

³⁸⁴ «O Zarathustra, pietra filosofale, pietra lanciata da fionda, tu che frantumi le stelle! Hai scagliato te stesso così in alto, – ma ogni pietra scagliata deve cadere». Za III: (*La visione e l'enigma*), p. 181

³⁸⁵ «In verità, egli diceva ai suoi discepoli, non passerà molto tempo e verrà questo lungo crepuscolo. Ahimè, come potrò portare in salvo la mia luce! Che non rimanga soffocata in tutta questa mestizia! Essa deve rilucere per mondi lontani e per notti ancora più lontane! [...]». Za II: (*L'indovino*), p. 155-156. Cfr. GIOVANNI, 14, 19.

³⁸⁶ Cfr. ERACLITO, *Dell'Origine*, op. cit., [Fr. 9], p. 50.

³⁸⁷ Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), p. 181.

³⁸⁸ Si veda R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 334.

³⁸⁹ Si veda: *GENESI*, 1, 1-30; *ivi*, 2, 1-4. Cfr. Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 254-256. «L'arcobaleno è spesso il simbolo del ponte fra cielo e terra ed esprime sempre e in tutte le regioni una unione, le relazioni, tra cielo e terra. [...] Spesso è riprodotto nella tradizione cristiana come segno che l'ira divina si è placata e che è stata stipulata una nuova alleanza, che si apre una nuova strada per una nuova creazione protetta dalla divina benevolenza [...]». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 94-96. Si veda: *GENESI*, 9, 12-17. L'arcobaleno rimanda, da un punto di vista numerologico, al numero 7 in virtù dei suoi colori che in ogni tradizione custodiscono un significato ed un differente rimando teologico o dottrinale. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 95. Il numero sette, evocato da Nietzsche più volte in *Zarathustra*, rievoca sia temi apocalittici come anche i «sette giorni» della creazione divina narrata in apertura del libro biblico della *Genesi*. Questo svolge un ruolo preminente, in quanto raffigurazione numerica della realtà divina, anche nella tradizione indo-ariana, buddhista e, come sarà mostrato, nel corpus teologico-dottrinale dello Zoroastrismo. *Infra*, Cap. III, § 2.

A coloro che creano, che mietono il raccolto, che celebrano la festa voglio accompagnarvi: a loro voglio mostrare l'arcobaleno e tutti i gradini del sovrano.³⁹⁰

L'arcobaleno, la cui immagine è assimilabile a quella del ponte, traccia un percorso semicurvo come quello del cammino che il protagonista³⁹¹ percorre in similitudine con quello "apparente" del sole. Come osserva Annemarie Pieper, l'arcobaleno è anche immagine del sovrano, del movimento dell'*andare oltre* ed evidenzia il possibile sanarsi dell'abisso scavato tra anima e corpo, spirito e materia, uomo e sovrano.³⁹² Zarathustra non denota unicamente la sua forma di esistenza mediante lo star-sopra (*über*) le forme più basse di vita, ma è impegnato anzitutto a superare e *vincere* (*übertunden*) la sua stessa modalità di esistenza giungendo anche al di sopra di se stesso.³⁹³ Tale aspetto rivela anche il carattere introspettivo³⁹⁴ ed esortativo dello scritto. Le valutazioni *ritrascritte* in opposizione alla superficialità più diffusa sono al contempo oggetto di applicazione autocritica. Il solitario Nietzsche questiona anche la propria specifica forma di esistenza ed auspica, strutturando in tal modo una dialettica inclusiva nei confronti del lettore, un ulteriore oltrepassamento:

Tu però Zarathustra, hai voluto vedere il fondo ed il sottofondo di tutte le cose: e questo ti obbliga a salire al di sopra di te stesso (*über dich selber steigen*) – sempre più in alto, finché anche le tue stelle si trovino *al di sotto* (*unter*) di te.³⁹⁵

Nell'opera l'elemento autocritico viene esplicitato nel questionamento *sospensivo* del proprio atteggiarsi di fronte a se stessi ed alle proprie credenze valoriali e viene enucleato nella descrizione

³⁹⁰ Za: (Prologo § 9), p. 18 [t.d.a.]. Si veda anche: Za I: (*Del nuovo idolo*), p. 54.

³⁹¹ A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., pp. 91-92.

³⁹² *Ivi*, p. 91.

³⁹³ Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 129-132. Klages rileva come il tema della vittoria su se stessi era esplicito in una delle letture giovanili di Nietzsche: il *Rāmājana*. L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 231 n. 8. Si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 111 e ss. Ad es. SG: I, p. 259 n. p. 524. Ritroviamo parimenti esposta e discussa l'idea del conseguire la "vittoria su se stessi" sia nelle *Leggi* di Platone che nel cartesiano *Discorso sul metodo*: PLATONE, *Le leggi*, trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano 2007, I, 626e 1 – 627a 4, pp. 88-89; CARTESIO, *Discorso sul metodo*, trad. it e note di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993, p. 25.

³⁹⁴ «Tutto il mio Zarathustra è un ditirambo alla solitudine, o, se qualcuno lo ha capito, alla purezza (*Reinheit*)... E non alla pura follia, per fortuna. – Chi ha occhio per i colori lo chiamerà adamantino (*diamanten*). – La nausea per l'uomo, per la «gentaglia» (*Gesindel*) è stata sempre il mio più grande pericolo [...]». EH: I, § 8, pp. 30-31 [t.d.a.]. L'evocazione del diamante associata alla purezza ci conduce ad un nuovo rimando simbolico al fulmine e alla pietra filosofale: «La durezza del diamante, il potere di scalfire, tagliare sono messi particolarmente in rilievo nel Buddismo tantrico dove il *vajra*, fulmine e diamante è il simbolo della potenza spirituale inalterabile e invincibile. Secondo l'etimologia dell'equivalente tibetano *dorje*, è la regina delle pietre. Esso è simbolo di chiarezza e irraggiamento, rappresenta la linea tendente dell'Illuminazione, il vuoto e l'indeterminato; è anche "la natura propria identica alla natura del Buddha: ciò che non cresce e non decresce è il Diamante, insegna il patriarca zen Hui-nêng». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 379-380. Cfr. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 29), pp. 251-252.

³⁹⁵ Za III: (*Il viandante*), p. 178. KSA: 4/396.

dell'«ora del grande disprezzo».³⁹⁶ Riunendo “vittoria su se stessi” e superamento della norma, il viandante dovrà tosto raggiungere la sua ultima vetta seguendo il *suo* «sentiero della grandezza».³⁹⁷ Qui lo attende una più dura prova: chi vuol ascendere alla più luminosa gioia vitale dovrà anche essere disposto a penetrare le profondità più cupe del proprio dolore:

También dejé la casa y oscurecí.
Atraversar el bosque par llegar al monte
Fue camino de espinas.
He aquí que, sin embargo,
Coloqué la única bandera posible.*

14. Un cavo teso

«E Gesù disse loro: “Non avete mai letto nelle scritture: La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata la pietra d’angolo? [...]».

MATTEO, 21, 42.

Il *Prologo* dello *Zarathustra* rivela un particolare significato. Vi si trovano racchiuse le linee guida per l’interpretazione dell’intero svolgimento narrativo. L’annuncio della morte di Dio si accompagna alla serrata critica dei propugnatori dell’ascesi, dando vita ad un conseguente inno per il rispetto per la terra:

Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a quelli che vi parlano di sovrane terrene speranze! Lo sappiano o no costoro esercitano il veneficio.

Essi sono dispregiatori della vita, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell’imperscrutabile più del senso della terra!³⁹⁸

³⁹⁶ Za: (*Prologo* § 3), p. 6.

³⁹⁷ Za III: (*Il viandante*), pp. 177-179.

* THALÍA CEDEÑO FARFÁN, *Casi Transaprente*, AFESE Fondo Editorial de cultura Peruviana, 2008, p. 17. (Ho lasciato anche la casa e mi feci buio. /Attraversare il bosco per arrivare alla montagna. / Fu un cammino doloroso. / È qui che ho, tuttavia, piantato l’unica bandiera possibile) [t.d.a.]. Si ringrazia di cuore Elke Angelika Wachendorff, Presidente del “Nietzsche-Forum München e. V.”, per la segnalazione di questa bellissima poesia.

³⁹⁸ Za: (*Prologo* § 3), p. 6 [t.d.a.].

Introdotta la sua proposta di superamento del dualismo anima/corpo, dove l'una, quanto alle qualità specifiche, si mostra come l'esatto riflesso dell'altra, Nietzsche presenta un ideale di oltrepassamento la cui realizzazione non può prescindere dal profondo disprezzo per tutto ciò che è umano, nel senso di piccolo, stanco, meschino, tiepido, interessato:

Davvero un fiume immondo è l'uomo. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume immondo, senza diventare impuri.

Ecco, io vi insegno il sovrauomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo.

Qual è la massima esperienza che possiate vivere? [...].

L'ora in cui diciate: «Che importa la mia felicità! Essa è indigenza e feccia e un miserabile benessere. Ma la mia felicità dovrebbe giustificare perfino l'esistenza!

L'ora in cui diciate: «Che importa la mia ragione! Forse che essa anela al sapere come il leone al suo cibo? Essa è indigenza e feccia e un miserabile benessere!».

L'ora in cui diciate: «Che importa la mia virtù! Finora non mi ha mai reso furioso. Come sono stanco del mio bene e del mio male! Tutto ciò è indigenza e feccia e benessere miserabile!»

L'ora in cui diciate: «Che importa la mia giustizia! Non mi vedo trasformato in brace ardente! Ma il giusto è brace ardente!»

L'ora in cui diciate «Che importa la mia compassione! Non è forse la compassione la croce cui viene inchiodato che ama gli uomini? Ma la mia compassione non è crocefissione».

Avete già parlato così? Avete già gridato così? Ah vi avessi già udito gridare così!

Non il vostro peccato – la vostra accontentabilità grida al cielo, la vostra parsimonia nel vostro peccato grida al cielo!³⁹⁹

In *Genesi* 4, 10 avendo Caino ucciso il fratello Abele viene duramente ammonito dal Signore per l'ingiustizia primigenia commessa: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto, lontano dal suolo che ha aperto la bocca per ricevere il sangue di tuo fratello dalla tua mano [...]».⁴⁰⁰ L'immagine di questo grido viene dunque ripresa come conclusione della descrizione del momento auto-questionante dell'ora del grande disprezzo. Ciò al fine di denotare, mediante un paradosso, la normalità comoda, indifferente, della quale bisogna anzitutto prendere coscienza. L'esigenza di superare se stessi trova la propria *conditio sine qua non* nella dirompente presa di coscienza del carattere limitato del proprio essere attuale. L'attaccamento a sé deve essere vinto nel questionamento essenziale ed esistenziale dei propri criteri usuali di azione e nel riconoscimento estremo della loro mediocrità e autenticità non radicale. La metafora ripresa dal

³⁹⁹ Za: (*Prologo* § 3), pp. 6-7 [t.d.a.].

⁴⁰⁰ *GENESI*, 4, 10-11.

libro della *Genesi* assume anch'essa un valore funzionale alla sottolineatura della consueta incapacità di riconoscere la propria mediocrità tanto nel bene, quanto nel male. Lo stesso criterio di «accontentabilità»⁴⁰¹ che si stabilisce nelle passioni più radicali, si rivela norma anche nel presunto atto ribelle di sconfinare nella colpa e nel peccato.⁴⁰² Viene in tal modo svelata una dinamica nella quale fare il “bene” a metà⁴⁰³ o in modo meschino, si sposa con un atteggiamento di mediocrità⁴⁰⁴ anche nel gesto ribelle di sottrarvisi.⁴⁰⁵

Zarathustra diviene, così, messaggero di una felicità talvolta anti-egoisticamente sottratta dall'essere scopo supremo dell'esistenza, di una ragione che sia vero anelito al sapere, di una virtù capace di questionare i propri criteri orientativi nel riconoscimento della loro pochezza interessata e, infine, di una giustizia che sia vera e ardente passione. In questa visione delle passioni trova spazio anche la schopenhaueriana compassione, la quale tuttavia non deve più essere intesa e percepita come principio metafisico, ma come vera e stringente crocifissione. Nella narrazione, ciò che segue è l'esibizione del funambolo che era stata promessa alla folla, nei pressi del «mercato»⁴⁰⁶ della città vicina «sita presso le foreste»⁴⁰⁷ ove il protagonista giunge dopo l'incontro con il «vegliardo» che, «cantando ridendo, piangendo, mugolando»,⁴⁰⁸ loda e ama solo Dio rinunciando all'amore degli uomini. Zarathustra aveva proposto il proprio insegnamento sul sovrumano stabilendo un parallelismo con ciò che sta per accadere e, rivolgendosi alla folla⁴⁰⁹ per la prima volta, spiega la sua visione “evolutiva”⁴¹⁰ e creativa del destino del vivente sulla terra:

Io vi insegno il sovrauomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo?

⁴⁰¹ Za: (*Prologo* § 3), pp. 6-7 [t.d.a.].

⁴⁰² «[...] Io però mi rallegro della grande peccato (*Sünde*) come del mio più grande conforto – Questo però non è detto per chi ha le orecchie lunghe. Non ogni parola si addice ad ogni bocca. Queste son cose fini, remote: verso di esse non devono allungare le zampe le pecore». Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 5), p. 335 [t.d.a.]. KSA: 4/359.

⁴⁰³ Il rigore etico propugnato da Zarathustra nell'andare «fino al fondo» delle cose disprezzando «tutti i mezzi-e mezzi dello spirito, tutti i nebulosi, i fluttuanti», trova un corrispettivo “per eccesso” nell'immagine del «coscienzioso dello spirito» presentata nel quarto libro dell'opera. Si veda: Za IV: (*La sanguisuga*), p. 290.

⁴⁰⁴ «E volentieri si assumono la parte di quelli che conciliano: ma per me rimangono mezzani e intruglioni, gente di mezza tacca non pulita! Ah io ho gettato la mia rete nei loro mari, volevo fare una buona pesca; ma ho sempre tirato su il capo di un qualche vecchio dio. Così il mare portò all'affamato un sasso. E anche loro sembravano venire dal mare». Za II: (*Dei poeti*), p. 148. Cfr. MATTEO, 7, 9.

⁴⁰⁵ Rivolgendosi al «puro cielo», il sovrastante «baratro di luce»: «Noi detestiamo le nuvole pigre, fonte di mediazione e mescolanza delle cose: questi esseri a metà che né hanno imparato a benedire né a maledire con convinzione. [...] Quante volte ho bramato di infilarle col dentato filo d'oro del fulmine, e, come il tuono, di sonare il tamburo su quelle pentole panciute [...]». Za III: (*Prima che il sole ascenda*), pp. 191-192.

⁴⁰⁶ Za: (*Prologo* § 3), p. 5.

⁴⁰⁷ Za: (*Prologo* § 3), p. 5.

⁴⁰⁸ Za: (*Prologo* § 2), pp. 4-5. Il vegliardo ha fatto del proprio eremitaggio un criterio assoluto di rinuncia, ha stabilito un rapporto unidirezionale ed alienante con una trascendenza vissuta come fuga dal rapporto di amore con l'altro nella conseguente rinuncia a donare e donarsi.

⁴⁰⁹ Anche nel rivolgersi del personaggio alla folla Gramzow individua un parallelismo con lo Zoroastro mazdeo: O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., pp. 72-76.

⁴¹⁰ Ad es. MA: *P.*, § 2, p. 16.

Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?

Cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il sovruomo: Un ghigno e una dolorosa vergogna.

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, e molto ancora in voi ha ancora del verme. In passato foste scimmie, e ancor oggi l'uomo è più scimmia di qualsiasi scimmia.⁴¹¹

Mentre Zarathustra inizia la sua predicazione, il popolo radunato sul mercato già invoca di vedere il *sovruomo*,⁴¹² mentre l'uomo destinato realmente all'esibizione, credendo ci si stia riferendo a lui, inizia a percorrere la fune tesa tra due torri,⁴¹³ a ciò fa da sfondo questo discorso:

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il sovruomo, – un cavo al di sopra di un abisso.

Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrivire e fermarsi.

La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*.⁴¹⁴

Come all'interno di una dinamica speculare, alle parole del “profeta” corrisponde una situazione esterna corrispondente e presentata come *pre-testo* per l'esplicazione di un contenuto che rimanda alla necessità di riconsiderare il destino dell'umano nel suo dinamismo naturale e spirituale. Criterio evolutivo auspicabile, ma che non si realizza affatto per mera necessità esteriore. A far da contraltare all'immagine del *sovruomo*, riflesso dal funambolo della scena “circense”, non è, in senso letterale, una pretesa e generica sfera subumana, ma *l'ultimo uomo*,⁴¹⁵ i cui tempi malauguratamente stanno per giungere.⁴¹⁶ Egli «non sa disprezzare se stesso»⁴¹⁷ e, dunque, non è

⁴¹¹ Za: (*Prologo* § 3), pp. 5-6 [t.d.a.]. La figura della scimmia, come personaggio, ritorna nel suo aspetto mimetico nel capitolo *Del passare oltre*: Za III: pp. 206-209.

⁴¹² Za: (*Prologo* § 3), p. 8.

⁴¹³ Il simbolismo della torre «ha carattere universale e rimanda alla storia Biblica della costruzione della Torre di Babele, simbolo dell'aspirazione umana dell'elevazione a Dio, ma anche dell'orgoglio umano che in questa sua tensione tende a sostituirsi al divino: «Questa tradizione dell'edificio sacro elevato verso il cielo, alla cui origine vi era senza dubbio il desiderio di avvicinarsi alla potenza divina, si è convertita nel suo opposto nella rivelazione biblica: la torre di Babele è divenuta l'opera dell'orgoglio umano, il tentativo dell'uomo di alzarsi fino alla divinità e, sul piano collettivo, della città che si leva contro Dio». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 1044-1045. Si veda: *GENESI*, 11, 1-9. Dalla tradizione biblica deriva che il simbolo della torre è legato all'istanza di divisione e confusione tra gli uomini mediante la diversità delle lingue: «La diversità delle lingue impedisce più di ogni altra cosa di vedere ciò che in realtà sta avvenendo: la scomparsa della nazione e la creazione dell'uomo europeo». OFN: IV, II, 19 [75], p. 358.

⁴¹⁴ Za: (*Prologo* § 4), p. 8.

⁴¹⁵ Se il sovruomo indicato da Nietzsche ha il proprio opposto nel dominio degli ultimi uomini, la sua dimensione essenziale finisce per acquisire anche i caratteri del “primo-uomo” o uomo superiore, colui che può adesso, dopo la morte di Dio, vivere da *risorto*. Si veda: Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 2), p. 333.

⁴¹⁶ Za: (*Prologo* § 5), pp. 10-11.

⁴¹⁷ Za: (*Prologo* § 5), p. 11.

esposto alla dinamica del superamento di sé, giacendo passivo nella sua “modesta”⁴¹⁸ e comoda condizione. Questi non questiona criticamente il proprio essere, in realtà egli pare essere *l'ultimo* in quanto crede d'essere *il primo*:

«Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?» – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio.

La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpiccolisce.

La sua genia è indistruttibile, come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.

«Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.

Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore.

Ammalarsi e essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini.⁴¹⁹

Un'altra immagine biblica campeggia in questi passaggi mediante la menzione dissimulata della «pietra d'inciampo».⁴²⁰ Sul tema Jung si spingeva ad analizzare il *simbolismo inconscio* della prima letteratura cristiana (II sec.) contenuto nel *Pastore di Erma*. Qui si narrava «di una moltitudine di individui provenienti dai quattro angoli del mondo»⁴²¹ e che «recano ciascuno una pietra, o sono essi stessi una pietra, che dispongono in maniera da congiungersi e costruire una torre; poi, in un batter d'occhi, le pietre si fondono insieme senza che sia visibile alcun punto di giunzione, il che produce un'unità straordinariamente forte, simbolo della costruzione della Chiesa».⁴²² Questo testo veniva accostato alla visione dello *Zarathustra*⁴²³ e utilizzato più volte come metafora esplicativa

⁴¹⁸ «Essi vorrebbero allettarmi e lodarmi per la virtù piccola; vorrebbero convincere il mio piede al ticchettare della piccola felicità. Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: costoro sono diventati più piccoli e diventano sempre più piccoli: – ma in ciò consiste la loro dottrina sulla felicità e la virtù. Infatti, anche nella virtù essi sono modesti, – perché vogliono vivere comodi. Ma alla comodità di adatta solo la virtù modesta. Certo essi imparano a modo loro a marciare e ad avanzare marciando: è ciò che io chiamo il loro *zoppicare* –. Così essi sono d'ostacolo a chi ha fretta. E alcuni di loro vanno avanti guardando indietro, con la nuca irrigidita: questi mi piace aggredirli di corsa. Il piede e gli occhi non debbono mentire e neppure smentirsi a vicenda. Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 2), p. 197.

⁴¹⁹ Za: (*Prologo* § 5), p. 11. Sulla «Pietra di inciampo» si veda: ISAIA, 8, 14; ROMANI, 9, 33; 1 PIETRO, 2, 8. Zarathustra inciamberà e calpesterà involontariamente il «coscienzioso dello spirito»: Za IV: (*La sanguisuga*), p. 288.

⁴²⁰ «Ecco, io pongo in Sion una pietra d'inciampo e un sasso che fa cadere; ma chi crede in lui non sarà deluso». ROMANI, 9, 32-33. Cfr. ISAIA, 28, 16.

⁴²¹ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1490.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ Jung interpreta lo scritto nietzscheano come resoconto «di esperienze dell'inconscio». In tal senso a ragione potevano essergli accostati sia l'*Apocalisse* Giovannea che *Il Pastore di Erma*, opera la cui paternità rimane fino ad oggi incerta e discussa: *ivi*, p. 239.

della stessa composizione e della costruzione del Sé.⁴²⁴ Già secondo il *Codex Rhenovacensis*, un codice alchimistico, l'*Aurora consurgens* attribuita a Tommaso d'Aquino (XV sec.), il cui procedimento alchemico viene espresso «nell'analogia del *Cantico dei cantici*», spiega Jung, la pietra era indicata come «il salvatore».⁴²⁵

Tornando alla narrazione di Nietzsche, il tema dell'ultimo uomo viene introdotto dopo che Zarathustra si rivolge al suo cuore⁴²⁶ constatando di non essere «la bocca» adatta per gli «orecchi»⁴²⁷ di chi sta sul mercato.⁴²⁸ Avendo così detto del sovrauomo, completa la strategia dialogica delineando sul versante opposto l'orizzonte cui l'umanità dovrebbe tendere, decidendo adesso «di parlare loro dell'essere più di tutti spregevole»:⁴²⁹

È tempo che l'uomo fissi la propria meta. È tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta.

Il suo terreno è ancora fertile abbastanza per ciò. [...]

Guai si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!

Io vi dico: bisogna ancora avere un caos dentro di sé per partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora del caos dentro di voi. [...]

Guai! Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso.⁴³⁰

La folla che prima aveva invocato di poter vedere il sovrauomo, udito il messaggio sull'ultimo uomo, cambia repentinamente idea e reclama adesso che questi gli sia dato e concesso. Nel suo

⁴²⁴ «Si tratta dell'edificio della Chiesa ma è al contempo l'idea del Sé, che consiste di molte unità ereditate sicché viene spesso paragonato a una manciata di grano o di ghiaia o di pezzi di ferro o d'oro; tutte quelle unità, una moltitudine, vengono riunite per costruire il Sé». *Ivi*, p. 1014. Si veda anche: *Ivi*, pp. 113, 239, 330.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 1013 e n. 11. Cfr. MATTEO, 16, 13-21. Il passo dell'investitura di Pietro è stato centrale nello sviluppo della riforma protestante ed alimenta tutt'oggi, grazie a differenti esegesi, diverse visioni della pratica autenticamente cristiana: Si veda: M. LUTERO, *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, trad. it. di A. Alimonta e P. Ricca, Claudiana, Torino 2013, (Tesi 5), pp. 65-71.

⁴²⁶ A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., p. 78.

⁴²⁷ «Forse bisogna rompergli i timpani perché imparino a udire con gli occhi? Bisogna strepitare come tamburi e predicatori di penitenza? O forse fan credito solo ai balbuzienti?». Za: (*Prologo* § 5), p. 10. In risposta alla domanda dei discepoli del perché Gesù parlasse mediante delle parabole questi rispondeva: «[...] perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono. Così si compie per loro la profezia di Isaia che dice: “Udrete, sì, ma non comprenderete, guarderete sì ma non vedrete. Perché il cuore di questo popolo è diventato insensibile, sono diventati duri di orecchi e hanno chiuso gli occhi, perché non vedano con gli occhi, non ascoltino con gli orecchi e non comprendano con il cuore e non si convertano e io li guarisca” [...]. MATTEO, 13, 13-17; ISAIA, 6, 9-10.

⁴²⁸ «Il popolo capisce poco ciò che è grande, cioè: la creazione. Ma esso ha comprensione per tutti gli attori e i commedianti delle grandi cause». Za I: (*Delle mosche del mercato*), p. 55. Cfr. A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., p. 71.

⁴²⁹ Scrive Annemarie Pieper: «Gli ultimi uomini vogliono rimanere nelle tenebre (*Dunkel*) della caverna come gli abitanti della Caverna di Platone, questa contiene così tanta luce che possono essere percepite solo le ombre sulla parete». *Ivi*, p. 72 [t.d.a.].

⁴³⁰ Za: (*Prologo* § 5), pp. 10-11.

«clamore smanioso»⁴³¹ pare risuonare la risposta della folla a Pilato sulla possibile scelta della liberazione di Gesù o di Barabba: «Dacci l'ultimo uomo, Zarathustra, così gli gridavano, – fa' di noi degli ultimi uomini! E noi ti lasciamo il tuo sovrauomo!».⁴³² Questa evocazione formale e tematica sancirebbe una ulteriore connessione tra l'idea della morte di Dio e quella implicata e connessa del sovrumano.⁴³³ La prospettiva in seguito si sposta sull'esibizione del funambolo:

Nel frattempo, infatti, il funambolo si era messo all'opera: era uscito da una porticina e camminava sul cavo teso tra le due torri, per modo che ora si librava sopra il mercato e la folla. Ma era giusto a metà del suo cammino, quando la porticina si aprì di nuovo e ne saltò fuori una specie di pagliaccio dai panni multicolori, che a rapidi balzi si avvicinò all'altro. «Muoviti, piè zoppo, gridava con voce agghiacciante, muoviti poltrone, impostore, faccia di tisico! Che io non ti solletichi col mio calcagno! Che stai a fare qui tra le due torri? Dentro la torre dovresti essere, lì bisognerebbe rinchiuderti, tu sei d'impaccio a chi è meglio di te!». – E a ogni parola che diceva, si avvicinava sempre di più: ma quando fu a un passo dall'altro, ecco che accadde la cosa atroce che fece ammutolire tutte le bocche e strabuzzare gli occhi di tutti: cacciò un urlo diabolico e con un salto superò colui che gli ostacolava il cammino. Questi però vedendosi battuto dal rivale, perse la testa e l'equilibrio e, – più rapido ancora del bilanciare che aveva lasciato cadere, – precipitò in basso, in un mulinello di braccia e di gambe. [...].⁴³⁴

L'immagine lineare del *cavo teso*, si sovrappone a quelle del ponte e dell'arcobaleno,⁴³⁵ ma esprimendo la sola dinamica rettilinea, *non coniugata in modo complementare al senso del luminoso espresso dalla "metafora" della circolarità*⁴³⁶ propria dell'insegnamento di Zarathustra nel suo identificarsi con il sole, segna il fallimento⁴³⁷ prospettico dell'impresa del cammino dell'uomo e si conclude con la sua "caduta". Il doppio movimento di ascesa e tramonto, realizzazione di sé e consapevolezza del destino tragico iscritto nella condizione umana, viene confermato dal titolo dell'aforisma 342 de *La gaia scienza "Incipit tragoedia"*, nel quale si anticipava l'*incipit* dello *Zarathustra*.⁴³⁸ Alla realizzazione donante cui perviene il personaggio nel

⁴³¹ Za: (Prologo § 5), p. 12.

⁴³² Za: (Prologo § 5), p. 12 [t.d.a.]. «Ma essi si misero a gridare tutti insieme: «Togli di mezzo costui! Rimettici in libertà Barabba!». LUCA, 23-18. Cfr. MATTEO 17, 17-26; MARCO 15, 7-15.

⁴³³ «[...] Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grave pericolo. Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diverrà padrone!». Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 2), p. 333. *Infra*, Cap. III, § 11.

⁴³⁴ Za: (Prologo § 6), p. 13.

⁴³⁵ Cfr. A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., pp. 91-92.

⁴³⁶ «[...] "Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo". Tu spirito di gravità! Dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio lì accovacciato dove ti trovi, sciancato – e sono io che ti ho portato in alto!». Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 184.

⁴³⁷ Ad es. Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 14-15), pp. 340-341.

⁴³⁸ FW: IV, § 342, pp. 249-250. Cfr. P. VILLWOCH, *Zarathustra. Anfang und Ende einer-Werk-Gestalt Nietzsches*, in P. VILLWOCH (Hrsg.), *Nietzsches* «Also sprach Zarathustra», op. cit., p. 16.

suo finale sorgere alla vita, fa da costante contrappunto un destino tragico, tuttavia anch'esso da Nietzsche sottratto, come la stessa categoria della necessità, tanto alla sua indisponibilità assoluta quanto alla sua tradizionale cupezza.⁴³⁹

Come posto in rilievo da Annemarie Pieper, nel dialogo consolatorio che segue tra Zarathustra e il morente funambolo, viene sancito da Nietzsche il superamento della visione classica che separa l'anima dal corpo, ma viene anche affermato il superamento della realtà del dolore⁴⁴⁰ sia nel suo aspetto transeunte che in quello eterno connesso e derivato:

Dopo un po' lo sfracellato riprese coscienza e vide Zarathustra inginocchiarsi accanto a lui:
«Che fai qui disse infine, sapevo da un pezzo che il diavolo mi avrebbe fatto lo sgambetto. Ora mi porta all'inferno, vuoi impedirglielo?».
«Sul mio onore, amico, rispose Zarathustra, le cose di cui parli non esistono: non c'è il diavolo e nemmeno l'inferno. La tua anima sarà morta ancor prima del corpo: ormai non hai più nulla da temere!». ⁴⁴¹

Generalmente si riconosce come nella figura del funambolo sia esemplificata l'immagine di Cristo dalla quale, come uomo che ha superato se stesso nelle vesti del divino, Nietzsche ricava il suo ideale del sovrauomo.⁴⁴² Anche l'albero nel quale il funambolo viene seppellito richiama in simbolo alla croce.⁴⁴³ Il cadavere che tosto Zarathustra caricherà sulle proprie spalle assume sia il significato della vita stanca sia quello della croce che il personaggio, come Cristo, deve portare su di sé.⁴⁴⁴

⁴³⁹ «Alcuni muoiono troppo tardi, e alcuni troppo presto. Ancora suona insolita questa dottrina: “Muori al momento giusto!” [...]. Certo, colui che non vive al momento giusto, come potrebbe morire al momento giusto? [...] Per tutti, morire è una cosa importante: ma la morte non è ancora una festa. Gli uomini non hanno ancora imparato come si consacrano le feste più belle. [...] Colui che adempie la sua vita, morrà la sua morte da vittorioso, circondato dalla speranza e dalle promesse di altri. [...]». Za I: (*Della libera morte*), p. 80. Questo capitolo fa da contrappunto tematico al precedente *Dei predicatori di morte*: Za I: pp. 46-48.

⁴⁴⁰ «Il dolore dice: “Perisci! Via dolore!”. Ma tutto quanto soffre, vuol vivere per diventare maturo gioioso e anelante, - anelante a cose più lontane, più elevate, più chiare. “Io voglio eredi, così parla tutto quanto soffre, io voglio figli, non voglio me”, - ma il piacere non vuole eredi, non figli - il piacere vuole se stesso, vuole eternità, vuole il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-eguale. Il dolore dice: “Spezzati, sanguina, cuore! Cammina, gamba! Ala, vola! Su! In alto! Dolore!”. Ebbene! Orsù! Vecchio mio cuore: dice il dolore: “perisci!”». Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 9), p. 376.

La dinamica piacere/gioia sofferenza è pensata da Nietzsche all'interno di una connessione fondamentale all'interno della quale gioia e dolore si implicano in modo proporzionale, la discesa nel «flutto più nero» del dolore è necessaria ad una vera e gaia elevatezza. Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 40; Za III: (*Il viandante*), p. 179. Tuttavia nei canti dello Zarathustra la dimensione gioiosa, essa sola, rivendica a sé il carattere più profondo ed elevato: Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 10-11), pp. 376-378; Za II: (*La seconda canzone di danza* § 2), pp. 267-268.

⁴⁴¹ Za: (*Prologo* § 6), p. 13.

⁴⁴² A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., pp. 86-87.

⁴⁴³ «Ora che cosa rappresenti il corpo vivente è un grande problema. [...] La vita del corpo è vita animale. [...] abbiamo la fisiologia di un animale a sangue caldo. Un'analogia ulteriore è con la pianta e dunque con l'albero, perciò la croce di Cristo viene detta anche l'albero. E secondo un'antica leggenda il legno della croce fu tratto dall'albero del paradiso. [...] Perciò Cristo fu sacrificato su quello che in origine era l'albero della vita, e nel *transitus* lo portò sulle spalle. La pianta o l'albero si riferiscono sempre a una crescita o a uno sviluppo non animale, identificabile con lo sviluppo spirituale». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1485.

⁴⁴⁴ Za: (*Prologo* § 8), p. 14.

Viene inoltre anticipato nel gesto del trasporto del cadavere il motivo narrativo della prima metamorfosi dello spirito: ovverossia il suo essere disposto a portare su di sé il peso gravoso dei valori millenari, ombre del passato.⁴⁴⁵ Compito da adempiere nella prova della propria forza, ma soprattutto da superare nella sete di conoscenza capace di sfociare nella creazione di nuovi valori.⁴⁴⁶ Anche il ristoro che Zarathustra e il suo “compagno” morto trovano presso un vecchio chiedendo da bere e da mangiare⁴⁴⁷ è da ricondurre ad un plesso di riflessione prettamente cristiano nel quale viene posto in evidenza il legame fra corpo (*Leib*) e spirito (*Geist*), mentre si anticipa il tema della cena cristiana.⁴⁴⁸ Nel dialogo ironico e beffardo dei becchini che lo incontrano col cadavere «alle porte della città»⁴⁴⁹ si prefigura il tema della discesa agli inferi del protagonista.⁴⁵⁰

«Zarathustra vuol rubare al diavolo il suo boccone? Sia pure! E buon appetito per il pranzo! A meno che il diavolo non sia un ladro più bravo di Zarathustra! – e se li rubi tutti e due per divorarseli!». E sghignazzavano, borbottando tra loro.⁴⁵¹

Nietzsche chiarirà, come non di rado avviene,⁴⁵² nel prosieguo della trattazione il significato degli eventi proposti sinteticamente nel ‘Prologo’:

Quando per la prima volta venni dagli uomini commisi la sciocchezza degli eremiti, la grande sciocchezza: mi misi sul mercato. E quando parlai a tutti, non parlai a nessuno. A sera, però, erano miei compagni funamboli e cadaveri, e io stesso ero quasi un cadavere. [...]. Voi, uomini superiori imparate questo da me: sul mercato nessuno crede a uomini superiori. E se volete parlare lì sia pure! Ma la plebe dirà ammiccando: «Noi siamo tutti eguali» [...].⁴⁵³

Mediante il tema dell’ultimo uomo viene proposta in senso etico e psicologico una interpretazione e parodia degli *slogan* ideologici⁴⁵⁴ di un certo farisaismo⁴⁵⁵ caratterizzato dalla *pigrizia* etica ed

⁴⁴⁵ «Essendo di sangue reale (discendente del re Davide), Cristo doveva portare sulle proprie spalle la promessa del passato, e per averla fu necessario che diventasse il re di un mondo spirituale». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1490.

⁴⁴⁶ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), pp. 23-25.

⁴⁴⁷ Complessa e articolata è l’interpretazione di Jung sulla “fame” di Zarathustra: C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 178 e ss.

⁴⁴⁸ A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., pp. 85-86.

⁴⁴⁹ Za: (*Prologo* § 8), p. 15.

⁴⁵⁰ *Infra*, Cap. III, § 9.

⁴⁵¹ Za: (*Prologo* § 8), p. 15.

⁴⁵² Cfr. E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, op. cit., p. 67. Ad. es: Za III: (*Degli apostati* § 1), pp. 210-211.

⁴⁵³ Za IV: (*Dell’uomo superiore* § 1), p. 333.

⁴⁵⁴ «Chi odio maggiormente tra la plebaglia di oggi? La plebaglia socialista, gli apostoli dei Cindala, i quali sovvertono lentamente l’istinto, il piacere, quel senso, nel lavoratore, di moderato appagamento del suo piccolo essere – i quali lo rendono invidioso, gli insegnano la vendetta... Il torto non sta mai in diritti ineguali, sta nel pretendere “*uguali*” diritti... Che cos’è *cattivo*? Ma l’ho già detto: tutto quanto scaturisce da fiacchezza, da invidia, da *vendetta*. L’anarchico e il cristiano hanno un’unica origine». AC: § 57, p. 87.

esistenziale.⁴⁵⁶ Scrive Annemarie Pieper: «Nietzsche in questi luoghi ha posto sulla bocca di Zarathustra, inconfondibilmente, una parodia degli Slogan utilitaristi e socialisti. La più grande felicità, il più grande numero, fratellanza e uguaglianza per tutti – queste erano le parole d'ordine (*Schlagwörter*) delle teorie etiche e politiche del suo tempo».⁴⁵⁷ Egli è andato difatti alla ricerca delle attitudini 'vili' ed egoistiche che si mascherano dietro gli impeti ideologici maggiormente altisonanti.⁴⁵⁸

Nella figura del pagliaccio che, dopo l'“incidente” del funambolo, lo invita a fuggire dalla «città»⁴⁵⁹ si prefigura l'incontro di Zarathustra con la *sua* scimmia, «un pazzo furioso», che ne esaspera l'insegnamento.⁴⁶⁰ Nella trasposizione continua delle immagini che si susseguono nel testo viene così sottolineata la dinamica di identificazione-cambiamento che coinvolge tutti i personaggi che via via compaiono sulla “scena”. Il funambolo indica tanto l'idea sovrumana quanto, nel suo cadere, la possibilità del fallimento della sua realizzazione: assolve alla funzione descrittiva del percorso del singolo e, nel suo rischioso star sospeso, indica il pericolo cui è esposta l'umanità in cammino. Anche la figura di Cristo, oltre che fornire spunto alla teorizzazione del sovruomo, traspare ora in questo o in quell'altro personaggio, denotandosi come uno degli attraversamenti tematici principali del testo. Il protagonista, inoltre, non pare assolvere ad una mera funzione parodistica dell'antico Persiano, ma pone in essere un “riesame” dei presupposti etici e metafisici sui quali tanto l'uomo odierno quanto quello del più remoto passato hanno costruito la loro immagine di sé e quella del mondo. In tal modo il questionamento dei presupposti dell'etica non sembra esaurirsi nella loro relativizzazione. Quest'ultima, piuttosto, è il primo passo affinché la critica della morale possa tradursi in *analisi esistenziale*, anche macroscopica, nel suo evolversi in credenze e certezze che

⁴⁵⁵ Si veda: Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 27), p. 250.

⁴⁵⁶ Ad. es. Za I: (*Delle cattedre della virtù*), pp. 26-28.

⁴⁵⁷ A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., p. 71.

⁴⁵⁸ «È un brutto sintomo che si meni tanto strepito intorno all'amor di patria e alla politica. Si ha l'impressione che non esista nulla di più alto da poter pensare». OFN: IV, II, 17 [52]. Cfr. Za I: (*Del nuovo idolo*), pp. 52-54. La passione impolitica in Nietzsche approda, grazie al suo “sovrumanesimo” ad una visione sovranazionale e sovra-europeista, come la scelta del Persiano testimonia. All'idolatria per la forma statale Nietzsche contrappone l'attenzione per la formazione etico-esistenziale di un nuovo ‘tipo umano’ che si distingua per l'eccezionalità del carattere data dalla sua nobiltà: Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 12), pp. 239-240. Il processo realizzativo di questo ideale etico e pedagogico di una nuova umanità si delinea, come nell'immagine del funambolo del ‘Prologo’ di Zarathustra, come tensione ambivalente.

⁴⁵⁹ «“Va’ via da questa città, Zarathustra, diceva, troppi qui ti odiano. Ti odiano i buoni e giusti e ti chiamano loro nemico e dispregiatore; ti odiano i seguaci dell'ortodossia e ti chiamano un pericolo per le masse [...]”». Za: (*Prologo* § 8), p. 15.

⁴⁶⁰ «“Oh Zarathustra, qui è la grande città: qui nulla hai da cercare e tutto da perdere. Perché sei voluto passare a guado attraverso questa melma? Abbi compassione dei tuoi piedi! Sputa piuttosto sulla porta della città e torna indietro! Qui è l'inferno per pensieri da eremita: qui i grandi pensieri vengono bolliti vivi e cotti a pezzi [...]”». Za III: (*Del passare oltre*), p. 206 e ss. Qui la scimmia ricalca, per l'appunto, quanto Zarathustra predicava sulla *bassa* esistenza mercantile: «[...] ma laggiù in basso – là è vano qualsiasi discorso! Là la migliore saggezza è tacere e andare oltre: questo – adesso l'ho imparato! Chi presso gli uomini tutto volesse comprendere, dovrebbe toccare tutto. Ma le mie mani sono troppo pulite per farlo. [...]. Ma laggiù in basso – là tutti parlano, e nessuno fa attenzione. Anche a propargare la saggezza propria con squillo di campane: ai mercanti del mercato basterà far tintinnare pochi soldi, per sovrastarne il suono!». Za III: (*Il ritorno a casa*), pp. 216-217. Si veda: *GIONA*, 4, 11.

danno una peculiare forma pratica, per nulla neutra, ad azioni e valutazioni. Il pagliaccio è anch'esso Zarathustra,⁴⁶¹ come questi è anche il cadavere nell'atto di "chiudere" i conti col suo vecchio Sé. Egli è anche l'uomo afflitto dal dolore iniziale di un magro raccolto, cui fa tuttavia da contraltare una coraggiosa⁴⁶² nuova determinazione:

Una nuova luce è sorta al mio orizzonte: mi occorrono compagni di viaggio e vivi, – non compagni morti e cadaveri, da trascinare dove io voglio.

Mi occorrono compagni vivi, i quali mi seguano, perché vogliono seguire se stessi – là dove io voglio.⁴⁶³

D'ora in poi cerca compagni vivi e collaboratori nella creazione. Vuole accompagnarsi a «coloro che lo aiutino nel raccolto».⁴⁶⁴ Come nel *Vangelo di Matteo* si prefigura l'abbondanza della messe cui fa da contraltare la mancanza di operai,⁴⁶⁵ egli non ha le «cento falci».⁴⁶⁶ I nuovi compagni, non preludono a presagi di morte e incomprendimento, «sono invece i mietitori che celebrano la festa»:⁴⁶⁷

Voglio accompagnarmi a coloro che creano, che mietono il raccolto, che celebrano la festa: a loro voglio mostrare l'arcobaleno e tutti i gradini del sovrano.

Canterò il mio canto per gli eremiti solitari o sdoppiati; e chi ha ancora orecchi per le cose inaudite, a lui voglio rendere il cuore greve della mia felicità.⁴⁶⁸

È a questo punto che il protagonista incontra i suoi due animali, i suoi buoni consiglieri.⁴⁶⁹ Ode «sopra di sé lo stridio acuto di uccello»,⁴⁷⁰ vede la sua aquila volteggiare in «larghi circoli»⁴⁷¹ e ad essa «appeso un serpente»,⁴⁷² inanellato al suo collo come un amico: «L'animale più orgoglioso sotto il sole e l'animale più intelligente sotto il sole»⁴⁷³ stavano esplorando il terreno cercando di sapere se egli visse ancora.

⁴⁶¹ «[...] Aspiro verso il mio scopo, cammino sulla mia strada; salterò oltre gli esitanti e i ritardatari. Sia la mia ascesa il loro tramonto!». Za: (*Prologo* § 9), p. 18 [t.d.a.].

⁴⁶² «[...] Coraggio è la mazza più micidiale: il coraggio ammazza anche la compassione. Ma la compassione è l'abisso più fondo: quanto l'uomo affonda la sua vista nella vita, altrettanto l'affonda nel dolore. Coraggio è però la mazza più micidiale, coraggio che assalti: esso ammazza anche la morte, perché dice: "Questo fu la vita? Orsù! Da capo!"». Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), p. 183.

⁴⁶³ Za: (*Prologo* § 9), p. 17 [t.d.a.].

⁴⁶⁴ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

⁴⁶⁵ Cfr. *MATTEO*, 9, 37; *APOCALISSE*, 14, 14-20.

⁴⁶⁶ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

⁴⁶⁷ Za: (*Prologo* § 9), p. 18.

⁴⁶⁸ Za: (*Prologo* § 9), p. 18 [t.d.a.].

⁴⁶⁹ Za: (*Prologo* § 10), p. 18.

⁴⁷⁰ Za: (*Prologo* § 10), p. 18.

⁴⁷¹ Za: (*Prologo* § 10), p. 18.

⁴⁷² Za: (*Prologo* § 10), p. 18.

⁴⁷³ Za: (*Prologo* § 10), p. 18.

Orgoglio e intelligenza,⁴⁷⁴ l'aquila e il serpente, sono simbolo di un'unione sovranaturale ed inspiegabile del bene e del male,⁴⁷⁵ del giorno e della notte, delle forze più elevate del cielo e delle realtà più prossime alla terra. Ai circoli che l'aquila disegna volteggiando corrisponde il sinuoso strisciare del serpente. I due, secondo una rappresentazione edenica⁴⁷⁶ e dionisiaca,⁴⁷⁷ sono adesso amici e alleati piuttosto che preda e predatore e, insieme, accompagnano il solitario Zarathustra verso il proprio "tramonto".

L'aquila, animale da preda, oltre ad essere elemento del tutto centrale delle rappresentazioni tipiche dello Zoroastrismo,⁴⁷⁸ è da Nietzsche utilizzata come immagine eminente della vita naturale e selvaggia,⁴⁷⁹ con la quale conduceva, come spiegato in dettaglio nella *Genealogia della morale*, la critica di una soggettività concepita in senso metafisico. Sulle tracce dell'ordine grammaticale che fornisce senso al linguaggio nella sua possibile articolazione in giudizi e proposizioni, riposa difatti l'idea, riconducibile alla funzione articolativa propria del verbo 'essere', dell'esistenza di un sostrato autonomo rispetto alle proprie affezioni e azioni: la differenza tra sostanza e accidente, verità eterna dell'essere e divenire degli attributi. La *finzione* metafisica dell'essere e della sostanza deriva da una certa interpretazione della struttura del linguaggio, dalla quale, a sua volta, prende forma la pratica del giudizio in base a cui una 'cosa' *potrebbe essere* in questo o in quel modo, prescindendo dalla sua disposizione naturale.⁴⁸⁰ La critica della nozione metafisica di soggetto fa da *pendant* ad una severa *analisi del giudizio* da intendere in senso letterale.⁴⁸¹ Non solo la soggettività

⁴⁷⁴ In *MATTEO*, 10, 16 sta scritto: «Ecco io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe». La Bibbia di Lutero alla quale Nietzsche si ispirava rendeva il termine prudenza con l'aggettivo *klug* che significa sagace, avveduto, intelligente. Si veda: *MATTHÄUS*, 10, 16, in *LUTHERBIBEL* 1545 (Letzte Hand): <http://www.bibel-online.net/>. Cfr. *GENESI*, 3, 1: «Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che dio aveva fatto [...]». Jean Chevalier e Alain Gheerbrant scrivono: «La cristianità ha quasi sempre considerato solo l'aspetto negativo e maledetto del serpente, ma i testi sacri documentano i due aspetti del simbolo. Così nei Numeri i serpenti terrestri inviati da Dio "fanno morire molti in Israele", ma il popolo eletto ritrova la vita nel serpente stesso secondo le indicazioni che l'eterno dà a Mosè [...]. (*NUMERI*, 21 6-9). Nell'epoca cristiana il Cristo che rigenera l'umanità sarà talvolta rappresentato come il *Serpente di rame sulla croce*, come appare anche nel XII o XIII secolo in un poema mistico tradotto da Rémy de Gourmont. [...]». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 930.

⁴⁷⁵ «L'uomo è cattivo» – così parlavano con mi conforto i più saggi. Ah fosse pur vero anche oggi! Giacché il male è la migliore energia dell'uomo. "L'uomo deve diventare migliore e peggiore" così insegno io. Le cose peggiori sono necessarie per il meglio del sovrano uomo». *Za IV: (Dell'uomo superiore § 5)*, p. 335 [t.d.a.]. «[...] Pensiamo che durezza, prepotenza, schiavitù, pericoli per le strade e nel cuore, segretezza, stoicismo, arte tentatrice e demonismo d'ogni sorta, che tutto quanto v'è nell'uomo di malvagio, di tirannico, dell'animale rapace e del serpente serve all'elevazione della specie "uomo" altrettanto come il suo opposto [...]». *JGB: II, § 44*, p. 50.

⁴⁷⁶ Ad. es. *ISAIA*, 11, 5-8.

⁴⁷⁷ *GT: § 1*, p. 25.

⁴⁷⁸ *Infra*, Cap. III, § 2.

⁴⁷⁹ «"Non rubare! Non ammazzare!" – Un tempo si dissero sacre queste parole; dinanzi ad esse si piegavano le ginocchia e la testa e si toglievano i calzari. Ma io vi chiedo: quando mai vi furono al mondo predoni e assassini al pari di queste parole sacre? Forse che nella vita stessa, intera, non è – predare e ammazzare? E col santificare queste parole, forse, non venne – ammazzata la verità? O fu una predica di morte, quella che santifica la contraddizione e la confutazione della vita? [...]». *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 10)*, pp. 237-238.

⁴⁸⁰ Ad. es. *GM: I, § 13*, pp. 34-35.

⁴⁸¹ «[...] Non c'è nulla che possa giudicare, misurare, verificare, condannare il nostro essere, giacché questo equivarrebbe a giudicare, misurare, verificare, condannare il tutto...». *GD: VI, § 8*, p. 64.

e l'idea dell'ipseità (l'io), si mostrano finzioni ricalcate sul modello sviante del linguaggio, anche nella formulazione dei giudizi di valore dei quali può essere oggetto, quand'anche legittimi, pesa l'acritica accettazione di un sistema di determinazioni morali⁴⁸² espresse secondo ben precise disposizioni esistenziali.⁴⁸³ L'operazione metafisica di ricavare un "in sé della cosa"⁴⁸⁴ come verità dell'essere, viene in tal modo riportata da Nietzsche ad un motivo psicologico e morale ulteriore. Questa è da ricondurre a sua volta ad una strumentale e per nulla oggettiva volontà di vendetta⁴⁸⁵ e punizione, permessa dalla possibilità di postulare prima un "soggetto puro", monadicamente⁴⁸⁶ avulso dal contesto generale dei suoi rapporti d'esistenza,⁴⁸⁷ poi una sua libertà del volere, pensata unicamente come fonte certa e garanzia di responsabilità.⁴⁸⁸

Il serpente, animale associato all'immagine dell'intelligenza, è tanto simbolo dei poteri maligni e della tentazione quanto del sacro che gli si oppone. Nel suo connubio amicale con l'aquila si ritrova la proiezione di un affratellamento delle forze opposte e divergenti sotto il segno di una loro possibile commistione: un *doppio intreccio etico* rafforzato e suggellato anche dall'ambivalenza interna alle due immagini. L'aquila, animale *elevato* e coraggioso, nel suo splendore regale è anche spietato predatore, mentre il serpente, comunemente inteso come simbolo del maligno,⁴⁸⁹ delle più *basse* affezioni e del «sapere maledetto»,⁴⁹⁰ è anche la creatura avveduta e intelligente cui Cristo, ad esempio, comanda ai suoi seguaci di somigliare.⁴⁹¹ In questo snodo si preannuncia altresì la trattazione generale del tema dell'amicizia, dove allo sposalizio tra il bene e il male, nel carattere prospettico e derivato di quest'ultimo,⁴⁹² fa da contraltare una giustapposizione tra i concetti di necessità, libertà, scopo e casualità:

⁴⁸² Ad es. A. PIEPER, *Gut und Böse*, Verlag C. H. Beck, München 1997.

⁴⁸³ «Ahimè, fratelli, il dio che io creai era opera e illusione d'uomo, come tutti gli dèi! Uomo egli era, e appena un frammento misero di uomo e di io: questo spettro venne a me dalla mia stessa cenere e brace, e – davvero! – non dall'al di là, esso venne a me!» Za I: (*Dei retromondani*), p. 29 e ss.

⁴⁸⁴ GM: I § 13, pp. 34-35; GBG: III, § 54, p. 60.

⁴⁸⁵ Si veda: M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Varese 1996, pp. 95 e ss.

⁴⁸⁶ «[...] Quella credenza che considera l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, d'indivisibile, come una monade, come un *atomon*; questa credenza deve essere estirpata dalla scienza! Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci con ciò anche dell'"anima" e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi: come suole accadere all'imperizia dei naturalisti, ai quali basta sfiorare appena l'"anima" per perderla. Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto alla cittadinanza nella scienza [...]». JGB: I, § 13, p. 18.

⁴⁸⁷ GD: VI, § 8, pp. 64-65.

⁴⁸⁸ GD: VI, § 8, pp. 64-65.

⁴⁸⁹ *APOCALISSE*, 12, 9.

⁴⁹⁰ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 930.

⁴⁹¹ «Archetipo fondamentale, legato alle origini della vita e dell'immaginazione, il serpente ha conservato ovunque nel mondo le valenze simboliche apparentemente più contraddittorie. E le più positive di esse, anche se accantonate in un momento della nostra storia, ricominciano ad uscire dalla dimenticanza per ridare armonia e libertà all'uomo». *Ivi*, p. 933.

⁴⁹² Si veda: A. PIEPER, *Gut und Böse*, op. cit., p. 98.

Io vi insegno l'amico, nel quale il mondo si trova compiuto, una coppa del bene – l'amico che crea, che ha sempre da donare un mondo compiuto. E come il mondo ruotando si è dispiegato per lui, così pure ruotando tornerà ad avvolgersi in anelli per lui, in quanto divenire del bene mediante il male, divenire degli scopi dalla casualità [...].⁴⁹³

L'aquila è emblema di un coraggio⁴⁹⁴ che non si misura nell'assenza della paura,⁴⁹⁵ quanto piuttosto nella capacità di vincerla e, soggiogandola con orgoglio, *aggranfiare* l'abisso che si distende nella percezione del rischio:

Avete coraggio fratelli? Avete cuore? Non coraggio davanti a testimoni, bensì il coraggio del solitari e delle aquile, cui non fa da spettatore nemmeno più un dio?⁴⁹⁶

Nel diciannovesimo paragrafo del capitolo *Di antiche tavole e nuove*, viene riproposta un'altra immagine nella quale l'idea della circolarità diviene metafora di elevatezza sacra.⁴⁹⁷ Questa, per gradi, esprime la capacità di grandezza di un'anima fino a giungere alla più grande, quella «che fugge se stessa, raggiungendosi nell'orbita più vasta; l'anima più saggia la cui follia parla più suadente di tutto».⁴⁹⁸ A causa di questa sua ampiezza ed elevatezza essa fa, per converso, da nutrimento alla specie più bassa «di tutto quanto esiste»,⁴⁹⁹ il parassita, colui che vive e trae giovamento dalla stanchezza, l'afflizione e la melanconia di colui che ascende:⁵⁰⁰

L'anima, infatti, che ha la scala più lunga e può giungere alla maggiore profondità: come potrebbero non avere la loro sede in essa i più dei parassiti?⁵⁰¹

⁴⁹³ Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 68.

⁴⁹⁴ «E il coraggio permette l'unione misteriosa – e ricorsiva – tra l'orgoglio e l'intelligenza (tra l'aquila e il serpente, gli animali di Zarathustra che non vanno mai separati, come non vanno mai separati mente e cuore, orgoglio e intelligenza): esso è qualcosa di non chiaramente definibile ma che – dice Zarathustra – “finora ha sempre ammazzato per me ogni scoramento”». A. COZZO, *Se fossimo come la terra... Nietzsche e la saggezza della complessità*, op. cit., p. 28. Si veda: Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), p. 182.

⁴⁹⁵ «[...] Ha cuore, chi conosce la paura, ma *soggioga* (*zwingen*) la paura, chi guarda nel baratro ma con *orgoglio*. Chi guarda nel baratro ma con occhi d'aquila, chi con artigli d'aquila *aggranfia* il baratro: questi ha coraggio». Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 4), p. 335.

⁴⁹⁶ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 4), p. 355.

⁴⁹⁷ «Attorno a me io chiudo cerchi e confini sacri; sempre meno uomini salgono con me su montagne sempre più alte, io formo una catena con montagne sempre più sante [...]». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 19), p. 244.

⁴⁹⁸ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 19), p. 245.

⁴⁹⁹ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 19), p. 245.

⁵⁰⁰ «E questa è la sua arte: scoprire le anime che salgono, quando sono stanche; egli costruisce il suo nido schifoso nella vostra afflizione e melanconia, nel vostro pudore delicato. Dove il forte è debole, il nobile troppo mite, – lì dentro egli costruisce il suo nido schifoso: il parassita abita dove il grande ha i suoi piccoli angoli piagati». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 19), p. 245.

⁵⁰¹ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 19), p. 245. Si è notato come in questo motivo tematico della scala ritorni quanto si narra in *Genesi* del sogno di Giacobbe: «Giacobbe partì da Bersabea e si diresse verso Carran. Capì così in un luogo, dove passò la notte, perché il sole era tramontato; prese là una pietra, se la pose come guancia e si coricò in quel luogo. Fece un sogno: una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo; ed ecco, gli angeli di

Le qualità della prudenza e dell'accortezza tipiche del serpente saranno oggetto di uno specifico capitolo dell'opera,⁵⁰² mentre in funzione apparentemente antagonista, riprendendo forme e temi di carattere mitologico-religioso,⁵⁰³ il serpente sarà invece centrale⁵⁰⁴ per l'esplicazione del fulcro tematico del capitolo *La visione e l'enigma*. Entrambi, come posto in evidenza da Jung, danno forma al simbolo dell'*ourobóros*, «l'essere»,⁵⁰⁵ serpente o drago,⁵⁰⁶ che divorando la propria coda realizza l'immagine della circolarità.⁵⁰⁷ Jung spiega come questa immagine venga, a seconda dei casi, raffigurata mediante due diversi animali, ad esempio, il cane e il lupo, un leone alato e uno senz'ali, un leone e una leonessa,⁵⁰⁸ in modo che l'intreccio cui questi danno forma non renda possibile scorgere chi dei due mangi l'altro, proprio come nell'immagine nietzscheana del capitolo *La visione e l'enigma* tra il pastore e il serpente.⁵⁰⁹ Questa lotta evoca l'immagine primigenia e ancestrale del rapporto tra l'umano e la conoscenza etica e morale.⁵¹⁰ Seguendo il racconto biblico del *Genesi*⁵¹¹ il serpente, tentatore, causa l'ingresso del primo uomo e della prima donna nell'ordine mortale e peccaminoso dell'essere. Ne conseguono la loro vergogna nella loro percezione della nudità, l'incombenza della fatica, la necessità del dolore. Otto Rank, mediante un approccio

Dio salivano e scendevano su di essa». *GENESI*, 28, 11-12. Si veda: M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 913. Si veda anche: OFN: VII, I, II 17 [39], p. 211. La più parte dei motivi biblici richiamati sono da ricondurre alle spiegazioni (*Erläuterungen*) e ricostruzioni critiche e operate da Marie Louise Haase e Mazzino Montinari, nel sopramenzionato commentario dello *Zarathustra* del 1991 (pp. 863-942).

⁵⁰² La forma della prudenza stabilita da Nietzsche in *Zarathustra* è orientata verso un'economia delle relazioni non basata sul prevenire ciò che di male può provenire dagli altri. L'atteggiamento prudente e difensivo, in tal senso, si rivela antieconomico dal punto di vista dell'attenzione richiesta dal loro inganno incombente: «[...] Io siedo presso la porta maggiore per ogni briccone che passa, e chiedo: chi vuole ingannarmi? Questa è la mia prima accortezza verso gli uomini, che io mi lasci ingannare, per non essere costretto a stare in guardia contro gli imbroglioni. Ah se stessi in guardia contro gli uomini: come potrebbe l'uomo fare da ancora al mio pallone! Troppo facilmente verrei trascinato via e in alto! Questa provvidenza domina il mio destino, che io debba essere senza previdenza». *Za II: (Dell'accortezza verso gli uomini)*, p. 166 e ss. Cfr. *Za III: (Della beatitudine non voluta)*, p. 188; *Za IV: (Il mago § 2)*, p. 296. Scriveva Ralf Waldo Emerson: «Il grande uomo non sarà prudente nel senso popolare del termine; tutta la sua prudenza sarà il risultato della sottrazione della sua grandezza. Ma in ognuno bisogna vedere, quando egli sacrifica la prudenza, a quale dio egli la dedica; se la dedica all'ozio e al piacere, allora sarebbe stato meglio se fosse rimasto prudente; se invece la dedica ad una più alta speranza, può benissimo risparmiarsi mulo e panieri, perché al loro posto avrebbe un carro alato [...]. Io ritengo che la minima prudenza sia anche la massima [...]». R. W. EMERSON, *Cerchi*, a c. di A. Punzi, Edizioni Unicopoli, Milano 2010, p. 18. Cfr. *Za III: (Il viandante)*, p. 178.

⁵⁰³ Ad es. FP: I, 5 [65], p. 137.

⁵⁰⁴ *Za I: (Del morso della vipera)*, p. 75. *Za III: (La visione e l'enigma § 2)*, p. 185; *Za III: (Il convalescente § 2)*, p. 257.

⁵⁰⁵ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1389. Cfr. B. ZAVATTA, *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, op. cit., p. 150.

⁵⁰⁶ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1389.

⁵⁰⁷ «In alchimia questo simbolo prende la forma dei due draghi – l'uno alato, l'altro senza ali – che si divorano a vicenda; insieme, afferrando ognuno la coda dell'altro, costituiscono un anello. Il tipo più semplice di tale rappresentazione è senza dubbio quella del drago o del serpente che si morde la coda configurando in questo modo un cerchio; la coda è il serpente ed è come se la testa appartenesse ad un altro animale». *Ivi*, p. 1364.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Za III: (La visione e l'enigma § 2)*, pp. 185-186. Per una interpretazione junghiana di questo passo nietzscheano in relazione ad uno specifico caso psicoanalitico si veda: C. G. JUNG, *Simboli della trasformazione*, trad. it. di R. Rhao, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 368-370.

⁵¹⁰ Cfr. B. ZAVATTA, *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, op. cit., p. 148.

⁵¹¹ *GENESI*, 3, 5.

psicoanalitico alle tradizioni religiose, proponeva una ricostruzione che puntava ad evidenziare i «mascheramenti psichici» del motivo della nudità,⁵¹² fornendo un parallelo tra le immagini-simbolo del fuoco, del serpente-drago e del fulmine⁵¹³ in chiave sessuale. Così come il «serpente», già secondo Freud ne *L'interpretazione dei sogni*, «è il più importante simbolo del membro maschile»,⁵¹⁴ anche l'atto dell'«accensione del fuoco», centrale in talune tradizioni, deve essere inteso «in senso chiaramente sessuale».⁵¹⁵ Le fantasie sul materno implicate in questa simbologia⁵¹⁶ non sarebbero che una trascrizione sul piano dell'«infanzia individuale»⁵¹⁷ dell'«infanzia dell'umanità»⁵¹⁸ custodita nella «cosmogonia zendavesta».⁵¹⁹ Dalla simbologia del «Bun-Dehesch»⁵²⁰ emerge come, a proposito della prima coppia umana Meschia (uomo) e Meschiane (donna), il termine “serpente” venga utilizzato «come sinonimo del membro maschile».⁵²¹ Rank, sulle tracce di Bergel ed a partire da una interpretazione psicologica di tale mito, riterrà «che il racconto biblico del peccato originale debba la sua raffigurazione, ricca di modificazioni e alterazioni, alla trasformazione e razionalizzazione di una rappresentazione analoga, simbolizzante il carattere sessuale dell'atto procreativo».⁵²² Come tramandato da Anquetil-Duperron, facendo riferimento all'antica fonte dello «Zerdust-namah»,⁵²³ anche Zoroastro si era misurato con la percezione della nudità. Abbandonata la sua patria all'età di trent'anni, cercando la propria barca per giungere *sull'altra sponda* del fiume Araxe, vede con grande pena come «delle donne stimabili (*qualifiées*) fossero obbligate ad apparire nude davanti la moltitudine che si trovava sulla riva».⁵²⁴ Nel capitolo *Dell'accortezza verso gli uomini* anche il personaggio di Nietzsche ha la propria visione della nudità, ma degli uomini superiori, di coloro che vengono considerati migliori, e dalla quale trae spunto per formulare un invito al “travestimento” ricalcato sull'evocazione del tema del carattere farisaico:

Un brivido di raccapriccio mi ha colto al vedere nudi questi migliori: e allora mi sono spuntate le ali, per volar via verso remoti tempi futuri. In tempi futuri ancor più lontani, in meridioni ancora più assolati di quanto non abbia mai potuto sognare un artista: là, dove gli dèi si

⁵¹² O. RANK, *La nudità*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1991, p. 23.

⁵¹³ *Ivi*, pp. 94-95.

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 96.

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 94.

⁵¹⁶ *Ivi*, pp. 96-97.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 97.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 19.

⁵²⁴ *Ibidem* [t.d.a.].

vergognano delle vesti! Ma *voi* voglio vedervi travestiti, voi miei prossimi e contemporanei, e lustrati a dovere, e vanitosi, e dignitosi, come “uomini buoni e giusti”, – E anche io voglio assidermi travestito in mezzo a voi – per *disconoscere* e voi e me: questa è infatti la mia ultima accortezza verso gli uomini.⁵²⁵

Nel capitolo *Della virtù che dona* i discepoli regalano a Zarathustra, prima che questi intraprenda la sua strada solitaria, «un bastone sulla cui impugnatura d'oro un serpente si inanellava attorno al sole»,⁵²⁶ altra formula volta a raffigurare la riconciliazione tra «potenza»⁵²⁷ divina – il sole –, conoscenza e condizione umana:

Potenza è questa nuova virtù; essa è un pensiero dominante, attorno al quale si avvolge un'anima intelligente: un sole d'oro a attorno a esso il serpente della conoscenza.⁵²⁸

Pensiero dominante⁵²⁹ e anima, sfera del luminoso ed oscura dimensione del sapere, in una tensione che si esprime nel superamento del 'bene' e del 'male' denotano, come nel *Prologo di Zarathustra*, il sorgere della nuova virtù:

Badate, fratelli, ve ne prego, a tutti quei momenti nei quali il vostro spirito vuol parlare in simboli: lì è l'origine della vostra virtù.

Lì il vostro corpo è elevato e risorto; col suo piacere esso delizia lo spirito, perché diventi colui che crea e valuta e ama e di tutte le cose il benefattore. [...].

Quando siete al di sopra della lode e del biasimo, e la vostra volontà vuol comandare a tutte le cose, come la volontà di uno che ama: lì è l'origine della vostra virtù.

Quando siete i volenti di un'unica volontà e questa svolta culminante di ogni fatalità ha per voi il nome di necessità: lì è l'origine della vostra virtù.⁵³⁰

⁵²⁵ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 169.

⁵²⁶ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 83. Il simbolismo del bastone e del serpente richiama alla memoria quanto narrato nel libro bilico dell'*ESODO* (7, 8-12) sul bastone di Mosè che si trasforma in serpente e poi ritorna bastone: «secondo certi commentatori si tratta della prova della supremazia del dio degli ebrei, per altri è il simbolo dell'anima trasfigurata dallo Spirito divino; alcuni hanno visto in quest'alternanza bastone serpente un simbolo dell'alternanza alchimistica *solve et coagula* (Burckhardt). Altre associazioni del bastone: i bastoni di Esculapio e Igea, emblemi della medicina che rappresentano le correnti del caduceo, della vita fisica e psichica. Ricordano il bastone di Mosè che diverrà il serpente di bronzo e la prefigurazione della croce redentrice [...]». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 137-138.

⁵²⁷ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 85.

⁵²⁸ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 85 [t.d.a.].

⁵²⁹ «Fratello vuoi andare nella solitudine? Vuoi cercare la via verso te stesso? Indugia ancora un poco e ascoltami. “Colui che cerca, finisce facilmente per perdersi. Ogni solitudine è una colpa”: così parla il gregge. La voce del gregge continuerà a risuonare dentro di te. E quando dirai: “Io non ho più la vostra stessa coscienza”, ciò sarà un lamento e un dolore. [...]. Sei una nuova forza e un nuovo diritto? Un moto primo? Una ruota che corre da sé? Sei capace di costringere le stelle a ruotarti intorno? [...]. Libero ti chiami? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che sei sfuggito a un giogo. Sei tale da avere avuto il diritto di sfuggire a un giogo? Vi sono molti che hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via il loro assoggettamento». Za I: (*Del cammino del creatore*), p. 69.

L'affratellamento tra l'aquila e il serpente esprime ad un tempo l'oltrepassamento e la ricongiunzione armonica degli opposti.⁵³¹ virtù e comando,⁵³² concretezza della corporeità e lievità dello spirito, sfera celeste della potenza ed impulso umano e primigenio alla scienza.

15. Primo plesso autobiografico e sua gravidanza gnoseologico-esistenziale

«Essi hanno qualcosa di cui vanno fieri. E come chiamano ciò di cui vanno fieri? Istruzione lo chiamano, è ciò che li distingue dai caprai. Perciò non sentono parlare volentieri di disprezzo noi loro riguardi [...]».

F. NIETZSCHE*

Nell'analisi critica dell'attualità condotta da Nietzsche, una posizione di rilievo è occupata dalla sferzante messa in discussione dei falsi presupposti sui quali si esercita il potere spirituale derivante sia dai fraintendimenti del Cristianesimo scritturale⁵³³ che dall'impulso alla scienza nel modo in cui questo viene gestito dagli uomini del suo presente. A tal proposito, in chiave biografica, si può rievocare il cruciale, ma anche drammatico⁵³⁴ attacco sferzato da Nietzsche nei confronti dell'hegeliano David Strauss, autore di una *Vita di Gesù* e de *La vecchia e la nuova fede* (1872), in *David Strauss l'uomo di fede e lo scrittore*, la sua *prima considerazione inattuale* (1873).⁵³⁵ Qui si colgono anche i segni tangibili della critica all'attitudine razionalistica che la tradizione filosofica occidentale ha consacrato ad emblema del pensiero e dello spirito dialettico contro le visioni naturalistiche delle filosofie antecedenti,⁵³⁶ tema che è nodo cruciale de *La nascita della tragedia*

⁵³⁰ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), pp. 84-85.

⁵³¹ «L'intermediario o il redentore è sempre colui che libera dagli opposti e dagli opposti scaturisce, perciò il cerchio di quel cerchio, dell'*ourobóros*, è la divinità». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1389.

⁵³² «Giacché, fratelli: il migliore deve dominare, il migliore *vuole* anche dominare! E dove la dottrina suona diversamente, là – manca il meglio». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 21), p. 247. Si veda anche: Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 130-131; Za II: (*L'ora più silenziosa*), p. 172 [t.d.a]; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 4), p. 234. Rendiamo il titolo dell'ultimo capitolo del secondo libro rendendo l'aggettivo "stilliste" con "più silenziosa" anziché con il corrente "senza voce". Si veda: KSA: 4/187 e ss.

* Za: (*Prologo* § 5), p. 10.

⁵³³ Ad. es. OFN: VIII, II, 11 295, p. 320.

⁵³⁴ «[...] Il colpo fu talmente rude che Strauss ne fu profondamente contrariato; alcuni vedono persino un legame tra l'attacco del giovane Professore di Basilea e la morte, nel 1874, del vecchio studioso screditato». P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., pp. 7-8. Si veda: KSB: 4/200.

⁵³⁵ «Apparentemente molto lontana dai problemi esegetici esposti nella prima *Vita di Gesù*, quest'opera consacra, in realtà, la vittoria della "colonizzazione" moderna sulla mentalità antica, già annunciata nella definizione dei miti e confortata dalla fiducia accordata al potere della ragione. È proprio questo il punto su cui verterà la polemica di Nietzsche: innanzitutto non sull'eliminazione straussiana del cristianesimo, ma più precisamente sulla permanenza di una fede nel momento stesso in cui crede di poter confessare l'abbandono dell'antica [...]». P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 10.

⁵³⁶ Ad es. DS: § 7, p. 53; EH: I, § 7, p. 29.

(1872).⁵³⁷ Questa non a caso avrebbe causato, a sua volta, violente reazioni nel mondo accademico. Il 26 Maggio Rodhe ne proponeva una recensione sul «Norddeutsche Allgemeine Zeitung», suscitando la reazione gioiosa del giovane filologo.⁵³⁸ Come rileva Paul Curt Janz tuttavia «Nietzsche non si era affatto accorto nell'ebbrezza del suo entusiasmo, e nella persuasione che fosse l'avvio di un'enorme corso di adesioni, che la recensione di Rhode non forniva proprio ciò di cui egli aveva più bisogno e che si attendeva: la giustificazione filologica».⁵³⁹ Su ciò farà leva Ulrich von Wilamowitz, per sferrare un attacco nutrito di giudizi specialistici e personali mediante il quale «gli riconosce la qualità di ampliamento, di prosecuzione, dell'opera di Schopenhauer [...] e così facendo inserisce Nietzsche in una tradizione»:⁵⁴⁰ quella filosofica. Il dato fondamentale della questione rimane che per Nietzsche la pedissequa e sedicente oggettiva indagine filologica, sganciata dai contenuti culturali veicolati, dai temi trattati e dai termini in gioco, non poteva che condurre ad una visione distorta dell'oggetto indagato. Nel suo modo originale di leggere la civiltà greca esulava volutamente dal limite stabilito dalla filologia accademica per dare spazio all'idea filosofica come ulteriore e feconda chiave interpretativa. Questa non veniva intesa come elemento ulteriore che che si sovrapponeva all'indagine filologica, ma come la naturale e spontanea emersione di un'intuizione cui i suoi stessi appassionati e pazienti studi sulla Grecità lo avevano condotto. Nel 1872 Nietzsche tenne anche, su incarico della "Società Accademica", cinque conferenze *Sull'avvenire delle nostre scuole*. Esaminando le disfunzioni e limitazioni del sistema universitario tedesco affermava:

[...] al posto di una profonda interpretazione dei problemi eternamente eguali, è intervenuta lentamente una valutazione storica, anzi addirittura una ricerca filologica: si tratta ormai di stabilire che cosa abbia pensato o non abbia pensato questo o quel filosofo, di vedere se questo o quello scritto possa essergli attribuito con ragione, oppure se questa o quella variante meriti di essere preferita. [...] Da molto tempo io mi sono perciò abituato a considerare questa scienza come un ramo della filologia, e a valutare i suoi rappresentanti a seconda che siano buoni o cattivi filologi. Ora quindi la filosofia come tale è senza dubbio bandita dall'università [...].⁵⁴¹

Nietzsche elabora il fulcro della sua idea della sincera e fruttuosa passione per la conoscenza declinandola secondo le concrete dinamiche affettive e vitali. Non a caso, in apertura della

⁵³⁷ «[...] Due sono le innovazioni decisive del libro: intanto la comprensione del fenomeno dionisiaco tra i greci – il libro ne dà la prima psicologia, vedendo in esso la radice di tutta l'arte greca. L'altra è la comprensione del socratismo: Socrate come strumento della disgregazione greca, riconosciuto per la prima volta come tipico *décadent*. "Razionalità" contro istinto [...]». EH: IV, § 1, p. 68.

⁵³⁸ KSB: 4/4.

⁵³⁹ C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 430.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 432 e ss.

⁵⁴¹ BA: V, pp. 117-118.

Genealogia della morale per descrivere l'anelito al conoscere traslettera un noto passaggio evangelico nella sua personale concezione dell'*uomo della conoscenza*:

Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi – come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, *ritrovare*? Non a torto è stato detto: «Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore»; il *nostro* tesoro è la dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele per lo spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore – «portare a casa» qualcosa.⁵⁴²

La critica della ragione logica, con le sue costruzioni fittizie e strumentali, riguardanti sia il sapere storico che quello filosofico,⁵⁴³ va di pari passo con l'affermazione di una modalità di conoscenza non disgiunta dall'elemento amoroso⁵⁴⁴ e passionale, i soli che possono rendere atto significativo un gesto di conoscenza che non sia mera vanità e presunzione:

[...] È vero: noi amiamo la vita non perché ci siamo abituati alla vita bensì all'amore. Nell'amore è sempre un po' di demenza. Ma anche nella demenza è anche un po' di ragione. E anche a me che voglio bene alla vita, pare che tutti quanti tra gli uomini abbiano della farfalla e della bolla di sapone, sappiano meglio di tutti che cos'è la felicità. [...]

E quando ho visto il mio demonio, l'ho sempre trovato serio, radicale, profondo, solenne: era lo spirito di gravità, – grazie a lui tutte le cose cadono.

Non con la collera, col riso si uccide. Orsù uccidiamo lo spirito di gravità.⁵⁴⁵

L'umana presunzione che pone il proprio istinto scientifico a fondamento della propria superiorità sulla natura, veniva anche descritta in tal modo:

⁵⁴² GM: P., § 1, p. 3. Cfr. MATTEO, 6, 21: «Non accumulate per voi tesori sulla terra, dove tarma e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulate invece per voi tesori in cielo, dove né tarma né ruggine consumano e dove ladri non scassinano e rubano. Perché, dov'è il tuo tesoro là sarà anche il tuo cuore [...]». Sulla dialettica della conoscenza di sé in relazione a questi passaggi si veda: T. B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*, op. cit., p. XIX e ss.

⁵⁴³ Ad es. WL: § 1, p. 235.

⁵⁴⁴ «Nel descrivere questa grande passione Nietzsche ricorre ad una analogia tra passione della conoscenza e passione erotica, nonché alla sua connotazione come “passiva” e “straordinariamente” energica al contempo. L’“irrequietezza dello scoprire e dell’indovinare” viene accostata all’“infelice amore” di chi ama e la grande passione è definita “affascinante e indispensabile” per il pensatore, così come l’infelicità dell’amore lo è per chi ama [...]». B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l’Aurora della misura*, op. cit., p. 82 e n. 18. Si veda: M: V, § 471, p. 229. «[...] In noi la conoscenza si è mutata nella passione che non teme nessun sacrificio, e in fondo di nulla ha paura se non del suo proprio estinguersi. [...] Forse potrà anche darsi che l’umanità perisca per questa passione della conoscenza – ma anche questo pensiero non ha alcun potere su di noi. Forse che il cristianesimo ha mai provato timore di fronte a un pensiero analogo? Non sono amore e morte fratello e sorella? [...]». M: V, § 429, pp. 215-216.

⁵⁴⁵ Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 41.

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire [...].

E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso tra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telescopicamente sul suo agire e sul suo pensare.

È degno di nota che tutto ciò sia prodotto dall'intelletto, il quale è concesso – unicamente come aiuto – agli esseri più infelici, più delicati e più transitori, allo scopo di trattenerli per un minuto nell'esistenza [...].⁵⁴⁶

In *Zarathustra* la sedicente istruzione e la cultura oggettiva sono vanto degli ultimi uomini. La concezione gerarchica delle odierne società, che colloca l'uomo di "cultura"⁵⁴⁷ ai vertici della scala sociale precostituita a mo' di *élite*, viene tosto da Nietzsche rovesciata nel suo opposto. Analizzando l'innaturalità⁵⁴⁸ delle moderne modalità di accesso al sapere, si rimarca il loro carattere antivitale caratterizzato da una crudele e ingiusta diffidenza prossima alla malattia⁵⁴⁹ e da pratiche di conoscenza passive.⁵⁵⁰ Il rivestimento del sapere si mostra nel suo aspetto apparente che nasconde un'attitudine esistenziale ostile alla vita e, nel suo rendere la passione sincera alla conoscenza fenomeno basso e servile:

⁵⁴⁶ WL: § 1, pp. 227-228. Sulla dicotomia intelletto/volontà in Schopenhauer si veda: A. SCHOPENHAUER, *Il Primato della volontà*, a c. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, (§ 67), pp. 141-143.

⁵⁴⁷ «I nostri accademici "indipendenti" vivono senza filosofia e senza arte: come potranno perciò sentire il bisogno dei Greci e dei Romani, dato che nessuno ha ormai ragione di simulare una propensione verso di essi, e dato che inoltre gli antichi troneggiano in un maestoso distacco e in una solitudine quasi inaccessibile? Le università odierne perciò – d'altronde con coerenza – non si occupano affatto di tali tendenze culturali del tutto spente, e stabiliscono le loro cattedre filologiche per l'educazione di nuove generazioni di filologi esclusivi, cui incomberà la preparazione filologica dei liceali: un ciclo vitale, questo, che non va a favore né dei filologi né dei licei, ma che soprattutto incolpa per la terza volta l'università di non essere ciò per cui vorrebbe ostentatamente spacciarsi, ossia, un istituto di cultura». BA: V, pp. 118-119.

⁵⁴⁸ «Io sono troppo ardente e riarso dai miei stessi pensieri: spesso mi si mozza il fiato. E allora bisogna che fugga all'aperto, via dal chiuso delle stanze polverose. Loro invece siedono freddi nell'ombra fredda: in tutto non vogliono essere che spettatori, e si guardano bene dal mettersi a sedere dove il sole arde i gradini». Za II: (*Dei dotti*), p. 143.

⁵⁴⁹ «Non perdono mai di vista le dita l'uno dell'altro e non si fidano di nessuno. Ingegnosi nelle piccole astuzie, aspettano coloro la cui scienza zoppica – aspettano come i ragni [...]». Za II: (*Dei dotti*), p. 144.

⁵⁵⁰ «Simili a quelli che in mezzo alla strada guardano a bocca spalancata i passanti, essi pure aspettano e guardano a bocca spalancata pensieri che altri hanno pensato [...]». Za II: (*Dei dotti*), p. 143. Cfr. BA: V, pp. 117-118. In questo passaggio sono stati riconosciuti alcuni motivi schopenhaueriani dei *Parerga* riguardanti il carattere del genio. Nietzsche mantiene il concetto di autonomia del vero amante della conoscenza la cui superiorità tuttavia non si stabilisce rispetto all'uomo naturale e comune ma soprattutto in contrasto a coloro che vengono solitamente considerati sapienti e dotti. Ad es. Za II: (*Dei dotti*), pp. 144-145. In Nietzsche svanisce inoltre l'eredità di matrice kantiana della concezione di un mondo puro del conoscere indipendente dalle vicissitudini e dal destino, che riporta Schopenhauer a postulare una duplice forma della facoltà intellettuale: l'intelletto «per sé» come sfera oggettiva del volere e un più basso intelletto «per il mondo». Si veda: A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, a c. di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1963, vol. 2, § 51-52, pp. 101-102.

E voi saggi e sapienti, voi fuggireste davanti all'incendio solare di saggezza, in cui il sovrauomo bagna con diletto la sua nudità!⁵⁵¹

Questo passaggio tratto dal capitolo *Dell'accortezza verso gli uomini* anticipa, a proposito degli uomini di cultura, la nota fondamentale della paura in quanto momento genetico del loro 'slancio' conoscitivo. Nel capitolo *Della scienza*, difatti, al *coscienzioso dello spirito*, la cui virtù è una scienza contrapposta «al coraggioso piacere dell'avventura, «per l'incerto e l'inosato»,⁵⁵² vengono fatte proferire tali parole:

La paura, infatti – questo è il sentimento fondamentale, retaggio dell'uomo; con la paura si spiega ogni cosa, il peccato originale e la virtù ereditata. Dalla paura crebbe anche la mia virtù, che si chiama: scienza.

Proprio la paura delle bestie feroci – fu quella che per tempo lunghissimo fu istillata nell'uomo, compresa la belva che egli porta e teme dentro di sé – Zarathustra la chiama la “bestia interiore” Questa lunga antica paura, diventata infine raffinata, spirituale, intellettuale, – oggi mi sembra si chiama scienza.⁵⁵³

La stessa paura, timore, che Nietzsche avrebbe qualche anno dopo indicato nella *Genealogia della morale* come elemento che fonda antropologicamente⁵⁵⁴ la credenza negli dèi, era già nello *Zarathustra* elemento da capovolgere⁵⁵⁵ e vincere nella sua valenza primaria e fondativa, per lasciare posto al vero elemento umano naturale: coraggio che sferza «con ali d'aquila e prudenza di serpente».⁵⁵⁶

I riferimenti al mondo della cultura⁵⁵⁷ e dell'istruzione anticipati nel *Prologo*, divengono già nel secondo capitolo del primo libro, *Delle cattedre della virtù*, spunto per una sarcastica critica dei maestri del presente. Critica che verrà poi approfondita nei tre capitoli appositamente dedicati al tema: *Dei dotti*, *Del paese dell'istruzione* e *Dei saggi illustri*. Temi che, con altri elementi via via

⁵⁵¹ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 168 [t.d.a.].

⁵⁵² Za IV: (*Della scienza*), p. 353; Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 118: «[...] Avete mai visto la vela andare sul mare, rotonda e gonfia e tremante per l'impeto del vento? Come la vela, tremante per l'impeto dello spirito, va la mia saggezza sul mare – la mia saggezza selvaggia! Ma voi servitori del popolo, voi saggi illustri, – come *potreste* andare con me! →».

⁵⁵³ Za IV: (*Della scienza*), p. 352. Cfr. Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 13), p. 340: «Nella solitudine, ciò che uno si è portato con sé cresce, anche la bestia interiore. Per questo la solitudine è da sconsigliare a molti. Vi sono stati mai sulla terra individui più sudici dei santi del deserto? Attorno ad essi non si scatenava soltanto il diavolo, – bensì anche il maiale».

⁵⁵⁴ GM: II, § 19, p. 79.

⁵⁵⁵ Za IV: (*Della scienza*), p. 353.

⁵⁵⁶ Za IV: (*Della scienza*), p. 353.

⁵⁵⁷ Cfr. SE: § 5, p. 65 e ss.

presentati, riemergono nella vicenda conclusiva del quarto ed ultimo libro e, nello specifico, nel sopramenzionato capitolo *Della scienza*.

Alla tensione esistenziale che stabilisce un primato della vita⁵⁵⁸ scandito dall'elemento amoroso, fa da *pendant* una esaltazione della vita attiva e vigile rispetto alle predominanti «virtù oppiacee».⁵⁵⁹ In virtù di queste viene capovolto il rapporto di valore tra sonno e veglia, come quelle promosse dei predicatori di morte⁵⁶⁰ sconvolgono il senso del nesso vita/trapasso. Zarathustra implementa in tal modo l'insegnamento della circolarità eraclitea, che intreccia e annoda gli opposti, rafforzando al suo interno una volitiva tensione escatologica volta a dar risalto in modo deciso agli elementi vitali, gioiosi e leggeri sui loro reciproci opposti:

Si facevano gran lodi a Zarathustra di un saggio che sapeva parlare molto bene intorno al sonno e alla virtù: perciò – si diceva – egli veniva grandemente onorato e ricompensato, e tutti i giovinetti sedevano davanti alla sua cattedra. E così parlò il saggio:

Il sonno sia onorato e rispettato questa è la prima cosa! [...].

Dormire non è arte dappoco: intanto per dormire bisogna vegliare tutto il giorno. [...] Tu devi trovare dieci verità al giorno: altrimenti ti metti a cercare la verità anche di notte, e la tua anima è rimasta affamata. [...].

Per me sarà il pastore migliore quello che porta la sua pecora dove l'erba è più verde: questo si accorda con il buon sonno. [...].

Molto mi piacciono anche i poveri di spirito: essi favoriscono il sonno. Beati son essi soprattutto se si dà loro sempre ragione.⁵⁶¹

Questo saggio che esalta il sonno come elemento pacificatore subordina, addolcendole, tutte le attività della veglia in vista di un dormire che, perseguito persino nell'assenza di sogni,⁵⁶² è presagio del nulla ricercato:

Questo saggio coi suoi quaranta pensieri è per me un pagliaccio: ma io credo che si intenda a fondo di dormire. [...].

La sua saggezza si chiama: stare svegli, per dormire bene.

⁵⁵⁸ «L'aderenza alla vita del resto è il banco di prova che permette a Nietzsche di esprimere i suoi apprezzamenti di valore in merito alle molteplici manifestazioni della realtà, che esse riguardino il pensare o l'agire. Nel campo del pensiero possiamo riferirci in modo paradigmatico alla stessa filosofia, il cui principio di apprezzamento viene ravvisato proprio nella capacità di rapportarsi alla vita [...]». B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, op. cit., p. 81.

⁵⁵⁹ Za I: (*Delle cattedre della virtù*), p. 28.

⁵⁶⁰ Za I: (*Dei predicatori di morte*), pp. 46-47.

⁵⁶¹ Za I: (*Delle cattedre della virtù*), p. 26.

⁵⁶² «Sognare. Non si sogna, oppure si sogna in modo interessante. – Si deve imparare a fare altrettanto nella veglia: non vegliar per nulla o vegliare in modo interessante». FW: III, § 232, p. 191.

E, in verità, se la vita non avesse senso e io dovessi scegliere un'assurdità, questa sarebbe anche per me la più preferibile delle assurdit .

Adesso capisco chiaramente che cosa un tempo si cercava innanzitutto, quando si andava in cerca dei maestri della virt .

Si cercava un buon sonno e, a questo fine, virt  oppiacee!

Per tutti questi rinomati saggi in cattedra la saggezza era il sogno senza sogni: essi non conoscevano un migliore senso della vita.⁵⁶³

A questo passo fa da contrappunto il discorso di *Zarathustra* sulla virt  contenuto nel capitolo *Delle gioie e delle passioni* dove veniva prefigurata la sua auspicabile specificit  e unicit  a fronte della lotta che virt  molteplici possono ingaggiare tra loro.⁵⁶⁴ Anche questa immagine ha un antecedente ne *La gaia scienza* dove, in polemica con l'idea spinoziana della conoscenza, Nietzsche ridefiniva l'attivit  dell'*intelligere*. Come le virt  possono sgorgare dalle passioni pi  basse, mediante un processo di capovolgimento che trasforma, trasfigurandoli, i «diavoli» (*Teufel*) in «angeli» (*Engeln*),⁵⁶⁵ il conoscere giungeva alla sua apparente autonomia per via di una temporanea e nascosta pacificazione dei moti del mondo istintivo e pulsionale:

«*Che cosa significa conoscere. Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* Dice Spinoza [...]. Ci  nondimeno: che cos'  in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? [...] Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi tre impulsi deve avere gi  espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa o sul fatto: in seguito nasce il conflitto tra queste unilaterialit , e a partire da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di accordo: in virt , infatti, della giustizia e dell'accordo, tutti questi impulsi possono sostenersi nell'esistenza e darsi reciprocamente ragione. Noi che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perci  che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso   soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro* [...].⁵⁶⁶»

⁵⁶³ Za I: (*Delle cattedre della virt *), p. 28; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 2), pp. 231-232.

⁵⁶⁴ Za I: (*Delle gioie e delle passioni*), p. 36: «[...] Avere molte virt    una distinzione, ma anche una sorte difficile e certi sono andati nel deserto e si sono uccisi, stanchi di essere la lotta e il campo di battaglia di pi  virt . Fratello   male la guerra e la battaglia? Ma questo male   necessario, necessaria   l'invidia e la diffidenza e la calunnia tra le tue virt ».

⁵⁶⁵ Za I: (*Delle gioie e delle passioni*), p. 35.

⁵⁶⁶ FW: IV, § 333, p. 236. Si veda: R. SCHATCH, *Nietzsche*, op. cit., p. 103 e ss.

Appare significativo come nel prosiegua dell'aforisma compaia a mo' di spiegazione la stessa immagine del «campo di battaglia»⁵⁶⁷ poi proposta nel capitolo *Delle gioie e delle passioni* dello *Zarathustra*. A causa della lotta non cosciente e sotterranea degli impulsi, il pensatore giace sfinito, autorizzando a pensare ad un «eroismo nascosto nelle nostre lotte interiori»⁵⁶⁸ dalle quali nasce la conoscenza. Eroismo del conoscere, spiega Nietzsche, ma affatto «qualcosa di divino, che riposa eternamente in sé come pensava Spinoza».⁵⁶⁹

La metafora del «campo di battaglia»⁵⁷⁰ sarà centrale nel tematizzare tanto la possibilità della pluralità delle virtù e della loro lotta, quanto l'incompletezza di un umano che pare giacere in membra e frammenti⁵⁷¹ al cospetto di un'aspirazione alla completezza dalla quale il “grande uomo” del presente è più il lontano di chiunque altro. Qui Nietzsche rielabora anche stimoli hölderliniani sulle moderne società delle specializzazioni e della divisione del lavoro.⁵⁷² Passando dal «grande ponte»⁵⁷³ Zarathustra viene «circondato da una turba di storpi e mendicanti»⁵⁷⁴ e, ad un gobbo che lo incalza affinché convinca alla sua dottrina anche ai deformati, risponde:

[...] E quando venni dalla mia solitudine e per la prima volta passai da questo ponte: non potevo credere agli occhi miei, e guardai, guardai ancora e alla fine dissi: «Questo è un orecchio! Un orecchio grande quanto un uomo!». Guardai meglio: e, realmente, sotto l'orecchio si muoveva una coserella piccola e misera e stentata da far pietà. In verità, l'orecchio mostruoso poggiava su

⁵⁶⁷ FW: IV, § 333, p. 237. Nietzsche utilizza questa formula anche in senso autodescrittivo. Si veda: EFN: IV, [272] A *Heinrich Köselitz*, <Tautenburg, 25 Luglio 1882>, p. 217.

⁵⁶⁸ FW: IV, § 333, p. 237.

⁵⁶⁹ FW: IV, § 333, p. 237.

⁵⁷⁰ Questa formula e immagine la ritroviamo nello scritto sull'*Eternità degli astri* di August Blanqui, altro testo che costituisce un importante stimolo alla visione nietzscheana dell'eterno ritorno: «Une mêlée furieuse s'engage durant d'innombrables années, sur un champ de bataille de milliards de milliards de lieues d'étendue. Cette partie de l'univers n'est plus qu'une vaste atmosphère de flammes, sillonnées sans relâche par la foudre des conflagrations qui volatilisent instantanément étoile set planète». A. BLANQUI, *L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique*, Librairie Germer Baillière, Rue de l'École de Médecine, Paris 1872, BNF, Gallica, bnf.fr, pp. 34 e 37. Cfr. OFN: VII, I, II, 17 [73], p. 219. Si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a c. di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008, p. 119 e ss. Creuzer, inoltre, illustrava in tal modo l'etica zoroastriana fondata sull'antagonismo tra *Mazdā* e *Ahrimān*: «Divenuto tutto come una disputa (*Streit*) e una lotta (*Kampf*) così anche la vita stessa deve essere una prosecuzione dell'antica battaglia tra i due principi». F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp.706-707 [t.d.a.]. Si veda anche: *ivi*, pp. 674 e 744.

⁵⁷¹ «In verità, amici, io mi aggiro in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti e membra di uomini! E questo è spaventoso ai miei occhi: trovare l'uomo in frantumi e sparpagliato come su un campo di battaglia e di macello. E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato: sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orride casualità – ma mai un uomo!». Za II: (*Della redenzione*), p. 161.

⁵⁷² «[...] Non mi posso immaginare un popolo più dilacerato dei Tedeschi. Vedi operai, ma non uomini, sacerdoti, ma non uomini, pensatori, ma non uomini, padroni e servi, ma non uomini, giovani e gente posata, ma non uomini... non è tutto ciò simile a un campo di battaglia, dove giacciono, mescolate l'un l'altre, mani braccia, tutte le altre membra mentre il sangue vitale versato si disperde nella sabbia? [...]». F. HÖLDERLIN, *Iperione*, a c. di V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 2009, p. 172. Il tema era caro anche al giovane Wagner. Si veda: R. WAGNER, *L'arte e la rivoluzione e Sul principio del comunismo*, trad. it. di N. Pennacchietti, Edizioni Fahrenheit, Roma 2003, p. 46. Cfr. FP: I, 3 [44], pp. 91-92.

⁵⁷³ Za II: (*Della redenzione*), p. 160.

⁵⁷⁴ Za II: (*Della redenzione*), p. 160.

di un piccolo esile stelo, – ma lo stelo era un uomo! Chi avesse guardato con la lente, avrebbe potuto persino riconoscere un visetto piccino e invidioso; e anche che dallo stelo penzolava un’animuccia enfiata. Il popolo, tuttavia, mi disse che il grande orecchio era non solo uomo, bensì un grand’uomo, un genio. Io però non credo mai al popolo quando parla di grandi uomini – così rimasi nella mia convinzione, che cioè si trattasse di uno storpio alla rovescia, che aveva troppo poco di tutto e troppo di una cosa sola.⁵⁷⁵

Prendendo spunto da questi temi Jaques Derrida, in una conferenza tenuta presso l’Università di Virginia (Charlottesville, 1976), sottolineava il valore autobiografico di questo pensiero:

La biografia di un «filosofo» non la consideriamo più come un corpus di accidenti empirici che lascerebbe un nome e una firma fuori da un sistema che sarebbe a lui offerto a una lettura filosofica immanente e intesa come la sola che sia da considerare filosoficamente legittima [...]. Né le letture «immanentiste» dei sistemi filosofici, che queste siano o no strutturali, né le letture empirico genetiche esterne hanno mai, in quanto tali, interrogato la *dynamis* di quest’orlo tra l’«opera» e la «vita», il «sistema» e il «soggetto» del sistema. Quest’orlo, – io lo chiamo *dynamis* per via della sua forza, del suo potere, della sua potenza virtuale e anche mobile – non è né attiva né passiva, né fuori né dentro. [...].⁵⁷⁶

Sul limite sottile e sostanziale (*bordure*) tra opera e vita, tra riflessione e vissuto autobiografico,⁵⁷⁷ Nietzsche stabilisce, nel dire di *Zarathustra*, il senso della sua esperienza filosofica e accademica.⁵⁷⁸ Traccia il dramma della mortificazione di un’appassionata sete di conoscenza, prefigurando comunque il modo per poter giungere alla liberazione da un certo filisteismo⁵⁷⁹ borghese imperante

⁵⁷⁵ Za II: (*Della redenzione*), pp. 160-161. «Un uomo di cultura degenerato è un problema serio, e noi siamo terribilmente scossi quando osserviamo che tutto quanto il nostro mondo pubblico di studiosi e di giornalisti porta in sé i segni di questa degenerazione. Come si può giudicare rettamente i nostri studiosi – vedendoli assistere senza alcun fastidio, o addirittura fornire il loro aiuto all’opera di seduzione giornalistica nei confronti del popolo – se non con l’ipotesi che è per essi l’erudizione possa risultare qualcosa di simile a ciò che risulta per gli altri lo scrivere romanzi, ossia una fuga di fronte a se stessi, una mortificazione ascetica del loro impulso culturale, un disperato annientamento dell’individuo? [...]». BA: V, p. 122. Ci si troverebbe tuttavia in errore se si pensasse che dalla propria critica dell’apparato educativo universitario Nietzsche facesse direttamente discendere il concetto di una libera e disordinata autonomia dello studente, la quale al contrario, viene anch’essa, letta nell’ordine della ‘cosidetta’ «libertà accademica»: BA: V, pp. 120-121. Si veda anche: BA: V, pp. 126-127.

⁵⁷⁶ J. DERRIDA, *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Édition Galilée, Paris 2005, p. 39 [t.d.a.].

⁵⁷⁷ «Il nome di Nietzsche potrebbe essere oggi per noi, in Occidente, il nome del solo (forse in modo diverso con quello di Kierkegaard e magari, ancora, con Freud) che abbia trattato della filosofia e della vita, della scienza e della filosofia della vita *con il suo nome, in suo nome*. Il solo, ad avervi messo in giuoco il suo nome – *i suoi nomi* – e le sue biografie». *Ivi*, pp. 42-43 [t.d.a.].

⁵⁷⁸ «La detta “libertà accademica”, l’orecchio e l’autobiografia, ecco i miei oggetti di questo pomeriggio. Un discorso sulla vita e la morte deve occupare un certo spazio tra *logos* e -gramma (*gramme*), l’analogia e il programma, i diversi sensi del programma e la riproduzione [...]». *Ivi*, p. 39 [t.d.a.]. Si veda anche: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l’Aurora della misura*, op. cit., p. 82. Ad. es. M: V, § 481, pp. 232-233.

⁵⁷⁹ Ad es. DS: § 8, pp. 58-67.

nel vissuto culturale. La sua esperienza accademica, della modalità complessiva di vita che vi esperisce, traspare nel secondo libro dello *Zarathustra* e quindi nel fulcro del suo tramonto, del suo addormentarsi ed essere scosso da incubi e cattivi presagi.⁵⁸⁰ Questa, come già attestato dalla sua critica giovanile dell'istituzione culturale universitaria,⁵⁸¹ appartiene al suo immergersi nella notte spirituale. Nel capitolo *Del paese dell'istruzione* il protagonista, rivolgendosi ai dotti, esclama:

In verità, io sono l'uccello spaventato, che una volta nudi vi vide e scolorati; e, quando il carcame mi ammiccò amoroso volai via.

Meglio bracciante negli inferi e con le ombre del passato! – Più robusti e corposi di voi sono persino gli abitanti del mondo infero!

Questa, questa è amarezza per le mie viscere: che non mi riesca di sopportarvi nudi né vestiti, uomini del presente!⁵⁸²

Mentre nel capitolo *Dell'uomo superiore* incalza il lettore:

Guardatevi anche dai dotti! Essi vi odiano: perché sono sterili! Essi hanno occhi freddi ed asciutti, davanti a loro ogni uccello giace spennato. Costoro si vantano di non mentire: ma essere impotenti alla menzogna non vuol dire ancora amare la verità. State in guardia!⁵⁸³

Ne *Le cattedre della virtù* il passaggio sull'assenza voluta dei sogni, e di una vita nella quale ci si astiene dal peccare⁵⁸⁴ solo per non turbare lo stato di annullamento che si ricerca nel dormire, evidenzia, grazie all'appurato riferimento alla dottrina buddhista, come si incroci la critica della concezione strumentale e comoda della virtù con quella delle tradizioni ascetiche. Commistione che dà vita alla condanna di una scienza concepita in contrapposizione al carattere avventuroso e

⁵⁸⁰ «Tu costringi molti a ricominciare da capo nel conoscerti; ciò essi ti fanno pagar caro. Sei giunto vicino a loro e sei passato oltre: non te lo perdoneranno mai [...]» Za I: (*Del cammino del creatore*), p. 70. Si veda anche: Za I: (*Delle mosche del mercato*), pp. 56-57.

⁵⁸¹ «Una bocca che parla e moltissime orecchie, con un numero dimezzato di mani che scrivono: tale è l'apparato accademico esteriore, tale è la macchina culturale universitaria, messa in attività. Per il resto il possessore di questa bocca è separato e indipendente dai possessori dei molti orecchi: e questa duplice autonomia viene entusiasticamente lodata come "libertà accademica". D'altronde l'insegnante – per aumentare ancora questa libertà – può dire all'incirca ciò che vuole: sennonché dietro questi due gruppi, a rispettosa distanza e con un certo atteggiamento ansioso di ispettore, sta lo Stato, per ricordare di tanto in tanto che esso è lo scopo, il fine e la somma di questa strana procedura consistente nel parlare e nell'ascoltare». BA: V, pp. 114-115.

⁵⁸² Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137. Sulle ombre del passato: Cfr. OMERO, *Odissea*, pref. di F. Codino, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989, (II, 489-491), p. 319.

⁵⁸³ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 9), p. 337.

⁵⁸⁴ Za I: (*Delle cattedre della virtù*), p. 26: «Pochi lo sanno: ma per dormire bene bisogna avere tutte le virtù. Dirò falsa testimonianza? Commetterò adulterio? Ma indurrò a concupire l'ancella del mio vicino? Tutto ciò mal si accorderebbe con un buon sonno. E anche quando si hanno tutte le virtù, bisogna saper fare una cosa: mandare a dormire al momento giusto anche le virtù. Affinché non bisticcino tra loro, le brave femminucce! E a tue spese disgraziato!». Za I: (*Delle cattedre della virtù*), p. 26.

sperimentale dell'esistenza. Hermann Oldenberg nel suo saggio sul Buddha aveva illustrato in tal modo, riportando diversi brani del *Bramana dei cento sentieri*,⁵⁸⁵ lo stato cui l'asceta buddhista aspirava nella sua tensione alla beatitudine della Perfezione (Nirvana): «“Come riposa un fanciullo o un grande Bramano che ha raggiunto il colmo della felicità” – “Quando colui che è addormentato non sente più alcun desiderio e non vede alcun sogno, è quello lo stato in cui egli desidera solo l'*Atman*, in cui ha raggiunto il suo desiderio, in cui è senza desiderio”». ⁵⁸⁶ Poi proseguiva con una domanda retorica che avrebbe ispirato Nietzsche per le sue disquisizioni a sfondo antimetafisico sull'‘anelito’ ad un nulla di vita, di desiderio e gioia, che sovente fonda la ricerca mistica ed estatica dell'Essere unico originario: «[...] se infatti si cerca un simbolo terreno del ritorno all'Essere uno e universale, finché non venga in mente di ricorrere a quegli stati morbosi di parziale o totale incoscienza, l'esempio più affine che se ne possa dare non è forse la calma d'un sonno profondo e senza sogni?». ⁵⁸⁷ «Il vuoto, l'uno, l'immoto, il pieno, la sazietà, il nulla-volere – questo sarebbe il male per me: insomma: il sonno senza sogno», ⁵⁸⁸ controbatteva il filosofo in un appunto la cui prima parte confluirà nel capitolo *Sulle isole beate*. Qui, stringendo la critica ad un divino pensato come pura opposizione logica ed esistenziale alla realtà terrena, scriverà:

[...] Dio è un pensiero che rende storte tutte le cose dritte e fa girare e fa girare tutto quanto è fermo. Come? Il tempo sarebbe abolito, e tutto ciò che è perituro solo una menzogna?

Pensare queste cose è vortice e vertigine per gambe umane, e vomito per lo stomaco: davvero, abbandonarsi a simili ipotesi io lo chiamo avere il male del capogiro.

Io lo chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro.

⁵⁸⁵ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 55.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 56.

⁵⁸⁷ *Ibidem*. Della lettura del saggio di Oldenberg, della quale si trovano tracce già negli appunti del 1882, Nietzsche ‘conserverà’ trasfigurandola, l'immagine buddhista dell'*al di là del bene e del male*: «Chi come me, si è sforzato a lungo, in una specie di enigmatica bramosia, di pensare fino in fondo il pessimismo e di liberarlo dalla ristrettezza e dall'ingenuità, metà cristiana e metà tedesca, con cui esso si è recentemente presentato a questo secolo, vale a dire nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi realmente con un occhio asiatico e oltre asiatico, ha scrutato una volta ben addentro e a fondo in questo modo di pensare che è quello, tra tutti i modi possibili, più annientante riguardo al mondo – al di là del bene e del male, e non più come Buddha e Schopenhauer, sotto l'illusorio incantesimo della morale –, costui ha forse, senza propriamente volerlo, aperto proprio con ciò gli occhi sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più afferratore del mondo [...]». JGB: III, § 56, pp. 61-62. Cfr. H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 56: «La beatitudine della perfezione, che ha dimesso ogni idea di azione o di omissione, ogni nozione di bene o di male, ha in questa vita terrestre il suo preludio e la sua immagine: è lo stato più profondo del sonno, quando il mondo, che nelle ore di veglia circonda lo spirito non sente più alcun desiderio e non vede alcun sogno, è svanito per lui, e se egli dorme, non gli appare neppure alcun sogno». Cfr. TALMUD. *Il trattato delle benedizioni (Berakhott)*, a c. di S. Cavalletti, UTET, Torino 2009, p. 158.

⁵⁸⁸ OFN: VII, I, I, 5 [212], p. 198. Si veda anche: OFN: VII, I, II, 12 [13], p. 62: «Il sonno senza sogno – questo sarebbe il sommo male per me. E io chiamo il mio massimo pericolo ogni scienza delle cose supreme».

Ogni Imperituro – non è che un simbolo! E i poeti mentono troppo [...].⁵⁸⁹

In luogo della dinamica di annullamento di sé e della realtà terrena propugnate da una metafisica di carattere ascetico Nietzsche, concentrandosi ad approfondirne le genesi e le derivazioni sul piano delle disposizioni esistenziali, pone nella *creazione*, attributo artistico e divino ad un tempo, la possibilità di una vera redenzione dal dolore:

Creare – questa è la grande redenzione dalla sofferenza e il divenir lieve della vita. Ma perché vi sia colui che crea è necessaria molta sofferenza e trasformazione. Sì, nella vostra vita dev'essere molto amaro soffrire, o voi che create! [...]. Per essere il figlio di nuovo generato, colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente.⁵⁹⁰

Agli sterili saggi manca un'adeguata conoscenza dello spirito,⁵⁹¹ la loro statura vitale si denota nella mancanza di coraggio⁵⁹² e nel prevalere della virtù servile di chi vuole ad ogni costo venerare:

[...] Verace così io chiamo colui che va nel deserto, dove gli dèi non sono, e ha spezzato il suo cuore venerante. [...].

Ma la sete non basta per convincerlo a diventare simile a questi pacifici: perché dove sono oasi, là sono anche immagini di idoli.

Affamata violenta, sola, senzadio: così vuole se stessa la volontà leonina.

Libera dalla felicità dei servi, redenta da dèi e adorazioni, impavida e terribile, grande e solitaria: così è la volontà del verace.

Nel deserto hanno abitato, da sempre, i veraci, gli spiriti liberi come signori del deserto; ma nelle città abitano, ben foraggiati, i saggi illustri, – gli animali da tiro.

Essi infatti, in quanto asini, tirano sempre – il carro del *popolo!*

⁵⁸⁹ Za II: (*Sulle isole beate*), p. 95 [t.d.a.] Cfr. FW: II, § 84, p. 123. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., [I, 2, 983 a 3], p. 10.

⁵⁹⁰ Za II: (*Sulle isole beate*), p. 95.

⁵⁹¹ «Ma popolo rimanete per me, perfino nelle vostre virtù, popolo dagli occhi miopi, – popolo che non sa cosa è *spirito!* Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire essa accresce il suo sapere – lo sapevate? E la felicità dello spirito è questa: essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima del sacrificio – lo sapevate?». Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 117. Sebbene non ancora rilevato dalle moderne esegesi critiche del testo viene qui evocata la nota immagine evangelica della peccatrice descritta nel *Vangelo di Luca*. LUCA, 7, 36-39. La lettura del brano in questione era stata proposta da Søren Kierkegaard secondo uno schema molto affine: «[...] “Lei siede ai piedi di lui, li unge con unguento profumato, li asciuga con i propri capelli, li bacia, e piange”. [...] Lei è la designazione, come un'immagine: ha dimenticato la lingua e la parola e l'inquietudine dei pensieri e, quel che è ancor più dell'inquietudine, ha dimenticato questo sé, ha dimenticato se stessa, lei, la perduta, che ora è perduta nel suo Salvatore, perduta in Lui riposa ai piedi di Lui: come un'immagine. [...]». S. KIERKEGAARD, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a c. di Ettore Rocca, Donzelli, Roma 1998, p. 103 e ss.

⁵⁹² «Voi non siete aquile: così non avete neppure vissuto la felicità che risiede nel terrore dello spirito. E chi non ha ali non deve mettersi al di sopra di abissi». Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 117.

Non che io vada per questo in collera con loro: ma per me essi restano dei servitori con finimenti, anche se luccicano nella loro bardatura d'oro. [...].⁵⁹³

La virtù servile fa tutt'uno con l'impotenza, persino la veracità dei dotti non è una scelta, ma incapacità di mentire. Come la vera virtù si misura nella *possibilità* realizzativa dell'azione contraria ad essa,⁵⁹⁴ la veracità autentica si misura nella consapevolezza di cosa realmente significhi mentire e sulla base di una giustizia talmente elevata da riconoscere come la stessa menzogna possa configurarsi anch'essa come atto d'amore.⁵⁹⁵

La *volontà di verità* dei dotti si profila come piano sterile, non creativo, di una conoscenza ostile alla ricerca⁵⁹⁶ e quindi volta alla contraddittoria e insensata affermazione del *noto*, dell'opinione comune e del già pensato. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche sviluppa la *pars construens* di questa critica, nel presagio-annunciazione del prossimo giungere di «nuovi filosofi»⁵⁹⁷ *tentatori*.⁵⁹⁸ Essi saranno «nuovi amici della “verità”»⁵⁹⁹ ma non dogmatici,⁶⁰⁰ in due parole: «spiriti liberi».⁶⁰¹

⁵⁹³ Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 116.

⁵⁹⁴ GM: I, § 14, p. 36.

⁵⁹⁵ «Volete sentire anche questo? In colui che vuol essere integralmente giusto, anche la menzogna diventa un atto d'amore verso gli uomini. Ma come potrei voler essere radicalmente giusto! Come posso dare a ciascuno il suo! Di ciò possa io accontentarmi: a ciascuno io do il mio [...]». Za I: (*Del morso della vipera*), p. 76. Sulla menzogna detta a fin di bene si veda questa annotazione del 1872 ove, tra gli altri, convergono stimoli provenienti anche dalla lettura della *Repubblica* di Platone: FP: III, 19 [138], p. 68. Si veda: PLATONE, *Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 2003, (III, 414 b), p. 127.

⁵⁹⁶ «Cacciarlo [lo spirito libero] dal suo rifugio – questo ha sempre significato per il popolo ‘senso del giusto’: contro di lui esso aizza ancor sempre i suoi cani dalle zampe più aguzze. “Perché la verità è qui: qui infatti è il popolo! Guai, guai a colui che cerca!” – Così, da sempre, ha suonato la campana [...]». Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 115. Cfr. MATTEO, 7, 7-8: «Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto».

⁵⁹⁷ JGB: II § 44, p. 51.

⁵⁹⁸ JGB: II § 42, p. 48.

⁵⁹⁹ JGB: II § 43, p. 48.

⁶⁰⁰ Anche in queste pagine risuona la polemica di Nietzsche rivolta contro la morale kantiana: «Dovrebbe essere incompatibile con il loro orgoglio, e anche con il loro gusto, l'eventualità che la loro verità debba ancora essere una verità per ognuno: ciò che è stato fino a oggi il segreto desiderio e il senso recondito di ogni aspirazione dogmatica. “Il mio giudizio è il mio giudizio: difficilmente anche un altro potrà vantare un diritto su di esso” – dirà forse un tale filosofo dell'avvenire. Occorre sbarazzarsi dal cattivo gusto di voler andar d'accordo con molti [...]». JGB: II, § 43, p. 48. Cfr. FW: IV, § 335, pp. 238-242.

⁶⁰¹ JGB: II § 44, pp. 48-51.

Capitolo II

ALCUNE FONTI DELLO ZARATHUSTRA

«La buona azione fugge la luce con altrettanto timore della cattiva azione: questa teme che con l'essere conosciuta arrivi il dolore [...], quella teme che con l'essere conosciuta svanisca il piacere [...]».

F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano**

1. Da Diogene Laerzio al Vangelo di Giovanni

Il *logos* filosofico si è storicamente configurato come entità in sé fondata che, nella sua apparente neutralità, trova giustificazione nella scienza che esso stesso genera e legittima. Questo, nel suo determinarsi come oggettivo e *vero*, sovente implicava l'esclusione dell'*alterità* nello stabilire dei margini tra mondo dello spirito e amore della conoscenza, scienza e linguaggio. La realtà dell'*alterità* sembrava poter essere definita solo lungo l'asse del diverso, del barbaro e del non razionale. In tal senso alla scelta nietzscheana di rievocare il Persiano sembra sottostare anche la volontà di ritrovare uno sfondo unitario dal quale far scaturire la passione etica nel suo rapporto con la metafisica. Un legame tra Oriente e Occidente, visione europea ed asiatica, si prefigura come dato imprescindibile di una riflessione in grado di spaziare al di là delle barriere epistemiche e culturali veicolate da certo scientismo.

Alle origini della ricostruzione storica del pensiero filosofico, Diogene Laerzio, tra il II e il III secolo d. C., poneva la differenza sostanziale e qualitativa tra riflessione filosofica in cerca del principio (*archè*), propria della prima speculazione naturalistica dei Greci, e saperi e fonti sapienziali a sfondo mistico-religioso da far risalire al mondo magico e orientale già interpretato secondo una certa prospettiva culturale. In apertura alla sua *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, nel paragrafo dal titolo *Supposte origini orientali della filosofia*, Laerzio scriveva:

* MA: § 528, p. 276.

Alcuni sostengono che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari. A farla nascere, infatti, sarebbero stati presso i Persiani i Magi, presso i Babilonesi o gli Assiri i Caldei, presso gli Indiani i Gimnosofisti, e presso i Celti e i Galli i cosiddetti Druidi e Semnotei, come affermano Aristotele sul suo trattato *Sui Magi* e Sozione nel ventitreesimo libro *Della successione dei filosofi*. [...].

Ermodoro il Platónico, nel suo trattato *Sulle matematiche*, dice che dopo i Magi, il primo dei quali fu Zoroastro il Persiano, passarono cinquemila anni fino alla presa di Troia [...] e che dopo di lui ci furono molti Magi in successione, di nome Ostane, Astrampsico, Gobria e Pazata, fino all'abbattimento dell'impero dei Persiani da parte di Alessandro. Ma costoro non si accorgono di attribuire ai barbari le cospicue creazioni dei Greci, dai quali ebbe origine non solo la filosofia, ma anche il genere umano [...].¹

Nel 1866 Nietzsche inizia a studiare² Diogene Laerzio in connessione con le sue ricerche su Teognide e Suida; ne approccia in modo approfondito le fonti³ e, nel gennaio del 1867, all'età di 24 anni, tiene una conferenza presso la Società filologica di Lipsia su *IIIINAKEΣ degli scritti aristotelici*. Al fine di fare chiarezza sull'autenticità delle opere aristoteliche, Nietzsche compie un attraversamento critico dei tre cataloghi esistenti.⁴ La disamina dell'ordinamento delle opere di Aristotele proposta da Laerzio⁵ si trova costantemente in primo piano, rappresentando un punto di partenza certo in vista dell'individuazione degli apporti precedenti e posteriori sulla questione.⁶ Nietzsche incrocia numerosi dati prendendo talvolta spunto da studi, come nel caso del Rose,⁷ che sarebbero rimasti nella storia delle interpretazioni critiche del pensiero dello Stagirita. Al contempo, attraverso un metodo filologico comparativo, condotto sul versante diretto e indiretto dei rimandi implicati, perviene all'individuazione delle fonti dello stesso Diogene. Discutendo la tesi di Rose, in base alla quale Laerzio non avrebbe sempre operato con giudizio una corretta valutazione circa le opere certe e incerte, contestate e incontestate, di Aristotele, poiché tralasciava nel suo catalogo proprio i suoi scritti più importanti, Nietzsche fa riferimento al *de Aristotelis librorum ordine et auctoritate* ed anche alla raccolta di frammenti aristotelici dal titolo *Aristoteles pseudepigraphus* del 1854.⁸ Attraverso lo studio di Diogene Laerzio dava alimento al proprio interesse per il filosofo di Stagira e, al contempo, poteva attingere, ancora una volta dopo le prime sollecitazioni scolastiche, a

¹ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a c. di G. Reale, G. Girgenti, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006, I, [1-3], p. 9. E. BALLABIO, *Così fu accolto Zarathustra*, Sovera Edizioni, Roma 2009, p. 61 e note.

² SG: II, p. 109.

³ SG: II, 369-363; *Ivi*, (Appendice) pp. 713-779.

⁴ Per una disamina approfondita si veda: P. DI GIOVANNI, *Nietzsche. Il gusto della filosofia*, Francoangeli, Milano 2014, p. 63 e ss.

⁵ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., V [22-27], pp. 517-525.

⁶ SG: II, p. 133.

⁷ SG: II, pp. 135-136. Si veda anche: SG: I, pp. 460-461.

⁸ SG: I, II, p. 136.

significative informazioni sullo zoroastrismo arcaico. Nella *Vita e dottrine dei più celebri filosofi* Nietzsche troverà discussa la figura di Zoroastro a proposito della storica frattura interpretativa delineata dal suo autore tra tradizione filosofica pura, la cui origine e culla sarebbe da ritrovare in Grecia, e la sua *pseudo-origine* legata a saperi spuri, perché intrisi di elementi spirituali, religiosi e mitologici, quali quelli da ricondurre per antichità, ma anche per autorità,⁹ al “barbaro” Oriente persiano:

I magi – si dice – trascorrono il loro tempo venerando gli dèi, compiendo sacrifici e pregando, nella convinzione di essere i soli ad essere ascoltati. Fanno affermazioni sulla natura e sull’origine degli dèi, i quali, secondo loro, sono fuoco terra e acqua; condannano le effigi delle divinità e, soprattutto, si oppongono a quanti affermano che vi siano divinità maschili e femminili. Fanno ragionamenti anche riguardo alla giustizia e considerano empio cremare i defunti; ritengono, invece, che non comporti impurità unirsi alla madre o alla figlia, come dice Sozione nel ventitreesimo libro [...] La loro veste è bianca. [...].¹⁰

Laerzio proseguiva:

Aristotele nel trattato sull’Arte dei Magi, e Dinone, nel quinto libro delle Storie, affermano invece che non conobbero la magia degli incantesimi. Dione riferisce pure che il nome “Zoroastro” significa “colui che offre sacrifici agli astri”; anche Ermodoro attesta questo. Aristotele, da parte sua, nel primo libro *Sulla filosofia* asserisce che i Magi sono più antichi degli Egiziani. Secondo loro esisterebbero due principi, una divinità buona e una divinità cattiva; e i nomi del primo sono Zeus e Oromasde, quelli dell’altro sono Ade e Arimane [...].

⁹ Mario Untersteiner a commento del *De philosophia* di Aristotele riguardo un importante frammento di Plinio [*Historia Naturalis* XXX, VIII] nel quale si dà notizia di come la vita di Zoroastro venisse datata sia da Eduosso che da Aristotele 6000 anni (*sex milibus annorum*) prima di Platone, riporta le ricostruzioni filologiche di Jaeger, di Brandestain e di Mondolfo ove si evidenzia come «la designazione 6000 anni prima della morte di Platone non deriva da un dato sistema cronologico, ma dal desiderio di stabilire una relazione intrinseca tra Zarathustra e Platone come fenomeni storici analoghi [...]. Quest’interpretazione è confermata dal numero 6000. La generazione di Aristotele e di Eudosso [...] aveva avuto notizia del grande periodo cosmico della religione iranica e della lotta drammatica costituente la storia del mondo di Ormuzd e Arimane». Questa relazione era da concepirsi nell’economia della successione dei periodi trimilennari scanditi dalla cosmogonia zoroastriana, adesso concepita in un grande anno di 9000 anni – come in un parallelo con il *Timeo* di Platone (23 E) –, ora in un periodo cosmico di 12.000 anni, ciascuno segnato dall’avvento di un redentore fino al completo trionfo del bene. Il porre Platone in relazione con Zarathustra (6000 anni dopo) indica il chiaro intento di conferire autorità divina al primo. La sua stessa autorità filosofica si fonderebbe, già per lo stesso Aristotele, almeno inizialmente, su una concezione sostanzialmente religiosa del tempo, dell’immanenza e del sapere. Si veda: ARISTOTELE, *Della filosofia*, a c. di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, p. 7; *ivi*, pp. 86-88. Nietzsche è di certo a conoscenza di questa antica proposta di datazione del Persiano quantomeno in virtù della lettura delle ricerche di Creuzer. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 668, n. 3. Si veda anche: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra. L’enigma della serpe secondo Nietzsche*, op. cit., pp. 164. La suddivisione del ciclo cosmico in 12.000 anni era anche enucleata in dettaglio da Max Müller, all’interno di una discussione della tesi di Spiegel secondo la quale sussisteva una stretta vicinanza tra libro della *Genesi* e lo “*Zend-Avesta*”: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 137.

¹⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., I [6-7], pp. 13-14.

Clearco di Soli, poi, nel suo trattato *Sull'educazione*, afferma che anche i Gimnosofisti sono discendenti dei Magi; alcuni sostengono che da essi discendano pure i Giudei. Inoltre criticano Erodoto quelli che hanno scritto sui Magi: Serse non avrebbe scagliato dardi contro il sole, né avrebbe gettato dei ceppi giù in mare, poiché dai Magi sole e mare erano ritenuti dèi. Verisimilmente avrà distrutto le statue della divinità.¹¹

Nietzsche perviene ad una prima conoscenza di tipo spiccatamente filologico del nucleo centrale dello zoroastrismo all'interno di una prospettiva che già riconosceva la sua dimensione transculturale. Prende contezza degli usi funerari persiani,¹² nonché di una prima proposta etimologica del nome Zarathustra («colui che offre sacrifici agli astri»)¹³. L'interpretazione di Dione ed Ermodoro fornita da Laerzio¹⁴ sarà da Nietzsche ritrovata, nei primi degli anni '70, proprio in apertura del terzo capitolo del primo volume della *Symbolik* di Creuzer (*Sterndiener*),¹⁵ nel contesto di una ricostruzione storica della figura di Zoroastro e delle specificità della tradizione a lui connessa. Ad ogni modo Creuzer accoglieva come corretta l'etimologia *aurea stella* che Anquetil-Duperron aveva formulato ed argomentato sia nella *Vie de Zoroastre*, collocata in apertura alla sua edizione dei testi del Mazdeismo (1771)¹⁶ e poi tradotta interamente in tedesco da Kleuker nel 1777, che in una specifica prolusione pubblicata per l'*Accademia Reale* di Parigi.¹⁷ Laerzio, mentre distanzia la tradizione persiana dei Magi da quella genuinamente filosofica, pone in evidenza il loro culto degli elementi naturali il quale, ad ogni modo, richiama sul piano dei contenuti ai fisiocrati greci con i quali, Talete in particolare,¹⁸ sarebbe da fare iniziare la vera e propria scienza filosofica. A tal proposito le ricerche contemporanee di Martin West aiutano a rintracciare altre linee di continuità rilevanti che intercorrono tra la visione eraclitea e quella dell'antico Zoroastro:

Gli spiriti guardiani di Eraclito si comportano in maniera non greca quando “si sollevano” dalla morte. La resurrezione dei morti è una dottrina tipicamente zoroastriana. Gli zoroastriani credevano che alla fine del tempo, quando tutta l'esistenza verrà rinnovata, i corpi dei morti

¹¹ *Ivi*, I, [6-9], pp. 14-15.

¹² *Ivi*, I [7], p. 13. In questo passo Nietzsche troverà anche un riferimento alla non proibizione dell'incesto nella società persiana.

¹³ Albrile traccia il percorso che «sin dal V sec. a C. stabilisce un nesso fra il grande profeta iranico e le stelle», mostrando, al contempo, come la tradizione zoroastriana si intrecci su più versanti con quella ellenica. Si veda: E. ALBRILE, *Corpi celesti. Ellenismo e Iranismo in un mito bizantino*, in «Bizantinistica», vol. XII, p. 94 e ss.

¹⁴ Si veda: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. I, II, p. 3.

¹⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 668, n. 3.

¹⁶ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 3.

¹⁷ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Recherches sur les anciennes langues de la Perse*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, Tome XXXI, de l'Imprimerie Royale, Paris 1768, p. 387. *Infra*, § 10.

¹⁸ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., I, [22-43], p. 27 e ss.

sarebbero risorti e si sarebbero riuniti alle proprie anime e avrebbero iniziato una vita immortale [...].

Con i suoi attacchi intolleranti agli usi religiosi stabiliti, le sue minacce di punizione futura per tutti gli artefici di menzogne, i suoi moniti contro l'ebbrezza e la *hybris*, Eraclito usa un linguaggio profetico che a più di un lettore ha ricordato Zoroastro.¹⁹

West propone diversi accostamenti tra la dottrina di Eraclito e alcuni luoghi centrali delle *Gāthā* e dell'*Avestā*, facendo particolare riferimento agli *Yasna* 32, 48 e 49.²⁰ In quest'ultimo a *Mazdā* viene chiesto di proteggere il *Buon Pensiero* e le «anime dei Giusti» con riferimento alla santa devozione *Ārmaiti*²¹ ed al latte, che per gli zoroastriani rappresenta oltre che una bevanda²² culturale, anche la forza pura che la divinità riceve dalla pietà del fedele. Il quarantanovesimo *Yasna* avestico prosegue con uno dei tanti riferimenti ai principi cardine dell'etica zoroastriana, ponendo «cattive azioni, cattive parole, [...] e cattivo pensare» in relazione oppositiva rispetto alle «anime [dei menzogneri] nutrite di cibi guasti».²³ Si segna dunque il contrappunto tra nutrimento del corpo e dello spirito, secondo una logica binaria che nel caso dell'adesione alla *verità* ed alla *giustizia*,²⁴ dà invece vita ai *buoni pensieri*, alle *buone parole* ed alle *buone azioni*.

Nel 1870 Nietzsche, durante la lettura degli *Essays* di Max Müller appuntava proprio questa fondamentale nota etica della civiltà persiana, che ritroverà trattata anche nella *Symbolik* di Creuzer e, in modo sintetico, nella *Culturgeschichte* di Hellwald:²⁵

I Parsi credono in un dio, e a questo rivolgono le loro preghiere: la loro morale – la purezza dei pensieri, delle parole e delle azioni. Credono che i cattivi saranno puniti e i buoni ricompensati, e si aspettano dalla grazia divina la remissione dei loro peccati.²⁶

¹⁹ M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, op. cit. pp. 255 e ss.

²⁰ *Ivi*, p. 257.

²¹ «Santa devozione; uno degli *ameša spenta*, protettore della terra e della tolleranza». Si veda: A. ALBERTI, *Breve Glossario Avestico*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 624.

²² Per ciò che riguarda una disamina degli usi e delle sostanze legate al culto si segnala l'ipotesi di ricerca di: E. ALBRILE, *Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva*, «Medieval Sophia», Studi e ricerche sui saperi medievali, E-Review semestrale dell'Officina di studi Medievali, & (luglio-dicembre 2009), pp. 19-29.

²³ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā Spentāmainyu*, *Yasna* 49, 11), p. 190.

²⁴ Anche l'interesse per la giustizia da parte dei Magi era attestato da Laerzio: DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., I, [7], p. 13.

²⁵ «Die drei Hauptbegriffe der Moral, welche durch das ganze Avesta hindurchgehen, sind: *Homuté* d. i. Reiheit der Rede; *Hukhté*, Reinheit der Handlung und *Vurusté*, Reinheit des Gedankens». F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart 1875, p. 130. Torneremo sulla lettura della *Culturgeschichte* di Hellwald trattando la questione dell'etimo *aurea stella* («*Gold-Stern*») proposto da Nietzsche per il nome del "profeta". Si veda: EFN: IV, [123] *A Franz Overbeck*, Sils-Maria, 8 luglio 1881, p. 96 e nota p. 626. EFN: IV, [406] *A Heinrich Köselitz*, Genova 23 Aprile 1883, p. 345. Cfr. F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128. *Infra*, § 10.

²⁶ FP: I, 5 [55], p. 136. Si veda: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 158.

La triade buoni pensieri, buone parole e buone azioni è l'asse etico-metafisico dello zoroastrismo.²⁷ Etico e metafisico poiché il plesso morale implicato in questa del tutto peculiare forma imperativa trova sul versante opposto (“cattivi pensieri, parole e azioni”) una corrispondenza con il dualismo dato da due divinità in conflitto. Il seguace di *Mazdā* opera e sceglie il bene in tutte le sue manifestazioni pratiche e teoretiche in modo opposto a quello di *Angra Mayniu*, immagine della tenebra spirituale, del male e della menzogna.²⁸ La litania avestica specificamente dedicata al tema sancisce in tal modo il divario tra le tre buone entità e le malvagie:

Tutti i buoni pensieri, tutte le buone parole e tutte le buone azioni nascono da Baoda, il profumo della saggezza. Tutti i cattivi pensieri, tutte le cattive parole e tutte le cattive azioni nascono dalla Insipienza. Tutti i buoni pensieri, tutte le buone parole e tutte le buone azioni, portano al migliore stato dell'esistenza, portano in Paradiso. Tutti i cattivi pensieri, tutte le cattive parole, tutte le cattive azioni, portano al peggiore stato dell'esistenza, conducono all'Inferno.²⁹

Secondo questa visione teogonica il principio unitario e superiore, creatore del bene *Mazdā* divide, ma solo parzialmente, la sua potenza con il principio del male.³⁰ Quest'ultimo sta in relazione con la concreta temporalità (*Zurvan*), in modo che il piano eterno dell'amore trova in esso, ma solo fino all'*eskhaton* finale, un temporaneo ostacolo alla sua realizzazione. Così il monismo o teismo metafisico mazdeo si configura come principio unitario imperfetto,³¹ poiché con *Mazdā* è sì un principio unico ed eterno ad esser affermato, ma segnato da una realizzazione materiale attraversata dalla potenza imperfetta, erronea e dolorosa del male. A proposito dell'espansione di elementi zoroastriani nel Giudaismo, Du Breuil scriveva:

Esonerato dalla responsabilità del male, Jahvè si purifica e diventa come Ahura Mazda o il suo santo spirito (Spenta Mainyu), il campione della lotta cosmica contro il Male. Contemporaneamente l'etica che non può sopravvivere al concetto di Dio-Autore del male, si accentua e sostituisce a poco a poco la morale mosaica. Isaia e Geremia proclamano quel che Amos riassume così: «Cercate il bene e non il male... Odiare il Male, amate il Bene» (5. 14).

²⁷ Si veda anche: F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit. p. 129.

²⁸ *Ibidem*. Si veda anche: J. K. KLEUKER, *Kurze Darstellung der Lehrbegriff der alten Perser*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit. vol. 1, p. 40 e ss.

²⁹ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Vispa Humata), pp. 265-266.

³⁰ Scrive, tra il primo e il secondo secolo d. C. Plutarco: «[...] Se nulla entra nel processo generativo senza una causa, e del resto il bene non può essere causa del male, ne consegue che la natura debba avere in sé l'origine e il principio non solo del bene ma anche del male. Questa è l'opinione più diffusa, e anche quella dei veri sapienti [...]. Così fa Zoroastro, il mago vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. Zoroastro chiamava Horomazes la prima divinità, e Arimanios l'altra: e li paragonava, rapportandoli al mondo sensibile, uno soprattutto alla luce, e l'altro all'oscurità e all'ignoranza; in mezzo ai due sta Mitra, e per questo i Persiani lo chiamano “il mediatore”». PLUTARCO, *Iside e Osiride*, trad. it. di M. Cavalli, a c. di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2009, [45-46], p. 110. *Infra*, Cap. III, § 8.

³¹ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 6. *La création*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit. pp. 76-78.

Sostituendo la difesa aperta del debole al rituale propiziatorio, questi profeti zoroastrianizzati rivoluzionano la visione tradizionale della legge. Ma soprattutto, attribuendo la responsabilità del Male a un Avversario a poco a poco personificato in Satana o nel Principe delle Tenebre, il binomio Jahvè/Satana diventerà perfettamente simmetrico a quello di Ahura Mazdā/Ahriman.³²

Spadaro sottolinea come vi sia un altro importante parallelismo che accomuna la tradizione Biblica alla teogonia avestica. Le entità sovranaturali e divine che rappresentano rispettivamente il Bene e il Male sembrano discendere da un'unica radice, tanto rispetto alla loro rivelazione quanto alle metamorfosi linguistiche dei termini che le veicolano: la stessa «invasione arimantica», il fenomeno dell'irruzione del male nella vita e nell'esistenza secondo il credo dei Magi, «equivale alla ribellione *luciferica* della tradizione Biblica».³³ Questa stretta relazione tra le tradizioni ebraica e zoroastriana, veniva discussa anche dalle più importanti fonti nietzscheane.³⁴

Il contemporaneo Paul Du Breuil riconduce all'evangelista Giovanni l'erigersi ad «autentica teologia»³⁵ della gnosi dualistica, anche zoroastriana, della Luce e delle Tenebre già presente in *Genesi*,³⁶ *Esodo*³⁷ e *Daniele*:³⁸

In principio era il verbo,
e il verbo era presso Dio
e il Verbo era Dio.

Egli era, in principio, presso Dio:
tutto è stato fatto per mezzo di lui
e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste.

In lui era la vita
e la vita era la luce degli uomini;
la luce splende nelle tenebre
e le tenebre non l'hanno vinta.

Venne un uomo mandato da dio:
il suo nome era Giovanni.

Egli venne come testimone
Per dare testimonianza alla luce,

³² P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 220.

³³ G. A. SPADARO, *L'albero del Bene. San Francesco teologo cataro*, Edizioni Arkeios, Roma 2009, pp. 223-224.

³⁴ Ad. es. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 129 e ss.

³⁵ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 218. «Satana, l'Avversario, appare nel libro di Giobbe (I 2) come tentatore della sua fede. Tra il libro di Samuele e le Cronache cogliamo l'evoluzione del monismo di Jhavè verso il dualismo, dovuto all'avvento di Satana (ebraico *haschatan*) quale istigatore al Male». *Ivi*, p. 221.

³⁶ *GENESI*, 1, 3.

³⁷ *ESODO*, 10, 21-22.

³⁸ *DANIELE*, 2, 22.

perché tutti credessero per mezzo di lui.

Non era lui la luce

Ma doveva dare testimonianza alla luce.

Veniva nel mondo la luce vera,

quella che illumina ogni uomo.

Era nel mondo

E il mondo è stato fatto per mezzo di lui;

ppure il mondo non lo ha riconosciuto. [...].

A quanti però lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio [...].³⁹

Così recita il *Prologo del Vangelo di Giovanni*. Non pare quindi casuale che nello stesso periodo in cui Nietzsche leggeva le pagine di Max Müller sullo zoroastrismo e ascoltava a Basilea le importanti *Lezioni sulla storia universale* di Burckhardt (1870), appuntasse diverse riflessioni su questo testo inquadrandone la lettura all'interno di una riflessione sul *tragico*⁴⁰ e la *serenità greca*⁴¹ concepiti in connessione con l'elemento cosiddetto orientale:

[...] 4. Alessandrinismo della conoscenza, attrazione dell'India. Esplosione selvaggia dell'elemento dionisiaco. Giovanni.⁴²

E ancora:

Il Vangelo di Giovanni è nato dall'atmosfera greca, dal terreno del dionisiaco: suo influsso sul cristianesimo, in antitesi all'elemento ebraico.⁴³

Gli elementi relativi alla dinamica Luce/Tenebra attraggono Nietzsche⁴⁴ e forniscono senso, come testimoniato chiaramente dalle due poesie⁴⁵ nelle quali descrive il suo *incontro con Zarathustra*, allo sfondo filosofico, etico ed esistenziale che vorrà esplicitare.

³⁹ GIOVANNI, 1, 1-10.

⁴⁰ FP: I, 5 [120], p. 160. Cfr. FP: I, 7 [166], p. 257; 7 [174], p. 263.

⁴¹ «[...] La serenità greca è il piacere della volontà, quando viene raggiunto un certo stadio: tale piacere si riproduce sempre in modo nuovo: Omero, Sofocle, il Vangelo di Giovanni – ecco tre stadi di essa. Omero come trionfo degli dèi olimpici sulle orrende potenze titaniche. Sofocle come trionfo del pensiero tragico e come superamento del culto dionisiaco di Eschilo. Il Vangelo di Giovanni, come trionfo della felicità misterica, della santificazione». FP: I, 7 [174], p. 263.

⁴² FP: I, 6 [14], p. 171. Un frammento di poco precedente alla stesura del primo libro dello *Zarathustra* recita: «No! Non voglio essere più vecchio di quello che sono. Forse verrà anche il tempo in cui le aquile dovranno guardare in alto timidamente, verso di me (come verso l'Evangelista Giovanni)». OFN: V, II, 12 [72], p. 474.

⁴³ FP: I, 7 [13], p. 179. «[...] In realtà un livello straripante di compassione ha in certi casi, e per breve tempo, infranto tutte le dighe della vita civile; un arcobaleno di amore compassionevole e di pace si mostrò con i primi barlumi del cristianesimo, e sotto quel segno nacque il più bel frutto di esso, il Vangelo di Giovanni». CV: III, p. 99.

Questa stessa dinamica è alla base del libro della *Genesi* dove si esplica la creazione fisica del mondo cui Nietzsche non mancherà di far riferimento.⁴⁶

È sempre Du Breuil a sottolineare come in questa dialettica che attraversa il testo biblico si mostri l'«evidente influenza zervanica»⁴⁷ (Zoroastriana), grazie al modo mazdeo di trasporla in senso morale.⁴⁸ La stessa idea ebraico-zoroastriana di una coesistenza antagonistica del bene e del male sembra richiamare l'originale formulazione etica e teologico-metafisica che Nietzsche pone a capo della sua attività di pensiero:

La prima traccia di riflessione filosofica che io possa accertare, dando uno sguardo alla mia vita, la incontro in un piccolo scritto del mio tredicesimo anno di età: tale scritto contiene un pensiero sull'origine del male. Presupponevo che per un Dio sia la medesima cosa pensare qualcosa e creare qualcosa. Tale fu la mia deduzione: Dio ha pensato se stesso, quando creò la seconda persona della divinità: ma per poter pensare se stesso, dovette prima pensare il proprio contrario (*Gegensatz*). Nella mia rappresentazione, il diavolo aveva quindi la stessa età del figlio di Dio, aveva anzi un'origine più evidente – e la medesima provenienza. Quanto alla questione se a un Dio sia possibile pensare il proprio contrario, mi trassi d'impaccio col dire: ma a lui tutto è possibile. E in secondo luogo, *che* l'abbia fatto è un dato, nel caso in cui sia un dato l'esistenza di un essere divino; di conseguenza per lui fu anche possibile [...].⁴⁹

Con la triade oppositiva dei buoni *pensieri, parole e azioni* la tradizione di Zarathustra pone in essere un atipico dualismo etico che constata il fatto dell'esistenza del male per indicare il connesso compito terreno dell'uomo e della donna⁵⁰ di riportare su questo, concretamente, la propria vittoria

⁴⁴ Ad es. A. ORSUCCI, *Orient-Okzident, Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, de Gruyter, Berlin - New York 1996, pp. 75-76.

⁴⁵ *Infra*, Cap. III, § 14.5.

⁴⁶ *GENESI*, 1, 1-5. Zarathustra evoca l'arrivo del suo *pensiero abissale* al giungere del quale prova ribrezzo nel sentirlo *parlare*. La sua «estrema profondità» è stata «rovesciata alla luce» ed egli cade, come Dante nel V Canto dell'*Inferno* dopo aver incontrato Paolo e Francesca, «come un morto» giacendo inerme per sette giorni: «“Oh Zarathustra, dissero [i suoi animali], già da sette giorni tu giaci così, con gli occhi grevi: non vuoi finalmente rimetterti in piedi? Esci dalla tua caverna: come un giardino il mondo ti attende. [...]». Za II: (*Il convalescente* § 2), p. 254 e ss. Cfr. DD: (*Sulla povertà di chi è il più ricco*), p. 73. Si veda: D. ALIGHIERI, *La divina commedia. Inferno*, (V, 139-143). In un appunto del 1871 Nietzsche fa esplicito riferimento a: «L'idillio tragico, Francesca da Rimini in Dante». FP: II, 9 [114], p. 129. Per altri riferimenti alla *Divina commedia* si veda: GT: IX: pp. 128-129; GM: I, § 15, p. 38-39; OFN: VII, I, I, 3 [1], 313, p. 83; JGB: § 236, p. 145; EFN: V, [642] *A Franziska Nietzsche* <Firenze, 7 novembre 1885>, pp. 110-111.

⁴⁷ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 218-219.

⁴⁸ «[...] Sarà soltanto nel libro della Sapienza che, in riferimento all'episodio egiziano, verrà introdotta la metafora delle tenebre morali (Sap. 17). Ma per esortare il popolo alla riforma dei costumi e alla spiritualizzazione del culto Amos utilizza la minaccia apocalittica del giorno di Jahvè, che sarà “tenebre e non luce”». *Ibidem*.

⁴⁹ OFN: VII, III, 38 [19], p. 299. Cfr. GM: P., § 3, p. 5. Cfr. K. M. HIGGINS, *Comic Relief, Nietzsche's Gay Science*, Ch. 7, *Zarathustra Lives*, Oxford University Press, New York - Oxford 2000, pp. 48-49; K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 99.

⁵⁰ «Ahura Mazda, idea astratta, concetto spirituale che occupa il vertice del sistema zoroastriano, è il solo e unico dio, che crea incessantemente e fa progredire il mondo in modo ordinato. Egli non ha un luogo particolare: è in tutto ciò che esiste, poiché egli è l'esistenza stessa. Grammaticalmente questo termine è tanto maschile quanto femminile. *Ahu*

eterna. Essendo *Mazdā* vero e unico signore dei due mondi,⁵¹ spirituale e materiale, dolore e dualità devono essere combattuti mediante l'esercizio zelante del bene per riportare l'esistenza etico-sovrannaturale del "vivente tutto" allo stato della sua felice integrità salvifica.

Ad un capitolo dello *Zarathustra* Nietzsche darà per titolo *Delle tre cose malvagie (Von den drei Bösen)*⁵² dove, per contrasto, rifletterà su ciò che la morale comune ritiene malvagio – la voluttà, la sete dominio e l'egoismo – per denotarne una possibile trascrizione positiva. Sulle tracce dell'antico "profeta" si soffermerà sul pensiero meschino (*kleine Gedanke*)⁵³ e sulla cattiva azione (*böse That*) mostrandone il carattere patologico.⁵⁴ Il suo proferire (*Sprechen*) inteso come «una follia bella» (*schöne Narrethei*) è adesso strumento con cui poter danzare «su tutte le cose»:⁵⁵ appare sempre modellato sui margini e sui significati veicolati dal sacro.

2. Le lezioni di Jacob Burckhardt a Basilea

«Ma la cosa più rara, negli individui che hanno una rilevanza storica universale è la grandezza d'animo. Essa consiste nel saper rinunciare a privilegi in favore della morale, nel sapersi limitare volontariamente [...]».

J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale**

Due degli incontri più importanti di Nietzsche a Basilea, dove era stato nel 1869 a soli 25 anni⁵⁶ nominato titolare di cattedra di Filologia classica, furono quello con Franz Overbeck,⁵⁷ docente di

(l'esistenza) è maschile, *-ra* (che ha) è neutro e *mazda* (la saggezza infinita o la saggezza suprema) è femminile. [...] Questo dio, che possiede al contempo le caratteristiche maschili e femminili, rappresenta l'uguaglianza tra l'uomo e la donna, una delle basi del sistema zoroastriano». *Ivi*, §. 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, p. 47. Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., I, [6], p. 13. Nel suo studio su San Francesco e il catarismo Giuseppe Aziz Spadaro analizza l'interna dualità dei generi nell'unico essere primordiale, *Xvarnah*, della cosmogonia mazdea. Prendendo le mosse dall'analisi svolta da Corbin (Paris 2005) sottolinea sia il carattere aureo e androgino della divinità mazdaica che l'atipica teodicea che ne discende. Sulla base dell'analisi del *Genesi* e dell'*Apocalisse* e delle relative simbologie implicate, lo studioso stabilisce uno stretto parallelismo tra elementi Biblici, anche Apocritici, scritti zoroastriani e manicheismo in virtù dei complessi intrecci culturali e concettuali che vi si stabiliscono sia da un punto di vista storico che scritturale. G. A. SPADARO, *L'albero del Bene. San Francesco teologo cataro*, op. cit., pp. 223-224. Sulla scia di una lettura del pensiero di Nietzsche che lo avvicina al misticismo francescano il 25/08/2008, a centootto anni dalla sua scomparsa, è stata celebrata una messa in suo suffragio presso la Basilica di San Bernardino all'Aquila: *L'Aquila, messa per Nietzsche "Quel filosofo non era l'anticristo"* Su *La Repubblica* del 26/08/2015 (Articolo presente su *l'Archivio on-line de La Repubblica*, 25-08-2008). Si ringrazia il rettore della Basilica, il francescano padre Quirino Salomone, per l'intenso scambio di informazioni e di idee allora intercorso.

⁵¹ Ad es. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 40.

⁵² Za III: (*Delle tre cose malvagie*), pp. 220-225. KSA: 4/235.

⁵³ Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 98.

⁵⁴ Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 98. Cfr. MA: § 528, p. 276.

⁵⁵ Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 255.

* *Considerazioni sulla storia universale*, a c. di M. T. Mandalari, SE, Milano 2002, p. 219 (ed. orig. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von J. Oeri, Verlag von W. Spemann, Berlin und Stuttgart 1905).

teologia che si occupava prevalentemente di storia della Chiesa e dello studio del *Nuovo Testamento*,⁵⁸ e quello con Jacob Burckhardt, Professore di 26 anni più grande di lui e già storico eminente.

Nel 1870 Nietzsche segue un ciclo di lezioni dal titolo *Considerazioni sulla storia universale (Weltgeschichtliche Betrachtungen)* e nel semestre estivo del 1872 delle lezioni sulla *Storia greca (Griechische Kulturgeschichte)*. Dal primo ciclo di lezioni ha modo di condurre il suo sguardo all'interno del peculiare metodo di ricostruzione storica del divenire delle civiltà adottato da Burckhardt, ma anche di attingere ai concetti cardine che ne regolano l'interpretazione dello sviluppo spirituale dei popoli. Questi intendeva, anzitutto, porre in crisi la visione ottimistica della storia, adombrando, dopo aver fatto riferimento alla *Filosofia della storia* di Hegel, come «non soltanto ai filosofi è comune l'errore secondo cui la nostra età è il compimento di tutte le età, o almeno vi si avvicina, e tutto ciò che è esistito è da considerarsi come calcolato per noi».⁵⁹ La disamina burckhardtiana individuava in Stato, religione e cultura⁶⁰ le tre grandi potenze che informavano la dinamica storica. Intendeva i primi due elementi come forme di carattere statico e la cultura in quanto fattore dinamico in grado di spiegare la loro interazione reciproca. In tal modo si rinunciava ad ogni possibile idea di sistematicità nonché alla pretesa di elaborare «idee storico-universali»⁶¹ mediante le quali poter tracciare semplici e lineari percorsi all'interno dello sviluppo della storia. Tale presupposto finiva per indirizzare la riflessione verso «una materia storica vista in sezioni trasversali»⁶² destituendo di «valore» intrinseco l'idea stessa di una «filosofia della storia».⁶³ Fulcro dell'analisi del divenire storico sono i grandi uomini nei quali l'elemento storico-universale si condensa mediante i *moti accelerati* dell'intero processo universale: crisi e rivoluzioni. Nel carattere dei *grandi* tratteggiato da Burckhardt – essi sintetizzano gli elementi storici antecedenti e quelli nuovi in quanto ne sono gli autori e la loro principale espressione –⁶⁴ si può a ragione vedere

⁵⁶ «Molto scalpore fece – e fa ancora oggi – il modo in cui Nietzsche venne nominato, in considerazione della sua giovane età. L'intraprendente Università cercava in generale forze nuove. [...] Il candidato aveva l'età quanto meno dell'abilitazione, la raccomandazione personale dell'autorevole Rischl era più che brillante e venne corroborata da ulteriori sondaggi, e le pubblicazioni nel "Rheinisches Museum" erano contributi assai notevoli per la loro epoca al complesso di problemi ancora apertissimi relativi alla critica delle fonti di Diogene Laerzio [...]». C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 1, pp. 261-262.

⁵⁷ Si veda: E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität*, op. cit. p. 19.

⁵⁸ «[...] La sorte gli diede un altro compagno che doveva avere grande importanza per la sua vita e la sua opera, soprattutto perché si dimostrò un amico fedele fino oltre la morte: Franz Overbeck. Il 23 Aprile 1870 arrivò a Basilea – per il semestre estivo il nuovo professore di teologia Franz Overbeck; il 7 giugno (martedì dopo Pentecoste) tenne la sua prolusione nell'aula magna del Museo nella Augustinergasse: *Sull'origine e la giustificazione di una considerazione puramente storica degli scritti neotestamentari*». C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 1, p. 332.

⁵⁹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 14.

⁶⁰ Si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 79 e ss.

⁶¹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 13.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

adombrata, anche in simbiosi con le idee di Renan e di Emerson,⁶⁵ l'idea di grandezza⁶⁶ degli «uomini superiori» (*Großer Männer*)⁶⁷ mediante la quale Nietzsche darà forma al sua tematizzazione del *sovrumano*.⁶⁸

Portando la critica all'idea hegeliana che vede nella ragione astratta e universale, nello Spirito, il senso del divenire della storia,⁶⁹ Burckhardt rifonda il suo sapere storico e la sua analisi a partire dall'uomo concreto: «Il nostro punto di partenza sta in quell'unico centro permanente, e per noi possibile, ossia l'uomo che patisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà: per questo le nostre considerazioni saranno in un certo qual modo patologiche».⁷⁰ Verrà chiarito come la visione evolutiva del tempo come criterio di spiegazione dei fatti e del valore del presente, del passato e del futuro, possa essere confutata in nome di un accoglimento «di ciò che si ripete, che è costante e tipico, come qualcosa che trova risonanze in noi ed è per noi comprensibile».⁷¹ Ad un atteggiamento generale che guarda al percorso lineare evolutivo, al continuo trapassare di un momento nell'altro, Burckhardt risponderà focalizzandosi sulla ripetizione degli eventi storici secondo un approccio simile a quello in base al quale Nietzsche elaborerà tanto la sua visione del carattere dell'individuo,⁷² quanto la concezione di un Eterno inteso come ciò che si ripete nel continuo fluire del tempo.⁷³ Ponendo attenzione alle dinamiche di formazione dello Stato in connessione con l'elemento di violenza⁷⁴ che questo implica, che richiamano peraltro le successive considerazioni contenute ne *La genealogia della morale* riguardo «l'origine degli dèi»,⁷⁵ Jacob

⁶⁵ Si veda: B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, op. cit., pp. 98-128.

⁶⁶ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., pp. 200-207.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 216-222 (ed. orig. p. 233).

⁶⁸ Ad es. *ivi*, pp. 54 e 134.

⁶⁹ «Egli dice che l'unica idea che la filosofia porta con sé è l'idea della ragione, l'idea che la ragione domina il mondo, e che quindi anche nella storia universale le cose sono andate razionalmente, e il risultato della storia universale deve (sic!) esser questo: essa è stata il razionale e necessario corso dello spirito universale: tutte cose, queste, che erano da dimostrare e non “da portare con sé”». *Ivi*, p. 14. Cfr. G. W. HEGEL, *Filosofia della storia universale*, trad. it. di S. Dellavalle, Mondadori, Milano 2008, p. 608.

⁷⁰ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 15.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² JGB: IV, § 71, pp. 71-72.

⁷³ *Infra*, Cap. IV, § 1.

⁷⁴ «Una qualche risonanza delle tremende crisi nel sorgere dello Stato, di ciò che esso è originalmente costato, permane ancora negli enormi, assoluti privilegi che fin dai tempi più remoti gli sono stati attribuiti. Tutto ciò si presenta come qualcosa di ovvio a priori, mentre in realtà si tratta di una tradizione in parte velata, come accade in molti altri casi [...]». J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., pp. 40-41.

⁷⁵ GM: II, § 19, pp. 79-80. Cfr. J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., pp. 48-49: «[...] Vi è tuttavia abbastanza timore nelle religioni. Nei popoli primitivi troviamo un culto, basato in parte sull'adorazione in parte sul terrore, di forme, forze e fenomeni della natura, poi il culto degli avi e il culto dei feticci, in cui l'uomo proietta il sentimento della sua dipendenza in un singolo oggetto di sua individuale proprietà. [...] Più esatta dell'ipotesi di una coscienza originaria della divinità è, in ogni caso, quella di una antica e inconscia esigenza metafisica. Un momento storico grande o tremendo, oppure un individuo avente doti di fondatore di religione conduce alla coscienza tutto questo; ciò che già vive nascosto, trova ora la propria espressione nei più dotati esponenti della stirpe [...]. Decisivo è, in ogni caso, il sentimento della dipendenza da un essere più potente, il timore al centro del sentimento della propria forza soggettiva e della propria azione violenta». Da uno studio di Maria Cristina Fornari si evince come Nietzsche negli anni '80 si fosse rapportato a temi affini mediante la lettura de *Le basi della morale* di Spencer: M. C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 200.

Burckhardt si volgeva alle origini della civiltà facendo riferimento sia all'insegnamento di Manu⁷⁶ che allo *Zend-Avesta*. Riguardo al *Codice di Manu*, Nietzsche troverà diversi riferimenti anche negli *Essays* di Max Müller⁷⁷ e, in seguito, nel famoso testo di Hermann Oldenberg sul Buddha,⁷⁸ per poi approntarne la lettura dalla traduzione dell'indianista Louis Jacolliot.⁷⁹ Lettura questa che, nella parte conclusiva della sua produzione, fornirà spunto per ampie riflessioni su natura e Cristianesimo.⁸⁰ Riguardo alla cultura avestica, in connessione con le dinamiche di formazione dello Stato e dell'istituzione politico-religiosa (teocrazia), il Nietzsche uditore di Burckhardt attingeva a questo tipo di considerazioni:

Nelle più remote rappresentazioni di Stato, la rappresentazione più antica non è necessariamente la più arcaica. Popoli del deserto, anche di razza superiore, nei quali il singolo individuo, non appena giunga in altro ambiente, si abitua subito alla vita moderna, mantengono fino ai nostri giorni condizioni assai primitive, ossia quelle patriarcali; mentre i più antichi modelli di Stati pervenutici (indù, prima dell'epoca del Gange, ebrei, egiziani) mostrano una situazione altamente derivata, che ha già alle spalle le epoche dell'assoggettamento della natura, vale a dire millenni. Tutto qui appare come già passato al vaglio della riflessione, in parte in una redazione più tarda, e nel diritto sacro di questi popoli (Manu, Mosè, *Zend-Avesta*) già si trovano molte norme secondo cui si sarebbe dovuto vivere, ma come non si viveva già più.⁸¹

Oltre a fare riferimento alla relazione tra religione persiana e indù, al loro comune⁸² politeismo ed al dualismo che successivamente ne scaturisce, l'elemento religioso, in senso lato, era denotato per il suo portato ascetico, per il suo *disprezzo* di ciò che è terreno.⁸³ Le religioni, per un verso, «sono espressione dell'eterna e insopprimibile esigenza metafisica della natura umana»,⁸⁴ per l'altro in esse confluiscono anche elementi che le legano alla storia dei popoli ed alla formazione degli Stati:

⁷⁶ Per osservazioni critiche di Nietzsche sul *Codice di Manu*: OFN: VIII, III 15 [45], pp. 228-229. Ne *L'anticristo*, al contrario, si tesse un elogio di questo antico testo indiano che richiama a temi platonici della *Repubblica*: AC: § 57, pp. 83-87. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, op. cit., (II, 369 d-376 e), pp. 77-85.

⁷⁷ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 15. Max Müller nel secondo capitolo espone lo studio in più volumi *Christus und andere Meister* di M. Hardwick, ricerche storiche dove vengono esposti alcuni dei principali parallelismi e contrasti tra il cristianesimo e gli altri sistemi religiosi dell'antichità. In questo contesto fa nuovamente menzione delle *Leggi di Manu* (*Gesetzen Manu's*) in connessione con i due poemi epici dell'India *Râmâiana* e *Mahâbarata*: *ivi*, p. 49. Si veda anche: *ivi*, pp. 65 e 306.

⁷⁸ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 185 e 397.

⁷⁹ Il testo è oggi disponibile nella seguente traduzione italiana: F. SQUARCINI, D. CUNEO (a. c. di) *Trattato di Manu sulla norma*, Einaudi, Torino 2010.

⁸⁰ L. JACOLLIOT, *Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, (Éd. 1876, Paris) Achette livre – BNF, Gallica, bnf.fr. (BN). Ad es. OFN: VIII, III, 14 [106], pp. 73-74.

⁸¹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 41.

⁸² *Ivi*, p. 48.

⁸³ *Ivi*, p. 47.

⁸⁴ *Ibidem*.

«la loro grandezza sta nel fatto che esse rappresentano il totale completamento sovranaturale (*übersinnliche Ergänzung*) dell'uomo, tutto ciò che egli non può dare a se stesso».⁸⁵ Il culto può tuttavia apparire come mero elemento nazionale che viene, come ad esempio accadde con i culti bacchici ed orgiastici, imposto ai popoli conquistati per imprimere il medesimo carattere socio-valoriale dei conquistatori.⁸⁶ Veniva così analizzata la genesi della costituzione dei primi nuclei ecclesiastici in relazione alla comparsa dei fondatori di religioni,⁸⁷ tema sempre assai caro a Nietzsche, ove anche la pratica monastica, tema privilegiato dell'altro amico basilese Franz Overbeck,⁸⁸ era interpretata come un «residuo dell'iniziale vita in comune delle comunità originarie».⁸⁹ Burckhardt menzionava l'*Histoire des origines du Christianisme* di Renan il cui indiscusso merito era quello di conoscere le condizioni materiali, culturali e fisiologiche, coinvolte in relazione alla nascita delle prime comunità cristiane: su queste l'«esigenza metafisica» dell'umano può innestarsi e trovare il suo specifico sviluppo.⁹⁰

Passando in rassegna la classificazione di Lasaulx, veniva proposta una suddivisione ampia dei vari sistemi religiosi, all'interno della quale, tra le religioni monoteiste, avrebbe dovuto essere incluso anche il dualismo persiano.⁹¹ I diversi credo venivano anche analizzati in relazione alla presenza o meno dell'elemento escatologico ed alla dimensione dell'aldilà e remunerativa presente. La religione Indù, ad esempio, era concepita come legata ad un'idea di metempsicosi la cui tacita idea correlativa è l'eternità del mondo. Metempsicosi dalla quale Buddha, come riportato anche da Oldenberg,⁹² vuole liberare i suoi seguaci mediante l'idea del Nirvana.⁹³ La religione dei Greci figura come sfondo di credenze che manca in tutto o quasi sia dell'aspetto remunerativo legato ad un ipotetico aldilà, sia di una escatologia vera e propria. Le peculiarità sacrali sono caratterizzate da un predominio dell'immanenza: «stabilirono soltanto uno scolorito al di là e vi pensarono poco affidando l'escatologia come problema fisico ai filosofi».⁹⁴

Dallo sviluppo e la complessità dell'idea di una vita oltre la morte viene fatto discendere con certezza lo sviluppo, il radicamento e la ramificazione del potere sacerdotale all'interno di un ordine di riflessioni che non può non ricordare le considerazioni nietzscheane contenute nella *Genealogia*

⁸⁵ *Ibidem.* (ed. orig. p. 37).

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ivi*, p. 214.

⁸⁸ «[...] Il monachesimo è l'istituzione nella quale la Chiesa [...] vedendosi completamente sacrificata nelle mani dello stato pagano, sa di potersi sottrarre alle sue reti, di poter privare lo stato per secoli di una quantità infinita dei suoi migliori elementi e di sentirsi sicura». F. OVERBECK (1867), *Le origini del monachesimo*, a c. di G. Leghissa trad. it. di P. S. Bagnini e G. Leghissa, Edizioni Medusa, Milano 2006, p. 30. Si veda: EFN: IV, [21] *A Franz Overbeck* <Venezia, 2 Aprile 1880>, p. 14.

⁸⁹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 51.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 50 e 135.

⁹¹ *Ivi*, p. 51.

⁹² H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 49-56.

⁹³ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 52.

⁹⁴ *Ibidem.*

della morale e ne *L'anticristo*. La stessa interpretazione della malattia come punizione per una colpa commessa,⁹⁵ trova la propria origine nell'intricato nesso che si stabilisce tra il potere di accesso all'oltretomba del sacerdote,⁹⁶ la sua capacità di leggere nei giudizi divini e di esercitare un'arte medica come complemento stesso della sua vocazione sacra.⁹⁷ In questo quadro di discussione Nietzsche può venire a conoscenza di un altro elemento peculiare della tradizione persiana che collima con il suo Zarathustra anti-maestro,⁹⁸ in senso morale che, perciò stesso, non aspira ad avere discepoli devoti⁹⁹ ma tutt'al più *pari*, compagni¹⁰⁰ e amici.¹⁰¹

Al *proselitismo* si dedicheranno, in complesso, soltanto le religioni dell'al di là, e neppure tutte; non lo fecero, ad esempio gli egiziani e i seguaci dello *Zend-Avesta*. Lo zelo missionario non dipende soltanto dalla forza di una religione, giacché proprio le religioni molto forti si limitano a disprezzare, a distruggere, al massimo a compatire quel che è diverso da loro; ma dipende dal suo contenuto ed essenzialmente da quello che riguarda l'al di là, poiché per la vita terrena non varrebbe la pena di addossarsi la fatica, e difficilmente si farebbero molti proseliti.¹⁰²

Riflettendo sul terreno più fertile per l'instaurazione di sistemi teocratici, dopo essersi soffermato sugli ebrei David e Salomone, tornava sul dualismo zoroastriano ponendone in rilievo la parziale efficacia storico-politica:

Dal rivolgimento del politeismo ariano nel panteismo sorse la religione dei *bramini*, mentre la religione dello *Zend-Avesta* rappresenta una sua grandiosa trasformazione in un dualismo senza pari. E questa trasformazione può essere avvenuta soltanto improvvisamente, per opera di un grande (assai grande) individuo per la qual cosa quindi non si possono avere dubbi sulla personalità di Zoroastro.

Essa è stata intesa teocraticamente nel modo più rigido; tutto il mondo visibile e invisibile, compresa la storia passata (*Sciah-Name*) viene attribuito ai due principi e al loro seguito (di poco più individualizzato). E ciò in senso prevalentemente pessimistico, sicché il sovrano, prima amato dagli dèi, finisce come malvagio nelle reti di Arimane.

⁹⁵ Cfr. M: I, § 78, p. 60.

⁹⁶ Cfr. GM: III, § 20, p. 135.

⁹⁷ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 53.

⁹⁸ Si veda: W. STEGMAIER, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, op. cit., pp. 152-155.

⁹⁹ «Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi». Za I: (*Della virtù che dona* § 3), p. 87. Cfr. MATTEO, 10, 33.

¹⁰⁰ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

¹⁰¹ Za I: (*Dell'amico*), pp. 61-63.

¹⁰² J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 53.

Ma proprio qui occorre osservare ancora una volta quanto facilmente muti il rapporto di condizionamento tra religione e Stato: tutto ciò non ha impedito alla monarchia storica persiana (almeno a quella degli Achemenidi) di assumere su di sé sulla terra la rappresentanza di Ormuzd e di ritenersi sotto la sua particolare e permanente guida, divenendo così un mostruoso dispotismo orientale. [...]. I magi – la cui potenza nella vita è enormemente inferiore a quella dei bramini – appaiono soltanto quali custodi di questa o quella superstizione di corte non come guide e consiglieri. Nel complesso Stato e religione sono stati qui uniti a loro grande rovina. In generale non pare che la moralità abbia tratto il minimo vantaggio da tale dualismo. Già *a priori* essa sembra essere ritenuta non libera: infatti Arimane seduce gli animi dei buoni fino a farli agire malvagiamente. E a ciò poi si aggiunge un al di là remuneratore. Tanto potente era però questa religione da incitare i persiani a un superbo odio contro ogni idolatria. [...].¹⁰³

Già secondo gli studi sul linguaggio di Max Müller, Zoroastrismo e Induismo non rappresenterebbero che due rami di un'unica civiltà ariana primitiva dalla quale si sarebbero in seguito differenziate proprio a motivo delle abitudini legate alla vita concreta e in ragione di diversi spostamenti e insediamenti territoriali.¹⁰⁴ Hellwald notava come con Zarathustra «incontriamo nell'antico Iran *per la prima volta (zum ersten Male)* la creazione di un ordine morale del mondo (*sittlichen Weltordnung*), un concetto, al quale sono giunti solo i più alti ed elevati popoli ed il cui influsso sullo sviluppo della cultura (*Culturentfaltung*) è di inestimabile valore».¹⁰⁵ Con la tesi espressa in *Ecce homo*, secondo la quale Zarathustra «fu il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose»,¹⁰⁶ Nietzsche pare così fare riferimento anche ad un orizzonte storico-filologico di interpretazione e non esclusivamente etico o letterario. Ipotesi storica sulle genesi del sacro che troverebbe conferme anche in ragione delle indagini attuali che, prendendo le mosse dall'antichità della lingua delle *Gāthā*, si interrogano circa l'antecedenza della tradizione mazdeo-zoroastriana rispetto a quella vedico-induista:

L'avestico antico, la lingua nella quale sono composte le *Gāthā*, è linguisticamente comparabile al sanscrito vedico delle più antiche parti del Rg-Veda. Ciò sarebbe sufficiente, in sé, a collocare le *Gāthā* nel 1700 avanti Cristo circa. Il fatto che le *Gāthā* menzionino il bronzo e non il ferro è un altro indizio che conferma la loro età vedica. Inoltre le scoperte fatte da alcuni archeologi russi a Mergiana (Merv) nel Turkménistan, hanno posto in evidenza l'esistenza di

¹⁰³ *Ivi*, p. 111.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 171. Sebbene Max Müller manifestasse in merito una certa apertura critica, propendeva per l'idea di una filiazione della lingua e delle immagini sacre dello Zoroastrismo da quelle vediche più antiche: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 65 e ss.

¹⁰⁵ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit. p. 129 [t.d.a]. Cfr. P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., p. 397.

¹⁰⁶ *Supra*, Cap. I, § 2.

templi zoroastriani appartenenti alla fine del II o all'inizio del III millennio a. C. Queste ultime scoperte potrebbero indicare anche che le *Gāthā* sono più antiche dei Veda, come confermerebbero gli studi linguistici recenti volti a dimostrare che la lingua e la struttura dei testi delle *Gāthā* sono leggermente più antiche di quelle dei Veda.¹⁰⁷

Tornando a Burckhardt venivano toccati anche altri elementi che si rivelano in continuità con le successive tematiche nietzscheane: come la decisa critica allo Stato, soprattutto nelle sue forme poliziesche¹⁰⁸ e violente,¹⁰⁹ che sarà poi essere sviluppata da Nietzsche nel capitolo *Del nuovo idolo* dello Zarathustra,¹¹⁰ sia una visione strumentale e pessimistica del bene e del male, di ciò che è di volta in volta considerato «buono e giusto»¹¹¹ (buono e cattivo), dal punto di vista del violento filisteismo imperante:

Il patriottismo [...] spesso non è che alterigia di fronte ad altri popoli e si trova, proprio per questo, fuori dal sentiero della verità; e talvolta non è altro che una sorta di faziosità entro il proprio ambito nazionale, ed anzi spesso si riduce unicamente nel far del male ad altri. La storia di questa sorta è pubblicistica.

Accanto a concitate affermazioni di concetti metafisici, a violente definizioni del *buono e del giusto* – e in tal caso quello che resta fuori è alto tradimento – può sussistere una vita improntata al più volgare filisteismo e alla ricerca del lucro.¹¹²

¹⁰⁷ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 2. *À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 38-40 [t.d.a.].

¹⁰⁸ «Si dice che l'epoca attuale voglia far da sé i propri affari, e si giunge ad affermare che senza i delitti dei grandi uomini tutto procederebbe in modo virtuoso: come se i piccoli uomini, quando incontrano una resistenza, non divenissero a loro volta malvagi, per non parlare della loro invidia e cupidigia reciproche [...]. Al resto provvede il sistema poliziesco, che rende impossibile ogni cosa che sia grandiosamente spontanea. I governi potenti hanno ripugnanza verso ciò che è geniale. Di esso lo Stato non può fare alcun "uso" se non dopo avergli imposto gravi compromessi, giacché qui tutto procede secondo l'"utilità"». J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 229. «[...] E ancora vi sono quelli che ritengono sia virtù il dire: "la virtù è necessaria"; ma infondo non credono se non che la polizia è necessaria [...]». Za II: (*Dei virtuosi*), p. 106. Cfr. OFN: VII, I, I, 3 [1] 356, p. 89. Per una disamina filosofico-storiografica e filologica del rapporto che Nietzsche intesse con le filosofie di Darwin e Spencer si rimanda a: M. C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, op. cit., pp. 121-217.

¹⁰⁹ Nel passaggio determinato dalla «moderna aspirazione dei popoli verso l'unità e il grande Stato», nonostante «tra gli scopi che si additano, è vero, vi siano anche taluni supremi compimenti della cultura [...]. Tuttavia la nazione desidera innanzitutto il potere (reale o apparente che sia). L'esistenza del piccolo Stato viene rinnegata con orrore come una vergogna del passato [...]; si desidera soltanto far parte di una grande entità, rilevando così chiaramente che la potenza (*die Macht*) è il primo scopo, e la cultura nel migliore dei casi, uno scopo del tutto secondario. In particolare si vuole imporre la volontà generale all'esterno, a scapito di altri popoli». J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., pp. 99. Si veda anche: *ivi*, p. 238.

¹¹⁰ Za I: (*Del nuovo idolo*), pp. 52-54.

¹¹¹ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), p. 249.

¹¹² J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 20. «Neben heftigen Feststellungen metaphysische Begriffe, heftigen Definitionen des Guten und Rechten [...]». ed. orig. J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, op. cit., p. 11. (*corsivo mio*). Cfr. Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 168: «E davvero voi che vi chiamate buoni e giusti! Molte cose sono ridicole in voi, e soprattutto la vostra paura per tutto quanto fino a oggi si è chiamato "demonio"! Nell'anima vostra siete così estranei alla grandezza, che il sovrauomo sarebbe *spaventoso* per voi nella sua bontà».

Nel luogo in cui diritto sacro, arte e scienza, in quanto fattori che si intrecciano nel loro sviluppo all'interno di un sistema di potere ben definito, si strutturano all'interno delle pretese di affermazione dello Stato, Burckhardt punta ancora una volta sull'accentuazione dell'elemento etico-sociale, ponendo in rilievo il carattere omologante e gregario che fa necessariamente da *pendant* all'affermazione fagocitante e assoluta della forma statale.¹¹³ Da un punto di vista storico-sociologico viene chiamata in causa la dinamica *ego*-molti, a proposito della quale, in un luogo molto noto del suo scritto che ha tanto sollecitato Jung,¹¹⁴ Nietzsche affermerà in modo deciso il valore della singolarità a fronte della massificazione diffusa, affermando: «finché la buona coscienza si chiama gregge, solo la cattiva coscienza dice: io».¹¹⁵ Queste considerazioni sono ancora una volta connesse alla critica della filosofia di matrice idealistica, che dopo aver concepito come “male” la forma dell'individualità, ne propugnava la scomparsa costringitiva entro l'ordine dell'elemento universale. Ne *La gaia scienza* Nietzsche era entrato nel merito della questione, fornendo una riflessione etico-sociologica riguardante la pretesa falsamente altruistica che si nasconde dietro la richiesta del sacrificio di sé a vantaggio dell'interesse generale;¹¹⁶ mentre è da ricordare come già dai tempi del ginnasio fosse al corrente della condanna del sacrificio rituale¹¹⁷ implicata dallo zoroastrismo grazie al messaggio del rivoluzionario Zarathustra,¹¹⁸ ma seguiamo Burckhardt:

Che cosa non deve avere fatto lo Stato anche presso gli assiri i babilonesi, i persiani per impedire l'emergere dell'elemento individuale, che allora doveva essere sinonimo di male! Secondo ogni verosimiglianza, l'individuo avrà tentato ovunque di emergere, fino a soccombere per le barriere civili e religiose, per le istituzioni di casta e così via, senza poter lasciare alcuna traccia.¹¹⁹

¹¹³ «Scopo dello Stato non deve essere mai lo Stato stesso bensì sempre gli individui». OFN: IV, II, 17 [17], p. 319.

¹¹⁴ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 717-721.

¹¹⁵ Za I: (*Di mille e uno scopo*), p. 65.

¹¹⁶ FW: I, § 21, pp. 72-75. Si veda: *infra*, Cap. IV, § 5.

¹¹⁷ J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 74. Per il sacrificio nell'autentico Cristianesimo si veda: OFN: VIII, II, 11 [378], p. 381.

¹¹⁸ «I due aspetti più rilevanti di questa rivoluzione spirituale vertono, l'uno, su quello che si può chiamare una “rivoluzione teologica”, l'altro su un'autentica “rivoluzione animale”. La prima modificava totalmente l'essenza della divinità e la natura dei rapporti tra uomo e Dio. La seconda non modificava soltanto i rapporti dell'uomo con l'animale, ma introduceva anche un'etica che da allora è stata eguagliata solo al buddhismo: quella della vita metafisica degli animali nella filosofia e persino nella preghiera degli uomini». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 81. Su quest'ultimo aspetto si veda: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 26.

¹¹⁹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 91.

Nel periodo della composizione dello *Zarathustra*¹²⁰ si ritrovano numerosi appunti di Nietzsche ove si mette in questione lo spirito nazionalistico¹²¹ legato al sopravvento degli Stati. In tal modo il filosofo appare come propugnatore dell'idea sovranazionale e la sua visione, come quella dello storico di Basilea, non poteva essere assimilata e sovrapposta all'idea nazionalistica in ogni sua forma e tanto meno a quella che, anche sulla scia della *Filosofia della storia* di Hegel, vedeva nell'affermazione dello Stato la realizzazione compiuta del cammino spirituale del divenire storico-universale.¹²² I due grandi poli della riflessione nietzscheana sono, da un lato, la scaturigine greca della scienza e dell'arte, rappresentata dalla contesa epocale e universale tra spirito dionisiaco e dimensione apollinea della vita,¹²³ dall'altro, l'Oriente che agli occhi della tradizione Europea del XIX secolo, si mostra come non-luogo del *logos* razionale e culla dei saperi-culti magico-misterici¹²⁴ e spiritualizzanti; questi possono offrire un adeguato supporto alla critica della razionalità veicolata della modernità filosofica. Grazie allo studio della *Symbolik* di Creuzer e delle opere di Renan, Nietzsche implementa le connessioni che si strutturano tra sapienza persiana e culto di Dioniso¹²⁵ come anche la complessa trama di rimandi che lega fonti misteriche, apocrifi veterotestamentari ed escatologia mazdea.

A fronte della sua critica politico-esistenziale della forma statale,¹²⁶ stabilisce come suo criterio interpretativo le forme di civiltà che si succedono sulla scena del mondo. In *Zarathustra* troviamo proposta una visione dell'etica, del bene e del male, tematizzati in relazione con le «tavole» che ciascun popolo, nel perseguire la sua grandezza distintiva e la potenza, ha fissato come valori.¹²⁷ Ma il protagonista nietzscheano al contempo incita, centrando il *focus* narrativo sull'individualità del

¹²⁰ Ricevuta la copia della prima parte dello *Zarathustra*, Burckhardt risponderà a Nietzsche scrivendo: «[...] ho trovato la sua gradita lettera e il Suo *Così parlò Zarathustra*. Questa volta non si tratta più di singole osservazioni fissate per iscritto, come nei Suoi ultimi lavori, bensì di un discorso continuo e possente sulla totalità della vita, che sgorga da una sola bocca. Mi sembra che debba giungere in terra tedesca a quegli indirizzi dove – alla rinfusa – agirà suscitando entusiasmo ed ira. Quest'ultima non potrà certo mancare, giacché, stimato signore questa Volta Lei rende la vita particolarmente difficile ai mortali; ma il libro non cesserà di attirare coloro che ne sono adirati. Per me è un godimento del tutto particolare ascoltare qualcuno che, trovandosi così in alto al di sopra di me, proclama gli orizzonti e le profondità che egli vede [...]». FRIEDRICH NIETZSCHE, JACOB BURCKHARDT, *Carteggio*, a c. di M. Montinari, SE, Milano 2003, Lettera 8, Basilea 10 Settembre 1883, pp. 30-31.

¹²¹ Si veda: Za II: (*Di antiche tavole e nuove* § 21), p. 246.

¹²² «[...] Abbiamo così fatto, in breve, la presentazione della storia universale. L'intenzione era di mostrare che tutto il suo cammino è un procedere coerente dello spirito, che l'intera storia altro non è che la realizzazione dello spirito, la quale viene portata a compimento dagli Stati, e che lo Stato è la realizzazione mondiale della libertà stessa. [...]». G. W. HEGEL, *Filosofia della storia universale*, op. cit., p. 607. In questo corso tenuto nel semestre invernale del 1822-1823, Hegel proponeva un importante compendio della tradizione zoroastriana rifacendosi, tra gli altri, alle ricostruzioni di Anquetil-Duperron tradotte da Kleuker ed alla *Symbolik* di Friedrich Creuzer. Si veda: *ivi*, pp. 337-356.

¹²³ GT: I, p. 21 e ss.

¹²⁴ Ad es. FP: I, 7 [80], p. 199; 7 [123], p. 224.

¹²⁵ Sulle acquisizioni nietzscheane su Dioniso dalla *Symbolik* di Friedrich Creuzer si veda: J. SCHMIDT, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 92-93; *ivi*, pp. 212-214.

¹²⁶ «In qualche parte del mondo vi sono ancora popoli e greggi, ma non da noi, fratelli: qui ci sono Stati. Stato? Che cos'è mai? Orsù! Apritemi bene gli orecchi, perché ora vi dirò la mia parola sulla morte dei popoli». Za I: (*Del nuovo idolo*), p. 52.

¹²⁷ «Io vi do questo segno: ogni popolo parla la sua lingua del bene e del male: che il vicino non intende. Esso ha inventato per sé un suo linguaggio nei costumi e nei diritti». Za I: (*Del nuovo idolo*), p. 52.

lettore, ad abbandonare la prospettiva dei popoli e della moltitudine,¹²⁸ dei grandi movimenti ed assembramenti culturali e spirituali che ruotano intorno al chiassoso mercanteggiare.¹²⁹ Mentre denuncia il carattere gregario dell'esistenza contemporanea, propone una riscoperta della propria singolarità a discapito dell'eredità sociale farisaica¹³⁰ che sin dal principio, come prefigurato nei *Salmi*, avvolge le esistenze nelle trame della falsità.

Burckhardt si soffermava inoltre sul pregiudizio¹³¹ culturale, basato sulla fortuna o sulla sfortuna, che incide in merito all'interpretazione dei grandi rivolgimenti storici. Esempio eminente poteva essere rappresentato dalla vittoria di Alessandro¹³² sui Persiani. La figura del Macedone è esemplificativa di un «rapporto cosciente con il fattore spirituale, con la cultura del suo tempo»¹³³ nel suo essere legata alla figura educativa di Aristotele. Forma storica che testimonia del concentrarsi delle energie nel singolo individuo in vista di rivolgimenti, adesso pensati come necessari, e di epocali mutamenti storici.¹³⁴ Riguardo al rapporto tra Aristotele e Alessandro Magno, Paul Du Breuil ha di recente rimarcato l'altro versante della contaminazione tra dimensione politica e sfondo culturale, parlando del passaggio ad un «formalismo dogmatico»¹³⁵ che Aristotele

¹²⁸ «Andate per le vostre strade! E lasciate che il popolo, i popoli vadano per le loro! – vie oscure, per vero, su cui non lampeggia più nemmeno una sola speranza! Comandi pure il mercante là dove tutto quello che luccica è oro di mercanti! Passata è ormai l'epoca dei re. Ciò che oggi si chiama popolo, non merita re». Za II: (*Di antiche tavole e nuove* § 21), p. 246. Riguardo questo passaggio sulla regalità i commentatori dell'edizione critica delle opere di Nietzsche mettono in risalto come si tratti della ripresa di un passo della prima stesura de *La morte di Empedocle* di Friedrich Hölderlin. Qui, mentre il *secondo cittadino* offriva una corona regale in segno di riconoscimento al filosofo taumaturgo supplicandolo di tornare a vivere in Agrigento dopo la sua cacciata e la maledizione infertagli, Empedocle esclamava come Zarathustra: «Dies ist die Zeit der Könige nicht mehr». Cfr. F. HÖLDERLIN, *La morte di Empedocle*, trad. it. di E. Pocar, Guanda Editore, Parma 1983, p. 124 e ss. Il tema della regalità è elemento fondante della tradizione mazdea. Tra le altre questa caratteristica spinge Burckhardt a tematizzare la civiltà persiana ai tempi di Zoroastro come una teocrazia. In questa cornice analitica confluiscono anche elementi che stimolano anche ad un confronto con la vita di Gesù e con la denominazione di Dio come “Re dei Re” che il popolo Ebraico eredita proprio dalla tradizione persiana. GIOVANNI, 6, 11-15; *ivi*, 18, 33-37. Si veda: P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 200-201. Cfr. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 41. *Ivi*, vol. 2, (*Iescht de Mithra*, IX Cardé), pp. 210-211. Sul tentativo di Nietzsche dell'elaborazione di una tragedia su Empedocle nel quale risuonano «lontani prodromi dello Zarathustra» si veda: G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008, pp. 37-38.

¹²⁹ Za I: (*Delle mosche del mercato*), pp. 55-58.

¹³⁰ «I buoni vi insegnarono false coste; voi eravate nati e assicurati nelle menzogne dei buoni». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 28), p. 251. Cfr. SALMI, 51, 7-10.

¹³¹ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 235.

¹³² «Non cerchiamo qui consolazione nel pensiero che senza distruttori, come l'Assiria e la Persia, Alessandro non avrebbe potuto portare così profondamente addentro nell'Asia gli elementi della civiltà greca: al di là della Mesopotamia, del resto, essa non ha esercitato una grande influenza». *Ivi*, pp. 246-247.

¹³³ *Ivi*, p. 220.

¹³⁴ Per Valadier, «[...] né modello, né riferimento nostalgico», la Grecia in quanto «rappresenta solo un instabile successo già permeato da una fatale decadenza» è per Nietzsche una «svolta che permette di dire cose diverse all'uomo moderno». P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., pp. 295-296. Nietzsche scriveva: «[...] Ma con l'infinita dispersione dello spirito ellenico l'influenza peculiare della civiltà ellenica è diventata sempre più consunta e sbiadita; soprattutto manca ogni unità [...]. Così ora è diventata necessaria una serie di *antialessandri* che abbiano la forza inaudita di concentrare e legare, di arrivare a fili più lontani e di preservare il tessuto dalla disgregazione [...]». FP: V, 11 [22], pp. 284-285. Si veda: WB: § 4, pp. 95-96.

¹³⁵ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 178.

segnerebbe rispetto all'«umorismo attico»¹³⁶ di Platone: «la sua filosofia giustificherà ben presto l'orgoglio razziale e lo sfruttamento dell'uomo operato dall'uomo con la schiavitù. Il pensiero formale di Aristotele coincide con l'atteggiamento di Alessandro e delle sue truppe nei confronti dell'Asia «barbara»». ¹³⁷ In un appunto databile tra le fine del 1870 e gli inizi del '71 Nietzsche inquadra la relazione tra la politica di Alessandro e la scienza aristotelica all'interno del seguente schema:

La coesistenza di Apollo e Dioniso, solo per breve tempo – da luogo all'epoca delle opere d'arte. In qual momento entrambi gli impulsi si potenziano – quanto più grande è il radicalismo del pensiero, tanto più grandioso risulta il dispiegarsi del dionisiaco. Lo stato assoluto, il misticismo assoluto, la scienza assoluta (Roma, cristianesimo, Aristotele), pianta senza fiori. Alessandro: lo Stato assoluto, Aristotele: la scienza assoluta (Il genio assoluto del misticismo). La nascita del genio richiede un enorme lavoro preparatorio, ma d'altro canto gli effetti di quegli impulsi preparatori sono incommensurabili.¹³⁸

In quest'annotazione, che non a caso terminava con un riferimento alla «visione empedoclea»¹³⁹ ed al «sorriso sul volto di Demetra»,¹⁴⁰ Nietzsche rintraccia, mediante la lente del dionisiaco e dell'apollineo,¹⁴¹ la linea di intersezione tra il momento della formazione del sistema scientifico di Aristotele e quello politico dei sogni di conquista di Alessandro.¹⁴² Questa annotazione si rivela correlata ad un'altra, di poco posteriore, nella quale si fa riferimento al mito di «Dioniso Iacco»¹⁴³ (*Zagreus*), che dilaniato dai Titani si trasforma (*Umwandlung*) in «aria, acqua terra, piante e

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ FP: I, 7 [72], pp. 196-197. Cfr. FP: IV, 38 [7], p. 295.

¹³⁹ FP: I, 7 [72], p. 197.

¹⁴⁰ FP: I, 7 [72], p. 197; 7 [123], pp. 224-225.

¹⁴¹ «Che la natura abbia connesso il sorgere della tragedia a quei due impulsi fondamentali, l'apollineo e il dionisiaco, deve essere da noi considerato come un abisso della ragione, allo stesso modo che dev'esserlo il dispositivo della natura, con cui essa collega la propagazione alla duplicità dei sessi: il che è sempre apparso stupefacente al grande Kant [...]». FP: I, 7 [123], p. 227.

¹⁴² «Forse Nietzsche vide in Zarathustra quell'«Anti-Alessandro», capace di rifare il nodo che l'imperatore aveva eliminato con un semplice taglio; con Alessandro Magno, infatti, la Grecia si orientalizzò, la tragedia decadde nella chiarezza scientifica di Socrate e, ancor più, di Aristotele [...]». G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 168-169.

¹⁴³ FP: I, 7 [123], p. 225. Si veda anche: FP: I, 3 [82], p. 102; 7 [55], p. 193; 7 [61], p. 194; 7 [81], p. 199. Marcella Farioli ha posto in evidenza il nesso che lega, nelle immagini e nei contenuti, la figura di Dioniso Zagreo alla leggenda di Orfeo ed alla tradizione relativa, che in virtù di ciò appare, seguendo le tesi di Nicola Turchi, come più che il fondatore del movimento che porta il suo nome una sua filiazione nel riferimento alla vicenda di Dioniso Zagreo. Si veda: M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, Xenia Edizioni, Milano 1998, p. 52-55. Per la figura di Dioniso Zagreo nella *Symbolik* di Creuzer si veda: J. SCHMIDT, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, op. cit., p. 212.

animali»,¹⁴⁴ alla sua successiva possibilità di rinascita ed al sorriso e le lacrime generatrici di Fanes.¹⁴⁵

Per Burckhardt, sin dai suoi inizi, la vicenda del grande uomo si caratterizza per i pericoli cui è esposto: come avviene per Gesù bambino per mano di Erode, per Cesare a causa delle minacce di Silla come anche per Cromwell, in tempi più recenti, per via dei processi con i quali lo si perseguitava.¹⁴⁶ Nella sorte dei grandi è contemplata la possibilità funesta di una loro precoce scomparsa nonostante i grandi cambiamenti che, attraverso la loro azione, avrebbero potuto realizzare: «Il fatto che tanti uomini superiori siano dovuti perire prima che uno di essi abbia potuto aprirsi un varco da uno stadio all'altro della crisi, si riflette nel fatalismo di molti grandi uomini, sebbene vi abbia la sua parte l'ambizione, in quanto ci si dichiara apertamente tanto importanti da divenire un serio obiettivo per il fato».¹⁴⁷

I termini dell'argomentazione richiamano ad un'importante motivo dello *Zarathustra* la cui visione in merito segna il distacco da quella darwiniana¹⁴⁸ della conservazione ed evoluzione della specie:

Uomini superiori, credete forse che io sia qui a riparare ciò che avete guastato? O che io volessi d'ora in poi preparare un giaciglio più sicuro per voi sofferenti? O mostrare a voi, instabili, smarriti, sperduti pei monti, nuovi e più facili sentieri? No! No! Tre volte No! Sempre migliori della vostra specie debbono perire, – giacché voi dovete avere una vita sempre peggiore e più dura. Soltanto così – l'uomo cresce a quell'altezza, dove il fulmine lo colpisce e lo spezza: alto abbastanza per il fulmine!¹⁴⁹

A questo punto, lo storico mostrava il limite intrinseco della grandezza ereditaria di Alessandro Magno rispetto a quella cercata, coltivata e duramente conquistata:

¹⁴⁴ FP: I, 7 [123], p. 225. Si veda: GT: § 10, p. 72.

¹⁴⁵ FP: I, 7 [123], pp. 225-226.

¹⁴⁶ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 216.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 206.

¹⁴⁸ «Nella lotta per l'esistenza si presume la morte degli esseri deboli e la sopravvivenza di quelli più robusti e dotati; si immagina quindi una *costante crescita della perfezione degli esseri*. Noi ci siamo invece convinti che, nella lotta per la vita, il caso serve i deboli quanto i forti, che l'astuzia si sostituisce spesso con vantaggio alla forza, che la *fecondità* delle specie sta in rapporto assai curioso con le *probabilità di distruzione* . . . [...]». OFN: VIII, III, 14 [133], pp. 104-107. Cfr. Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 6), p. 336. All'interno di una disamina del rapporto tra Nietzsche ed Emerson, Benedetta Zavatta rileva come la lettura di Darwin da parte di Nietzsche sia «condotta quasi sempre attraverso intermediari». Nietzsche sovrappone la prospettiva spenceriana a quella del padre dell'evoluzionismo e sulla scorta del suo antidarwinismo, si ritrova anche distante dalla ottimistica visione emersoniana: «Respingendo l'idea "darwiniana" di una selezione naturale privilegiante le nature forti, l'individuo d'eccezione è per Nietzsche costantemente in lotta contro una tendenza alla massificazione e all'appiattimento, la quale piuttosto favorisce piuttosto la sopravvivenza del debole e del mediocre. [...] Di contro al modello emersoniano che prevede per l'umanità un'evoluzione lineare, conforme a quella che può essere ravvisata nel resto della natura, egli forgia allora un modello di temporalità ciclica come modello di selezione del tipo superiore». B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, op. cit., pp. 112-113 e n. 17. Cfr. OFN: V, II, 11 [147], p. 384.

¹⁴⁹ Za III: (*Dell'uomo superiore* § 6), p. 336. Cfr. Za IV: (*Di antiche tavole e nuove* § 6), p. 235.

Certo il sovrano ereditario di un grande impero è immune da tali pericoli e assume subito quel potere che gli permette di dispiegare la sua grandezza. In compenso egli è assai più lontano dal raggiungerla, poiché può precocemente abbandonarsi agli arbitri e ai piaceri, e non è spronato fin dall'inizio a sviluppare *tutte* le sue intime energie. L'esempio di gran lunga maggiore è Alessandro Magno.¹⁵⁰

Tra le esegesi attuali spicca quella di Du Breuil il quale ha adottato una prospettiva storiografica volta a rivalutare il patrimonio inestinto «dell'Asia “barbara”»¹⁵¹ sottolineando come: «[...] Reso ebbro dai sogni di conquista, Alessandro, come un turista ignaro non comprenderà nulla dello spirito orientale. Nonostante le distruzioni l'Iran spirituale conserverà la propria anima. Eppure sedotto dall'esotismo della civiltà “barbara” Alessandro il Greco diventa “persiano”».¹⁵² Si prefigura, come in Burckhardt, l'idea di una storia *possibile* a partire dalla prospettiva dei vinti, laddove l'idea che Alessandro¹⁵³ avrebbe portato la “civiltà” in Asia si scontra con la constatazione dell'elevatissima coscienza etica, legata alla consapevolezza del valore pratico della scelta, dei conquistati. Mediante la loro idea della responsabilità individuale i Persiani avevano conferito alla coscienza individuale, in contrasto ai costumi non del tutto integri dei Greci, tutt'altro spessore etico: «i Greci erano sconcertati dal senso dell'onore e del rispetto della parola data dei Persiani, i quali inoltre disprezzavano la brama di denaro»,¹⁵⁴ e inoltre «la tolleranza persiana dimostra la superiorità morale degli Achemenidi rispetto ai funesti intrighi dei politici dell'Attica».¹⁵⁵ Nietzsche vedeva nelle Guerre persiane il superamento etico della limitatezza del principio bellico dato dalla contesa tra piccoli Stati, e individuava altresì in queste la dissoluzione dell'elemento greco piuttosto che la sua indiscussa affermazione:

[...] La greccità deve perire dopo le guerre persiane queste furono il risultato di una forte idealità, in fondo non greca. L'elemento fondamentale, il piccolo Stato, armato ardentemente e violentemente contro altri piccoli Stati, fu superato nelle guerre persiane, soprattutto dal punto di vista etico. Sino a quel momento era esistita soltanto la guerra di Troia. Dopo di allora, la spedizione di Alessandro.

La leggenda aveva ellenizzato i Troiani: quella guerra era stata una gara tra dèi *ellenici*.

Culmine della filosofia negli Eleati e in Empedocle.

¹⁵⁰ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 216.

¹⁵¹ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 178.

¹⁵² *Ivi*, p. 179. Riguardo le posizioni nietzscheane si veda: FP: II, 16 [16], p. 241; 16 [43], p. 252; CV: V, p. 117.

¹⁵³ In *Ecce homo* a proposito de *La nascita della tragedia* Nietzsche scrive: «In questo scritto tutto è un presagio: l'approssimarsi del ritorno dello spirito greco, la necessità di qualche *Anti-Alessandro* che stringa di nuovo il nodo gordiano della civiltà greca, dopo che è stato sciolto [...]». EH: IV, § 4, p. 73.

¹⁵⁴ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 181.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 178.

La volontà di ciò che è greco risulta spezzata (*gebrochen*) dalla guerra persiana: l'intelletto diventa stravagante e tracotante.¹⁵⁶

Trattando della natura della grandezza storica (*Die historische Größe*), Burckhardt poneva in evidenza la sproporzione quasi innaturale tra capacità e intelletto del grande uomo rispetto alla norma rappresentata dai piccoli individui e dalle normali situazioni. Il grande è chiamato a dover «perdonare a se stesso»¹⁵⁷ tale sproporzione, ma al contempo ha, sin dal principio, chiara percezione di quali possano essere le basi dell'esplicazione della sua potenza. Venivano in tal modo enucleate le vere caratteristiche della grandezza:

Le capacità (*Fähigkeiten*) si sviluppano e si combinano, quasi naturalmente e compiutamente, con la consapevolezza di sé e con i compiti. Il grande uomo non soltanto appare completo in ogni situazione, bensì ogni situazione sembra per lui troppo piccola; egli non solo la riempie tutta di sé ma può spezzarla (*sprengen*) [...]. Abnorme è la sua potenza (*Macht*) e la sua agilità in tutte le funzioni intellettuali (e persino fisiche [*leiblichen*]), nella conoscenza come nella creazione (*Schaffen*), nell'analisi come nella sintesi. [...] Proprio là dove noi ci confondiamo, egli vede invece più che mai chiaro.

Il grande individuo domina e penetra ogni situazione, nei particolari come nell'insieme, secondo cause ed effetti. È questa una funzione inevitabile del suo cervello. Egli vede anche i piccoli nessi (*Verhältnisse*), se non altro perché nel moltiplicarsi ingrandiscono, mentre può esimersi dalla conoscenza dei piccoli individui [...].¹⁵⁸

Vera caratteristica della grandezza storica, in sintesi, «è la forza d'animo (*Seelen Stärke*) che, sola, è capace, e quindi anche ama, pilotare la nave della tempesta. Essa non rappresenta semplicemente il lato passivo della forza di volontà (*Willenskraft*): è diversa da quella».¹⁵⁹ Veniva così evocata anche l'immagine universale¹⁶⁰ della “nave in un mare in tempesta” che sarà nucleo dell'esplicazione simbolica della proposta enigmatica¹⁶¹ dello *Zarathustra* nietzscheano. Nei grandi individui, proseguiva Burckhardt, il «vecchio e il nuovo»¹⁶² nei periodi di *crisi* si incontrano generando la rivoluzione, essi nella loro grandezza si uniscono alla loro epoca, attraverso un sacro connubio che rimane «un autentico mistero della storia universale».¹⁶³

¹⁵⁶ FP: I, 2 [6], pp. 58-59. KSA: 7/46.

¹⁵⁷ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 217.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 217-218 (ed. orig. pp. 234-235).

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 219 (ed. orig. p. 236).

¹⁶⁰ Si veda anche: A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 63, p. 383.

¹⁶¹ Si veda Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), p. 181.

¹⁶² J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 215.

¹⁶³ *Ibidem*.

Il carattere della grandezza sarà da Nietzsche tematizzato in relazione con ciò che di più piccolo e meschino vi è nell'altro ma anche in se stessi. L'incubo-presagio della piccolezza dell'umano, destinata a tornare tanto quanto il suo eccellere, viene vissuto come dolore intimo nel momento topico della visione del ritorno. Grande e piccolo divengono il contrappunto etico di una dinamica trasfigurativa, che non afferma semplicemente la forza-potenza (*Macht*) del *grande* considerato di *per sé*,¹⁶⁴ ma che disloca grandezza e piccolezza, migliore e peggiore, all'interno della singolarità concreta alle prese con le sue fatiche realizzative, i suoi limiti e il suo travaglio esistenziale.¹⁶⁵ Adombrando una posizione tematizzata in senso universale a partire dall'esperienza del dolore «dell'uomo»¹⁶⁶ provato, Zarathustra esperisce la disarmonia tra l'idea del sovrumano custodita nel proprio anelito al *migliore* e la meschinità e pochezza reale dell'umano:

Li avevo visti nudi una volta ambedue, il più grande e il più piccolo degli uomini: troppo simili l'uno all'altro anche il più grande, ancora troppo umano! Troppo piccolo il più grande! – questo era il mio disgusto per l'uomo! Eterno ritorno anche del più piccolo!
Questo era il mio disgusto per l'intera esistenza!¹⁶⁷

Jacob Burckhardt si soffermava anche sulle fratture storiche createsi rispetto alla conoscenza e al sapere. La distruzione delle biblioteche di Pergamo e Alessandria¹⁶⁸ rappresentava un altro caso nel quale la sorte avversa, come quella che sovente attende agli uomini migliori, gioca un ruolo fondamentale nella percezione frammentaria del dato spirituale, artistico e/o poetico tramandato.¹⁶⁹ Venivano così indicate le increspature e le fratture che si stabiliscono non solo all'interno del divenire storico universale in senso stretto, ma anche sul piano della trasmissione del sapere e dei tesori dello spirito che lo riguardano e ne danno lucida contezza. Erano chiamate in causa, ancora

¹⁶⁴ «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone. [...] E come il piccolo si dà al grande, per avere diletto e potenza sull'ancora più piccolo; così anche ciò che è più grande dà se stesso e, per amore della potenza, mette a repentaglio la vita. [...] E dove sono abnegazione e servigi e occhiate amorose: anche là è volontà di essere padrone. Per vie traverse il debole si insinua nella roccaforte e nel cuore del potente – e vi ruba potenza [...]» Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 130-131. Si noti come in questo brano risuoni, modificato, il famoso tema hegeliano della dialettica servo-padrone. Si veda: G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., vol. 1, [B IV, A. *Il signore e il servo. – La signoria*], pp. 159-164. Scrive Virgilio Melchiorre: «[...] Dunque, il signore per affermare se stesso deve asservire l'altro e cercare il proprio riconoscimento; allora, però, l'affermazione della sua sovranità sta nelle parole e nei gesti del servo; in definitiva la verità della coscienza signorile è la stessa coscienza servile». V. MELCHIORRE, *Ethica*, op. cit., p. 65. Si veda anche: OFN: V, I, 6 [34], p. 431.

¹⁶⁵ Za III: (*Il convalescente* § 2), pp. 257-258.

¹⁶⁶ Rivolgendosi agli uomini superiori: «Per me non soffrite ancora abbastanza! Perché voi soffrite di voi stessi, voi non avete ancora sofferto dell'uomo [...]. Voi tutti non soffrite di ciò di cui io ho sofferto». Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 6), p. 336. A questa sofferenza «dell'uomo» fa da contrappunto il diniego del «soffrire e portare il peccato dell'uomo» tipico di Cristo: Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 5), p. 335.

¹⁶⁷ Za II: (*Dei preti*), p. 103.

¹⁶⁸ J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, op. cit., p. 249.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

diverse volte, le vicissitudini legate alle dinastie achemenidi e sassanidi. Dario e Ciro¹⁷⁰ erano menzionati a proposito della restaurazione che riguarda gli Ebrei e che viene condotta «per opera della religione o almeno con l'aiuto di essa».¹⁷¹ I temi nodali dell'esplicazione della storia antica erano assai prossimi a quelli sui quali si soffermava Max Müller: in Nietzsche tali conoscenze, viste ora da una prospettiva comparativa e linguistico-filologica, ora da una storico-critica, si radicavano in modo profondo anche grazie a quanto egli in merito già sapeva dalle *Storie* di Erodoto e dalle *Anabasi* di Senofonte.¹⁷²

3. La lettura nietzscheana degli *Essays* di Max Müller

Da uno studio comparato degli scritti nietzscheani e dei numerosi appunti (*frammenti postumi*) che li accompagnano lungo tutto il periodo di composizione, risulta evidente un interesse continuo e sempre approfondente, rivolto alla cultura persiana a proposito della quale aveva già trovato importanti e suggestive indicazioni anche in autori greci e latini.¹⁷³

Alcuni riferimenti contenuti ne *La nascita della tragedia*¹⁷⁴ possono essere riportati come esempio e ampie conferme in merito provengono, come anticipato, dallo studio dei *frammenti postumi* risalenti al periodo del 1869-70 dai quali si evince chiaramente, anche grazie al commento bibliografico dei redattori dell'edizione critica, l'ampia frequentazione di Nietzsche delle opere del filosofo, linguista, etnologo ed orientalista Max Müller.¹⁷⁵

I lavori di Müller contenevano parti e sezioni sull'*Avestā*, libro sacro dell'antico culto zoroastriano, che lo stesso aveva anche curato e pubblicato. L'opera era inserita in un'ampia collana in più volumi dal titolo *Sacred Books of East* e fu in parte tradotta in inglese da James Darmesteter. Questi

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 237.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 112.

¹⁷² J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 74. Riguardo a queste antiche fonti scrive Wiesehöfer: «In Erodoto, il nostro testimone antico complessivamente più importante, anche se solo per gli inizi del regno, accanto alle informazioni attendibili che si trovano appunto in quella parte della sua opera che viene chiamata *logos* persiano, se ne trovano di evidentemente incredibili nei *logoi* babilonese ed egiziano [...]. Il suo epigono Senofonte è rappresentato nel corpus della letteratura sui persiani con opere, anche se in parte tendenziose, di carattere storiografico (*Anabasi*, *Elleniche*) e didattico romanzesco (*Ciropedia*); ognuna di queste opere richiede una specifica interpretazione, ma allo stesso tempo alcune di esse, come l'*Anabasi* contengono una quantità di interessanti osservazioni puntuali». J. WIESEHÖEFER, *La Persia antica*, trad. it. e c. di A. Cristofori, Il Mulino, Bologna 2003, p. 19.

¹⁷³ Per una rassegna delle più antiche descrizioni della religione dell'antico Iran pervenuteci si veda anche: J. KELLENS, *La quatrième naissance de Zarathustra*, Édition du Seuil, Paris 2006, p. 15 e ss.

¹⁷⁴ Qui si riporta una testimonianza di Catullo contenuta nei *Carmi* cui Nietzsche attinge da Westphal. Secondo quanto riportato, per i Persiani «un mago sapiente può nascere solo dall'incesto». GT: § 9, p. 66. Questa «leggenda» era posta da Nietzsche in stretta relazione con la figura di Edipo e, di conseguenza, con la «sapienza dionisiaca» della sperimentazione del sovvertimento della natura. Si veda: FP: I, 7 [11], p. 179; 7 [22], p. 182.

¹⁷⁵ M. MONTINARI, *Nietzsche Lesen*, de Gruyter, Berlin – New York 1982, p. 79 e ss. Si veda: H. S. SEITSCHEK, *Nietzsches Zarathustra und der Religionsgeschichte – Eine Einheit?*, in *Grenzen der Rationalität*, Vorträge 2006-2009 des Nietzsche-Forum München, Hrsg. von B. Vogel und N. Gerdes, vol. 5, II, Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V., Roderer Verlag, Regensburg 2010, pp. 121-122.

testi, per inciso, rimangono ancor oggi, accanto alla ricostruzione effettuata da Anquetil-Duperron¹⁷⁶ ed alle più recenti traduzioni e rielaborazioni, uno dei riferimenti cardine degli studi religiosi e linguistici (comparativi e non) avestici e zoroastriani.

In via del tutto preliminare urge chiarire pertanto come, riguardo alla questione delle fonti da collocare a monte della stesura dello *Zarathustra*, sia da asserire con certezza che tanto l'attendersi una deformazione dello Zarathustra storico, quanto una sua fedelissima riproposizione, potrebbe condurre il lettore a trarre conclusioni errate sulla questione, piuttosto si tratta di una contaminazione di diverso ordine, in merito scrive Khosro Khazai Pardis:

Si è spesso preteso che lo Zarathustra di Nietzsche non fosse altro che il portavoce del filosofo e che il pensiero espresso nel *Così parlò Zarathustra* deformava le opinioni dello Zarathustra storico. C'è un po' di verità in questa affermazione, ma – è in tutti i casi la nostra tesi – solamente un po'. Lo spirito delle Gāthā è ovunque visibile nell'opera di Nietzsche, e sarebbe più corretto dire, a nostro avviso, che Nietzsche ha trasposto, con genio, nella sua epoca, il XIX secolo europeo, e nella sua cultura la dottrina, il linguaggio profetico e poetico così come il percorso esistenziale delle Gāthā.¹⁷⁷

Quale utilità sarebbe scaturita dal proporre una riproduzione letteraria esatta dello Zarathustra della vicenda storica e tradizionale? O, ancor meglio, una narrazione di ciò che, seppure tra i molti interrogativi e le discordanze, già la letteratura in varie forme ci consegna? Tornando alla critica, chi, in ragione delle differenze, fosse spinto a reperire i *motivi* dell'evocazione nietzscheana del profeta persiano, facendo leva sul carattere originale ed estemporaneo dell'uomo Nietzsche, a partire dall'idea di una scelta improvvisata e superficiale,¹⁷⁸ rischierebbe di sottostimare l'immane spazio di ricerca filologica e filosofica inerente le questioni dell'etica, della psicologia e del 'sacro',¹⁷⁹ che impegnava il filosofo sin dagli anni della prima giovinezza.

¹⁷⁶ Questa edizione dell'*Avestā* era citata anche da Ernst Renan: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 237, n. 18. Cfr. P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 38.

¹⁷⁷ K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 91-92 [t.d.a.].

¹⁷⁸ È in auge, presso la critica, anche l'opinione che Nietzsche sia pervenuto alla figura del Persiano in seguito alla fugace e casuale lettura di un articolo di giornale. Ipotesi questa che non giustifica in alcun modo la centralità e l'importanza del tutto peculiare della quale il filosofo investiva il suo *Zarathustra* da un punto di vista stilistico, concettuale ed esistenziale. Riguardo al primo possibile incontro da parte di Nietzsche con la figura del "profeta" iranico Ballabio, ad esempio, propende per *La vita dei filosofi* di Diogene Laerzio, mentre altri propongono lo scrittore tanto amato e seguito da Nietzsche sin dagli anni della giovinezza Ralfh Waldo Emerson. Si veda: E. BALLABIO, *Così fu accolto Zarathustra*, Sovera Edizioni, Roma 2009, p. 61 e note; OFN: VII, I, I, 5 [228], p. 200 e nota pp. 374-375.

¹⁷⁹ Per ragioni di brevità indichiamo solo alcuni autori che sui temi inerenti le "cosiddette" religioni orientali hanno avuto un ruolo importante nella riflessione nietzscheana: sull'Induismo JACOB WACKERNAGEL, *Über den Ursprung des Brahmanismus*, (Basel 1877); ad es. OFN: V, I, 4 [186] p. 384; sul Buddhismo HERMAN OLDENBERG, *Buddha. Sein Leben, Sein Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1897; ad es. OFN: VII, I, I, 2 [1], p. 35; sull'Ebraismo JULIUS WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, vol. 1, Berlin 1883. (BN); ad es. OFN: VIII, II, 10 [130], p. 174; 10 [131], p. 174. Paul Valadier, riguardo quest'ultimo autore, rileva come il suo studio da parte di Nietzsche si fondesse con le sue

Le annotazioni di Nietzsche relative alla sua lettura degli *Essays* di Friedrich Max Müller le ritroviamo in un quaderno, in un primo tempo andato perduto durante la Seconda guerra mondiale,¹⁸⁰ compilato nel periodo compreso tra la fine del 1870 e gli inizi del 1871.

Il primo riferimento riguarda l'annotazione di un passo del capitolo *Sul monoteismo semitico* del primo volume degli *Essays*. Qui Max Müller proponeva un'esposizione sintetica del primo volume dell'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* di Ernst Renan, ove lo studioso francese, oltre che restituire un'analisi della storia delle lingue semitiche, poneva in risalto come la parte attiva e creativa della civilizzazione del mondo fosse riconducibile al ceppo semitico quanto a quello degli ariani.¹⁸¹ Il primo appunto di Nietzsche fa capo ai tratti salienti della genesi del monoteismo spiegata da Renan, collegando disquisizioni sulla scienza delle religioni con aspetti politici e di stretta attualità:

Monoteismo come livello minimo di una spiegazione del mondo. Presso gli Ebrei si trova un Dio nazionale, un popolo che combatte con una sola bandiera: si trova l'incarnazione di una rigorosità morale, la severità verso se stessi, un dio autoritario (è caratteristico che egli esiga il sacrificio dell'unico figlio).

I nostri dei nazionali, i nostri sentimenti in proposito hanno subito una sostituzione di neonato: noi dedichiamo a quest'ultimo tutti quei sentimenti.

La fine della religione avviene quando si sono fatti sparire gli dèi nazionali. Ciò ha arrecato all'arte una terribile tribolazione [...].¹⁸²

Specifico del carattere semitico, per Renan, era una supposta tendenza (*Hang*) al monoteismo, conquista cui erano pervenuti grazie ai loro *istinti* più profondi;¹⁸³ in altri termini sosteneva che questa credenza fosse per loro la regola (*Regel*) e non un'eccezione, aspetto che lasciava supporre come senza la cooperazione della tradizione ebraica il resto dell'umanità non sarebbe potuto pervenire a conoscere ed adorare un Dio unico.¹⁸⁴ Max Müller rifletteva allora sulla terminologia renaniana che individua nell'istinto (*Instinkt*) la causa del raggiungimento dell'idea monoteistica. Dopo aver esemplificato la suddivisione che Renan opera della famiglia semitica monoteista in due grandi ceppi, contesta l'idea che il monoteismo non possa essere rinvenuto in alcun popolo ariano, presso i Greci, i Romani, i Celti e i Germani, Persiani o gli Indù. L'idea del carattere semitico

ricerche sul potere sacerdotale e la sua consequenziale definizione della tipologia del "prete": P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 228 e n. 175. Si veda: Za II: (*Dei preti*), pp. 101-103.

¹⁸⁰ Si veda la *Nota al testo*, in FP: I, p. 301.

¹⁸¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 297.

¹⁸² FP: I, 5 [30], pp. 128-129.

¹⁸³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 299.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

esplicitata da Renan gli appare tanto una teoria scientifica, quanto una teoria morale, fatto quest'ultimo, da cui discende il dovere della critica.¹⁸⁵ Seppure Renan suggerisca, ed in buona fede, i punti più deboli della sua stessa argomentazione, circa il fatto che il monoteismo possa racchiudere ed esplicitare tutte le caratteristiche della razza semitica, con altrettanta energia sostiene che tra tutte le conglomerazioni (*Race*) umane sia l'unica ad essere dotata dell'*istinto* al monoteismo. Il termine *istinto* andava qui inteso in modo analogo rispetto a quello che ha guidato ogni razza nella formazione della propria lingua.¹⁸⁶ Tale supposizione, per Max Müller, renderebbe impossibile spiegare come le nazioni semitiche e gli Ebrei siano più volte caduti, provocando l'ira del Signore, in culti idolatri e politeisti. La presenza di alcuni grandi profeti Abramo, Mosé, Elia, Geremia,¹⁸⁷ ferventi sostenitori del Dio unico d'Israele, non sembra far testo per la caratterizzazione religiosa di un intero popolo, soprattutto se ciò deve avvenire sulla base della presenza di uno specifico istinto (*Instinkt*). Per Renan, tuttavia, la loro conoscenza dell'unità di Dio era anche il risultato di uno sforzo mentale perseverante, di una elaborazione simile a quella che presiede alle scoperte filosofiche e scientifiche dei Greci: si sarebbe dovuto ammettere che gli Ebrei superavano tutti gli altri popoli del mondo in virtù dell'intelligenza e per l'attitudine alle speculazioni astratte.¹⁸⁸

Nella prima parte del frammento sopramenzionato Nietzsche faceva riferimento proprio all'idea renaniana commentata da Müller in base alla quale lo storico francese ritiene, in modo contraddittorio, che il monoteismo ebraico rappresenti un umile grado della cultura intellettuale, in quanto risultato di una esaltazione religiosa tipica di un popolo che ha poco bisogno di religione. In tal senso esso era da concepire come *minimum* di fede religiosa, nella riduzione estrema dei culti, dei dogmi e delle pratiche esteriori che si attagliava alle esigenze ed ai bisogni di popolazioni nomadi.¹⁸⁹ Dopo queste considerazioni, ci si addentrava in una disamina filologico-comparativa del nome della divinità al fine di mostrare come, quando ancora non si avevano dei nomi ben precisi per indicare la fonte della luce e della vita, vi si applicassero le idee collegate con gli effetti della sua potenza. Per Max Müller i mutamenti linguistici non erano da legare a particolari *istinti* ma alla storia stessa dei popoli che si rispecchiava nelle specificità grammaticali e sintattico-semantiche dei diversi ceppi. Viene così contestata l'interpretazione renaniana sulla base dell'istinto, categoria esplicativa che piuttosto troverebbe migliore collocazione all'interno di una disamina di storia naturale,¹⁹⁰ dove viene – conformemente alla sua appartenenza speciale a quella scienza – applicato

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 301.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 302.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 303.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 304.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

per indicare degli atti irreflessi e inconsci (*unbewusst*).¹⁹¹ Anche in campo naturalistico, secondo Müller, nessuno ha tuttavia ancora apportato una definizione pertinente del termine *istinto* anche in base all'uso che se ne fa nella descrizione delle caratteristiche degli animali,¹⁹² dove viene inteso come forza (*Kraft*)¹⁹³ o come facoltà sconosciuta che li fa agire senza il ricorso della riflessione. La sua applicazione a degli esseri coscienti doveva implicare una sua ridefinizione, tanto più se si voleva impiegarlo a proposito di atti riflessivi quali sono quelli che riguardano la formazione di concetti o idee teologico-religiose e non in relazione ad istanze riguardanti la mera fisicità.¹⁹⁴ Confrontarsi con questa formula di Renan era, per il filologo tedesco, come valutare ipotesi oscure quanto il concetto delle “idee innate” e quello della “verità rivelata”. L'idea di istinto non appariva meno misteriosa dell'idea di rivelazione (*Offenbarung*)¹⁹⁵ e conduceva per di più ad un'estrema posizione ontologista applicata alle diverse razze umane.¹⁹⁶ Quale sarebbe l'entità che conferisce a questi e non a quelli una tale caratteristica specifica, impedendo di spiegare le diverse metamorfosi storiche che determinano il passaggio, talvolta intrecciato, dei popoli dall'orizzonte religioso monoteista a quello politeista e viceversa?¹⁹⁷

Questa dissertazione si trovava in conclusione del primo volume degli *Essays* e altrettanto importanti ai nostri scopi sono gli appunti in cui Nietzsche fa diretto riferimento allo zoroastrismo, alcuni dei quali abbiamo già anticipato. Il primo volume degli *Essays* conteneva ben quattro capitoli dedicati al tema. Dopo un primo capitolo dedicato agli studi dei libri sacri dei Bramani, Max Müller si addentrava a commentare il testo di Hardwick *Le Christ et les autres Maîtres*, per poi collegare le riflessioni sulla filosofia indiana con la tradizione zoroastriana. Veniva svolta una disamina (cap. III) sui *Veda* e lo *Zend-Avesta*, sugli studi dello *Zend-Avesta* nell'India (cap. V) e sui progressi degli studi *Zend* (cap. VI). Nel settimo capitolo si soffermava su un raffronto tra il libro biblico della *Genesi* e lo *Zend-Avesta*, tematica sulla quale Nietzsche, in breve tempo, ritroverà ampi stimoli dallo studio della *Symbolik*. L'ottavo capitolo era interamente dedicato a *I Parsi moderni*: i seguaci dell'insegnamento del messaggero persiano. A questa prima parte corposa del volume ne seguiva un'altra in cui si trattava delle caratteristiche del Buddhismo, le traduzioni cinesi dei testi sanscriti, del *Popolo Vuh* per poi concludere con le riflessioni sul monoteismo semitico dalle quali abbiamo preso le mosse.

Grazie a queste disamine di filologia comparata, Nietzsche può attingere ad una quantità di informazioni davvero poderosa sugli studi della lingua avestica (*Zend*) e sulle edizioni allora

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 305.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibidem.*

disponibili del testo stesso dell'*Avestā*, le quali venivano confrontate ponendone in evidenza pregi e limiti. Le prime informazioni scolastiche implementate dalla conoscenza delle fonti antiche sul Persiano si completavano adesso mediante un quadro oltremodo dettagliato dei moderni studi filologici. I diversi interventi di Max Müller rappresentavano molto più che una semplice disamina elencativa delle caratteristiche teologiche, linguistiche e di significato presenti all'interno di ciascuna tradizione. Il filologo e orientalista riportava questi elementi all'interno di una prospettiva più ampia di interazione, suffragata dall'analisi degli etimi dei principali termini in gioco nelle rispettive visioni teologiche e di culto. Questo consentiva talvolta di porre in risalto gli aspetti comuni, di continuità e derivazione che emergevano tra le diverse tradizioni e le legavano, talvolta per vie anche indirette, le une alle altre. In questo contesto comparativo va collocato un appunto di Nietzsche facente riferimento ai temi del capitolo *Cristo e gli altri maestri* che Müller dedica al commento del testo di Hardwick: «L'ebreo è attaccato alla vita con incredibile tenacia».¹⁹⁸ L'autore, in polemica con l'impostazione storiografica e culturale di Hardwick, sosteneva l'importanza dell'immedesimazione nelle culture più antiche al fine di poter realmente comprendere i motivi e il senso della loro fede. A titolo esemplificativo Müller proponeva di riflettere su come le divergenze circa la considerazione del valore della vita in diversi popoli, lungi dall'indicare unicamente l'indice di un più o meno elevato grado di civiltà, attingesse a credenze profonde e ad un modo assai differente di rapportarsi alla morte. Una stretta vicinanza tra Persiani (*Der Perser*) ed Ebrei si poteva trovare nel loro attaccamento (*Zähigkeit*) alla vita,¹⁹⁹ al contrario di altri popoli che consideravano la morte semplicemente come un passaggio di non grande impatto esistenziale da una vita ad un'altra. Considerazioni simili sul popolo persiano erano presenti anche nella *Symbolik* di Creuzer²⁰⁰ alla quale, nelle pagine degli *Essays*, Max Müller si rifaceva seppur per proporre un riferimento critico.²⁰¹

Sul valore della vita Ebrei e Persiani si trovano in naturale contrapposizione con le tradizioni vediche. Secondo queste ultime l'auto-annullamento, il sacrificio e la morte altro non erano che un passaggio verso la vera e autentica vita.²⁰² «Al primo richiamo (*Ruf*) del prete», scrive Max Müller, «essi sono pronti a porre fine alla loro esistenza (*Dasein*) terrena»,²⁰³ questo stesso fatto viene per di più interpretato, in ragione del grande valore attribuito all'aldilà, come desiderio e anelito (*Sehnsucht*) strettamente *egoistico* di giungere ad una vita migliore. Tali divergenze macroscopiche

¹⁹⁸ FP: I, 5 [34], p. 131.

¹⁹⁹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 55.

²⁰⁰ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 717-718.

²⁰¹ Max Müller indicava la *Symbolik* di Friedrich Creuzer e la *Storia della Chiesa Cristiana* di Neander come fonti non attendibili sul Buddhismo. Riteneva che da queste ricostruzioni, le quali a suo avviso si basavano su vecchie e superate informazioni, non poteva scorgersi il vero senso del Nirvana: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 244.

²⁰² *Ivi*, p. 55.

²⁰³ *Ivi*, pp. 55-56 [t.d.a.].

per Müller non erano ascrivibili, a differenza che per Hardwick, alla sfera delle convinzioni individuali. Si trattava piuttosto di caratteristiche nazionali sulla base delle quali interi popoli avevano vissuto e lasciato la loro traccia religiosa culturale e di civiltà nel mondo.²⁰⁴ Per questa ragione, a differenza degli Ebrei, gli Indù non potevano mai essere colti dall'orrore alla vista di sacrifici umani.²⁰⁵ La morte volontaria della vedova presso il popolo indù doveva suscitare ai parenti più prossimi solamente una pia compassione (*Mitleid*) per aver visto una giovane sposa seguire il suo sposo in una lontana contrada. La stessa sentiva di adempiere semplicemente ad un proprio dovere e di stare per compiere quello che chiunque altro avrebbe compiuto al suo posto. Altro esempio era quello del filosofo indiano che, credendo di avere appreso tutto ciò che in questo mondo si poteva apprendere, si getta nel Gange al fine di raggiungere l'«altra sponda» (*andere Ufer*)²⁰⁶ dell'esistenza. A tal proposito Nietzsche annotava:

Gli abitanti delle isole Frigi sacrificano (*opfern*) se stessi: essi ritengono di aver diritto di uccidere i loro migliori amici, per liberarli dalla sventura di questa vita; essi considerano realmente come loro dovere che il figlio strozzi i suoi genitori, quando è pregato di ciò.

Il filosofo indiano, quando pensa di aver imparato tutto ciò che il mondo può insegnargli, e quando desidera dissolversi nella divinità, entra allora tranquillo nel Gange.

La religione ebraica ha un terrore indicibile della morte, e ciò a cui mirano principalmente le sue preghiere è di ottenere una lunga vita.

Presso i Greci regna la moderazione anche su questo punto. Nonostante ogni conoscenza pessimistica non si giunge mai all'azione suggerita dal pessimismo.²⁰⁷

L'immagine indù dell'altra *sponda* richiamata da Max Müller per esemplificare il passaggio alla morte, all'altra vita o ad una nuova dimensione, è uno dei cardini simbolico-esplicativi di molte narrazioni sacre. Assurge a simbolo universale che accomuna, ad un prima analisi, narrazione zoroastriana,²⁰⁸ filosofia induista, tradizione biblica²⁰⁹ e Buddismo. Essa viene utilizzata anche da Nietzsche nello *Zarathustra* come simbolo-metafora originaria per esemplificare il mistero della morte, ma solo al fine di incitare dialetticamente ad una sempre più forte adesione passionale alla vita:

²⁰⁴ *Ivi*, p. 56.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ FP I: 5 [50], p. 135.

²⁰⁸ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 19.

²⁰⁹ Ad es. *NUMERI*, 21, 10. *EZECHIELE*, 47, 7-12; *MATTEO*, 8-18; 8, 28; 9, 1; 16-5; *MARCO*, 5, 1; *GIOVANNI*, 6, 16-17.

Ecco qui la barca, – essa va verso l'altra sponda forse nel grande nulla. – Ma chi vuole imbarcarsi su questo 'forse'?

Nessuno di voi vuol salire sulla barca della morte! Allora perché volete essere *stanchi del mondo!*

Stanchi del mondo! E ancora non siete divenuti nemmeno di quelli che si sono distaccati dalla terra! [...]

Sulla terra vi sono molte buone invenzioni, le une utili, le altre gradevoli: per essa la terra è amabile.

E certe cose vi sono così bene inventate da essere come il seno della donna: utili e al tempo stesso gradevoli [...].²¹⁰

Un appunto relativo alla lettura del capitolo dedicato ai *pellegrini buddhisti* rivela la doppia connessione tra il momento argomentativo di Müller e il ruolo del Nietzsche lettore. L'immagine dell'"altra sponda" si trovava, come poi avverrà nello *Zarathustra*, legata all'idea della virtù indù come all'idea della *vanità* del tutto. Quest'ultima poteva essere affermata e creduta (Induismo, Buddismo) o attivamente negata (Zoroastrismo, Ebraismo):

Che cos'è la virtù (*Tugend*)? «È un aiuto per passare all'altra riva (*Küste*) cioè al non essere».²¹¹

Max Müller spiegava il carattere di rinuncia proprio della vita dei monaci buddhisti riportando la lista delle loro obbligazioni²¹² fornita dallo studioso Eugène Burnouf. Enucleava queste norme ristrettissime spiegando come, oltre che a nutrimenti assai scarni, alla rinuncia ad ogni possesso, i religiosi fossero anche obbligati a vivere sempre nella foresta all'ombra di alberi, potendosi recare nei villaggi e nelle città vicine solo per mendicare. L'unica variante loro concessa era quella di passare, di tanto in tanto, una notte nei cimiteri, al fine di meditare sulla vanità (*Eitelkeit*) di tutte le cose.²¹³ Queste rigide norme erano propedeutiche al raggiungimento del Nirvana. La stessa definizione della virtù implicava che questa fosse un aiuto per passare all'altra riva (*Küste*), la quale non simboleggiava la morte in senso stretto, quanto piuttosto la cessazione dell'esistenza terrena.²¹⁴ L'immagine della *riva* era presente anche nella *Vie de Zoroastre* con la quale Anquetil-Duperron implementava la sua prima traduzione dello "*Zend-Avesta*".²¹⁵ Lo Zoroastro narrato da Anquetil-Duperron attingendo alla fonte storico-religiosa zoroastriana dello *Zerdust Namah*, come quello di

²¹⁰ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 17), p. 243. Cfr. Za: (*Prologo* § 4), p. 8.

²¹¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 216.

²¹² *Ivi*, p. 215.

²¹³ *Ivi*, p. 216.

²¹⁴ *Ivi*, pp. 216-217.

²¹⁵ A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DU PERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, pp. 19-20.

Nietzsche, in una immagine che è comune anche al Cristo narrato dai Vangeli, è in cerca di una barca (*bateau*) per giungervi.²¹⁶ Il testo originale della *Vita di Zoroastro* raccontava come questi discendendo dalla montagna, non vedendo delle barche per passare all'altra sponda del fiume Araxe (Aras), conduce i suoi seguaci sulle acque fendendole come se avesse costruito un ponte.²¹⁷

L'analisi di Max Müller si concludeva con la constatazione di come non fosse lecito rapportarsi alle prassi sacrificali e di auto-sacrificio esprimendo giudizi morali sulla loro barbarie o crudeltà. Queste contenevano un elemento religioso che implicava una credenza radicale nell'immortalità e un conseguente grado di indifferenza (*Gleichgültigkeit*) riguardo ai piaceri di questo mondo.²¹⁸

L'aspirazione alla felicità era tutta proiettata verso un'altra migliore vita cui solamente la morte si riteneva potesse condurre. Si notava come all'interno di un differente quadro interpretativo questi atti, apparentemente cruenti e insensati, avrebbero potuto al contrario produrre martiri ed eroi.²¹⁹ Atti radicali, questi, che piuttosto richiamavano, anche se in una forma più grossolana, un granello (*Körnlein*) della fede sovrumana (*übermenschlichen*) che i moderni ammirano nella tentazione di Abramo.²²⁰

In Nietzsche l'esposizione del versante nichilistico²²¹ presente nelle principali tradizioni ascetiche confluiva, anche mediante il suo modo di leggere nella sapienza veterotestamentaria,²²² nella critica del Cristianesimo istituzionalizzato,²²³ reo di aver predisposto una strumentale condanna dell'elemento terreno, della fisicità e, in tal modo, del senso più profondo della vita. Facendo eco alla riflessione svolta nel capitolo *L'indovino*,²²⁴ in *Di antiche tavole e nuove* il nuovo Zarathustra riassume:

²¹⁶ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, pp. 14-15. Cfr. MATTEO, 9, 1.

²¹⁷ A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DU PERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 20.

²¹⁸ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 57.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ivi*, p. 58.

²²¹ «Vanità delle vanità, dice Qoèlet, vanità delle vanità: tutto è vanità. Quale guadagno viene all'uomo per tutta la fatica con cui si affanna sotto il sole. Una generazione se ne va e un'altra arriva, ma la terra resta sempre la stessa. Il sole sorge, il sole tramonta e si affretta a tornare là dove rinasce. Il vento va verso sud e piega verso nord». QOÈLET, 1, 2-5.

²²² A proposito dei suoi studi biblici si veda: A. URS SOMMER, *Nietzsche, la Bibbia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes*, in *El otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, Edición y coordinación H. Frey, trad. L. Luna, E. Webels, Conaculta, México 2015, pp. 356-393.

²²³ Scrive Caterina Resta in proposito, facendo riferimento a *L'anticristo*, come per Nietzsche la «pura follia è il messaggio propagandato da Gesù, che il Cristianesimo successivo, divenuto chiesa e casta sacerdotale, provvederà ben presto a trasformare in dottrina oppressiva. Nulla di più distante, anzi di opposto, a quella che, secondo Nietzsche, era stata l'originaria ispirazione del Nazareno: la richiesta, in fin dei conti, di pervenire ad una nuova pratica di vita, attraverso una trasformazione interiore». C. RESTA, *Ecce homo*, in *Segno, I suoi uscirono per prenderlo. Dicevano infatti: è fuori di sé*, 17^a Settimana Alfonsiana 24 Settembre/2 Ottobre 2011, Palermo, Anno XXXVII, N. 330 – Novembre-Dicembre 2011, p. 109. Si veda: AC: § 29, p. 38 § 31, p. 40 § 32, p. 43; DS: § 7, p. 50. Cfr. ISAIA, 29, 14; I CORINTI, 18-29.

²²⁴ *Za II: (L'indovino)*, p. 153.

«A che vivere? Tutto è vano! Vivere – è trebbiare paglia; vivere è bruciarsi senza neppure riscaldarsi». –

Questa filastrocca antiquata continua a farsi passare per ‘sapienza’ ma proprio *perché* è vecchia e sa di muffa viene tanto più rispettata. Anche la muffa nobilita. –

Così potevano parlare dei bambini: essi scansano il fuoco, perché ne sono stati scottati! Molta puerilità è negli antichi libri sapienziali. [...].²²⁵

In un appunto risalente al periodo della lettura degli *Essays*, da ricollegare a stimoli tratti dalla *Filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann e, probabilmente, a temi schopenhaueriani,²²⁶ si trova una riflessione sul tema indicata giustappunto con il titolo breve «Tutto è vano».²²⁷ Qui, come nel precedente frammento che fa riferimento all'auto-annullamento degli Indù ed all'attaccamento alla vita degli Ebrei, Nietzsche conclude il suo pensiero aggiungendo una riflessione sui Greci, mostrando come già sul livello metodologico, ponesse in atto una costante sintesi comparativo-concettuale tra culture, religioni e civiltà e dei relativi valori esistenziali da ciascuna veicolati. Se la civiltà greca rimane l'orizzonte di un perenne confronto evocativo, in questo caso le si attribuisce la virtù della moderazione e la loro capacità di correggere, con i suoi dèi, la «bruttezza dell'esistenza».²²⁸ La polarità del pensiero nietzscheano, nei suoi caratteri generali, si rivela così atta alla realizzazione di un equilibrio, inteso come punto zero²²⁹ tra bene e male, vita e morte, volontà di affermazione e dono di sé. È esemplificativo al riguardo il modo in cui viene descritto l'incontro con la figura di Zarathustra nella poesia *Da alti monti* redatta da Nietzsche nel 1884 e posta come *Epodo (Nachgesang)* in conclusione di *Al di là del bene e del male* (1886). Qui viene esplicitata una dinamica reduplicativa-inversa rispetto all'identificazione con la sua immagine. Alla ricongiunzione in unità amorosa (*Hochzeit*) delle entità metafisiche del bene e del male (zoroastrianamente la luce e le tenebre) fa da contraltare nello *Zenith* della vita, il raddoppiamento delle presenze e l'amico Zarathustra, il “due” concreto della relazione,²³⁰ infrange la solitudine di Nietzsche:

²²⁵ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 13), p. 240. Cfr. Za III: (*Delle tre cose malvagie*), p. 224.

²²⁶ Si veda anche: FP: I, 3 [5], p. 76.

²²⁷ «“Tutto è vano”. Ciò non è vero – dicono molti. Ciò è vero: non vogliamo più vivere, né agire – dicono altri. Eppure essi continuano ad agire – anche il quietismo è una quantità minima di azione; e in questo caso è indifferente che si viva molto oppure poco. Noi agiamo dunque nella piena affermazione di noi stessi – dicono altri: noi serviamo il processo del mondo. Ci sostiene la conoscenza che l'individuo in ogni caso non possa tirarsi indietro. Ma la questione non consiste nello stabilire ciò che l'individuo pensa al riguardo: egli deve agire e vivere in ogni caso, nonostante ogni conoscenza della vanità [...]». FP: I, 5 [32], pp. 130-131. Cfr. Za II: (*L'indovino*), p. 153.

²²⁸ FP: I, 5 [32], p. 131.

²²⁹ Cfr. A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., p. 105.

²³⁰ «“Uno è sempre troppo intorno a me” – – così pensa il solitario. “Sempre uno per uno – finisce per fare due!”. Io (*Ich*) e me (*Mich*) sono sempre troppo presi dal loro colloquio: come sopportarlo se non ci fosse un amico? Per il solitario l'amico è sempre il terzo (*Dritte*): il terzo è il sughero che impedisce al colloquio dei due di sprofondare nell'abisso». Za I: (*Dell'amico*), p. 61. KSA: 4/71.

O mezzodì della vita! Tempo solenne!
Oh giardino d'estate!
Inquieta felicità di scrutare e attendere: –
Gli amici attendo con ansia, giorno e notte alacre,
Dove mai rimaneste amici! Venite! È l'ora! È l'ora!

Non fu per voi che il canuto ghiacciaio
Oggi s'adorna di Rose?
Voi va cercando il ruscello, più a sommo desianti nell'azzurro
S'incalzano e s'urtano oggi vento e nuvola,
Per scrutare verso di voi con l'occhio dell'uccello più lontano.

Sulle più alte vette ho imbandito il mio desco per voi –
Chi abita tanto vicino
Alle stelle, alle più canute lontananze d'abisso?
Il mio regno, quale regno si è esteso più lungi?
E il mio miele chi mai lo ha assaporato? [...].

Oh mezzodì della vita! Seconda gioventù!
Oh giardino d'estate!
Inquieta felicità di sostare scrutare e attendere!
Gli amici attendo con ansia giorno e notte alacre,
I nuovi amici attendo! Venite! È l'ora! È l'ora!

Finito è questo canto – il grido dolce del desiderio
Smorì sulla bocca:
Un mago ne fu l'autore, l'amico nell'ora giusta,
L'amico meridiano – no! non domandate chi sia –
Fu a mezzodì che l'uno divenne due ...

Certi di una congiunta vittoria celebriamo ora la festa delle feste:
È venuto l'amico Zarathustra, l'ospite degli ospiti!
Ride ora il mondo, l'orrendo velario (*Vorhang*) si squarcia,
sono giunte le nozze per luce (*Licht*) e tenebra (*Finsterniss*) ...²³¹

²³¹ JGB: *Da alti monti, Epodo*, pp. 205-209. Cfr. *LUCA*, 23, 44-46: «Era verso mezzogiorno, quando il sole si eclissò e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio. Il velo del tempio si squarciò nel mezzo. Gesù, gridando a gran voce, disse: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito”. Detto questo spirò». Cfr. *ESODO*, 36, 38.

In modo significativo l'uso del termine (*Vohrang*) era il medesimo con il quale Lutero nella sua edizione della Bibbia del 1545²³² rendeva il termine *velo* (tenda) che nel tempio si squarcia prima dello spirare di Cristo. La morte di Gesù è l'evento risolutore e catartico che determina l'apertura epocale ad una vita nuova, la fine del tempo storico e l'inizio del sovra-storico²³³ legato all'inquietudine positiva di una nuova creazione, adesso²³⁴ possibile, visto il compimento della morte di Dio.²³⁵ L'evocazione della medietà, il "mezzodi della vita" coincide con il mezzogiorno in cui, significativamente anche rispetto alla simbologia zoroastriana e giovannea, il *buio penetra la luce* nell'eclissi che avviene contemporaneamente allo spirare di Gesù e che trova una corrispondenza visiva nello squarcio nel mezzo (*mittel*) della tenda (*Vorhang*) del tempio. La stessa idea della medietà della vita, nel suo essere immagine universale dell'incontro e dello svelamento dei più "alti" e oscuri misteri, pare rimandare alla tematizzazione dantesca dell'*Inferno*²³⁶ rispetto alla quale ritroviamo diversi appunti risalenti al periodo di composizione dello *Zarathustra*.²³⁷ D'altra parte l'idea del 'velo' richiama anche l'evocazione schopenhaueriana del «velo di Maia»,²³⁸ anch'esso esemplificativo dell'accesso luminoso, chiaro e reale, alla verità finalmente dischiusa. Ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer presentava un'idea dell'*al di là del bene e del male* ma anche esplicazioni dialettiche che potevano aver rivestito un ruolo non secondario nella successiva visione nietzscheana dell'eterno ritorno. Ad esempio scriveva:

[...] Il velo di Maja come dicono gl'Indiani, turba lo sguardo dell'inconscio individuo: a lui, in luogo della cosa in sé, apparisce solo il fenomeno nel tempo e nello spazio, nel *principium individuationis*, e nelle rimanenti forme del principio di ragione. In questa limitata cognizione

²³² «UND es war umb die sechste stunde / Und es ward ein Finsternis über das gantze Land / bis an die neunde stund. / Und die Sonne verlor jren schein / Und der *Vorhang* des Tempels zureis mitten entzwey. Und Jhesus rieff laut / und sprach / Vater / Ich befelh meinen Geist in deine Hende. Und als er das gesaget / verschied er». LUKAS, 23, 44-46, in *Lutherbibel 1545* (Letzte Hand): <http://www.bibel-online.net/> (*corsivo mio*). Si vedano le considerazioni di David Stauss in merito «al lacerarsi della cortina del tempio»: D. F. STRAUSS, *Vita di Gesù. La Passione*, a c. di M. Cascio, Pref. di M. Pesce, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2009, p. 20 e ss. Si veda: *EBREI*, 6, 19; 9, 1 e ss.; 10, 20.

²³³ «Solo ora il monte partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora *noi vogliamo*, – che viva il sovrauomo». Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 2), p. 334 [t.d.a].

²³⁴ AC: § 4, p. 55.

²³⁵ Si veda: OFN: V, II, 11 [195], p. 405.

²³⁶ La stessa è una nota immagine dell'*Inferno* dantesco: D. ALIGHIERI, *La divina commedia. Inferno* (I, 1-3). Si veda anche: GM: I, § 15, pp. 38-39.

²³⁷ OFN: VII, I, I, 3 [1] 313, p. 83; 7 [67], p. 252; OFN: VII, II, 25 [142], pp. 42-43; OFN: VII, III, 34 [92], p. 129. Si veda anche: FP: I, 5 [57] pp. 136-137; 5 [115], p. 156.

²³⁸ «[L'individuo] vede la sofferenza, vede la malvagità nel mondo: ma lungi dal riconoscere, che entrambe non sono se non diverse facce del fenomeno dell'unica volontà di vivere, le crede molto diverse, anzi addirittura opposte, e cerca spesso mediante la malvagità, ossia cagionando il male altrui, di sfuggire al dolore, alla sofferenza del proprio individuo, circoscritto nel *principio individuationis*, ingannato dal velo di Maja. Imperocché, come sull'infuriante mare, che, per tutti i lati infinito, ululando montagne d'acqua innalza e precipita, siede in barca il navigante e sé affida al debole naviglio; così siede tranquillo, in mezzo a un mondo pieno di tormenti, il singolo uomo, poggiandosi fidente sul *principio individuationis*, ossia sul modo onde l'individuo conosce le cose, in quanto fenomeno». A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 63, p. 383. Cfr. GT: § 1, p. 24.

non vede l'essenza delle cose, che è unica, bensì i suoi fenomeni distinti, disgiunti, innumerevoli, contraddittori. Gli apparisce allora il piacere come alcunché di affatto diverso dal dolore, in un uomo vede l'aguzzino e l'assassino, in un altro il paziente e la vittima [...]. Ed egli medesimo, nel violento impulso della volontà, che è sua origine e sua essenza, si aggrappa ai piaceri e godimenti della vita, vi si tiene fortemente stretto, non sapendo, che appunto per questo atto della volontà egli afferra e stringe a sé tutti quei dolori e tormenti della vita, alla cui vista rabbrivisce.²³⁹

Nietzsche per parte sua scriverà:

[...] Proprio ora il mio mondo divenne perfetto, mezzanotte è anche mezzogiorno, – dolore è anche un piacere, maledizione è anche una benedizione, notte è anche un sole – andate via o vi toccherà imparare che un saggio è anche un folle. Avete mai detto sì a un solo piacere? Amici miei allora dite sì anche a tutta la sofferenza. Tutte le cose sono incatenate, intrecciate, innamorate, – se mai abbiate voluto 'una volta' due volte e detto «tu mi piaci, felicità! guizzo!, attimo!», avete voluto *tutto* indietro! [...].²⁴⁰

«La morte», aggiungeva Schopenhauer «somiglia al tramonto del sole, il quale solo in apparenza viene inghiottito dalla notte, mentre in realtà, esso ch'è sorgente unica d'ogni luce senza interruzione arde, a nuovi mondi reca nuovi giorni, in ogni attimo si leva e in ogni attimo tramonta».²⁴¹ Una delle operazioni che il Nietzsche della maturità compie, rispetto alla filosofia schopenhaueriana, è quella di revocare l'idea di una preminenza fondante del dolore per l'esplicazione del senso dell'esistenza. La schopenhaueriana volontà di vivere gli si rivela come uno strano paralogismo cui oppone una *volontà di potenza* e l'affermazione del più profondo carattere gioioso della vita come indici delle sue più essenziali possibilità concrete. Se Schopenhauer scriveva che «principio e fine toccano solo all'individuo per mezzo del tempo, forma del fenomeno individuale per la rappresentazione» e «fuori dal tempo non è che la volontà, la cosa in sé di Kant, ossia l'idea di Platone»,²⁴² Nietzsche questiona il dualismo gnoseologico-metafisico concependo come indissolubilmente legate dimensione transeunte ed eterna.²⁴³ Le pagine in cui Schopenhauer muove la sua sferzante critica di carattere etico all'uomo ingiusto preda di una egoistica «sete di

²³⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 63, p. 383.

²⁴⁰ *Za IV: (Il canto del nottambulo § 10)*, pp. 376-377.

²⁴¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 65, p. 397.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Su questo tema, trattato a partire dall'interpretazione di Karl Löwith dell'eterno ritorno, si rimanda a: EMANUELE MARIANI, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'anticristo*, op. cit., p. 199 e ss. Cfr. K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a c. di S. Venuti, Laterza, Bari 2003, p. 174 e ss.

vendetta»²⁴⁴ che paga il male con il male in relazione al fatto accaduto, sancendo la differenza tra vendetta e punizione, azione passata e futuro, si mostrano stimolo in gran parte accolto da Nietzsche che ne affiderà la rielaborazione critica e sintetica al capitolo *Della redenzione* dello *Zarathustra*.²⁴⁵ L'egoismo del malvagio, intrappolato nel *principium individuationis*, accecato dal velo di *Maya*, si esplica nel percepire «la propria persona come distinta assolutamente, e da ogni altra separata mediante un abisso». ²⁴⁶ Quello stesso abisso, dirà Nietzsche, che le feste di Dioniso annullavano:

Ora nel vangelo dell'armonia universale, ognuno si sente non solo riunito, riconciliato, fuso col suo prossimo, ma addirittura uno con esso, come se il velo di Maia fosse stato strappato.²⁴⁷

Altri appunti nei quali si fa riferimento alla morte degli dèi,²⁴⁸ stavolta in relazione alla trattazione di Plutarco²⁴⁹ ed agli eventi centrali della saga germanica dell'*Edda*²⁵⁰ riportati da Max Müller, danno conferma di come Nietzsche conglomerasse in singole forme del suo pensare molteplici rimandi filosofici, letterari, religiosi, e mitologici: secondo questo spirito di ricerca vorrà fornire alla simbologia evocativa del suo *Zarathustra* un carattere il più possibile universale.

Lo studio degli *Essays* si rivela centrale nei successivi sviluppi del suo pensiero, si soffermava difatti anche a meditare l'etimo del termine "uomo" proposto da Müller in sede di introduzione. L'uomo era qui inteso come il «pensatore»²⁵¹ (*Denker*)²⁵² significato che tosto nel capitolo *Di mille e uno scopo* dello *Zarathustra* verrà sovvertito, in senso antimetafisico, in colui che crea e pone dei valori:

²⁴⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 65, p. 397.

²⁴⁵ «Ma questo, soltanto questo è la vendetta stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo 'così' fu [...]». Za II: (*Della redenzione*), p. 163. Nel corso da lui tenuto semestre invernale del 1951-1952 presso l'Università di Friburgo, Heidegger si soffermerà ampiamente su questi passaggi dello *Zarathustra*: «La liberazione dalla vendetta è la liberazione da ciò che è avverso alla volontà, affinché possa finalmente essere se stessa. [...] La volontà diventa libera da ciò che le è avverso, se diventa libera come volontà. Ossia libera per l'andare nel passare, per un tale andare però che non sfugga al volere, ma che ritorni, riportando ciò che è andato». M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* op. cit., p. 96 e ss.

²⁴⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 65, p. 395. Per altri riferimenti al velo di *Maya* si veda: *ivi*, I, § 5, p. 40; IV, § 66, p. 401.

²⁴⁷ GT: § 1, pp. 25-26.

²⁴⁸ *Infra*, Cap. III, § 8.

²⁴⁹ FP I: 7 [8], p. 178.

²⁵⁰ Ad es. FP: I, 5 [57], p. 136; 5 [115], p. 158.

²⁵¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. VIII. In sede di commento alla propria traduzione in lingua francese del primo volume degli *Essays* di Max Müller, Georges Harrys rimandando alla relativa edizione francese delle *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* (Bd. 1 Verlag von Gustav Mayer, Leipzig 1863, p. 329), illustrava come per il fondatore della scienza comparata delle religioni questo significato della parola uomo, uno dei tanti, si conservasse ancora nell'inglese *man*. *Mā* in sanscrito significa difatti misurare (*messen*), da lì si è tratta la radice derivata *man*, pensare, la quale a sua volta ha generato il sostantivo *manu*, che significava il pensatore e, poi, l'uomo. Nella lingua gotica, inoltre, si trovano i termini *man* e *mannisks*, che nel moderno tedesco diventano rispettivamente *mann* e *mensch*. Cfr. F. M. Müller, *Essays sur l'histoire des religions*, trad. par G. Harrys, Librairie académique, Libraires-Éditeur, Paris 1872, p. 1 n. (1). Si noti come l'unità di significato stabilita da Max Müller *man* paia conservarsi anche nella lingua italiana corrente all'interno dell'aggettivo "umano".

²⁵² «"Uomo" significa "pensatore": qui sta celata l'insania». FP: I, 5 [37], p. 132.

In verità gli uomini hanno dato a se stessi tutto il loro bene e male. In verità essi non lo presero, non lo trovarono, ne cadde loro come una voce dal cielo. Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, – per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama 'uomo', cioè: colui che valuta.

Valutare (*Schätzen*) è creare (*Schaffen*): udite creatori!

Mutamento dei valori – è mutamento dei creatori. Sempre distrugge chi è costretto a creare.
[...].²⁵³

4. Le informazioni sull'*Avestā* e sulle *Gāthā*

Nel capitolo terzo, "*I veda e lo Zend-Avesta*", Max Müller iniziava ad addentrarsi nel tema specifico riguardante le edizioni dei testi sacri persiani stabilendo corrispondenze e contatti tra questi e gli studi dei *Veda* induisti. Ai fini di un'indagine volta a rintracciare i possibili o presunti nessi che Nietzsche stabilisce con il persiano Zarathustra, è degno d'ogni rilievo constatare la grande quantità di informazioni sugli studi avestici nelle quali aveva potuto imbattersi mediante le disamine del noto filologo e orientalista dell'Università di Oxford e per di più in un periodo molto prossimo a quello in cui Burckhardt teneva a Basilea le sue lezioni sulla storia universale. Attraverso gli *Essays* Nietzsche poteva coniugare la conoscenza dei capisaldi caratteristici della tradizione etica e filosofica di Zoroastro con disamine linguistiche sulle più recenti ricerche filologiche sui testi sacri di riferimento. Questo avveniva riguardo le edizioni fino ad allora esistenti dei testi sacri relativi alle tradizioni mistiche e religiose.

Max Müller introduceva la discussione sui testi dell'*Avestā* spiegando come la loro prima traduzione in Occidente, operata dello studioso viaggiatore Anquetil-Duperron, avesse suscitato scalpore e meraviglia: il suo lavoro fu quello di un ardito esploratore e non quello di un saggio-sapiente (*Gelehrten*)²⁵⁴ nell'eccezione solita del termine. Sottolineando l'interazione tra dottrine e immagini zoroastriane con la cultura ebraica o veterotestamentaria, quindi dirigendosi verso orizzonti di riflessione di carattere squisitamente storico e teologico-scritturale,²⁵⁵ aggiungeva

²⁵³ Za I: (*Di mille e uno scopo*), pp. 64-65.

²⁵⁴ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 76.

²⁵⁵ Bausani, in sede di introduzione nella prima edizione italiana degli scritti avestici da lui curata, scriveva: «Dal punto di vista comparatistico non è esagerato affermare che lo zoroastrismo ha fornito il materiale per la costruzione delle leggende escatologiche di pressoché tutte le grandi religioni del mondo civile: l'Islam, il tardo Ebraismo, il mondo delle leggende medioevali e in gran parte anche, per misteriose vie, il mondo delle saghe scandinave sono senza dubbio tributari della religiosità iranica per le loro visioni di paradisi e inferni». A. BAUSANI (a c. di), *Testi religiosi zoroastriani*, a c. di A. Bausani, Edizioni Paoline, Catania 1961, p. 7. Questa prima raccolta antologica in italiano degli scritti zoroastriani è, dal 2014, disponibile nella seguente riedizione che rispetta tutti i criteri (numeri di pagina inclusi),

constatazioni riguardanti il metodo che Anquetil-Duperron aveva seguito per redigere e restituire al mondo l'*Avestā* dopo la distruzione del testo originale avvenuta presso la biblioteca di Persepoli da parte delle truppe di Alessandro.²⁵⁶ La raccolta dei testi era stata effettuata direttamente nei luoghi ove questi venivano tramandati attingendo a fonti che, seppure sicuramente attendibili, potevano suscitare qualche dubbio. Gli scritti lasciano difatti intravedere il carattere rituale e prevalentemente orale²⁵⁷ delle preghiere e delle litanie rimaste nella memoria religiosa e culturale della Persia.²⁵⁸

I filologi Rask e Grimm, proseguiva Müller, per primi avevano permesso di determinare la forma esatta delle parole gotiche, avendone scoperto le leggi relative della corrispondenza delle lettere,²⁵⁹ sebbene prima dell'imponente lavoro di Anquetil-Duperron si sapesse ben poco del linguaggio parlato in Media e in Persia prima della redazione dello *Shāh-Nāme* (*Schahnameh*) da parte di Ferdowsi (1000 d. C.).²⁶⁰

Analizzato il fruttuoso intreccio tra le ricerche di Rask e quelle di Duperron, ci si soffermava sui meriti di Eugène Burnouf per la fondazione di una vera e propria filologia *Zend*,²⁶¹ ponendo più volte in rilievo come la conoscenza della lingua degli zoroastriani si dovesse al metodo induttivo seguito dalla filologia comparativa. Il merito di Burnouf, corroborato dalle preziose osservazioni di Bopp contenute nella sua *Grammatica comparata*,²⁶² era quello di aver mostrato come, a partire dal piano grammaticale fino a quello del dizionario, lo "zend" potesse essere accostato al sanscrito più di qualunque altra lingua indoeuropea. Per tradurre un termine da una lingua all'altra bastava sostituire le lettere *zend* con le corrispondenti forme sanscrite. Max Müller riportava come esempio la reciproca sostituzione in equivalenza dell'"h" zend con la "s" sanscrita. Così le *hapta hendu* dell'*Avestā*, corrispondevano ai «sette fiumi»²⁶³ (*sapta sindhu*), nome vedico che designava l'India stessa, per via dei cinque fiumi del *Penjab*, dell'Indo e del *Sarasvatî*. Con un altro significativo

dell'originale: A. BAUSANI (a c. di), *Zarathustra, Zend-Avesta. Testi religiosi del mazdeismo*, Edizioni Ghibli, Milano 2014.

²⁵⁶ Max Müller a riguardo sottolinea come all'epoca nella quale la letteratura persiana si risvegliò, ovverossia 500 anni dopo Alessandro (330 a. C.), il testo fu raccolto e ricostruito sulla base di manoscritti già esistenti o grazie al suo essere tramandato oralmente. Rispetto alla lingua dei *Veda*, quello che ai giorni nostri viene denominato l'antico avestico – ovverossia una specifica lingua non riconducibile nei tratti dominanti ad alcun altro ceppo considerato in tutto precedente – mostrava un livello di "corruzione notevole" con grandi perturbazioni nel sistema fonetico. Ciò lasciava supporre che nell'antica cultura dei Magi, la via orale trasmessa da generazione in generazione, fosse la più probabile. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, pp. 82-83. Cfr. A. BAUSANI (a c. di), *Testi religiosi zoroastriani*, op. cit., pp. 15-16.

²⁵⁷ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, pp. 81-82.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 82.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 76.

²⁶⁰ *Ibidem. Infra*, Cap. III, § 1.

²⁶¹ È necessario sottolineare come Nietzsche si rapportasse agli studi filologici più dettagliati e approfonditi per la sua epoca; ad oggi l'ipotesi di una lingua *zend*, come anche la dicitura *Zend-Avestā*, non sono più praticate, piuttosto si preferisce parlare di lingua avestica, avvalorando per altro le ricerche di Martin Haug che dimostravano una estraneità dello *zend* (commento, forma rituale, preghiera di tipo liturgico) rispetto ai canti di Zarathustra veri e propri.

²⁶² F. BOPP, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen*, Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1833-1852.

²⁶³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 77.

esempio si mostrava definitivamente come la vicinanza dello *zend* al sanscrito non fosse rapportabile a quella di altre lingue. Il termine mille «*sahasara*» tipico del sanscrito non si incontrava in nessun idioma indoeuropeo, ad eccezione dello «*zend*» dove questo viene trasformato in «*hazanra*»,²⁶⁴ il termine (mille) zoroastriano indicante “il regno millenario di Zarathustra” che Nietzsche, attingendo dalla *Vita di Gesù* di Ernst Renan, farà profetare al suo personaggio.²⁶⁵ Le due lingue, deduceva Müller, come sarebbe avvenuto per i dialetti germanici e slavi, dovevano allora essere rimaste molto più a lungo unite rispetto alle altre, prima di separarsi dalla base del comune ceppo indoeuropeo. Si proseguiva specificando i tre periodi nei quali poteva essere ragionevolmente scandita l’evoluzione della lingua degli zoroastriani, fornendo notizie sulle iscrizioni sassanidi²⁶⁶ e rifacendosi anche al supporto di dati storici quali l’influenza semitica di Babilonia che poteva riscontrarsi in quelle achemenidi. Si riscontrava, al contempo, una lenta infiltrazione delle idee, dei costumi e delle espressioni giudaiche nei palazzi dei re di Persia.²⁶⁷ Da queste pagine, e nello specifico nel commento proposto da Max Müller al *Libro dei Re*²⁶⁸ di Ferdowsi, Nietzsche può trovare un importante riferimento alla figura di *Vistaspa* (*Guschtasp*),²⁶⁹ il sovrano che sposa la causa di Zarathustra sostenendolo nella sua difficile ma non impossibile missione terrena per la realizzazione del bene.²⁷⁰ Si doveva a Burnouf la scoperta della corrispondenza tra *Zohak*, il re della Persia, con *Azhi dahaka*, «il serpente che morde» distrutto da *Tharaètaona* nell’*Avestā*.²⁷¹ L’immagine del “serpente distruttore” veniva poco dopo approfondita,²⁷² all’interno di un confronto con la tradizione dei *Veda*. La differenza sostanziale che separa i *Veda* dall’*Avestā*, era che nella poesia della Persia ormai gli dèi non lottavano (*kämpfen*) più con i demoni per il possesso della vacca²⁷³ (*Kühe*) celeste, e la luce con le tenebre perché l’aurora (*Morgenroth*) potesse levarsi.²⁷⁴ Secondo Burnouf adesso si trattava, nella più recente produzione persiana, della lotta tra i devoti (*Frommen*) e la forza (*Macht*) quale principio del male. Lo Zoroastrismo, a suo avviso, distaccandosi maggiormente da Dio e dalla natura aveva tenuto certamente in maggior conto l’uomo più di quanto non abbia fatto il Bramanismo, guadagnando in profondità ciò che aveva perso in estensione.²⁷⁵

²⁶⁴ *Ivi*, p. 78.

²⁶⁵ *Infra*, Cap. III, § 6.

²⁶⁶ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 83.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 84.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 86 e ss.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 81.

²⁷⁰ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 29 e ss.

²⁷¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, vol. 1, p. 90.

²⁷² *Ivi*, p. 91.

²⁷³ Per altri riferimenti alla “vacca” si veda: *ivi*, pp. 27 e 62. *Infra*, Cap. III, § 1.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 91.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 145.

Nel quinto capitolo “*Lo studio dello Zend-Avesta in India*” Max Müller, tessendo gli elogi di una metodologia di ricerca condotta sul campo, osservava come gli indianisti che si erano recati in India avessero avuto considerevoli vantaggi rispetto a quelli che si dedicano alla letteratura antica ma rimanendo nei loro paesi, passando così a descrivere l’avventuroso viaggio di Anquetil-Duperron. Il suo ardente entusiasmo per una delle lingue e tradizioni più arcaiche,²⁷⁶ al fine di ottenere il passaggio per l’India, lo spinse a camuffarsi da semplice soldato per far parte di una spedizione che si preparava a partire alla volta dell’Oriente dal porto di Lorient.²⁷⁷ Nell’arco di sette anni (1754-1761) avrebbe già percorso diverse contrade di quella regione raccogliendo i manoscritti dei libri sacri di Zoroastro che si sforzava di leggere e penetrarne il senso grazie all’aiuto dei Desturs (*Desturs*),²⁷⁸ i ministri della religione zoroastriana. Anche il saggio del 1826 da Rasmus Christian Rask²⁷⁹ “*Sull’antichità e l’autenticità della lingua zend*”²⁸⁰ era frutto di un simile impulso di ricerca svolta sul campo, ma l’esempio di Duperron era stato seguito anche da Westergaard del quale viene citata l’edizione dei libri religiosi zoroastriani (Copenaghen 1852).²⁸¹ Soffermatosi sulle ricerche di Burnouf, Spiegel e Bopp,²⁸² Max Müller prendeva in esame anche le opere di Martin Haug sul tema. Questi, nominato professore al College di Pune, era giunto in India ben preparato al suo compito, sapendo cioè quali domande avrebbe dovuto porre ai preti parsi. Inoltre, aveva potuto assistere personalmente ai cerimoniali religiosi e liturgici che costituiscono una considerevole parte del *Vendidad* e del *Vispered* dell’*Avestā*. I risultati complessivi del suo lavoro erano stati da lui enucleati nel suo “*Saggio sulla lingua sacra, le scritture e la religione dei Parsi*” (Bombay 1862),²⁸³ di cui il filologo tedesco esponeva una sintesi degli argomenti e delle principali tesi. La più importante sezione di questo saggio era, a suo avviso, quella dedicata alla discussione sulla grammatica *zend* (*Zendgrammatik*),²⁸⁴ compito davvero arduo se si considera come la cultura parsi avesse carattere prevalentemente orale e mnemonico. Il prevalere dell’oralità nella trasmissione della dottrina aveva imposto agli studiosi della lingua persiana l’applicazione di un metodo inverso rispetto a quello solitamente seguito per lo studio delle altre lingue. Mentre normalmente si studiava la grammatica di una lingua, in vista di una corretta decifrazione dei testi, in questo caso, si

²⁷⁶ *Ivi*, p. 107.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*. Si veda: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Par une société de gens de lettres*, Tome XVII: VEN-ZZU, Paris, 1771, [voce : ZENDA VESTA], p. 607.

²⁷⁹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 108.

²⁸⁰ R. RASK, *Über das Alter und Echtheit der Zend-Sprache, und des Zend-Avesta*, übersetzt von F. H. von der Hagen, bei Duncker und Humblot, Berlin 1826.

²⁸¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 108.

²⁸² Franz Bopp (Magonza 14-09-1791, Berlino 23-10-1867) è considerato insieme al filologo e orientalista danese Rasmus Christian Rask (Brændekilde 22-11-1787, Copenaghen 14-11-1832) uno dei fondatori dell’Indoeuropeistica come scienza.

²⁸³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 108.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 109.

dovevano prima studiare i testi, al fine di dedurne, nel momento stesso dell'interpretazione e coadiuvati dagli stessi officianti della religione dei Magi, le desinenze grammaticali implicate.²⁸⁵ Max Müller proseguiva elencando le cinque edizioni più o meno complete dell'*Avestā* successive alla prima redatta da Anquetil-Duperron: la prima litografata sotto la direzione di Eugene Burnouf e pubblicata a Parigi negli anni 1829-1843; la seconda in latino pubblicata a Lipsia da Brockhaus; la terza che riporta il testo con i caratteri originali «zend» apparsa nel 1851 a cura di Spiegel; e la quarta a cura di Westergaard pubblicata a Copenaghen (1852-1854). In ultimo si faceva menzione della traduzione in tedesco ad opera di Spiegel²⁸⁶ che, grazie al lavoro svolto sulla base della versione Palavi, veniva ritenuta molto più fedele di quella proposta da Duperron. Si nota come Max Müller non facesse alcun riferimento alla traduzione in lingua tedesca della prima edizione dell'*Avestā* edita da Anquetil-Duperron, con aggiunta di apparati critici e appendici, redatta da Johann Friedrich Kleuker già nel 1777. Edizione della quale, paradossalmente, Nietzsche era già a conoscenza grazie al testo scolastico di Welter e sulla quale potrà, di lì a breve, pervenire ad una conoscenza molto dettagliata attraverso le disamine di Friedrich Creuzer.

Riportando la tesi di Martin Haug, secondo il quale nella sua prima ricostruzione L'*Avestā* comprendeva anche il commento²⁸⁷ *Zend*, destinato a poi confondersi con i libri sacri veri e propri, ma redatto in una lingua assai più recente, Max Müller rimarcava, riportandone il senso alla loro datazione, come i significati proposti da Haug per il termine *Zend-Avesta* non fossero deducibili con certezza dai testi persiani originali. Lo *Zend*, secondo questa ipotesi, rappresenterebbe il commento²⁸⁸ che accompagnava i discorsi religiosi veri e propri, consentendo di appurare la fruizione e l'utilizzo rituale di formule e preghiere il cui significato avrebbe subito, nel corso del tempo, notevoli variazioni. Ad ogni modo, bisognava lodare senza alcuna restrizione storico ed innegabile merito di Martin Haug, quello di aver separato le parti più antiche del testo avestico da quelle più recenti. Dopo che Spiegel aveva riscontrato all'interno dei testi la presenza di dialetti diversi, e che Westergaard aveva sottolineato le parti dello *Yasna* scritte in versi, a Martin Haug doveva essere attribuito l'onore di avere creato una raccolta, le *Gāthā*, isolando dal corpo delle scritture zoroastriane le sue parti più antiche ove si trova conservato, come faceva notare Bunsen, il

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 110. F. SPIEGEL, *Avesta die heiligen Schriften der parsen; aus der Grundtext übersetzt mit steter Rücksicht auf die Tradition*, 3 voll., Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1852. Portando varie obiezioni alla tesi di Spiegel, secondo la quale sussisterebbe una stretta vicinanza e reciproca contaminazione tra libro della *Genesi* e quello dell'*Avestā*, nel capitolo appositamente dedicato (Cap. VII) Max Müller fa riferimento alla prima traduzione in Greco del testo persiano redatta ad Alessandria nel terzo secolo a. C. Nello stesso periodo veniva tradotto in greco il testo della *Genesi* nella versione dei *Settanta*. Si veda: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 136.

²⁸⁷ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 110.

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 110-111.

genuino pensiero religioso di Zoroastro.²⁸⁹ Rilevato come questa scoperta fosse da considerare una svolta epocale nella storia degli studi *Zend*, Max Müller si apprestava ad analizzare le caratteristiche specifiche delle traduzioni proposte da Martin Haug. Venivano evidenziati limiti e pregi²⁹⁰ del suo modo di rendere i testi del mazdeismo e, al fine di proporle la comparazione con le tradizioni classiche di approccio ai testi *zend*, si riportava per esteso anche una parte dello *Yasht* di *Ormuzd*, compreso nel testo più recente dell'*Avestā*.²⁹¹ In questo *Yašt* Zarathustra chiede a *Mazdā* di poter conoscere il suo santo nome che domina su ogni cosa consentendo a chi lo invoca di riportare la vittoria sui malvagi. Il Dio supremo elencando i propri venti nomi²⁹² indicava come sua prima denominazione (*Ahmi*) l'«io sono»,²⁹³ fatto che sollecitava Haug a stabilire stretti parallelismi con la tradizione ebraica: nel libro dell'*Esodo* *Jèhovah* dice infatti di sé: «io sono colui che sono».²⁹⁴ I due ambiti religiosi si incontravano anche nei comuni attributi conferiti all'immagine del demonio ed alla comune dottrina della resurrezione dei morti.²⁹⁵ A ciò seguiva un certo scetticismo di Müller motivato dall'idea che simili questioni comparative non potevano essere “risolte” se non si avevano a disposizione dati certi sulla datazione delle diverse lingue in cui erano redatti diversi testi, ritenendo tuttavia che i saggi di Martin Haug avevano di certo il pregio di far conoscere i frutti delle sue faticose e imponenti ricerche sulla lingua, la letteratura e i cerimoniali dei discendenti della autentica religione di Zoroastro.²⁹⁶

5. Altri stimoli dagli *Essays*

A partire dalle svariate informazioni che Nietzsche può attingere dalla lettura delle disquisizioni di Max Müller, non risulta infondata l'ipotesi di Khosro Khazai Pardis che, nello studio storico con il

²⁸⁹ *Ivi*, p. 112. Max Müller faceva qui menzione dell'opera in più volumi: C. C. J. BUNSEN, *Gott in der Geschichte*, in sechs Büchern, F. A. Brockhaus, Leipzig 1857-1858.

²⁹⁰ «[...] Molti luoghi (*Stelle*) da lui tradotti sono davvero chiari come il giorno e risultano convincenti nella loro chiarezza. Altro sono oscuri, nebulosi, vaghi. Non sentiamo che essi hanno e devono avere un significato più netto e più intelligibile, sebbene noi non lo possiamo iniziare a dire con le parole esistenti. Senso e comprensione sono alla fine la più sicura prova di ogni traduzione». F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, pp. 112.113 [t.d.a.].

²⁹¹ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Yašt* ad Ahura Mazda, 1), pp. 281-288.

²⁹² Nell'elencazione riportata nella citazione, si passa dal primo nome di *Mazdā* «io sono» al quarto, *Asha Vahista*, la perfetta santità, per poi proseguire, sempre saltando alcune denominazioni del Dio, fino alla ventesima. Da ciò deriva che Nietzsche non apprenderebbe da questa fonte il secondo nome di *Mazdā* *Vanthvyō* “il pastore” e protettore del gregge. In questo appellativo potremo rinvenire un riferimento simbolico intrecciato tra senso avestico e senso biblico delle immagini del *pastore* e del *gregge* spesso evocate in *Zarathustra*. Si veda: *ivi*, (*Yašt* ad Ahura Mazda 1, 7), p. 283. Il brano avestico in oggetto, per inciso, era stato menzionato e commentato anche da Hegel: G. W. HEGEL, *Filosofia della storia universale*, op. cit., p. 349 (a).

²⁹³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 214.

²⁹⁴ *ESODO*, 3, 14.

²⁹⁵ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 114. Cfr. P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 289-291.

²⁹⁶ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 115.

quale introduce la propria recentissima traduzione del testo delle *Gāthā*, indica l'edizione «*Die fünf Gāthā's*» pubblicata in due volumi tra il 1858 e il 1861 in lingua tedesca²⁹⁷ da Haug, come probabile fonte delle conoscenze del filosofo sulla tradizione zoroastriana. Pardis nota come lo spirito complessivo delle *Gāthā* pervada ampiamente lo *Zarathustra* di Nietzsche. Questi, giovane filologo, era attento osservatore di un dibattito sulle lingue e le tradizioni religiose che andava ben oltre i soli limiti imposti dai suoi studi sulla Grecia classica. Contrariamente a quanto sostenuto da Weichert nel suo commentario sullo *Zarathustra*, Pardis afferma: «gli studi di filologia in generale e l'orientalismo in particolare erano molto in voga in Germania, ed è in questo clima che il giovane Nietzsche scelse la carriera di filologo [...]»,²⁹⁸ difatti:

Tremilacinquecento anni prima che Nietzsche annunciasse la «morte di dio», Zarathustra nelle *Gāthā*, annunciava la «morte degli dei», di questi dèi immaginari e vendicativi degli Ariani che coltavano la loro sete di sangue attraverso i sacrifici degli animali. È per salvare l'«anima della terra» e condurla verso la felicità che Zarathustra si scaglia contro i *deva*, questi dei antichi che diverranno dei demoni, nella successiva religione iraniana, (allorché i *deva* rimarranno degli dei nell'induismo) [...].²⁹⁹

Un importante frammento dell'anno 1881, che ha il proprio corrispettivo tematico nell'aforisma 342 de *La gaia scienza* e nello stesso 'Prologo' del *Così parlò Zarathustra*, recita così:

MERIGGIO ED ETERNITÀ

Lineamenti di una vita nuova

Zarathustra, nato sul lago di Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria, si recò nella provincia di Aria e in dieci anni di solitudine compose lo Zend-Avesta.³⁰⁰

²⁹⁷ M. HAUG (Hrsg.), *Die fünf Gāthā's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Junger und Nachfolger*, voll. 2, Leipzig 1858-1860.

²⁹⁸ K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, op. cit., p. 94 [t.d.a.].

²⁹⁹ *Ivi*, p. 95.

³⁰⁰ OFN: V, II, 11 [195], p. 405. Cfr. H. S. SEITSCHEK, *Nietzsches Zarathustra und der Religionsgeschichte – Eine Einheit?*, in *Grenzen der Rationalität*, op. cit., pp. 121-123. L'indicazione del lago di Urmi come luogo in cui nasceva Zarathustra è anch'essa notizia frutto delle ricerche del Duperron. Ad es. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 5. Per le fonti nietzscheane in proposito si veda: *infra*, Cap. III, § 9. Anche studi recenti fanno riferimento alla tradizione che indica Shiz sul lago di Urmia, nell'odierno Azerbaigian, come luogo la nascita di Zarathustra: H. VON GLASENAPP, *Le religioni non cristiane*, trad. it. di S. Vigezzi Martini, a c. di G. Gallini, Feltrinelli Editore, Milano 1962, p. 311. Nel frammento sopra riportato viene tradotto il termine *Fingerzeige* con l'espressione "lineamenti" ma pare che una traduzione più adeguata all'uso diffuso del termine possa consistere nel termine "cenni". Non bisogna tralasciare di considerare come Nietzsche desse spesso preferenza a espressioni linguistiche che richiamano più al senso comune, o al discorso religioso, che una dimensione specialistica del sapere filosofico. Al contrario intendeva mettere sotto scacco, genealogicamente e alla luce della sua peculiare psicologia, il presupposto metafisico qui implicito e analizzarne la strutturazione come frutto di una "forma di vita". Si veda: R. SCHATCH, *Nietzsche*, op. cit., p. 14 e ss.

L'espressione *Zend-Avesta* era il risultato di una serie di fraintendimenti, linguistici e di traduzione, che coinvolse sulle prime gli studiosi occidentali. In seguito ad un ampio dibattito, filologico divenne chiaro come il termine “*Zend*” significasse “commento” e, lungi dall'indicare il testo sacro vero e proprio (*Avestā*),³⁰¹ faceva riferimento alle dissertazioni con le quali gli officianti dello zoroastrismo, ed i suoi sacerdoti, accompagnavano il suo studio, la sua meditazione e trasmissione. Dalle pagine appena commentate Nietzsche poté prendere contezza di questo dato come anche, dalla lettura della *Symbolik* di Creuzer, del fatto che il testo dell'*Avestā* nella sua edizione tedesca conteneva formule di interlocuzione assai prossime a quella che avrebbe scelto per il titolo del suo *Zarathustra*. Un riferimento esplicito in merito Nietzsche lo avrebbe certamente riscontrato in una citazione di Creuzer del *Vendidad (Fargard 1)* dell'*Avestā* tradotta da Kleuker.³⁰² D'altra parte, nei frammenti coevi alla stesura dello *Zarathustra*³⁰³ si trovano elementi che paiono ricondurre alla dimensione zoroastriana tradizionale; uno di questi, in particolar modo, suscita alcune riflessioni dal momento che pare alludere alla storia che riguarda, su un doppio versante, la raccolta dei testi sacri persiani:

Voi vedete solo le mie *scintille*, ma non avete occhi per l'incudine che io sono.

E preferisco dormire su *pelli di bue* che sul letto dei vostri agi e del vostro amore, — —

Strumenti e orologi voi siete per me: perciò voglio caricarvi col mio motteggiare e voi dovete emettere un ronzio.

Non con un mostro dai capelli serpentinei voglio trasformarvi in sassi: Il mio scudo “Bellezza” mi proteggerà dai voi. Con l'immagine più bella vi farò ammutolire.

Col drago del futuro lotto io: e voi meschini dovete lottare con i lombrichi.³⁰⁴

La tradizione tramanda come il testo dell'*Avestā* in origine fosse stato inciso a fuoco da un discepolo di Zarathustra con caratteri d'oro su 1200 pelli di bue.³⁰⁵ All'interno del discorso preliminare con il quale apriva la sua traduzione dei testi persiani, Anquetil-Duperron descriveva il suo viaggio presso le terre d'Oriente e faceva riferimento ad una simile metafora nel descrivere il

³⁰¹ S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., p. 7. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, vol. 1. op. cit., p. 6 n. 5; A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., pp. 13-14.

³⁰² F. CREUZER, *Symbolik*, I, op. cit., p. 715; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, p. 299. Si veda anche: *ivi*, vol. 1, p. 94.

³⁰³ Si veda anche il riferimento alle «buone azioni» contenuto in questo frammento: OFN: VII: I, II, 9 [1], p. 3.

³⁰⁴ OFN: VI, I, II, 9 [17], p. 7 e nota (*corsivo mio*). Cfr. Za II: (*Dei dotti*), p. 143.

³⁰⁵ La fonte di questa informazione è il *Denkart*, opera del IX secolo. Si veda: F. ROMANO, *La religione di Zarathustra. La fede dell'antico Iran*, op. cit., p. 67. Sulla tesi di F. H. Weissbach che interpreta il termine *Avestā* come «cuoio, pelle» in accordo a alla tradizione soprariportata e per le altre principali ipotesi interpretative in merito si veda: A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., pp. 23-27. Secondo Weissbach il testo dell'*Avestā*, come la Bibbia, «avrebbe preso il nome dal supporto materiale in cui sarebbe stato scritto». *Ivi*, p. 25.

carattere avventuroso e impervio della sua impresa.³⁰⁶ Ad ogni modo l'immagine delle «pelli di bue» rimanda alla tradizione pastorale antico-iranica, come è anche metafora di una scienza dal carattere avventuroso e rischioso. Il personaggio di Nietzsche si fa anch'egli fautore di una modalità di vita, di amore per la conoscenza che si distanzia decisamente da quella delle stantie e comode prassi dei saggi del presente. L'appunto sopra riportato, del Maggio-Giugno del 1883, servirà, infatti, da base sperimentale per la stesura di parti che, nella loro veste definitiva, faranno capo a tre capitoli del secondo libro del *Così parlò Zarathustra: Dei saggi illustri, Dei dotti, Dei virtuosi*. Fatto che pare mostrare il processo contrastivo sul quale Nietzsche vuol far leva per opporre il suo “profeta” (disteso su pelli di bue) alla congerie dei dotti, virtuosi e saggi dell'attualità. Questi, al confronto del vigore possente della vita naturale ricercata dal filosofo e rappresentata appieno dallo zoroastrismo arcaico, appaiono sovente come una smunta ed esangue copia di un *ideale concreto* ormai estinto e che il nuovo Zarathustra torna ad insegnare. Nei luoghi indicati³⁰⁷ il protagonista appare come ‘soggetto’ portatore di una differente attitudine vitale e conoscitiva, egli è fautore attivo di un pensiero proprio e di una nuova istanza di conoscenza che può sorgere solo in luoghi aperti e assolati;³⁰⁸ ciò in contrapposizione alla consuete, comode, fredde prassi cui spesso si accompagnano le immagini più comuni del sapere e della scienza.³⁰⁹ Nel frammento di cui sopra ritroviamo anche l'immagine-simbolo del “drago”, figura che pare richiamare anche al plesso narrativo dell'*Apocalisse* giovannea,³¹⁰ libro neotestamentario a più riprese evocato da Nietzsche in *Zarathustra*³¹¹ e analizzato a fondo da Renan.³¹² L'immagine-simbolo del drago era stata oggetto di indagine anche dello stesso Max Müller, sia quando vagliava le tesi di Spiegel volte a sostenere la stretta vicinanza³¹³ tra il libro della *Genesi* e cosmogonia avestica, sia in riferimento alle disquisizioni sulle narrazioni leggendarie del Buddhismo. Quest'ultimo ambito di trattazione, come attestano almeno due appunti dello stesso periodo, al pari di quello inerente lo zoroastrismo, era stato da Nietzsche ampiamente approfondito:

³⁰⁶ «[...] Mon lit, sous cet Apentis, étoit une grande peau de boeuf étendue fur la terre ; ma rondache, fous laquelle je mettois mes armes & mon petit bagage, me feroit d'oreiller: & j'avois toujours fous la main un des piquets auxquels étoient attachés les cordes qui tenoient les pieds de mon cheval, de crainte que pendant la nuit on ne me l'enlevât [...]». A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Discours préliminaire* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, p. LVIII.

³⁰⁷ Za II: (*Dei dotti*), pp. 143-145.

³⁰⁸ Ad es. questo passaggio sul Buddhismo: AC: § 20, p. 23.

³⁰⁹ Za II: (*Dei dotti*), p. 143. Cfr. Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»*) § 2), pp. 270-269.

³¹⁰ Isaac Newton scriveva: «Per una comprensione più completa dobbiamo sapere che il dragone ha qui un doppio significato, rappresentando in primo luogo l'antico serpente, il diavolo, e poi, per un tropo, il regno che compie le opere del diavolo e professa una religione da lui istituita [...]». Cfr. I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, op. cit., p. 157.

³¹¹ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 24; Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»*), p. 269 e ss.; Za IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 278; Za IV: (*Colloquio con i re*), p. 286. Per un giudizio critico sull'*Apocalisse* si veda: GM: I, § 16, p. 41.

³¹² Ad es. E. RENAN, *Histoire des origines du Christianisme*, vol. 4, *L'Antéchrist*, Michel Lévy Frères Éditeurs, Paris 1873, BNF/Gallica, p. 360 e ss.

³¹³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 139.

Dobbiamo imitare Buddha che prese la sapienza dei pochi e ne plasmò una parte per l'utilità della massa.³¹⁴

E ancora:

Parole di Buddha: «voi che siete santi, vivete in modo da nascondere le vostre azioni buone e da far vedere i vostri peccati».³¹⁵

I due frammenti fanno riferimento alle pagine del capitolo decimo degli *Essays* dedicato ai pellegrini buddhisti. Ciò che si riscontrava di originale e nuovo nella figura di Buddha era l'aver trasformato un sistema prevalentemente filosofico in una dottrina pratica. Egli, come Nietzsche appuntava riflettendo, aveva preso le parti che giudicava buone e vere delle speculazioni astratte di un piccolo numero di saggi, ritrasponendole in una forma che potesse renderle adeguate ad una più vasta platea. In tal modo aveva chiuso i conti con le formalità tradizionali del passato sottraendo saggezza e conoscenza ad una ristretta *élite*. Malgrado i pregiudizi delle caste e le prescrizioni religiose, proclamò per la prima volta l'eguaglianza del ricco e del povero, del sapiente e dell'ignorante, del bramano "nato due volte" e del paria proscritto. In altri termini il Buddhismo rivelava una doppia valenza fondamentale: quella in virtù della quale veniva affidata alla prassi una preminenza rispetto alla semplice e speculativa formulazione di dogmi, e quella di aver iniziato a proporre un modello egualitario tra gli uomini. Sia che potesse essere visto come una religione, o come un fatto politico, questo movimento era per Max Müller da intendere come una reazione contro il Brahmanismo, sebbene conservasse anche gran parte delle credenze del culto che andava soppiantando. In tal senso, come la rivoluzione dei culti, delle pratiche rituali e sacrificali e la predicazione dell'eguaglianza tra i viventi tutti, facevano di Zoroastro un rivoluzionario³¹⁶ rispetto alla cultura iranica arcaica, l'insegnamento di Buddha spiccava per il carattere *sovversivo* di un messaggio che sconvolgeva i canoni stabiliti dalla vecchia tradizione vedica preesistente su cui si

³¹⁴ FP: I, 5 [64], p. 137. Cfr. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 206.

³¹⁵ FP: I, 5 [60], p. 137. Cfr. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 217. Si veda anche: F. M. MÜLLER, *Einleitung in die vergleichende Religionwissenschaft. Vier Vorlesungen*, im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, Trübner, Strasburg 1874, p. 26. Nietzsche prende in prestito questo testo presso la biblioteca dell'Università di Basilea il 22 Ottobre 1875. Si veda: FP: V, 3 [1], p. 23. Questo snodo tematico è argomentato in un breve aforisma di *Umano, troppo umano*: MA: I, § 607, p. 289. Scriveva Erich Fromm: «[...] Alcuni mistici cristiani ed ebrei vedono addirittura nel peccato un presupposto essenziale della virtù: solo peccando e liberandosi dal peccato si può diventare del tutto umani. Il pensiero dei mistici verte [...] sulla forza dell'uomo, su ciò che vi è in lui di divino, sull'esperienza della gioia; e anche la coscienza del peccato giova ad accentuare non già la nostra insufficienza, ma le nostre capacità di fare il bene». E. FROMM, *Psicanalisi e religione*, trad. it. di U. Varnai, Edizioni di Comunità, Milano 1982, p. 76. Si veda: Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 5), p. 335.

³¹⁶ Ad es. P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 79 e ss.

impianta e che vuole tuttavia riformare. La stessa lettura in termini di contrasto rispetto alla tradizione preesistente, lo “sfondo Ebraico”, sarà da Nietzsche proposta riguardo alla figura di Cristo,³¹⁷ ora docile, in virtù dell’amore, ora duro oppositore e sovvertitore della casta dei sapienti della Chiesa di Israele.³¹⁸ In lui ne *L’anticristo*, non a caso, rintraccia anche l’elemento buddhista, conciliante e bonario.³¹⁹

Tornando a Max Müller, questi proseguiva sottolineando la coerenza pratica della figura del Buddha, capace di incarnare in concreto le virtù che predicava. A titolo d’esempio veniva riportata una leggenda che narra della richiesta di un miracolo rivoltagli del re *Prasenagit*, affinché imponesse il silenzio ai suoi avversari bramani. Buddha con umiltà acconsentì alla sua richiesta, sottolineando tuttavia come egli non comandasse ai suoi di compiere eclatanti miracoli, quanto piuttosto di seguire la *Legge* prescrivendo di nascondere le buone azioni (*Werke*) e mostrare i propri peccati (*Sünden*). Venivano esemplificate le semplici quattro verità della sua dottrina: la prima constata la presenza del dolore; la seconda trova nelle passioni e nel peccato la causa del dolore; la terza insegna che il dolore può cessare attraverso il *Nirvana* e la quarta, infine, mostra il cammino che è possibile seguire per raggiungerlo. La *via o metodo* contiene a sua volta otto parti: la giusta fede (*Orthodoxie*), il giusto giudizio (*Logik*), giusto *linguaggio* come veracità e amore per la verità (*Warheitsliebe*),³²⁰ giusta *intenzione* come onestà (*Ehrlichkeit*), la giusta pratica come vita religiosa (*fromm Leben*), la giusta obbedienza (*Gehorsam*) che sfocia nella vita conforme alla legge, la giusta memoria e la giusta meditazione.³²¹

Anche nel caso della dissertazione connessa all’appunto nel quale Nietzsche riassume i cardini della morale zoroastriana, «purezza dei pensieri, delle parole e delle azioni»,³²² Max Müller aveva enucleato, in una rapida disamina, le caratteristiche di questo credo. Queste potevano essere riassunte in due o tre principi fondamentali (*Grundprinzipie*) che si diceva provenissero dallo stesso Zoroastro, ma che ricevevano la loro sanzione di verità da un’autorità molto più alta. I Parsi credono in un solo Dio, spiegava, al quale rivolgono le loro preghiere, la loro morale (*Moral*) si poteva concepire come compresa in queste tre parole: purezza dei pensieri (*Gedanken*), purezza delle parole (*Worte*), purezza delle azioni (*Handlungen*).³²³ Essi credevano nella futura punizione (*Strafe*) dei cattivi (*Böse*) e nella ricompensa (*Belohnung*) dei buoni (*Guten*). In virtù di ciò attendono il perdono dei peccati da parte della clemenza divina. Questa fede, si proseguiva, tanto semplice e senza alcuna contraddizione, esercitava una grande attrattiva (*Reiz*) e se l’insegnamento

³¹⁷ FW: II, § 137, pp. 170-171.

³¹⁸ Ad es: OFN: VII, I, I 3 [67], p. 53; OFN: VIII, II, 11 [368], pp. 367-368.

³¹⁹ AC: § 31, p. 40.

³²⁰ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 218.

³²¹ *Ibidem*.

³²² FP: I, 5 [55], p. 136. *Supra*, § 1.

³²³ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 158.

di Zoroastro si limitava solo a ciò, questa religione si poteva a giusto titolo caratterizzare (*bestimmen*) allo stesso modo nel quale la descrivevano i suoi stessi seguaci (*Anhängern*): «essa è per tutti (*für Alle*), non per una nazione in particolare». ³²⁴

Richiamandosi al modo in cui gli zoroastriani sottolineavano la vocazione universalistica del loro semplice e per questo affascinante insegnamento, che non poteva suscitare problemi o difficoltà teologiche di sorta, ³²⁵ Max Müller forse forniva a Nietzsche uno spunto decisivo per determinare il sottotitolo dello *Zarathustra*: questo è *un libro per tutti e per nessuno*.

6. La figura di Mithra presentata da Friedrich Creuzer

«Lo splendore dell'oro sigilla la pace tra la luna e il sole».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Friedrich Creuzer, la cui *Symbolik* rientra tra le più importanti letture nietzscheane degli anni '70, dedicava, dopo un accuratissima sezione sullo zoroastrismo nei suoi aspetti di culto, monumentali, simbolici, etici, metafisici e religiosi, tutto un ampio paragrafo alla figura di Mithra, che apriva con un ampio riferimento alla storica testimonianza di Plutarco contenuta nel *De Iside et Osiride*. ³²⁶ Plutarco articolava la propria testimonianza su Zoroastro inserendola a buon titolo all'interno dell'«antichissima concezione, che dai teologi e dai legislatori è passata ai poeti e ai filosofi, e della quale peraltro non conosciamo la paternità», così spiegava:

essa si fonda su una convinzione solida ed indelebile che si manifesta non solo nelle trattazioni, scritte e orali, ma anche nelle cerimonie e nei sacrifici, ed è diffusa in ugual modo tra i barbari e tra i Greci: l'universo non è retto dal caso, senza una intelligenza e nemmeno è uno solo il principio che lo governa e lo guida, per così dire, col timone e con obbedienti redini. [...]. ³²⁷

Proseguiva argomentando come il rifiuto tanto della visione di Democrito ed Epicuro che «pongono l'origine del tutto in corpi inanimati», ³²⁸ quanto della teoria stoica che ipotizza «una sola ragione e una sola provvidenza come principio demiurgico superiore che opera sulla materia informe, dominando completamente l'universo», ³²⁹ venivano pensati come premesse necessarie affinché si

³²⁴ *Ibidem* [t.d.a.].

³²⁵ *Ivi*, p. 159.

* *Za I: (Della virtù che dona* § 1), p. 83.

³²⁶ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. I, pp. 728-729. Si veda anche: *Ivi*, p. 741.

³²⁷ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [45], p. 109.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

potesse venire a capo di una esplicazione sensata e coerente del divino che quindi non riportasse in tutto ad esso l'esistenza del male: «è altrettanto impossibile la presenza di qualsiasi elemento negativo in un contesto dove dio sia causa di tutto, quanto la presenza di un qualsiasi elemento positivo dove dio non sia causa di nulla».³³⁰ La questione al centro della discussione, in tal modo, era quella di un 'negativo' inaccoglibile all'interno della concezione di un divino che per sua stessa definizione si sottrae alla dimensione del male. La prospettiva etico-metafisica che stabilisce una relazione unica e assoluta tra Dio e il bene, d'altro canto, poneva in dubbio il concetto di un Dio creatore che dovesse contenere in sé, come causa, il germe di quel che esiste e, quindi, nel caso specifico, anche del male. Il non potere includere il male nel seno stesso della volontà divina, tosto si traduce nell'esigenza di ricondurlo ad un principio avverso rispetto a quello del bene che genera la vita. Per Plutarco l'esempio della tradizione zoroastriana era a questo punto perfettamente calzante al fine di poter indicare come potessero essere concepiti i due principi opposti che regnano e presiedono indipendentemente alla buona ed alla cattiva condotta, alla realtà del bene ed all'esistenza del male. Qui sottolineava come in questa tradizione fosse presente anche una terza divinità la cui funzione è proprio quella di mediare e conciliare i due principi opposti:

Se nulla entra nel processo generativo senza una causa, e del resto il bene non può essere causa del male, ne consegue che la natura debba avere in sé l'origine e il principio non solo del bene ma anche del male. Questa è l'opinione più diffusa, e anche quella dei veri sapienti [...]. Così fa Zoroastro, il mago vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. Zoroastro chiamava Horomazes la prima divinità, e Arimanios l'altra: e li paragonava, rapportandoli al mondo sensibile, uno soprattutto alla luce, e l'altro all'oscurità e all'ignoranza; in mezzo ai due sta Mitra, e per questo i Persiani lo chiamano "il mediatore".³³¹

L'idea della divinità Mithra come istanza sacra di mediazione viene tramandata tanto dall'edizione storica dei testi avestici quanto dalle fonti greche più autorevoli, tra cui, come appena visto, esemplare è il caso di Plutarco.

Creuzer, pur reputando giusta e feconda la testimonianza plutarchea, polemizzava con Zöega e Friedrich Schlegel per aver limitato, nell'interpretare questo passo, la figura di Mithra ad una istanza di medietà unicamente astratta o metafisica collocata tra *Mazdā* e *Ahrimán* e tra questi e il mondo degli uomini. Per Creuzer Mithra, al contrario, svolgeva un ruolo di mediazione ben più complesso e articolato, grazie a questa divinità le due essenze (*Wesen*), bene e male, partecipavano

³³⁰ *Ibidem.*

³³¹ *Ivi*, [45-46], p. 110.

(*Theilnahme*) adesso della stessa natura, ritenendo come la trattazione più esaustiva di questo tema, ampiamente confortata dai testi avestici (*Zendbücher*),³³² fosse stata fornita da Kleuker.

La figura di Mithra dava prova anche dell'esigenza di colmare il vuoto stabilito dalla netta separazione tra i due principi antagonisti, chiarendo come questa peculiare istanza di *mediazione* si rivelasse perciò stesso, pensabile, possibile e necessaria a un tempo. Creuzer, che basava sui testi avestici tradotti da Kleuker il proprio fittissimo apparato di rimandi, mostrava così il carattere relativo del cosiddetto dualismo zoroastriano che, se non svaniva del tutto, risultava quantomeno smorzato nel suo essere integrato in un più complesso e vasto *corpus* dottrinario e di significati. Questa interpretazione era supportata dalla sottolineatura di come in Mithra si incarnasse, in quanto potenza d'amore, l'idea più pura della giustizia. Essa è tutrice-protettore dei contratti, la cui forza d'amore, grazie alla propria intrinseca duplicità, è elemento definito a chiare lettere trasfigurante, ossia capace di convertire il male in bene. In quanto "strumento" per riavvicinare il mondo delle tenebre a quello della luce originaria del principio divino, Mithra é mediatore supremo cui si rivolge lode, preghiera e invocazione: è «creato nel mezzo della terra per renderla grande nel Mondo che Ahura Mazdā trae dalla la sua potenza (*Macht*)». ³³³

Se nelle edizioni antiche dell'*Avestā* alle quali faceva riferimento Creuzer, le parti dedicate al suo culto hanno prevalentemente forma di invocazione e preghiera, nelle più moderne traduzioni prevale il tono tipico di una vera esaltazione del dio potente e vittorioso grazie alla sua forza di giustizia. Qui Mithra appare come il «supervincente»,³³⁴ colui grazie al quale ogni meta può essere raggiunta, spietato contro il maligno grazie alle armi più terribili.³³⁵

Tornando sulle disquisizioni della *Symbolik*, la mediazione svolta da Mithra non si esplicava unicamente sul livello volto a ricucire in astratto la frattura tra forze del bene e forze del male, ma anche sul piano che riguarda il rapporto degli uomini con il divino,³³⁶ degli uomini tra loro e tra questi e la natura; volgervi attenzione significava, allora, cogliere l'opportunità di individuare un punto nodale del credo persiano nei suoi aspetti etici e metafisici. Creuzer, rimarcando la vicinanza che veniva stabilita tra l'immagine solare e quella di Mithra che ne sanciva un affratellamento al

³³² F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. I, p. 741. Si veda: J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*, op. cit., vol. 2, p. 82. 10.

³³³ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jesch Mithra, LXXXIX, 10. Carde), p. 225; A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 2, p. 212. Si veda anche: *Ivi*, (27. Carde), p. 233. Qui si evince come l'idea di medietà espressa dalla divinità, non riguardasse unicamente il suo abbracciare il cielo e la terra in tutta la loro estensione, ma fosse da intendere come uno stare *nel mezzo* (*in der Mitte*) proprio anche dell'esistenza guerriera (*der Streiter ist*) impegnata attivamente contro le forze demoniche. *Ivi*, (26. Carde), p. 233; *ivi*, (28. Carde), p. 234.

³³⁴ «[...] Possa egli venire a portarci vittoria. Possa egli venire per donarci la beatitudine, egli, il terribile e il supervincente, degno di sacrifici e preghiere, di non essere ingannato mai in nessun luogo del mondo materiale, Mithra, signore degli ampi pascoli [...]». A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), p. 335.

³³⁵ *Ivi*, (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), pp. 334-357.

³³⁶ *Ivi*, (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), p. 349.

supremo Dio *Mazdā*, spiegava come l'implicazione di medietà da essa rappresentata riguardasse sia il punto di vista fisico (*physisch*), che quello etico: «Mithra è mediatore fisico poiché collocato sulla soglia degli anni e presso l'oscura grotta – nel Toro – mentre combatte l'oscurità invernale e da lì nell'albeggiante entrata della grotta del mondo macella il toro».³³⁷ Mentre in quanto mediatore etico: «egli è in lotta con le tenebre (*Finsternis*) per la luce (*Licht*)»,³³⁸ trovandosi tra questi «egli è chiaro e scuro, puro e impuro, prende parte alle passioni e ai dolori dell'umanità, ma alla fine vince (*siegt*) nel Bene».³³⁹ Mithra vigila e veglia con cura³⁴⁰ sul patto e sui contratti³⁴¹ che regolano la vita pratica del popolo iraniano, si fa custode delle loro fonti di sostentamento ed è certo rifugio da invocare e in cui credere per ottenere ogni prosperità e protezione. In quanto principio creatore e fondamento (*Weltgrund*) delle stesse potenze contrapposte del bene e del male, si rivela in stretta relazione anche con la figura primigenia dello *Zurvan* zoroastriano. Questo è il tempo³⁴² infinito che scandisce l'esistenza del tutto e per il quale, secondo una delle diramazioni interne alla tradizione avestica, risulterebbe anche una sua precedenza rispetto alla stessa creazione di *Mazdā*, fatto che conferisce a Mithra anche la statura dell'eterno che presiede alla completezza dei principi che ogni cosa creata contiene in sé.³⁴³ Anquetil-Duperron a riguardo aveva mostrato come questa figura della teologia persiana fosse subordinata a quella di *Mazdā* e di conseguenza al tempo senza limiti ed al primo principio, pur condividendo con essi tratti in comune di primarietà creativa:³⁴⁴ come *Mazdā*, ad esempio, anche Mithra è divinità maschile e femminile ad un tempo³⁴⁵ e si associa all'immagine della luce primigenia.

Incarnando il principio della giustizia, partecipava contemporaneamente del regno del bene e a quello del male ma rivestiva anche una funzione di superiorità e di giudizio rispetto ad essi.³⁴⁶ La questione, ancora una volta, riportava al senso in cui doveva essere interpretato il suo statuto di mediatore (*Mittler*). Se questo fosse soltanto una figura collocata tra i due principi antagonisti e tra questi e gli uomini, come volevano Zöega e Friedrich Schlegel, se le due essenze del bene e del

³³⁷ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 745 [t.d.a.].

³³⁸ *Ididem*.

³³⁹ *Ididem* [t.d.a.].

³⁴⁰ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 10. Carde), p. 225. Cfr. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 2, p. 212.

³⁴¹ «Mithra è la vigilanza in persona, che sfrutta la sua posizione elevata per badare che nessuno rompa i contratti. Il fatto che si impegni con tanto rigore all'osservanza formale dei contratti – validi anche se fatti con i malvagi pare conferirgli un ruolo moralmente ambiguo». M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 43. Nel dedicato *Yašt* avestico conformemente al ruolo che è chiamato a svolgere, Mitra è definito buono e cattivo a un tempo. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10, 29), p. 339.

³⁴² Sull'interazione tra immagine leonina in Mithra e la presenza del serpente come «simbolo sincretistico di Zrwān akārana», il Tempo infinito o la «Durata infinitamente lunga», si vedano le osservazioni junghiane a commento del capitolo *La visione e l'enigma* dello *Zarathustra*: C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1359.

³⁴³ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 745.

³⁴⁴ A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 2, p. 213 n. 2.

³⁴⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 757.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 741.

male partecipassero della sua natura o se, ulteriore ipotesi, in quanto istanza superiore agli stessi principi, rappresentasse una potenza-forza loro sovraordinata (*übergeordnete Macht*),³⁴⁷ e quindi primaria rispetto al conflitto etico-metafisico. L'immagine di Mithra, come mostrato da Duperron, è associata a quella del sole e si identifica con essa³⁴⁸ fatto che spinge a dedurre l'antichità del culto del sole (*soli invicto*)³⁴⁹ e la sua preminenza nel sistema zoroastriano. In tal senso Nietzsche ritrovava un breve riferimento a Mithra anche nella *Storia della civiltà* dell'Hellwald che, secondo la tradizione avestica, lo definiva «occhio di "Ahuramazdā", ma da lui creato».³⁵⁰

Mithra, genio o spirito del sole nel suo aspetto positivo, vive con potenza, è il più alto, il superiore, colui che, spiegava Creuzer, feconda il deserto, mediatore tra luce e tenebre in ogni realtà, come il primo *Yazata*.³⁵¹ Nelle sue rappresentazioni più note, immola il toro all'uscita di una caverna, compiendo un gesto cruento: egli è al contempo luminoso e tenebroso (*hell und dunkel*), puro e impuro (*rein und unrein*)³⁵² (Figura 3). Rappresentando anche l'oltrepassamento del principio dualistico, dimora al di sopra finanche «dei quattro uccelli di colore bianco nutriti dal cielo che parlano con purezza e i cui piedi sono d'oro (*Goldfüße*) e ben istruiti»,³⁵³ la sua tensione intrinseca tuttavia esprime il certo presagio del trionfo dell'amore sotto il segno del buon principio.³⁵⁴

Mediatore incarnato e demiurgo è, come il toro, autore del mondo e padre della creazione.³⁵⁵ In seguito all'attacco che subisce da *Ahrimán* in forma di serpente, dal suo fianco destro sgorga la sua anima (*Goschrun*) e dal lato sinistro *Kajomorts* il primo uomo.³⁵⁶ Da questa morte che predice del trionfo del bene alla fine dei tempi, nascono ogni tipo di piante vitali, venticinque specie di grano, come anche i tori che presiedono alla successiva creazione di tutto il regno animale.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ *Ivi*, pp. 741-742 n. 95. Si veda anche: F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 129.

³⁴⁹ Ad es. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 742.

³⁵⁰ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 129 [t.d.a.]. Hellwald spiegava come la divinità suprema *Mazdā*, l'assoluto buon principio, onnipotente (*Allmächtige*), infinitamente giusto e buono (*Allgerechte, Allgütige*), unificasse inizialmente (*Urgottheit "Zervana akarana"*) spirito della luce e delle tenebre. Col trascorrere del tempo la luce infinita, si era oscurata e la parte luminosa e notturna della volontà divina si trovò separata in una doppia natura o essenza (*Wesen*). *Ibidem*.

³⁵¹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 744.

³⁵² *Ivi*, p. 745.

³⁵³ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX 31. Carde), p. 236 [t.d.a.]. Si veda anche: *ivi*, (33. Carde), p. 238.

³⁵⁴ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 745.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 746.



Figura 3: Rappresentazione di Mithra

Creuzer ne sottolineava la varietà delle rappresentazioni monumentali dal profondo significato cosmogonico e vitalistico, rintracciandovi le corrispondenze di significato con i testi dell'*Avestā* e con i primi commenti di studiosi e traduttori. All'interno delle molte raffigurazioni³⁵⁷ pervenuteci, pur rimanendo sempre identica la scena principale, mutano i dettagli relativi agli animali e al contorno. La scena, tuttavia, si svolge quasi sempre all'entrata una caverna (*Höhle*),³⁵⁸ il luogo, sottolinea, in cui Zoroastro viveva e che aveva allestito (*eingerichtet*) come una immagine del mondo (*Bild der Welt*).³⁵⁹ Questa connessione tra l'immagine cosmica della caverna di Mithra (*Mithrasgrotte*)³⁶⁰ e la figura del Persiano viene da Creuzer documentata chiamando in causa la testimonianza di Porfirio contenuta nell'*Antro delle ninfe* dove quest'ultimo, a sua volta, riportava una narrazione tramandata da Ebulo.³⁶¹ Riportiamo interamente il passo di Porfirio cui Creuzer fa riferimento, poiché si rilevano importanti corrispondenze³⁶² con la figura di Zarathustra proposta da Nietzsche:

Così anche i Persiani danno il nome di antro al luogo in cui durante i riti introducono l'iniziato al mistero della discesa delle anime sulla terra e della loro risalita da qui. Ebulo testimonia che

³⁵⁷ «Mitra viene spesso raffigurato con delle ali, nato dalla cima dell'albero, il che ovviamente è piuttosto l'idea di Rā che costruisce il proprio nido e sorge il mattino come un falco. Così ancora una volta ci si rivela un'identificazione totale con lo spirito». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1140.

³⁵⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 747.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 774. Per un riferimento alla grotta di Mithra (*Mithrasgrotte*) nell'Isola di Capri dove si consuma il sacrificio di Ipato da parte di Tiberio come esempio del grado più arcaico e orribile di crudeltà sacrificale religiosa: JGB: § 55, p. 61.

³⁶¹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 752-753.

³⁶² Si veda anche: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 112.

fu Zoroastro il primo a consacrare a Mitra, padre e artefice di tutte le cose, un antro naturale situato nei vicini monti della Persia, ricco di fiori e di fonti: l'antro per lui recava l'immagine del cosmo di cui Mitra è demiurgo, e le cose situate nell'antro a intervalli calcolati erano simboli degli elementi cosmici e delle regioni del cielo. Dopo Zoroastro prevalse anche presso gli altri l'uso di celebrare riti iniziatici in atri e caverne, sia naturali sia costruiti artificialmente.³⁶³

Proprio come il personaggio di Nietzsche, Zoroastro viveva in una caverna, simbolo della creazione cosmica e metafora del seno accogliente ma anche oscuro, legato «alle potenze invisibili»³⁶⁴ della madre terra; questi era stato il primo, consacrando a Mithra, ad inaugurare tale modalità di culto e di esistenza.³⁶⁵

Nel constatare come l'immagine della caverna in Nietzsche abbia un corrispettivo nella vicenda storica di Zoroastro, è da porre in risalto come ad oggi nessun'altra fonte accertata come rilevante ai fini della stesura dello *Zarathustra*, riporti questa importante indicazione. Così non troviamo alcun riferimento alla grotta-caverna di Zoroastro né nel saggio di von Hellwald, né negli *Essays* di Max Müller, né nelle fonti da questi citate; eccezion fatta per la *Vita di Zoroastro* redatta da Anquetil-Duperron e posta a mo' di introduzione alla seconda parte del primo volume della sua edizione dell'*Avestā* e che, per Creuzer costituisce fonte primaria di conoscenze.³⁶⁶

³⁶³ PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, a c. di L. Simonini, Adelphi, Milano 2010, (6), pp. 45-47. Sull'immagine della caverna nel suo significato cosmogonico atto a rappresentare una penetrazione nell'elemento materiale e terreno ma che stabilisce un contatto con il celeste ed il sovranaturale, Porfirio chiama in causa differenti plessi mitologici e filosofici tra cui Le Ninfe Naiadi, Crono, e Demetra che «alleva Kore in un antro tra le Ninfe». Importanti corrispondenze si stabiliscono in merito anche con i Pitagorici ed Empedocle e, ovviamente, con la famosa immagine contenuta nella *Repubblica* di Platone: *ivi*, [7-8], pp. 47-49. Si veda PLATONE, *La Repubblica*, op. cit., (VII, 514 [a] - 517 [b]), pp. 229-233. Anche Plotino associava la «caverna» di Platone con l'«antro» di Empedocle in quanto plesso simbologico-attanziale che rimanda al mondo visibile, all'immagine del corpo come tomba-prigione dell'anima ed all'ascesa spirituale verso l'Intelligibile: PLOTINO, *Enneadi*, a c. di G. Faggini, R. Radice e G. Reale, Bompiani, Milano 2000, [IV, 8, 1, 8-36], p. 759. Cfr. A. LOSSI, *Anabasi e catabasi del pensiero: la filosofia dello Zarathustra nietzschiano*, in F. CATTANEO, S. MARINO (a c. di), *I sentieri di Zarathustra*, op. cit., pp. 151-164.

³⁶⁴ PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, op. cit., [7], p. 47.

³⁶⁵ Proprio in apertura al questo primo volume della *Symbolik*, Creuzer aveva già affrontato il tema rimandando sia al racconto di Ebulus riportato da Porfirio nell'*Antro delle Ninfe*, sia agli *Stromata* di Clemente Alessandrino. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 17 e n. 28: «Questa era chiamata la caverna di Mithra e fu a lungo uno dei santuari sacri più ammirati dal popolo. Quella grotta dei Bramani presso gli Indiani, all'interno della quale rappresentavano le immagini di Dio, derivava senza dubbio, allo stesso modo, da un simile antico e religioso significato strutturale-architettonico (*Lehr-Architektur*)». *Ivi*, p. 17 [t.d.a.]. Nel suo studio sul tema Higgins ha rilevato come la caverna sia elemento che accomuna il personaggio di Nietzsche a quello storico: K. M. HIGGINS, *Comic Relief, Nietzsche's Gay Science*, Ch. 7, *Zarathustra Lives*, op. cit., pp. 151-166. Si veda anche: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 111-113.

³⁶⁶ «La montagne où se retirà Zoroastre étoit vraisemblablement celle dont parloit Eubulus. Zoroastre, au rapport de cet Ecrivain cité par Porphyre, étoit le premier qui eût consacré dans les montagnes voisines de la Perse (l'Albordj ou les montagnes de Balkhan) une caverne à – Mithra, le Roi & le père de tout ce qui existe. Il vouloit que cet antre lui représentât la figure du Monde créé par Mithra, & que les choses qu'il contenait, mises à des distances fixes les unes des autres, offrissent les symboles ou les figures des élémens & des climats [...]». A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 28.

Tornando a Mithra, dalle leggende tramandate emerge ancora una volta la sua intrinseca polarità e doppiezza, esprimendo anche la possibile inversione del rapporto tra vittima e carnefice, azione e passione. Grazie a Mithra, forza della luce, tuttavia il bugiardo (*der Lügner*), ostile alla verità e alla giustizia, non avrà alcuna potenza (*Macht*) sulle provincie protette dal Dio.³⁶⁷ Uno zodiaco circonda sovente le sue raffigurazioni, fatto che riporta anch'esso all'immagine della suddetta circolarità.³⁶⁸ Nel gesto estremo rivolto verso il toro, probabilmente si concentra l'immagine di colui o colei che uccide³⁶⁹ e sconfigge, spezza, riduce in pezzi e frantumi (*zerschlagen, zerschmettern*), sorde e mute, le forme di esistenza malvagie (*die Dews - Dewsmenchen*).³⁷⁰ Ciò ricorda da presso l'invito nietzscheano a *spezzare*, come se fossero le tavole degli stessi falsi valori che incarnano (*Tafeln*),³⁷¹ le menzognere e violente forme di esistenza farisaica. La forza e la potenza di Mithra viene invocata contro chi compie il male, chi pensa il male e non rivolge la sua gioia alla giustizia che essa afferma. È dispensatore di vita e forza, distrugge (*zerstören*) l'invidia (*Neid*) e la morte nullificando il germe (*Keime*) del maligno.³⁷²

Mentre nelle rappresentazioni grafiche variano gli oggetti che la divinità tiene nelle due mani,³⁷³ normalmente un cane assale dal basso il toro mentre un serpente sale sul suo corpo per leccare il sangue che fuoriesce dalla ferita inferta. Al contempo, spiegava Creuzer, uno scorpione morde i testicoli dell'animale, indicando probabilmente la dinamica di inibizione della funzione riproduttiva del male cui Mithra, nell'ambivalenza strategica del proprio ruolo essenziale, è preposto nel culto e nella teogonia mazdaico-zoroastriana. Sovente era anche rappresentato un carro trainato da quattro cavalli nonché due figure umane poste ai lati della divinità, mentre nelle raffigurazioni più complete si notano, oltre ai pianeti, sia il sole, simbolo della luminosità di *Mazdā*,³⁷⁴ che la luna simbolo talvolta della luce non originaria e dell'oscurità.³⁷⁵ Nel culto mitraico-zoroastriano sole e luna sono

³⁶⁷ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op.cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 11. Carde), pp. 226.

³⁶⁸ «[...] Il serpente e lo scorpione rappresentano due particolari momenti dell'anno, in corrispondenza dei rispettivi segni zodiacali, e sono animali che infliggono una sofferenza al toro. [...]». G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 41.

³⁶⁹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 747.

³⁷⁰ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 7-8. Carde), pp. 223-224.

³⁷¹ *Za IV: (Di antiche tavole e nuove § 27)*, p. 250. Sul tema si veda: EMANUELE MARIANI, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'anticristo*, op. cit., pp. 157-161.

³⁷² J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 27. Carde), p. 234.

³⁷³ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 747.

³⁷⁴ *Ibidem*. Ad es. J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, p. 114; *Ivi*, (Jescht Mithra, LXXXIX, 34. Carde), p. 238; A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 2, (Néaesch de Mithra), p. 16 e ss; A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), p. 334 e ss.

³⁷⁵ Proseguendo con la descrizione dell'allestimento della caverna di Mithra, Duperron aggiungeva: «[...] Ce spectacle étoit très-propre à lui rappeler le brillant de son système, en lui mettant sous les yeux l'ordre constant de l'Univers, ses différentes parties, les éléments dont il est composé, ce tout harmonique protégé par Mithra, compagnon du Soleil & de la Lune [...]». A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*.

solitamente preposti anche a rappresentare la vera luce o vita e il non-mondo delle tenebre; nello *Zarathustra* di Nietzsche viene riproposta una organizzazione simbolica parallela e contigua laddove l'*inno al chiarore solare*,³⁷⁶ che domina sin dall'apertura dell'opera, trova il proprio contrappunto nelle oscure realtà esistenziali afferenti all'ambito lunare.³⁷⁷ Nel capitolo *Della virtù che dona*, secondo il segno dello zoroastriano elemento *aureo*, queste due realtà distinte,³⁷⁸ la ricchezza traboccante della virtù creativa³⁷⁹ e la mano protesa di colui che riceve, trovano infine il loro equilibrio estatico:

Solo come riflesso della virtù più nobile, l'oro giunse al più nobile valore. Simile all'oro, luccica lo sguardo di colui che dona. Lo splendore dell'oro sigilla la pace tra la luna e il sole.³⁸⁰

Nei testi avestici in generale e in quelli dedicati a Mithra³⁸¹ in particolare si nota il tipico denotare come *aurei* i diversi elementi naturali, come si può vedere anche dagli attributi di *Taschter*.³⁸² (Figura 4)

Ouvrage de Zoroastre, op. cit., vol. 1, II, p. 28. Si veda anche : A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Māh 7), pp. 318-320.

³⁷⁶ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

³⁷⁷ Za II: (*Della conoscenza immacolata*), pp. 139-142.

³⁷⁸ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 83.

³⁷⁹ «In verità, essa è un nuovo bene e male! In verità, un nuovo profondo fremito e la voce di una nuova sorgente! Potenza è questa nuova virtù: Essa è un pensiero dominante, attorno al quale si avvolge un anima intelligente: un sole d'oro (*goldene Sonne*), e attorno ad esso il serpente della conoscenza». Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 85. Si veda anche: Za II: (*Il canto della notte*), pp. 119-121.

³⁸⁰ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 83.

³⁸¹ «[...] È la prima divinità del mondo celeste a raggiungere e superare il monte Hara, prima del sorgere dell'immortale sole, dai veloci destrieri, che per primo, in un abbigliamento tutto d'oro, prende le belle cime e da là con occhio benevolo, osserva la dimora conquistata dagli Arii». ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), pp. 336-357; A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 2, p. 24 e ss.; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 2, (Jeschth Mithra, LXXXIX), p. 220 e ss. L'undicesimo Carda dello *Yašt Mihr* rinsalda il legame tra Mithra e l'oro, secondo il modo nel quale questa divinità veniva chiamata e nominata. *Ivi*, p. 213; *ivi*, (31. Carde), p. 228.

³⁸² «[...] Nel *Boundesch*, che si trova col *Zend-Avesta*, *Taschter* è l'astro-genio che veglia sull'oriente e sull'equinozio della primavera e che il signor Baily crede essere lo stesso che *Aldebaran*, ossia l'occhio del *toro celeste* [...]». G. POZZOLI, F. ROMANI, A. PERACCHI, *Dizionario storico mitologico di tutti i popoli del mondo*, t. VIII, Tipografia Vignozzi, Livorno 1829, [Toro – (celeste)], p. 3506 e ss. Sulla stella *Taschter* si veda: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jeschth Taschter, LXXXVII), pp. 209 e ss.; *Ivi*, (Jeschth Sadés LXXVIII, Taavid an die Stirn wider Augenkrankheiten), p. 180. Sulla ricorrenza del carattere aureo degli elementi si veda anche lo *Yašt* dedicato a «Benant», una delle quattro stelle alle quali è affidata la protezione del cielo. *Ivi*, (Jeschth Benant, XCVII), pp. 281-282.

mich mit Fleisch, mit Hom, mit Zur: ich bins der geschaffen hat die Wesen des Verstandes a), das Volk der Einsicht: Der Mensch reinige seine Seele, lobpreiße mich mit Demuth in der Welt die ist; wirke Befehlswürdige Thaten.

2. O Sap. Zoroaster, Taschter — in licht und Glorie glänzend — vereinigte sich zehn Mächte durch mit einem großen, Glanzlichten Körper, mit Stieres Körper des Hörner Gold, des Augen blitzend waren. Er sprach in der Versammlung (der lebendigen Wesen) Mitte: mit Fleisch, mit Hom, mit Zur lobpreiße mich der Mensch: ich bins, der Heerden Rinder, der Thiere geschaffen hat. Der Mensch reinige u. f. f. (S. vorher.)

3. O Sap. Zor. Taschter u. f. vereinigte sich zehn Mächte durch mit einem großen, Glanzlichten Körper, dem Körper eines Heldenrosses — rein war sein Leib, Gold seine Ohren, Gold sein erhabner Schwanz. Er sprach in der Versammlung Mitte: mit Fleisch, mit Hom, mit Zur lobpreiße mich der Mensch: ich bins der Heerden Rosse geschaffen hat, u. f.

Hierauf, o Sap. Z. Hög Taschter — licht und Glorie glänzend — in Gestalt des reinen, muthigen Rosses mit goldnen Ohren, goldnem hochgetragenen Schwanz — in den Zare Vorofoesche.

(Auch Dem Epeoscho b) — gestärkt durch Samehe den Mächtigen — rann in den Zare unter eines schrecklichen Rosses Gestalt, des Ohren steif, des Brust fest und ungebeugt, des Schwanz stark, mächtig and hochgetragen war.

Mit Taschter rann, o Sap. Zor. noch Tarschetoesch mit ausgestrecktem Arm wider Dem Epeoscho.

So giengen dahin, o Sap. Zor. drei Tage und drei Mächte, und Epeoscho Dem war übermächtig; ward Taschters Sieger, der glänzt in licht und Glorie, der aus dem Zare Vorofoesche die Weiße des großen Hefars c) stiepen mußte.

Taschter

sich muß es auf den Genius der angerufen sein will bezogen werden. Melchia bietet weder Ormuz noch Taschter, da werden die Wasser gebunden: Taschter ruft, zur Vergütung des Hefers, Ormuz an, und der Dem, der das Wasser verschlingen will, wird überwunden. Nach einigen Desfurs war der Stolz Taschters, der sich anbieten lassen wollte, Ursach des Unglücks.

a) Viretanm schrim, der Wunsch verständiger Wesen, d. i. verständige Wesen sind der Gegenstand der Wünsche der Natur.

b) Epeoscho, d. i. Feind des Bessers. Samehe, d. i. schrecklich.

c) Häthromefenghém. Nach Wundergesch. hält der große Hefar fünf Barlangk.

Figura 4: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *ZEND-AVESTA. Zoroasters Lebendiges Wort*, th. 2, LXXXVII *Jesch* Taschter, p. 212.

Anche in molti altri passi dell'*Avestā* viene più volte denotato il carattere aureo degli elementi che ritroviamo³⁸³ anche nello *Zarathustra* di Nietzsche dove l'oro svolge la funzione simbolica della più pura e nobile virtù, dello splendore e dell'alto valore della vita. Nel caso specifico l'aurea virtù di una estrema generosità può sigillare l'accordo-pace (*Friede*) tra chi dona e chi riceve, tra chi vive nella chiara distesa della verità³⁸⁴ e della bellezza³⁸⁵ e chi non partecipa, simile alla luna furtiva, dell'elemento passionale e vitale della sovrabbondanza spirituale.³⁸⁶

Nello *Zarathustra* ritroviamo un'altra immagine molto prossima a quella mitraica del carro e della lancia, proprio in un contesto in cui viene prefigurata la lotta spietata del protagonista contro i nemici:

³⁸³ Ad es. Za I: (*Della libera morte*), p. 82. OFN: VII, II, 25 [351], p. 92; 25 [352], p. 93.

³⁸⁴ Za II: (*Dei virtuosi*), p. 104. Cfr. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 18), p. 244.

³⁸⁵ Za II: (*Dei sublimi*), pp. 133-134.

³⁸⁶ «[...] Ma io vivo nella luce mia propria, io ribevo in me stesso le fiamme che da me erompono. Io non conosco la felicità di colui che prende; e spesso ho sognato che nel rubare, più che nel prendere, dovesse essere beatitudine». Za II: (*Il canto della notte*), p. 119. Cfr. *ATTI*, 20, 35. Si veda: Za III: (*Il ritorno a casa*), p. 218.

Troppo lentamente scorre per me ogni parlare: – io salto sul tuo carro, tempesta! E anche te voglio frustare con la mia cattiveria! [...].

E se voglio balzare in groppa al mio cavallo più selvatico, la mia lancia mi aiuterà nel modo migliore: essa è il servitore sempre pronto del mio piede.

La lancia che scaglio contro i miei nemici! Come sono grato ai miei nemici di poterla ancora scagliare!

Troppo grande era la tensione della mia nuvola: di mezzo alle risate dei fulmini voglio scagliare in basso raffiche di grandine. [...].

In verità la gioia e la mia libertà vengono come una tempesta! Ma i miei nemici devono credere che *il Maligno* infuri sulle loro teste. [...].³⁸⁷

L'immagine del carro, è un plesso religioso-mitologico comune tanto a Mithra quanto a Dioniso,³⁸⁸ e l'*Avestā* lo presenta in tal modo:

Quando là corre un maligno operatore del male rapidamente, con celere passo, Mithra, signore degli ampi pascoli, va ad attaccare i suoi cavalli al carro e con il santo e potente Sraoša e Nairyō-sangha, capace di sferrare colpi che annientano un esercito, capace di sferrare ogni forza del maligno. [...].

Tu infrangi la malizia del maligno, la malizia degli uomini di malizia, tu fai a pezzi gli assassini dei fedeli. Tu hai buoni cavalli, tu hai un buon carro: tu porti soccorso a ogni appello e sei potente.³⁸⁹

Anche il riferimento nietzscheano alla lancia e alla frusta (randello)³⁹⁰ fanno pensare alle armi di Mithra armato di freccia (*Pfeil*) e lancia (*Lanze*), pugnale, frusta e arco di pietra.³⁹¹

Il continuo e ricorrente parallelismo che Creuzer stabiliva tra plesso simbolico-attanziale mitraico e quello bacchico-dionisiaco³⁹² deve essere stato, per Nietzsche, uno degli stimoli che lo guidavano nella ricerca di figure mitiche e mitico-religiose in grado di esprimere continuità significative tra tradizioni eterogenee rimarcandone le metamorfosi intercorse.

³⁸⁷ Za II: (*Il fanciullo con lo specchio*), pp. 92-93. Si veda: SALMI, 18, 1; ISAIA, 30, 30. Cfr. I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, op. cit., p. 103.

³⁸⁸ Ad es. GT: § I, p. 25.

³⁸⁹ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), op. cit., pp. 342 e 346.

³⁹⁰ *Ivi*, (Khordah Avestā, Yašt Mihr 10), p. 349.

³⁹¹ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jeschth Mithra, LXXXIX, 9. Carde), p. 225.

³⁹² «[...] Il carro viene spesso associato al sole, e specialmente in India, nel culto di Mitra e in quello di Cibele e Attis; lo si ritiene simbolo del suo corso nel cielo. Il corso del carro di Mitra ha anche una funzione demiurgica, come pure quello di Attis, ma il carro, e il carretto sono anche l'Orsa Maggiore e l'Orsa Minore, costellazioni polari e quindi centrali e immobili. [...]». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 209-210. Sulla distruzione dei carri dedicati al culto del sole presso gli Ebrei si veda: II RE, 23, 11.

Vede bene Graziano Biondi quando sottolinea come Nietzsche dovesse conoscere sicuramente i rituali dei culti misterici, essendo questi trattati da molti autori antichi a lui noti³⁹³ e nei saggi di autori a lui contemporanei: l'*Aglaophamus* di Christian Löbeck, *L'Età di Costantino il Grande* di Jacob Burckhardt e la *Simbolica e mitologia dei popoli antichi* di Creuzer, tutte opere che prelevò dalla biblioteca universitaria di Basilea ai tempi della stesura de *La nascita della tragedia*.³⁹⁴

7. Metamorfosi

Creuzer osserva come il culto mitraico, la cui assimilazione da parte dei Romani aveva trasmutato significati e dimensioni di senso rispetto alle origini, già per gli antichi Persiani mostrava interpretazioni molto diverse tra loro. Secondo la prima di queste, il toro sgozzato dal dio poteva rappresentare la stessa terra e l'anno solare personificato, mentre secondo un'altra, più elevata, questi rappresentava la materia stessa che porta in sé i semi delle cose, tanto che l'azione sacrificale può venir letta come la creazione demiurgica di un'apertura creativa nel seno stesso del principio ingenerato ed eterno. Dal punto di vista astrologico lo scorpione e il toro rappresentano i due equinozi, laddove il primo che attacca la funzione riproduttrice della materia-natura, viene a coincidere con l'ingresso dell'equinozio d'autunno. Mentre le formiche, che spesso appaiono, come lo scorpione ed il serpente, sono creature animali come le mosche, che appartengono al regno di *Ahrimán*.³⁹⁵ Il cane che compare in molte raffigurazioni è figura del buon principio il cui compito, in quanto immagine della stella Sirio (*Hundssterns*) chiamata dagli Egizi *Sothis*,³⁹⁶ è quello di consolare il toro ricordando la futura salvezza e resurrezione che dovrà aver luogo alla fine del grande anno cosmico.³⁹⁷ Simbolo dell'immortalità, il cane era sovente condotto anche sul letto dei morenti. Il culto, aperto e solare la cui scena principale si svolgeva al chiaro dell'uscita della grotta, in epoca romana si trasforma, sia nei contenuti che nella stessa forma, assumendo carattere segreto. Era sempre Porfirio a fare chiarezza sul significato universale e cosmico della caverna:

³⁹³ G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 30-40.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 40.

³⁹⁵ Anche la leggenda di Zoroastro, mostra simili esempi di creature animali la cui appartenenza al principio maligno è attestata dagli attacchi che gli rivolgono per conto dei suoi nemici, e dai quali il fanciullo divino si salva compiendo dei miracoli (*Wunder*): Ad es. O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 79 e ss.

³⁹⁶ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 751. Nel primo capitolo del secondo libro dello stesso volume Creuzer, trattando di Ermete, introduceva la figura della *stella del cane*, ovvero Sirio e spiegava: «Dalla luce di Sirio deve giungere a noi lo Spirito. Luce, stella, tempo, divisione e ordine del tempo sono i germogli dai quali deriva la saggezza ermetica (*Hermeswaisheit*)». *Ivi*, (§ 12, *Hermes*), pp. 366-370 [t.d.a].

³⁹⁷ *Ivi*, p. 752.

Gli antichi consacravano davvero opportunamente antri e caverne al cosmo, considerato nella sua totalità e nelle sue parti, poiché facevano della terra il simbolo della materia di cui il cosmo è costruito [...] e d'altra aperte gli antri rappresentavano per loro il cosmo che si forma dalla materia: essi, infatti, per la maggior parte sono di formazione spontanea e connaturali alla terra, circondati da un blocco uniforme di roccia, che internamente è cava e all'esterno si perde nell'infinita illimitatezza della terra.³⁹⁸

Creuzer spiegava come in età tarda si potesse accedere all'iniziazione culturale, al mistero, unicamente superando ventiquattro prove. Dopo di ciò si poteva ricevere una sorta di battesimo, visto che il rito era scandito dall'apposizione di acqua con la quale venivano fatti dei segni sulla fronte. I misteri si strutturavano, seguendo la vocazione astrale originaria, in sette gradi successivi e ascendenti come il numero dei pianeti.³⁹⁹ Al primo grado si trovava lo *status* di soldato, fatto che, specificava l'autore, ricorda le idee ed il titolo stesso di un libro dell'*Avestā* il *Vendidād*, che veniva per l'appunto chiamato «battaglia con *Ahrimān*». ⁴⁰⁰ Acquisito il primo grado, si riceveva una corona (*Kranz*), pronunciando le parole «Mithra è la mia corona (*Krone*)». ⁴⁰¹ Il secondo livello era denominato del *leone* (*Löwe*)⁴⁰² per l'uomo e della *iena* (*Hyäne*) per la donna, mostrando il doppio senso allegorico legato sia alla “forza provata” (*bewiesene Starke*) di gestire ogni prova (*Prüfungen*), che a quello della migrazione delle anime attraverso lo Zodiaco. Ad un livello successivo si trovava il *corvo* (*Rabe*), mentre nell'ulteriore si raggiungeva il grado di *perse*. Tra questo ed il grado di *padre* (*Vater*) si trovavano i gradi di *bromio* ed *elio* (*Helius*). Il grado di *perse* si poteva raggiungere, come testimoniato ancora una volta da Porfirio ne *l'Antro delle Ninfe*, offrendo in sacrificio del miele. Riportiamo il brano cui si faceva riferimento:⁴⁰³

I teologi usano il miele in numerosi e disparati simboli, perché è una sostanza con molte proprietà, in quanto presiede sia il potere di purificare sia il potere di conservare. Infatti grazie al miele molte sostanze si mantengono immuni da putrefazione e con il miele si detergono e mantengono pulite piaghe croniche. [...]. Perciò nel rituale di iniziazione al grado del leone, quando si purificano le mani degli iniziati cospargendole di miele anziché di acqua, li si esorta a conservarle pure da qualsiasi cosa possa arrecare dolore, danno o contaminazione; e come si conviene a un iniziato con un liquido adatto al fuoco, e si rifiuta l'acqua in quanto sostanza ostile al fuoco. Con il miele viene purificata anche la lingua da ogni errore e colpa.

³⁹⁸ PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, op. cit., [5], p. 43.

³⁹⁹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 754.

⁴⁰⁰ *Ibidem*. Creuzer rimanda qui al settimo paragrafo dello stesso capitolo ove aveva trattato dello scontro tra principio delle tenebre e forze del bene. Cfr. *Ivi*, p. 717 n. 66.

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 754 [t.d.a.].

⁴⁰² In *OSEA*, 11, 10 il leone è associato all'immagine del Signore. Si veda anche: *GEREMIA*, 25, 30.

⁴⁰³ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 755-756.

D'altra parte, quando viene offerto miele al Perse, come protettore delle messi, è la sua capacità protettiva che nel simbolo si considera.⁴⁰⁴

Nella presenza del grado di *leone*, all'interno del percorso dell'iniziazione e della spiritualità mitraica di epoca romana, paiono riecheggiare i motivi della simbologia metamorfica dello spirito proposta da Nietzsche all'inizio dello *Zarathustra*, quello che dopo il *Prologo* apre i discorsi del personaggio:

Io vi nomino tre metamorfosi dello spirito: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo.⁴⁰⁵

Anche qui lo spirito per poter diventare leone deve dimostrare la propria forza e il proprio coraggio,⁴⁰⁶ il saper vincere il peso dei valori da sempre stabiliti, che porta su di sé come un cammello,⁴⁰⁷ ingaggiando la sua lotta contro il grande drago⁴⁰⁸ che incarna la loro millenaria forma imperativa:

Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio deserto. [...]

Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol più chiamare signore e dio? 'Tu devi' si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice 'io voglio'.

'Tu devi' gli sbarra il cammino, un rettile dalle squame scintillanti come l'oro, e su ogni squama splende a lettere d'oro 'tu devi'!

Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il più possente dei draghi: «tutti i valori delle cose – risplendono su di me».⁴⁰⁹

Questa ipotesi è fatta propria anche da Jung, il quale, commentando la parte iniziale dell'opera in cui il personaggio si imbatte nel vegliardo, fa riferimento alle «identificazioni teriomorfe», l'aquila⁴¹⁰ e il leone, ad esempio, come retaggio dei più antichi culti che vanno da Mithra a

⁴⁰⁴ PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, op. cit., [15-16], pp. 57-58.

⁴⁰⁵ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23.

⁴⁰⁶ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23. Si veda: EMANUELE MARIANI, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'anticristo*, op. cit., pp. 132-133.

⁴⁰⁷ Si veda anche: Za III: (*Dello spirito di gravità* § 2), p. 228.

⁴⁰⁸ «[...] Thraētaona [...] il quale colpì Aži Dahāka il drago dalle tre teste, dalle tre possenti mascelle, da sei terrificanti occhi, dai mille sensi e dalle mille capacità [...], nemico dei nostri insediamenti, un demone che il malvagio Angra Mainyu aveva creato come il più potente tra le Druj [...] per distruggere i nostri insediamenti e trucidare i seguaci di Aša!» A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 9, 7-8), p. 115.

⁴⁰⁹ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 24.

⁴¹⁰ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 39 n. 21

Bacco.⁴¹¹ Jung elencava i gradi dell'iniziazione mitraica ponendoli in relazione con la loro derivazione egizia rimarcando la sussunzione di questi entro l'ambito religioso cristiano. Notava come «l'aquila, il toro e il leone della tradizione cristiana sono come gli árktói, gli aetói e i léontes degli analoghi culti sincretistici pagani».⁴¹² Questa linea di riflessione, nella quale le forme del religioso del presente venivano decifrate alla luce di uno sviluppo storico-sincretistico, conduceva Jung a notare infine come «lo *Zarathustra*, in certa misura, è una interpretazione della nostra concezione cristiana»⁴¹³ e come Nietzsche, sebbene in modo segreto, fosse «più cristiano di quanto chiunque possa aspettarsi».⁴¹⁴

Si nota anche come nell'immagine del cammello che si avvia nel proprio deserto, con la quale Nietzsche descrive il primo stadio della vita spirituale, riecheggino motivi zoroastriani. Secondo la ricostruzione di Duperron, Zoroastro aveva trascorso vent'anni nel deserto vivendo da eremita.⁴¹⁵ La figura del cammello⁴¹⁶ è talmente legata a questa tradizione che Max Müller centrerà su essa la propria interpretazione etimologica del nome *Zarathustra*, in contrapposizione a quella stabilita da Duperron e ancora oggi condivisa dal mondo persi. Creuzer, proprio riguardo ai passaggi che scandivano il tardo culto iniziatico a Mithra, menzionava le trasmutazioni (*Wandlungen*) di Bacco⁴¹⁷ facendo riferimento alle *Baccanti* di Euripide.⁴¹⁸ Il dio veniva rievocato ancora diverse volte, nella figura di Dioniso,⁴¹⁹ nella trattazione su Mithra e la sua simbolica. A Bacco apparteneva proprio la proprietà di trasmutarsi: prima appare come leone, poi come toro e infine come aquila.⁴²⁰ Su un altro livello di corrispondenze, il fatto che Creuzer, riprendendo Porfirio, sottolineasse come l'accesso al grado di *perse* avvenisse tramite il sacrificio/offerta (*Opfer*) del miele (*Honig*), non lascia dubbi circa la pertinenza simbolico attanziale del primo capitolo della quarta parte dello *Zarathustra* nietzscheano⁴²¹ che porta proprio il titolo *Il sacrificio col miele (Das Honig-Opfer)*⁴²²

⁴¹¹ *Ivi*, pp. 38-39. Per quanto riguarda Bacco ritiene che il lamento riportato da Plutarco ne *Il tramonto degli oracoli*, «il grande Pan è morto», e che ritroviamo appuntato da Nietzsche, fosse stato in tempi antichi esteso fino a Bacco e ad altri dèi e semidei. Rinviamo su questo aspetto all'apparato critico di Alessandro Croce all'edizione italiana dei seminari sullo *Zarathustra* di Jung. Si veda: *Ivi*, p. 39 n. 21; *ivi*, p. 227 n. 17. Cfr. G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 188 e ss.

⁴¹² C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 39.

⁴¹³ *Ivi*, p. 223.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 168.

⁴¹⁵ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, pp. 60-61; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER, *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 275.

⁴¹⁶ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Varharan 14, 11-12), p. 359. Cfr. J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Behram, XCIV), pp. 272-275.

⁴¹⁷ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 782. Si veda GT: § 10, p. 71.

⁴¹⁸ EURIPIDE, *Baccanti*, a c. di G. Ieranò, Mondadori, Milano 1999, [1015-1020], p. 71.

⁴¹⁹ Ad es. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 778.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 782. Si veda: *INNI ORFICI*, a c. di G. Ricciardelli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2012 [45], p. 123; [46], p. 125; [47] p. 127; [50], p. 133.

⁴²¹ Cfr. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 210.

⁴²² Cfr. KSA: 11/314. Si veda anche: G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., pp. 112.

con il rituale persiano-mitraico di riferimento tramandato.⁴²³ L'astuto Zarathustra posto in scena da Nietzsche finge dinanzi i propri animali, assumendo tono serio e solenne, di dover mettere in atto il sacrificio del miele. Egli è seduto «su di un sasso»,⁴²⁴ i capelli ormai imbiancati, «davanti alla sua caverna», punto da dove «si scruta il mare, e lo sguardo corre sopra contorti abissi»,⁴²⁵ quando «i suoi animali [l'aquila e il serpente] cominciarono a girargli intorno»,⁴²⁶ ed alle domande di questi circa la sua ricerca della felicità spiega di aspirare, adesso, piuttosto alla *sua opera*, manifestando di voler recarsi sulla vetta di un monte:

«[...] Ma fate che là io abbia del miele; miele dorato, miele di favo, giallo, bianco, fresco come il ghiaccio. Buon miele. Giacché, sappiate, lassù voglio fare il sacrificio col miele».⁴²⁷

Gli animali credono a Zarathustra il quale sa come questi possano ancora riconoscerlo sotto le sue antiche vesti rituali. Il novello “messaggero”, tuttavia, segnando la propria distanza rispetto alla tradizione di pertinenza, ma anche coerenza nel rinunciare ad ogni pratica di sacrificio, spiega:

Parlare di sacrifici e sacrifici col miele fu solo un'astuzia del mio discorso e, invero, un'utile sciocchezza! Quassù posso parlare più liberamente che davanti a caverne e bestie domestiche di eremiti.

Macché sacrificare! Io dissipo ciò che mi viene donato, io dissipatore da mille mani: come potrei chiamare ciò ancora – offerta di sacrifici!

⁴²³ «I crateri e le anfore di pietra [...] sono simboli anche di Dioniso [...], perché sono adatti al dono del Dio della vite; infatti il suo frutto si matura grazie al fuoco celeste». PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, op. cit., [13], p. 55. La figura di Dioniso è su più versanti connessa a quella zoroastriana di Mithra, a riguardo Laura Simonini scrive: «nell'arte mitraica Dioniso associato o identificato con Mitra, rappresenta il *soma* o *haoma* indoiraniano, la sacra bevanda infuocata che conferisce immortalità. Miele, vino, *soma*, *haoma* hanno analoghe valenze simboliche: nel *De antro* l'accento al vino non è sviluppato, perché da un lato il vino – di introduzione relativamente recente – è sostituito dal miele». *Ivi*, pp. 146-147 n. 46. Si veda OMERO, *Iliade*, op. cit., Libro XIV, [396] p. 501. Si veda anche: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (ed.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, vol. 1, II, op. cit., p. 23.

⁴²⁴ *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 275. La figura di Mithra, in modo significativo, si trova associata in diversi sensi sia alla pietra (*Mithrasstein*) che alla figura del leone. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 771-774. Nel ricco *excursus* filologico posto a commento dell'*Antro delle Ninfe* di Porfirio, Simonini sottolinea: «la pietra è viva, animata, strumento di creazione e dispensatrice di fertilità: nel simbolismo di Cibele, la pietra nera di Pessinunte, meteorite portato a Roma nel III sec. a. C., è la terra madre [...]. Lo stesso dio Mitra è “nato dalla pietra”; come Cristo, anch'egli nasce in una grotta in mezzo a un gran bagliore di luce». Si veda: PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, op. cit., [14], pp. 55-57; *ivi*, pp. 147-150 e n. 48. Questo dato emerge attraversando trasversalmente numerosissime fonti: la testimonianza di Ovidio nelle *Metamorfosi*, il mito della lotta di Dioniso con i Titani, passando da Omero, fino a giungere alle immagini della nascita del Cristo ed all'evocazione di San Giovanni Battista di un mito simile a quello del Decaulione e Pirra (*MATTEO*, 3, 3-9; *LUCA*, 3,8) in base al quale «gli uomini nascono da pietre». *Ibidem*. Sia l'immagine della caverna che quella dal sasso rimandano alla dimensione simbolica della pietra come “terra madre” e risultano intrecciati alla rappresentazione del corpo-tunica. Si veda: OVIDIO, *Metamorfosi*, a c. di N. Scivoletto, UTET, Torino 2000, [I, 253-415], pp. 59-69; *ivi*, [VII, 204], p. 355.

⁴²⁵ *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 275.

⁴²⁶ *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 275

⁴²⁷ *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 276.

E quando desiderai il miele, non desideravo altro che un esca, la dolce viscosa mucillagine, che fa gola anche a orsi brontoloni e bizzarri uccelli che malignamente borbottano:

– l’esca migliore quale è necessaria ai cacciatori e ai pescatori [...].⁴²⁸

L’idea dell’*offerta del miele* diviene pretesto per la ricerca solitaria di un luogo più ampio, alto e aperto, come il suo predecessore storico il personaggio di Nietzsche ama peregrinare per i monti. Adesso il miele legato alla sua leggenda ed al connesso culto mitraico⁴²⁹ diviene esca per catturare stravaganti e specifiche tipologie umane e così, riportando l’asse attanziale esplicativo sul registro di una nota immagine cristiana, si trasforma ulteriormente in un pescatore d’uomini ma fornito di «lenza d’oro».⁴³⁰

8. Una trasposizione

Se il culto romano imponeva molte prescrizioni affinché si potesse accedere al grado più elevato dell’appartenenza al mistero di Mithra, nonché il mantenimento della verginità e l’obbligo del celibato, Creuzer notava, richiamandosi a Kleuker,⁴³¹ come tutte queste restrizioni morali fossero assolutamente estranee alla legge di Zoroastro e parimenti contrarie al suo spirito più autentico.⁴³² Piuttosto presso gli antichi Persiani il carattere di questo culto si caratterizzava per la pienezza della vita esaltata dal piacere festoso,⁴³³ non per la seria quiete e la severa rinuncia (*streng*e *Entsagung*).⁴³⁴

Così riassumeva il senso più proprio della cosmogonia relativa: il mondo quale fu tratto dal seno dell’eterno era luce, questa luce si oscurò e iniziò la lotta e l’opposizione tra la luce e le tenebre, il bene e il male. Questa lotta, in ragione della quale sussiste il mondo, è tuttavia “finita” e deve terminare (*endlich*). Alla fine del grande anno⁴³⁵ avrà il proprio compimento nell’amore (*Liebe*) e grazie alla sua mediazione: quest’amore e questa mediazione è *Mithra-Mithras*.⁴³⁶ L’eterna lotta tra il bene e il male, viene riportata verso lo stadio originario della sola presenza della luce come

⁴²⁸ Za IV: (*Il sacrificio col miele*), pp. 275-276.

⁴²⁹ La ricerca di un luogo elevato è parimenti richiesta per la preghiera rivolta a questo Dio: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 8. Carde), p. 224.

⁴³⁰ Za IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 276. Cfr. MATTEO, 4, 19.

⁴³¹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 758.

⁴³² *Ivi*, pp. 757-758.

⁴³³ Si veda: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jescht Mithra, LXXXIX, 1. Carde), p. 221.

⁴³⁴ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 758.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 798. Qui Nietzsche ritrova l’informazione sul computo in 12.000 anni del ciclo cosmico mazdeo. Cfr. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 137.

⁴³⁶ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 795.

immagine del sole, grazie al combattimento vittorioso, condotto giorno per giorno dalle forze del bene che traggono la capacità di ricondurre il maligno sotto il loro potere grazie al raggio celeste, luce intelligibile. Quest'ultima presiede alla creazione e precede la successiva suddivisione tra luce e tenebra determinata dall'ingresso del male nel mondo: «La luce celeste è a) fonte di vita e principio di ogni salvezza (*Heiles*) nella natura (benessere fisico): b) ma essa è anche scintilla fiammeggiante per ogni azione etica (*ethische That*)».⁴³⁷ Il bene ha dalla sua parte il mediatore, il suo aiutante, rappresentante e protettore divino (*Genius*). È grazie all'amore e attraverso esso che l'eterno risolve e concilia tutte le antinomie: egli è Mithra, *Zurvan*, il bene come Osiride,⁴³⁸ «egli è l'amore e si chiama amore».⁴³⁹ L'amore e la sua potenza venivano concepiti nel loro carattere trasfigurante, capace di sintetizzare in sé istanze positive e negative, ribaltando il piano di prevalenza delle une sulle altre e riducendo gradualmente la presenza del male. Creuzer faceva riferimento al fuoco d'amore (*Liebesfeuer*)⁴⁴⁰ che regnava tra *Ahura Mazda* e *Ahrimán*, esplicitando un altro legame tra l'immagine originaria del fuoco creatore e la potenza trasfiguratrice dell'amore. La tesi esplicativa mirava a far convergere tutti gli elementi simbolici e culturali, apparentemente eterogenei, all'interno di un quadro il più possibile unitario e organico di spiegazione. Si specificava come stando all'*Avestā*,⁴⁴¹ il fuoco originario (*Urfeuer*) era l'unificazione tra *Mazdā* e *Zurvan*,⁴⁴² mentre per quanto riguardava il nome di Mithra, tanto come "Sole" quanto come "amore", rimandava ad uno specifico studio di von Hammer pubblicato sui "Wiener Jahrbücher der Literatur" del 1818.

Nella sua purezza solare, Mithra porta la *parola*, come *Brahma* porta la parola della "bocca di dio" nei *Veda*.⁴⁴³ La sua luce di stella riporta a Venere Urania, mentre nella sua immagine mediatrice traspare quella della madre amorosa: egli è «La parola (*Das Wort – λόγος*),⁴⁴⁴ figlia dell'Eterno, Vita, Amore, Mediatore, Conciliatore».⁴⁴⁵

⁴³⁷ *Ivi*, p. 796 [t.d.a.].

⁴³⁸ *Ivi*, pp. 796-797.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 797.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 1, p. 44; J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*, op. cit., 2. I, p. 127.

⁴⁴² F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 797 n. 184.

⁴⁴³ *Ivi*, p. 797.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 798.

⁴⁴⁵ *Ibidem* [t.d.a.]. Sull'aspetto del femminile e del materno all'interno del culti misterici di Mithra, Jung spiegava: «Vi sono due cose al mondo che sono certe lo *yang* e lo *yin*, l'uomo e la donna, e se la donna viene sottovalutata, allora si compie un errore. Si ritiene per esempio che il culto di Mitra non sia sopravvissuto perché le donne ne erano escluse: queste si dedicavano al culto della Magna Mater, mentre gli uomini si recavano alle grotte di Mitra, e ciò ne spiega la fine. Invece il cristianesimo si affermò in quanto l'uomo e la donna partecipavano ai riti insieme, anche se si tratta di una religione principalmente maschile, una religione del padre in cui l'elemento femminile, almeno agli inizi, godeva di scarsa considerazione [...]». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 573. Lo psicoanalista svizzero proseguiva specificando i successivi sviluppi all'interno della tradizione cattolica e di quella protestante, alla quale Nietzsche apparteneva, spiegando il graduale ripiegarsi di quest'ultima su un versante massonico e di segretezza.

Dal punto di vista della successiva rielaborazione operata dai Romani il culto, nelle sue fortissime restrizioni morali, contrarie e in aperta opposizione rispetto ai significati veicolati dall'immagine originaria, mostrava su quale terreno questi misteri avrebbero potuto confluire nell'ambito della costituzione della Chiesa cristiana.

A causa del fanatismo il culto solare di Mithra, messaggio d'amore, era divenuto pratica violenta dagli efferati sacrifici che si svolgevano nel profondo di caverne oscure. Si erano tuttavia impossessati della sua luce migliore i filosofi greci tra cui Pitagora ed Eraclito.⁴⁴⁶ Questa luce celeste, concluderà Creuzer, si rillumina con il Cristianesimo, mostrando ambedue i versanti di questo processo di affermazione e corruzione del messaggio originario: «la pura luce della stella riluce nella stella dei magi che giunge dall'Oriente per adorare il Cristo nella culla. La sua luce è oscurata nei maghi, i falsi profeti».⁴⁴⁷ L'autore della *Symbolik* riportava in conclusione un brano dell'apocrifo neotestamentario della *Terza lettera agli Efesini* di Ignazio di Antiochia, ove si evidenzia proprio questo nuovo significato, divinamente puro e foriero di salvezza e vita eterna, che la stella di Zoroastro e dei Magi ritrovava con la nascita di Cristo. L'avvento del Messia segnava per Sant'Ignazio lo scioglimento (*aufgelöset*) di ogni essenza magica come forza del maligno: «una stella (*Stern*) è apparsa nel cielo sopra le altre stelle, la cui luce era indicibile, suscitava stupore (*Verwundern*); e tutte le altre stelle rimanenti, con il sole e la luna, formavano un coro attorno ad essa. Questa irradiava la sua luce sopra tutte le altre stelle».⁴⁴⁸

9. L'attualità ed i riferimenti di Nietzsche

La ricerca sui culti misterici e lo statuto della figura mitraica all'interno della tradizione avestica prosegue fino ai giorni nostri, in merito Marcella Farioli spiega:

Al di sotto di questa divinità suprema [Mazdā], ma con ruolo del tutto predominante nel culto, si pone Mithra, che nella religione a lui dedicata assume pian piano tutte le prerogative divine, tra cui quella di creatore; la sua leggenda rappresenta tuttavia una questione non del tutto chiarita. [...].

La prima tipologia [di rappresentazioni iconografiche] raffigura il dio mentre esce con una torcia e un coltello da una roccia conica con un serpente alla base [...] intuiamo solo, da alcune iscrizioni dedicate alla *petra genitrix*, che la roccia rappresentava un oggetto di culto. [...]

⁴⁴⁶ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 798.

⁴⁴⁷ *Ivi*, pp. 798-799 [t.d.a.]. L'autore faceva esplicito riferimento a *MATTEO*, 2, 1 e ss. per quanto riguardava la stella dei Magi e ad *ATTI*, 13, 6 per i «falsi profeti».

⁴⁴⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 799 [t.d.a.].

In altre rappresentazioni Mithra esce dalle foglie di un albero o colpisce una roccia con una freccia facendo scaturire uno zampillo d'acqua.⁴⁴⁹

Mithra appare figura divina *perfettamente* integrata nel sistema teologico zoroastriano e tuttavia vi si scorgono caratteristiche che paiono fare riferimento ad un culto precedente. Quest'ultimo aspetto inviterebbe a scorgere nella spiritualità persiana l'attitudine a trovare una sintesi tra differenti e precedenti elementi di culto e divinità sotto la guida del "Buon principio". Tale questione tuttavia, come spiega la studiosa italiana, non può essere risolta senza considerare il ruolo del tutto centrale che svolge il tempo – *Zurvan* – in questa genealogia culturale-religiosa:

Benché Mithra sia la divinità principale della religione a lui dedicata. Egli non è tuttavia [...], la divinità centrale del sistema teologico mazdeo-babilonese su cui il mitraismo all'origine si fonda: al principio del cosmo e del mondo sta il Tempo (*Zervan*, a Roma *Saeculum*), raffigurato come un uomo alato, con la testa di Leone, emblema della forza del tempo che divora ogni cosa, il corpo avvolto da un serpente simboleggiante il corso sinuoso del sole tra le costellazioni, con scettro e fulmine oppure due chiavi nelle mani; questa divinità è frequentemente rappresentata entro un anello recante le effigi dei segni zodiacali o i simboli delle stagioni. [...].⁴⁵⁰

Benché non risulti ancora del tutto chiaro il plesso rituale e simbolico relativo a questa divinità che affonda le proprie radici nel quadro della civiltà babilonese, la presenza dell'elemento astrale richiama di certo allo zoroastrismo più puro ove Mithra assurge, come scrive Farioli facendo riferimento alle ricerche di Paul Thieme, a divinità garante della centrale funzione di colui che «sta nel mezzo» vigilando «sui trattati e sulle promesse».⁴⁵¹ Venendo a contatto con l'ambiente romano e greco la religione mitraica, della quale si può anche supporre una parziale indipendenza originaria rispetto al culto strettamente zoroastriano e mazdeo,⁴⁵² si renderà autonoma iniziando a diffondersi dalla Persia verso l'Occidente romano. Il suo particolare rito di iniziazione allude sia all'immagine ancestrale del «dio che soffre»⁴⁵³ sia alla funzione catartica di "messa in scena" del memoriale rappresentativo del passaggio delle anime al regno dei morti. La scarsità delle fonti scritte obbliga il ricercatore odierno, come avveniva anche per Creuzer, a interpretarne e tematizzarne la vicenda, a partire da un'analisi delle immagini e dall'iconografia correlata. In ambito mazdeo la vicenda di

⁴⁴⁹ M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, op. cit., pp. 98-99.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 98.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 98 e ss.

⁴⁵² «Mithra era venerato già nel periodo indo-iranico comune quale divinità che presiedeva la giustizia e in modo particolare le pattuizioni, punendone i trasgressori, e rientra sicuramente tra le divinità più antiche e importanti della storia religiosa dell'Eurasia e del Mazdaismo, tanto che il suo nome in iranico è divenuto per indicare "accordo, patto"». A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 46.

⁴⁵³ M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, op. cit., p. 98.

Mithra è legata alla narrazione dell'uccisione di un toro, secondo alcune leggende creato dal Dio *Ahura Mazdā* e poi ucciso dalla divinità malvagia *Ahrimán*, secondo altre dallo stesso Mithra. Da questo atto cruento, sacrificio con valore cosmico, discende la nascita di varie specie di grano e piante benefiche⁴⁵⁴ che pare implicare una specifica dimensione escatologica e di senso che non vede nella morte il termine ultimo dell'esperienza vitale. La trama raffigurativa evidenzia una peculiare concezione del nesso vita-morte, in cui la dinamica violenta e scarificale si risolve nell'emergenza della nuova vita, cui il grano e la spiga assurgono a simboli eminenti:

[il] culto di Mithra [...] concede all'iniziato la purificazione e la garanzia di una rinascita ultraterrena. Potrebbe assumere questo valore anche un altro particolare di queste raffigurazioni, e cioè la nascita dalla coda o dalla ferita del toro di spighe di grano. In alcuni casi entrano a far parte della scena anche uno scorpione che punge i genitali dl toro, un serpente, un corvo e un cane; quest'ultimo animale potrebbe fungere da accompagnatore delle anime nel regno dei morti, così come accade in alcuni testi sacri della religione iranica.⁴⁵⁵

Chiara esempio ne è una tipica raffigurazione mitraica presente in un capitello del Chiostro del Duomo di Monreale in provincia di Palermo (Figura 5). Il colonnato, risalente al XII secolo, già richiama nel suo complesso a motivi stilistici ed ornamentali che non sono ascrivibili *in toto* all'influenza araba in senso stretto, quanto piuttosto a quella propriamente persiana.⁴⁵⁶ In questo caso la spiga di grano compare, per di più, come motivo che circonda e avvolge sulla colonna la scena del gesto dell'uccisione dell'animale, rimarcando la simbologia di abbondanza e rinascita implicata nel mito.

⁴⁵⁴ Si veda: C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 169.

⁴⁵⁵ M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, op. cit., p. 100. Cfr. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 746.

⁴⁵⁶ Si ringrazia sentitamente il restauratore Cesare Tinì per la grande disponibilità e le preziose informazioni fornitemi nel Maggio del 2016 in occasione di una visita al Duomo di Monreale (Palermo).



Figura 5: Capitello presso il Chiostro del Duomo di Monreale (Palermo)

Negli appunti di Nietzsche del 1878⁴⁵⁷ compare, significativamente, un riferimento esplicito alla nota e ricorrente raffigurazione di Mithra:

Arte della ricordanza, soggiogare gli elementi amari, cattivi. Lotta contro la malattia, lo scontento, la noia.

Mitra uccide il toro, dal quale pendono il serpente e lo scorpione.⁴⁵⁸

Nietzsche appuntava la sintesi della raffigurazione mitraica e faceva riferimento anche ed a una sorta di invasamento tipico:

Mitromania. Attendere il primo raggio di sole – *finalmente* contemplarlo e – irriderlo e spegnere se stesso.⁴⁵⁹

Speranza di Mitra – follia di Mitra!⁴⁶⁰

Ideare la vita come una *festa*, sotto l'angolo della mitromania.⁴⁶¹

La figura di Mithra è presente anche in *Aurora* all'interno di un aforisma sul *post-mortem*. Il primo Cristianesimo, dirà Nietzsche, sa inglobare e fare propria «sotto la sua particolare protezione», la

⁴⁵⁷ Cfr. G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra*, op. cit., p. 41.

⁴⁵⁸ OFN: IV, III, 28 [39], p. 288.

⁴⁵⁹ OFN: IV, III, 28 [17], p. 287.

⁴⁶⁰ OFN: IV, III, 28 [22], p. 287.

⁴⁶¹ OFN: IV, III, 28 [34], p. 288. L'elemento originario del culto di Mithra, come specificato da Creuzer, si caratterizzava per l'aspetto gioioso e festoso conferito all'esistenza, qualità che si ritrova anche nel personaggio di Nietzsche: «[...] Compagni cerca il creatore, tali che sappiano affilare le falci. Distruttori li chiameranno e dispregiatori del bene e del male. Essi sono invece i mietitori che celebrano la festa [...]». Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

rappresentazione dell'inferno e delle sue atroci pene, ovverossia «la credenza, già in via di sfiorire, nei terrori dell'oltretomba»⁴⁶² contro il tentativo di Epicuro⁴⁶³ e del suo seguace Lucrezio di affermare contro queste un primato del piacere e della vita terrena. In ciò, il primo Cristianesimo agiva, prosegue, in modo saggio in vista della propria affermazione. Inglobando, difatti, nel suo seno queste atroci rappresentazioni cavalcate fino ad allora dai più disparati culti misterici preesistenti che le utilizzavano come «l'uovo più fecondo della loro potenza», poté realizzare la vittoria su essi e la propria affermazione:

Come avrebbe potuto, senza questo ardito aggancio col pieno paganesimo, riportar la vittoria sulla popolarità dei culti di Mitra e di Iside? Così portò dalla sua parte i pavidi, – i più forti proseliti di una nuova fede! Gli Ebrei, essendo un popolo che amava e ama la vita come i Greci e più dei Greci, avevano coltivato poco quelle concezioni: la morte definitiva, come castigo del peccatore, e l'impossibilità di una nuova resurrezione come minaccia estrema, tutto questo esercitava un'efficacia sufficientemente forte su questi uomini singolari che non volevano sbarazzarsi del loro corpo, ma speravano di salvarlo, nel loro raffinato egizianismo, per tutta l'eternità [...].⁴⁶⁴

Nietzsche proseguiva riportando, a titolo d'esempio, quanto narrato in un passaggio del secondo libro dei *Maccabei*.⁴⁶⁵ Qui si mostrava quanto i «primi cristiani» e martiri fossero «assai lontani dal pensiero dei tormenti eterni»,⁴⁶⁶ al contrario «essi pensavano di essere liberati dalla morte e si aspettavano di giorno in giorno una trasmutazione (*Verwandlung*) e non più una morte [...]».⁴⁶⁷ Da qui sgorga l'azione di Paolo che, per Nietzsche, del messaggio di Gesù non seppe dir meglio e altro se non «che egli avrebbe aperto l'accesso all'immortalità», ma la cui tipica «superbia dell'eletto»⁴⁶⁸ lo porta a restringere il campo di coloro che possono a buon diritto, e in quanto giustappunto privilegiati, accedervi, diffidando inizialmente di una possibile «resurrezione dei non redenti».⁴⁶⁹ A

⁴⁶² M: I, § 72, p. 55.

⁴⁶³ Cfr. AC: § 58, p. 89; OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320. Sull'invenzione "cristiana" dell'inferno si veda: OFN: VII, II, 25 [156], p. 45. Cfr. JGB: IX, § 269, p. 193.

⁴⁶⁴ M: I, § 72, pp. 54-55. Nietzsche continuerà anche nella maturità ad esprimere valutazioni positive sul popolo ebraico: «I Tedeschi dovrebbero allevare una casta dominante; confesso che trovo negli Ebrei capacità che sono indispensabili come ingredienti di una razza che debba plasmare la politica mondiale. Il senso del denaro dev'essere appreso, tramandato e mille volte ereditato: ancor'oggi l'Ebreo sfida in ciò l'Americano». OFN: VII, III, 34 [111], p. 136. Si veda anche: OFN: VII, III, 34 [154], p. 150; 34 [237], p. 176. In un altro passaggio del 1885 Nietzsche ironizzerà su Wagner e le sue note posizioni antisemite. La sua *avarizia* creativa, motivata da una smodata smania di grandezza, lo spingeva a «tenere per sé il suo "oro"» cercando di ricavarne un *credito* sempre maggiore. OFN: VII, III, 34 [152], p. 150. Cfr. WA: § 10, pp. 188-191; NW: P., p. 215.

⁴⁶⁵ 2 *MACCABEI*, 7, 11.

⁴⁶⁶ M: I § 72, p. 55.

⁴⁶⁷ M: I § 72, p. 55.

⁴⁶⁸ M: I § 72, p. 55.

⁴⁶⁹ M: I, § 72, p. 55. Cfr. E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 139-140.

questo punto si collocava il senso di «quell'interpolazione pagana (*heidnische Zusatz*)»⁴⁷⁰ riguardante l'inferno che sarebbe presto divenuto «strumento propizio nelle mani dei missionari»:⁴⁷¹ «la nuova dottrina che anche il peccatore e il non redento sarebbero immortali, la dottrina del dannato in eterno» la quale «fu più potente del pensiero, ormai del tutto illanguiditosi, della *morte definitiva*».⁴⁷² All'interno di queste argomentazioni ne va dell'idea nietzscheana del Cristianesimo autentico proclamato da Cristo e della sua più o meno imminente trasformazione per opera di Paolo. Nei frammenti del 1887 e del 1888 che presiedono alla stesura de *L'anticristo*, che ne riassume il senso, il culto di Mithra viene ripreso in un contesto assai simile a quello di *Aurora*, confermando la continuità della riflessione nietzscheana in merito. Qui spiccano considerazioni chiare sul Cristianesimo autentico insegnato da Cristo e visto in contrapposizione, come nella seconda parte del sopramenzionato aforisma di *Aurora*, all'istituzione paolina di una Chiesa con sacramenti e ritualità definite:

NB: uno spunto ingenuo verso un *movimento di pace* buddistico, che esce dal vero e proprio focolare del *ressentiment*... ma rovesciato da Paolo in una dottrina misterica pagana, che apprende infine a riconciliarsi con tutta l'*organizzazione statale* ... e fa guerre, condanna, tortura giura, odia. Paolo muove dal bisogno misterico di grandi masse religiosamente eccitate; egli cerca una vittima, una fantasmagoria cruenta che regga il confronto con le religioni dei culti segreti: Dio in croce, bere il sangue, l'unio mystica con la «vittima».

Cerca di mettere la *sopravvivenza* (la sopravvivenza beata, purificata dell'anima individuale), come risurrezione, in rapporto causale con quella della *vittima* (secondo il tipo di Dioniso, Mitra, Osiride).

Ha bisogno di portare in primo piano il concetto di *colpa* e di *peccato*, non una nuova prassi (quale Gesù stesso aveva insegnato e mostrato), bensì un nuovo culto, una nuova fede, la fede in una metamorfosi miracolosa («redenzione» attraverso la fede). [...]

L'attentato contro *sacerdoti e teologi* sboccò, grazie a Paolo, in un nuovo clero e in una nuova teologia – in una classe *dominante* e anche in una *Chiesa*. [...].⁴⁷³

Il Paolo di Nietzsche «*ha annullato per principio il cristianesimo originario*»,⁴⁷⁴ e lo ha fatto mediante un «artificio» che «consistette nel gonfiare la credenza che Cristo fosse stato visto dopo la morte (ossia il fatto di una allucinazione collettiva) in una logica teologica, come se l'immortalità e la resurrezione fossero cose essenziali e per così dire costituissero il fulcro della concezione della

⁴⁷⁰ M: I, § 72, p. 55.

⁴⁷¹ M: I, § 72, p. 55.

⁴⁷² M: I, § 72, p. 55.

⁴⁷³ OFN: VII, II, 11 [282], pp. 313-314.

⁴⁷⁴ OFN: VIII, II, 11 [282], p. 314.

salvezza di Gesù». ⁴⁷⁵ Queste considerazioni denotano la continuità tematica dell'approccio storico-psicologico seguito da Nietzsche nel rintracciare i momenti di formazione e affermazione della Chiesa cristiana: sottolineava, ancora una volta, come «l'immortalità personale» elemento assolutamente pagano, era qualcosa «di antiebraico e anticristiano». ⁴⁷⁶ Cristo, difatti, non aveva volto il proprio attacco solo contro l'ordine sacerdotale e statale ma, come sosteneva Renan, ⁴⁷⁷ anche contro l'«eccessiva importanza data alla “*persona*”», elemento che tosto si traduce nel suo opposto: la fede nella «persona eterna», la «preoccupazione per la salvezza eterna»: ovverossia «nella più paradossale esagerazione dell'egoismo personale». ⁴⁷⁸

Un altro riferimento ai culti di Mithra, Dioniso e Iside, viene proposto da Nietzsche in un appunto che, seguendo la stessa linea di riflessione dei precedenti, elenca gli equivoci fondamentali che danno nuovamente supporto e sostegno ad idee ⁴⁷⁹ e realtà che erano proprio quelle che «Gesù di Nazareth aveva combattuto». ⁴⁸⁰ Nel Cristianesimo paolino, che ingloba nel suo seno le esigenze pagane di quei culti e la loro teologia sottesa, vengono capovolti ad uno ad uno tutti i cardini del novello *Vangelo*. Spicca la riflessione di Nietzsche sulla *cena* cristiana, ⁴⁸¹ il dogma ⁴⁸² della transustanziazione e il pervertimento del messaggio originario cristiano nello stabilire una vita vera e una falsa. Alla trasformazione del «figlio dell'uomo» ⁴⁸³ in «figlio di Dio», ed all'idea anticristiana di una redenzione mediante la fede e non in virtù della pratica cristiana si dovette accompagnare anche una «nuova interpretazione» ⁴⁸⁴ della crocifissione di Cristo:

⁴⁷⁵ OFN: VIII, II, 11 [281], p. 313.

⁴⁷⁶ OFN: VIII, II, 11 [281], p. 313.

⁴⁷⁷ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 268 e 309. Si veda anche: OFN: VII, II, 25 [149], p. 44.

⁴⁷⁸ OFN: VIII, II, 11 [282], p. 314.

⁴⁷⁹ «Il cristianesimo come formula per superare (*überbieten*) e per totalizzare (*summieren*) – i culti sotterranei di ogni specie, quelli di Osiride, della grande Madre, di Mitra, per esempio: nell'essersi reso conto di questo sta il genio di Paolo. Il suo istinto in ciò fu talmente sicuro che, violentando spietatamente la verità, egli mise in bocca – e non soltanto in bocca – a un “salvatore” di sua invenzione le idee con cui quelle religioni da Ciandala affascinavano – arrivando a fare di lui qualche cosa che anche un sacerdote di Mitra poteva comprendere ... [...]». AC: § 58, p. 90.

⁴⁸⁰ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 322.

⁴⁸¹ «L'affratellamento attraverso la comunanza di cibo e bevanda, secondo l'abitudine ebraico-araba, è frainteso come “miracolo della transustanziazione”». OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320. Sul tema specifico si vedano anche questi importanti appunti: OFN: VIII, II, 11 [292], p. 318; 11 [293], p. 319. Sebbene all'interno di un piano argomentativo in parte differente in *Umano, troppo umano* Nietzsche propone, senza menzionare i culti specifici, una riflessione sul Cristianesimo inteso come «antichità emergente da epoche remotissime». MA: § 113, pp. 97-98.

⁴⁸² Per una lettura in termini psicoanalitici della controversia del IX secolo sull'Eucarestia e la dottrina della transustanziazione tra Pascasio Radalberto, Ratranno e Scoto Eriugena si veda: C. G. JUNG, *Tipi psicologici*, trad. it. di S. Bonarelli, Newton Compton Editori, Roma 2006, p. 30 e ss.

⁴⁸³ «[...] L'idea di “figlio dell'uomo” non riguarda una persona concreta, che appartiene alla storia, qualcosa di singolare e irripetibile, sibbene un fatto “eterno”, un simbolo psicologico liberato dalla nozione di tempo [...]». AC: § 34, p. 45.

⁴⁸⁴ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320.

Di per sé questa morte non era affatto l'essenziale ... era solo un segno in più di come ci si debba comportare verso le autorità e le leggi del mondo – rinunciando a difendersi ... In ciò stava l'esempio.⁴⁸⁵

L'idea evangelica di «figlio dell'uomo» era per Nietzsche, sulla scorta dell'interpretazione renaniana della *Vita di Gesù*, un simbolo che, attraverso la sua trasposizione teologale nell'idea del “figlio di Dio” come «*seconda persona della divinità*»,⁴⁸⁶ negava paradossalmente il rapporto filiale di ogni uomo con Dio, anche di quello più umile, trasmesso da Cristo. L'intero ambito della concezione di Gesù si rifaceva, difatti, ad una sfera simbolica mediante la quale proponeva un messaggio di salvezza e di redenzione immanente sostanziato da una specifica prassi regolata dall'amore. Il simbolico evocato da Cristo viene così sin dal principio piegato e sovvertito in base ad esigenze opposte, è «trasformato in crudeltà»⁴⁸⁷ dai primi discepoli⁴⁸⁸ e sostenitori:

In realtà tutta questa *trasformazione (Umbildung)* è una traduzione adatta ai bisogni e al livello di comprensione delle masse di allora; di quelle masse che credevano in Iside, Mitra, Dioniso, nella «grande madre» e pretendevano da una religione: 1) la speranza nell'al di là, 2) la cruenta fantasmagoria della vittima sacrificale, «il *misterium*», 3) l'atto redentore, la sacra leggenda [...].⁴⁸⁹

L'istinto cristiano che, sotto la spinta di Paolo⁴⁹⁰ è volto a sintetizzare (*summieren*) i diversi culti misterici sotto l'egida di una nuova verità, imponeva il dispregio della vita terrena e sfruttava la dottrina dell'aldilà per «svalorizzare “il mondo”». ⁴⁹¹ Le connesse riflessioni di Nietzsche sul senso dell'*ultima cena*,⁴⁹² che il Cristianesimo «non ha compreso»,⁴⁹³ e sul significato intrinseco dell'esperienza della croce, offrono anche la possibilità di tentare sia un'interpretazione dello specifico capitolo della quarta parte dello *Zarathustra* dal titolo *La cena*, sia il portato delle affermazioni sull'esperienza della croce presenti nel *Prologo*. Nel Cristianesimo istituzionale e corrente, scrive Nietzsche, «l'affratellamento attraverso la comunanza di cibo e bevanda, secondo

⁴⁸⁵ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320.

⁴⁸⁶ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320.

⁴⁸⁷ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320.

⁴⁸⁸ «Da allora in poi tutte le cose della vita sono ordinate in modo che il prete è *ovunque indispensabile*; in tutti i naturali eventi della vita, nascita, matrimonio, malattia, morte, per non parlare del “sacrificio” (“la cena”), interviene il santo parassita, per *snaturalizzarli* – nel suo linguaggio: per “santificarli” [...]». AC: § 26, pp. 31- 32.

⁴⁸⁹ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 321.

⁴⁹⁰ Ad es. AC: § 42, pp. 55-56; § 58, pp. 88-90.

⁴⁹¹ AC: § 58, p. 90.

⁴⁹² *LUCA*, 22, 1-21.

⁴⁹³ OFN: VIII, II, 11 [292], p. 318. Cfr. OFN: VIII, II, 11 [293], p. 319. Si veda: AC: § 26, p. 34.

l'abitudine ebraico-araba, è frainteso come “miracolo della transustanziazione” ...». ⁴⁹⁴ Non a caso in *Zarathustra* si trova rappresentata una buffa cena tra i cui commensali compaiono due re, orfani di un popolo che non merita guide sicure, l'uomo più brutto, artefice della morte di Dio, e un vecchio papa, ormai a riposo poiché orfano di Dio. ⁴⁹⁵ La cena insolita tosto sfocia, come nelle corrispondenti feste medioevali, in una *festa dell'asino* ⁴⁹⁶ nella quale come «pazzi» ⁴⁹⁷ gli ospiti sono scoperti da Zarathustra intenti ad adorare un asino. Nella parte centrale delle manifestazioni medioevali da cui Nietzsche trae spunto, nelle quali figura predominante erano uomini mascherati da asini, si proponeva proprio una parodia della Messa, un'irrisione delle figure clericali e dei sacramenti. ⁴⁹⁸ Come Creuzer anche Lecky si era soffermato ad analizzare i culti misterici medioevali, fornendo a Nietzsche importanti stimoli per lo *Zarathustra*. ⁴⁹⁹ Nell'esplicazione di Creuzer della figura del *Pater*, presente nel culto medioevale di Mithra che adesso esprimeva una condanna della sessualità decisamente contraria allo spirito zoroastriano-mitraico originario, e nei suoi riferimenti storico-sincretistici ai Leviti, ⁵⁰⁰ Nietzsche dovette trovare importanti stimoli storico-religiosi per la propria analisi storico-psicologica della formazione di una specifica casta sacerdotale nella Chiesa cristiana. ⁵⁰¹ Il costituirsi della figura del prete esprime, nel suo essere riportata all'immagine del «mago», ⁵⁰² il passaggio dalle forme originarie di culto a quelle moderne nelle quali si commercia ed accresce il proprio potere spirituale e materiale mediante una sviante ed oppressiva gestione del dolore. In quanto filosofo e trasvalutatore del sacro, il “profeta” di Nietzsche rivendicherà tuttavia anche la propria affinità di sangue ⁵⁰³ con i *preti* e, nella *Genealogia*

⁴⁹⁴ OFN: VIII, II, 11 [295], p. 320. Sul tema specifico si vedano anche questi importanti appunti: OFN: VIII, II: 11 [292], p. 318; 11 [293], p. 319. Un riferimento alla cena è presente anche in *Umano, troppo umano*. Qui Nietzsche propone, senza menzionare i culti specifici, un'interpretazione del Cristianesimo come «antichità emergente da epoche remotissime». MA: § 113, p. 97-98.

⁴⁹⁵ Za IV: (*La festa dell'asino*), p. 366. Si veda anche: Za IV: (*A riposo*), pp. 300-304; Za IV: (*L'uomo più brutto*), pp. 305-310.

⁴⁹⁶ Il Capitolo *La festa dell'asino*, doveva inizialmente riportare lo stesso titolo del libro di David Strauss contro cui Nietzsche nel 1873 aveva pubblicato la sua *prima considerazione inattuale: La vecchia e la nuova fede*. Ciò è indicativo di come per Nietzsche la contraffazione speculativa del messaggio cristiano fosse correlata al fraintendimento della sua simbolica.

⁴⁹⁷ Za IV: (*Il risveglio* § 2), p. 364.

⁴⁹⁸ La struttura della narrazione nietzscheana dal capitolo *La cena* sino a giungere a quello *La festa dell'asino*, ricalca lo spirito della antica e corrispondente festa medioevale connessa alla «festa dei folli». Si veda: N. GUGLIELMI, *Il medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Città Nuova, Roma 2001, p. 128 e ss.

⁴⁹⁹ Naumann mostra come una delle fonti nietzscheane per «la festa dei folli» e la «festa dell'asino» sia: W. E. H. LECKY, *Geschichte des Ursprung und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig-Heidelberg, 1873 (BN). In queste pagine si trovano enucleate tutte le caratteristiche di cui sopra. Si veda: Za IV: (*Il risveglio* § 2), p. 364 e n. 335 p. 424. Le sottolineature sono quelle rinvenute nel testo di Nietzsche. Si veda anche: JGB: I, § 8, p. 13.

⁵⁰⁰ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 677-678.

⁵⁰¹ GM: III, § 20, pp. 135-137; Za II: (*Dei preti*), pp. 101-103. Si veda anche: P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 154 e ss.

⁵⁰² GM: III, § 20, p. 137.

⁵⁰³ «Qui sono preti: e anche se sono miei nemici, vi prego, passate oltre silenziosamente e con la spada nel fodero. [...] Nulla è più vendicativo della loro umiltà. E colui che li attacca finisce facilmente per contaminarsi. Ma il mio sangue è affine a loro, e io voglio che il mio sangue sia onorato anche nel loro». Za II: (*Dei preti*), p. 101. Su questo tema ritroviamo un'affinità con lo *Yašt Vīštāspa* dell'*Avestā*, in alcune edizioni considerato lo *Yašt* 23: ALBERTI (a c. di),

della morale, sarà inoltre rimarcato come la vocazione del vero filosofo al celibato sia determinata dal suo considerare il matrimonio un «ostacolo e calamità nel suo cammino verso l'*optimum*».⁵⁰⁴

Per altro verso, i molteplici e correlati riferimenti ad un'idea anticristiana della pena eterna concretizzatasi in un'idea cupa quale quella dell'inferno,⁵⁰⁵ che viene da Nietzsche trattata anche in relazione alla sua concezione dantesca,⁵⁰⁶ spingono a stabilire un nesso ulteriore con la visione mazdea del *post-mortem* spiegata da Creuzer e con la critica al Cristianesimo veicolato dalle figure sacerdotali. Descrivendo la fine dei tempi secondo gli zoroastriani, Creuzer specificava come nelle loro rappresentazioni anche l'inferno doveva essere infine distrutto in un processo di fusione dei metalli:⁵⁰⁷ *Ahrimán* viene fatto cadere e annientato in ogni sua forma, l'intera natura viene rinnovata come anche gli uomini nel loro corpo (*Leib*) e nella loro anima (*Seele*)⁵⁰⁸ per essere infine il tutto ricondotto sotto il regno della luce di *Mazdā* (*Lichtreich*).⁵⁰⁹ Quest'idea escatologica era al contempo conseguente derivazione della loro etica, quanto presupposto della stessa nel conferirgli il carattere di immutabile fiducia nella vittoria assoluta del bene e dell'amore. Il predominio del bene sul male non poteva, a meno di compromettere l'unicità amorosa e luminosa del divino, riconoscere alcun ruolo eterno e imperituro al male e al dolore e quindi neanche, e soprattutto, nella forma di un regno eterno della punizione.

La contrapposizione paolina tra vita vera e falsa vita, demarcata da Nietzsche, rivelava tutto il suo spessore riguardo la derivazione di una specifica teodicea e metafisica a partire dall'etica presupposta. Il tema dell'aldilà si rivela uno dei nuclei dell'interpretazione storico-psicologica di Nietzsche che confluisce anche nel più noto tema del “mondo vero” e del “mondo apparente” che da un punto di vista filosofico è da far risalire a Platone.⁵¹⁰ Il Cristianesimo è in questo senso un *platonismo per il popolo*,⁵¹¹ lo stesso istinto a suddividere la realtà, nell'intento di svalutare la vita, accomuna Paolo e Platone. Da ciò l'oracolo di Nietzsche trarrà l'energia per implorare gli uomini a

Avestā, op. cit., (Frammenti di Nask, Yašt Vīštāspa, 9-12), p. 610. Paolo D'Iorio ha in merito rilevato altre affinità tra la concezione nietzscheana e la vicenda dell'antico Zarathustra riportata nella *Culturgeschichte* di Hellwald: P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., p. 397. Si veda: F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128.

⁵⁰⁴ GM: III, § 7, pp. 99-100. Cfr. FW: P., § 3, p. 33.

⁵⁰⁵ GM: III, § 20, p. 137: «Il mistero dei luoghi di tortura, l'ingegnosità dello stesso inferno – tutto era ormai scoperto, divinato, sfruttato, tutto stava a disposizione del mago, tutto da quel momento serviva alla vittoria del suo ideale, l'ideale ascetico ... “Il mio regno non è di questo mondo” – costui diceva prima e dopo: – aveva realmente ancora il diritto di parlare così?». Si veda anche: AC: §. 58, p. 89.

⁵⁰⁶ Ad. es. Za II: (*Della redenzione*), p. 164. «Dante, a mio parere, ha commesso un grossolano errore nel porre con una ingenuità da far paura sulla porta del suo inferno quell'iscrizione “fecemi l'eterno amore” – sulla porta del paradiso cristiano e della sua “eterna beatitudine” potrebbe stare in ogni caso a maggior diritto l'iscrizione “fecemi l'eterno odio” – ammesso che un verità possa stare sulla porta di una menzogna! [...]». GM: I § 15, p. 38.

⁵⁰⁷ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 708.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ GD: IV, pp. 46-47.

⁵¹¹ JGB: P., p. 4.

rimanere *virtuosamente* «fedeli alla terra»⁵¹² al fine di non assecondare il dominio che l'asceti, mediante le sue rappresentazioni dell'aldilà, esercita svuotando di *sensu agito* e gioia la vita terrena.⁵¹³

La trama di rimandi brevemente tracciata e che emerge seguendo i riferimenti nietzscheani al culto di Mithra e ai misteri si riallaccia all'esplicazione di una storia-genealogica delle formazioni religiose sostanziata dagli effetti di potere di tale o tal'altra credenza. Questa si rivela uno dei fili conduttori che percorrono l'asse degli interessi del filosofo sin dai tempi di Basilea e de *La nascita della tragedia* fino a giungere a *L'anticristo* passando per *Aurora* e lo *Zarathustra*.

Tornando a Creuzer, l'edizione dell'*Avestā* curata da Kleuker sulla base del testo originario stabilito per la prima volta da Anquetil-Duperron, cui questi si richiamava in un fittissimo apparato di note e rimandi corroborati da numerosi riferimenti tanto a scrittori greci e latini come anche agli studi a lui contemporanei, esprimeva contenuti non troppo dissimili da quelli oggi accessibili al lettore dalle tradizioni più moderne del testo.⁵¹⁴ Lo studio della lingua e della cultura avestica, che Max Müller spiegava e argomentava, è ancor oggi in continua evoluzione non mancando d'essere fonte di disputa⁵¹⁵ ma, ancora una volta, anche grande stimolo per la conoscenza di un patrimonio culturale, etico e metafisico di inestimabile valore che su più versanti sta alla base dello sviluppo della civiltà.

10. L'aurea stella

«Ditemi: com'è giunto l'oro ad avere il massimo valore? Perché non è volgare, non è utile e luccica di mite splendore; sempre esso dona se stesso».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Una missiva di Nietzsche del 1883 indirizzata a Peter Gast, quando già i primi libri dello *Zarathustra* erano stati scritti, ha da tempo suscitato un certo interesse tra gli esperti e studiosi del settore.

Da Genova il 23 Aprile 1883 Nietzsche scriveva al musicista collaboratore:

⁵¹² Za: (*Prologo* § 3), p. 6; Za I: (*Della virtù che dona* § 2), pp. 85-86.

⁵¹³ GM: I, § 13, pp. 34-35.

⁵¹⁴ «[...] Pur nella totale assenza da oltre cento anni di una integrale traduzione dell'*Avestā*, la cultura europea ha saputo, sia pure con qualche approssimazione, farne proprio il pensiero religioso e filosofico. Questo grazie al lavoro di decine di valorosi iranisti francesi, tedeschi, danesi e italiani, ma soprattutto all'intrinseca portata filosofica del messaggio avestico stesso mirabilmente intuiva da Friedrich Nietzsche». A. ALBERTI, *Introduzione* in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 11.

⁵¹⁵ *Infra*, Cap. III, § 3.

* Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 83.

Oggi per caso sono venuto a sapere che cosa significa «Zarathustra»: precisamente «aurea stella». Questa coincidenza mi ha reso felice. Verrebbe da pensare che tutta l'idea di fondo del mio libretto abbia le sue radici in questo etimo: ma fino ad oggi non ne sapevo nulla.⁵¹⁶

La breve lettera proseguiva con una descrizione nella quale il fattore meteorologico si fonde con istanze intime. Nietzsche scrive della forte pioggia che si abbatte sulla città ligure e di una musica che da lontano gli giunge suscitando un grande piacere non spiegabile con la vita finora da lui vissuta quanto piuttosto con quella del padre. Sono giorni di ricordi e sensazioni forti durante i quali rivive in sé, come avrebbe qualche anno dopo spiegato in *Ecce homo*,⁵¹⁷ l'eredità delle figure genitoriali che custodisce nelle tendenze del suo animo e del suo carattere. In questo quadro Nietzsche riferisce a Gast di essere pervenuto tardivamente a conoscenza del significato del nome del messo iranico, «Gold-Stern», aggiungendo che «verrebbe da pensare che l'idea di fondo» dello *Zarathustra* «abbia le sue radici in questo etimo»⁵¹⁸ ma, senza attendere la possibile risposta dell'interlocutore, fuggiva ogni possibile interrogazione specifica aggiungendo: «fino ad oggi non ne sapevo nulla».⁵¹⁹

L'etimo «aurea stella» per il nome del “profeta” era proprio quello ricavato alle origini degli studi sulla religione persiana e sulla lingua dei Parsi e sui testi dell'*Avestā* da Anquetil-Duperron. Questi aveva argomentato la sua proposta etimologica « – goldstern – »⁵²⁰ nella sua *Vita di Zoroastro* facendo anche riferimento alla sua ricerca pubblicata per l'Accademia reale di Parigi.⁵²¹ In tale sede l'orientalista proponeva una ricognizione complessiva delle svariate proposte etimologiche

⁵¹⁶ EFN: IV, [406] *A Heinrich Köselitz*, <Genova, 23 Aprile 1883>, p. 345.

⁵¹⁷ Qui il padre, scomparso a soli trentasei anni, viene definito «dolce amabile e morboso», mentre propone, una lettura affettivo-enigmatica del proprio carattere data dall'ambivalenza del proprio essere: «[...] Io, parlando per enigmi, come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio. Questa doppia discendenza, come dire dal più alto e dal più basso germoglio della vita, *décadent* e *inizio* al tempo stesso – questo solo, se mai, può spiegare quella neutralità, quella libertà da qualunque partito di fronte al problema generale della vita, che forse mi contraddistingue». EH: I, § 1, p. 17. Nello *Zarathustra*, Nietzsche farà tema, della doppia tensione del suo cuore espressione di una duplice volontà che lo trae contemporaneamente verso il «basso» e verso l'«alto»: *Za II (Dell'accortezza verso gli uomini)*, p. 166. Non casualmente, forse, si ritrova nello stesso capitolo dell'opera un riferimento alla cecità come caratteristica del “vivere tra uomini”. Questa veniva richiamata in senso autobiografico sempre in *Ecce homo* a proposito del rapporto con il padre: «Nell'anno stesso in cui era declinata la sua vita, declinò anche la mia: nel trentaseiesimo anno la mia vitalità scese al suo punto più basso – vivevo ancora, eppure non riuscivo a vedere tre passi avanti». Cfr. *Za II: (Dell'accortezza verso gli uomini)*, pp. 166. Sul versante opposto sottolineerà anche la sua invisibilità rispetto ai contemporanei: «[...] Ma la sproporzione fra la grandezza del mio compito e la *piccolezza* dei miei contemporanei si è dimostrata nel fatto che questi non mi ascoltano e neppure mi vedono». EH: P., § 1, p. 11.

⁵¹⁸ EFN: IV [406], *A Heinrich Köselitz*, <Genova, 23 Aprile 1883>, p. 345.

⁵¹⁹ EFN: IV [406], *A Heinrich Köselitz*, <Genova, 23 Aprile 1883>, p. 345.

⁵²⁰ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER, *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 4.

⁵²¹ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Recherches sur les anciennes langues de la Perse*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, avec le mémoire de littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année M. DCCLXXIII, Tome XXXI, de l'Imprimerie Royale, Paris 1768, p. 387. Una traduzione di questa dissertazione di Anquetil-Duperron era inclusa nel secondo volume dell'*Avestā* curata da Kleuker: A. H. ANQUETIL-DUPERRON *Untersuchungen über die alten Sprachen Persiens, Aus den Memoires da l'Academie Royale des Inscriptions et belles - Lettres* P. XXXI, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, pp. 29-96. In particolare, per la presentazione e discussione dell'etimo «Stern des Goldes», si veda anche: *ivi*, p. 64.

succedutesi nei secoli tra le quali anche quella riportata da Laerzio⁵²² cui il giovane Nietzsche era già di certo a conoscenza. Si giungeva a questo significato interpretando il nome in questione come il composto dei due termini «zeré» e «thaschtré», la differenza di quest'ultimo termine da quello indicante la stella che abbiamo visto essere oggetto di elogio e culto nello *Yašt* 87, *Teschtré* (Figura 6), sottolineava, non stava che in una semplice «h»:

Il senso del nome Zoroastro, secondo l'etimologia che io presento, è dunque *Taschter* (astro) *d'oro*, (ovverossia brillante e liberale): è l'*Astro vivente* del libro delle *Ricognizioni* [di San Clemente]; e questo nome, qualora fosse stato dato successivamente, caratterizza molto bene un legislatore le cui parole somiglianti alla pioggia hanno fatto, secondo i Parsi, rinascere l'universo insozzato dagli spiriti malvagi e dalle loro produzioni.⁵²³

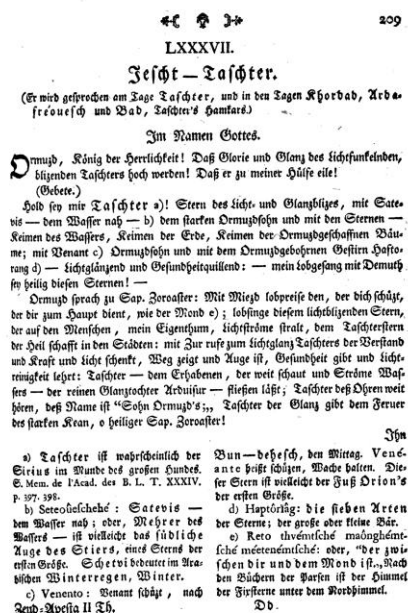


Figura 6: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *ZEND-AVESTA. Zoroasters Lebendiges Wort*, th. 2, LXXXVII *Jesch Taschter*, p. 209.

Michael Stausberg, nella sua ricostruzione storiografico-filosofica sulla figura del Persiano, riporta la formulazione dell'etimo di Anquetil-Duperron sottolineando come il significato di «aurea stella» dato da questi al nome Zarathustra non sia rimasto privo di influssi nei successivi sviluppi

⁵²² A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DU PERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 3.

⁵²³ *Ivi*, p. 4 [l.d.a.]. Si veda: A. PANAINO, *I Magi e la loro stella. Storia e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo, Milano 2012, pp. 150-156.

intellettuali. A riguardo faceva proprio riferimento alla soprariportata corrispondenza tra Nietzsche e Peter Gast notando come la fonte di questa informazione sia per lo più rimasta sconosciuta alla critica e senza ben precisi riferimenti.⁵²⁴

Ad oggi gli studi del settore individuano come unica fonte certa in merito la *Storia della civiltà* del von Hellwald. Importanti e notevoli coincidenze frasali e concettuali⁵²⁵ hanno difatti condotto ad individuare in quest'opera un importante apporto per la stesura dello *Zarathustra*. Come testimoniato da una missiva del 1881 indirizzata a Franz Overbeck dall'Egandina, Nietzsche chiede al caro amico e teologo due testi «della biblioteca o del Circolo di lettura, e precisamente i *due* volumi di Hellwald, 1) *Storia della civiltà*, 2) *La terra e i suoi abitanti*».⁵²⁶ Motivava la richiesta specificando come Friedrich Anton Heller von Hellwald fosse al corrente delle più recenti pubblicazioni di storia e di viaggi, per poi chiedere anche il testo di Kuno Fischer dedicato all'aggiornamento dell'insegnamento di Cartesio in Spinoza (vol. 1) della sua raccolta in 6 volumi sulla *Storia della nuova filosofia*. Hellwald era un seguace di David Friedrich Strauss e di Ernst Heinrich Hëckel⁵²⁷ e proprio a quest'ultimo aveva dedicato la *Storia della civiltà*, la sua opera più importante. Nietzsche doveva già essere, almeno in parte, a conoscenza di quest'opera risalendo difatti al 1875 un frammento nel quale questa veniva menzionata. Nel frammento in questione Nietzsche portava la sua sferzante critica alla filosofia della storia intrisa di ottimismo razionalistico, della quale la Germania era diventata la principale promotrice. La visione ottimistica hegeliana, tanto quanto l'«ingenua» visione del divenire delle civiltà proposta da Hellwald, erano in tal modo contrapposte alla visione burckhardtiana della storia. Concezione critica, quest'ultima, aperta alla categoria del possibile grazie ad una visione antirazionalistica che non divinizza in modo servile il mero dato dell'esistente, celebrando il potere di chi vince e si afferma, ma rintraccia collegamenti tra strutture e forme della cultura e i valori affermati dalle varie forme di dominazione:

Tutta la storia scritta è stata scritta sinora dal punto di vista del successo: più precisamente, si è ammesso che il successo sia opera di una ragione. Ciò vale anche per la storia greca: noi non ne possediamo ancora una vera. Ma così va in generale: dove sono gli storici che considerino le cose senza essere dominati dalle fandonie correnti? Non ne vedo che uno solo – Burckhardt. Ovunque regna un diffuso ottimismo della scienza. La domanda: «Che cosa sarebbe accaduto se

⁵²⁴ M. STAUSBERG, *Faszination Zarathustra*, vol. 2, de Gruyter, Berlin – New York 1998, pp. 960-961.

⁵²⁵ Si veda: P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., pp. 395-396.

⁵²⁶ EFN: IV, [123], *A Franz Overbeck*, <Sils Maria, 8 luglio 1881>, p. 96. Il secondo testo è in BN.

⁵²⁷ «Hellwald, Hëkel e compari hanno la mentalità degli specialisti e una specie di saggezza da pesci freddi. Il pezzettino di cervello che è aperto alla conoscenza del loro mondo non ha niente a che fare con la totalità, è un piccolo talento limitato [...]; mi ricordano il vecchio e buon David Strauss, il quale racconta con estremo candore i suoi tormenti per stabilire *se* aveva ancora la sensazione dell'esistenza generale. Questi specialisti non l'hanno, e perciò sono così «freddi»; cammelli dell'istruzione sulle gobbe dei quali stanno assise molte buone idee e nozioni, ma ciò non toglie che l'insieme sia, appunto, soltanto un cammello». OFN: V, II, 11 [299], p. 441.

non fosse sopravvenuta questa o quest'altra cosa?» viene respinta quasi concordemente, è tuttavia è proprio la domanda cardinale, attraverso cui tutto si trasforma in qualcosa di ironico. Non si ha che da guardare la propria vita. [...].

La Germania è diventata la culla dell'ottimismo storico: di ciò può essere corresponsabile Hegel. Nessun altro influsso della cultura tedesca è stato tuttavia più fatale. Tutto ciò che è sopraffatto dal successo tende gradualmente a ribellarsi; la storia intesa come scherno dei vincitori; sentimenti servili e devozione di fronte ai fatti – questo oggi lo si chiama «senso dello Stato»! come se avesse avuto ancora bisogno di essere istillato. Chi non comprende quanto la storia sia brutale e priva di senso non comprenderà certo neppure l'impulso a dare un senso alla storia. [...] È dunque particolarmente ingenuo Hellwald, autore di una storia della civiltà, quando rifiuta tutti gli ideali, perché la storia li ha sempre tolti di mezzo, l'uno dopo l'altro.⁵²⁸

Tornando sull'etimo del nome Zarathustra, von Hellwald presentava il significato «aurea stella» in una brevissima nota posta a margine⁵²⁹ di una considerazione discordante con lo spirito complessivo delle osservazioni nietzscheane volte a fornirgli, sebbene tardivamente, un grande rilievo. Lo studioso introduceva la questione sostenendo che nella lingua *zend* il nome Zarathustra possedeva un significato disadorno (*Schmucklos*).⁵³⁰ L'etimo *aurea stella* era da lui considerato erroneo e rimandava alla *Storia della cultura* di Georg Friedrich Kolb ove questo veniva utilizzato, «“Goldstern”». ⁵³¹ Questo significato si riteneva ormai confutato (*widerlegt*) dalle ricerche di Friedrich Max Müller, il quale invece avrebbe fornito quella che per lui era la giusta interpretazione: “coraggioso possessore di cammelli”. Il lettore veniva così presto indirizzato al primo volume degli *Studi Zend* di Max Müller pubblicati per l'Accademia delle Scienze di Vienna nel dicembre del 1862.⁵³² Sulla scia dell'impostazione che darà alla questione anche lo stesso Max Müller, non si faceva alcun esplicito riferimento alla specifica paternità di Duperron dell'etimo *aurea stella*, ma a lui Hellwald si richiamerà, in modo assai generico, più avanti indicando la prima traduzione dell'*Avestā* come importante fonte, tra le altre, per la conoscenza della religione

⁵²⁸ FP: V, 5 [58], pp. 78-79.

⁵²⁹ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128, n. 2.

⁵³⁰ *Ivi*, p. 128.

⁵³¹ Si veda: G. F. KOLB, *Culturgeschichte der Menschheit mit besonder Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits – und Wohstandsentwicklung der Völker, eine allgemeine Weltgeschichte, nach den Bedürfnissen der Jetztzeit*, vol. 1, Verlag von Arthur Felix, Leipzig 1882, p. 121.

⁵³² F. M. MÜLLER, *Zendstudien 1*: (aus dem Decemberhefte des Jahrganges 1862 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, XL. Bd., besonders abgedruckt) Wien 1863, p. 639 [7]. Max Müller articola la sua breve e succinta dissertazione partendo dall'etimo riportato da Duperron attribuendolo in modo molto vago agli «odierni sostenitori del profeta». *Ivi*, p. 635 [3]. Prima di pervenire al significato da lui individuato analizza altre proposte etimologiche: quella di Eugene Burnouf, di Rudolf von Roth e di Martin Haug. È evidente come la grande varietà di significati proposti si determinasse in base al modo di dividere il nome di partenza individuandone possibili o, a volte improbabili, unità di significato.

persiana.⁵³³ Allo stesso modo non faceva riferimento esplicito neanche alla sua *Vie de Zoroastre*, ricostruita attingendo da numerosissime fonti persiane e non, dalla quale purtuttavia riprendeva interi brani, rimandando sui temi relativi a fonti più recenti come gli studi di Röth e Friedrich Spiegel.⁵³⁴

Se anche Nietzsche avesse scelto l'etimo da lui privilegiato sulla base della lettura della dissertazione di Hellwald, ciò porrebbe questione rispetto all'eventualità della sua lettura dell'apposito saggio di Max Müller ove veniva proposto il significato del "possessore di cammelli". Qui le argomentazioni svolte si basavano sull'interpretazione di significati afferenti a singole unità fonetiche e di significato che compongono le parole persiane, senza entrare nel merito della proposta di Duperron e senza menzionarlo. Fatto che finirebbe per implicare a sua volta una improbabile conoscenza dettagliata della lingua persiana da parte di Nietzsche.⁵³⁵ In tal senso, se la fonte primaria di questa informazione fosse stata la *Culturgeschichte*, non ci resterebbe che da supporre che Nietzsche abbia potuto leggere e indagare le pagine dedicate da Müller al tema e riportate da Hellwald confrontandole con quelle di Duperron ove veniva spiegata la derivazione sintattico-terminologica del significato che privilegia. Si viene così nuovamente riportati all'idea, dai più condivisa, che Nietzsche dovesse essere, ad ogni modo, già a conoscenza sia del significato «aurea stella» per il nome Zarathustra che della sua più che autorevole paternità a prescindere da queste letture. A tal riguardo si rivela illuminante constatare, come aveva già notato Janz,⁵³⁶ che Creuzer nella *Symbolik* avesse riportato e discusso ampiamente l'etimo⁵³⁷ «Gold-Stern»⁵³⁸ proposto da Duperron, ricalcando in modo quasi identico tutta la ricostruzione filologica contenuta nella *Vie de Zoroastre*. Proprio facendo riferimento alle ricerche dell'iranista francese, Creuzer, in modo opposto a Hellwald, affermava che «da queste rivelazioni e documenti sarà anche offerto un grande (Gosser) nome»⁵³⁹ per il "profeta". Così rimandava alle pagine⁵⁴⁰ di Duperron tradotte da Kleuker

⁵³³ Dopo aver enucleato i capisaldi teologici ed etici dello Zoroastrismo, Hellwald in una breve nota indica l'edizione dello *Zend-Avesta* di Duperron come apporto fondamentale per questa conoscenza. Tra le altre fonti indica gli studi di Hyde sulla *Storia della religione degli antichi Persiani* (1700), *Le commentaire sur le Yasna* di Eugene Barnouf (1833) e i *Saggi sulla storia sacra* di Martin Haug (1862).

⁵³⁴ Si veda: F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128, n. 3.

⁵³⁵ Grazie alla lettura del primo volume degli *Essays* di Max Müller, Nietzsche può venire a conoscenza dell'*Handbuch der Zendsprache* di Ferdinand Justi che l'indologo tedesco consigliava ai lettori interessati agli studi "zend" che avessero voluto vagliare e «giudicare da soli (*sich Urtheil bilden wollen*)» il grado di precisione delle diverse traduzioni delle *Gāthā* e dell'*Avestā* che discuteva. Il lettore veniva informato di questa recente pubblicazione in Germania precisando che il testo conteneva un dizionario completo, una grammatica ed una raccolta di brani (crestomazia) dello *Zend-Avesta*. F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 128. Non mancano, inoltre, ampi glossari avestici e ampie dissertazioni sulla lingua persiana anche nei volumi dell'*Avestā* redatta in tedesco da Kleuker.

⁵³⁶ C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 208.

⁵³⁷ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 667. Si veda anche: *ivi*, pp. 712, 797. Hellwald, riguardo la vita di Zoroastro, al contrario rimandava agli studi di Roth e di Spiegel: due fonti, in parte, indirette: F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128 n. 3.

⁵³⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 667.

⁵³⁹ *Ibidem*.

proponendo un ulteriore confronto con le riflessioni di Johann Gottlieb Rhode che, a sua volta, spiegava e discuteva la proposta etimologica in questione.⁵⁴¹ A questi riferimenti esatti e puntuali il filologo e archeologo tedesco accompagnava ulteriori rimandi a quanto tramandato da Platone nell'*Alcibiade primo*,⁵⁴² da Plutarco e da Diogene Laerzio.

L'impostazione interpretativa di Hellwald che propone in antitesi le due etimologie, tendendo ad evitare i riferimenti specifici agli scritti di Duperron, rappresentava un'adesione tacita alla svolta che Max Müller voleva imprimere nel campo degli studi zoroastriani anche smentendo molte delle tesi principali dell'illustre predecessore. Scrive in merito l'iraniano e zoroastriano Khosro Khazai Pardis:

Zarathustra [...] che significa «stella dorata e brillante», è menzionato sedici volte nelle *Gāthā* [...]. La dissezione del nome Zarathustra è uno degli «sport» preferiti da alcuni autori. Abbiamo rilevato non meno di quattordici traduzioni differenti, tra cui il «cammello giallo»!⁵⁴³

Lo studio di Diogene Laerzio, come anche la lettura di Max Müller, di Creuzer e, non ultimo, della dissertazione di von Hellwald, avevano di certo fornito a Nietzsche un ampio ventaglio di opzioni etimologiche, inclusa quella citata della missiva indirizzata a Peter Gast, «Gold-Stern», ben prima della stesura del primo libro⁵⁴⁴ dello *Zarathustra* e della missiva del 1883. Qui Nietzsche diceva, inoltre, di essere pervenuto “per caso” alla conoscenza del significato del nome del suo personaggio, affermazione che in virtù di quanto rilevato, sembrerebbe cadere all'interno di una finzione comunicativa che instaura con il suo interlocutore. Taglia corto, attribuendo al “caso” ed alla estemporaneità, “solo oggi”, l'aspetto saliente della sua conoscenza del significato del nome del

⁵⁴⁰ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER, *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 4. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 667.

⁵⁴¹ J. G. RHODE, *Über Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden*, Wilibald August Holäufner, Breslau 1817, p. 42. J. G. Rhode sarebbe ritornato sui temi e sulle ricerche di Duperron anche tre anni più tardi in uno specifico studio dedicato: J. G. RHODE, *Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolks*, Verlag dem Hermannschen Buchhandlung, Frankfurt am Main 1820. Rhode faceva riferimento sia alla procedura di interpretazione del nome Zarathustra come «Goldstern» sia all'individuazione, sempre di matrice duperroniana, del luogo di nascita del persiano presso il lago di Urmia nell'odierno Azerbaigian, riportando la paternità delle idee e delle ipotesi che discuteva. *Ivi*, pp. 130-133.

⁵⁴² CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 667-668. La definizione platonica dell'*Alcibiade primo* di Zarathustra come figlio di *Ahura Mazdā* («Sohn des Ormuzd») era riportata anche da Max Müller che sottolineava, prima di presentare un estratto del catechismo parsi, come questa non trovasse un fondamento dottrinale né negli antichi né nei più moderni scritti zoroastriani. Qui il persiano era piuttosto concepito come un *saggio* e un *profeta* che riceve la sua grazia (*Gunst*) da Dio: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 155 e ss. Si veda: PLATONE, *Alcibiade primo*, in *Opere complete*, vol. 4, trad. it. di P. Pucci, Laterza, Bari 1998, (121-122 – XVII, e-a), pp. 28-29. *Infra*, Cap. III, § 2.

⁵⁴³ K. K. PARDIS, *Étude historique. § 2. À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 40 e n. 1 [t.d.a.].

⁵⁴⁴ Come attesta un'altra lettera all'amico Overbeck, Nietzsche il 23 Luglio del 1881, quindici giorni dopo la sua richiesta, era già in possesso dei due volumi di Hellwald: EFN IV: [123] *A Franz Overbeck, <Sils-Maria, 23 luglio 1881>*, p. 105.

protagonista di quella che sarebbe presto, tra numerose difficoltà editoriali,⁵⁴⁵ divenuta la sua opera più importante e conosciuta. È allora questa conversazione, nella quale Nietzsche previene qualunque possibile, ma ormai forse tardiva e inopportuna, domanda da parte dell'interlocutore, da porre in relazione con quanto affermato in *Ecce homo* e cui si è fatto riferimento all'inizio della nostra trattazione? Ovverossia con la frase «nessuno mi ha domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome di Zarathustra»?⁵⁴⁶ E se sì, a quale valore della scelta nietzscheana i contemporanei, e non solo quelli, non avrebbero dato il giusto peso? Il Dioniso satiro de *La nascita della tragedia*, sceglie adesso una nuova maschera, ma si trattava veramente di un “caso” fortuito e di una inversione di significati fine a se stessa? Alla domanda posta da Stausberg circa la fonte dalla quale Nietzsche abbia potuto apprendere dell'etimo proposto da Duperron si può rispondere indicando con certezza la lettura della *Symbolik*, senza perciò escludere anche una sua possibile lettura dell'*Avestā* e della *Vita di Zoroastro* redatta da Anquetil-Duperron.

Come nelle pagine degli antichi testi persiani, nello scritto di Nietzsche predomina, cangiante e alternato, il carattere aureo degli elementi,⁵⁴⁷ questi costantemente rilucono come l'“aurea stella” *Zarathustra*.

⁵⁴⁵ « [...] Di recente il Signor Schmeitzner mi ha informato che in conseguenza delle trattative “importantissime” e dei viaggi connessi con l'antisemitismo, la casa editrice sarebbe dovuta rimanere in secondo piano tutte le copie del mio *Zarathustra*, comprese quelle in omaggio, sarebbero ancora a Lipsia! – Bravo! Ma chi mi salva da un editore che annette più importanza alla campagna antisemita che alla diffusione delle *mie* idee? E qui non mi sembra di parlare in maniera particolarmente altezzosa [...]». EFN: IV, [485] A *Franz Overbeck* <Sils-Maria, 9 Luglio 1883>, pp. 370-371. Si veda anche: EFN: IV, [428] A *Heinrich Köselitz* <Sils-Maria, Engadina (Svizzera) 1 luglio 1883>, pp. 365-366; EFN: IV, [485] A *Ernst Schmeitzner* <Nizza, 6 febbraio 1884>, p. 449.

⁵⁴⁶ EH: XIV, § 3, p. 129. Si veda a riguardo anche: EFN: IV, [418] A *Heinrich Köselitz* <Roma, 20 maggio 1883>, p. 356.

⁵⁴⁷ *Infra*, Cap. III, § 4.

Capitolo III

DENTRO L'OPERA

*«Io sono il cavaliere del vento,
Sono colui che la tempesta sprona;
L'uragano che ho abbandonato
È ancora caldo di fulmini».*

BYRON, *Manfred**

1. L'*Avestā* e le sue parti

Un approccio ai testi sacri persiani dell'*Avestā*, alla loro storia, alle loro diverse parti e sezioni, al modo nel quale ci sono pervenuti, nonché alla dimensione etico-teologica che esprimono, è operazione necessaria al fine di comprendere sia gli sviluppi teorici e contenutistici di questa tradizione, come anche gli usi pratici affermati e il tipo di culto specifico. Ciò al fine di appurare fino a che punto, e in che misura, Nietzsche abbia potuto implementare la sua simbologia-attanziale anche mediante la concreta evocazione di questa dimensione scritturale.

Del testo originario dell'*Avestā*,¹ che constava di 21 *Nask*, letteralmente “fascicoli” o “sezioni”, rimase ben poco dopo la distruzione della biblioteca di Persepoli da parte di Alessandro Magno. Nella famosa biblioteca si conservava una copia del testo che si voleva, secondo tradizione, essere stato inciso a fuoco da un discepolo di Zarathustra su 12.000 pelli di bue.²

La prima ricostruzione del testo operata da Duperron, come visto in dettaglio discutendo la lettura di nietzscheana dei *Saggi* di Friedrich Max Müller, aveva avuto un carattere avventuroso; i testi erano stati ricostruiti anche sulla base di ciò che gli officianti del culto zoroastriano comunicarono oralmente al coraggioso e appassionato ricercatore francese. Gli studiosi odierni basano sul *Dēnkart* (*Questioni di religione*), opera in pahlavī scritta a Baghdād nel X secolo, la loro ricostruzione,

* G. G. BYRON, *Manfred*, a c. di F. Buffoni, con un saggio di B. Russel, Mondadori, Milano 2011, [I, 1], p. 13.

¹ Per un'idea del dibattito sulla filologia avestica e la datazione dei diversi manoscritti, alcuni più antichi redatti in India e altri meno antichi redatti in Persia, con le conseguenti ipotesi interpretative si rimanda a: A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, Sansoni, Firenze 1968, p. 44 e ss.

² Si veda: F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 67.

anche ideale, del testo originario dell'*Avestā*. Nei capitoli VIII e IX del *Dēnkart*, come ricorda Arnaldo Alberti, curatore e traduttore della attuale e principale edizione italiana dei testi zoroastriani, «sono per nostra estrema fortuna riassunti con sufficiente dettaglio tutti i 21 Nask [...] che costituiscono l'*Avestā* originario e dei quali, senza il *Dēnkart*, non avremmo mai conosciuto né il titolo né tanto meno l'argomento trattato».³ Del *Dēnkart*, a sua volta, non sono giunti a noi se non sette libri dei nove originari. La «norma della religione»⁴ o, come propone di tradurre questo titolo Alberti, le «Questioni di religione», erano opera di carattere enciclopedico nella quale si ritrova sintetizzata l'eredità religioso-culturale dell'età sassanide, veicolata mediante un sottile e complesso argomentare teologico-metafisico.⁵ Poiché le informazioni qui riportate si basavano su fonti anche molto antiche, quest'opera continua a svolgere il ruolo di prezioso strumento ai fini di una ricostruzione generale del culto mazdeo. In modo particolare nel VII capitolo si tramanda la leggenda della vita di Zarathustra, capitolo che a sua volta sembra riflettere il tema di un *Nask* originario non pervenuto. Sulla vita del “profeta” esiste, tuttavia, anche un importante racconto tradizionale, lo *Zarāthust-Nāmāh*, un poema in forma epica redatto nel XIII secolo da Zarathushti Bahrām Ben Pajdū, una specie di catechismo nel quale si evince anche l'intento sacerdotale di provvedere alla formazione religiosa dei fanciulli persiani. Gli avvenimenti sono qui presentati come tappe dell'itinerario seguito dal prescelto da Dio Zarathustra, come strumento salutare⁶ e benefico per scacciare i demoni, rigettandoli nella tenebra, e così affermare una luminosa e felice dimensione dell'esistere, mediante un esercizio *agito* del bene. Lo *Zarāthust-Nāmāh* viene presentato dal suo autore come opera di rivelazione angelica e, quantunque si avanzino dubbi sul valore letterario della lingua di composizione del testo, questo è rimasto sempre di gran voga per via del fatto che propone, come sottolinea Varenne, in una lingua a tutti accessibile, un'esaustiva sintesi degli insegnamenti contenuti negli antichi libri redatti in *Pahlavī*.⁷ Il dato che più interessa è che quest'opera fu la base dalla quale Anquetil-Duperron aveva tratto la più parte delle informazioni per la sua ricostruzione della *Vita di Zoroastro* che avrebbe incluso, nel 1771, nella prima edizione dei testi avestici contribuendo a diffondere e tramandare, oltre che i testi rituali e liturgici, anche la tradizione leggendaria dei Parsi.⁸

Altra importante fonte sulla tradizione religiosa persiana è il *Bundahīšn*, «La creazione», opera iranica di età medievale pervenuta in due redazioni. Questo scritto, anch'esso di carattere enciclopedico, affronta temi cosmogonici e leggendari dell'antico Iran. Al suo interno si trova

³ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., pp. 13-14.

⁴ A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, op. cit., p. 74.

⁵ *Ivi*, p. 78.

⁶ J. VARENNE, *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Éditions du Seuil, France 2006, p. 99.

⁷ *Ivi*, p. 102.

⁸ *Ivi*, pp. 99-102. Si veda: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. I, II, p. 8 e ss.

anche traccia della dottrina zervanita ovverossia, come specificato da Pagliaro-Bausani e già accennato in precedenza, della «dottrina teologica che mirava a ricostruire un fondamentale monoteismo riportando il dualismo Ohrmazd-Ahriman all'unità del tempo senza fine [...]».⁹

Il «Bundadesch»¹⁰ veniva menzionato anche da Creuzer che, nella sua dissertazione sulle principali fonti di informazioni sul culto zoroastriano, lo indicava come seconda fonte principale dopo l'*Avestā*, così come questa veniva stimata e adorata anche dai Persiani, specie quelli delle classi più elevate. Scritto in lingua *pahlavī*, spiegava il filologo, il *Bundahīšn* rappresenta rispetto ai testi avestici un'opera di maggiore scientificità: «si può considerare come una sorta di enciclopedia nella quale si diffonde maggiormente la religione, l'adorazione di Dio, l'astronomia, gli arredi domestici, l'agricoltura, e simili»,¹¹ per poi tornare a farvi riferimento nella parte dello stesso capitolo dedicata all'interpretazione del culto di Mithra.¹²

Oltre al *Dēnkart*, al *Bundahīšn* ed allo *Zarāthust-Nāmāh*, tra le numerose fonti medioevali sulla tradizione zoroastriana è da menzionare il *Libro dei Re*, lo *Shāh-Nāmeh* di Ferdowsi.¹³ Quest'opera testimonia chiaramente, mediante la narrazione di leggende e “miti”, come la tradizione zoroastriana sia da sempre legata all'immagine-statuto della regalità.¹⁴ Quasi certamente Nietzsche attinge altre informazioni sul *Libro dei Re* sempre nei primi anni del suo insegnamento a Basilea. Allo *Shāh-Nāmeh* faceva riferimento Jacob Burckhardt nelle sue lezioni sulla *Storia della civiltà greca* analizzandone in breve la tipologia di narrazione storiografica espressa.¹⁵ Burckhardt valutava la sua tipologia narrativa ponendola in relazione con la tradizione ebraica culminante nella tavola dei popoli che si ritrova nel *Genesi*, allorché ambedue le forme di narrazione erano accostabili in quanto animate «da un solo grande contrasto: quello fra le teocrazia del vero culto di Geova [o le forze del bene nel caso del Mazdeismo] ed i suoi nemici».¹⁶ Max Müller, nel primo volume degli *Essays*, forniva un'ampia trattazione di questa importante fonte e, addentrandosi nella storia del testo, chiariva il quadro culturale e socio-politico di riferimento all'interno del quale era

⁹ A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, op. cit., p. 79.

¹⁰ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 656.

¹¹ *Ivi*, pp. 656-657. [t.d.a.]. Anche margine di questa considerazione si rimandava al secondo volume dell'*Appendice dello Zend-Avesta*: J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*, in op. cit., vol. 2, p. 61.

¹² F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 676.

¹³ Si veda: *supra*, Cap. II, § 4.

¹⁴ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 703, 711, 716. Si veda: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 1, p. 16. Si vedano anche lo *Jeschts Sadés*, XXXI, *Rekah und Ram zad*, dove *Ahura Mazdā* è definito “Re della giustizia” (*Gerechtigkeit*) e lo *Jeschst Benant*, XCVII, dove lo stesso viene definito “Re della grandezza e dello splendore” (*herrlichkeit*): *ivi*, vol. 2, pp. 158 e 281.

¹⁵ «I Persiani invece di una relazione esatta della storia dei loro sovrani, ne hanno un'immagine trasfigurata in forma tipica, nel loro “Libro dei Re”, in cui ordinano unilateralmente tutti i personaggi e gli eventi in base alla lotta fra i due principi del mondo». J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, op. cit., vol. 2, pp. 147-148 e n. 1.

¹⁶ *Ivi*, p. 148.

stata redatta, per poi in conclusione soffermarsi sulla biografia dell'autore, le cui stesse dichiarazioni rivelavano gli intenti letterari.¹⁷

Altro importante riferimento al *Libro dei Re* veniva proposto da Friedrich Creuzer nel secondo paragrafo del terzo capitolo del primo volume della *Symbolik*, quello interamente dedicato alla religione medio-persiana.¹⁸ Qui l'autore proponeva una vastissima disamina informativa delle fonti relative alla tradizione persiana, le quali andavano anzitutto suddivise nelle due grandi classi rispettivamente comprendenti le notizie fornite degli stessi autori persiani antichi e quelle provenienti da scrittori stranieri e greci in particolare.¹⁹ In tal modo Creuzer informava il lettore circa il fatto che sia nella *History of Persia* di Malcom (London 1815) che nella *Geschichte der ältesten Persischen Monarchie*²⁰ di Abraham Constantin Mouradgèa d'Ohsson, pubblicata a Danzica nel 1806 secondo una allora recente traduzione in tedesco, si potevano trovare degli estratti de *Il libro dei Re* («Schah-nameh») di Ferdowsi.²¹

Tornando sul testo originario dell'*Avestā*, Alberti, seguendo le tracce degli studi comparati delle formule linguistiche presenti, propende per datarne la stesura, e con esso la nascita di Zarathustra, intorno all'XI secolo avanti Cristo, specificando come i testi tramandatici non debbano essere considerati equivalenti al «Santo Avestā dei tempi antichi»,²² quanto piuttosto solo ciò che di quest'ultimo era sopravvissuto nella memoria degli zoroastriani.²³

Dei 21 *Nask* originari, come anticipato, ci è difatti pervenuto unicamente il *Vidēvdāt* o *Yu(va)tdēvdāt*, il quale è a sua volta suddiviso in 22 *Fargard* (capitoli) e il cui titolo «sintetizza la professione di fede mediante la quale il neofita mazdeo si impegna ad abbandonare l'antico culto ario e indoario degli dèi».²⁴ Il libro avestico del *Vidēvdāt* appare anche allo studioso contemporaneo paragonabile al *Genesi* ebraico-cristiano poiché nei primi tre *Fargard* si narra della creazione del mondo, del primo uomo e dell'originaria età dell'oro.²⁵

Gli altri *Nask* avestici sono invece pervenuti mutili, tra questi lo *Yasna*, letteralmente «Offertorio», che costa di 72 *hati* o «inni» di cui fanno parte i canti delle *Gāthā* redatte in una lingua di certo più

¹⁷ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 86 e ss.

¹⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 654 (3. § 2. *Quellen. Ueberblick der Heroensagen, der Religionsperioden und der Denkmale*).

¹⁹ *Ivi*, p. 652.

²⁰ «Storia della più antica monarchia persiana».

²¹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 654.

²² A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 16.

²³ «Nei confronti degli errori che si possono spiegare mediante la scrittura, la storia della tradizione del testo avestico denuncia l'importanza prevalente e pressoché esclusiva della trasmissione orale, sino al momento in cui il patrimonio liturgico del mazdeismo fu fissato in un alfabeto, il quale si propose di riflettere tutti gli atteggiamenti di una struttura linguistica, fedelmente tramandata per lunghi secoli». A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, op. cit., pp. 38-39.

²⁴ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 19.

²⁵ *Ibidem*.

antica²⁶ del resto del *corpus* e che in seguito, grazie alle ricerche sopramenzionate di Martin Haug, si scoprì essere state composte dallo stesso Zarathustra.²⁷

Altro *Nask* del quale conserviamo delle parti è il *Xavartak Apastāk*, meglio conosciuto come *Khordah Avestā*, o “piccolo *Avestā*”. Si tratta di una raccolta di brevi preghiere da recitare in particolari occasioni e in determinati momenti della giornata, stabiliti secondo la scansione di una specifica ritualità. All’interno dello *Yasna* vengono solitamente collocati 19 dei 30 *Yašt* originari, “preghiere” in cui «si celebrano e invocano nel corso della loro corrispondente festività mensile, delle specifiche entità spirituali ritenute degne di culto, chiamate *Yazata* “Venerabili”». ²⁸ La loro celebrazione avviene secondo la scansione del calendario mazdeo.²⁹ Terzo importante *Nask*, oltre a quelli estremamente frammentari,³⁰ è il *Vispērāt* o *Vispered*, il cui significato nella lingua avestica³¹ richiama ad un composto di due termini, *vīspe ratavō*: “tutti i signori”. Si tratta di un’opera liturgica suddivisa in 22 *Karde* (capitoli) i quali sono spesso complemento³² dello *Yasna*, ma nella quale «si celebrano soltanto i ratu, ossia i capi spirituali delle differenti specie di esseri, in uno speciale servizio liturgico». ³³ La collocazione storica di Zarathustra cui Nietzsche perviene grazie ai propri studi era quella stabilita da Duperron, ovverossia il VI secolo a. C.³⁴ Inoltre dallo studio delle ricerche di Creuzer potrà anche accedere ad una disamina attenta delle parti e sottoparti dell’antico testo avestico, che questi enumerava e analizzava associando a ciascuna il tema e l’aspetto culturale predominante.³⁵

²⁶ Da più parti si sottolinea oggi, molto più che in passato, come la lingua delle *Gāthā* oltre a mostrarsi certamente anteriore rispetto a quella delle restanti parti del testo avestico, si sia rivelata molto prossima alla lingua degli inni dei *Veda* dell’Induismo. Quest’ipotesi scompagina, in buona parte, il tentativo di far discendere un credo direttamente dall’altro, e spinge a collocare la vita di Zarathustra prima del 1000 a. C. Si veda: F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., pp. 68-69. Tra gli studi più recenti sulla cosiddetta *Avestā* antica si segnala: J. KELLENS, *Zoroastre et l’Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Ouvrage publié avec le concours du Collège de France et de la Persian Heritage Foundation, Peeters Louvain, Paris 1991.

²⁷ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 20. Circa la presenza di altri testi, oltre le *Gāthā*, che sembrerebbero attribuibili allo stesso Zarathustra si veda: *ivi*, pp. 42-43.

²⁸ *Ivi*, p. 20.

²⁹ Questa peculiarità, che richiama da presso la successiva organizzazione del calendario cristiano-cattolico, era spiegata da Friedrich Creuzer: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. I, pp. 716-717. Si veda anche: *infra*, Cap. IV, § 11.

³⁰ Ad es. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Frammenti di Nask*), p. 587 e ss.

³¹ «Il problema della lingua è molto affascinante e complesso. Si parla in genere di lingua avestica. Fu nel 1200 che i principali testi zoroastriani furono tradotti in pahlavi, e successivamente i persi ne hanno fatte varie traduzioni in gujarati». F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 68.

³² Cfr. A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, op. cit., p. 47.

³³ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 20.

³⁴ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, op. cit., vol. 1, p. 95 (BN); F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 667. Cfr. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, pp. 6-7.

³⁵ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 656.

Secondo Pagliaro-Bausani l'indagine filologica sul testo avestico si rivela ben più complessa della filologia omerica,³⁶ in quanto la lingua di redazione conteneva in sé un carattere di creatività tale da poter risultare quasi «una lingua artificiosa (*Kunstsprache*), nella quale convergono in unità elementi diversi nel tempo e nello spazio».³⁷ Se la lingua avestica già nella sua articolazione semantica e grammaticale riflette la stessa caratteristica creativa della concezione etico-teologica del popolo persiano, bisogna allora soffermarsi a riflettere sui suoi componimenti maggiormente creativi, ovverossia le *Gāthā* di Zarathustra:

Zarathustra, nelle *Gāthā*, è certo erede di una tradizione poetica, che risale alla fase indoiranica, e in cui si continuano atteggiamenti di un linguaggio poetico, che riporta alla fase arioeuropea comune. La sua predicazione ha di certo avuto luogo nelle province orientali dell'Iran e la sua lingua deve necessariamente riflettere l'idioma parlato a suo tempo in tale zona, pur avendo come componente quell'elemento tradizionale e arcaico, che era proprio della lingua poetica.³⁸

Le *Gāthā*, letteralmente *canti*, oltre a testimoniare la certa esistenza storica³⁹ del *messo* mazdeo, ci riconsegnano il nocciolo della vocazione pratica della sua dottrina. L'insegnamento che traspare da questi scritti è semplice e diretto, il bene va affermato e perseguito nel coltivare fattivamente *buoni pensieri, buone parole e buone azioni*, cui specularmente si contrappongono parole, pensieri e azioni permeate dal germe impuro del maligno. Il ritmo triadico è, così, al centro dell'insegnamento zoroastriano. Il *buon pensiero* scandisce l'attitudine filosofico-esistenziale⁴⁰ e contemplativa di questa dottrina, mentre *le buone parole* si fanno indice dell'aderenza alla verità, veracità dirà Nietzsche, cui Zoroastro e tutti i seguaci di *Mazdā* sono chiamati al fine di affermare praticamente il bene – *buona azione* – per condurre in concreto la creazione e il mondo al loro stato di perfezione.⁴¹ Il predominare della *buona azione*, in quanto criterio etico che si interseca con il retto pensare e l'adesione al *vero*, conduce, in modo conseguente, ad una definizione dell'uomo quale «artigiano

³⁶ «[...] La lingua d'arte è già nei poemi omerici fissata nel suo carattere di mescolanza spaziale e temporale, quella avestica ci appare in fase di formazione, onde molti fenomeni appaiono come fatti sporadici ancora non consolidati nel sistema della lingua». A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, op. cit., p. 41.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, pp. 40-41.

³⁹ Ad oggi l'esistenza storica di Zoroastro è comunemente accettata da tutti i principali studiosi del settore, fa eccezione l'impostazione critico-analitica di Jean Kellens. La sua ricostruzione, oltre a fare perno sulla storia delle interpretazioni dei principali plessi linguistici e teologici del culto mazdeo e presenti nelle *Gāthā*, si basa soprattutto sul rapporto tra Zoroastrismo e religione Indù a partire da una riflessione che indaga le trasformazioni linguistiche relative. Tra queste spiccano quelle sulle quali si era soffermato Martin Haug: J. KELLENS, *La quatrième naissance de Zarathustra*, Édition du Seuil, Paris 2006.

⁴⁰ «L'errore che si oppone al giusto pensiero, alla giusta parola e all'azione giusta, non è inerente all'uomo: questo si annida nel nostro sistema di pensiero. Infatti è il pensiero che determina la direzione che noi vogliamo dare alle nostre parole e alle nostre azioni, è sempre lui che determina il modo in cui vediamo la vita e l'esistenza, che dà forma alle nostre percezioni, alle nostre attitudini mentali e alle nostre credenze [...]». K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 53.

⁴¹ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā Ahuinaivaitī*, Yasna 30), p. 155.

del Bene». ⁴² Nelle *Gāthā* l'idea di verità, *Aša*, il «vero ordine», ⁴³ si contrappone alla menzogna (*druj*), mentre il santo Spirito del Bene, *Spenta Mainyu*, si contrappone ad *Angra Mainyu*, lo spirito del Male. ⁴⁴ Questi, come opportunamente posto in risalto da Silvia Callegaro, non rappresentano tanto due entità contrapposte e in lotta «per il dominio del creato – quanto le due eterne possibilità che il Mainyu, la forza attiva, l'impulso mentale, può realizzare nella sua attività libera, abbracciando l'ordine e la verità di Ahura Mazdā o la loro negazione, personificata dai Druj». ⁴⁵

Il secondo canto delle *Gāthā*, lo *Yasna 29*, come mostrato da Pardis, riveste una grande rilevanza, sia poiché esprime il compito affidato in principio a Zarathustra, che per il suo stile narrativo drammatico prossimo alla saga. ⁴⁶ Il canto inizia con il pianto dell'«anima della terra», ⁴⁷ lamento struggente che trova le proprie ragioni nello sfruttamento e la violenza che su di essa esercitano i viventi: aggressione, rapina e ferocia imperversano ponendo in scacco il senso della sua creazione e gettano nella disperazione il creato tutto. ⁴⁸ Un grande stupore afferra *Mazdā* nel constatare come la terra mostri siffatta infelicità pur essendo stata, sin dal principio, destinata alla più pura felicità della luce. ⁴⁹ Così, il Dio supremo decide di interrogare la giustizia (*Aša*) per sapere se vi possa essere qualcuno, un uomo, in grado di rimediare agli errori e travimenti ⁵⁰ presenti nel mondo. La giustizia (*Aša*) tuttavia è anch'essa, come la stessa anima del mondo, preda della disperazione, non crede possa esservi al mondo una persona talmente potente ed elevata da riuscire a proteggere il giusto dall'ingiusto ed alla quale, se solo esistesse, verrebbe in aiuto fornendo tutto il proprio sostegno. *Mazdā*, in accordo con lo spirito di giustizia, interpella il *buon pensiero* (*Vohū Manah*) al fine di indicargli colui nel quale la saggezza si completasse in *armonia* con la giustizia affinché questa potesse realmente divenire, secondo il fine stesso della creazione, la reale protettrice e reggitrice

⁴² P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 85.

⁴³ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 39. Come sottolinea Alberti *Aša, Verità, ordine e rettitudine*, è detta *Vahišta*, «la migliore, la più ricca [...]». *Aša* ha, in indoeuropeo, anche un particolare significato etico e sociale che attiene a una gerarchia nella disposizione dei valori, ai cui primi posti stanno l'equità, la fedeltà alla parola data, la disciplina morale e sociale». Questi ultimi, unitamente ad una visione più teologica della *Verità*, sono i valori che Mazdaismo include nel concetto di *Aša*, «la sola, unica vera via che conduce alla "Casa del Canto", alla felicità senza fine». A. ALBERTI, *Breve Glossario Avestico*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 625. Si veda: *ivi*, (*Yasna 1, 1-2*), p. 89; *ivi*, (*Gāthā Haptanghaitī, Yasna 35, 1-2*), p. 167.

⁴⁴ *ivi*, (*Yasna 1,1*), p. 89; *ivi*, (*Yasna 9, 8*), p. 115.

⁴⁵ S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., p. 56.

⁴⁶ K. K. PARDIS, *Étude historique. § 4. La mission de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 60.

⁴⁷ *Ibidem*. Cfr. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā, Ahuinaavaitī, Yasna 28*), p. 150 e ss.

⁴⁸ *ivi*, (*Gāthā, Ahuinaavaitī, Yasna 29*), p. 152 e ss.

⁴⁹ K. K. PARDIS, *Étude historique. § 4. La mission de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 61.

⁵⁰ Da questo plesso dottrinale deriva la peculiare concezione metafisica dell'errore propria della tradizione zoroastriana. *Ibidem*.

della terra.⁵¹ Il *buon pensiero* suggeriva, a quel punto, il nome di *Spitama Zarathustra*, l'unico ad ascoltare gli insegnamenti divini e ad essere pronto a trasmetterli al popolo con i suoi *canti*.⁵² Se per via del tema, del soggetto e delle dispute sulla sua collocazione all'interno del *corpus* degli scritti avestici, la seconda *Gāthā* è stata sovente sotto i riflettori della critica, nel suo stesso titolo si presenta anche il fulcro di una questione storico-filologica e interpretativa di grande rilevanza etica, dottrinale e politica. Notoriamente conosciuta sotto il titolo «Il lamento della Vacca»,⁵³ il dibattito attuale, alimentato da eminenti iranisti e iraniani praticanti, ha posto in risalto come il termine *Géusch*, dai traduttori occidentali solitamente reso con «vacca», debba essere inteso come “terra”.⁵⁴ Questa rettifica, in conformità con la vocazione trasfiguratrice dell'insegnamento di Zarathustra, colloca il senso pratico dei suoi *canti* all'interno di ben altro orizzonte di significazione. Facendo perno su specifiche e faticose ricerche filologiche, Abtin Sassanfar, ricercatrice e vice Presidente della “Encyclopedia Iranica Foundation”, in una disquisizione sulla lingua delle *Gāthā*, tenuta in occasione dell'incontro⁵⁵ celebrato il 30 Aprile 1993 a Parigi (Palais de Chaillot) in memoria di Paul Du Breuil, rimarcava come un'esigenza di «imparzialità»⁵⁶ si imponga, oggi più che mai, riguardo all'interpretazione e la traduzione dei testi di Zarathustra. Non di rado, osservava, molte interpretazioni risultano viziate da un «giudizio deliberatamente ostile allo Zoroastrismo», che mostra chiaramente la volontà «di minimizzare, o ridurre a nulla, la straordinaria portata fondatrice del monoteismo zoroastriano». ⁵⁷ Caso esemplare di un simile atteggiamento era l'indirizzo ermeneutico seguito dal linguista H. S. Nymberg, fatto questo che non sarebbe sfuggito all'attenzione di noti ed eminenti iranisti quali Herzfeld, Duchesne-Gullemin, Hening, Zaehner e altri. La pertinenza della polemica filologica, come mostrato dallo studioso iraniano Mobed Azargochasb, autore di una traduzione delle *Gāthā*, è legata alla semplice evidenza del fatto che la traduzione di termini e parole deve essere compatibile con lo spirito del testo, pena pervenire a risultati insignificanti. A titolo esemplificativo Sassanfar esplica questo aspetto nodale e per nulla secondario del cosiddetto pianto o lamento della “Vacca” spiegando come il termine “Géush”, derivante da “Gau”, e la cui radice è evidentemente vicina a quella greca di “Géo” o “Gaïa” e al

⁵¹ K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., (Chant II, Yasna, hat 29), p. 124 e ss.

⁵² *Ibidem*. L'anima della terra accetta che tale incarico divino sia conferito a Zarathustra solo dopo che *Mazdā* le garantirà di renderlo realmente in grado di condurla verso la serenità e l'abbondanza, mediante la forza di *Aša* e *Vohū Manah*. *Ivi*, (Chant II, Yasna, hat 29), pp. 125-126.

⁵³ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 33; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 1, pp. 116-117.

⁵⁴ A. SASSANFAR, *Le choix et le libre arbitre dans les «Gathas» de Zarathoustra*, in D. THERAÏOS (éd.), *Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe. Hommage a Paul du Breuil*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris 1996, p. 122.

⁵⁵ D. THERAÏOS, *Une Séance d'hommage révélatrice au palais de Chaillot*, in D. THERAÏOS (éd.), *Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe*, op. cit., p. 11.

⁵⁶ A. SASSANFAR, *Le choix et le libre arbitre dans les «Gathas» de Zarathoustra*, in D. THERAÏOS (éd.), *Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe*, op. cit., p. 120.

⁵⁷ *Ibidem* [t.d.a.].

tedesco moderno “Gau” (regione o contrada), nella lingua delle *Gāthā* significhi propriamente la creazione, la terra, il mondo, l’insieme dell’umanità ma in alcun caso la “vacca”, il “toro” o il «bue»⁵⁸ che dir si voglia. Rifacendosi a significati impropri, Nymberg (*Die religion des alten Iran*) mirava a svilire l’autentico messaggio delle *Gāthā*, rafforzando l’idea di uno Zarathustra «volgare allevatore di buoi»,⁵⁹ la cui rivelazione, come risultato di filtri allucinogeni, non distava molto da quella degli sciamani dell’Asia centrale. Circuito interpretativo, questo, che faceva tutt’uno con l’intento di sminuire il più possibile l’insegnamento e la valenza etica e trasformativa del messaggio dell’inviato di *Mazdā* generando, nelle diverse traduzioni dei testi, una catena di non sensi linguistici, vere e proprie alterazioni di significato, manipolazioni etimologiche basate su semplici congetture,⁶⁰ quando non anche vere e proprie mistificazioni contenutistiche. Ad ogni modo il senso di questa *Gāthā*, come sottolineato anche da Pardis, emerge appieno unicamente intendendo il suo pianto come “lamento del creato”, dell’anima della terra, intesa come anima dei viventi, che sentono e soffrono il peso della violenza e dell’ingiustizia diffuse.⁶¹ Il “bue” o la “vacca”, cui nelle più recenti traduzioni del canto adesso si affianca una specificazione in riferimento all’anima della terra, potrebbero assurgere ad elementi significativi solo in quanto elemento simbolico e attanziale della natura creata.⁶²

2. Gli *Ameša Spenta* e la *Fravaši*

Il ritmo ternario sopraindicato si combina con un dualismo relativo⁶³ dato dalla differenza tra attitudine buona o cattiva di pensieri, parole e azioni. Sul livello della concezione del Dio supremo viene esplicito un monoteismo imperfetto laddove *Mazdā* è signore assoluto, eppure divide

⁵⁸ *Ivi*, p. 122.

⁵⁹ *Ivi*, p. 121. Ad esempio un altro termine chiave «Paseush», amico o discepolo è stato pressoché sempre tradotto con «bestiame». *Ivi*, p. 123. Questo fraintendimento ripetuto, aggiunge Abtin Sassanfar, una sorta di vera e propria «ossessione del bue» degli orientalisti, deriva dalla prima traduzione dell’*Avestā* di Anquetil-Duperron, i cui seguaci non hanno fatto che ripeterne l’errore. *Ivi*, p. 124 [t.d.a].

⁶⁰ *Ivi*, p. 121.

⁶¹ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 4. *La mission de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 60. Si veda : A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Khordah Avestā, Yašt Geuš, 9), p. 329 e ss.

⁶² *Ivi*, (*Gāthā Ahunavaitī*, Yasna 29, 1-11), pp. 152-153.

⁶³ Alberti opportunamente sottolinea come una cattiva interpretazione dello *Yasna* 30 delle *Gāthā* dal titolo «La dottrina del bene e del male», abbia fatto sorgere «il persistente equivoco del Mazdaismo come religione dualistica, laddove molto chiaramente questa *gāthā* consente di capire che non di dualismo religioso si tratta, ma soltanto dell’inevitabile contrapposizione etica, implicita nel concetto stesso di Bene, tra il Bene e il suo opposto Male [...]». A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 33. Cfr. J. VARENNE, *Zarathoustra et la tradition mazdéeenne*, op. cit., p. 47. Si veda: A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā Ahunavaitī*, Yasna 30), pp. 154-155; K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., (Chant III, Yasna, hat 30), pp. 127-130.

parzialmente questa sua potenza sia con *Zurvan*,⁶⁴ il Tempo infinito che presiede alla creazione come condizione imprescindibile entro la quale questa trova il suo spazio d'esplicazione, sia con *Ahrimán*, divinità malvagia che imperverserà solo fin quando Zarathustra e i suoi seguaci non avranno riportato il creato all'ordine, alla pace, alla giustizia e al benessere.⁶⁵

La potenza del dio unico si articola in diverse manifestazioni, il suo nome è di volta in volta identificato con le diverse entità naturali che, in quanto sue creazioni e dirette forme di manifestazione, esercitano potestà sulla natura guidando l'umanità verso la piena realizzazione nei due mondi: fisico e spirituale. Questi sono gli *Ameša Spenta* o "Immortali Benefici", ovvero «le entità spirituali più elevate create da *Mazdā* per affiancare l'uomo nella sua lotta contro il male».⁶⁶ Come da più parti si ricorda,⁶⁷ questi hanno una natura angelica, tanto da essere sovente accostati, come predecessori, agli arcangeli della tradizione ebraico-cristiana. I loro nomi, come scrive Du Breuil, esprimono «ardore di vita»:⁶⁸ *Vohū Manah*, Il buon pensiero, *Aša*, l'ordine e la rettitudine, *Ārmaiti*, la santa devozione e la pietà, *Hauvartāt*, la perfezione e la salute, *Ameretāt*, l'immortalità, *Xšathra*, il dominio, potere supremo desiderabile,⁶⁹ infine, lo stesso signore *Ahura Mazdā*.⁷⁰ Come all'interno di altre importanti tradizioni teologiche, dal Buddhismo fino alla tradizione cristiana e apocalittica, anche nello Zoroastrismo è presente la struttura simbolico-numerologica settenaria, in quanto rappresentazione della natura e dell'azione divina: nel caso specifico questa è legata alle forme angelico-divine, in cui il Dio creatore e reggitore si manifesta ed esplica. Riguardo al nome degli *Immortali benefici*, Benveniste ricorda come l'aggettivo "*spənta*" sia il corrispettivo avestico

⁶⁴ Il primo capitolo del *Bundahīšn* pone in rilievo il rapporto tra dualismo, tempo eterno (*Zurvan*) e tempo limitato, infinità e finitezza che si delinea all'origine della creazione mazdea. Si veda: R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, trad. it. di A. Giuliani, Ubaldini Editore, Roma 1976, pp. 20-21; BUNDAHISN, Cap. I (ed. Justi, pp. I-3, Anklesaria, pp. 2-22), in R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi*, op. cit., pp. 24-29. Sull'intricata questione del rapporto tra Zoroastrismo e Zervanismo in relazione all'esplicazione di un dualismo più o meno radicale espresso dalla tradizione in questione, si veda anche lo schema esplicativo proposto da Du Breuil: P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 90.

⁶⁵ «Sebbene le *Gāthā* non accennino affatto all'origine ontologica di Ahra Mainyu, il futuro spirito malvagio, due preziose indicazioni permettono di concludere, da una parte, che la parola *yema*, "gemello", stabilisce un legame fraterno tra i due Spiriti, per lo meno all'origine. Il termine si troverà trasferito dallo zervanismo su Ahura Mazdā e Ahra Mainyu, e stabilisce un dualismo diretto tra Dio e l'avversario. Dall'altra, le *Gāthā* indicano che attraverso una libera scelta uno dei due Spiriti primitivi è sprofondato in una natura tenebrosa [...]». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 91.

⁶⁶ A. ALBERTI, *Breve glossario avestico*, in A. ALBERTI (a c. di) *Avestā*, op. cit., p. 623.

⁶⁷ Ad. es. P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 86; K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 49. Callegaro nota come anche il simbolo della luce e del fuoco possa ritenersi assimilabile a questa visione angeologica: «Il fuoco, simbolo vivente della lotta divina, è elemento principale nel culto zoroastriano: è il segno e l'epifania del potere divino e dell'energia vitale e, acquisendo una valenza sovranaturale, è anche una sorta di angelo, in conformità alla tendenza del pensiero religioso iranico di trasfigurare in forma angelica l'oggetto della propria venerazione [...]». S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., pp. 41-42.

⁶⁸ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 87.

⁶⁹ Alberti rende il significato di *Xšathra* con le formule «desiderabile dominio», «potere supremo» e «volontà di potenza». A. ALBERTI, *Breve glossario avestico*, in A. ALBERTI (a c. di) *Avestā*, op. cit., p. 647.

⁷⁰ A. ALBERTI (a c. di) *Avestā*, op. cit., (Yasna 1, 2), p. 89; *ivi*, (Yasna 70, 2), p. 225.

del “*sanctus*” latino, ricoprendo «un’importanza fondamentale nel vocabolario religioso dell’*Avestā*». ⁷¹ Qui è utilizzato «per specificare le nozioni più importanti dell’universo religioso», ⁷² essendo questo nelle credenze mazdaiche «il migliore equivalente di quello che noi chiamiamo il ‘sacro’». ⁷³ Un ricostruzione delle diverse implicazioni concettuali e simboliche dei diversi *Ameša Spenta* ⁷⁴ conduce ad un circuito interpretativo nel quale ciascun elemento rimanda imprescindibilmente all’altro come all’interno di una catena infinita di relazioni reciproche. Se per un verso gli *Immortali benefici* «agiscono insieme», ⁷⁵ ciascuno fa riferimento ad entità definite: «insieme costituiscono l’unità del cosmo, i cui diversi elementi, aspetti o dimensioni sono rappresentati ciascuno da un Immortale Benefattore o Benefattrice». ⁷⁶ Ognuno di essi è identificato con il rispettivo elemento, viene da questo rappresentato e ne costituisce uno spirito di protezione. *Mazdā*, il primo santo benefattore, sta in relazione con gli uomini, mentre *Vohū Manah* con gli animali benefici, *Aša Vahišta* con il fuoco, *Xšathra Vairiu* con il metallo, ⁷⁷ *Spenta Ārmaiti* con la terra, ⁷⁸ *Hauvartāt* con l’acqua e *Ameretāt* con le piante. ⁷⁹

Come sottolineato da Stausberg, il forte e complesso legame di ognuno di essi con gli elementi naturali corrispondenti e le *virtù* rappresentate, «implica un sorta di etica cosmo-ecologica», ⁸⁰ nella quale l’elemento divino in sé unitario e molteplice ad un tempo mostra una vita tangibile e riflessa tanto nella natura fisica del creato quanto nei pensieri, nella condotta e nella tensione alla conoscenza degli uomini. A riguardo è illuminante l’esplicazione degli *Immortali Benefici* fornita da Khosro Khazai Parids che, seguendo il testo delle *Gāthā*, ne rimarca, oltre che la gravidanza cosmogonico-concettuale e naturalistica, soprattutto quella etica riguardante l’evoluzione interiore della persona da questi sorretta nel suo cammino verso il raggiungimento della luce e della verità. ⁸¹

⁷¹ E. BENVENISTE, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a c. di M. Liborio, Giulio Einaudi Editore, Torino 2001, vol. 2, p. 421.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 420.

⁷⁴ «[...] A ogni immortale benefattore sono attribuiti alcuni Venerabili [*yazata*] in qualità di “collaboratori”. Ciò consente di connettere gli uni agli altri i trenta personaggi divini assegnati al calendario mensile – ogni giorno infatti prende il nome da una figura divina». M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit. p. 44. Gli *yazata* sono in numero di almeno 27: *ivi*, p. 43.

⁷⁵ *Ivi*, p. 41. Cfr. E. BENVENISTE, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, op. cit., vol. 2, p. 421; PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [47], pp. 111-112.

⁷⁶ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 41.

⁷⁷ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 1, 2), p. 89; *ivi*, (Gāthā Vahištōišṭī, Yasna 70, 2), p. 225.

⁷⁸ *Daēna*, la “buona fede”, “religione”, “interiorità o “autocoscienza”, in quanto *yazata* che presiede anche alla devozione mazdea, è anch’essa figura centrale nelle *Gāthā* e sta in stretta relazione con *Aša* e *Spenta Ārmaiti*: M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., pp. 44-45. A. ALBERTI, *Breve glossario avestico*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 628. *Daēna*, «la “bonne conscience”» non è altro che il nuovo mondo cui l’uomo “prenderà parte” dopo la vita terrena: K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 3. *La création*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 80 e ss.

⁷⁹ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 41.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 52-59.

Dal canto suo, Paul Du Breuil, all'interno di una ricostruzione storica e interpretativa sullo Zoroastrismo centrata sull'idea portante della trasfigurazione del mondo⁸² da questo agognata, proponeva un ulteriore parallelismo tra i "Santi Immortali" e le Idee platoniche, auspicando infine una declinazione dei concetti zoroastriani in chiave spiccatamente filosofica:

Il riconoscimento di Zarathustra come precursore della filosofia ampliherebbe in modo considerevole l'orizzonte della dialettica moderna, impregnata di materialismo e di positivismismo. Lungi dal ricercare la fonte dei concetti zarathustriani nell'ebbrezza sciamanica indo-iranica (evidentemente incapace di produrli), è nella lucida e chiaroveggente rivelazione di uno stato spirituale che bisogna vedere il duplice movimento uomo-Dio, Dio-uomo, tradotto dallo spirito delle Gāthā.⁸³

I "Santi Immortali" (*Ameša Spenta*) somigliano a «semplici concetti»,⁸⁴ provengono da Dio, e si possono concepire come degli *exempla*, dei «modelli ideali»⁸⁵ proposti all'umanità per la realizzazione delle sue più nobili aspirazioni. Tuttavia, spiegava Du Breuil, questi non sono perfettamente equiparabili ai modelli eterni e immobili di Platone,⁸⁶ piuttosto sono assai più vicini all'aristotelico «Pensiero che pensa se stesso»⁸⁷ e alle neoplatoniche «prime ipotesi dell'Uno di Plotino»,⁸⁸ mediante essi «il "Primo Motore immobile" entrerebbe nell'essere e produrrebbe il movimento da cui ha origine ogni dinamica della creazione».⁸⁹

Ciò che distanzia queste entità dai modelli dell'idealismo di stampo platonico è la preminenza del loro carattere attivo, essi sono «"attivi" e "agenti", pur restando legati nella loro essenza all'unicità

⁸² «L'attaccamento alla terra nello zoroastrismo si salda e quasi si ancora all'idea che si deve lavorare per il rinnovamento del mondo, ma fa parte anche della religione pratica anche il coltivare il suolo, bonificare i terreni rispettare e valorizzare gli animali [...]». F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 66.

⁸³ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 85. Cfr. A SASSANFAR, *Le choix et le libre arbitre dans les «Gathas» de Zarathoustra*, in D. THERAÏOS (éd.), *Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe*, op. cit., p. 126.

⁸⁴ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 85.

⁸⁵ *Ivi*, p. 86.

⁸⁶ Come detto, nell'*Alcibiade primo* Platone menziona Zoroastro presentandolo come figlio di *Ahura Mazda*. Rivolgendosi al giovane Alcibiade, così descriveva le caratteristiche dell'educazione cui erano destinatari in Persia i fanciulli reali: «[...] a quattordici anni vanno sotto la disciplina dei pedagoghi reali, come essi li chiamano: i quali sono scelti fra i Persiani più illustri nel fiore della loro età e sono quattro, il più sapiente, il più giusto, il più temperante, e il più valoroso. Il primo di costoro gli insegna la magia di Zoroastro figlio di Oro-masdo, cioè il culto degli dèi, e gli insegna pure l'arte di regnare; il più giusto gli apprende ad essere sincero per tutta la vita; quello di temperanza a non lasciarsi dominare da alcun piacere, al fine che egli s'abituï ad essere libero e, come s'addice a un re, a dominare prima di tutto ciò che è in lui e non ad esserne schiavo; il più valoroso lo prepara ad essere audace e intrepido mostrandogli che temere è da schiavo [...]». PLATONE, *Alcibiade primo*, in *Opere complete*, op. cit., (121-122 – XVII, e-a), pp. 28-29.

⁸⁷ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 86. Si veda: ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., (XII, 1072 a 18, 1073 a 13), pp. 354-359.

⁸⁸ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 86.

⁸⁹ *Ibidem*.

divina»,⁹⁰ laddove l'attitudine tipicamente pratica di questa tradizione è chiaramente espressa dalla comune radice *man*, *manah*, presente nei termini *Mazdā* e *Buon pensiero (Vohū Manah)*: essa significa «volontà in azione».⁹¹



Figura 7: Faravahr (*Fravaši*)

Chiarito lo statuto angelico, divino e naturale ad un tempo degli *Ameša Spenta*, si rivela ai nostri fini di grande interesse indagare il significato della *Fravaši*, elemento simbolico-rappresentativo centrale nel sistema mazdeo. L'immagine della *Faravahar (Fravaši)* di Zarathustra (Figura 7) è anche simbolo universale dell'adesione all'insegnamento zoroastriano cui fanno riferimento anche oggi i suoi seguaci. La *Fravaši* esemplifica in maniera unitaria gli aspetti centrali dell'insegnamento parsì fornendone una sintesi grafica pressoché completa. Un saggio barbuto posizionato di profilo indica con una mano la direzione da seguire, esemplificando nel suo semplice gesto la dimensione escatologico-realizzativa, mentre nell'altra, sempre volta nella stessa direzione della prima, stringe un anello, simbolo della promessa.⁹² Un brano del *Dēnkart* si mostra, in proposito, particolarmente illuminante, a proposito di *Mazdā* si dice:

[...] Il suo potere di agire consiste nell'indirizzare le potenzialità che sono create nelle cose al loro uso, nell'allontanare la corruzione che è insita nelle creature essendo il loro essere misto col Potere Aggressivo, e nel guarire le creature sia materialmente che spiritualmente.

Il beneficio (derivato dalla) sua conoscenza quantitativa (dei particolari) e dalle sue operazioni nel tempo è il suo (continuo) movimento in avanti e il suo controllo (del mondo) per tutta la durata dei millenni (che conducono) alla Riabilitazione Finale. [...].⁹³

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Si ringrazia il Professor Pardis, e la comunità zoroastriana tutta che fa capo al “*Centre Européen d’Études Zoroastriennes. Association culturelle, laïque et de libre-pensée*”, per i 3 giorni di intenso confronto trascorsi insieme in occasione del convegno: «Zarathoustra. Les idées qui changèrent le monde» tenutosi a Bruxelles nel luglio del 2015.

⁹³ *DĒNKART* (ed. Madan, pp. 329-330), in R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi*, op. cit., pp. 64-65.

Al centro della figura si dipartono due grandi ali d'aquila,⁹⁴ sulle quali si individuano costantemente tre strisce, che indicano rispettivamente i buoni pensieri, le buone parole e le buone azioni, che vengono identificati con le ali in virtù del loro saper/poter condurre in alto nell'elevazione a Dio e alla verità suprema. La parte inferiore della veste del saggio coincide e si sovrappone con la coda dell'animale, rappresentandone una sorta di complemento. Anche qui il ritmo ternario del disegno salta agli occhi, e i tre elementi che compongono il piumaggio rappresentano, per contrasto, le cattive parole, i cattivi pensieri e le cattive azioni che conducono in basso, esercitando una forza contraria rispetto alla tensione dinamica ascendente espressa dalle ali. Il ventre del saggio, coincidente con il corpo dell'aquila fino alle ginocchia, è racchiuso in un grande anello (cerchio) dal quale fuoriescono – o nel quale confluiscono – due lati oblungi che in basso si attorcigliano su se stessi formando due piccoli vortici. Queste due entità, che integrate nella figura paiono rappresentare le zampe dell'animale, ma che nella forma possono somigliare ad una stilizzazione di due serpenti, indicano rispettivamente il bene ed il male, la cui peculiarità è di richiamare costantemente se stessi. Se la dinamica ascensionale legata al bene è rappresentata dal volare dell'aquila e quella che trae in basso dalla sua coda attratta da una forza contrapposta,⁹⁵ le due forme oblunghe esprimono l'idea di come tanto i buoni pensieri, le buone opere, le buone azioni, quanto i loro opposti, si riproducano in una dinamica esponenziale. All'interno di questa circolarità "senza uscita" si rivela decisiva l'indicazione della direzione esemplificata dall'anello più piccolo, la promessa, che il saggio porta innanzi a sé associandolo alla precisa direzione che indica con l'altra mano. Quest'anello allude con ogni evidenza all'impegno concreto per la realizzazione del bene derivante dalla scelta etica⁹⁶ che è caratterizzata dalla volontà di infrangere il circolo cosmico del legame tra bene e male che, a sua volta, pare rappresentato dal grande circolo centrale. Questo, fulcro della figura, in quanto catalizzatore della stessa, pare difatti far riferimento alla grande circolarità pienamente ritornante degli eventi, che si ripetono incessanti nel ciclo cosmico. Il grande anello centrale che racchiude il corpo dell'animale, là dove coincide con il ventre della figura

⁹⁴ Riflettendo sulle trattazioni di Creuzer, Janz scrive: «Zoroastro è profeta di Dio, ordinatore della liturgia, con lo scopo di essere «mediatore» tra Ormuzd, [...] avvertito nella luce del sole, il cui animale simbolico è l'aquila reale, e Arimane, [...] visto nella tenebra, simboleggiato dal serpente. Nietzsche-Zarathustra è riuscito a riconciliare i due principi contrapposti, compito questo che viene espressamente indicato dalla religione persiana: è lui che è al di là del bene e del male». C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 210.

⁹⁵ Questa dinamica pare rievocare la lotta "nietzscheana" contro lo *spirito di gravità*: ad. es. Za III: (*Dello spirito di gravità* § 1-2), pp. 226-230.

⁹⁶ «Ora, i due spiriti primari che si rivelarono in visione come gemelli, sono il Bene e il Male, in pensiero, parola e azione. E tra questi due, coloro che sono saggi hanno scelto correttamente, non così gli insipienti. E quando questi due spiriti giunsero insieme, essi crearono all'inizio la Vita e la non-Vita e, alla fine, la peggiore Esistenza toccherà ai seguaci di Druj, la Menzogna, e la Migliore esistenza a coloro che seguono Aša, il Vero e la Rettitudine». A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Gāthā Ahunavairī, Yasna 30, 3-4), p. 154. A riguardo scrive Du Breuil: «I colloqui mistici di Zarathustra vanno interpretati con l'aiuto dei procedimenti stessi da lui enunciati: da una parte con la pietà necessaria, e dall'altra con la "scelta" alla quale egli affida un ruolo preminente». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 85.

umana, può essere inteso come elemento intermedio, che catalizza e trasforma, coniuga e trasfigura le differenti forze. Esso, tuttavia, pare riassumere in simbolo anche il circolo chiuso degli eventi del mondo che esigono un atto di volontà per essere volti e condotti, mediante la *promessa* e l'adesione alla parola liberatrice di *Mazdā*, gradualmente e costantemente verso lo spirito del bene. Il cerchio-anello è immagine della totalità perfetta che rappresenta come «segno dell'Unità del principio e di quella del cielo».⁹⁷ Le istanze opposte vengono ricongiunte nell'equidistanza dal punto centrale, la quale rimette costantemente in gioco la preminenza apparente delle une sulle altre. Il saggio volto in una specifica direzione così rompe l'ordine simmetrico della raffigurazione, fornendo visivamente l'idea del dualismo imperfetto ed esprimendo, in tal modo, il momento tensivo e volitivo implicato dall'impegno/scelta alla determinazione etica.

In termini scritturali la *Fravaši* (Figura 8) rappresenta lo spirito guardiano, una sorta di angelo custode⁹⁸ che presiede alla nascita dell'uomo e che lo assiste e veglia su di lui nel suo viaggio terreno. Essa è intesa sia come anima immortale, sia come «antico spirito protettore della guerra».⁹⁹ Ogni genere o categoria naturale e vivente, come ogni uomo e ogni donna, ha la propria *Fravaši*. Queste assurgono allo statuto di «prototipi celesti»¹⁰⁰ presenti ed esistenti sin dal principio dei tempi.



Figura 8: Faravahr (*Fravaši*)

⁹⁷ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 245.

⁹⁸ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 51.

⁹⁹ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 43. Si veda anche: BUNDAHISN, (cap. I, ed. Justi, pp. I-3, Anklesaria, pp. 2-22), in R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi*, op. cit., p. 29.

¹⁰⁰ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 50.

3. I canti

«Serene e felici le anime dei giusti passano oltre e arrivano fino al trono d'oro di Ahura Mazdā, al seggio d'oro degli Ameša Spenta, fino al Garō mnāna, la dimora di Ahura Mazdā [...]».

AVESTĀ*

Come scrive Andrea Piras, tra poesia e declamazione sentita e partecipata,

la specificità di Zarathustra, e la tradizione poetico compositiva che a lui si rifà (e che lo perpetua), è quella del canto: Zarathustra è un cantore (*Zoatar*) e questo spiega la natura celebrativa e lirica di questi testi, pervasi da un intimo sentimento di ricerca, di moderato pathos, e di interrogazione sugli enigmi dell'esistenza.¹⁰¹

La dimensione del canto, significativamente, denota non solo la forma espressiva del proferire dell'antico Persiano, ma anche la stessa meta ultima escatologica dello Zoroastrismo, diremmo in termini ebraico-cristiani il loro paradiso¹⁰² che non a caso porta il nome di «dimora dei canti».¹⁰³ Ciò mostra come l'elemento musicale, con il quale anche le odierne comunità zoroastriane sono solite accompagnare i discorsi e la lettura delle stesse *Gāthā*,¹⁰⁴ sia in questa concezione radicato ad un livello che oltrepassa in modo inconfutabile la semplice dimensione espressiva, denotandosi come *telos* e senso stesso della vita e dell'esistente. Anche Nietzsche nel proprio *Zarathustra* alternerà discorsi (*Reden*) e canti (*Lieder*). Ritroviamo difatti diversi capitoli nei quali l'elemento

* A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yu[va]tdēvdāt, Fargard 19, 32), p. 548. *Garō mnāna* è letteralmente «la casa dei canti» ovverossia il “paradiso” parsi.

¹⁰¹ A. PIRAS, *Dall'uno al molteplice nella cosmologia zoroastriana*, in F. BUZZETTA e P. URIZZI (a c. di), *Dall'uno ai molti: creazione o manifestazione? Prospettive sacre d'Oriente e d'Occidente*, Atti del 3° Seminario di studi Mazara del Vallo, 5-8 dicembre 2008, Officina di Studi Medioevali, Palermo 2013, p. 29. Il termine *Zoatar* indica il vero celebrante del rito che, dopo Zarathustra, canta le *Gāthā*, gli inni sacri e recita le preghiere. Si veda: S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., pp. 36; A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā Ahunavaitī*, Yasna 34, 6), p. 162.

¹⁰² Come detto, l'escatologia radicale mazdea, coniugata con il rigore logico, implica una completa disfatta finale del Male che non si accorda con l'idea dell'esistenza di un inferno eterno: «Questo inferno [“la dimora del peggiore pensiero” etc.], non è eterno poiché, per Zarathustra, il male sarà vinto alla fine dal bene. Inoltre tutta la creazione si evolve ininterrottamente verso la Perfezione: niente permane immutato, tutto si trasforma, anche il male; anche la coscienza del malfattore si evolverà e sarà un giorno epurata». K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 6. *La création*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 82. [t.d.a.]. Si veda anche: A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 13. Cfr. Za II: (*Della redenzione*), p. 164.

¹⁰³ «La “Dimora dei Canti” (*Garō Demana*); è il paradiso di Ahura Mazdā. Nelle *Gāthā*, i termini come “dimora”, “casa” “dominio” (*demana*) sono frequentemente impiegati come metafore del dominio della coscienza abitata dal nostro essere più vero. Il “canto”, per parte sua, evoca la creatività ma anche l'emozione, nel suo poter essere gioiosa o triste. La “Dimora dei Canti” evoca dunque lo stato di coscienza più gioioso, il più sublime, il più creativo. In esso il tempo è abolito e la coscienza si situa al di là del bene e del male [...]». K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 6. *La création*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 81 [t.d.a.].

¹⁰⁴ «Definite come le prediche in versi di Zarathustra, sono scritte in un caratteristico dialetto dell'iranico antico. Essendo decisamente arcaiche, le più antiche di tutte, si ritiene che risalgano realmente ai tempi di Zarathustra, e costituirebbero il modello per le prediche dello Zarathustra di Nietzsche». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 7.

musicale-canoro è evocato esplicitamente come titolo. Nel secondo libro troviamo *Il canto della notte*,¹⁰⁵ *Il canto della danza*¹⁰⁶ e il *Canto dei sepolcri*,¹⁰⁷ nel terzo *La seconda canzone di danza*¹⁰⁸ e nel quarto *Il canto della melanconia*¹⁰⁹ e *Il canto del nottambulo*.¹¹⁰ Lo Zarathustra convalescente, attanagliato dal disgusto¹¹¹ per l'intera esistenza e per la misera realtà umana che in forma di serpente¹¹² gli si mostra nell'ora del ritorno, viene in tal modo esortato dai suoi animali:

«Smetti di parlare tu che sei convalescente! [...] e va' fuori, invece, dove, come un giardino, ti attende il mondo.

Va' fuori, dalle rose e dalle api e dagli sciami di colombe! E soprattutto dagli uccelli canori: per imparare da loro a *cantare!* [...]». [...].

«O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie, tacete dunque! – rispose Zarathustra, sorridendo delle sue bestie. Come sapete bene quale conforto io mi sono inventato in sette giorni!

Il conforto e la guarigione ch'io mi sono inventato era appunto: ch'io dovessi tornare a cantare: ma volete farne subito una canzone da organetto?».

– «Smetti di parlare, gli risposero ancora una volta le sue bestie; piuttosto, tu che sei convalescente, fabbricati una lira, una nuova lira! [...]». ¹¹³

Lo stesso motivo musicale è presente all'interno di un plesso di riflessione specificamente attinente al sacro. Nel capitolo *Dei preti* Zarathustra dispiega la critica alla loro religiosità costretta e artificiosa, al loro sostare presso Chiese che appaiono come «caverne dal profumo dolciastro»¹¹⁴ ove si predica una morale che altro non è che un costante e illegittimo invito alla «penitenza». ¹¹⁵ Stabilendo un parallelo anche simbolico con la critica alle figure preposte al sapere e alla scienza, il nuovo “profeta” contrappone alla pratica religiosa istituzionale tanto la «purezza del cielo»¹¹⁶ quanto uno spirito più elevato e redento del quale possono esser prova provata solo «canti migliori». ¹¹⁷ Questi ultimi divengono, insieme alla gioia ed una ‘redenzione’ realmente espressa,¹¹⁸

¹⁰⁵ Za II: (*Il canto della notte*), pp. 119-121.

¹⁰⁶ Za II: (*Il canto della danza*), pp. 122-124.

¹⁰⁷ Za II: (*Il canto dei sepolcri*), pp. 125-128.

¹⁰⁸ Za III: (*La seconda canzone di danza*), pp. 264-268.

¹⁰⁹ Za IV: (*Il canto della melanconia*), pp. 345-350.

¹¹⁰ Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 1-12), pp. 370-378.

¹¹¹ Sul «profondo disgusto spirituale e l'orgoglio di ogni uomo che ha profondamente sofferto» si veda: NW: § 3, pp. 232-233.

¹¹² *Infra*, Cap. IV, § 4.

¹¹³ ZA III: (*Il convalescente*), pp. 258-259. Cfr. Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 7), p. 272.

¹¹⁴ Za II: (*Dei preti*), p. 102.

¹¹⁵ Za II: (*Dei preti*), p. 102.

¹¹⁶ Za II: (*Dei preti*), p. 102. Cfr. Za II: (*Dei dotti*), p. 143; Si veda anche: Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 2), pp. 270-269.

¹¹⁷ Za II: (*Dei preti*), p. 102.

vero metro di dimostrazione della verità sovraterranea che le figure sacerdotali intendono propugnare:

[...] Chi si è creato tali caverne e scale di penitenza? Non erano forse coloro che volevano nascondersi e si vergognavano alla purezza del cielo?

E solo quando il cielo puro sbucherà tra i soffitti squarciati e giungerà fin sull'erba e sul rosso papavero di muri in rovina – voglio tornare a rivolgere il cuore alle sedi di questo dio [...].

E non hanno saputo amare il loro dio se non crocifiggendo l'uomo!

Dovrebbero cantarmi canti migliori, perché io impari a credere al loro redentore: più redenti dovrebbero sembrarmi i suoi discepoli!

Nudi vorrei vederli: solo la bellezza infatti dovrebbe predicare la penitenza. Ma chi si farà convincere da questa melanconica mascherata! [...].¹¹⁹

Trattando dello *spirito di gravità*,¹²⁰ Nietzsche accosta la propria natura a quella lieve, tendente ad elevarsi, degli uccelli,¹²¹ contrapponendola a tutto ciò che essendo grave e pesante costringe alla rinuncia e attrae verso il basso;¹²² enuclea altresì le peculiarità di un processo di conoscenza che riguarda anche la dimensione della lotta interiore all'anima¹²³ ed alla volontà¹²⁴ che essa esprime chiamando questa forza "spirito" (*Geist*). Ritorna infine sulla sua *volontà/desiderio* di cantare una canzone, anche se in solitudine e senza bisogno di alcun plauso.¹²⁵ Solamente all'ora del *Mezzogiorno (Mittags)*¹²⁶ il canto può infine estinguersi, finanche bisbigliare sarebbe di troppo; rimasto ancora una volta da solo, legge dentro la propria anima e la sua stanchezza, e così parla al suo cuore:

¹¹⁸ MA II: WM, § 98, p. 41.

¹¹⁹ Za II: (*Dei preti*), p. 102 [t.d.a.].

¹²⁰ Nel periodo della correzione delle bozze del secondo libro dello *Zarathustra*, Nietzsche scriverà a Gast: «[...] Per il resto il libro ha un aspetto lindo e curato. Non sono ancora riuscito a farmi un'idea *oggettiva* dell'insieme; tuttavia mi è sembrato che rappresenti una *vittoria* non trascurabile sullo "spirito di gravità" tenuto conto di *quanto* sia difficile esporre i problemi in questione [...]». EFN: IV, [460] A *Heinrich Köselitz*, <Sils-Maria, fine agosto 1883>, p. 418.

¹²¹ «[...] Nutrito di cose innocenti, con poco, sempre pronto e impaziente di volare, di volar via – questa è la mia specie: come potrebbe non esservi qualcosa degli uccelli! Tanto più che io sono nemico dello spirito di gravità, come lo sono gli uccelli: e ne sono nemico mortale, arcinemico, nemico da sempre! [...]». Za III: (*Dello spirito di gravità* § 1), p. 226.

¹²² «E quando ho visto il mio demonio, l'ho sempre trovato serio, radicale, profondo, solenne: era lo spirito di gravità, – grazie a lui tutte le cose cadono». Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 41.

¹²³ «[...] Spesso lo spirito mente a proposito dell'anima. Anche questo è opera dello spirito di gravità. Ma ha scoperto se stesso, colui che dice: questo è il *mio* bene e male: in questo modo ha fatto tacere il nano che scava come una talpa e dice: "buono per tutti, cattivo per tutti"». Za III: (*Dello spirito di gravità* § 2), p. 228. In questo passaggio, Nietzsche fornisce indicazione circa la figura del nano, anch'essa centrale nella visione del ritorno, mentre, in perfetta continuità con quanto aveva scritto anche ne *La gaia scienza*, adombra ancora una volta la sua critica alla morale kantiana. FW: IV, § 335, pp. 240-241. Si veda: I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, a c. di S. Landucci, Laterza, Bari 2003, (I § 7) p. 65; *Ivi*, (II), p. 151.

¹²⁴ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 166.

¹²⁵ Za III: (*Dello spirito di gravità* § 1), p. 226.

¹²⁶ Le immagini del ciclo solare, *aurora*, *mezzogiorno* e *meriggio* sono centrali anche nella narrazione avestica. Ad. es. J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Jeschts Sade's, VII), pp. 105-106.

[...] Come una simile stanca nave nella più immota delle baie: così anche io riposo, ormai vicino, fedele, familiare alla terra, ad essa legato dal più tenue dei fili.

Felicità, felicità! Vuoi forse cantare, anima mia? Tu giaci nell'erba. Ma questa è l'ora segreta solenne, in cui nessun pastore soffia nel flauto.

Guardatene! L'ardente meriggio dorme sui campi. Non cantare! Zitta! Il mondo è perfetto.

Non cantare, capinera, anima mia! Non bisbigliare neppure! Guarda! – Zitta! Il vecchio meriggio dorme, muove la bocca: non sta appunto bevendo una goccia di felicità –

– una vecchia bruna goccia di felicità aurea, di aureo vino (*goldenen Weins*)? [...].¹²⁷

L'elemento canoro a più riprese evocato non contrassegna unicamente l'intenzione di riprendere una o più tradizioni in più modi correlate alla storia del sapere filosofico, del mito e delle religioni. Come scrive Manos Perrakis, l'elemento musicale assurge in Nietzsche ad aspetto propriamente fondante della sua riflessione.¹²⁸ Già in Schopenhauer la musica era espressione stessa dell'“in sé”, della verità dell'essere, della volontà,¹²⁹ unica sua manifestazione tangibile e conoscibile. Da questa visione Nietzsche trarrà importanti conseguenze sviluppandola secondo una sistematica strategia di pensiero (*Denkstrategie*): «Se la musica parla la più intima lingua del mondo (*Welt*) e può restituire in suoni i movimenti interni di una cultura, rappresenta una grande vittoria per la filosofia se un filosofo prova a tradurre l'intimo linguaggio della musica in quello filosofico».¹³⁰ Come osserva ancora Perrakis, Schopenhauer tuttavia non forniva alcuna indicazione su come si dovesse realizzare in concreto quest'opera di traduzione, né chiariva il portato universale del linguaggio musicale. Su questi aspetti, invece, si innesterà la svolta impressa da Nietzsche per il quale questa trasposizione è un tentativo di fornire articolazione alla sfera dell'inconscio,¹³¹ esaminando il campo da questo occupato alla luce dei bisogni.¹³² Non a caso, nel medesimo periodo in cui iniziava a rapportarsi alla filosofia schopenhaueriana, Nietzsche era alle prese anche con lo studio della

¹²⁷ Za IV: (*Mezzogiorno*), p. 321. In questo brano Nietzsche fonde immagini che ritrova nel saggio *Natura* di Emerson: M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 927.

¹²⁸ M. PERRAKIS, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, Verlag Karl Alber. Freiburg 2011, pp. 36-37.

¹²⁹ «Imperocché quivi la musica differisce, come ho detto, da tutte le altre arti: nell'essere non già una riflessa immagine del fenomeno, o meglio, l'adeguata oggettività della volontà, bensì l'immediato riflesso della volontà medesima; e per tutto ciò ch'è fisico nel mondo rappresentare il metafisico, per ogni fenomeno rappresentare la cosa in sé». A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., III, § 52, p. 292.

¹³⁰ M. PERRAKIS, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, op. cit., p. 37 [t.d.a.].

¹³¹ «Ogni estensione della nostra conoscenza sorge dal render cosciente ciò che è inconscio. Ora si domanda, quale linguaggio di segni noi possiamo avere al riguardo. Parecchie conoscenze esistono soltanto per alcuni, ed altre richiedono lo stato d'animo più favorevole e preparato». FP: I, 5 [89], p. 148.

¹³² M. PERRAKIS, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, op. cit., p. 37.

Filosofia dell'inconscio di Eduard von Hartmann,¹³³ che per lui rappresentava il punto più elevato di una rivalutazione degli affetti:

Nietzsche fa della musica il mezzo attraverso il quale poter rendere cosciente ciò che è inconscio, questa, tuttavia, non è da interpretare come una potenziale decifrazione dell'inconscio nel senso nel quale la intendeva la successiva psicoanalisi, piuttosto come una prosecuzione di una lunga tradizione di focalizzazione sulla forza creativa degli uomini.¹³⁴

Nello spirito della musica si condensa tutto il portato vitale-conoscitivo¹³⁵ e trasfigurativo dell'umano, quella tensione al cambiamento che aveva intravisto sorgere nel primo Wagner. Questi si faceva promotore di una rivoluzione¹³⁶ artistica il cui senso però presto verrà asservito, in modo antiartistico e antidionisiaco,¹³⁷ alla stessa autocelebrazione narcisistica del compositore. Il suo sconfinare nell'assecondare a tutti i costi¹³⁸ le esigenze gregarie del momento, anche seguendo una logica creativa funzionale ai bisogni consumistici delle masse,¹³⁹ si rivelerà atteggiamento da ricondurre ad una degenerazione,¹⁴⁰ egoistica e smodata sete di gloria personale che stava in netta antitesi con lo spirito rivoluzionario e culturale che il giovane Nietzsche de *La nascita della tragedia* vi scorgeva investendo sogni e speranze.¹⁴¹ Nella musica dei maestri tedeschi il giovane filosofo udiva risuonare il «*sentimento giusto*, nemico di ogni convenzione e di ogni artificiale estraneazione e incomprendibilità fra uomo e uomo»,¹⁴² quali invece dominano nella consueta *malattia* del linguaggio, tanto che l'uomo non riesce più a comunicare, stringendosi ai suoi simili, sul proprio

¹³³ *Ivi*, p. 38.

¹³⁴ *Ibidem* [t.d.a.].

¹³⁵ In contrapposizione agli artisti odierni: «[...] ma chi oggi sente in sé vita vera e feconda – e ciò significa attualmente soltanto: musica, – potrebbe costui lasciarsi indurre anche solo per un momento a speranze durature da una qualsiasi faticosa ricerca di figure, forme e stili? [...]». WB: § 5, p. 108. Si veda anche: GT: § 10, p. 74.

¹³⁶ «[...] Presso i Greci l'arte esisteva nella coscienza pubblica laddove oggi esiste solo nella coscienza del singolo in contrapposizione all'incoscienza generale. All'epoca della sua massima fioritura presso i greci l'arte era conservatrice, perché esisteva nella coscienza pubblica come espressione valida e opportuna: presso di noi la vera arte è rivoluzionaria, perché esiste in contrapposizione ad essa». Si veda: R. WAGNER, *L'arte e la rivoluzione e Sul principio del comunismo*, op. cit., p. 54.

¹³⁷ Ad es. NW: § 2, p. 222.

¹³⁸ «Egli cercò di “venire a un accordo” con il vigente cristianesimo tenendo la mano sinistra alla comunione protestante – mi parlò delle estasi che sapeva ricavare da questa cena – e la destra invece alla Chiesa cattolica allo stesso tempo [...]». OFN: VII, III, 35 [49], p. 212.

¹³⁹ NW: *P.*, p. 216.

¹⁴⁰ WA: § 7, pp. 179-182.

¹⁴¹ «Già nell'estate del 1876, nel bel mezzo del primo festival, presi dentro di me congedo da Wagner. Non sopporto nessuna ambiguità; da quando Wagner venne in Germania, accondiscese poco per volta a tutto ciò che io disprezzo – persino all'antisemitismo... Era proprio quello, in realtà, il momento giusto per congedarsi: ben presto ne ebbi la prova [...]». NW: § 1, pp. 228-229. Si veda anche: OFN: VII, III, 34 [205], p. 168; 34 [224], p. 173; 35 [49], p. 212; 40 [58], p. 343; EH: I, § 7, p. 29.

¹⁴² WB: § 5, p. 105.

stato, sulle proprie afflizioni e i più intimi bisogni.¹⁴³ Il linguaggio della semplice razionalità, spiegava nella *quarta considerazione inattuale*, riposa adesso su sé stesso, su un piano del tutto distinto dalle esigenze reali. Il mondo culturale e formativo aveva sempre pensato di porre rimedio a tale condizione di alienazione linguistica «irretendo l'individuo nei lacci “dei concetti distinti”»¹⁴⁴ di certo razionalismo logocentrico,¹⁴⁵ senza perciò comprendere come condizione primaria del *retto pensare* sia anzitutto un *retto sentire* cui si può condurre ed educare solo mediante la musica.¹⁴⁶ La musica dei maestri era ad un tempo un «ritorno alla natura»¹⁴⁷ ed una sua «purificazione e trasformazione (*Umwandelung*)»: ¹⁴⁸ «giacché nell'anima dei più amorevoli è sorta la necessità di quel ritorno, e *nella loro arte risuona la natura trasformata in amore*». ¹⁴⁹ Se la visione schopenhaueriana ruotava intorno ad una visione ancora metafisica dell'elemento artistico-musicale – non a caso essa è la manifestazione dell'*in sé*, luogo per Kant gnoseologicamente inattuabile sebbene intravisto grazie alla forma astratta e generalissima dell'imperativo morale –¹⁵⁰ in Nietzsche essa presiede anche ad una più alta funzione pedagogica¹⁵¹ e trasformatrice, denotando in senso fortemente antropocentrico il suo approccio creativo alla questione.¹⁵²

4. Il cuore della vita

L'immagine dell'aureo vino testé proposta in riferimento al capitolo *Mezzogiorno* ritorna nel *Canto del nottambulo*, ove viene associata ancora una volta all'idea della felicità ma nella contrastante e quasi eraclitea *coincidentia oppositorum* della mezzanotte.¹⁵³ Il vino è tanto elemento sacro e simbolico del culto Eucaristico cristiano quanto elemento dionisiaco per eccellenza, ragion per cui,

¹⁴³ WB: § 5, p. 104. Si veda: T. B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*, op. cit., pp. XXIV e ss.

¹⁴⁴ WB: § 5, p. 104. In questa asserzione pare riecheggiare una polemica contro le idee “chiare e distinte” di matrice cartesiana. Si veda: CARTESIO, *Discorso sul metodo*, op. cit., p. 19. Nei frammenti del 1884-1885 le riflessioni di Nietzsche si articolano proprio sull'asse di una serrata critica alla metafisica ed all'idea di soggetto, soprattutto nella loro formulazione in Cartesio: OFN: VII, III, 40 [20], pp. 323-324; 40 [22], p. 325; 40 [23], p. 325-326; 40 [24], pp. 326-327; 40 [25], pp. 327-328.

¹⁴⁵ «[...] “In ogni cosa soltanto questo è impossibile: razionalità!”. Un *poco* di ragione, certo, un seme di saggezza, sparso tra stella e stella, – questo fermento si trova mescolato a tutte le cose: ma proprio per amor di follia la saggezza si trova mescolata a tutte le cose! [...]». Za III: (*Prima che il sole ascenda*), p. 193.

¹⁴⁶ WB: § 5, pp. 104-105. In relazione alla figura socratica si veda: Anche GT: § 14, pp. 97-98.

¹⁴⁷ WB: § 5, p. 105.

¹⁴⁸ WB: § 5, p. 104.

¹⁴⁹ WB: § 5, p. 105.

¹⁵⁰ FW: IV, § 335, p. 240.

¹⁵¹ «Avviandoci verso una meta così nuova e tuttavia non in ogni tempo inaudita, siamo indotti a confessarci la più vergognosa manchevolezza della nostra educazione e il vero motivo della sua incapacità di uscire dalla barbarie: essa non è plasmata dall'anima della musica, mentre le sue esigenze ed istituzioni sono il prodotto di un'epoca in cui non era ancora nata quella musica, in cui noi riponiamo qui una fiducia così significativa [...]». WB: § 5, pp. 107-108.

¹⁵² M. PERRAKIS, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, op. cit., p. 39.

¹⁵³ Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 6), p. 374.

nel suo caratterizzarlo come *aureo*, Nietzsche esprime la possibile fecondazione gioiosa del messaggio cristiano da parte degli elementi musicali, estroversi e naturali di carattere zoroastriano e dionisiaco. Nel capitolo *Delle tre cose malvagie*, nel quale si fa più volte allusione a temi del *Genesi*, ritroviamo un'altra immagine simile, quella dell'*aurea mela*, altro simbolo costruito affiancando simbioticamente simbologia rappresentativa zoroastriana e racconto ebraico-cristiano del *Genesi*; così si offre il mondo a Zarathustra nel suo sogno mattinale:

[...] Con quanta sicurezza il mio sogno guardava a questo mondo finito, senza curiosità per cose nuove o vecchie, senza timore, senza preghiera: –
– Come se una mela piena si offrisse alla mia mano, una mela d'oro (*Goldapfel*) matura, dalla pelle di velluto, fresca e tenera: – così a me si offriva il mondo: –
– Come se un albero mi facesse cenno, un albero dalle fronde vaste, di forte volontà, piegato ad appoggio e anche a trampolino per chi è stanco del cammino: così il mondo stava sul mio promontorio. [...].¹⁵⁴

Il sogno mattutino del novello “profeta” si apre con il gesto inconsueto di *pesare* il mondo che, contro talune visioni di un Cristianesimo radicale, gli appare infine buono e maturo, un'*aurea mela* che, come da un albero, gli si porge allettante. Ad essere rievocato è l'albero del bene e del male di cui si parla in *Genesi*, ma il cui frutto proibito e prezioso è lo stesso mondo. Nel gesto irriverente di soppesare e valutare il mondo, riabilitandolo al carattere aureo della nobiltà, Nietzsche sintetizza in simbolo e nelle argomentazioni la propria critica al cristiano dispregio del mondo,¹⁵⁵ tema centrale anche nelle disquisizioni teologiche dell'amico basilese Franz Overbeck. La teologia critica dell'Overbeck contrapposta a quella apologetica e liberale si proponeva, stabilendo sul piano metodologico un più libero rapporto rispetto alla personale adesione del teologo al Cristianesimo, di trovare un punto d'equilibrio tra le visioni che lo snaturavano e inaridivano rendendolo vuota ortodossia nel separarlo in tutto dal mondano o abbassandolo alla più completa mondanità.¹⁵⁶ Riconosciuto «ciò che ha di eccessivo per gli uomini e per l'esistenza umana la negazione cristiana del mondo – e in mancanza di questo riconoscimento effettivo non si sarebbe mai giunti, nel Cristianesimo, a qualcosa come una teologia»,¹⁵⁷ precisava come, ciononostante, il nuovo approccio

¹⁵⁴ *Za III: (Delle tre cose malvagie § 1)*, p. 220. KSA: 4/235. Facendo riferimento alla narrazione della genesi mazdea, i più antichi tempi in cui gli uomini erano puri (*rein*) e innocenti (*unschuldig*), Friedrich Creuzer menzionava l'albero Hom che *Ahura Mazda* fece nascere: «Albero della conoscenza (*Hom*), della vita, come fonte di ogni benedizione e prosperità [...]». F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 677 [t.d.a]. Si veda anche: J. F. KLEUKER, *Anhang zum Zend-Avesta*, op. cit., 2, I, p. 90.

¹⁵⁵ *Za: (Prologo § 3)*, p. 6; *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 14)*, pp. 240-241. Cfr. FW: III, § 130, p. 167: «La decisione del cristianesimo di trovare brutto e malvagio il mondo ha reso il mondo brutto e malvagio».

¹⁵⁶ F. OVERBECK, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a c. di A. Pellegrino, Edizioni ETS, Pisa 2000. p. 91.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 91-92.

critico si proponesse di «immedesimarsi con la concezione della vita propria del Cristianesimo».¹⁵⁸

La profondità della nuova prospettiva doveva essere tale da evitare proprio ciò che aveva fatto David Strauss, del quale si discutevano le tesi fondamentali, con il suo *La vecchia e la nuova fede*: ovverossia risolvere la questione rigettando a piè pari, «di buon animo e con la coscienza tranquilla, la concezione cristiana della vita».¹⁵⁹ Il rapporto con la concezione cristiana e paolina¹⁶⁰ del mondo si rivela, in tal modo, asse che l'indagine critico-teologica individuava in quegli anni come momento centrale dell'esegesi sia per ciò che riguardava un postulato rispetto teologico per la visione cristiana della mondanità, sia in vista di una possibile e implicita riforma della stessa.

Nietzsche, nel suo *Zarathustra*, imprime carattere aureo a moltissimi elementi, evocando questa immagine anche nel descrivere affezioni e sensazioni.¹⁶¹ Nel suo viaggio agli inferi, tema "classico" che accomuna il personaggio a quelli di altre importanti narrazioni,¹⁶² Zarathustra dialoga col *cane di fuoco*,¹⁶³ una sorta di guardiano infernale, il demonio stesso¹⁶⁴ in quanto rappresentante dei «demoni del rifiuto e della sovversione».¹⁶⁵ Questo, con fumo e fragore, si fa promotore e rappresentante di quelli che definisce *eventi grandi* ma, a seguito dei quali, nulla è accaduto.¹⁶⁶ Mentre fa riferimento alle potenze che vorrebbero far credere di parlare dal «ventre della cose»,¹⁶⁷

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 92. Si veda anche: EFN: IV, [37] A Franz Overbeck <Marienbad, 7 Luglio 1880>, p. 24.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Ad es. I CORINZI, 2, 12; GALATI, 1, 4; COLOSSESI, 2, 8; *ivi*, 2, 20. Si veda anche: GIOVANNI, 18, 21.

¹⁶¹ Per la «denza d'oro (*goldene Angelrute*) si veda: ZA IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 276; per la danza in «un'estasi d'oro e smeraldo (*gold-smaragdenes Entzücken*)»: Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «si e amen»* § 6), p. 271. L'«oro dei mercanti (*Krämer-Gold*)» è invece menzionato in contrapposizione alla vera ricchezza, e quindi in chiave prettamente etica: Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 21), pp. 246-247. Si veda anche: Za I: (*Delle mosche del mercato*), pp. 55-58; Za III: (*Del passare oltre*), p. 206-207; Za III: (*La seconda canzone di danza*), p. 265; Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «si e amen»* § 6), p. 271; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 15), p. 341; OFN: VII, I II, 9 [18], p. 8; 13 [1], p. 93.

¹⁶² OMERO, *Odissea*, op. cit., XI, pp. 293-327. «Anche io sono stato agli inferi, come Odisseo, e ci tornerò ancora più volte; e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì non ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere quando ho peregrinato a lungo solo, da essi voglio farmi dare ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri. Su questi otto fisso gli occhi e vedo il loro fissi su di me [...]». MA II: VM, § 408, p. 129.

¹⁶³ L'immagine del cane associata alla realtà infernale richiama alla figura di Cerbero della quale già parlava Omero nell'*Iliade* e nell'*Odissea* senza tuttavia nominarlo: OMERO, *Iliade*, Pref. di F. Codino, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, (VIII, 365-369), p. 275. Cerbero veniva menzionato per la prima volta da Esiodo e sarà ripreso da Dante, sulla scia della sua raffigurazione virgiliana, nel sesto canto dell'*Inferno*: ESiodo, *Teogonia*, in *Opere*, op. cit., [239-327], p. 79; VIRGILIO, *Eneide*, (VI, 417-425); D. ALIGHIERI, *La divina commedia. Inferno*, op. cit., (VI, 12-23), pp. 69-70. «Figlio di Echidna, la vipera e di tifone, Cerbero è il cane mostruoso dalle molte teste [...] dalla coda di drago e dal dorso irto di teste di serpente, che proibisce l'entrata all'inferno ai vivi e l'uscita ai morti. [...] Rappresenta [...] l'inferno stesso e anche l'inferno interiore di ogni essere umano. Eracle riuscì a vincerlo solo con le proprie forze e Orfeo riuscì a pacificarlo solo per un istante con il suono della sua lira [...]». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 244. Si veda anche: OVIDIO, *Metamorfosi*, op. cit., (IV, 450-451), pp. 216-217.

¹⁶⁴ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 151.

¹⁶⁵ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 152. In questo motivo tematico risalta un'immagine opposta a quella dell'asino la cui caratteristica è dir sempre di sì ed accettare tutto: nel "cane di fuoco" viene anche raffigurato lo spirito dei contemporanei movimenti ideologici la cui caratteristica è quella di esprimere al contrario un rifiuto perenne dell'esistente.

¹⁶⁶ Za II: (*Dei grandi eventi*), pp. 151-152.

¹⁶⁷ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 152

contendendosi il ruolo di bestia «più importante della terra»,¹⁶⁸ il novello Zarathustra parla di «un altro cane di fuoco»¹⁶⁹ che non latra e non emette i suoi smaniosi fragori bensì:

[...] oro alita la sua bocca e pioggia d'oro: così in lui vuole il suo cuore. Che gli importa della cenere e del fumo e della melma cocente! [...]

L'oro e il riso – egli li prende dal cuore della terra: perché sappilo: *il cuore della terra è d'oro*.¹⁷⁰

Rivolgendosi alla sua anima,¹⁷¹ prima di incitarla a cantare secondo il consiglio dei suoi animali, Zarathustra la definisce finalmente «traboccante di ricchezza e greve, una vite dalle gonfie mammelle e dai grappoli densi, bruni come l'oro (*Gold-Weintrauben*)».¹⁷² L'anima del solitario dovrà cantare finché «galleggi la navicella d'oro meravigliosa, attorno a cui saltellano guizzanti tutte le buone malvagie e stravaganti cose [...]», navicella diretta verso la «meraviglia d'oro (*guldene Wunder*), la libera navicella e il suo signore: questi però è il vignaiuolo, che attende col suo falchetto di diamante».¹⁷³

Nel tema del tramonto si fondono ancor più elementi che indicano una ricchezza spirituale e ontologica, di cui il sole, immagine mitraico-zoroastriana per eccellenza, è per Zarathustra simbolo eminente per la sua essenza donante:¹⁷⁴ «attingendo da tesori inesauribili, ricolma d'oro il mare – Così che anche il più povero dei pescatori rema con remi *d'oro* (*mit goldenem Ruder*)».¹⁷⁵ La

¹⁶⁸ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 153.

¹⁶⁹ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 153.

¹⁷⁰ Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 153.

¹⁷¹ Secondo Jung l'elemento femminile rappresentato dall'anima sarebbe «assente dal gioco» in Zarathustra, opera che risulterebbe piuttosto centrata sulla figura archetipica tipicamente maschile del padre. Questa tesi è opposta a quella klagesiana che vede nel filosofo tedesco il primo grande esploratore dell'anima. Si può rilevare come in *Ecce homo* Nietzsche con un certo *humour* si fosse definito «uno psicologo dell'eterno femminile». EH: III, § 5, p. 63. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 572-573. Si veda anche: JGB: III, § 54 p. 60. Riportiamo un frammento del 1885 ove la questione dell'emancipazione femminile viene da Nietzsche letta attraverso la lente della differenza e della natura: «[...] Proprio per il fatto che ho della donna una concezione più alta e profonda, e anche più scientifica che non i suoi emancipatori, io respingo l'emancipazione. So meglio dove sta la forza delle donne dico di loro: “non sanno quello che fanno”. Con le loro odierne aspirazioni dissolvono i loro istinti». OFN: VII, III, 34 [38], pp. 110-111. Si veda: LUCA, 23, 34. Il richiamo ad una formula evangelica dà ancora una volta idea del quadro “etico-morale” al quale il filosofo fa riferimento. Si veda anche: OFN: VII, III, 34 [197], p. 164; 36 [5], pp. 228-229; EH: III, § 6, p. 63. Piazzesi sottolinea come la posizione di Nietzsche a riguardo non sia scrivibile ad un «conservatorismo di principio» quanto ad un «conservatorismo funzionale – fondato su una certa idea della cultura, della civilizzazione, della psicologia umana dello statu quo culturale e sociale [...]». C. PIAZZESI, *Nietzsche, l'amore e le donne*, in *Studia Nietzscheana*, Nietzsche-Source, Paris 2014 [23]. La riflessione di Derridà sulla nietzscheana donna-verità offre spunti interessanti per leggere, l'impulso filosofico e metafisico anche alla luce di un fraintendimento del corpo, dei suoi bisogni inconfessati, nascosti o sublimati: J. DERRIDÀ, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a c. di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, p. 82. Si veda: FW: P., § 2, pp. 30-31.

¹⁷² Za III: (*Del grande anelito*), p. 262.

¹⁷³ Za III: (*Del grande anelito*), p. 263. KSA: 4/280. Cfr. *APOCALISSE*, 14, 17-20.

¹⁷⁴ «[...] Di te fai sacrificio, ti tormenta la ricchezza – consegnami te, non ti risparmi, non ami te: ognora ti stringe il grande tormento di granai traboccanti, di un traboccante cuore – ma nessuno più ti ringrazia ...[...]». DD: (*Sulla povertà di chi è il più ricco*), pp. 76-77.

¹⁷⁵ Za II: (*Di antiche tavole e nuove* § 3), p. 234. Cfr. FW: IV, § 337, pp. 242-243.

visione della sovrabbondanza solare suscita le lacrime di Zarathustra,¹⁷⁶ una ricchezza che risiede nel nocciolo della vita, e si contrappone a quella materiale dei mercanti, si riflette nel rilucere del più prezioso dei doni: quello della vita stessa.¹⁷⁷

Sul versante del *donare*, sin dal ‘Prologo’, fino a giungere alla trattazione specifica di una *virtù che dona*, sembra riecheggiare l’immagine biblica dei Magi d’Oriente, seguaci di Zoroastro, che seguendo la stella¹⁷⁸ portano, come iscritto da sempre nel loro codice culturale,¹⁷⁹ dei doni al nuovo salvatore appena nato a Betlemme. La tradizione ebraico-cristiana così realizza, in corrispondenza della nascita di Gesù, il suo fondamentale incontro con l’ambiente zoroastriano.¹⁸⁰ Fu proprio l’attesa di un Messia redentore¹⁸¹ a portare a Betlemme i tre re Magi seguaci del profeta e delle sue predizioni.¹⁸² Zoroastro difatti aveva anticipato la venuta di più salvatori che avrebbero contribuito a far trionfare il bene sul male. I doni portati dai magi, come ricorda Joseph Ratzinger, non sono «doni pratici»¹⁸³ bensì «sono lo stesso della *proskinesis*»,¹⁸⁴ essi si *prostrano* davanti al Cristo rendendo un «omaggio che si rende a un «Re-Dio»,¹⁸⁵ sono «un riconoscimento della dignità regale di colui al quale vengono offerti».¹⁸⁶ Oro, incenso e mirra nella tradizione della Chiesa rimandano: il primo, alla regalità di Gesù, il secondo al figlio di Dio, la mirra al mistero della sua passione.¹⁸⁷ Nell’ambivalenza che ha acquisito il termine mago, nella distinzione tra scienza, sapere ed evocazione di potenze occulte, fino a divenire contemporaneamente sinonimo di millanteria quanto, nel linguaggio ordinario, di estrema, *inspiegabile* e sovranaturale destrezza, si profila un tema

¹⁷⁶ Cfr. A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DU PERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, op. cit., vol. 1, II, p. 21. Si veda: O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 59.

¹⁷⁷ «Così vuole la specie delle anime nobili: esse non vogliono avere nulla *per nulla*, e meno di tutto la vita. Ma chi è della plebe vuol vivere per nulla; noialtri, però, cui la vita si donò, – noi riflettiamo di continuo su *che cosa* dare di meglio *in cambio!* [...]». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 5), pp. 234-235.

¹⁷⁸ «La congiunzione astrale poteva essere un impulso, un primo segnale per la partenza esteriore ed interiore; ma non avrebbe potuto parlare a questi uomini; se non fossero stati toccati anche in un altro modo: toccati interiormente dalla speranza di quella stella che doveva spuntare da Giacobbe». J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L’infanzia di Gesù*, trad. it. di I. Stampa, Rizzoli, Milano 2012, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 116, 117. «Io lo vedo, ma non ora, / io lo contemplo ma non da vicino: / una stella spunta da Giacobbe / e uno scettro sorge da Israele, spacca le tempie di Moab / e il cranio di tutti i figli di Set/ [...]». *NUMERI*, 24, 17. Importante in merito, anche la ricostruzione storiografica operata da Panaino: «[...] Tale stella, allora, non è un *signum* per chiunque, ma è il segno della fede, una sorta di dono spirituale, una *gratia* (come di fatto anche Agostino scrive) offerta ai magi, i quali sarebbero stati resi capaci di leggere nel cielo una “parola” che ad altri non fu concesso di conoscere [...]». A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., p. 139 e n. 48. Si veda: AGOSTINO, *Discorsi*, (200, 1; 203, 1; 199, 2-3).

¹⁷⁹ Ad es. PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [46], pp. 111-112.

¹⁸⁰ DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 315.

¹⁸¹ Si veda anche: A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., pp. 107-113.

¹⁸² «L’autore dell’*Opus imperfectum in Mattheum* (opera del IV secolo, ispirata al libro di Set e per lungo tempo attribuita a Giovanni Crisostomo), stabilisce un legame tra i dodici magi (che attendevano periodicamente la stella rivelatrice della nascita del Salvatore/*Saoshyant*, “grande Re” o *Mihhr*), e il viaggio a Betlemme di cui parla Matteo, sotto la guida della stella, segno igneo che domina il Cristo alla sua nascita, e anticipatore del suo battesimo di Fuoco e dell’incendio finale del mondo [...]». DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 260-261. Sulle giustapposizioni tra la figura di Mithra e quella di Cristo si veda: *ivi*, p. 260.

¹⁸³ J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L’infanzia di Gesù*, op. cit., p. 124.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ GIOVANNI, 19, 39; ISAIA, 60, 6.

ermeneutico-religioso e storico-sincretistico di tutta rilevanza. I Magi nel racconto evangelico, come già per Aristotele,¹⁸⁸ sono semplicemente tre esponenti della casta sacerdotale persiana. I «sapianti dell'Oriente»,¹⁸⁹ scrive Ratzinger, «sono un inizio, rappresentano l'incamminarsi dell'umanità verso Cristo, inaugurano una processione che percorre l'intera storia. Non rappresentano soltanto le persone che hanno trovato la via fino a Cristo. Rappresentano l'attesa interiore dello spirito umano, il movimento delle religioni e della ragione umana incontro a Cristo».¹⁹⁰ Ratzinger, menzionata a riguardo anche la figura biblica di *Balaam*, figlio di *Beor* al servizio del re *Moab*, alla quale viene attribuita una promessa di salvezza¹⁹¹ pur non appartenendo ad Israele, essendo «servo di altri dei»,¹⁹² pone la centralissima domanda sul fondamento dell'interreligiosità e di un sincretismo pratico che nasce dal seno stesso dell'umana ricerca di Dio:¹⁹³ in che modo persone fuori di Israele potevano vedere proprio nel “Re dei Giudei” il portatore di una salvezza che li riguardava?¹⁹⁴

5. Uno sguardo interno, i *Saošyānt*: la sintesi di Nietzsche

«Gesù non ha mai preteso di aver creato il mondo, né di governarlo. Il suo ruolo è quello di giudicarlo, di rinnovarlo».

E. RENAN, *Vita di Gesù**

L'indagine sul versante interno del culto zoroastriano può chiarire l'attesa messianica che riunisce e avvicina popoli e tradizioni differenti. Come scrive Arnaldo Alberti, lo Zoroastrismo concepisce

¹⁸⁸ ARISTOTELE, *Della filosofia*, op. cit., p. 7. ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., (XIV, 1091 b 10), p. 431. Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 698.

¹⁸⁹ J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., p. 113.

¹⁹⁰ *Ibidem*. Cfr. A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., pp. 9-10.

¹⁹¹ *NUMERI*, 31, 8.

¹⁹² J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., p. 107.

¹⁹³ Come nota Paul Valadier, commentando l'aforisma *L'uomo folle* de *La gaia scienza*, l'organizzazione della scena, l'immagine della lanterna «lascia ovviamente pensare a Diogene: tuttavia l'esaltato non cerca un uomo, ma Dio. Senza dubbio è la stessa ricerca, se è vero, come si è visto a proposito della *Genealogia della morale*, che il problema di dio è, allo stesso tempo, un problema dell'uomo [...]». P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 424. L'autore francese fa notare come si ponga una contraddizione tra la fioca luce della lanterna al cospetto della grande luce del sole giunto quasi al suo *Zenit*. Si veda: FW: III, § 125, pp. 162-164. «In pieno giorno se ne andava in giro con una lanterna accesa, e siccome alcuni gli domandavano a che scopo lo facesse, rispose “cerco l'uomo” [...]». DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., VI, [41], p. 649. In un frammento del 1885 si ritrova un esplicito riferimento alla lanterna di Diogene ma in relazione alla ricerca dei *nuovi filosofi* in un'epoca che, al contrario, vuole anzitutto «comodità», «pubblicità» e «chiasso istrionico»: OFN: VII, III, [37 [14], p. 269. Sull'«ateismo» come «astinenza» dall'*ideale ascetico* si veda: GM: III, § 27, p. 154 e ss.

¹⁹⁴ J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., p. 108. Questo passaggio «importante nella storia dell'interpretazione del brano dei Magi d'Oriente», tuttavia non veniva riportato da Matteo, che è solito «presentare avvenimenti nella vita e nell'operare di Gesù come realizzazione di parole veterotestamentarie [...]». Certo la stella di cui parla Balaam non è un astro; lo stesso Re che deve venire è la stella che brilla sul mondo e determina le sue sorti. Tuttavia la connessione tra stella e regalità potrebbe aver suscitato l'idea di una stella, che sarebbe la stella di *questo* Re e rimanderebbe a Lui». *Ibidem*.

* E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 271.

la storia umana «come una grandiosa Epifania divina sulla Terra, con Apoteosi salvifica dell’Uomo [...]».¹⁹⁵ Alla fine del ciclo cosmico di 12.000 anni, tempo limitato nel quale il Dio creatore ha posto l’uomo, ci sarà l’avvento della *Daēnā*, la vera religione o la “Buona fede”:¹⁹⁶ «con lei compariranno i tre *Saošyānt*, soccorritori dell’uomo [...]. Il primo è previsto per la fine del millennio, il secondo per la fine dell’undicesimo e l’ultimo comparirà sulla terra allo scadere del XII millennio e con lui arriverà il Giudizio Finale [...]».¹⁹⁷ A questa tradizione si ricollega il viaggio dei Magi a Betlemme, sul quale sono state intessute anche delle leggende che si aggiungono alla narrazione evangelica di *Matteo*, ai riferimenti di autori antichi e alle riflessioni dei padri della Chiesa.¹⁹⁸ Una di queste, tramandata da Marco Polo, sintetizzava motivi destinati ad accrescere notevolmente gli intrecci simbolici sottostanti all’incontro della cultura persiana con quella ebraico-cristiana. Infittendo la dinamica di reciprocità che la nascita di Gesù istituisce con i suoi adoratori di Persia, Marco Polo riconduceva anche il culto del fuoco, perennemente acceso e curato nei “templi” zoroastriani, al loro viaggio verso il terzo *Saošyānt*, la verità incarnata. Dopo avere incontrato il fanciullo di Betlemme, narrava, i Magi ricevettero una pietra, simbolo dell’invito a restar fermi e saldi in ciò cui avevano creduto aspettando e seguendo la stella cometa o «supernova»¹⁹⁹ che li aveva guidati in Galilea. Questi, tuttavia, non avendo compreso il segno e l’invito, la gettarono in un pozzo. A questo gesto seguiva lo scaturire dal cielo di un grande fuoco ardente.²⁰⁰ Il prodigio, si narrava, fu vissuto a sua volta come segno mirabile attestante il valore del *dono* ricevuto grazie alla loro fede. Attinsero così a questo fuoco decidendo di custodirlo, in quanto simbolo della potenza divina, per tutta l’eternità. Questa leggenda, al di là del suo costrutto cronologico che inverte l’ordine temporale di fatti e credenze, mostra un convergere di importanti significati nell’immagine della pietra: intesa come *pietra filosofale*, segno della sapienza terrena in cerca del mistero della verità, questa è associata anche alla solidità di una fede connessa. D’altro canto il rapporto temporale degli eventi viene invertito nella chiara intenzione di riportare interamente il culto mazdeo entro l’ambito culturale cristiano, al prezzo di non fare emergere l’aspetto sincronico²⁰¹ che si mostra nel convergere in un unico movimento storico-religioso di due o più tradizioni scritturali differenti²⁰² nell’attesa dei *Saošyānt*. Il fuoco era difatti già simbolo del culto degli antichi Persiani,

¹⁹⁵ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 52.

¹⁹⁶ Si veda: R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi*, op. cit., p. 64.

¹⁹⁷ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 52.

¹⁹⁸ Si veda: A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., p. 133 e ss.

¹⁹⁹ J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L’infanzia di Gesù*, op. cit., p. 114 e ss. Cfr. A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., p. 123 e ss.

²⁰⁰ F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 65.

²⁰¹ A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., p. 96 e ss.

²⁰² «[...] Nella dottrina zoroastriana, ogni mille anni – tempo che indica semplicemente un periodo cosmico indefinito, circa la metà di un mese dell’anno platonico – fa la sua comparsa il Saošyant (cioè un mietitore, un redentore), il quale dona alle genti l’insegnamento di una nuova rivelazione, una nuova verità, oppure rinnova verità antiche, un mediatore tra la divinità e l’uomo. Questa è chiaramente un’idea che filtrò nella dottrina cristiana, dove assunse una forma in certo

immagine della potenza di Dio e della forza naturale della luce, elemento purificatore che, come visto, presiedeva anche al momento finale ed escatologico dell'evoluzione del mondo, che sarebbe giunta al suo culmine con la fusione dei metalli.²⁰³

Entrando nel merito, il termine *Saošyānt* non è di semplice traduzione, sebbene si possa rendere con il termine «salvatore»²⁰⁴ o, qualora si volesse sottolineare maggiormente l'indipendenza della visione mazdea dall'idea di salvezza propria della tradizione ebraico-cristiana, con «soccorritore».²⁰⁵ La *Gāthā* 43 annuncia l'arrivo del *Saošyānt*, la cui radice etimologica, stando a quanto riportato da Arnaldo Alberti, rimanda al gerundio persiano «*saočint*» (ardente)²⁰⁶ ed è quindi in relazione con la modalità della palingenesi mazdaica.²⁰⁷ Michael Stausberg, richiamandosi ad importanti immagini avestiche, denota i *Saošyānt* come «coloro che vanno oltre» e «coloro che sono destinati a prosperare»,²⁰⁸ così spiega:

Il Saoshiant per eccellenza è *Aswat.ereta* (“colui che ha l'*Asha* nelle ossa”). L'eroe degli ultimi tempi assume il ruolo di colui che uccide il drago (cantato in molte letterature), e lo fa servendosi dell'arma di *Thraetaona* (*faridun*), colui che incatenò il drago *Dahāka*. Al centro non c'è più la morte e la resurrezione dei morti, ma la necessità di far valere l'*Asha* [la Verità] e sconfiggere la menzogna e il male in generale, dal che consegue una trasfigurazione (“glorificazione”) del cosmo.²⁰⁹

L'avvento dell'ultimo *Saošyānt*, del quale si parla nello *Yašt* dedicato alla terra (*Yašt Zamyad*), segna con ogni evidenza la vittoria di *Asha*, la verità, ma anche di tutte le entità divine connesse. Il tempo che avvolge e trascina l'essere e le cose determinando nascita, crescita e corruzione verrà arrestato in modo che il mondo, restaurato per sempre, possa assumere definitivamente la sua forma gloriosa segnata dall'immortalità (*Ameretāt*) e dalla pienezza di vita.²¹⁰ La vittoria sul male è inoltre rappresentata mediante l'immagine della lotta con il drago, figura apocalittica che riveste, nel caso

modo differente: nel cristianesimo fu l'idea dell'enantiadromia a presentarsi [...]. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 14-15.

²⁰³ Si veda: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 703; *ivi*, p. 708. Nell'invocazione del personaggio di Nietzsche alla sua “volontà” ritroviamo un passaggio che richiama, in connessione con i simboli della stella, del dardo, della nube e del fulmine, a questa stessa immagine del metallo incandescente. La connessione con l'idea del meriggio e con la concezione di un volere che in modo anti-aristotelico può avere ragione finanche della più solida necessità, lascia pensare che la metafora non collimi in modo meramente fortuito: «Perché io sia un giorno, pronto e maturo nel grande meriggio: pronto e maturo come metallo incandescente, come una nuvola gravida di fulmini e una mammella gonfia di latte». *Za IV: (Di antiche tavole e nuove § 30)*, p. 252. Si veda anche: OFN: VII, I, II, 17 [12 a], p. 198: «Vi adirate col destino e con la sua durezza? Anch'io sono metallo di ferreo destino. [...]».

²⁰⁴ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 34.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Yasna* 30, 7-9), p. 155.

²⁰⁸ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 53.

²⁰⁹ *Ibidem*. Si veda: A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Yašt Zamyad* 19, 92-95), pp. 400-401.

²¹⁰ *Ivi*, (*Yašt Zamyad* 19, 88-90), p. 400; *Ivi*, (*Yašt Zamyad* 11-12), p. 390.

specifico, un ruolo di primaria importanza poiché, sebbene evocata in diverse varianti da molteplici tradizioni sia popolari che religiose, le accomuna nella descrizione degli ultimi tempi. Questa, come visto, veniva ripresa anche da Nietzsche sia all'inizio della propria narrazione che nel capitolo *Dell'accortezza verso gli uomini*.²¹¹ La sua immagine, a livello simbolico,²¹² si connette sia con quella del serpente che con quella del mostro²¹³ rappresentato in numerose saghe popolari, sollecitando a rilevare una continuità simbolico-tematica dei relativi temi avestici con la narrazione apocalittica cristiana: il drago, «il serpente antico, che è diavolo e il Satana»,²¹⁴ adorato dai miscredenti²¹⁵ e poi combattuto dall'azione divina che prima lo incatena per un millennio²¹⁶ e poi ne dispone, prima di vincerlo definitivamente,²¹⁷ una temporanea liberazione.²¹⁸

Secondo l'insegnamento avestico “ogni tremila anni” ciascuno dei *Saošyānt* farà il proprio ingresso nella storia dando il proprio graduale contributo alla lotta del bene sul male:

Un giorno (e il profeta Zarathustra dice anche quando) arriverà l'ultimo *Saošyānt*, a rinnovare il mondo in quello che sarà un esaltante e tremendo evento, chiamato frašō-keretay («fatto con abilità», *scilicet* la riorganizzazione dell'umanità alla fine dei tempi), e perciò l'ultimo dei *Saošyānt* frašōčaretar, «il riorganizzatore, il rinnovatore del mondo [...]. Allora, il *Saošyānt* e tutti gli uomini sottostaranno al giudizio finale e solo dopo di ciò essi diverranno immortali. Il Male sarà definitivamente sconfitto e la Morte ritornerà ad essere Vita perenne.²¹⁹

L'ultimo dei salvatori dovrà nascere da una vergine, imprimere a tutti il battesimo di fuoco, sconfiggere definitivamente il male e procedere con il giudizio finale. Concezione, questa, che ha

²¹¹ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 168.

²¹² «Il drago in quanto simbolo demoniaco si identifica in realtà col serpente. Origene conferma questa identità nel Salmo 74 (v. *Leviatano*). Le teste del drago colpite, i draghi abbattuto segnano la vittoria di Cristo sul male; oltre all'immagine ben nota di san Michele o di San Giorgio, il Cristo stesso è talvolta rappresentato nell'atto di schiacciare i draghi». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 394. Cfr. *GENESI*, 3, 13-15.

²¹³ Si veda: Za I: (*Del morso della vipera*), p. 75.

²¹⁴ *APOCALISSE*, 20, 2.

²¹⁵ *Ivi*, 13, 11-18. Tipico dell'interpretazione newtoniana del libro dell'*Apocalisse* è il ritenere le due figure della bestia, quella che «viene dal mare» e quella che giunge «dalla terra» come un unico “mostro”. La cadenza tematica e simbolica espressa dalla visione di Giovanni fornisce di certo l'idea che tutte le rappresentazioni del maligno espresse ricalchino da più prospettive un'unica esistenza del male. *APOCALISSE*, 13-14. Si veda: *Ivi*, 20-10. Al marchio che il secondo “mostro” imprime ai suoi adoratori, pare fare da contrappunto il segno apposto dal Signore a Caino perché non fosse ucciso da alcuno. Cfr. *GENESI*, 4, 13-17. Si veda: I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, op. cit., p. 127 e ss.

²¹⁶ «Lo gettò nell'Abisso, lo rinchiuso e pose il sigillo sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni, fino al compimento dei mille anni, dopo i quali deve essere lasciato libero per un po' di tempo». *APOCALISSE*, 20, 2-3. Si veda: E. RENAN, *Histoire des origines du Christianisme. L'Antéchrist*, vol. 4, op. cit., pp. 467-468.

²¹⁷ *APOCALISSE*, 20, 9-10. Le immagini descrittive qui proposte sono prossime a quelle della palingenesi mazdaica.

²¹⁸ *Ivi*, 20, 1-6. Si veda: *APOCALISSE, nuova versione, introduzione e commento di G. Biguzzi*, op. cit., pp. 345-351. «Della carcerazione del Drago a opera dell'angelo, e in definitiva a opera di Dio, sono detti il tempo e lo scopo. Il tempo è quello famoso dei mille anni e lo scopo è quello di impedire al Drago di condurre fuori strada le genti. Il millennio è dunque un tempo libero dall'influsso di satana anche se, come viene detto con insistenza, dopo i mille anni la carcerazione finirà, essendo necessario che il Drago torni ad essere libero per un piccolo tempo (*mikron chronon*)». *Ivi*, p. 346.

²¹⁹ A. ALBERTI, *Introduzione*, in A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., p. 36; *ivi*, (Yašt Zamyad 19, 11-19), pp. 390-391.

rafforzato sin dai tempi di Nietzsche l'intento di indagare gli influssi reciproci intercorsi tra Mazdeismo, Giudaismo e Cristianesimo.²²⁰ La tradizione avestica dei *Saošyant*, si esplica nell'idea del regno millenario o *Hazar* cui ognuno dei "profeti-salvatori", o "ausiliatori",²²¹ presiede.²²² Conoscenza alla quale, nel suo aspetto sincretistico, Nietzsche giungerà tramite la lettura di alcune pagine centrali della *Vita di Gesù* di Ernst Renan.²²³ Andrea Orsucci, per altro verso, pone in risalto come l'opera di Nietzsche, forse anche grazie a questi approfondimenti sugli aspetti sincronici dei diversi culti e di cui farà sintesi nello *Zarathustra*, intorno al 1900 inizia ad assumere rilievo storico. Il suo modo di leggere il Cristianesimo delle origini come complessa stratificazione di elementi eterogenei appartenenti alle più svariate pratiche di culto, che qui confluiscono e si condensano, diverrà, a sua volta, uno dei punti cardine delle successive ricerche storico-scritturali della scuola teologica di Gottinga.²²⁴ Nel caso specifico sarà Bousset, tra la fine dell'800 e gli inizi del '900, a porre in evidenza «importanti canali di comunicazione tra Oriente e Occidente»:²²⁵ indagando la «più tarda religione giudaica»²²⁶ passava in rassegna le «profonde trasformazioni dovute all'infiltrazione di idee iraniche».²²⁷ In questa epoca del Giudaismo neotestamentario, si riscontravano profondi mutamenti sia nella concezione del paradiso terrestre che delle potenze infernali: l'immagine dell'«albero della vita»,²²⁸ presente anche nel libro di *Enoch*,²²⁹ pareva adesso risentire notevolmente della descrizione del paradiso dei Parsi «e compagno, quasi all'improvviso oscure figure sataniche dotate di magiche prerogative [...]».²³⁰ Nel mondo giudaico anteriore a questa commistione politico-religiosa non si riscontrava difatti la credenza nel demonio che adesso, plasmato sull'immagine avestica di *Ahrimán*, iniziava a campeggiare all'interno del campo di credenze ebraico-cristiane.²³¹ Nella sua ricerca *Sulla religione ebraica nell'età neotestamentaria*

²²⁰ *Ivi*, p. 37. Cfr. S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., pp. 71-72.

²²¹ H. VON GLASENAPP, *Le religioni non cristiane*, op. cit., p. 316.

²²² Sulle riflessioni di Nietzsche in merito agli uomini veramente elevati che plasmano e signoreggiano sui millenni si veda: OFN: VII, I, II, 18 [1], p. 227; 18 [3], p. 227; OFN: VII, II, 23 [354], p. 93; 25 [355], p. 93.

²²³ «Questa nuova terra, questo nuovo cielo, questa nuova Gerusalemme che discende dal cielo e il grido: "Ecco che rendo ogni cosa nuova!" sono gli aspetti comuni ai riformatori. Il contrasto tra l'ideale e la triste realtà produrrà sempre nell'umanità quelle ribellioni contro la fredda ragione che gli spiriti mediocri tacciano di follia fin quando esse trionfano e convincono anche coloro che le hanno combattute per primi». E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 187. Si veda: *ATTI*, 3 21; *APOCALISSE*, 21, 1-5. Si veda: G. CAMPIONI, *Der Französische Nietzsche* (Testo Italiano dal volume), de Gruyter 2008, in Risorse-Materiale didattico, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>).

²²⁴ A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, op. cit., p. 165. Si veda anche: A. ORSUCCI, *L'enciclopedia nietzscheana delle 'scienze dello spirito' nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, Nuove prospettive storiografiche, su www.hypernietzsche.org, 2003.

²²⁵ A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, op. cit., p. 165.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*. Si veda: P. SACCHI (a c. di), *Il libro dei segreti di Enoch*, (8, 3-8), in P. SCACCHI (a c. di) *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, UTET, Torino 2013, pp. 520-521. In merito a tali questioni si rimanda anche alle considerazioni renaniane sul libro di *Enoch*: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 225. Si veda anche: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 677.

²³⁰ A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, op. cit., p. 165.

²³¹ Cfr. L. ANDREAS-SALOMÉ, *Gesù l'ebreo*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo 2008, p. 22.

Bousset, come ricorda Orsucci, notava come sarebbero state tuttavia «soprattutto le speranze escatologiche a presentare un carattere radicalmente diverso»:²³²

Non più l'attesa messianica della sconfitta dei nemici di Israele, ma un processo ben più ampio e drammatico, che coinvolge l'intero creato. La fede nella resurrezione dei morti, l'idea di un giudizio universale, l'immagine di una violenta distruzione della terra per mezzo del fuoco divino: gli elementi più rilevanti del mito di Saoshyant, il salvatore finale dei persi, fanno così ingresso nella tradizione ebraico-cristiana.²³³

Come attestano diversi appunti relativi a letture centrali per la stesura dello *Zarathustra*, le figure dei *Saošyānt* erano al centro degli studi che Nietzsche conduceva. Grazie a questi potrà prendere contezza di come in esse si condensasse una modalità di esistenza sovrumana e quindi con un significativo ruolo (*destino*) nella storia. Attraverso i *Saošyānt* avrebbe ritrovato un filo conduttore in grado di unire tra loro le più svariate tradizioni sacre anche legandole alle visioni dei più grandi protagonisti della creazione letteraria.²³⁴ Nietzsche, in *Zarathustra*, enucleava un duplice riferimento al concetto veicolato da queste figure profetiche e prossime al divino, ovverossia menzionandole ora in senso propositivo²³⁵ nell'idea sovrumana che esprimono ora, in senso critico nel riferirsi ai poteri istituiti e tradizionali.²³⁶ Nel 1881 appunta su un quaderno, a seguito della sua lettura del famoso saggio di Hermann Oldenberg sul Buddhismo, presente nella biblioteca personale del filosofo, la parola «Metteyya».²³⁷ Questo era il nome del più grande Buddha che sarebbe giunto alla fine dei tempi e che quindi era paragonabile in forza e potenza, come sembrava suggerire anche Renan,²³⁸ all'ultimo salvatore dei Persiani. Nella sua descrizione della vita quotidiana del Buddha, Hermann Oldenberg spiegava come alla fine della stagione delle piogge questi fosse solito ricominciare i propri pellegrinaggi andando «di luogo in luogo»,²³⁹ seguito da un numeroso corteo di discepoli, che i testi indicavano in numero di trecento o cinquecento persone. A tal riguardo, in

²³² A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, op. cit., pp. 165-166.

²³³ *Ivi*, p. 166.

²³⁴ Ad es. J. W. GOETHE, *Faust*, op. cit., (vv. 489-492), pp. 40-41.

²³⁵ Alcuni piani di stesura dell'opera prevedevano la figura di una donna, amante di Zarathustra. Proprio nei frammenti che testimoniano di questo progetto narrativo Zarathustra viene chiamato da questa chiamato salvatore (*Heiland*): OFN: VII, I, I, 4 [130] p. 140; OFN: VII, I, II 13 [23], p. 125. Cfr. OFN: VII, III, 32 [13], p. 86. Sulla figura della donna si veda anche: OFN: VII, I, II, 13 [1], pp. 101; 13 [3], p. 104.

²³⁶ «Zarathustra insegna la redenzione dai redentori (*Erlöser*). § Magnanimi nei confronti della terra? No, giusti. § “Io assolvo, perché anch'io avrei agito così” – la cultura storica (per me orrenda!) cioè: “Io tollero me stesso di conseguenza!”. “Tu devi? Io voglio”». OFN: VII, I, II 9 [36], p. 13. E ancora: «L'ingenuità di Platone e del cristianesimo: credevano di sapere che cosa è “buono”. Avevano scoperto l'uomo del *gregge* – non l'artista creatore. Già in Platone è inventato il “salvatore”, che scende presso i *sofferenti* e i *cattivi*. Non ha occhi per la *razionalità* e la *nessità del male*». OFN: VII, II 26 [354], p. 221. Si veda anche: OFN VIII, III, 15 [44], pp. 227-228. Cfr. Za II: (*Dei preti*), p. 103.

²³⁷ OFN: VII, I, I, 2 [1], p. 35.

²³⁸ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135.

²³⁹ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 155.

una nota, spiegando la dimensione profetico-escatologica del suo avvento, menzionava l'atteso e venturo Buddha: il «Metteyya».²⁴⁰ Citando una profezia tratta dal *Cakkavatti-sihanada Sutta* (*Cakkavattusuttanta*) illustrava chi fosse l'ultimo e «il futuro Buddha che apparirà sulla terra in un lontano avvenire».²⁴¹ Le parole del “maestro” custodite nel *Cakkavattusuttanta* dicevano di come questi avrebbe condotto i propri discepoli «in torma di centinaia di migliaia»,²⁴² denotando mediante una metafora anche quantitativa l'ampliarsi indefinito della sua grandezza spirituale rispetto ad un presente caratterizzato da un ben più scarno discepolato. Veniva in chiaro come fosse implicata anche nel Buddhismo²⁴³ una dimensione escatologica legata ad una grande e compiuta apparizione futura e finale. Queste apparizioni, scandite secondo una gradualità esistenziale e spirituale che si sviluppava nei secoli,²⁴⁴ indicavano, ancora una volta, come attraverso queste la forma del “religioso” offrisse e consacrasse una figurazione concreta e soggettivante della grandezza proposta come simbolo tangibile di una realizzazione ultima. Oldenberg, di conseguenza, si soffermava nello specificare i gradi dell'esistenza buddhista. Nei testi canonici si ritrova una graduazione nell'accesso alla verità in relazione al processo di Liberazione²⁴⁵ implicata dall'adesione al dogma. La prima conseguenza per coloro che accettano e ascoltano il nuovo insegnamento è la conoscenza, chiara percezione, dell'impermanenza: tutto ciò che nasce, attraversa il dolore ed è necessariamente soggetto alla distruzione. La conoscenza dell'«instabilità dell'essere»,²⁴⁶ congiunta con la perseveranza e l'ardore degli sforzi nella rinuncia, può condurre il monaco buddhista, mediante la cessazione dell'attaccamento alle cose terrene, a quella che Oldenberg definisce «la meta ultima delle aspirazioni religiose»,²⁴⁷ ovvero «la Liberazione e la santità».²⁴⁸ Le quattro classi che denotano il progredire sulla via della Liberazione sono così

²⁴⁰ *Ivi*, p. 155 n. 1.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Cfr. E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135. Trattando dei *Saošyānt* Jung notava: «Anche in India è presente la nozione del redentore o del mietitore che appare ogni mille anni nella serie dei *bodhisattva* incarnati [...]. Maitreya, ancora di là da venire, è il Buddha dell'amore perfetto. C'è, qui di nuovo, l'idea di una periodicità, basata su esperienze come quella di Nietzsche, l'esperienza della figura archetipica del Vecchio Saggio». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 16. Jung chiariva come lo *Zarathustra* di Nietzsche, nonostante l'autodichiarato immoralismo, sentisse se stesso come un «Saošyant positivo» ma allo stesso tempo accentuava anche la rilevanza del condizionamento inconscio che Nietzsche subirebbe da parte dell'archetipo del “Vecchio Saggio”. *Ibidem*. Si veda: *infra*, Cap. III, § 14.1.

²⁴⁴ Anche nella tradizione Indù di Manu, cui però Nietzsche si soffermerà nel dettaglio verosimilmente solo alla fine degli anni '80, era presente una simile concezione: F. SQUARCINI, D. CUNEO (a. c. di) *Trattato di Manu sulla norma*, op. cit., [I, 61-80], pp. 9-1; JACOLLIOT, *Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, (Éd. 1876, Paris) Achette livre-BNF, Gallica, bnf.fr, (BN), p. 23 e ss.

²⁴⁵ Dall'invito alla «cessazione dell'attaccamento» alle «cose terrene» e «all'esistenza», la conoscenza dell'impermanenza, o transitorietà di ogni cosa, predicata da Buddha nel *Mahavagga* e riportata in queste pagine si coglie la vocazione fortemente ascetica del Buddhismo sottoposta a critica da Nietzsche. H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 343.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

spiegate attraverso una graduazione all'interno della quale risultava difficile stabilire un punto d'arrivo ben preciso. Vi erano i «Sotapanna»,²⁴⁹ quelli che hanno raggiunto la via, la corrente (della santità); i «Sakadami»²⁵⁰ che mediante l'attenuazione del desiderio, dell'odio e del travimento (annientamento dei tre legami), sono divenuti «coloro che ritornano una volta sola»;²⁵¹ gli «Anagami»,²⁵² quelli che «non tornano più»,²⁵³ poiché con l'annientamento dei primi cinque legami divengono esseri «che nascono da sé»²⁵⁴ e che nel mondo degli dèi raggiungono il Nirvana. La più alta delle classi era occupata dagli «Arhat»,²⁵⁵ ossia i Santi, sebbene oltre queste tipologie di esistenza, e ben più in alto rispetto ad esse, si collocassero i Perfetti (*Paccekabudda*), coloro che hanno ottenuto per sé le qualità del Buddha acquisendo «la conoscenza che libera»²⁵⁶ autonomamente e non sotto la guida di uno dei Buddha universali.²⁵⁷ A questo punto veniva sottolineata la differenza tra l'evoluzione del culto e del dogma cristiani, rispetto all'insegnamento del suo fondatore, e quanto invece era avvenuto per Buddha. La divergenza era da ricercare in relazione alle idee sul divino preesistenti al culto di Gesù dove il Maestro diviene Mediatore e nel quale si fondono come riflesso la plenitudine e lo splendore del Dio onnipotente e ottimo, innalzandolo ad «entità metafisica fino ad identificarsi con l'essenza di Dio», cosicché «le sue azioni e la sua passione terrena appaiono come quelle di un Dio salvatore».²⁵⁸ Nel caso del Buddhismo la precedente credenza nell'*Atman* vedico, «nel suo eterno riposo di essere unico e universale»²⁵⁹ era svanita, era stata «cancellata»,²⁶⁰ cosicché «la sua essenza»²⁶¹ non poteva, come nel caso della figura di Gesù, essere riempita di attributi divini, sovrumani²⁶² e metafisici. La liberazione da ogni passione partecipata ed il conseguente mirare ad un al di là del bene e del male, come supremo grado di astrazione da ogni cosa o valore, conducono il seguace di Buddha alla negazione della passione stessa per un divino inteso in senso concreto di modo che, anche nella sua manifestazione superiore, il loro maestro non ne riporterà i tratti: «egli non poteva essere un salvatore d'origine divina, ché non da dio si attendeva la salvezza. Egli non conservava alcuna

²⁴⁹ *Ivi*, p. 343 n. 2

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 345.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 345-346.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 347.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² «Il fatto che prima di nascere per la sua ultima vita terrena il Buddha abitava come dio il cielo Tusita e che da là è disceso sulla terra, non implica minimamente che si rivendichi per lui una natura sovrumana, per esempio divina e umana insieme [...]». H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 348, n. 1.

superiorità metafisica, più che il Salvatore era il “Conoscitore” e depositario della più elevata conoscenza, che può ben essere condivisa con i propri discepoli».²⁶³

La famiglia santa di *Maitreya (des Mi-le)*,²⁶⁴ «il Buddha del futuro»,²⁶⁵ era stata menzionata anche da Max Müller nel capitolo sui “*Pellegrini buddhisti*” del primo volume degli *Essays* in riferimento alle *Mémoires* del pellegrino Hiouen-Tsang. Mentre Nietzsche, per converso, nelle pagine di Oldenberg potrà ritrovare importanti riferimenti a specifiche interpretazioni del culto vedico formulate da Max Müller.²⁶⁶

Era stata tuttavia la lettura di Renan a denotare per Nietzsche in modo chiaro ed inequivocabile le figure dei *Saošyānt* entro l’orizzonte profetico del *sovrumano*²⁶⁷ e di una prospettiva escatologica che accomunava non solo nei tratti esteriori ma anche a livello scritturale e simbolico-teologico le più svariate tradizioni di cui sopra. Questi aveva mostrato le somiglianze e le continuità concettuali, storiche e teologico-scritturali tra la profezia apocalittica dei «due testimoni»²⁶⁸ e quella avestica dei *Saošyānt*,²⁶⁹ senza tralasciare di proporre un ulteriore accostamento con la dottrina dei i cicli temporali affidati in India ad ogni Buddha. Di questi ultimi, come visto, il «Metteyya»²⁷⁰ rappresentava, presiedendo alla dimora santa in quanto piena realizzazione dell’insegnamento del “maestro”, l’ultima e gloriosa apparizione. Nel delineare la grandezza del popolo ebraico l’eminente storico delle religioni rimarcava il debito spirituale che questo contrae nei riguardi della più antica cultura persiana:

Forse è debitore di una parte del suo spirito verso la Persia che, dalle epoche più antiche, concepì la storia del mondo come una serie di evoluzioni, presiedute ognuna da un profeta. Ogni profeta ha il suo *hazar* o regno di mille anni (chiliasmo), e di queste età successive, simili ai milioni di secoli concessi a ogni Buddha dell’India, è composta la trama degli avvenimenti che preparano il regno di Ormuzd. Alla fine dei tempi, quando il circolo dei chiliasmi sarà esaurito,

²⁶³ *Ivi*, p. 348.

²⁶⁴ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, p. 239

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Si trattava dei livelli «dell’essenza del’essere» o «essenza dell’essenza» enumerati nella *Chandoya-Upanishad* che stavano al di sotto della superficie dei fenomeni e il regno della loro distinzione apparente. All’interno di un processo formativo nebuloso e confuso la religione indiana pre-buddhista era esempio di come l’immaginazione speculativa cerca di penetrare con la fantasia «nel cuore stesso delle cose» per ricercare, al di là delle figure arcaiche associate talvolta a forze primordiali, la «sostanza di ogni cosa e l’unità di tutte le diversità». Veniva così proposta l’enumerazione della serie di otto termini di essenza, di essenza dell’essenza, operata da Max Müller: la terra come base di ogni cosa, l’acqua come fonte di vita, le piante come nutrimento dell’uomo, l’uomo, la parola come il meglio dell’uomo, il *Rg-Veda* come il meglio delle parole, il *Sama Veda* come l’estratto di ciò che v’è di meglio nel *Rig-Veda* ed infine la sillaba sacra *om*. H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell’illuminato*, op. cit., pp. 28-29 e n. 1.

²⁶⁷ Ad es. E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 271.

²⁶⁸ *GIONA*, 4, 11; *APOCALISSE*, 11, 1-9. In questi passaggi biblici è presente l’immagine della «grande città», che Nietzsche spesso rievoca in *Zarathustra*. Ad es. *Za III: (Il ritorno a casa)*, pp. 216-217. Si veda: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, trad. it. di L. De Santis, Queriniana, Brescia 1994, p. 99.

²⁶⁹ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 255.

²⁷⁰ OFN: VII, I, I, 2 [1], p. 35.

verrà il giudizio definitivo. Allora gli uomini saranno felici; la terra sarà come una pianura, con una legge, una lingua, un governo comune a tutti. Ma questo avvenimento sarà preceduto da terribili calamità. Dahak (il Satana della Persia) spezzerà le catene che lo imprigionano e si avventerà sulla terra. Due profeti verranno a consolare gli uomini e a preparare il grande evento.²⁷¹

A commento di questo passo, nel quale viene fatta significativamente menzione del drago Dahak, sotto le vesti del Satana persiano, Renan rimandava al dodicesimo *Yašna* dell'*Avestā* e ad un famoso brano del *De Iside et Osiride* di Plutarco dedicato alla concezione zoroastriana.²⁷² Proseguiva chiarendo come le idee legate ad attese millenaristiche²⁷³ circolassero negli ambienti da tempo diffondendosi nei più svariati contesti culturali e religiosi. In tal modo tracciava un percorso analitico di corrispondenze dottrinali ed escatologiche che univano «i severi discepoli dell'*Avesta* e gli adoratori di Geova»,²⁷⁴ i quali, grazie alla vittoria di Cristo, poterono anche sentirsi fratelli: «Scacciando i molteplici *devas* e trasformandoli in demoni (*divis*), la Persia era arrivata a trarre dalle antiche fantasie ariane, essenzialmente naturalistiche, una specie di monoteismo».²⁷⁵ Il libro biblico di *Daniele*,²⁷⁶ l'apocrifo di *Enoch* e i «libri sibillini»,²⁷⁷ testimoniavano nel mondo ebraico la stessa visione apocalittica e salvifica: la «divisione della storia dell'umanità in periodi, la successione degli dèi rispondente a questi periodi, un completo rinnovamento del mondo e l'avvento finale di un'età dell'oro».²⁷⁸ Già secondo il profeta Malachia²⁷⁹ si attendeva, difatti, un «precursore del Messia che doveva preparare gli uomini al rinnovamento finale»,²⁸⁰ evento escatologico preparato dall'avvento dei due profeti, testimoni «vestiti di sacco»²⁸¹ dei quali parla il libro dell'*Apocalisse*,²⁸² che annunziano il ritorno trionfale del Cristo redentore. Elia e Geremia, spiegava Renan, o il patriarca *Enoch*, potevano essere le due figure indicate, precisando come «questo concetto di due antichi profeti che debbono resuscitare per essere precursori del Messia, si

²⁷¹ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 134-135.

²⁷² *Infra*, § 8.

²⁷³ Ernst Renan riprendeva tutti questi snodi tematici esplicando l'intreccio tra millenarismo, *hazar* zoroastriano, tradizioni apocalittiche apocrife e canoniche, fonti greche e avvento dei tre *Saošyānt* anche ne *L'Antéchrist*: E. RENAN, *Histoire des origines du Christianisme. L'Antéchrist*, vol. 4, op. cit., pp. 468-472.

²⁷⁴ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 137.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Cfr. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 652.

²⁷⁷ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135. *ORACOLI SIBILLINI*, introduzione, trad. it. e note di M. Monaca, Città Nuova Editrice Roma 2008, (III, 45-53), pp. 91-92.

²⁷⁸ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135.

²⁷⁹ «Ecco io manderò un messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore che voi cercate; e l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, eccolo venire, dice il signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? [...]». *MALACHIA*, 3, 1-2.

²⁸⁰ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit. pp. 236-236.

²⁸¹ *APOCALISSE*, 11, 3. Cfr. *MATTEO*, 3, 4: «[...] E lui, Giovanni, portava un vestito di peli di cammello e una cintura di pelle attorno ai fianchi; il suo cibo erano cavallette e miele selvatico».

²⁸² Si veda: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 237.

trova tanto spesso nella dottrina dei Parsi, da indurci quasi a crederlo proveniente dalla Persia».²⁸³ Il lettore veniva allora rimandato alla fonte diretta di questa dottrina, ossia la *Vie de Zoroastre* di Anquetil-Duperron contenuta nel secondo tomo del primo volume della prima edizione dell'*Avestā* (1771), in cui il pioniere degli studi iranici si soffermava sull'avvento dei *Saošyānt* ossia, secondo la più antica tradizione, i «tre figli di Zoroastro».²⁸⁴ Renan implementava i suoi riferimenti ai testi specificando come si richiamasse ai brani avestici rettificati da Spiegel e pubblicati nella *Rivista della Società tedesca orientale*,²⁸⁵ per poi proporre l'indicazione puntuale alla già citata edizione dell'*Avestā* curata dallo stesso Spiegel. Nella *Vie de Zoroastre* i figli di Zarathustra *Oschederbami*, *Oschedermah*, *Sosiosch*,²⁸⁶ erano descritti come fanciulli di cui si attende la nascita miracolosa. Ciascuno di essi arresterà il sole per un tempo proporzionale al proprio influsso benefico sul mondo ed alla conversione al bene realizzata sulla terra. Ciò fino all'avvento di «*Sosiosch*»: «il grande eroe degli eventi escatologici, della “glorificazione” (medio-persiano *frashgird*) del mondo [...]».²⁸⁷ Il suo nome, rileva di recente Stausberg, subisce diverse trasformazioni tali da mostrare come l'appellativo *Saošyānt* debba essersi «evidentemente trasformato in un nome proprio».²⁸⁸ L'ultimo redentore, proseguiva Anquetil-Duperron, «nascerà alla fine dei tempi [...] e tutta la terra abbraccerà la legge di Zoroastro», poiché «dopo di lui ci sarà la resurrezione».²⁸⁹ Nel ricostruire questa narrazione Anquetil-Duperron faceva riferimento ai *Fargard* I e XIX del *Vendidad* avestico, nonché al *Bundahīšn* e ad altre fonti secondarie della tradizione parsi. Al diciannovesimo *Fargard* dell'*Avestā* si richiamava sia Renan²⁹⁰ come anche Friedrich Creuzer nel primo volume della *Symbolik*. Quest'ultimo lo menzionava nell'intento di chiarire al lettore se *Zurvan*, «il tempo senza limiti»,²⁹¹ nel sistema di credenze persiano dovesse essere inteso come entità creata o increata. Nel *Fargard* XIX, che erroneamente nell'edizione di Kleuker compare sotto il numero romano IX (fatto che non sfuggiva a Creuzer), oltre ad essere menzionati i figli di Zoroastro – *Saošyānt* – all'interno di uno scambio dialogico che il messo iranico intrattiene con *Ahrimán*, si chiariva difatti anche

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, vol. 1, II, op. cit., p. 46 [t.d.a.].

²⁸⁵ «„Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“». Si veda: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 237.

²⁸⁶ ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, vol. 1, II, op. cit., p. 46.

²⁸⁷ «[...] Sarà soprattutto la venuta del terzo e ultimo figlio del profeta il Saošyant – detto *Asvat.ərəta* –, ovvero colui “che è la verità incarnata”, a scatenare la riscossa definitiva contro i demoni e gli artefici del male, producendo il *frašgird* (avestico *frašō.kərəti-*, “rigenerazione finale”). Alla sua comparsa i morti resusciteranno e passeranno attraverso il giudizio dell'apocatastasi del ferro e del fuoco; tutti i metalli della terra si scioglieranno, dando origine a un fiume tremendo che gli esseri umani, risorti nel loro corpo, attraverseranno per tre giorni e tre notti. Per i malvagi ciò sarà come piombo fuso per i giusti come latte e miele [...]». A. PANAINO, *I Magi e la loro stella*, op. cit., p. 110.

²⁸⁸ M. STAUSBERG, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, op. cit., p. 54.

²⁸⁹ ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, vol. 1, II, op. cit., p. 46.

²⁹⁰ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 179.

²⁹¹ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 697; KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2. p. 376.

questo aspetto. Il brano sui *Saošyānt* nelle odierne traduzioni dei testi avestici è identificato con il quinto versetto dello stesso *Fargard*, ove in linea di massima si conserva il senso specifico veicolato dalle prima ricostruzione duperroniana:

Zarathustra rispose ad Angra Mainyu: «O malefico Angra Mainyu, io abatterò la creazione del Daēva; abatterò il Nasu, Creatura del Daēva; abatterò il Pairika Knathaiti, fino a quando non verrà il vittorioso Saošiant a prendere vita dal lago Kasava, dalla regione dell'aurora, dalle regioni dell'aurora».²⁹²

Renan proponeva questo plesso di riferimenti trattando della rinascita del profetismo nel mondo cristiano, di Antioco Epifane e di quanto accadde in seguito sotto Nerone. Spiegava come i credenti, a causa della rabbia e della disperazione, fossero come precipitati «nel mondo delle visioni e dei sogni»,²⁹³ finché comparve la prima *Apocalisse*, «il libro di Daniele»:²⁹⁴

Fu quasi una rinascita del profetismo, ma in forma completamente diversa da quella antica e con un più vasto concetto dei destini del mondo. Il libro di Daniele dette in un certo senso alle speranze messianiche la loro definitiva espressione. Il Messia non fu più un re come David o Salomone, un Ciro teocrita e mosaista; fu un «figlio dell'uomo» che appare tra le nubi del cielo, un essere sovranaturale dotato di sembianze umane e con l'incarico di giudicare il mondo e presiedere all'età dell'oro. Forse il *Sosiosh* persiano, il grande profeta futuro che ha il compito di preparare il regno di Ormuzd, fornisce qualche elemento a questo nuovo ideale.²⁹⁵

Oltre che proporre il riferimento al *Fargard* XIX Ernst Renan menzionava anche il trentunesimo capitolo del *Bundahīšn*, notando come la difficoltosa collocazione cronologica dei testi «zenda e pelvi»,²⁹⁶ allora allo stato pressoché iniziale, facesse nutrire anche dei dubbi circa questi confronti tra credenze giudaiche e persiane. Lo snodo apocalittico veniva affrontato sin dall'apertura del primo volume della sua celebre *Histoire du Christianisme*, ovvero, nel capitolo primo della *Vita di Gesù* dal titolo *Posto di Gesù nella storia* e poi, significativamente, in quello dedicato all'*Ambasciata di Giovanni prigioniero a Gesù*, alla *morte di Giovanni* ed ai *rapporti della sua*

²⁹² A. ALBERTI (a c. di). *Avestā*, op. cit., (Fargard 19) p. 544.

²⁹³ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 113.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 114.

²⁹⁵ *Ibidem*. «E vidi: ecco una nube bianca, e sulla nube stava seduto uno simile a un figlio d'uomo: aveva sul capo una corona d'oro e in mano una falce affilata [...]». *APOCALISSE*, 14, 14. L'immagine apocalittica del "figlio dell'uomo" riecheggia nelle descrizioni della nube e del fulmine con le quali Nietzsche tratteggia il suo *sovrano*. *Supra*, Cap. I, § 11.

²⁹⁶ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 114 n. 14. Nel XII capitolo Renan invece precisava come pur non ritenendo antico nessuno dei testi persi che parlano dei profeti resuscitati e precursori (*Saošyānt*), ciò nondimeno le «idee contenute in questi testi sembrano molto anteriori all'epoca della redazione degli stessi testi». *Ivi*, p. 237, n. 18.

scuola con quella di Gesù (XII). Se la critica ha già appurato come il riferimento nietzscheano al “grande hazar”²⁹⁷ nello *Zarathustra* sia da far risalire alla lettura di quest’opera, rimane da verificare il senso della complessiva argomentazione nella quale Nietzsche lo inserisce in *Zarathustra*, ossia rifacendosi, da un lato, allo stesso contesto di riflessione renaniano e ricollegandolo, dall’altro, all’istanza di un “dire” in cui la parola (*logos*) diviene nuova e personale verità.

Il Persiano di Nietzsche propone il suo riferimento al grande *Hazar* nel già menzionato capitolo della quarta parte dell’opera, intitolato *Il sacrificio col miele*, dopo aver in molti passaggi anticipato e preparato questa idea di *ciò che è atteso e dovrà necessariamente venire*.²⁹⁸

6. Il grande *Hazar*

«Che cosa dovrà pur venire una volta e non potrà passare oltre? Il nostro grande hazar, cioè il nostro remoto regno dell’uomo, il regno di Zarathustra di mill’anni».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Con il suo personaggio Nietzsche prova a far compiere al movimento della storia il suo ‘ultimo’, tanto atteso, ritorno proponendo l’ultimo salvatore, *Saošyānt*,²⁹⁹ sotto le vesti trasfigurate di un primo Zarathustra che ha però conosciuto Gesù. Il nuovo oracolo adesso è l’uomo *sovrumano* (*Übermensch*) che, a partire anche dal senso dell’esperienza cristica della croce,³⁰⁰ ha superato se stesso ed è divenuto (si è riscoperto) egli stesso creatore e profeta a spese di ogni possibile redenzione eteronoma e canonizzata.³⁰¹ Lo snodo di questa vicenda, ricollegata al dato di un Cristianesimo che ha obliato la libertà di spirito del suo fondatore (a volte in Nietzsche primo immoralista e distruttore della morale)³⁰² si intravede tenendo in considerazione gli stimoli cristologici e di filosofia delle religioni evocati dal filosofo. Non bisogna dimenticare, da un punto di vista strettamente storico-interpretativo, come il periodo nel quale Nietzsche scrive sia

²⁹⁷ OFN: VII, II, 25 [148], p. 44. Un frammento dell’autunno 1883, da porre in relazione alla stesura del primo libro dello *Zarathustra* recita: «Colui che vola (come scopritore che pone la sua mano su un millennio)». OFN: VII, I, II, 18 [3], p. 227. Cfr. OFN: VII, I, II, 18 [1], p. 227.

²⁹⁸ *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 278. Cfr. E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135.

* *Za IV: (Il sacrificio col miele)*, p. 278.

²⁹⁹ «Il Cristianesimo antico lo considerò [Zarathustra] un precursore della fede, poiché profetizzò, alla stregua degli altri profeti biblici, l’avvento del Messia e predicò – nella dottrina del Saošyant (il Salvatore venturo) – il segno sovranaturale della sua venuta [...]». S. CALLEGARO, *Zarathustra*, op. cit., pp. 38-39. Cfr. E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 237; P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 131 e 171; C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 14.

³⁰⁰ *Za I: (Del cammino del creatore)*, pp. 70-71; *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 26)*, p. 250.

³⁰¹ FW: IV, § 335, p. 240.

³⁰² OFN: VII, I, I, 3 [67], p. 53; 3 [68], p. 53.

caratterizzato da una ricca e fiorente produzione letteraria, di vario indirizzo e genere, su Cristo, il suo insegnamento e la sua vita.³⁰³

Imponente sintesi di tutte le attese escatologiche, il riferimento nietzscheano al “grande *Hazar*”³⁰⁴ rievoca, includendo le potenzialità che il sacro rigenerato dalla sua ‘ultima’ metamorfosi può esprimere in tal senso, la più sentita speranza dell’avvento di un tipo d’uomo maggiormente elevato.³⁰⁵ Nel capitolo *L’ora più silenziosa* la dimensione escatologica che lega in sé dottrina avestico-zoroastriana e apocalittica ebraico-cristiana, viene evocata nel richiamo ad altri luoghi evangelici quali, ad esempio, il terzo capitolo del *Vangelo di Matteo* ove si narra della predicazione di Giovanni il Battista, e sul quale anche Renan basava le sue ricostruzioni, e quelli relativi all’insegnamento *cristiano*³⁰⁶ dell’amore del prossimo. Il terzo capitolo del *Vangelo di Matteo*, è parafrasato da uno Zarathustra che sta per immergersi nel sonno e all’inizio del suo sognare,³⁰⁷ «atterrito»,³⁰⁸ sente «senza voce»³⁰⁹ un invito pressante a infrangere se stesso nel proferire la propria *parola* e nel manifestare il proprio sapere, al fine di rendere possibile il risorgere del suo più intimo Sé:

Allora sentii parlarmi senza voce: «Lo sai, Zarathustra?»

E io urlai atterrito da questo sussurro, esangue si fece il mio viso: ma tacqui.

Ecco che ancora una volta sentii parlarmi senza voce: «Tu lo sai Zarathustra ma non lo dici!».

E io risposi finalmente con fare insolente: «Sì, lo so, ma non voglio dirlo!».

Ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: «Non *vuoi* Zarathustra? Ma è poi vero? Non nasconderti nell’insolenza!».

E io, piangente e tremante come un bimbo, dissi: «Ah, io vorrei certo, ma come posso! Risparmiami almeno questo! Ciò è al di sopra delle mie forze!».

Ed ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: «Che importa di te, Zarathustra! Di’ la tua parola e infrangi te stesso!».

E io risposi: «Ah, è quella la *mia* parola? Chi mai sono *io*? Io aspetto uno più degno di me, ma io non sono degno nemmeno di infrangermi contro di lui.

³⁰³ Oltre a David Friedrich Strauss ed Ernst Renan che anche Lou Andreas-Salomé, la cui vicenda biograficamente si intreccia in più modi con la stesura del *Così parlò Zarathustra*, nel 1896, un anno dopo l’uscita de *L’anticristo* di Nietzsche, redasse per una prestigiosa rivista tedesca una dissertazione dal titolo *Gesù l’ebreo*. Sull’ampio dibattito relativo agli studi cristologici dell’epoca si veda anche: C. ANGELINO, *Postfazione*, in L. ANDREAS-SALOMÉ, *Gesù l’ebreo*, op. cit., 37 e ss.

³⁰⁴ Letteralmente il termine significa “millennio” o “mille anni”.

³⁰⁵ Si veda anche: JGB: III, § 60, p. 66 e ss.

³⁰⁶ *MATTEO*, 22, 34-40.

³⁰⁷ *Za II: (L’ora più silenziosa)*, p. 170. «Nella filosofia di Nietzsche, il sogno ritrova un significato attivo. Non solo oggetto di psicologia, ma modo di trasmissione della verità». P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 188 e ss.

³⁰⁸ *Za II: (L’ora più silenziosa)*, p. 170.

³⁰⁹ *Za II: (L’ora più silenziosa)*, p. 170.

Ed ecco che di nuovo sentii parlarmi senza voce: «Che importa di te? Tu non sei abbastanza umile. L'umiltà ha la più dura delle pelli». [...]»³¹⁰

Come posto in evidenza dalle precedenti esegesi critico-comparative, nell'affermazione del personaggio nietzscheano «io aspetto uno più degno di me, ma non sono degno nemmeno di infrangermi contro di lui»³¹¹ riecheggiano le parole del Giovanni Battista protagonista delle attese venture: «Io vi battezzo nell'acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più forte di me e io non sono degno di portargli i sandali; egli vi batteggerà in Spirito Santo e fuoco».³¹² L'*ora più silenziosa* continuerà a "parlare" allo spaurito protagonista nietzscheano rivelando i segreti della riuscita e della vera potenza, cui il primo presupposto è l'*umiltà* richiesta al nuovo, ma timido, oracolo sognante. Preparando ancora il tema del "grande *Hazar*", sommessa, aggiungeva: «"[...] Oh Zarathustra, tu devi incedere come un'ombra di ciò che necessariamente verrà: così comanderai e precederai gli altri col comando"».³¹³ Nell'idea concreta di "ciò che ha da venire" si fondono speranza e certezza, percezione avventizia proiettata nel più lontano futuro e ricordo che risiede nel passato più remoto. Questa idea era stata introdotta nel capitolo *Sull'amore del prossimo*, ove veniva rievocata, in simbiosi con un'analisi psicologico-sociale del fraintendimento del comandamento dell'amore, come metafora di un processo di trasfigurazione e trasformazione soggettiva³¹⁴ e universale.³¹⁵

[...] Forse che io vi consiglio l'amore del prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l'amore per il remoto!

Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro; più elevato dell'amore per gli uomini è l'amore per le cose e i fantasmi.

Il fantasma che corre via davanti a te, fratello, è più bello di te: perché non gli dai la tua carne e le tue ossa? Ma tu hai paura e fuggi verso il tuo prossimo.

Non riuscite a sopportare voi stessi e non vi amate abbastanza: ora volete sedurre il prossimo all'amore e indorarvi (*vergolden*) con il suo errore.³¹⁶

³¹⁰ Za II: (*L'ora più silenziosa*), p. 171.

³¹¹ Za II: (*L'ora più silenziosa*), p. 171.

³¹² MATTEO, 3, 11.

³¹³ «"Oh Zarathustra, colui che ha da spostare montagne, sposta anche valli e bassure" [...]». Za II: (*L'ora più silenziosa*), pp. 171-172.

³¹⁴ OFN: VII, III 34 [214], p. 171. «*Autotrasfigurazione (Selbst-Verklärung). I buoni e i malvagi. Il XX secolo*». OFN: VII, III, 34 [214], p. 171. KSA: 11/494.

³¹⁵ «Il nuovo riformatore prende gli uomini come argilla. Con il tempo e le istituzioni si può imprimere tutto in essi, se ne può fare delle bestie e degli angeli. Poche cose sono fissate una volta per tutte negli uomini. "Trasformazione dell'umanità!"». OFN: IV, II, 19 [102], p. 364.

³¹⁶ Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 67 [t.d.a].

L'alterità avventizia verso cui il nuovo "profeta" non si sente degno di infrangersi è il suo più profondo Sé, che in quanto "fantasma" rievoca il sogno stesso del *divenire*, compiersi e realizzarsi, che da sempre appartiene, in quanto connaturato, al sentire umano.³¹⁷ Il Sé si agita in un dinamismo spirituale interiore reclamando, a fronte di interdizioni esterne ed interiorizzate,³¹⁸ la propria più vera manifestazione nel poter infine cantare e parlare,³¹⁹ sgorgando dal fondo dell'abisso³²⁰ nel quale, come in un letargo, si trova a giacere. Nella terza parte dell'opera vengono proposti altri plessi narrativi, poetici e declamatori nei quali si fa riferimento alla dinamica espressiva e patetica di emersione della parola e del più profondo dei pensieri, passaggi correlati alla vicenda del "doppio morso" tra il serpente e il pastore (*Hirt*) raccontato nel capitolo *La visione e l'enigma*:

Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai, interpretatemi la visione del più solitario tra gli uomini!

Giacché era una visione e una previsione: – *che cosa* vidi allora per similitudine? E *chi* è colui che un giorno non potrà non venire?

Chi è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? *Chi* è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?

– Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi. –

Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un confuso di luce, che *rideva*! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise!³²¹

Emerge come ogni tentativo di interpretazione del testo si trovi inevitabilmente esposto alle serie di rimandi lineari e circolari che il suo autore intesse in sede di sviluppo tematico, concettuale e narrativo. Questo intersecare e annodare reciprocamente, come nella descrizione del ritorno fornita dal nano,³²² i più svariati elementi di contenuto e simbolici rivela come nella modalità espositiva sia implicato un livello meta-etico³²³ e meta-speculativo interno. Nel capitolo *Il sacrificio col miele*, dopo essersi identificato con un pescatore d'uomini di memoria cristiana,³²⁴ ma che pesca su «alti

³¹⁷ FW: IV, § 335, pp. 241-242.

³¹⁸ Za I: (*Del cammino del creatore*), p. 69.

³¹⁹ Za III: (*Il convalescente* § 1), pp. 253-254.

³²⁰ «Così tutto mi gridava con segni: "è tempo!". Ma io – non sentivo: finché il mio abisso sussultò e il mio pensiero mi morse. Ah pensiero abissale, che sei il mio pensiero! Quando troverò la forza di sentirti scavare, senza più tremare? E il cuore mi batte fino in gola, quando ti sento scavare! E anche il tuo silenzio vuol strangolarmi, tu che taci dall'abisso! [...]». Za III: (*Della beatitudine non voluta*), p. 189.

³²¹ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 186. Si veda: Za I: (*Del morso della vipera*), p. 75.

³²² Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 184.

³²³ GM: P., § 6, pp. 8-9. A. PIEPER, *Einführung in die Ethik*, A. Francke Verlag, Tübingen 2007, p. 86 e ss.

³²⁴ LUCA, 5, 1-11.

monti»,³²⁵ il personaggio si sofferma sulla capacità di attendere con pazienza il *tempo* della propria *parola*. Il momento catartico, espressivo e decisivo dell'espressione della propria *verità* si misura nel saper eticamente e strategicamente sottrarsi alla tentazione dell'ira collerica, arrogante e impaziente di chi pretende un ascolto immediato e forzato del proprio 'dire'.³²⁶ Nel suo essere decisiva, la nuova parola (*Verbo*)³²⁷ scava tra gli abissi del tempo, il suo "oggi" e il suo "mai", la propria dimensione di apparizione e riconsegna al *dire* una sacralità profetica riferita all'individualità che sa valorizzare e comprendere la propria co-appartenenza essenziale al divino. La paziente attesa del nuovo messo, come quella del suo corrispettivo storico, trova alimento nell'assoluta fiducia e certezza, fermamente radicate, che un nuovo regno dell'uomo e «di Zarathustra»³²⁸ dovrà un giorno venire lungo la *vía*³²⁹ che si distende tra gli estremi del tempo:

Io però e il mio destino – noi non parliamo all' 'oggi' e neppure parliamo al 'mai': per parlare abbiamo già pazienza tempo e più che tempo. Perché esso dovrà pur venire una volta e non potrà passare oltre.

Che cosa dovrà pur venire una volta e non potrà passare oltre?

Il nostro grande *hazar*, cioè il nostro remoto regno dell'uomo, il regno di Zarathustra di mill'anni – –

Quanto remoto può essere questo 'remoto'? Che mi importa! Ma non per questo esso è per me meno sicuro –, con ambedue i piedi io sto sicuro su questo fondamento,

– un fondamento eterno, di dura pietra primeva, su questo che è il più alto e il più duro di tutti i monti primevi, cui tutti i venti accorrono come al crinale che discrimina il tempo, chiedendo «dove?» e «dove?» e «verso dove?». [...].³³⁰

Tanto nella rievocazione del "grande *Hazar*" quanto nella implicita domanda, «cosa potrà non venire?», riecheggiano i temi evangelici che, in un quadro storico-teologico, venivano esposti da Renan nel dodicesimo capitolo della *Vita di Gesù*: «Giovanni che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, per mezzo dei suoi discepoli mandò a dirgli: "Se tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?"». ³³¹ Lo storico francese menzionava l'ambasciata del Battista a Gesù subito prima di introdurre il tema avestico-apocalittico dei "due profeti" che anticipano la venuta del Salvatore. Narrando come gli scribi sostenessero che Gesù non poteva

³²⁵ Za IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 277. I monti sono simbolo prettamente zoroastriano, è sulla montagna che Zoroastro riceve la parola dell'*Avestā* direttamente da *Mazdā*. *Infra*, § 9.

³²⁶ Za IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 278.

³²⁷ S. BOTET, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, Klincksieck, France 2006, p. 55.

³²⁸ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 184.

³²⁹ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 184.

³³⁰ Za IV: (*Il sacrificio col miele*), p. 278.

³³¹ MATTEO, 11, 2-6.

essere il Messia, dal momento che l'Elia non era ancora venuto,³³² Renan riproponeva la conclusione del discorso di Gesù sul Battista alle folle nella quale il Galileo rimarcava l'abissale differenza³³³ tra coloro «che vestono abiti di lusso»³³⁴ e «stanno nei palazzi del Re»³³⁵ e il messaggero che «preparerà la via»,³³⁶ *il profeta e più che profeta*,³³⁷ l'Elia annunciato nel libro dell'*Esodo* e in quello in *Malachia*: «Dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora», diceva «il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono. Tutti i profeti e la legge infatti hanno profetato fino a Giovanni. E, se volete comprendere, è lui quell'Elia che deve venire. Chi ha orecchie, ascolti!».³³⁸ Renan aveva approcciato la figura di «Johanan»³³⁹ nel sesto capitolo narrando l'adozione del suo Battesimo da parte di Gesù:³⁴⁰ «Gesù non finiva mai di parlare dei meriti e dell'eccellenza del suo precursore. Egli diceva che tra i figli dell'uomo non ne era mai nato uno più grande. Egli biasimava energicamente i farisei e i dottori per non avere accettato il suo battesimo e per non essersi convertiti alla sua voce».³⁴¹

7. Uno studio recente

In Renan, nella *Symbolik* di Friedrich Creuzer, nei *Saggi* di Max Müller, oltre che nel testo scolastico di Welter, Nietzsche troverà dei riferimenti espliciti all'*Avestā* ed agli studi critici relativi. Queste fonti, come visto, ponevano in rilievo in modo dettagliato anche gli aspetti

³³² E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 237-238.

³³³ «Per il suo genere di vita, per la sua opposizione ai poteri politici costituiti ricordava quella strana figura della vecchia storia di Israele». E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 238.

³³⁴ *MATTEO*, 11, 8. «Il deserto, dal quale era circondato lo attraversò subito. Vi conduceva la vita di uno jogy indiano, vestito di pelli o di stoffe di pelo di cammello, cibandosi unicamente di cavallette e di miele selvatico». E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 167.

³³⁵ *MATTEO*, 11, 8.

³³⁶ *ESODO*, 23, 20; *MALACHIA*, 3, 1. «Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai. Siederà per fondere e purificare l'argento; purificherà i figli di Levi, li affinerà come oro e argento, perché possano offrire al signore un'offerta secondo giustizia». RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 238 e n. 13.

³³⁷ *MATTEO*, 11, 10.

³³⁸ *Ivi*, p. 11, 11-15; *MARCO*, 6, 15-16; E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 237-238 n. 21.

³³⁹ *Ivi*, p. 166.

³⁴⁰ *Ivi*, pp. 166-167 e n. 6. I riferimenti di Nietzsche a Giovanni Battista ricorrono quasi sempre in forma di similitudine, rispetto al gesto del battesimo. In un appunto del primo periodo dell'insegnamento di Nietzsche a Basilea, il riferimento al Battista viene proposto in relazione con la poesia schilleriana, espressione dell'equilibrio, conciliazione tra «apollineo» (ingenuo) e «dionisiaco» inteso come arte che non risulti «apparenza dell'apparenza». Questa indirizza su nuove vie ed è quindi simile a «“Giovanni” il precursore. FP: I, 7 [126], pp. 58-59. Ne *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in polemica con «la cosiddetta Lega protestante», «il giurista Holzendorf (editore e prefatore di un'ancor più cosiddetta Bibbia protestante)» e, infine, con la lettura hegeliana del Cristianesimo in merito alla tendenza teoretica e storicizzante dei moderni indirizzi teologici in voga. HL: § 7, pp. 58-59. Le riflessioni qui proposte ricordano molto da presso le argomentazioni kierkegaardiane sulla considerazione meramente storica del Cristianesimo e sulla sua consequenziale indebita riduzione ad un mero sapere.

³⁴¹ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 238.

escatologici che accomunavano, secondo vari intrecci, tradizione indù³⁴² e zoroastriana, ebraico-cristiana e buddhista.³⁴³ Hushang Mehregan, in uno studio pubblicato qualche anno addietro sull'annuario internazionale della ricerca nietzscheana, notava come negli anni in cui Nietzsche pubblicava il proprio *Zarathustra* fossero già stati pubblicati più di trenta libri in lingua tedesca sul'antico Zoroastro ed altrettanti in altre lingue europee.³⁴⁴ Coglie nel segno quando ipotizza che Nietzsche «in qualità di linguista e professore di filologia classica»³⁴⁵ doveva inoltre essere a conoscenza degli sforzi che avevano visto numerosi studiosi indagare in modo quasi febbrile sul Persiano: «K. Geldner, Ch. Bartholomae, R. Roth, H. Hübschmann, H. Ethé, M. Haug, F. Spiegel, G. T. Fechner e F. Windischmann furono contemporanei di Nietzsche. E. D. Eckard, A. Holty, Voltaire H. H. Schaefer, Th. Hyde, Anquetl-Duperron e J. F. Kleuker si erano occupati dello *Zarathustra* storico prima del suo tempo».³⁴⁶ A questo interesse, scrive Mehregan, si accompagnava «come oggetto di studio anche Mani, l'antica mitologia iraniana, Häfèz e il misticismo iraniano»,³⁴⁷ fatto che condurrebbe, sulla scia di quanto qui sostenuto, a rendere maggiormente comprensibile «la scelta del nome *Zarathustra* per il libro di Nietzsche».³⁴⁸ Non è dunque per caso che Anne Marie Pieper, nell'esplicare il modello di interpretazione metafisica del dualismo etico, contrapposto ai sistemi monistici di Plotino, Leibniz e Schelling,³⁴⁹ faccia riferimento tanto alla lotta immane tra il dio della luce e quello delle tenebre zoroastriani, quanto a questa stessa dottrina radicalizzatasi con Mani:

Mani, anch'egli un Persiano (terzo secolo d. C.), che fondò il cosiddetto manicheismo, riconduceva il bene e il male pure ad un dio della luce e a un dio delle tenebre come rappresentanti reali ed esistenti delle forze del bene e del male. L'uomo è, attraverso il proprio

³⁴² Sul tema del millennio nella *Bhagavad-Ghita* si veda: H. DE LUBAC, *Misticismi non cristiani*, in *Mistica e Mistero Cristiano*, op. cit., vol. 6, II, p. 124.

³⁴³ Come posto in rilievo da Marie Louise Haase, sin già dal 'Prologo di *Zarathustra*' si trovano idee collegate alla lettura del testo di Hermann Oldenberg. *Zarathustra*, come Buddha, viene definito dal vegliardo un «risvegliato» (*Erwachter*): «[...] "Zarathustra è trasformato, Zarathustra è diventato un bambino, Zarathustra è un risvegliato: che cerchi mai presso coloro che dormono? Hai vissuto nella solitudine come in un mare, e il mare ti ha portato – Guai! Vuoi scendere a terra? Guai! Vuoi tornare a trascinare da solo il tuo corpo?"». Za: (*Prologo* §. 2), p. 4 [t.d.a.]. M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 864. H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 56.

³⁴⁴ Per una elencazione in ordine cronologico dei testi su Zoroastro già pubblicati nelle diverse lingue europee: H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., pp. 291-292, n. 3.

³⁴⁵ *Ivi*, pp. 291-292.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 292.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 293. Scrive Ezio Albrile: «Lo scontro tra due livelli ontologici, tra due modalità di esistenza, la Luce e le Tenebre è il fulcro dal quale si dispiega il mito manicheo [...] secondo il quale la creazione ha come unica finalità il recupero della scintilla luminosa intrappolata nelle Tenebre [...]». E. ALBRILE, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, in «Kervan» – Rivista Internazionale di studi afroasiatici, n. 1, gennaio 2005, p. 9 e ss.

³⁴⁸ H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., p. 293.

³⁴⁹ A. PIEPER, *Gut und Böse*, op. cit., pp. 61-71.

corpo (*Körper*) gli istinti (*Triebe*) del quale lo attraggono alle tenebre della materia, prigioniero del regno del male; attraverso la propria anima ha tuttavia la possibilità, con l'aiuto dei messaggi di luce, di decidersi per il regno del bene [...].³⁵⁰

Nella visione manichea, alla quale prima della sua conversione al Cristianesimo aderì anche Sant'Agostino, il dualismo bene-male, oltre ad essere strutturato in modo assoluto rispetto alla forma imperfetta nella quale si esplicava nello Zoroastrismo originario, trova una corrispondenza del proprio schema binario essenziale nella netta separazione tra l'anima, platonicamente concepita come elemento divino, *medium* dell'ascensione al Bene assoluto e trascendente, ed il corpo (*Körper*) come elemento fisico-materiale negativo, ricettacolo di ogni male e tenebra. Questa suddivisione essenziale poggia su un ordine etico fondato sull'esistenza metafisica di due «sostanze nemiche»³⁵¹ e opposte con la differenza che nella primigenia tradizione persiana di Zoroastro questa lotta non veniva esplicitata nell'opposizione anima/corpo. La netta separazione radicale del bene dal male diviene pervasiva fino ad essere proiettata e introiettata in un *umano* la cui natura è adesso interpretata secondo un rigido modello dualistico: l'anima (*Seele*) identificata con il divino Bene e il corpo (*Leib*) con il Male e la peccaminosità. Laddove anche la recezione medioevale di Zoroastro risentirà di questo ascendente marcatamente caldaico e platonico.³⁵²

I discorsi del personaggio di Nietzsche iniziano con la disamina ed illustrazione della dinamica *spirituale* (*Geist*), l'elemento terzo esaltato dal Cristianesimo, obliato dal Manicheismo e, forse, rappresentato da Mithra, in quanto divinità dal doppio volto, nel culto zoroastriano. La doppia preminenza dell'elemento spirituale³⁵³ e del "corporeo" nello *Zarathustra* era posta in risalto da Jung contro l'interpretazione di Klages, che piuttosto puntava a dar rilievo alla dimensione dell'anima qui espressa: entrambe le scie interpretative consentono tuttavia di vedere anche *oltre*, e contemporaneamente più addentro, l'esaltazione della fisicità³⁵⁴ operata da Nietzsche.

Tornando allo studio di Mehregan, sebbene questi non fornisca un approfondimento comparativo sulle eventuali fonti specifiche zoroastriane da collocare a monte della stesura dell'opera nietzscheana, indagando le possibili corrispondenze tematiche e terminologiche, istituisce tra le due

³⁵⁰ *Ivi*, p. 73 [t.d.a.].

³⁵¹ Si veda: A. PIEPER, *Gut und Böse*, op. cit., pp. 73-74.

³⁵² «Gli interpreti caldei scrivono essere sentenza di Zoroastro che l'anima è alata, e che quando le sue ali cadono essa precipita nel corpo, mentre quando rispuntano, ritorna a volo verso gli dèi [...]». G. P. DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a c. di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, Varese 2014, p. 63 e ss.

³⁵³ «[...] Non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo, come fa il popolo; siamo ancora meno liberi di porre una distinzione tra anima e spirito. Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità [...]». FW: *P.*, § 3, pp. 31-32. KSA: 3/359-350. Cfr. Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 117. Si veda: S. GIAMETTA, *Commento allo Zarathustra*, op. cit., pp. 98-99.

³⁵⁴ *Infra*, Cap. IV, § 2.

figure una comparazione larga, incoraggiando le ricerche ulteriori. Ipotizza, nello specifico, che Nietzsche possa essere pervenuto ad una conoscenza del personaggio dalle «diffuse, ma non del tutto esatte scritture scientifiche del tempo»,³⁵⁵ piuttosto che dagli scritti avestici. Per suffragare questa idea notava come la dottrina dell'«eterno ritorno»,³⁵⁶ accostabile alla tradizione zoroastriana dei cicli temporali, non comparisse nei testi canonici dell'*Avestā* ma solo nel «Bun'dahisn»,³⁵⁷ mentre era elemento centrale della visione di Eraclito. La lettura del testo del Gladisch "*Herakleitos und Zoroaster*" del 1859 secondo Mehregan è fondamentale per la scelta concettuale dello *Zarathustra*. Come appena osservato, Nietzsche poteva conoscere anche da altre svariate fonti, già in età giovanile e nei primi anni dell'insegnamento a Basilea, questa corrispondenza interreligiosa della suddivisione della storia in cicli temporali contrassegnati dalla comparsa di diversi *Saošyānt*; visione che, a sua volta, accosterà anche alle concezioni vediche, eraclitee e stoiche della ciclicità cosmica.³⁵⁸ Le ipotesi di Mehregan circa la conoscenza di Nietzsche del panorama filologico implicato dagli studi sullo *Zend* e dalla pubblicazione delle principali traduzioni dei testi persiani, si rivela più che fondata. Le fonti secondarie su Zoroastro approcciate dal filosofo, i suoi studi filologici sulla Grecità, quelli di filosofia delle religioni e sulla storia, difatti si intrecciavano, su più versanti e in modo costante, con plessi di riflessione teologica e filosofica nella proposta di trame concettuali che costantemente rimandavano le une alle altre. La «febbre per l'Oriente»³⁵⁹ che spinge gli studiosi, già dai primi dell'800, a cimentarsi sempre più su Zoroastro, in Nietzsche non si sarebbe manifestata unicamente sotto il segno di una passione per le origini, ma anche come ricerca di una comprensione universale del rapporto uomo-Dio. A partire da tale intento dal sapore fortemente "teologico" raccoglieva in unità le trame di una spiritualità viva che potesse porre in crisi il paradigma ermeneutico-disciplinare e storico-interpretativo in base al quale si rendeva pensabile una netta separazione tra Oriente e Occidente, filosofia e religione, corporeo e spirituale (*Geist*),³⁶⁰ lucida ragione e magia del sentimento.

³⁵⁵ H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., p. 293.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Cfr. EH: IV, § 3, p. 71.

³⁵⁹ H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien*, op. cit., p. 292.

³⁶⁰ Si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 128.

8. Stimoli plutarchei

«Il futuro fa parte dell'anima: essa ne vibra all'unisono, tutta tesa verso ciò che verrà; e lascia dietro di sé il passato, le cose ormai trascorse, salvandole solo nel ricordo».

PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli**

Buona parte della tradizione storiografica colloca a Shiz nei pressi del lago di Urmia, nel moderno Azerbaigian, il luogo di nascita del persiano Zoroastro. Sulla datazione permangono moltissime ipotesi, formulate da specialisti ed archeologi, che coprono un ventaglio di oltre 2000 anni.³⁶¹ Dall'idea di uno Zoroastro la cui esistenza sarebbe da collocare all'incirca 600 anni prima dell'era cristiana si può giungere ad ipotesi che vedono nell'emissario e sapiente iranico una figura che anticiperebbe di millenni gli antichi Greci. Nietzsche era in possesso di almeno due ipotesi concordanti che collocavano la vita di Zoroastro attorno al 600 a. C: quelle trasmesse da Creuzer³⁶² e da Welter,³⁶³ entrambe fondate sulla base delle ricerche condotte da Anquetil-Duperron. Ad oggi le ricerche su questa datazione sono ancora in atto³⁶⁴ e tra le numerose ipotesi non mancano quelle che collocano la vita del "profeta" a ridosso di quella di Cristo. Elemento stabile in grado di apportare chiarezza sulla questione, come da più parti rilevato, è la storia tramandata dalle saghe persiane e da quegli autori greci che avevano riportato gli usi e gli insegnamenti dell'altra grande civiltà antagonista.³⁶⁵ Una delle fonti più importanti è di certo Plutarco che, tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo, riportava i caratteri principali del suo culto. Se da un lato questi colloca il profeta in un'era troppo remota,³⁶⁶ smentendo perciò stesso tutte le ipotesi di datazione bassa, dall'altro illustra con precisione la dottrina zoroastriana facendo anche riferimento ai «sei diversi

* PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli (De defectu oraculorum)*, in *Dialoghi delfici*, a c. di D. Del Corno, trad. it e note di M. Cavalli, Adelphi, Milano 2013, p. 116.

³⁶¹ F. ROMANO, *La religione di Zarathustra. La fede dell'antico Iran*, op. cit., pp. 6-7; S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., pp. 77-81; K. K. PARDIS, *Étude historique. § 2. À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 38.

³⁶² F. CREUZER, *Symbolik*, vol. 1, op. cit., p. 667.

³⁶³ T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, vol. 1, op. cit. p. 95.

³⁶⁴ Khosro Khazai Pardis rileva come la datazione del 614 a. C., ad oggi la più accreditata, si basi su un documento risalente alla fine dell'epoca sassanide, cioè del V secolo d. C., e che colloca Zarathustra 58 anni prima di Alessandro Magno. Ad oggi molti studiosi, precisa, ritengono questa data «una falsificazione politico-religiosa della propaganda sassanide». Dall'analisi comparativa della lingua delle *Gāthā* con le parti più antiche dei *Rig-Veda* induisti Pardis stabilisce il 1700 a. C. come limite basso di datazione. Basandosi sulle ricerche astronomiche del ricercatore iraniano Zabih Behrouz e riferendosi al calendario accettato unanimemente da tutti gli zoroastriani, che utilizza come riferimento temporale assoluto l'inizio della composizione delle *Gāthā*, stabilisce il 1778 a C. come data più verosimile per la nascita di Zarathustra. K. K. PARDIS, *Étude historique. § 2. À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 37-40 [t.d.a.].

³⁶⁵ «Zarathustra è il primo che, nella storia religiosa a noi conosciuta, teorizza in chiari termini il monoteismo all'interno di una concezione dualistica dell'esistenza: vi è dunque un Dio unico, creatore, il quale sovrintende alla lotta bene-male, parteggiando – com'è naturale – per il bene, che trionferà ineluttabilmente alla fine dei tempi». CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, op. cit., p. 6.

³⁶⁶ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [46], p. 110.

dei»³⁶⁷ (*Ameša Spenta*)³⁶⁸ che affiancano «Horomazes»³⁶⁹ nella sua missione contro «Arimanios»³⁷⁰ e i suoi «sei demoni, diretti antagonisti».³⁷¹ Proponendo accostamenti tra tradizione egizia, greca e persiana l'autore greco riportava anche il mito in base al quale la stella «Sirio»³⁷² fosse stata posta sin dai primi momenti della creazione mazdea «a guardia e custodia di tutte le altre»:³⁷³

Non diversamente che in Egitto, anche i Persiani hanno creato molti miti sui loro dèi: e io ne voglio raccontare alcuni. Horomazes, nato dalla luce più pura, e Arimanios, nato dalla tenebra, sono rivali. Horomazes creò sei diversi dèi: il primo della bontà, il secondo della verità, il terzo del giusto ordine; e gli altri tre sono artefici uno della sapienza, l'altro della ricchezza, l'ultimo dei piaceri che nascono da nobili attività. Anche Arimanios creò sei demoni, diretti antagonisti degli dèi di Horomazes. Quest'ultimo si fece tre volte più grande, e si allontanò dal sole tanto quanto il sole dista dalla terra, costellò il cielo di stelle, e ne pose una a guardia e custodia sopra tutte le altre: Sirio. [...] Ma tempo verrà – è fissato dal destino – che Arimanios, l'apportatore di peste e di fame, sarà necessariamente annientato dai mali stessi da lui creati, e scomparirà. La terra sarà pianeggiante e uniforme, ed esisterà una sola vita, una sola cittadinanza e una sola lingua per tutti gli uomini, finalmente beati. Teopompo afferma del resto, seguendo le dottrine dei magi, che per tremila anni il potere dei due si alternerà, mentre nei tremila anni successivi essi si faranno guerra e l'uno distruggerà tutto il potere dell'altro: ma alla fine Ades dovrà soccombere, e gli uomini troveranno la felicità, non avranno più bisogno di mangiare e non proietteranno più l'ombra.³⁷⁴

A questa parte del *De Iside et Osiride*, che ancor oggi costituisce un documento importante e imprescindibile, faceva riferimento Ernst Renan a proposito della connessione tra escatologia giudaico-cristiana e mazdea. Accostando la testimonianza di Teopompo³⁷⁵ riportata da Plutarco, Renan si richiamava anche al dodicesimo *Yašna* avestico³⁷⁶ e ad un passo del *Dīnā-i mēnōk-i khrat* (*Minokhired*), uno scritto di contenuto religioso nel quale uno “spirito di sapienza” dà le sue risposte su vari aspetti della fede zoroastriana ai quesiti rivoltigli da un saggio.³⁷⁷ Friedrich Creuzer, dal canto suo, nel primo volume della *Symbolik* riportava per intero il brano del *De Iside et Osiride*

³⁶⁷ *Ivi*, [47], p. 111.

³⁶⁸ *Supra*, § 2.

³⁶⁹ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [47], p. 111.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ *Ivi*, p. [47], pp. 111-112.

³⁷⁵ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135 n. 1.

³⁷⁶ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Yasna* 12, 7), p. 126.

³⁷⁷ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 135 n. 1. Riguardo al *Dīnā-i mēnōk-i khrat* (*Minokhired*), Renan faceva riferimento a dei passi di quest'opera riportati nel primo volume della “*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*”.

sopramenzionato utilizzandolo come punto di partenza per la trattazione della demonologia, cosmogonia ed escatologia della religione medio-persiana e, quindi, per l'esplicazione dei sette *Ameša Spenta* «Amshaspand»³⁷⁸ dei quali *Mazdā* è il primo (*der erste*)³⁷⁹ e principale.

L'iranista Antonio Panaino, rifacendosi ad uno studio di Bruce Lincoln, basato anche sulle idee veicolate dalla testimonianza plutarca, attira l'attenzione sul messaggio di egualitarismo e fratellanza, di carattere sia storico che apocalittico, veicolato dalla tradizione zoroastriana:

Lincoln evidenzia opportunamente come l'escatologia iranica risulti contenere un messaggio di unità futura e di eguaglianza promessa, almeno nel *post-mortem*, valori a cui bisognerebbe simbolicamente riconnettere l'immagine stessa dell'estinzione delle vette. Tale concezione, infatti, non può essere disgiunta dal fatto che le fonti mazdaiche testimoniano che, nella vita futura, dopo la liberazione dal mescolamento con le forze del male, tutti i viventi riconosceranno di essere fratelli, perché discendenti dall'uomo primordiale, Gayōmart, e che una volta ritornati in vita avranno tutti la medesima età. Allo stesso modo, il passo plutarcoo insiste nel precisare che una sola sarà la forma di stato (*πολιτείαν*) del “nuovo” mondo e unica anche la lingua dei risorti.³⁸⁰

Nel *De Iside et Osiride*, Plutarco presentava gli spiriti immortali, *Ameša Spenta*, che esplicano la struttura settenaria mazdea del divino, secondo termini che riflettevano il suo *imprinting* culturale, ovvero li definiva “dèi”, per poi proseguire nella descrizione dei «caratteri della mitologia dei magi».³⁸¹ Si narra l'avvenimento della fecondazione di un uovo da parte di «Horomazes»³⁸² con 24 dèi, poi bucato dai 24 dèi di «Arimanios»³⁸³ fatto da cui sarebbe discesa la mescolanza del bene e del male, in un racconto che, con ogni probabilità, rappresenta un'interpretazione del testo avestico modificata da influssi legati all'orfismo. In un'altra fondamentale fonte nietzscheana, *Il tramonto degli oracoli*, Plutarco, mediante le parole di Cleombroto, si sofferma su Zoroastro tematizzando il rapporto che intercorre tra la divinità e l'uomo, tra l'eterno e il tempo. La tendenza alla dissoluzione che incombe inarrestabile su tutte le cose e sulla natura era oggetto di un dialogo che conduceva i partecipanti a riflettere soprattutto sul destino di ciò che sta, per natura, in relazione

³⁷⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, vol. 1, op. cit., pp. 702-703. Il lettore veniva indirizzato agli studi di Gorres e, infine, direttamente alle pagine dell'*Avestā*: J. K. KLEUKER, *Kurze Darstellung der Lehrbegriff der alten Perser*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 1, p. 16.

³⁷⁹ F. CREUZER, *Symbolik*, vol. 1, op. cit., p. 703.

³⁸⁰ A. PANAINO, *Sacertà delle montagne e metafisica della luce*, in A. GROSSATO (a c. di), *La montagna cosmica*, Edizioni Medusa, Milano 2012, pp. 57-59. Panaino ricorda come «la presenza della dottrina del livellamento delle montagne» fosse presente «anche nel libro VII delle *Divinae Istitutiones* di Lattanzio (305 d. C. ca.), che appartiene alla tradizione dei cosiddetti *Oracoli di Istaspe*, la cui *Vorlage* deve essere fatta risalire al I secolo d. C.». *Ivi*, p. 58.

³⁸¹ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, op. cit., [47], p. 112.

³⁸² *Ivi*, p. 111.

³⁸³ *Ibidem*.

con l'eterno: anche gli oracoli profetici, canali ed espressione della voce divina, sembravano essere sottoposti alla dissoluzione complessiva che, senza possibilità di revoca, attanaglia il cosmo.³⁸⁴ Oggetto delle disquisizioni s'era la differenza qualitativa e possibile tra divinità e natura mortale da essa creata. Oggetto del domandare è l'«afflato»³⁸⁵ profetico assunto come momento esplicativo eminente: in esso realtà umana e divina si incontrano in modo tangibile. Nel pensare questa relazione e nello spiegare la dinamica dissolutiva del cosmo, occorre stabilire una «giusta misura»³⁸⁶ in virtù della quale il progressivo oscuramento dei poteri profetici non può essere ricondotto esclusivamente all'opera della provvidenza, poiché in loro il divino stesso era esposto al processo degenerativo. Dopo aver menzionato l'utilità esplicativa della dottrina platonica della materia, intesa «come elemento sottostante alle qualità in divenire»,³⁸⁷ Cleombroto aggiungeva:

[...] molte difficoltà ancor più gravi sono state risolte da quelli che immaginarono il genere dei demoni, a metà fra dèi e uomini, il quale istituisce in certo modo un rapporto reciproco tra noi e la divinità. Poco importa se tale teoria si debba ai magi e a Zoroastro o venga dalla Tracia e da Orfeo, oppure dall'Egitto o dalla Frigia [...].³⁸⁸

«Coloro che venerano fuochi inestinguibili»³⁸⁹ possono essere, a riguardo, i principali testimoni del processo degenerativo che coinvolge il creato tutto, mentre misura e «armonia»³⁹⁰ sono indicate come termini chiave per spiegare la dote profetica che scaturisce dall'interrelazione tra l'anima, e le sue diverse facoltà, ed il corpo con le sue specifiche disposizioni. In conclusione si stabilisce come l'afflato profetico «non agisce su tutti e sempre allo stesso modo sulle stesse persone ma infiamma e anima»,³⁹¹ con il suo irrompere, solo coloro che si trovano «nella disposizione adatta a questa trasfigurazione».³⁹² In quanto determinata dalla relazione trasfigurante col divino, la profezia prende vita dalla giustapposizione armonica e fruttuosa tra dimensione umana e sovranaturale. Essa può scaturire sia dall'anima, dall'ebbrezza della facoltà dell'immaginazione, che dal corpo e dai suoi mutamenti. Il contatto estatico con la divinità non rende tuttavia l'oracolo immune dal

³⁸⁴ «Dobbiamo avere il coraggio di affermare anche noi, dopo tanti altri, che insieme ai demoni preposti alla divinazione spariscono del tutto anche gli oracoli stessi, e che se i demoni se ne vanno o vengono messi al bando, se ne va anche il potere dell'oracolo [...]». PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli (De defectu oraculorum)*, in *Dialoghi delfici* op. cit., p. 81.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 131.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 72.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ *Ibidem*. «Così chi non ammette il genere dei demoni esclude qualsiasi possibilità di rapporto tra la sfera divina e quella umana: infatti nega l'esistenza a questa natura di interpreti e ministri, come la definisce Platone». *Ivi*, p. 77.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 63.

³⁹⁰ «Anche la struttura del mondo, dunque, segue le leggi dell'armonia, proprio allo stesso modo in cui sono disposti gli accordi nelle cinque posizioni del nostro tetracordo: bassi, medi, congiunti, disgiunti e supremi. Cinque anche gli intervalli musicali: diesis, semitono, tono, terza minore, doppio tono». *Ivi*, p. 110. Cfr. *Ivi*, p. 128.

³⁹¹ *Ivi*, p. 132.

³⁹² *Ibidem*.

declino, dalla corruzione e «dall'azione del tempo, che ogni cosa affatica»,³⁹³ così come, secondo gli Stoici, dell'eternità non partecipavano nemmeno le «regioni celesti»³⁹⁴ essendo sottoposte a «trasformazioni e rinascite continue».³⁹⁵ la «virtù profetica»³⁹⁶ deve volgere, anch'essa, al proprio tramonto.

9. La montagna

«Je confesse que cela c'est au dessus de l'homme ; je reconnois là l'œuvre de Dieu».

ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre**

Un importante frammento dell'anno 1881, che ha un proprio corrispettivo nell'aforisma *Incipit trogoedia* de *La gaia scienza*, e che ricompare come base dello stesso 'Prologo' del *Così parlò Zarathustra*, come visto, recita così:

Meriggio ed eternità

Lineamenti di una vita nuova

Zarathustra, nato sul lago di Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria, si recò nella provincia di Aria e in dieci anni di solitudine compose lo Zend-Avesta.³⁹⁷

In lingua originale:

Mittag und Ewigkeit

Fingerzeige zu einem neuen Leben

Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.³⁹⁸

Lo studio di questo brano offre differenti spunti collegandosi, da un punto di vista interpretativo, ad alcune questioni riguardanti le fonti su Zoroastro, rivelando la sua grande utilità per una ricerca volta a sondare la possibile lettura dei testi avestici da parte di Nietzsche. Una recente ricerca di

³⁹³ *Ibidem.*

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ *Ibidem.*

* Op. cit., vol. I, II, p. 51.

³⁹⁷ OFN: V, II, 11 [195], p. 405.

³⁹⁸ KSA: 9/519.

Paolo D'Iorio mostra come in questa annotazione traspaia un brano della *Culturgeschichte* di Hellwald che così scriveva:

Im dreissigsten Lebensjhare verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jhare in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt.³⁹⁹

Del lago di Urmi,⁴⁰⁰ luogo di nascita del “profeta”, tuttavia, von Hellwald non faceva alcuna menzione, dato che, al contrario, era riportato degli studi di Duperron sintetizzati nella *Vie de Zoroastre* e in una specifica prolusione pubblicata *a latere* per l'*Accademia Reale di Parigi* e della quale Kleuker proponeva una puntuale traduzione nella sua edizione dell'*Avestā*.⁴⁰¹ Se si confronta l'appunto “Meriggio ed Eternità” con il brano della *Vie de Zoroastre*, dal quale anche Hellwald pare attingere, si nota come questo si riveli uno schema per l'elaborazione dell'*incipit* dello Zarathustra il quale, a sua volta, era anticipato nell'aforisma *incipit tragoedia* del quarto libro de *La gaia scienza*.⁴⁰²

Nella combinazione di dati e formule da ricondurre ora ad Hellwald, ora ad Anquetil-Duperron, pare che Nietzsche fosse in cerca della formula più elegante per aprire il proprio scritto. In merito va senz'altro ricordato come gli appunti delle elaborazioni del primo libro dello *Zarathustra* siano andati perduti o distrutti.⁴⁰³

Lo *Zarathustra* di Nietzsche si apre con questo stesso motivo narrativo:

Giunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore, – e un mattino egli si alzò insieme all'aurora, si fece al cospetto del sole e così gli parlò:

«Astro possente! Che sarebbe la tua felicità, se non avessi coloro ai quali tu risplendi!

Per dieci anni sei venuto quassù, alla mia caverna: senza di me, la mia aquila e il mio serpente, saresti divenuto sazio della tua luce e del tuo cammino.

³⁹⁹ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128. «[...] Sempre dieci anni di intervallo. Solitudine». OFN: VII, I, II, 13 [23], p. 125.

⁴⁰⁰ Ad es. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, pp. 5, 20 e 52.

⁴⁰¹ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Recherches sur les anciennes langues de la Perse*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, op. cit., p. 374 e ss. Cfr. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Untersuchungen über die alten Sprachen Persiens. Aus den Memoires da l'Academie Royale des Inscriptions et belles – Lettres*, p. XXXI, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, p. 56 e n. 29; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 5; *ivi*, p. 14 e ss.

⁴⁰² FW: IV, § 342, p. 249.

⁴⁰³ Si veda: OFN: VII, I, I, p. 349.

Noi però ti abbiamo atteso ogni mattino e liberato dal tuo superfluo; di ciò ti abbiamo benedetto
[...].⁴⁰⁴

Le ricerche finora condotte hanno identificato nel testo di Hellwald la fonte di questa come di altre importanti assonanze tematiche e terminologiche tra le figure-immagini proposte da Nietzsche e quelle della religione dell'antico Persiano.⁴⁰⁵ Come nel caso dell'Etimo "Gold-Stern", si è finora per lo più affidata a quest'opera un ruolo di spicco per le informazioni sulla tradizione mazdea attinte dal filosofo al fine di caratterizzare il personaggio che sta mettendo in "scena". La lettura della *Vie de Zoroastre* di Anquetil-Duperron tuttavia consente di rintracciare contiguità terminologiche e attanziali ulteriori tra il moderno Zarathustra nietzscheano e quello storico che vanno ben oltre la semplice ripresa di un motivo letterario attinto da una stringata fonte secondaria come la sopramenzionata *Culturgeschichte* di Hellwald. Accostando il testo della *Vie de Zoroastre* si percepisce chiaramente come quanto scriveva Hellwald fosse stato ripreso da Nietzsche in simbiosi con il passo originale della famosa ricostruzione operata dall'orientalista francese sulla base delle notizie contenute nel sedicesimo capitolo dello *Zerdust-namah*:

Lorsque Zoroastre eut trente ans, son coeur le porta vers l'Iran: mais il ne fit alors qu'y passer; il n'avoit pas encore eu de conférences avec Ormusd. Vraisemblablement il y revint après avoir reçu du Ciel le *Zend-Avesta*.

Zoroastre partit (d'Urmi) accompagné de plusieurs de ses parens, & arriva avec eux sur le bord d'un fleuve (l'Araxe). N'apercevant pas de bateaux, son cœur fut ferré de douleur: il voyoit avec peine que de femmes qualifiées, seroient obligées de paroître nues devant la multitude qui étoit sur le rivage. Son premier dessein fut donc de retourner sur ses pas; mais ayant pleuré devant le Seigneur, sa priere fut exaucée, & il marcha sur les eaux avec toutes les personnes qui l'avoient suivi. Ils passerent le fleuve sans ôter leurs habits, comme un vaisseau qui fend l'eau.

[...].⁴⁰⁶

Anche nel paragrafo della *Culturgeschichte* dedicato all'insegnamento di Zarathustra (*Zarathustra's Lehre*) riecheggiavano diversi elementi riconducibili alla *Vie de Zoroastre* di Duperron inclusa nella prima edizione dell'*Avestā*. A questa, anche in questo caso, l'autore ometteva di richiamarsi in

⁴⁰⁴ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

⁴⁰⁵ P. D'IORIO, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*, in *Studia Nietzscheana* 2014 -<http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014>, [1] n. 2.

⁴⁰⁶ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 19.

modo esplicito,⁴⁰⁷ sebbene Nietzsche, come visto, ne avesse già trovato ampi riferimenti negli anni dei primi studi scolastici e poi grazie alla lettura delle pagine della *Symbolik* di Friedrich Creuzer che vi faceva riferimento nella sua traduzione in tedesco in tre volumi (1776) più un appendice (*Anhang*) in due volumi successivamente pubblicati (1783) ad opera di Kleuker.⁴⁰⁸

Si nota, soprattutto, come il prosieguo dell'*incipit* nietzscheano rievochi, a sua volta, la famosa ricostruzione di Anquetil-Duperron in un altro aspetto non riportato nella sintesi della *Culturgeschichte* di Hellwald. Analizzando tanto il brano di apertura dello *Zarathustra*, quanto altri passaggi nietzscheani sviluppati nel corso dell'opera, emergono difatti rilevanti assonanze descrittive e corrispondenze attanziali proprio con la *Vie de Zoroastre (Zoroasters Leben)* tradotta in tedesco da Johann Friedrich Kleuker.

Nel brano corrispondente della *Zoroasters Leben*, (Figura 9) in particolar modo, troviamo lo stesso riferimento ad un “mutamento del cuore”⁴⁰⁹ con il quale Nietzsche, nel ‘Prologo’, proseguiva la narrazione dopo aver detto del ritiro in solitudine di Zarathustra:

Incipit dello *Zarathustra*

Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat und gieng in das Gebirge Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, — und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: [...].⁴¹⁰

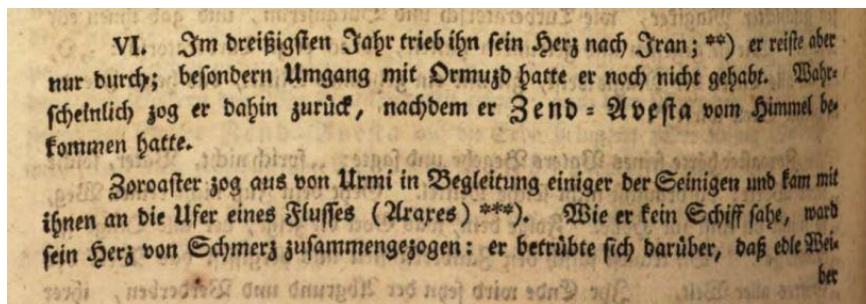


Figura 9: J. F. KLEUKER (hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER, *Zend-Avesta*, th. 3, p. 14

⁴⁰⁷ Poco oltre il lettore veniva invitato ad un confronto con la *Vie de Zoroastre* opera che, insieme a quelle di Hyde, Eugene Barnouf, Martin Haug e Justi, veniva indicata come fonte idonea a chiarire gli aspetti essenziali, ma molto più generali, della religione persiana ed in connessione con il culto simbolico del fuoco: «Il fuoco e il sole nella loro purezza valgono (*gelten*) unicamente come simboli (*als Symbole*) di Dio; sebbene colui che prega debba rivolgere il suo viso verso il sole o verso il fuoco. In tal modo il fuoco è solo un simbolo sotto il quale Dio viene adorato e compito del prete (*Priester*) è custodire il fuoco sacro». F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 130 e n. 2 [t.d.a.]. Scriveva Otto Gramzow: «Zoroastro e Zarathustra sono entrambi adoratori del sole (*Sonnenbeter*), entrambi elogiano l'aurora (*Morgenröte*), la luce delle stelle (*Sterne*), l'aquila (*Adler*) e la vacca (*Kuh*) [...]. La montagna (*Berg*) e il vento (*Wind*) occupano un posto di spicco nei loro insegnamenti, entrambi conoscono il sacrificio del miele (*Honigopfer*)». O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 92 [t.d.a.].

⁴⁰⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 654.

⁴⁰⁹ Za: (*Prologo* § 1), p. 3. La stessa allusione ritorna in diverse forme nel corso della narrazione.

⁴¹⁰ KSA: 4/11.

Nel plesso narrativo di Anquetil-Duperron Zoroastro riceve dal cielo⁴¹¹ lo *Zend-Avesta* e, dipartitosi dal lago di Urmi accompagnato da diversi familiari, arriva nei pressi della *sponda (Ûfer)* del fiume *Araxe*. Qui non vedendo alcuna barca (*Schiff*),⁴¹² preso dal dolore, il suo cuore si contrae (*zusammenziehen*) nel vedere con profonda pena come delle donne stimabili fossero obbligate ad apparire nude davanti la moltitudine che si trovava sulla riva. Colto da un primo desiderio di tornare sui suoi passi, Zoroastro viene infine esaudito nella sua preghiera: «avendo pianto davanti al Signore»,⁴¹³ egli e tutti coloro che lo avevano seguito camminarono sulle acque oltrepassando il fiume come un vascello.

Anche il personaggio di Nietzsche deve giungere all'*altra sponda* ed il suo cammino spirituale è scandito da un primo passaggio per il deserto.⁴¹⁴ Così come l'antico messaggero⁴¹⁵ cade in sonni profondi,⁴¹⁶ in alcuni dei quali gli appaiono i propri nemici, ed ha una rivelazione posteriore del significato del proprio sognare. Anch'egli si abbandona più volte alle lacrime,⁴¹⁷ intravede un grande mare⁴¹⁸ ma, soprattutto, compie un viaggio all'inferno descritto come una «montagna di fuoco (*Feuerberg*)»:⁴¹⁹

Zoroastre vit dans l'Enfer le visage du mauvais Ahriman, & délivra de ce séjour ténébreux une personne qui avait fait le bien & le mal. Ahriman l'ayant aperçu, poussa un grand cri, en disant: quittez cette Loi pure, jetez-là dans la poussiere [...].

⁴¹¹ A. H. ANQUETIL-DU PERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DU PERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 33.

⁴¹² J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 14.

⁴¹³ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 19.

⁴¹⁴ «[...] On doit encore rapporter au tems que Zoroastre passa dans les montagnes, & aux dix années qui le précéderent, ce qu'on lit dans Pline: on raconte, dit ce Naturaliste, que Zoroastre passa vingt ans dans des lieux déserts, n'ayant pour nourriture que du fromage, fait le façon qu'il ne se gâta pas pendant tout ce tems». *Ivi*, p. 29; *ivi*, p. 61.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 21; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, pp. 15-16. È in questo contesto che Duperron riporta il sogno di Zoroastro dello scontro di due armate, secondo la traduzione di Kleuker, del mezzogiorno e della mezzanotte. A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 21. Su questa polarità simbolica si veda: L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., pp. 203-204 n. 52.

⁴¹⁶ «Ciò è avvenuto così – a voi debbo raccontare tutto, perché il vostro cuore non si indurisca verso colui che si accomiata improvvisamente da voi. Conoscete voi lo spavento di chi si addormenta? Egli è spaventato fino alla punta dei piedi, perché sente mancargli il terreno sotto i piedi e il sogno incomincia». *Za II*, (*L'ora più silenziosa*), p. 170 [t.d.a.].

⁴¹⁷ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 21. Si veda: O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 59.

⁴¹⁸ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 21; J. F. KLEUKER, *Leben Zoroasters*, in *ZEND-AVESTA. Zoroasters Lebendiges Wort*, vol. 3, p. 16. Ad. es. *Za*: (*Prologo* § 3), p. 7.

⁴¹⁹ J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 18.

Lorsque Zoroastre fut rempli de la connaissance de Dieu, il vit une montagne de feu (*Feuerberg*), & il lui fut ordonné de passer dedans: il la traversa, sans que son corps en reçut la moindre atteinte [...]. Après cela on lui ouvrit le ventre; on en tira ce qui y étoit: tout cela se fit par l'ordre d'Ormusd [...].⁴²⁰

Ormusd dit à Zoroastre: apprenez aux Peuples ce que vous avez vu, vous qui êtes leur Pasteur (*Hirt*). Celui qui suivra la voie impure d'Ahriman, comme vous avez traversé une montagne de feu, & qu'on vous a ouvert le ventre (*Leib*), il coulera de son corps des Hots de sang, son corps sera livré à des flammes brûlantes. Pur ce qui est du Fleuve de métaux fondus, qui n'a pu endommager un seul de vos cheveux, voici ce que cela signifie: une génération quittera la Loi, pour suivre la voie d'Ahriman; mais les Mobeds s'armeront pour combattre les Dews [...].⁴²¹

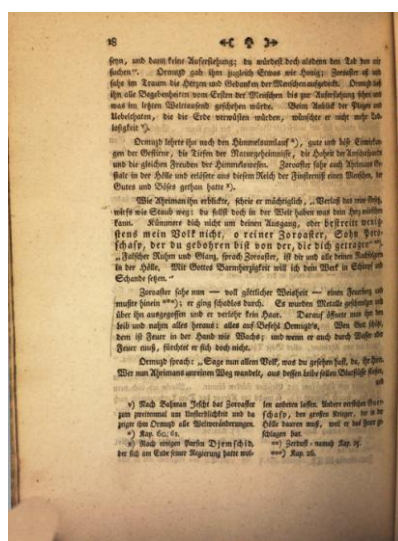


Figura 10: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta*, th. 3, p. 18

Il viaggio agli inferi di Zarathustra è descritto nel capitolo *Dei grandi eventi*, il cui plesso narrativo è anch'esso riconducibile al registro interpretativo delle attese escatologiche legate al grande *Hazar* ("E tempo ormai!") ed all'avvento del *grande meriggio*. A fare da matrice alla costruzione delle immagini narrative ivi espresse, quasi come nel caso dell'*incipit*, concorrono due diverse fonti. La prima è un racconto di Justinus Kerner *Blätter aus Prevorst*, letto da Nietzsche negli anni della giovinezza l'altra, con ogni probabilità, la "*Zoroaster Leben*" (Figura 10). Il Persiano di Nietzsche conosce la realtà dell'inferno e la sua dinamica assimilandola all'immagine zoroastriana e universale del vulcano, la montagna di fuoco (*Feuerberg*) dove, proprio come l'antico inviato di

⁴²⁰ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 24.

⁴²¹ *Ivi*, pp. 24-25; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, pp. 18-19.

Mazdā che vi incontrò *Ahrimán*, interPELLA il *maligno* nella forma di un cane di fuoco.⁴²² Alla falsità implicita dei grandi eventi si accompagna, in una metafora anch'essa riconducibile alle due fonti, «fragore e fumo»:⁴²³

V'ha un isola nel mare – non lontano dalle isole beate di Zarathustra – sulla quale fuma in continuazione una montagna di fuoco; il popolo – ma specialmente le vecchie comari – afferma che essa sia stata posta come un macigno rupestre davanti all'ingresso degli inferi.

Or dunque, al tempo in cui Zarathustra soggiornava sulle isole Beate, accadde che una nave gettasse l'ancora verso l'isola, su cui si trova quella montagna fumante; e l'equipaggio sbarcò a terra per dar la caccia ai conigli. Ma – sarà stato mezzogiorno – quando il capitano e i suoi uomini si trovarono di nuovo insieme, ecco che essi improvvisamente videro in aria venire un uomo verso di loro, mentre una voce diceva «è tempo ormai!». Ma quando la figura fu giunta vicinissima a loro – ed essa volò rapida come un'ombra oltre di loro nella direzione della montagna di fuoco – ecco che con grande costernazione si accorsero che era Zarathustra; [...] «Ma guarda! disse il vecchio timoniere, Zarathustra va all'inferno!».

Nello stesso periodo in cui questi marinai erano sbarcati sull'isola del fuoco, si diffuse la voce della scomparsa di Zarathustra; e, a chi chiedeva, gli amici rispondevano essersi egli imbarcato di notte senza dire verso quali lidi.

Così la gente cominciò ad essere inquieta; dopo tre giorni si aggiunse all'inquietudine anche il racconto dei marinai – e ora il popolo si mise a dire che il diavolo era venuto a prendersi Zarathustra. I suoi discepoli ridevano di tutte queste dicerie; uno di loro anzi disse: «per me è più facile che Zarathustra sia andato a prendersi il diavolo». Ma in fondo all'anima erano tutti

⁴²² «Zoroastro conosce un cane d'acqua (*Wasserhund*), Zarathustra un cane di fuoco (*Feuerhund*)». O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., p. 92 [t.d.a].

⁴²³ Rivolgendosi al cane di fuoco: «Tutt'al più potresti, ai miei occhi essere il ventriloquo della terra; e ogni qual volta ho udito parlare quei demoni del rifiuto e della sovversione, li ho trovati in tutto e per tutto eguali a te: salati, bugiardi, piatti. Voi sapete latrare con fragore e oscurare tutto di cenere! Non ci sono gradassi par vostro, e avete imparato a saziare l'arte di far bollire e infuocare la melma [...]». *Za II: (Dei grandi eventi)*, p. 151. «Come te lo stato è un cane ipocrita; come te esso parla nel fumo e nei latrati – per far credere, come te, di parlare dal ventre delle cose [...]». *Za II: (Dei grandi eventi)*, p. 152. Nell'immagine del can di fuoco ventriloquo e del ventre (*Baum*) che rivela la verità, abbiamo un'altra convergenza con la parte del racconto della *vita di Zoroastro* che abbiamo sopra riportato. Nella traduzione del testo originale di Anquetil-Duperron, Kleuker per il termine “ventre” (fr. ventre), utilizzava il sinonimo più generale *Leib*: J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Leben Zoroasters*, in J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 3, p. 18. Lo stesso motivo del “ventre” (*Bauch*) apparentemente rivelatore della verità e dell’“essere” (*Sein*) si ritrova nel capitolo *Dei retromondani* proprio in connessione con l'istanza centrale del corpo vivente (*Leib*) all'interno di una lettura psicologica dell'al di là: «Credetemi fratelli! Era il corpo che disperava della terra – esso ascoltava come il ventre dell'essere gli parlava. E allora volle sfondare le pareti ultime con la testa, e non solo con la testa – per giungere al di là in ‘quel mondo’. Ma qual mondo è ben nascosto agli occhi dell'uomo, quel mondo disumanato e inumano, che è un nulla celeste; e il ventre (*Baum*) dell'essere (*Sein*) non parla affatto all'uomo, se non in quanto è esso stesso uomo. In verità ogni ‘essere’ (*Sein*) è difficile da dimostrare, e con difficoltà lo si può indurre a parlare [...]». *Za I: (Dei retromondani)*, p. 30. KSA: 4/35

pieni di preoccupazione e di nostalgia: così, grande fu la loro gioia, al quinto giorno, quando Zarathustra ricomparve in mezzo a loro.⁴²⁴

In modo significativo, nel brano della *Vie de Zoroastre* nel quale il ‘messo’ giunge alla montagna di fuoco (*Feuerberg*) incontrandovi il maligno, questi viene chiamato da *Mazdā* “pastore” (*Hirt*),⁴²⁵ ovvero come il protagonista della visione dell’eterno ritorno di Nietzsche infine soggetto ad una luminescente e ridente trasfigurazione.⁴²⁶

Riguardo le assonanze del capitolo *Dei grandi eventi*, con metafore e immagini presenti nel libro *Blätter aus Prevorst* del Kerner ci dà testimonianza anche Carl Gustav Jung in virtù di suggerimenti da lui ricevuti direttamente della sorella del filosofo Elisabeth Förster-Nietzsche.⁴²⁷ Riguardo ai testi letti e utilizzati come spunto creativo per la stesura di alcune parti dello *Zarathustra*, Jung, in linea con la sua interpretazione generale dell’opera ma soprattutto della psicologia⁴²⁸ dell’uomo Nietzsche, propende per la più “psicologizzante” delle spiegazioni:

E in uomo come Nietzsche non stupirebbe di trovare all’opera quella strana facoltà che è la criptomnesia, il fenomeno per cui qualcosa che si è letto o udito imprime una traccia nell’inconscio, una traccia che in seguito viene riprodotta alla lettera. Nella precedente sessione abbiamo incontrato qual caso famoso di Zarathustra che appare sull’isola del vulcano e viene visto calarsi tra le fiamme per cercare il cane degli inferi Cerbero. Vi ricorderete che quel brano è una citazione quasi letterale da un libro che si trovava nella biblioteca del nonno di Nietzsche, il pastore Oheler, libro che egli lesse all’età di undici anni, o addirittura anche prima, ebbi notizia di questo fatto da Frau Förster-Nietzsche la quale mi aiutò a determinarne il periodo.⁴²⁹

⁴²⁴ Za II: (*Dei grandi eventi*), pp. 150-151. Cfr. GIOVANNI, 20,20. Alle “isole beate” avevano fatto riferimento sia Esiodo che Diogene Laerzio: DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, op. cit., VI, [39], p. 467. Scrive Esiodo: «Ed essi abitano con l’animo sgombro da affanni, nelle isole dei beati presso l’oceano dai vortici profondi; essi, gli eroi venerandi, ai quali tre volte l’anno la terra ferace di doni porta abbondante e piacevole frutto [...]». ESiodo, *Opere e giorni*, in *Opere*, a c. di A. Colonna, Utet, Torino 2011, [151-179], p. 259. Si veda: M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, op. cit., p. 10.

⁴²⁵ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 24.

⁴²⁶ *Infra*, Cap. IV, § 1.

⁴²⁷ J. KERNER, *Blätter aus Prevorst*, vol. 4, Druck und Verlag von Gottlieb Braun, Karlsruhe 1833, pp. 57-58. Secondo Jung Nietzsche riprenderebbe questo passo condotto da una sorta di memoria incosciente, il che si rivelerebbe un particolare caso di criptomnesia. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1294 n. 10. Questa ipotesi pare una forzatura in linea con gran parte dell’interpretazione dello psicoanalista svizzero, che mentre per un verso rileva i grandi meriti di Nietzsche, come pioniere della più moderna psicologia, dall’altro lo addita come vittima cosciente e incosciente allo stesso tempo di un’inflazione psicologica. Per un esplicito riferimento progettuale alla specifica scena dello *Zarathustra* si veda: OFN: VII, I, II, 13 [23], p. 125.

⁴²⁸ *Infra*, § 14.1.

⁴²⁹ Jung proseguiva ipotizzando che la stessa formulazione dell’immagine del *sovrauomo* dovesse essere fatta risalire al riaffiorare inconscio delle concezioni buddhiste che Nietzsche aveva incontrato in Schopenhauer e «dal concetto di Prajāpati o Puruṣa [l’uomo originario, *maximus*] presente nella versione dell’Oupnek’hat». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp.1468-1469. Cfr. *Ivi*, p. 1394.

Gli accostamenti tematici e le giustapposizioni di senso tra plessi attanziali e terminologici simili, presenti nelle due opere rievocate da Nietzsche, fanno piuttosto pensare a ‘libere’ e sensate associazioni di idee, frutto di una memoria del tutto cosciente e volte a centrare in senso psicologico e simbolico la dimensione evocativa ed ancestrale riguardante i temi del ‘sacro’ d’ogni tempo, i rapporti punizione e giustizia, colpa e redenzione, vendetta e perdono. Non sarebbe dunque una qualsivoglia *criptomnesia* a condurre il filosofo alla rievocazione “involontaria” del brano di Kerner: la montagna di fuoco zoroastriana richiamava all’immagine universale del vulcano come condotto infernale. Evocava il regno sotterraneo del fuoco presieduto da Lucifero, al quale anche la rappresentazione dantesca fa riferimento, e del quale il nuovo oracolo nietzscheano vuole esorcizzare l’esistenza rivelandone al contrario il carattere aureo. L’Isola di Stromboli, ove d’altra parte si svolgeva tra le fiamme del vulcano la scena descritta in *Blätter aus Prevorst*, si offriva come complemento tematico da valorizzare anche per la descrizione qui contenuta degli uomini alati.⁴³⁰ Nella narrazione alcuni tra i protagonisti, vedevano passare davanti a loro due uomini volanti «in mezzo alle fiamme ardenti, nel cratere del terribile vulcano», passaggio in cui si rivela una corrispondenza in più con la libertà dello Zarathustra pensato da Nietzsche come «colui che vola».⁴³¹ Nel ricordo di Nietzsche, sempre che non avesse con sé anche questo testo, tali descrizioni avranno fornito un contrappunto anche all’idea iniziale delle mitologiche “isole beate” con la quale apriva il capitolo *Dei grandi eventi*.

Secondo una scansione narrativa volta a riprendere immagini tipiche anche dell’antico “profeta”, il protagonista di Nietzsche trova infine la propria barca per giungere sull’*altra riva*, proponendo sin dal ‘*Prologo*’ l’immagine del passaggio-attraversamento del fiume come simbolo del viaggio terreno e del suo sconfinare nel mistero dell’aldilà. Nello *Zarathustra* viene anche rievocata l’immagine zoroastriana del «grande ponte»,⁴³² come simbolo di attraversamento. Il ponte *Cinvat* è, come testimoniato anche dalle più recenti traduzioni degli antichi testi avestici, luogo che dopo la morte avvia le anime dei giusti all’aureo trono di *Mazdā*. Nell’*Avestā* questa immagine era atta a denotare il passaggio da una condizione di vita ad un’altra. Sul ponte (*Cinvat*)⁴³³ dovranno transitare i defunti per poter, nell’espiazione temporanea, essere giudicati e liberarsi dai residui del male. Così Nietzsche fonde queste metafore:

⁴³⁰ J. KERNER, *Blätter aus Prevorst*, op. cit., pp. 57-58. Cfr. Za II: (*Dei grandi eventi*), p. 150.

⁴³¹ Ad es. Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 41.

⁴³² Za II: (*Della redenzione*), p. 161. Cfr. MATTEO, 15, 30. Per il simbolismo del ponte si veda: A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch», op. cit., p. 65.

⁴³³ A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna, 19, 6), p. 133; *ivi*, (Gāthā Uštavaitī, Yasna 46, 10), p. 184; *ivi*, (Yu[va]tdēvdāt, Fargard 19, 29), p. 548; J. F. KLEUKER (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, op. cit., vol. 2, (Fargard XIX), pp. 378-379. Si veda anche: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1. II, p. 14; *ivi*, p. 20.

Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva (*Ufer*). [...].

Io amo colui che lavora e inventa per costruire la casa al sovrauomo, e gli prepara la terra, l'animale e la pianta: giacché egli vuole così il proprio tramonto.

Io amo colui che ama la sua virtù: giacché virtù è volontà di tramontare e una freccia anelante.

Io amo colui che non serba per se una goccia di spirito, bensì vuole essere in tutto e per tutto lo spirito della sua virtù: in questo modo egli passa come spirito, al di là del ponte (*Brücke*).

Io amo colui che della sua virtù fa un'inclinazione e un destino funesto: così egli vuole vivere, e insieme non più vivere, per amore della sua virtù.

Io amo colui che getta avanti alle proprie azioni parole aeree e mantiene più di quanto prometta: egli infatti vuole il proprio tramonto. [...]

Io amo l'anima del quale è profonda anche quando viene ferito e che può perire anche a causa di vicende meschine: così egli passa volentieri al di là del ponte.⁴³⁴

Nel capitolo *Delle gioie e delle passioni* torna sull'immagine del ponte mediante un accostamento alla dimensione etica che richiama da presso, mediante un'inversione, alla sua concezione mazdaica: «Fratello, se hai fortuna, hai una sola virtù e non più: così puoi più lievemente attraversare il ponte».⁴³⁵

Zoroastro, come il protagonista di Nietzsche, prima si ritira sulla montagna⁴³⁶ e poi ne discende per annunciare il nuovo messaggio che lì ha maturato:⁴³⁷

Je le suppose né 589 ans avant J. C. il va dans l'Iran à trente ans & ne fait que le traverser. Il disparoît ensuite aux yeux des Perses pendant dix ans. Les Parses disent qu'il fut transporté au Trône de Dieu. C'est alors qu'il acheve plusieurs des ouvrages qu'il avoit peut-être déjà commencés sur l'Albordj ou en Chaldée. Les montagnes lui servent de retraite. [...].⁴³⁸

⁴³⁴ Za: (*Prologo* § 4), pp. 8-9. KSA: 4/17; Za I: (*Delle gioie e delle passioni*), p. 36. «Uno che vuole e che crea, egli stesso un futuro e un ponte verso il futuro – e ahimè ancora quasi uno storpio sul ponte: tutto ciò è Zarathustra». Za II: (*Della redenzione*), pp. 160-161.

⁴³⁵ Za I: (*Delle gioie e delle passioni*), p. 36.

⁴³⁶ Sul simbolismo generale del monte in relazione alla vita di Gesù si veda: J. RATZINGER J, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, a c. di I. Stampa e E. Guerriero, Rizzoli, trad. it. di C. Galli e R. Zuppet, Rusconi, Milano 2007, pp. 356-357.

⁴³⁷ «Il se retira ensuite dans le montagnes pour consulter l'Être Suprême, & contempler plus tranquillement les vérités qu'il alloit annoncer à sa patrie. Cette retraite est représentée par les Ecrivains Parses comme un voyage qu'il fit vers le Trône d'Ormud [...]». A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, pp. 21-22. Cfr. Za II: (*Il fanciullo con lo specchio*), p. 93: «la mia saggezza selvaggia è diventata gravida su solitarie montagne; su ruvidi sassi ha generato il suo nuovo, ultimo frutto». Cfr. Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23.

⁴³⁸ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre* in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 60.

Il primo, alla presenza di Dio, riceve come un dono, dal cielo, il sacro *Avestā* (per la ricostruzione di Hellwald lo compone),⁴³⁹ l'altro scende dalla montagna proprio per comunicare la 'scomparsa' di quel Dio garante di verità e di rivelazione, come attesta il dialogo del con il "vegliardo",⁴⁴⁰ incontrato nella foresta. Tale artificio narrativo il cui messaggio centrale è giustappunto il tema ancora cristiano della 'morte' di quello stesso Dio che avrebbe dovuto rivelargli il *vero*,⁴⁴¹ risulta animato, per contrasto, dall'intento di valorizzare le capacità divino-veritative di un umano non più capace di percepire la propria partecipazione concreta alla *verità*.⁴⁴² Zarathustra adesso, come all'interno di un processo kenotico, stabilito mediante la similitudine-metafora solare, vuole tramontare⁴⁴³ e «tornare uomo»,⁴⁴⁴ ma allo stesso tempo risorgere, svegliandosi⁴⁴⁵ dal sonno profondo della dolorosa notte dello spirito⁴⁴⁶ che attraversa nel misurarsi con le potenze avverse all'esistenza e col suo stesso sé stesso onirico e sognante. Tracciando questo doppio orizzonte ideativo-esistenziale del suo percorso,⁴⁴⁷ Nietzsche include nella propria riflessione, ora capovolgendoli, ora potenziandone⁴⁴⁸ gli aspetti specifici, anche molti dei nuclei centrali e terminologico-attanziali del credo cristiano e del culto solare: aspetto, quest'ultimo, centrale nella Grecità, ma anche per zoroastriani ed Egizi. Zarathustra ascende mentre tramonta, e tramonta nell'ascendere, mostrando come il processo ascensionale del raggiungimento della realizzazione di sé, come anche della liberazione dalle forze ostili, debba essere alimentato dalla consapevolezza del contemporaneo e necessario sfiorire: della naturale della "parabola" della vita.

⁴³⁹ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 128.

⁴⁴⁰ Za: (*Prologo* § 2), p. 5.

⁴⁴¹ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23. Cfr. MATTEO, 4, 1-8.

⁴⁴² «Zarathustra scende dalle montagne scende a visitare gli uomini e richiama la loro attenzione sul fatto che non sanno che Dio è morto. La morte di Dio suggerisce a Nietzsche la possibilità di un nuovo essere umano, ed egli porta loro dalle alte montagne questo annuncio come un dono. "L'uomo è qualcosa che va superato", dice, "Io vi porto il superuomo"». D. ERGAS, *L'unità nell'azione*, trad. it. di G. Vecchia, Multimage, Firenze 2016, p. 27. Sulla metafora delle montagne in Nietzsche si veda: L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, trad. it. di E. Zoratti, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 106-107.

⁴⁴³ Cfr. W. STEGMAIER, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, op. cit., pp. 149-152.

⁴⁴⁴ Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

⁴⁴⁵ Za IV: (*Mezzogiorno*), p. 322; Za IV: (*Il risveglio*, § 1-2), p. 362 e ss.

⁴⁴⁶ Za III: (*La seconda canzone di danza* § 3), p. 267.

⁴⁴⁷ «Tutta la nostra vita è una pratica della verità in base alla quale attorno ad ogni cerchio è possibile disegnarne un secondo; la verità che dichiara che non c'è mai fine in natura, ma che ogni fine è un nuovo inizio. C'è un'altra aurora che sorge dopo il tramonto, e sotto ogni abisso se ne apre uno più profondo». R. W. EMERSON, *Cerchi*, op. cit., p. 7.

⁴⁴⁸ «[...] E colui che conosce deve imparare a costruire con le montagne! È poco che lo spirito sposti le montagne – lo sapevate? [...]». Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 116. In un frammento della metà del 1877 ritroviamo la stessa metafora biblica ma sviluppata in chiave gnoseologico-metafisica, laddove si pretende, contro verità, «che un certo grado intenso di convinzione trasformi le cose secondo questa fede, che l'errore diventi verità, appena non contenga più un granello di dubbio [...]». OFN: IV, II, 23 [18], p. 403. Come chiarisce Elke Angelika Wachendorff facendo riferimento alla critica nietzscheana all'antitesi tra fede e sapere stabilita da Kant nella *Prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura* (1787), questo tipo di fede costruisce le montagne «della metafisica, del dogmatismo, delle ideologie». E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, p. 122 e n. 613. Ad es. FP: III, 19 [34], pp. 23-24; JGB: P., pp. 3-5. Si veda: I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lobardo-Radice, Laterza, Bari 2000, p. 24.

10. Scrittura ed evocazioni

Vede bene Benedetta Zavatta⁴⁴⁹ quando, svolgendo un'indagine volta a dipanarne simbologie, allegorie, metafore e immagini dello *Zarathustra*, sottolinea come quest'opera solleciti anche ad una riflessione storica sull'autorità che la Chiesa rivendica nel fissare il canone delle Scritture. Tale questione oltre a dischiudere numerose ipotesi circa i diversi sensi e piani di significazione dei testi sacri del Cristianesimo, ha storicamente rappresentato, con Lutero,⁴⁵⁰ una delle cause dello scisma cristiano. Lo stesso tema viene allegoricamente rievocato da Nietzsche nel capitolo *Di antiche tavole e nuove*, nell'indicazione della dinamica, forse ancora ricalcata sull'idea cristiana, di un ordine legale che deve essere fecondato e rinnovato dalla potenza dell'amore, tra ciò che è da sempre tramandato sull'etica e sulla virtù dall'ortodossia e ciò che *può*⁴⁵¹ e *deve essere* ancora creato conferendo un più alto, nobile e *gioioso* senso all'esistenza:

Uomini superiori il vostro male peggiore è: voi tutti non avete imparato a danzare come si deve – a danzare senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi! Che importa se siete falliti!

Quante cose sono ancora possibili! E allora imparate a ridere, senza curarvi di voi e al di sopra di voi stessi! Elevate i vostri cuori buoni ballerini, in alto! Più in alto! E non dimenticatemi la buona risata!

Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: a voi, fratelli, getto questa corona! Io ho santificato il riso; uomini superiori, *imparatemi* – a ridere!⁴⁵²

Le disquisizioni sull'autenticità delle Scritture contenute ne *L'anticristo*, mostrano, da ultimo, un Nietzsche sostenitore di un'opera di contraffazione dei *Vangeli* strumentale ai nuovi insediamenti di potere che la nascente Chiesa, nella figura di Paolo, preparava nel proprio interesse egemonico.⁴⁵³

Come nella ritualità persiana descritta da von Hellwald, Nietzsche fa recitare al suo protagonista una preghiera, invocazione al sole,⁴⁵⁴ stabilendo anzitutto la sua identificazione con esso. L'immagine solare, simbolo naturale del divino, segna anche lo scarto tra il dio metafisico, garante

⁴⁴⁹ «Il discorso teologale nel mondo cristiano nasce dalla difficoltà di conciliare Antico e Nuovo Testamento, superata tramite una loro lettura parallela in cui gli eventi dell'Antico Testamento sono considerati una prefigurazione di quelli del nuovo. Ma anche se un Testamento 'parla dell'altro', ciò che è detto è suscettibile di innumerevoli interpretazioni: è la Chiesa che si pone come autorità garante della corretta interpretazione delle scritture, stabilendo un divario tra *lettera* e *spirito*, ossia tra i fatti narrati e il loro significato spirituale». B. ZAVATTA, *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, op. cit., p. 110.

⁴⁵⁰ *Ivi*, pp. 111-112.

⁴⁵¹ *Za IV: (Dell'uomo superiore § 15)*, pp. 340-341.

⁴⁵² *Za IV: (Dell'uomo superiore § 20)*, p. 344.

⁴⁵³ Ad es. AC: § 44-45, p. 58 e ss.

⁴⁵⁴ F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte*, op. cit., p. 130.

di criteri etici, valoriali e di verità da sempre stabiliti e morti nel loro essere legati alla lettera, e la sua statura naturalmente luminosa concepita, sia in senso individuale che universale, come filo conduttore di un'autentica vicenda vitale. L'assenza del divino, condizione assoluta di certezza,⁴⁵⁵ preme come istanza carica di risvolti. Zarathustra danza e si libra coraggiosamente sull'abisso⁴⁵⁶ scavato e ricavato da quest'assenza di fondamento assoluto, ritrovandovi la preconditione per la scrittura di *nuove tavole di valori*:

Fratelli, perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma, che a tutto rinuncia ed è piena di venerazione?

Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone [...].⁴⁵⁷

La conversione dello spirito in *leone* ha a che fare, in quanto negazione della sottomissione paziente e timorata del *cammello*, con l'atto liberatorio del questionamento dei codici già da sempre stabiliti sulla vita e sulle cose. Il "tu devi" è il grande drago rappresentante i valori millenari stabiliti che il cammello deve portare su di sé⁴⁵⁸ come un fardello e che il leone⁴⁵⁹ adesso vincerà grazie alla sua forza ad un tempo creatrice e distruttrice.⁴⁶⁰

Nietzsche sceglie la figura del fanciullo felice come esito del percorso trasformativo dello spirito, questo, come l'antico Zoroastro, è capace di sorridere. In questa figura esplicativa riecheggiano altresì sia l'immagine evangelica del *divenire* come i fanciulli che evidenti echi eraclitei.⁴⁶¹

All'assenza del divino non pare dunque fare da contraltare una prospettiva nichilistica⁴⁶² volta ad esaltare lo smarrimento totale del senso, bensì la ricerca e l'affermazione di un nuovo ideale

⁴⁵⁵ Si veda: G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*, Mimesis, Milano 2011, pp. 52-53.

⁴⁵⁶ Ad es. Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 117.

⁴⁵⁷ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 24. «Nella maggior parte degli eruditi esiste un impulso lussurioso ad imparare. Ma chi vuole ancora diventare saggio? Chi vuole ancora pensare e indagare, allo scopo di agire? Inerzia dei grassi eruditi: essi sprofondano sempre più. Bisogna andare per quaranta settimane nel deserto: e diventare magri». FP I: 5 [85], p. 147. Per contrasto si veda anche: FP: I, 6 [3], p. 166; M: I, § 14, pp.17-18; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 13), pp. 339-340. Cfr. MATTEO, 4, 1-4. Si veda: A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, p. 22.

⁴⁵⁸ «Portare il fardello è un motivo che proviene dai culti misterici. È chiamato il *transitus*, che significa spostarsi da un luogo all'altro e al tempo stesso portare qualcosa [...]. Come nel caso della croce [...] nel culto di Attis portavano sulle spalle l'abete che rappresenta Cibele stessa o il dio. Nel culto mitraico poi il dio Mitra si caricava sulle spalle il toro del mondo. Ed Ercole sostenne l'universo, in precedenza sorretto da Atlante. Nel mistero cristiano è la croce, un albero morto, un simbolo della madre». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 1483-1484. Sul *transitus* si veda anche: *Ivi*, p. 166 e ss; *ivi*, p. 1328.

⁴⁵⁹ Creuzer, oltre a tematizzare la figura del leone rispetto ai tardi culti mitraici, si soffermava sulle differenti raffigurazioni leonine menzionando i più svariati culti tra i quali quello egizio e miceneo. F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 782 e ss. Si veda: *ivi*, pp. 795-799.

⁴⁶⁰ *Ivi*, pp. 781-784. Si veda: *ivi*, p. 503.

⁴⁶¹ ERACLITO, *Dell'Origine*, op. cit., [Fr. 123], p. 198.

creativo e regolativo: il sovruomo (*Übermensch*) come nuova scoperta del potenziale creativo custodito da una prassi amorosa e veritativa che ha lasciato alle proprie spalle le statiche codificazioni riguardanti l'agire, la volontà e la riflessione teorica e concettuale. Come l'antico personaggio, il protagonista di Nietzsche vive l'esperienza del deserto, elemento esplicativo che non ritroviamo espresso in alcuna fonte accertata né in quelle che in queste vengono citate a sostegno delle specifiche argomentazioni. Come rilevava Renan richiamandosi al XIX *Fargard* dell'*Avestā*, l'esperienza dell'incontro con i demoni nel deserto accomuna la narrazione cristiana a quella avestica. Questo non ha solo una valenza preconizzatrice dell'avvento dei salvatori, ma anche quella di luogo della tentazione, dello svuotamento da ogni criterio orientativo comune e da Nietzsche viene tuttavia inteso come presupposto per l'elaborazione di una nuova prospettiva di gestazione vitale e valoriale.

Come il personaggio descritto da Anquetl-Duperron e consegnatoci dalla storia, il protagonista nietzscheano non è egli stesso il *sovruomo* ma, nel dialogo che istituisce con il divino che serba in sé,⁴⁶³ l'annunciatore di nuovi avventi che attende e prepara la terra dei propri figli (*Saošyānt*).⁴⁶⁴ Egli, come il Cristo, non pretende «nulla per sé solo»⁴⁶⁵ e, come un vero grande uomo, non insegna se stesso.⁴⁶⁶ Piuttosto apre e prepara la via perché l'uomo odierno possa, rinunciando all'idea ortodossa della divinità, coltivare e perseguire le sue più alte speranze.

Anche sulle tracce dell'interpretazione junghiana del testo si nota come, nel brano che fa da *incipit* all'opera, Nietzsche proponga un'istanza sincretistica, evidenziata dal convergere dell'età, i trent'anni, che scandiscono un passaggio fondamentale nella storia di due narrazioni sacre: l'inizio della predicazione di Cristo ed il ritiro in solitudine di Zarathustra. Questo dato, ben oltre che

⁴⁶² Nietzsche è un teorico ed un critico del nichilismo. Come si è già potuto constatare, la sua disamina filosofica ed esistenziale non approda ad un criterio in alcun modo volto a svuotare di sensatezza l'esistente. Piuttosto adotta il termine nichilismo per denotare quelle formazioni religiose e filosofiche che compiono quello che lui reputa un vero e proprio misfatto contro la natura e la vita sensibile. Ora mediante la svalutazione dell'elemento terreno, ora inquadrando lo stesso sotto la prospettiva di una insaziabile volontà di vendetta. Il termine *nichilismo* sarebbe da intendere in una doppia accezione: per un verso si connota negativamente in quanto legato alla dinamica di alienazione e sganciamento dal concreto solitamente promossa dai più vari apparati sacerdotali e legati alla scienza, per l'altro in senso positivo si denota come liberazione da quelle prime istanze, assumendo l'aspetto creativo e attivo *della negazione della negazione della vita*. GD: VIII, § 48 p. 125 e ss.; AC: § 62, pp. 95-97.

⁴⁶³ «Zarathustra non è Dioniso, ma solo il suo profeta. Ci sono due modi per esprimere questa subordinazione. [...] Come Dioniso è il padre del superuomo, così Zarathustra chiama il superuomo figlio suo. Comunque Zarathustra è superato dai suoi figli; egli è solo il pretendente, non l'elemento costitutivo dell'anello dell'eterno ritorno». G. DELEUZE, *Nietzsche*, op. cit., p. 45.

⁴⁶⁴ Per il motivo narrativo dei «figli di Zarathustra» nell'opera nietzscheana si veda: Za I: (*Della virtù che dona* § 2), p. 87; Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 138; Za III: (*Della beatitudine non voluta*), pp. 186-187; Za IV: (*Il saluto*), p. 329; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 11), pp. 338-339; Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 9), p. 376; Za IV: (*Il segno*), p. 380. Cfr. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 12), pp. 239-240; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 28), p. 251.

⁴⁶⁵ «Che cosa significa la "lieta novella"? La vita vera, la vita eterna è trovata, – non viene promessa, esiste, è *in voi*: come vita nell'amore, nell'amore senza detrazioni o esclusioni, senza distanza. Ognuno è figlio d'Iddio – Gesù non pretende assolutamente nulla per sé solo – ognuno, in quanto figlio di Dio, è eguale all'altro ... fare di Gesù un *eroe*! – e quale fraintendimento è poi la parola "genio"!». AC: § 29, p. 38.

⁴⁶⁶ *Infra*, Cap. IV § 8.

indicare una semplice assonanza cronologica scandita dal movimento antitetico delle due figure pensate all'interno di una dialettica contrappositiva, pare farsi indice di una rinnovata dinamica salvifica che Nietzsche intende promuovere ed affermare opponendola alla triste realtà farisaica della Croce. A fronte della stessa scomparsa del divino, un nuovo e ulteriore sviluppo narrativo, scandito dalla scompaginazione radicale del tempo storico, è determinato dall'avvento – ritorno – del novello annunciatore ed 'oracolo': Zarathustra giunge, questa volta, nell'era post-cristiana, facendosi ad un tempo, erede della verità evangelica, suo contrappositore e potenziatore.

In tal modo il messaggio nietzscheano sulla condanna della verità storica del potere farisaico si mostra come giuntura tematica, esistenziale ed essenziale che riporta tanto verso l'immagine di Zoroastro e la sua condanna dei *Dews*⁴⁶⁷ (falsi profeti rappresentanti anche di un potere sacerdotale deviato ed esacerbato), quanto alla vicenda della persecuzione di Gesù. Su questo punto Nietzsche stabilisce il divergere dell'aspetto destinale che da adesso deve caratterizzare il *sovrumano* perché non partecipi più al triste e buio dramma del giovane *ebreo* morto «troppo presto».⁴⁶⁸

Se emerge come Nietzsche fosse attratto dall'ampio panorama rappresentato dall'antichità occidentale ed orientale, per altro verso, la tensione mai sopita per il suo radicale Cristianesimo⁴⁶⁹ originario pare parimenti caratterizzare il rapporto, talvolta ambivalente, che istituisce con la storia e la cultura. In *Zarathustra* tali istanze trovano una rinnovata forma di armonia e di equilibrio in virtù delle quali ogni tentativo ermeneutico volto a costringere la riflessione nietzscheana in modo unilaterale, entro un qualsivoglia schema predefinito, pare destinato, *eo ipso* inevitabilmente, allo scacco ed alla critica ulteriore. A riguardo più e più volte le interpretazioni del pensiero di Nietzsche hanno inteso fondare la loro validità individuando un ferreo nucleo concettuale ritenuto portante, giungendo spesso a decifrare anche gli elementi eterogenei e refrattari a questa preliminare schematizzazione, secondo i suoi stessi *macro*-concetti guida. Nel caso specifico viene sottolineata, ad esempio, la dimensione dionisiaca che lo *Zarathustra* esprimerebbe; ma se questa constatazione, come detto, risulta fondata *a posteriori* da una riflessione dello stesso Nietzsche contenuta in *Ecce homo*,⁴⁷⁰ come asserito da Valadier, è d'obbligo ricordare come nello *Zarathustra* il nome di Dioniso non compaia affatto,⁴⁷¹ mentre un ruolo di assoluto primo piano è affidato alla figura di Cristo.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Ad es. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 12, 4), p. 125.

⁴⁶⁸ Za I: (*Della libera morte*), pp. 81-82.

⁴⁶⁹ Sulla vicinanza tra la figura di Gesù e quella di Zarathustra si veda: P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit. p. 366.

⁴⁷⁰ EH: IX, § 6, pp. 102 e ss.

⁴⁷¹ P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 508 e ss.

⁴⁷² Un importante stimolo di ulteriore riflessione proviene dalle similitudini che intercorrono tra la vicenda Cristica e quella mitica di Dioniso Zagreo. Si veda: L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, op. cit., pp. 187 e ss.

11. Un Dio che muore

«[...] Ci mettiamo a salire sulle vie più rischiose là sopra i tetti e le torri della irrealtà [...] Noi artisti! Noi dissimulatori della naturalità! Noi sonnambuli, bramosi di Dio!».

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza**

Tra la fine del 1870 e l'inizio del 1871 Nietzsche appunta per la prima volta il passaggio centrale de *Il tramonto degli oracoli* sulla morte del dio «Pan»⁴⁷³ all'interno di una nota preparatoria di una tragedia su Empedocle che intendeva redigere. Il tema della morte del dio Pan, come sottolinea Dario Del Corno, deve la sua fama anche alla «coincidenza che lo lega alla *IV Bucolica* di Virgilio, nell'inconsapevole vaticinio della nascita e morte di Cristo»;⁴⁷⁴ altro aspetto che, come rilevava anche Renan, finiva per includere anche una importante fonte “pagana” alla profezia dell'avvento messianico del redentore. L'idea della scomparsa del divino veniva da Nietzsche, in quello stesso periodo, legata anche al tema della “morte degli dei”⁴⁷⁵ trasmessa dall'antica saga germanica dell'*Edda*, cui attingeva⁴⁷⁶ anche dalle disquisizioni proposte da Max Müller nel primo volume degli *Essays*.⁴⁷⁷ Anche la rievocazione e l'approfondimento in quello stesso periodo del mito di Dioniso Zagreo, che Chamberlain peraltro legge in chiave autobiografica,⁴⁷⁸ andava collocata nel quadro di un unico, imponente piano di riflessione teologico-filosofica.⁴⁷⁹ E se, come visto, anche nelle immagini con le quali prepara poeticamente l'arrivo del suo *Zarathustra* riecheggiano in simbolo gli ultimi istanti di vita del Cristo crocifisso sul monte Golgota,⁴⁸⁰ si può con certezza affermare che nell'annuncio della morte di Dio, Nietzsche abbia sintetizzato, ancora una volta, un tema centrale in svariate narrazioni sacre e popolari di tutti i tempi, accostandolo a quelli che per lui erano fondamentali stimoli di riflessione. Se Lutero aveva già espresso questa formula in un suo

* FW: II, § 59, pp. 104-105

⁴⁷³ FP: I, 5 [116], pp. 158-159; FP: II, 8 [37], p. 33. Si veda: PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli (De defectu oraculorum)*, in *Dialoghi delfici*, op. cit., p. 83.

⁴⁷⁴ DARIO DEL CORNO, *Introduzione*, in PLUTARCO, *Dialoghi delfici*, op. cit., pp. 14-15.

⁴⁷⁵ FP: I, 5 [57], p. 136; 5 [115], p. 158; 7 [8], p. 178; FP: II, 8 [37], p. 33; GT: § 11, p. 75. Si veda: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, pp. 211-212. Si veda: S. STURLUSON, *Edda*, a c. di G. Dolfini, Adelphi Edizioni, Milano 2013, pp. 110-121.

⁴⁷⁶ Jacob Burckhardt nelle sue *Lezioni sulla storia universale* si era soffermato anche su questa tradizione: «L'immagine del mondo terreno e ultraterreno, anche in questo caso con elementi teogonici, si presenta rispecchiata da una singolarissima fantasia; il tono è volutamente enigmatico, autentico tono di veggente [...]». J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, p. 74. Si veda: J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 87 e ss. Per l'interazione tra la tradizione norrena con quella del “*Mahâbhârata*” e dell'*Avestâ* si veda: G. DUMÉZIL, *Gli Dèi dei Germani*, trad. it. di B. Candian, Adelphi, Milano 2011, pp. 44 e 81.

⁴⁷⁷ FP: I, 5 [57], pp. 136-137. Si veda: F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 1, pp. 211-212. Cfr. FP: I, 5 [115], p. 158.

⁴⁷⁸ L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, op. cit., p. 187 e ss.

⁴⁷⁹ E. BEHLER, A. VENTURELLI, *Friedrich Nietzsche*, Salerno Editrice, Roma 1994, p. 123 e ss.; P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 421.

⁴⁸⁰ *Supra*, Cap. II, § 3. Sulla morte di Pan «narrata da Plutarco e ripresa da Heine in *Ludwig Borne* [...]», si veda: G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, op. cit., p. 125.

noto corale, anche Richard Wagner nel *Crepuscolo degli Dei* aveva narrato la morte di una casta divina, mentre il giovane Hegel, richiamandosi a Pascal, scriveva:

[...] La filosofia dell'infinito è più vicina alla filosofia dell'assoluto di quella del finito. Il concetto puro però, ovvero l'infinito come abisso del niente, dove tutto l'essere sprofonda, deve esprimere il dolore infinito, che prima era solo storicamente nella cultura e, come sentimento sul quale riposa la religione dei tempi nuovi, il sentimento per cui lo stesso Dio è morto, il che era stato espresso in certo modo solo empiricamente con le parole di Pascal: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme* [...].⁴⁸¹

L'hegeliano «Venerdì santo speculativo»,⁴⁸² seguendo le tracce della *passione*, nella *Fenomenologia dello Spirito* diverrà, in quanto profondo dolore umano che “misura” lo sprofondare nella notte abissale⁴⁸³ nella quale Dio “abbandona” il mondo, sentimento pregnante e sofferente della «coscienza infelice»,⁴⁸⁴ espressione tangibile del *calvario dello spirito assoluto*. Da tutt'altra prospettiva la morte di Dio veniva tematizzata dal seguace di Schopenhauer Philip Mainländer nella sua *Filosofia della redenzione*, ove stabiliva, forse in modo non troppo dissimile⁴⁸⁵ da Nietzsche, il nesso tra questo evento ed un nuovo sorgere della vita nel mondo.⁴⁸⁶ Ne *L'anticristo* Nietzsche spiegava come alla crocifissione di Gesù seguiva, per via dell'erompere di un antievangelico sentimento di vendetta⁴⁸⁷ – *ressentiment* –⁴⁸⁸ un movimento opposto alla sua testimonianza. Con la sua morte si giungeva all'imposizione di un nuovo ordine dottrinario⁴⁸⁹ ed ecclesiastico eretto in contraddizione con l'autentica pratica di vita cristiana.⁴⁹⁰ In *Zarathustra* Nietzsche esprimerà il senso di questo “evento” secondo quello che ritiene essere il suo carattere più autentico ed il suo più

⁴⁸¹ G. W. F. HEGEL, *Credere e sapere*, a c. di A. Tassi, Editrice Morcelliana, Brescia 2013, pp. 239-240. Cfr. ROMANI, 8, 20-21.

⁴⁸² G. W. F. HEGEL, *Credere e sapere*, op. cit., p. 240.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., vol. 2, p. 283.

⁴⁸⁵ FW: V, § 343, p. 251 e ss.; AC: § 42, p. 55.

⁴⁸⁶ Si veda: G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, op. cit., p. 125.

⁴⁸⁷ «Dove va colui che va oltre? Va là dove non c'è più posto per la vendetta come avversione contro tutto ciò che è soltanto passeggero. Colui che va oltre va verso la volontà che vuole l'eterno ritorno delle stesse cose, verso la volontà, verso la volontà che, in quanto questa volontà, è l'essere originario di ogni essente». M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* op. cit., p. 97.

⁴⁸⁸ AC: § 40, pp. 53-54.

⁴⁸⁹ «In quel preciso momento vennero trasferiti nel tipo del maestro tutto il disprezzo e l'acredine contro i farisei e i teologi – e con ciò si fece di lui un fariseo e un teologo! D'altro canto la venerazione, divenuta furibonda di queste anime del tutto uscite di senno non sopportò più quella eguaglianza evangelica di ognuno di fronte al figlio di Dio, che Gesù aveva insegnato; la loro vendetta fu di *innalzare* Gesù in una maniera aberrante, di distaccarlo da loro: proprio allo stesso modo con cui una volta gli Ebrei, per vendicarsi dei loro nemici, avevano separato da sé il loro dio e lo avevano portato in alto. Il Dio unico e il figlio unico di Dio: entrambi prodotti del *ressentiment*». AC: § 40, pp. 53-54.

⁴⁹⁰ AC: § 39, pp. 50-51.

profondo significato.⁴⁹¹ L'apparente dimensione dello scandalo cui il filosofo di Rōken sembra sottostare svanisce del tutto nel momento in cui legge, forse paradossalmente, la morte di Cristo come precondizione di vera vita e di ulteriori e infinite risurrezioni:⁴⁹²

[...] Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo.

Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diventerà padrone!

Avete capito queste parole fratelli? Voi siete spaventati: il vostro cuore ha le vertigini? Vi si spalanca, qui, l'abisso? Ringhia, qui, contro di voi il cane dell'inferno?

Ebbene, coraggio! Uomini superiori! Solo ora il monte partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora *noi* vogliamo, che viva il sovrauomo.⁴⁹³

L'uomo più brutto è l'artefice della *morte di Dio*, in lui si imbatte il novello *Zarathustra* dopo essere nuovamente entrato nel regno della morte presso una valle, detta "Morte del Serpente"⁴⁹⁴ per via del fatto che tutti gli animali la evitavano ad eccezione dei serpenti più atroci e disgustosi che vi si recavano per andarvi a morire. L'assassino del *testimonio*, «il Dio che vedeva tutto»,⁴⁹⁵ era una creatura talmente disgustosa da suscitare la vergogna del "profeta" errante. Proponendo al viandante *Zarathustra* di sciogliere l'enigma contenuto nel suo cruento atto, l'uomo più brutto afferra «un lembo della sua veste»⁴⁹⁶ quando questi, dopo aver indovinato la sua intenzione di vendicarsi di colui il quale, onnipotente, poteva vederlo in tutta la sua bruttezza,⁴⁹⁷ voleva andar via:

«Come è misero l'uomo! Pensava nel suo cuore, come brutto, rantolante, pieno di nascosta vergogna!

Mi dicono che l'uomo ami se stesso: ah come deve essere grande questo amore di sé! Quanto disprezzo ha contro di sé!

Anche costui amava se stesso, tanto quanto si disprezzava, – egli è per me un uomo dal grande amore e dal grande disprezzo [...].⁴⁹⁸

⁴⁹¹ Alcuni piani di stesura dello *Zarathustra* ci danno contezza di come Nietzsche pensasse di mettere in scena anche la morte dello stesso protagonista: Ad es. OFN: VII, I, II, 13 [3], p. 104; OFN: VII, III, 34 [144], p. 146.

⁴⁹² *Za II: (Il canto dei sepolcri)*, p. 128; *Za IV: (Il saluto)*, p. 327. Cfr. MATTEO, 27, 52-53. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Credere e sapere*, op. cit., p. 240.

⁴⁹³ *Za IV: (Dell'uomo superiore § 2)*, pp. 333-334. Cfr. *Za I: (Della virtù che dona § 3)*, p. 87. Sulla connessione tra «superuomo» ed eterno ritorno si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 126.

⁴⁹⁴ *Za IV: (L'uomo più brutto)*, p. 305.

⁴⁹⁵ *Za IV: (L'uomo più brutto)*, p. 309.

⁴⁹⁶ *Za IV: (L'uomo più brutto)*, p. 306. Anche qui pare risuonare motivo evangelico finora non riscontrato, si veda: MARCO, 5, 25-34. Cfr. GENESI, 39, 12.

⁴⁹⁷ «[...] La sua compassione non conosceva il pudore: egli si insinuava nei più sudici dei miei angoli. Questo curioso all'eccesso, super-invadente, super-compassionevole doveva morire». *Za IV: (L'uomo più brutto)*, p. 309.

⁴⁹⁸ *Za IV: (L'uomo più brutto)*, p. 310.

12. Centralità della vita

La centralità della vita fa tutt'uno con un primato dell'azione⁴⁹⁹ che Nietzsche indaga nel suo aspetto degenerativo nel capitolo *Del pallido delinquente* dello *Zarathustra* dove, iniziando a pronunciarsi sull'idea punitiva della giustizia, tratterà delle sue deviazioni pratiche secondo i termini e le cadenze psicologiche⁵⁰⁰ ed etico-attanziali a lui proprie. La figura del *delinquente* già nel *'Prologo'*⁵⁰¹ è ricavata, quasi kierkegaardianamente, per contrasto all'ordine costituito dei poteri del dogmatismo e fanatismo culturale, religioso o politico che sia.⁵⁰² La patologia in cui versa "il pallido delinquente" riposa sull'incapacità coraggiosa dell'estremo 'male' per giungere al suo vero bene, capacità etico-riflessiva nella quale, come si è visto, il nuovo "profeta" fa convergere la sua idea del coraggio e della determinazione,⁵⁰³ in contrasto con il carattere tiepido di biblica memoria di chi non osa sbilanciarsi. La sua azione di rottura non è, in altri termini, organicamente strutturata su una cooperazione razionale dell'intero Sé; qualcosa di obliato, di incompreso, una non determinazione etica e psicologica complessiva, strutturalmente organizzata o faticosamente conquistata, lo relega adesso in una condizione di malattia, spingendolo paradossalmente al vero delitto:

Un'immagine ha fatto impallidire questo pallido uomo.

Egli era all'altezza della sua azione, quando la commise: ma non ne sopportò l'immagine, quando era stata commessa. Così da quel momento si considerò sempre come l'autore di una sola azione. Demenza io chiamo ciò: l'eccezione si travolse in lui e diventò la sua essenza.⁵⁰⁴

L'incapacità prospettica di assumere e sintetizzare organicamente in sé l'immagine dell'azione, come nuova immagine di sé fornita dalle conseguenze della stessa, determina una *demenza*, che fa il paio con un'altra che, dal canto suo, precede l'azione. Zarathustra, rivolgendosi ai giudici, coloro che valutano, giudicano e puniscono le azioni, spiega:

⁴⁹⁹ Si veda FW: III, § 125, pp. 162-164.

⁵⁰⁰ «E tu, rosso giudice, se mai dicessi a voce alta tutto quanto hai già fatto col pensiero: tutti griderebbero: "Via, questa sozzura, questo verme velenoso!". Ma una cosa è il pensiero, un'altra è l'azione e un'altra ancora è l'immagine dell'azione. La ruota del motivo non passa tra loro». Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 37.

⁵⁰¹ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

⁵⁰² Si veda: W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., pp. 356-357.

⁵⁰³ «[...] E a colui che è posseduto dal diavolo, io dico queste parole nell'orecchio: "È meglio che tu faccia diventare grande il tuo diavolo! Anche per te c'è una via di grandezza!" [...]». Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 98.

⁵⁰⁴ Za I: (*Del pallido delinquente*), pp. 37-38.

Ascoltate, giudici! Vi è anche un'altra demenza, è questa è prima dell'azione. Ah per me voi non avete strisciato a fondo nei meandri di quest'anima!

Così parla il giudice rosso: «perché questo delinquente ha ucciso? Voleva rapinare». Ma io vi dico la sua anima voleva sangue, non rapina: egli era assetato della gioia del coltello!

Ma la sua povera ragione non capiva questa demenza e lo convinse: «Che importa il sangue! Disse; non vuoi almeno commettere anche una rapina? Prenderti una vendetta?».

Ed egli ascoltò la sua povera ragione: un peso di piombo fu il suo discorso per lui, e così rapinò, quando uccise.

Non voleva vergognarsi della sua demenza.

Ora è la sua colpa che grava su di lui come il piombo, e la sua povera ragione è di nuovo così anchilosata, così paralitica, così pesante.⁵⁰⁵

Mediante un'inversione dei moventi e nel fornire loro nuove spiegazioni e interpretazioni etico-psicologiche, Nietzsche adombra un'analisi della condotta umana fondata sui suoi motivi più estremi. La cattiva azione, tema zoroastriano per eccellenza, nel capitolo *Dei compassionevoli* è determinata, come nel prosieguo⁵⁰⁶ del capitolo *Del pallido delinquente*, come malattia:

la cattiva azione è come un'ulcera: prude, gratta, scoppia – parla onestamente. «Ecco, io sono malattia» – così parla l'azione cattiva; questa è la sua onestà [...].⁵⁰⁷

Da qui, rifacendosi al dettato evangelico di non giudicare,⁵⁰⁸ si addentrerà nel sondare le volontà implicite alle strutture normalmente preposte al giudizio e alla condanna:

La vostra fredda giustizia non mi piace; e dall'occhio dei vostri giudici io vedo sempre sbirciare il boia con la sua fredda mannaia. Dite, dove si trova la giustizia che sia amore veggente?

Inventate, dunque, la giustizia che tutti assolve tranne coloro che giudicano!

Volete sentire anche questo? In colui che vuol essere integralmente giusto, anche la menzogna diventa un atto d'amore verso gli uomini!⁵⁰⁹

Questi brani invitano ad indagare la differenza tra il *giudicare* e il *valutare* che Nietzsche assume come criterio etico-pratico. Mentre il valutare/stimare (*Schätzen*) è attività che poggia sulla

⁵⁰⁵ Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 38.

⁵⁰⁶ «Che cos'è quest'uomo? Un cumulo di malattie, che attraverso la mente dilagano nel mondo: così vogliono fare la loro preda. Che cos'è quest'uomo? Un groviglio di serpenti furiosi, che raramente trovano pace l'uno accanto all'altro –, e allora se ne vanno ciascuno per conto suo a cercar preda nel mondo [...]». Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 38.

⁵⁰⁷ Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 98.

⁵⁰⁸ Ad es. HL: § 6, p. 46 e ss. Si veda anche: MA: § 101, pp. 78-79; OFN: VII, II, 25 [333], p. 85; OFN: VII, III, 40 [15], pp. 320-321; 41 [7], p. 371.

⁵⁰⁹ Za I: (*Del morso della vipera*), p. 76.

creatività, in quanto qualità essenziale dell'umano e della quale egli serba in sé stesso il senso (come il senso stesso è ciò che egli crea valutando), invece l'attività giudicante⁵¹⁰ (*Urteilen*) si rivela prassi reattiva per il suo riposto intento a punire. Nietzsche nel secondo volume di *Umano, troppo umano* sottoponeva a critica il «valore metafisico della morale»,⁵¹¹ il cui voler trovare a piè sospinto colpe e responsabili conduceva alla falsa alternativa tra una «teoria della moralità assoluta e quella dell'assoluta mancanza di libertà».⁵¹² Adombrando, nel merito, l'idea di un equilibrio auspicabile tra queste due alternative, scriveva:

[...] L'errore non si annida solo nel sentimento «io sono responsabile», ma anche in quella proposizione contraria «io non lo sono ma qualcuno deve pur esserlo». Questo appunto non è vero: il filosofo deve dunque dire, come Cristo, «Non giudicate!», e l'ultima differenza tra le menti filosofiche e le altre sarà questa, che le prime vogliono *essere giuste*, le altre vogliono *essere giudici*.⁵¹³

Caratteristica del valutare, del creare, è anche un mutamento dello stesso soggetto agente che colloca lo stesso sé creativo⁵¹⁴ al di là della posizione cui la metafisica della soggettività lo aveva per lo più collocato, mentre l'attività giudicante, per contro, fa perno sull'accoglimento dell'idea dell'esistenza di un'essenza immutabile cui il giudizio aspira ad aderire nel suo aspetto di verità definitorio e fondativo.

Non solo la credenza in un essere “in sé”, come verità dell'essenza stabile di questo o quest'altro, si rivela ipotesi propedeutica ad una anticristiana prassi giudicante, ma la sua stessa trasposizione in chiave teoretico-filosofica, se indagata in senso fisio-psicologico, si mostra come proiezione di un'impotenza che, nella brama di vendetta nascosta al di qua dei giudizi apparentemente

⁵¹⁰ «Gesù di Nazareth amava i malvagi, non i buoni: la vista della loro indignazione morale provocava le sue invettive. Dovunque si pronunciavano giudizi, egli prendeva partito contro i giudici: voleva essere il “distruttore della morale”». OFN: VII, I, I, 3 [67], p. 53.

⁵¹¹ MA II: VM, § 33, p. 24

⁵¹² MA II: VM, § 33, pp. 24-25.

⁵¹³ MA II: VM, § 33, p. 25. Si veda anche: MA II: WS, § 81, p. 175: «Fu il fondatore del cristianesimo che volle abolire la giustizia mundana e sopprimere nel mondo il giudicare e il punire. [...]. D'altra parte egli riteneva tutti, sulla scala più vasta e quasi in ogni riguardo, dei peccatori. [...] Tutti i giudici della giustizia del mondo erano dunque ai suoi occhi tanto colpevoli, quanto quelli da loro condannati, e la loro aria di innocenza gli sembrava quindi ipocrita e farisaica [...]». Cfr. MATTEO, 7, 1-5: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello [...]». Si veda: AC: § 42, p. 56; § 45, pp. 61-62.

⁵¹⁴ Za I: (*Di mille e uno scopo*), pp. 65-66.

disinteressati e oggettivi, cova la sua ultima rivalsea contro la vita⁵¹⁵ che ancora intravede nello spirito creativo.

13. Quale psicologia?

Proporsi di comprendere l'istanza "psicologia"⁵¹⁶ in Nietzsche significa probabilmente fare un passo indietro rispetto alle categorie che, dopo la freudiana fondazione della psicoanalisi,⁵¹⁷ hanno riempito, anche per vie traverse, il significato di questo termine. Legate sin dagli albori al mito di *Psiche*, le forme e le conoscenze sull'anima, già nel sapere degli antichi, iniziano a condensarsi in uno specifico sapere distinto, in quanto campo disciplinare, dagli altri ambiti della scienza. Con Aristotele e il suo *De anima*, si giungeva, dopo le disquisizioni sulla virtù socratica consegnateci da Platone, a delimitare il campo psicologico, intendendo l'anima come forma del corpo. Suo specifico atto vitale, l'anima è il vivente che dona forma alla fisicità trovando un correlato della sua purezza nell'esercizio elevato delle sue più nobili facoltà: l'intelletto che già si congiunge nella meditazione, contemplazione pura, a un Dio che si mostra come "Pensiero che pensa se stesso".

Solo nel Novecento si assiste ad una sistematizzazione organica e differenziata delle forme che organizzano il mondo psichico, sebbene l'ipotesi dell'inconscio iniziasse ben prima ad essere oggetto di riflessione grazie alle analisi di Eduard von Hartmann, autore letto e meditato da Nietzsche. A tal riguardo, prima di addentrarci in alcuni aspetti della lettura dello *Zarathustra* fornita da Jung, occorre precisare anzitutto come Nietzsche intendesse il suo essere uno psicologo. «Zarathustra», scriveva in *Ecce homo* «è il primo psicologo dei buoni»,⁵¹⁸ indagatore della forma di vita degenerata, della *décadence*. Ad un Cristianesimo che rappresentava l'esatta antitesi del messaggio di Cristo, consistente in una ben precisa pratica di vita e niente affatto nella creazione di

⁵¹⁵ L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 145 e ss. Coniugando istanze psicologiche ed etiche Klages dispiega la sua interpretazione di questo snodo del pensiero nietzscheano centrandolo sull'asse di un'«invidia della vita». *Ivi*, p. 149. Ad es. *Za I: (Del cammino del creatore)*, p. 70. Sulla dialettica etica tra "vita" e "non vita" nella tradizione dell'antico Zarathustra si veda: A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (Yasna 30, 4), p. 154; K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 5. *Le Bien et le mal*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 71-72; *Ivi*, (Chant III, Yasna, hat 30), p. 127 e ss.; *ivi*, (Chant X, Yasna, hat 45), p. 172 e ss.

⁵¹⁶ «La distruzione degli idoli, diventati poi i totem di Freud, era il compito assunto dallo psicologo in Nietzsche, che potremmo definire "il primo esistenzialista"». L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, op. cit., p. 99. Si veda anche: A. C. DANTO, *Nietzsche filosofo*, trad. it di N. Sansone, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Mi) 2012, p. 90.

⁵¹⁷ L'incontro avvenuto a Nizza tra Nietzsche e il dottore Joseph Paneth, «l'"amico Giuseppe" di Freud noto dall'*Interpretazione dei sogni*», come scrive Mazzino Montinari, «è interessante perché – come ha osservato per primo Erich F. Podach [...] – stabilisce una sorta di rapporto tra Nietzsche e la psicoanalisi». M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 130. Cfr. P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., pp. 28-30; E. BEHLER, A. VENTURELLI, *Friedrich Nietzsche*, op. cit., p. 156. Si veda: EFN: IV, [511] *A Joseph Paneth* <Venezia, primi di Maggio 1884>, pp. 479.

⁵¹⁸ EH: XIII, § 5, p. 132. Si veda: EH: III, § 1, p. 57. *Infra*, § 13.

un *corpus* di precetti morali e dottrinali, contrappone il suo il suo *immoralismo*⁵¹⁹ e traccia il suo percorso di analisi dell'esistenza farisaica⁵²⁰ dei calunniatori del mondo e dei negatori della vita:

[...] Mai nessuno aveva sentito *al di sotto di sé* la morale *cristiana*; per giungere a questo era necessaria una elevatezza, una lungimiranza, una abissale profondità psicologica finora affatto inaudita. Fino a oggi la morale cristiana era la Circe di tutti i pensatori, – stavano al suo servizio – Chi è entrato prima di me nelle caverne dove spira il soffio venefico di questa specie di ideale – il *calunniamento del mondo?* – Chi mai ha anche solo osato supporre *che* siano caverne? In generale, chi prima di me, tra i filosofi, è stato *psicologo* e non invece il suo opposto, «sublime imbroglione», «idealista»? Prima di me la psicologia non esisteva. – In questo caso essere il primo può significare una maledizione, in ogni caso è un destino: *perché si è anche i primi a disprezzare ...*

La *nausea* per l'uomo è il mio pericolo [...].⁵²¹

La «nuova psicologia»,⁵²² intesa anche come scoperta degli intenti segreti della morale⁵²³ cristiana, diventa strumento per svelare la reale portata della dinamica vitale veicolata dal dogmatismo religioso:

Che si sia imparato a disprezzare gli istinti primari della vita; che si sia *finta* l'esistenza di un'«anima», di uno «spirito», per far andare in rovina il corpo; che si sia imparato a considerare come qualcosa di impuro ciò che è il presupposto della vita, la sessualità; che si sia andati a cercare il principio del male nella profondissima necessità del crescere, nel *rigoroso* egoismo (– e già la parola è una calunnia! –); e che all'inverso si sia visto un valore *superiore*, ma che dico! *Il valore in sé!*, nei segni tipici del declino e nella contraddizione degli istinti, nel «disinteresse», nella perdita di centro di gravità, nella «personalizzazione» e nell'«amore del prossimo» (– *morbo del prossimo!*)... E come! Sarebbe forse l'umanità stessa in *décadence*? E lo è stata da sempre? [...].⁵²⁴

⁵¹⁹ EH: XIII, § 6, p. 133.

⁵²⁰ «[...] Sete di dominio: il terremoto che spezza e spacca tutto quanto è scavato dalla putredine; esso frantuma i sepolcri imbiancati rullando con vindice rancore; l'interrogativo fulminante, posto accanto a risposte primeve [...]». Za III: (*Delle tre cose malvagie*), pp. 222-223. Per alti riferimenti ai “sepolcri imbiancati” si veda anche: SG: I, p. 219; EH: I, § 8, p. 30.

⁵²¹ EH: XIII, § 6, p. 133.

⁵²² «L'antica retorica comprendeva lo studio della psicologia. Come siamo andati indietro! La stampa di partito e anche la diplomazia conosce un pochino di psicologia – ma solo come prassi. La nuova psicologia è indispensabile per il riformatore». OFN: IV, II, 19 [101], p. 364.

⁵²³ «Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero [...]». JGB: I, § 23, pp. 28-29.

⁵²⁴ EH: XIII, § 7, pp. 134-135.

Nel delineare il compito analitico della sua psicologia della morale cristiana – del Cristianesimo come dottrina morale – e delle filosofie asservite, Nietzsche non condanna in sé l'ipotesi “anima”, “spirito”, “ragione”, ma indica il meccanismo in base al quale una certa moralità li ha creati e/o concepiti, raffigurandoli in questo o quel modo, al fine di svilire gli altri e più profondi⁵²⁵ aspetti e istinti vitali dell'umano. In questo senso le ipotesi metafisiche parlano, più che dell'“essere” e delle verità ultime, del corpo che le concepisce e di una specifica tensione volitiva animata da un segreto *istinto di morte*.⁵²⁶

In *Al di là del bene e del male*, criticando l'idea pregiudiziale e metafisica di anima, si prospettava la formulazione in merito di rinnovate e molteplici nuove ipotesi che potessero essere in grado, grazie alla loro creatività, di rendere la concezione dello spirituale maggiormente feconda ai fini di una sua comprensione relazionale e sociale,⁵²⁷ giungendo a tale conclusione:

[...] col preparare una fine alla superstizione, che fino ad oggi ha lussureggiato con un rigoglio quasi tropicale intorno alla rappresentazione dell'anima, lo psicologo *nuovo* si è certamente spinto, per così dire, in un nuovo deserto e in una nuova diffidenza – può anche darsi che la condizione degli psicologi antichi fosse più comoda e allegra; – ma infine egli si rende conto che appunto con ciò è condannato anche a *inventare* – e, chissà, forse anche a *trovare*.⁵²⁸

L'approccio creativo ed ermeneutico alla concezione dell'anima tosto si traduce in ipotesi fisiologica concernente il mondo degli istinti e degli affetti che strutturano nel vivente il circolo, virtuoso o vizioso,⁵²⁹ di relazione con la loro stessa esistenza. Alla volontà di morte espressa della morale non fa da contraltare la schopenhaueriana volontà di vita, ma una volontà di potenza intesa come vettore atto ad esplicitare il vivente nel suo tendere all'accrescimento, al potenziamento, alla propria condizione di padronanza, all'affermazione e realizzazione di sé. Nel tentativo di cogliere la

⁵²⁵ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33.

⁵²⁶ «La morale della rinuncia a sé è la morale della rovina *par excellence*, il fatto “io perisco” tradotto nell'imperativo: “dovete tutti perire” – e non solo nell'imperativo! ... Questa morale, l'unica che fino ad oggi sia stata insegnata, la morale della rinuncia a sé, tradisce una volontà della fine, *nega* la vita nel suo ultimo fondamento». EH: XIII, § 7, p. 134. Sulla «volontà della fine» interessante notare come i «buoni» farisei siano da Nietzsche definiti «il principio della fine»: «Colui che *crea*, essi odiano massimamente: colui che spezza le tavole e gli antichi valori, colui che infrange e che essi chiamano delinquente. I buoni infatti non sono *capaci* di creare: essi sono sempre il principio della fine. – essi crocifiggono colui che scrive valori nuovi su tavole nuove, essi immolano a se stessi l'avvenire, – essi crocifiggono ogni avvenire dell'uomo [...]». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), p. 250. Cfr. EH: XIV, §4, p. 131. In MATTEO 23, 34 si legge: «Perciò ecco, io mando a voi profeti, sapienti e scribi: di questi, alcuni li ucciderete e crocifiggerete, altri li flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città; perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sulla terra dal sangue di Abele il giusto fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia che avete ucciso tra il santuario e l'altare. In verità vi dico: tutte queste cose ricadranno sulla generazione attuale». Il brano in questione era riportato per intero da Renan: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 340-341. Sulla freudiana *pulsione di morte* si veda: S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, a c. di A. Civita, Bruno Mondadori Editore, Milano 2007, p. 93 e ss.

⁵²⁷ JGB: I, § 12, p. 18.

⁵²⁸ JGB: I, § 12, p. 18.

⁵²⁹ P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Adelphi, Milano, 1981, pp. 87-89.

vita nel suo aspetto dinamico non bisogna allora enucleare un criterio che la immobilizzi metafisicamente nel suo darsi immediato ma, uno che la rispecchi, per quanto possibile,⁵³⁰ nel suo aspetto di sviluppo e di accrescimento:

Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e a apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero: stando al fatto, cioè, che ci è consentito di riconoscere, in qual che finora è stato scritto, un giudizio di quel che finora è stato taciuto. Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distorcente [...].⁵³¹

La morale continua ad influenzare negativamente il pensiero anche nel suo aspetto apparentemente oggettivo. Metterla in discussione implica, nella lotta con le resistenze incoscienti che lo stesso indagatore deve affrontare nel suo animo, la relativizzazione dei criteri di valore attribuiti alle passioni negative quali l'«odio, l'invidia, la cupidigia, la brama di dominio»,⁵³² adesso riconsiderate come «qualcosa di fondamentale indispensabile alla complessiva economia della vita, qualcosa che deve quindi ulteriormente potenziarsi ove la vita debba essere ulteriormente potenziata [...]».⁵³³ Invertito dunque il presupposto morale implicito nell'accostare il mondo psichico e rinunciato a sostare presso le posizioni schopenhaueriane, che si involvevano in paralogismi⁵³⁴ mostrando le tracce pessimistiche⁵³⁵ di un certo ascetismo della rinuncia al vivere, Nietzsche, al fine di delineare la sua analisi tipologica dell'anima, sposa categorie evangeliche e cristiane, comuni anche al messaggio zoroastriano, con criteri evolutivi adesso stabiliti sulla base dell'inversione delle conseguenti valutazioni⁵³⁶ etiche:

⁵³⁰ Si veda: M. DE CAROLIS, *Dynamis e Macht*, in M. DE CAROLIS, F. FUSILLO, G. RUSSO, M. ZANARDI, *Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Guida Editori, Napoli 1989, p. 18 e ss.

⁵³¹ JGB: I, § 23, p. 28.

⁵³² JGB: I, § 23, p. 28.

⁵³³ JGB: I, § 23, pp. 28-29.

⁵³⁴ *Za II: (Della vittoria su se stessi)*, pp. 131-132.

⁵³⁵ «Zarathustra, colui che per primo capì che l'ottimista è altrettanto *décaudent* del pessimista e forse ancora più dannoso, dice: gli uomini buoni non vi dicono mai la verità. I buoni vi insegnarono false coste e sicurezze false; voi siete nati assicurati nelle menzogne dei buoni. Tutto è mentito e distorto fin nel profondo per opera dei buoni». EH: XIV, § 4, p. 131.

⁵³⁶ «Se una specie di uomini della *décadence* si è innalzata al rango di specie suprema, ciò è potuto avvenire solo a spese della specie a loro opposta, la specie degli uomini forti e sicuri della vita. Se l'animale d'armento brilla nello splendore delle più pure virtù, l'uomo eccezionale deve per forza essere degradato a malvagio. Se la falsità pretende a ogni costo che la sua ottica sia chiamata "verità", l'uomo propriamente veritiero lo ritroveremo sotto i nomi peggiori. Zarathustra non permette dubbi su questo punto: egli dice che proprio la conoscenza dei buoni, dei "migliori", è stato ciò che gli ha dato l'orrore per l'uomo in genere [...]». EH: XIV, § 5, p. 132. GM: I, § 14, p. 36 e ss.

Mi soffermo un momento sulla psicologia dell'uomo buono. Per giudicare il valore di un tipo di uomo bisogna calcolare quanto costa la sua conservazione – bisogna conoscere le sue condizioni di esistenza. La condizione di esistenza dei buoni è la *menzogna*: in altri termini il non *voler* vedere ad ogni costo come in fondo è fatta la realtà, che *non* è certo fatta per suscitare continuamente istinti benevoli, e ancor meno per consentire a un continuo intervento di mani miopi e bonarie.⁵³⁷

Il primo filosofo ad essere psicologo⁵³⁸ è soprattutto, con il suo Zarathustra, «il primo psicologo dei buoni».⁵³⁹ Deve affinare un certo istinto e “indovinare” e penetrare quel che si cela dietro il guscio – rivestimento – di ogni azione e modalità di esistenza umana. Il criterio classico dell'intenzionalità⁵⁴⁰ con la quale si è soliti spiegare un'azione, era da Nietzsche subordinato al più alto «valore decisivo»⁵⁴¹ del «*non intenzionale*»,⁵⁴² laddove tutto ciò che può essere «osservato, saputo, “reso cosciente” appartiene ancora alla sua superficie e scorza»,⁵⁴³ la quale se per un verso «tradisce l'esistenza di qualcosa»⁵⁴⁴ per converso «ancor di più la *nasconde*».⁵⁴⁵

Nel lasciare dietro di sé «la morale»,⁵⁴⁶ e nel calpestarne gli ultimi residui che permangono in sé stessi, un profondo sgomento afferra «come un mal di mare».⁵⁴⁷

La psicologia che in seguito, con la fondazione della psicoanalisi freudiana, diverrà criterio analitico poggiante su un ben preciso, per quanto controverso, paradigma scientifico-esplicativo, era da Nietzsche rivendicata come abilità intuitiva e intellettuale che sarebbe dovuta, a buon diritto, un giorno divenire «signora delle scienze»⁵⁴⁸ e «strada per i problemi fondamentali».⁵⁴⁹ Fondandola sull'esigenza etica di un superamento ed auto-superamento della morale,⁵⁵⁰ Nietzsche sviluppa la

⁵³⁷ EH: XIV, § 4, p. 130.

⁵³⁸ «Sono due le ragioni per cui abbiamo definito Nietzsche il “primo psicologo” [Psycholog]: innanzitutto perché il suo compito principale, cioè quello di indagare la storia dello sviluppo del carattere di valore dei concetti generali, dà forma alla propedeutica di ogni possibile dottrina dell'anima [...]». L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 93. Si veda anche: EH: III, § 5, pp. 62-63; EH: III, § 6, p. 65 e ss.

⁵³⁹ EH: XIV, § 5, p. 133.

⁵⁴⁰ Ad es. OFN: VII, III, 40 [14], p. 320.

⁵⁴¹ JGB: II, § 32, p. 40.

⁵⁴² JGB: II, § 32, p. 40.

⁵⁴³ JGB: II, § 32, p.40.

⁵⁴⁴ JGB: II, § 32, p.40.

⁵⁴⁵ JGB: II, § 32, p.40.

⁵⁴⁶ EH: XIV § 4, p. 131. In *Ecce homo* Nietzsche chiarisce come la critica del farisaismo incarnato dall'uomo buono sia da legare alla forma dell'esistenza gregaria nella quale si riproducono la falsità, il livellamento e l'ipocrisia altruistica. A tal riguardo fa esplicito riferimento critico alla dottrina di Herbert Spencer. Sul tema: M. C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, op. cit., p. 144 e ss.

⁵⁴⁷ JGB: I, § 23, pp. 28-29.

⁵⁴⁸ JGB: I, § 23, p. 28.

⁵⁴⁹ JGB: I, § 23, p. 28.

⁵⁵⁰ «[...] Crediamo che la morale, nel senso avuto fino ad oggi, dunque come morale di intenzioni, sia stata un pregiudizio, una cosa avventata e forse provvisoria, ma in ogni caso qualcosa che deve essere superato. Il superamento della morale, in un certo senso persino l'autosuperamento della morale: possa essere questa la denominazione di quel lungo lavoro segreto che è riservato alle più fini ed oneste e anche più maliziose coscienze d'oggi, quali viventi pietre di paragone dell'anima». JGB: II, § 32, p. 40. Si veda: P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, op. cit., pp. 209-210.

sua nuova psicologia grazie a categorie esplicative religioso-esistenziali mediante le quali torna anche ad indagare genealogicamente i fondamenti (pregiudizi) tanto delle psicologie precedenti quanto dei poteri sacerdotali:

Tutta la antica psicologia, la psicologia del volere, ha i suoi presupposti nel fatto che i suoi autori, i sacerdoti posti al vertice delle antiche comunità, vollero crearsi un diritto di irrorare delle pene – oppure vollero creare a Dio il diritto di irrorarle ... Gli uomini vennero ritenuti “liberi” per poter essere giudicati e puniti – per poter essere *colpevoli*: si *dovette* perciò pensare ogni azione come voluta, e l’origine di ogni azione situata nella coscienza (– con la qual cosa *la più sistematica* coniazione di monete false in *psychologicis* fu eretta a principio della psicologia stessa . . .).⁵⁵¹

La dottrina del libero volere, o del libero arbitrio, è strumentale, sin dall’origine, alla volontà di affermazione di una ben precisa casta dominante, mentre la nuova prospettiva avventurosa, con i suoi criteri direttivi dischiudeva, come nella metafora presente nel capitolo *La visione e l’enigma dello Zarathustra*,⁵⁵² un nuovo orizzonte di conoscenza finora inesplorato e non contaminato dall’idea di colpa, punizione e vendetta:

Mai sino ad oggi un *più profondo* mondo della conoscenza si era dischiuso a navigatori e avventurieri temerari, e lo psicologo in tal modo «compie il sacrificio», ma *non il sacrificio dell’intelletto*, al contrario! – potrà perlomeno pretendere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l’esistenza delle altre scienze. La psicologia infatti è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali.⁵⁵³

L’eliminazione delle idee di colpa e responsabilità, atta a garantire l’innocenza del divenire,⁵⁵⁴ poneva al contempo in discussione il valore assoluto dell’intenzione, della consapevolezza, e della libertà nell’azione conducendolo, ancora una volta – sulla scia dell’interpretazione del messaggio

La morale per Nietzsche si identifica con l’uomo che la incarna, anch’essa deve essere superata, delineando un piano *sovramorale* della riflessione simboleggiato dalla tensione all’*Übermensch* (*sovrauomo*) come oltrepassamento, da realizzare in sé e fuori di sé, dell’esistenza conformista, violenta e farisaica. Ad es. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 27), p. 250; GM: II, § 2, p. 47. Cfr. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 173 e ss.

⁵⁵¹ GD: VI § 7, pp. 63-64.

⁵⁵² Za III: (*La visione e l’enigma* § 1), p. 181. Si veda anche: FW: IV, § 289, p. 206-207; FW: V, § 333, p. 252; FW: *La navicella misteriosa*, p. 327-328; FW: *Verso nuovi mari*, pp. 332-333.

⁵⁵³ JGB: I, § 23, p. 28.

⁵⁵⁴ GD: VI § 7, p. 63.

di Cristo –⁵⁵⁵ alla sottolineatura, su più versanti delineata, di come l'idea stessa del giudicare, veicolata dalla tradizione ebraico-cristiana, mal si accordi anche alla vera statura del divino.⁵⁵⁶

Aldo Carotenuto proponendo diversi accostamenti tra la psicologia freudiana e l'impresa filosofica di Nietzsche, ha rimarcato la valenza prettamente psicologica dell'antitesi dinamica apollineo/dionisiaco da questi espressa. In essa si riassume la dinamica psicologico-esistenziale dell'interazione tra la sfera cosciente della chiara luminosità e il mondo inconscio,⁵⁵⁷ oscuro, dell'istinto:

[...] Nietzsche, che è stato il vero precursore della psicologia del profondo, sceglie nel mondo olimpico due grandi figure in grado di illuminare il suo pensiero sull'origine della tragedia greca: Apollo e Dioniso. L'uno, Apollo, il dio della luce, della chiarezza, il dio che dà forma; l'altro Dioniso, il dio delle baccanti, del caos dell'inconscio e che permette a chi aderisce alla sua religione di vivere un'esperienza personale.⁵⁵⁸

14. 1. I seminari di Jung sullo *Zarathustra*

Nell'approcciare i seminari tenuti da Carl Gustav Jung tra il 1934 ed il 1939 presso il Club psicologico di Zurigo sul *Così parlò Zarathustra*, non si può prescindere dal far riferimento all'intricata questione storico-ermeneutica riguardante l'influsso della riflessione nietzscheana⁵⁵⁹ sugli studiosi afferenti al circolo psicoanalitico di Vienna.

Se Freud aveva affermato di essersi deliberatamente astenuto dall'«alto godimento delle opere di Nietzsche», al fine di evitare ogni «rappresentazione anticipatoria»⁵⁶⁰ in relazione alla formulazione della teoria psicoanalitica, per altro verso non mancò di far proprie espressioni tipicamente nietzscheane, come «eterno ritorno dell'identico»⁵⁶¹ a sostegno di una spiegazione del *transfert*, della nevrosi e del processo di rimozione al fine di descrivere un meccanismo psichico-comportamentale non a caso denominato «coazione a ripetere».⁵⁶² Le tracce del rapporto con il

⁵⁵⁵ AC: § 33, p. 43 e ss.

⁵⁵⁶ AC: § 45, p. 62.

⁵⁵⁷ Su Dioniso come «dio ambiguo e tentatore»: JGB: IX, § 295 p. 204.

⁵⁵⁸ A. CAROTENUTO, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Ananke, Torino 2010, p. 11. Cfr. G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2006, p. 19.

⁵⁵⁹ W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit. p. 238 e ss.

⁵⁶⁰ P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., pp. 9-22. Potrebbe essere interessante chiedersi come Freud potesse sopporre che le opere di Nietzsche fossero in grado di riservare al lettore un *alto godimento* pur non avendone adeguata conoscenza. Anche l'affermazione circa le *possibilità anticipatorie* dalle quali, a suo dire, Freud intendeva proteggersi, a sua volta non si spiega se non attraverso la conoscenza approfondita delle opere di Nietzsche.

C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1543 e ss.

⁵⁶¹ S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, op. cit., p. 63.

⁵⁶² *Ivi*, p. 55. Si veda: P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 259.

pensiero nietzscheano, prima negato dal fondatore⁵⁶³ della psicoanalisi e poi celato dietro gli intenti applicativi della nuova scienza, si intravedono chiaramente sia in Jung, quando propone la sua analisi dei caratteri secondo una tipologia psicologico-esistenziale,⁵⁶⁴ che in Otto Rank, quando porrà l'accento sulla dimensione creativa e volitiva della vita psichica.⁵⁶⁵ Nel gennaio-febbraio del 1914 Freud scriverà la sua *storia del movimento psicoanalitico*, dove presenterà gli esordi della nuova scienza come imprescindibilmente legati ad una *umiltà* metodologica foriera di apertura ed inclusiva rispetto alle acquisizioni anteriori.⁵⁶⁶ Alle prime formulazioni teoriche significative, con conseguente applicazione sperimentale, seguono tuttavia ampie critiche e ferventi obiezioni che afferiscono al contenuto del sapere psicoanalitico e chiamano in causa la stessa idea di paternità riguardo la *creazione* stessa della nuova scienza.⁵⁶⁷ L'idea di una condivisione dei meriti già da subito non ripaga, a detta di Freud, nella logica interna, ma anche storico-contestuale, della scoperta scientifica. E mentre seguiamo il fondatore della psicoanalisi ricostruire l'*iter* di un movimento che avrebbe di lì a breve fatto breccia, diffondendosi in modo capillare nel nuovo Occidente *pre e post*-bellico, non possiamo non fare menzione delle dinamiche competitive che si scatenano palesi tra i diversi operatori e partecipanti.⁵⁶⁸

In questo contesto si colloca la rilevanza dell'eredità nietzscheana nello sviluppo della psicoanalisi e della tematizzazione dell'inconscio.⁵⁶⁹ Il filosofo tedesco, come chiarisce Assoun,⁵⁷⁰ è uno dei primi a far tesoro del concetto magmatico che caratterizza la teorizzazione schopenhaueriana della volontà (*Wille*), e anche a volgere il proprio interesse di ricerca alla *Philosophie des Unbewußten* di von Hartmann.⁵⁷¹ Visti gli sviluppi controversi e competitivi nei quali si dimena la fondazione scientifica del sapere psicoanalitico, pare opportuno domandarsi se il diniego freudiano dell'ascendenza nietzscheana delle categorie psicoanalitiche possa essere considerato *uno* degli indici epistemico-metodologici alla luce del quale poter leggere più a fondo nel fallimento del programma cooperativo della comunità di Vienna. Sul ruolo di Nietzsche scrive Assoun: «Bisogna, infatti, [...] restituire a Nietzsche la sua centralità. Quando si imbatte nella figura di Friedrich

⁵⁶³ *Ivi*, p. 3.

⁵⁶⁴ C. G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., pp. 116-123.

⁵⁶⁵ O. RANK, *La volontà di essere felici. Progetto di una filosofia della vita psichica*, ed. it. a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Carniago 1992, pp. 55-58; *ivi*, p. 75.

⁵⁶⁶ S. FREUD, *Per la storia del movimento psicoanalitico*, trad. it. di R. Colorni, A. Staude, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 14.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 14 e ss.

⁵⁶⁸ S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895-1990*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990, pp. 122-129.

⁵⁶⁹ Ad es. J. GRANIER, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1982, pp. 49-52.

⁵⁷⁰ P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 49.

⁵⁷¹ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., cit. p. 349. Sebbene lo sguardo che Nietzsche volgerà su Hartmann mostri un'imponenza prevalentemente critica, la sua riflessione fornisce a Nietzsche, per contrasto, degli spunti per l'elaborazione di elementi centrali della propria visione: Ad es. FP: IV, 29 [51], pp. 44-46; 29 [52], pp. 46-48; 29 [66], pp. 59-60; OFN: VII, III, 35 [46], p. 209 e ss.

Nietzsche, Freud ben si accorge, malgrado ostenti di applicare a lui le stesse categorie usualmente applicate alla genia dei filosofi, di avere a che vedere con bel altro che con l'ennesima incarnazione di tale genia». ⁵⁷²

Chiarita l'impostazione data alla questione dal fondatore della psicoanalisi, ci addentreremo in una disamina delle riflessioni di Jung sullo *Zarathustra* prendendo le mosse da un assunto di base da verificare in sede conclusiva. L'analisi in questione chiama in causa una doppia centralità: quella che fa riferimento al ruolo ambiguo della teorizzazione del filosofo di Röken rispetto alle acquisizioni psicoanalitiche e, contemporaneamente, quella dello stesso *Così parlò Zarathustra* ⁵⁷³ all'interno del *corpus* del filosofo. Da tale prospettiva l'istanza psicologica diviene oggetto del contendere nel proprio rapporto con la derivazione filosofica, ma anche apparato già stabilito che a quella stessa fonte si rivolge in veste analitica e applicativa. All'interno di questa circolarità di fondo, rafforzata dal dichiarato intento nietzscheano di declinare il proprio progetto filosofico e genealogico in direzione psicologica, la discussione condotta da Jung assume un carattere non unicamente ermeneutico, ma anche rivelativo riguardo all'atteggiamento complessivo che contraddistingue i nuovi psicoanalisti nel loro rapportarsi alla visione della vita, del sé e del mondo trasmessa da Nietzsche. La continua oscillazione junghiana rispetto alla figura di Nietzsche viene sostenuta dall'idea antinomica di un uomo preda dell'inflazione ⁵⁷⁴ e della scissione e, ciò nonostante, grande psicologo e vero anticipatore della psicoanalisi. ⁵⁷⁵ Questo dato conduce, malgrado Jung, a rilevare la portata anche emotiva del suo rapporto con il Nietzsche-Zarathustra delle dissertazioni di Zurigo. Lo stesso tuttavia, stavolta grazie allo stesso Jung, guida nel porre in risalto le aporie strutturali e di carattere epistemico cui la scienza psicoanalitica ha dovuto imbattersi a partire dalle proprie idee implicite di verità ed errore, colpa e responsabilità, salute e malattia: aspetti, questi ultimi, non a caso divenuti oggetto di minuziosa analisi storica, sociale, psicologica ed etica nel secondo '900. ⁵⁷⁶

Jung decide di affrontare i seminari sullo *Zarathustra* su richiesta dei partecipanti al Club psicologico di Zurigo e, non senza successivi ripensamenti, ⁵⁷⁷ procederà negli anni ad una analisi graduale, dettagliata e progressiva del testo. Il lavoro sarà infine interrotto al quint'ultimo capitolo

⁵⁷² P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 3.

⁵⁷³ EFN: IV, [510] *A Resa von Schirnhofer*, <Venezia, primi di maggio 1884>, p. 478. Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 345.

⁵⁷⁴ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 32-33; *ivi*, pp. 1425-1428. Cfr. É. BOUBLIL, *C. G. Jung lecteur de Zarathoustra: penser l'individuation chez Nietzsche*, in M. BELAND (éd), *Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2015, EPUB Edition.

⁵⁷⁵ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1109.

⁵⁷⁶ Ad. es. J.- P. SARTRE, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002; M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, a c. di L. Bertolino, con nota introduttiva di J. B. Agassi, Apogeo, Milano 2008; H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Mondadori 2008; M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rusconi, 1998, Milano.

⁵⁷⁷ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 951 e ss.

del terzo libro dello *Zarathustra*, causa il maturare delle vicende belliche. Nelle ultime conferenze del 1939, tuttavia, lo psicoanalista svizzero sta già preparando la discussione inizialmente prevista per il quarto libro dell'opera. Inizia difatti ad affrontare le dimensioni di senso implicate nel sacramento eucaristico del culto cristiano,⁵⁷⁸ nell'aspetto reiterante del sacrificio⁵⁷⁹ all'interno della scansione rituale della Chiesa cattolica, ed implicito nel dogma della transustanziazione, nonché quelle che riguardano da vicino la questione dell'infalibilità papale, con le conseguenze teologiche e sociali relative.

La discussione acquista efficacia in virtù del carattere seminariale degli incontri, laddove non di rado gli interventi dei diversi partecipanti bilanciano le prese di posizione a volte categoriche dello stesso Jung. I meriti della sua lettura, d'altra parte, sono da far risalire all'esplicazione assai ricca e chiara della dimensione simbolica implicata nello scritto di Nietzsche. L'aquila e il serpente,⁵⁸⁰ gli animali di Zarathustra, sono da subito ricollegati alle potenze, ascensionali e discensionali, fisiche e spirituali, luminose e ctonie, che questi evocano e rappresentano. La terra e il cielo, negli intenti simbolici di Nietzsche, aspirano ad un affratellamento cui l'arcobaleno del sovruomo (*Übermensch*) fa da gioioso e luminescente suggello.⁵⁸¹

Jung si interroga, proprio in apertura, sullo statuto della figura storica scelta dal filosofo come portavoce e messaggero, fornendo lo spunto ad una riflessione sul testo dell'*Avesta*, sulle istanze etiche implicate e sui «Saošyant».⁵⁸² Posti in evidenza aspetti capaci di sollecitare una ricerca in grado di risolversi in direzione della conoscenza diretta dei testi avestici da parte di Nietzsche,⁵⁸³ Jung, basandosi sulla propria teoria dell'inconscio collettivo, dispiega infine una lettura fondata sull'irruzione dell'archetipo del «Vecchio saggio»⁵⁸⁴ che, nella figura dello Zoroastro persiano, sprigionerebbe la propria forza plasmante all'interno della lirica dello *Zarathustra*. A partire da un'analisi dei suoi simboli e riferimenti, Jung attraversa luoghi e tradizioni, feste popolari e immagini, opere d'arte e scritti religiosi appartenenti alle più svariate culture. Sollecitato da Nietzsche, punterà lo sguardo critico e analitico sul Cristianesimo, mostrandone tutto il complesso di tradizioni apocriefe e di dimensioni misteriche assimilate. Vengono scandagliate le profondità del

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 1076; *ivi*, p. 1433 e ss. Cfr. Za IV: (*La cena*), p. 330 e ss.

⁵⁷⁹ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1454 e ss.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 20 e ss.; *ivi*, p. 1389.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 637. Cfr. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, op. cit., pp. 334-337.

⁵⁸² C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit. p. 14 e ss.

⁵⁸³ *Ivi*, p. 6.

⁵⁸⁴ «[...] In altre parole una figura di natura spiccatamente storica che porta con sé il sentore dei secoli trascorsi, un sentimento della presenza reale e attuale di epoche remote, come se il tempo fosse pervenuto all'immobilità più completa [...]». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 16. Tale sentimento non era estraneo a Nietzsche che nel 1885 appuntava: «[...] Sentire simpateticamente con i più grandi uomini di tutti i tempi, non lasciarsi tirare in basso [...]». OFN: VII, III, 34 [212], p. 170. Questo "schema di pensiero" riaffiorerà, con sarcastica ironia e acuta disperazione, nelle sue ultime lettere dette "della follia": Ad es. EFN: V, [1241] *A Cosima Wagner* <Torino, 3 gennaio 1889>, p. 888.

sacro sulla base di una riconduzione del fenomeno religioso alla sfera psichica, e indagate le genesi dogmatiche e le complesse trasformazioni rituali alla luce delle quali poter restituirne la dimensione universale. Questa affiora dalla sostanza *evocativa* che da sempre si agita nel patrimonio scritturale e antropologico delle diverse civiltà. Jung farà in tal modo riferimento alle svariate tradizioni culturali e religiose, anticipando in parte la direzione di ricerca contemporanea volta ad approfondire ed evidenziare la centralità dello studio delle religioni da parte di Nietzsche.⁵⁸⁵ Attraverso parallelismi ed ampie suggestioni, si dirigerà verso gli orizzonti della Grecità, del Buddhismo e dell'Induismo e, passando per la tradizione ebraica, ricaverà notevoli sollecitazioni dalla disamina dell'antico culto egizio e della saga germanica.⁵⁸⁶ Chiarita la forma naturale ed ancestrale del rapporto *Anima – Animus*,⁵⁸⁷ perviene ad esplicitare la dimensione dello *spirituale*⁵⁸⁸ come componente del tutto caratteristica dello *Zarathustra*: il dato di una preminenza del *Geist* segna la distanza dell'interpretazione junghiana da quella di Ludwig Klages.⁵⁸⁹

14. 2. Uno psicologo atipico?

Commentando il capitolo *Delle tre cose malvagie* Jung affermava:

Qui vediamo come il Nietzsche moderno sia in realtà uno psicologo – e che psicologo! Se fosse vissuto ai giorni nostri sarebbe stato un analista, non avrebbe potuto che prendere subito questa strada. Fu in effetti psicologo più di qualsiasi altro filosofo, a parte i primissimi, psicologo in quanto comprese che la filosofia è *au fond* psicologia, nulla più che un semplice fascio di enunciati generati da una psiche individuale.⁵⁹⁰

L'opera nietzscheana offre a Jung la possibilità di esplicitare la propria visione psicoanalitica fondata sugli archetipi. L'interrelazione dei piani data tra la riflessione di Nietzsche, sovente sottoposta a severo giudizio,⁵⁹¹ e l'esplicazione funzionale delle nuove teorie della trasformazione, dell'Anima (*Seele*), dell'individuazione e dell'Ombra,⁵⁹² spesso si sovrappongono in modo da non lasciare al lettore dubbio alcuno circa la stretta parentela di intenti che lega il progetto psicoanalitico al pensiero di Nietzsche. La lettura del testo oscilla costantemente tra l'esaltazione delle vedute

⁵⁸⁵ Ad es. J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., pp. 229-237.

⁵⁸⁶ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 201; *ivi*, pp. 920-925; *ivi*, p. 1140.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 529 e ss.; *ivi*, p. 787; *ivi*, p. 1244.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 836; *ivi*, p. 1286; *ivi*, p. 1524.

⁵⁸⁹ *Ivi*, p. 71; *ivi*, p. 183; *ivi*, p. 390.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 1543.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 1428.

⁵⁹² Ad. es. *Ivi*, pp. 131-139.

nietzscheane, capaci di farne un vero *anticipatore* delle moderne visioni della psicologia del profondo,⁵⁹³ e la loro critica più dura, aspetto che tosto si traduce anche nella descrizione di un Nietzsche incapace «di adottare un punto di vista scientifico».⁵⁹⁴ Anche riguardo il rapporto che intercorre tra l'autore dello *Zarathustra* e la maschera del “profeta” persiano, Jung fonda la propria interpretazione tenendo contemporaneamente distinte e sovrapposte le due istanze e addebitando il senso dei particolari momenti indagati, ora a Nietzsche, ora al sopravvento del potere inflazionante dell'archetipo.⁵⁹⁵ La diagnosi junghiana troverebbe nella stessa asserzione «l'Uno divenne Due»,⁵⁹⁶ presente nella poesia *Sils-Maria*, la propria prova più lampante.⁵⁹⁷ Il momento reduplicativo indicato dal filosofo perde la propria valenza rivelativa e si configura come indice di un vissuto patologico prossimo alla nevrosi⁵⁹⁸ ed alla schizofrenia.⁵⁹⁹ Al contempo, l'atteggiamento indicato come contrassegno del carattere nietzscheano sembra trascinare lo stesso analista alle prese con l'oggetto vivo delle proprie indagini: Jung sostiene il versante critico della propria disamina utilizzando spesso elementi molto vicini alla *Bildung* nietzscheana,⁶⁰⁰ fatto che pare prefigurare anche una lettura di Nietzsche attraverso Nietzsche.⁶⁰¹

Carenza di autocritica⁶⁰² ed inflazione psicologica derivante dall'identificazione non mediata con l'archetipo di Zarathustra custodito nell'oscurità dell'inconscio collettivo come immagine universale del “Vecchio saggio”, sono gli elementi che denotano il versante umbratile del Sé non gestito dal filosofo di Röcken e che assurgono a condizioni che presiedono alla *rischiosa*⁶⁰³ scrittura dell'opera.⁶⁰⁴ Il capolavoro *Zarathustra*,⁶⁰⁵ intriso di grandissime intuizioni, vere e proprie «perle psicologiche»,⁶⁰⁶ rappresenta un patrimonio profetico che, oltre a restituire «i fatti potenziali»,⁶⁰⁷ anticipa e profetizza anche la malattia dello stesso autore.⁶⁰⁸ La visione dell'uomo⁶⁰⁹ proposta dal filosofo, il suo viaggio, rappresentano anche un'immersione nel marasma che sta alle spalle della

⁵⁹³ *Ivi*, p. 1420; *ivi*, p. 1429.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 1427 e ss.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 572; *ivi*, p. 1104; *ivi*, p. 1114. Cfr. K. SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio*, op. cit., p. 90. Si rileva, per inciso, come anche l'idea di «Archetipo», al pari delle altre categorie logiche e metafisiche che si danno come credenze necessarie ma non dimostrate, fosse da Nietzsche considerata una rappresentazione descrittiva illusoria: OFN: V, II, 11 [237], p. 415. Cfr. FW: III, § 121, p. 159.

⁵⁹⁶ FW: (*Sils-Maria*), p. 321.

⁵⁹⁷ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 12.

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 667.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 547.

⁶⁰⁰ Si veda: P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 29.

⁶⁰¹ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 170 e ss.; *ivi*, p. 647; *ivi*, p. 1037; *ivi*, p. 1443; *ivi*, p. 1474; *ivi*, p. 1603.

⁶⁰² *Ivi*, p. 1430; *ivi*, p. 1473.

⁶⁰³ *Ivi*, p. 531 e ss.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 12 e ss.

⁶⁰⁵ Cfr. C. G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 254.

⁶⁰⁶ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1285.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 591 e ss.

⁶⁰⁸ *Ivi*, p. 1151.

⁶⁰⁹ *Ivi*, p. 370.

coscienza, l'attraversamento di un sogno⁶¹⁰ capace di restituire al risveglio sia gli aspetti aurei della realtà situata alle radici della vita, ma anche il loro versante più oscuro poiché popolato dagli spettri dei pericoli imminenti.⁶¹¹

14. 3. Un'eredità cristiana

Peculiare nella lettura junghiana è il porre in evidenza come la riflessione che anima i diversi discorsi di *Zarathustra* sia da riferirsi al *milieu* religioso cristiano. Figura storica, ancestrale e collocata ai primordi delle genesi del sacro, il Persiano diviene strumento-immagine grazie al quale poter ridonare corso alla profezia arrestata dalle solidificazioni dogmatiche degli apparati ecclesiastici.⁶¹² Tale riferimento emerge costantemente dalle disquisizioni sul senso della croce fino a giungere all'esperienza del deserto, che lo accomuna tanto a Zoroastro mazdeo quanto a Cristo.⁶¹³ L'annuncio della morte di Dio⁶¹⁴ si svela come stratagemma narrativo pronto a manifestarsi in ulteriori immagini che narrano, di quello stesso Dio, l'ulteriore trasformazione e la nuova⁶¹⁵ incarnazione: «Nietzsche è un cristiano migliore di quelli che lo hanno preceduto e di quelli che lo hanno seguito, e la sua moralità è assai elevata. Vedete ciò spiega molto dello *Zarathustra*, un libro il cui livello etico è elevatissimo».⁶¹⁶ È difatti proprio lo sfondo etico a garantire il senso del rapporto tra la figura storica di Zarathustra e quella attuale; l'intento nietzscheano di oltrepassare la visione dualistica bene-male, ricongiungendone anche in senso psicologico in unità gli estremi (*enantiodromia*),⁶¹⁷ non si traduce in un annullamento dell'istanza morale *stricto sensu*, ma nell'anelito alla formulazione di un eticità superiore rispetto al conformismo trasmesso dalle norme morali vigenti (*Tafeln*). La figura del «vegliardo»⁶¹⁸ proposta nel 'Prologo' simboleggia la sintesi – giustificata dal rapporto storico – tra tradizione persiana e Cristianesimo, vecchia saggezza e consueta devozione che rifugge dal rapporto con gli uomini per lodare solo Iddio.⁶¹⁹ In tal modo, evocando l'immagine di zoroastriana memoria, si narra di un ritorno del *verbo* che suscita

⁶¹⁰ *Ivi*, p. 275; *ivi*, p. 1539 e ss.; *ivi*, p. 1571. Cfr. D. M. FAZIO, "Così sognò Zarathustra", in *Psychofonia* 2 (1999), 3, pp. 101-124.

⁶¹¹ Cfr. L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 232.

⁶¹² C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 213 e ss.; *ivi*, p. 1434.

⁶¹³ *Za I: (Delle tre metamorfosi)* p. 21 e ss.

⁶¹⁴ *Za: (Prologo § 3)*, p. 5. Cfr. M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, op. cit., pp. 25-29.

⁶¹⁵ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 37.

⁶¹⁶ *Ivi*, p. 79.

⁶¹⁷ *Ivi*, p. 23. Cfr. É. BOUBLIL, *C. G. Jung lecteur de Zarathoustra: penser l'individuation chez Nietzsche*, in M. BELAND (éd), *Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions*, op. cit., EPUB Edition.

⁶¹⁸ *Za: (Prologo § 2)*, pp. 4-5.

⁶¹⁹ Zarathustra esprime il movimento complementare e opposto a quello del vegliardo che decide di amare solo Dio, vuol tramontare donandosi agli uomini. Si veda: JGB: III, § 60, p. 65-66. Si veda anche: *Za III: (Dello spirito di gravità § 2)*, p. 227. Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., p. 353.

interrogativi anche sul destino della profezia e del lascito dello spirito⁶²⁰ nel tempo *post*-scritturale. La «colonna di fuoco»⁶²¹ che appare al meriggio e che ritroviamo come immagine centrale della vicenda biblica dell'*Esodo*,⁶²² viene assimilata alle note istanze apocalittiche, laddove il duplice versante del luminoso richiama anche l'invocazione del Sole con la quale notoriamente si apre la narrazione del tramonto del protagonista. Mentre viene evidenziato come l'immagine della colonna di fuoco sia elemento tratto testo biblico dell'*Esodo*, commentando il capitolo *Di antiche e nuove tavole* egli non coglie come Nietzsche nell'esplicare la sua "visione sacrificale" si stia ispirando, ancora una volta, a temi e immagini dello stesso libro biblico.⁶²³

Correlato del processo di consunzione individuale, il fuoco⁶²⁴ è al contempo portato sintetico del divenire dell'intero del processo cosmico, che si rivela nell'immagine del meriggio:

[...] E il grande meriggio è: quando l'uomo sta al centro del suo cammino tra l'animale e il sovrauomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino.

Allora colui che tramonta benedirà se stesso, come uno che passa all'altra sponda; e il sole della sua conoscenza starà per lui nel meriggio.

«Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il sovrauomo viva» - [...].⁶²⁵

Anche il richiamo nietzscheano al libro dell'*Apocalisse* fornisce conferma,⁶²⁶ alla luce delle disquisizioni junghiane, di un sincretismo riguardante la sfera simbolica e numerologica che, se per un verso narra della co-appartenenza universale delle principali funzioni descrittive dei discorsi

⁶²⁰ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 529 e ss.; *ivi*, pp. 1632-1633.

⁶²¹ *Za III: (Del passare oltre)*, p. 209. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1509 e ss. Creuzer, nella sua digressione sul culto mitraico ed il suo legame col culto solare e del fuoco, si era soffermato ad analizzare il simbolismo della colonna nell'immagine della «colonna di fuoco (*Feuersäule*)» come immagine di Dio. Si rifaceva, tra gli altri, a quanto riferiva Erodoto nelle *Storie* sul culto dei Persiani degli elementi naturali e Clemente Alessandrino negli *Stromata*: F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 777. Per l'immagine nietzscheana della «colonna di Dio» si veda: *Za IV: (Il canto della melanconia)*, p. 348. «[...] La colonna assume talvolta il senso di una teofania "A proposito del tema della luce, la liturgia pasquale evoca il simbolo della colonna degli Israeliti nel deserto. La colonna di luce designa sempre le anime che amano Dio e che, per trasparenza, lasciano filtrare attraverso di sé la luce divina" (Davs)». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., p. 298.

⁶²² *ESODO*, 13, 20-21.

⁶²³ *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 6)*, p. 235. Cfr. *ESODO*, 13, 1-16. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1605.

⁶²⁴ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 770; *ivi*, p. 1133.

⁶²⁵ *Za I: (Della virtù che dona § 3)*, pp. 87-88 [t.d.a].

⁶²⁶ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 638; *Za I: (Delle tre metamorfosi)*, p. 24. Il titolo del capitolo conclusivo del terzo libro dello *Zarathustra* rievoca chiaramente altre immagini apocalittiche. Si veda: *APOCALISSE*, 6, 1-17; *ivi*, 8, 1. «Il simbolo enigmatico del rotolo con i sette sigilli ha ricevuto parecchie interpretazioni differenti [...]. Secondo la mitologia orientale antica, il dio altissimo possiede i libri o le lamine in cui è scritto il destino del mondo. [...] L'autore descriverebbe l'intronizzazione di Gesù Cristo come governante e giudice del mondo e del suo destino, accentuando che solo l'agnello è degno di ricevere il libro sigillato e di aprirne i sigilli». E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, op. cit., p. 79. Cfr. I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, op. cit., p. 107 e ss; *APOCALISSE*, nuova versione, introduzione e commento di G. Biguzzi, op. cit., p. 159 e ss. Cfr. *Za III: I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen» § 1-7)*, pp. 269-272.

sacri, con i loro correlati psichici originari e ancestrali, per altro verso fornisce lo spunto per una lettura del *sovrumano* (*übermenschlich*) carica di risvolti etici e teologici.⁶²⁷ Tuttavia, la presenza di soggettività agoniche rispetto al protagonista spinge Jung a leggere l'istanza *Übermensch* adombrando un suo versante opposto: una sfera umana e subumana-inumana⁶²⁸ atta a tracciare il limite stesso della superiorità dell'uomo nuovo⁶²⁹ che risorge al termine della vicenda e che fornisce accesso, in termini analitici e psicoanalitici, alla dimensione autoriflessiva con valore di *confessione* del testo.⁶³⁰

Postulata la possibile lettura e riduzione del fatto religioso alla sfera dello psichico, viene sancito, mediante la tematizzazione del Sé⁶³¹ e dello statuto del corpo (*Leib*), il punto di giunzione tra il momento psicologico riguardante il vissuto specifico individuale, esposto a confessioni a volte volute e a volte semplicemente inconsce,⁶³² ed il momento esistenziale capace di farsi "carico"⁶³³ del peso delle sollecitazioni interdette e mistificate dalla tradizione. Il valore religioso del viaggio di Zarathustra, inteso anche come attraversamento dell'*Anima*, verrà fatto convergere con una istanza demistificante rivolta verso le deviazioni della dimensione condivisa della fede: il tema dell'amore di sé e del prossimo, declinato anche in chiave teoretico-psicologica, rivela quest'ampio orizzonte.

14. 4. Amarsi

Jung apre la discussione del capitolo *Dell'amore del prossimo* nella quinta conferenza della sessione autunnale del 1935, risalente al 13 novembre. Qui verranno messi a fuoco gli aspetti che regolano la riflessione di Nietzsche sul comandamento cristiano ponendolo in relazione alla tematizzazione dell'io e dell'egoismo. In *Zarathustra* leggiamo: «Voi vi affollate attorno al prossimo e avete belle parole per questo vostro affollarvi. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi».⁶³⁴ «Il tu è più antico dell'io»,⁶³⁵ prosegue Nietzsche, e con questa constatazione mostra un'eredità della civiltà occidentale, retaggio dell'abnegazione e di una "cattiva coscienza" che si accompagna ai diritti della singolarità. La

⁶²⁷ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1627. Cfr. FP: I, 7 [13], p. 179. Si veda: GIOVANNI, 14.

⁶²⁸ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 51; *ivi*, p. 1412, *ivi*, p. 1425.

⁶²⁹ *Za IV: (Il segno)*, p. 382.

⁶³⁰ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 646 s.

⁶³¹ *Ivi*, p. 756 e ss.

⁶³² *Ivi*, p. 1266 e ss.

⁶³³ *Ivi*, p. 274; *ivi*, p. 1483.

⁶³⁴ *Za I: (Dell'amore del prossimo)*, p. 67 e ss. Cfr. L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., pp. 135-139.

⁶³⁵ *Za I: (Dell'amore del prossimo)*, p. 67. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 731 e ss.; *ivi*, p. 1055.

morale comune salta a piè pari il primo punto del comandamento di Cristo, non sancendo la giusta e corretta relazione proporzionale tra l'amore di sé e quello per altri. Il preteso disinteresse altruistico dichiarato, nasconde per Nietzsche un meccanismo psicologico mistificatorio dettato da superficialità esistenziale, laddove, spiega Jung, l'autentica manifestazione d'amore⁶³⁶ dovrebbe poter commisurarsi costantemente alla volontà-capacità dell'amore di sé, innescando così un circolo in cui i due poli oggettuali della relazione affettiva e conoscitiva siano in grado di costruire esponenzialmente una realizzazione amorosa continua e vicendevole. A proposito Lou Andreas-Salomé scriveva che «l'amore sconfinato verso i propri simili deve essere sostenuto da un robusto amor proprio per poter attingere ciò che dà a un patrimonio individuale sicuro».⁶³⁷ Secondo Jung, una delle cause dei fraintendimenti legati alla falsa pretesa altruistica è da ricondursi alla forzata rinuncia, sul piano tradizionale e collettivo, al comando «conosci te stesso».⁶³⁸ La dimensione gnoseologica legata al Sé, ed espressa dall'invito dell'Oracolo di Delfi, andrebbe in altri termini concepita come momento implicito della regola cristiana dell'amore, al fine di rendere quest'ultima capace di effettività reale. Il principio massa, l'affollarsi di cui parla Nietzsche, funge quindi da alibi psicologico ai fini dell'evasione da ogni sorta di rapporto introspettivo: l'invito all'amore diviene, suo malgrado, il tramite di una falsa dinamica di donazione adesso incapace di riconoscere il «chi»⁶³⁹ della relazione (sia in senso soggettivo che oggettivo), quindi la specificità concreta cui rivolgere la propria supposta dedizione. La dimensione gregaria favorita dalla fuga da sé è da Nietzsche, non a caso, presentata in contrasto all'asserto evangelico che sancisce la presenza⁶⁴⁰ del divino nella comunità, ovverossia adombrando il destino di morte-aggressione che regola le forme attuali di convivenza: «I più lontani devono scontare il vostro amore del prossimo; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto».⁶⁴¹ D'altra parte in *Aurora* Nietzsche parlava di «un altro amore del prossimo»,⁶⁴² del quale sono pur capaci gli uomini della *grande passione*, molto diverso da «quello dei civettuoli e dei socievoli»⁶⁴³ questo è una «mite, contemplativa e composta affabilità»⁶⁴⁴ che, nascendo dall'esperienza di una pacata solitudine, si rivela in ultimo salutare e benefico.

⁶³⁶ Scriveva Freud: «Il precetto “Ama il prossimo tuo come te stesso” è la difesa più forte contro l'aggressività umana e un eccellente esempio del modo di procedere non psicologico del Super-Io della civiltà. È un precetto inapplicabile [...]». S. FREUD, *Il Disagio nella civiltà*, trad. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 87 e ss.

⁶³⁷ L. ANDREAS-SALOMÉ, *Devota e infedele. Saggi sull'amore*, ed. it. a c. di N. Fusini, trad. it. di C. Galli, BUR, Milano 2009, p. 26. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 801 e ss.

⁶³⁸ *Ivi*, p. 1055.

⁶³⁹ *Ivi*, p. 729 e ss.

⁶⁴⁰ MATTEO, 18, 20. Una argomentazione affine si ritrova anche nel *Talmud: TALMUD. Il trattato delle benedizioni (Berakhott)*, op.cit., pp. 37 e 93.

⁶⁴¹ Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 68. Cfr. MATTEO, 18, 20.

⁶⁴² M: § 471, p. 229. Si veda: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, op. cit., p. 82.

⁶⁴³ M: § 471, p. 229.

⁶⁴⁴ M: § 471, p. 229.

Jung suffragava la propria visione attraverso il riferimento al testo apocrifo della *Seconda lettera di Clemente ai Corinzi*,⁶⁴⁵ laddove la presenza di Dio si diceva garantita, anche al singolo uomo impegnato nel suo raccoglimento. La trasmissione canonica dei testi, in tal senso, rivelerebbe un processo istituzionale volto a porre in cattiva luce l'“io” e il singolo, svelando perciò stesso la matrice di un processo psicologico-sociale la cui intenzionalità è da reperirsi al di là delle singole volontà individuali.

Durante la conferenza del 18 gennaio 1939, discutendo il capitolo *Di antiche tavole e nuove*, Jung torna nuovamente sul tema: «È facile amare qualcun altro, ma amare ciò che sei, quella cosa che coincide con te, è esattamente come stringere a sé un ferro incandescente: ti brucia dentro, ed è un vero supplizio. Perciò amare in primo luogo qualcun altro è immancabilmente una fuga da tutti noi sperata, e goduta, quando ne siamo capaci».⁶⁴⁶

La polarità io-tu, all'interno di una dialettica che a giusto titolo viene collocata nella cornice etica dell'amore, ruota allora intorno al primo termine del rapporto per implicare, come nel *Prologo di Zarathustra*,⁶⁴⁷ l'indispensabilità dell'amato per la realizzazione dell'amante. Il momento etico dell'intersoggettività è dunque posto a partire da una istanza di autenticità e di equilibrio che smaschera, nella propria formulazione, le deviazioni psicologiche, sociali e religiose che si annidano nelle prassi collettive. Nietzsche invita quindi ad una forma di *egoismo* capace di distinguersi dall'avidità bramoria di possesso prossima ad un auto-centramento assoluto dell'io, dall'«egoismo malato»⁶⁴⁸ che manifesta un'avidità materiale e spirituale sostenuta non dalla volontà di donare⁶⁴⁹ e di donarsi,⁶⁵⁰ ma dalla sola pretesa di non voler riconoscere all'altro alcun diritto su alcunché. L'atteggiamento espresso da questa struttura comportamentale viene sintetizzato dal filosofo nella formula psico-fisiologica «tutto per me»⁶⁵¹ che, in tal modo, si pone come polo opposto dell'implicita, ed apparentemente altruistica, totale rinuncia a sé virtualmente espressa da un “*nulla per me*”. Quanto scriveva in merito Lou Salomé si mostra illuminante, sia dal punto di

⁶⁴⁵ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1056.

⁶⁴⁶ *Ivi*, p. 1568.

⁶⁴⁷ «Astro possente! Che sarebbe la tua felicità, se non avessi coloro ai quali tu risplendi! [...]» Za: (*Prologo* § 1), p. 3.

⁶⁴⁸ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84.

⁶⁴⁹ «[...] È sempre una cosa di cattivo gusto pregar molto invece di dar molto. Il miscuglio di servile umiltà e di indiscrezione boriosa e plebea, con cui per esempio Sant'Agostino si rotola davanti a Dio nelle sue *Confessiones*, fa ricordare che forse non solo l'uomo, tra gli animali, è dotato di sentimento religioso: il cane ha per l'uomo un simile “sentimento religioso” [...]. I Tedeschi com'è risaputo, si annientavano davanti ai principi, ai capipartito o alla frase “vostro umilissimo servo”. Tutto ciò deve finire». OFN: VII, III, 34 [141], p. 145. Cfr. Za III: (*Degli apostati* § 2), p. 211. Si veda anche: M: II, § 97, p. 70; Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 2), pp. 196-197. Cfr. GIOVANNI, 15, 15.

⁶⁵⁰ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84. Si veda anche: OFN: VII, II, 25 [155], p. 45. In merito: F. SEMERARI, *Donare, comprendere, sperimentare. Oltreuomo e alterità in Nietzsche*, in F. TOTARO (a c. di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004, pp. 153-173.

⁶⁵¹ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84. Cfr. L. ANDREAS-SALOMÉ, *Devota e infedele. Saggi sull'amore*, op. cit., p. 27; Si veda: P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. di C. Piazzesi, ETS, Pisa 2006, pp. 27-37.

vista dell'esplicazione di una psicologia dialettica degli affetti, che da quello volto a mettere in risalto l'eredità nietzscheana⁶⁵² delle sue riflessioni:

L'egoista, che raccoglie e assoggetta quanto più possibile per sé, così come l'altruista che dona sempre tutto se stesso e non si tira mai indietro, balbettano in fondo, ciascuno nella propria lingua, la medesima preghiera allo stesso Dio, e in questa preghiera l'amor proprio e la totale dimenticanza di sé si mescolano indistintamente: 'Voglio avere tutto' e 'voglio essere tutto' nel loro estremo significato esprimono lo stesso struggente desiderio. Nessuno dei due raggiunge la meta agognata, perché essa nasconde una contraddizione intrinseca: per superare i confini del proprio essere l'egoista dovrebbe essere non egoista, pur rimanendo se stesso, e il non egoista dovrebbe essere egoista, rimanendo a sua volta se stesso. Quelle su cui andiamo a cozzare, su cui dipingiamo la nostra immagine del mondo, sono sempre le pareti del nostro sé, sia che vogliamo allontanarle ancora di più sia che accatastiamo al loro interno tutto ciò che possediamo.⁶⁵³

Attraverso una dialettica fondata su un doppio binario psicologico ed esplicativo, Nietzsche si fa fautore di istanze di equilibrio etico,⁶⁵⁴ non sempre rilevate da Jung, che paiono assurgere a contenuto della dimensione oltrepassante⁶⁵⁵ auspicata. Tale processo viene in chiaro, ad esempio, ponendo in relazione rispettivamente le affermazioni riguardanti la castità⁶⁵⁶ e la difesa di una pudicizia e spontaneità del godimento (*Genuss*)⁶⁵⁷ con elementi simbolici ed espressivi che fanno chiaramente riferimento ad una dimensione fortemente erotica e passionale.⁶⁵⁸ L'immagine di *Eros-Cupido* presente ne *Il canto della danza*⁶⁵⁹ e quelle che danno forma al canto *Tra figlie del deserto*⁶⁶⁰ contribuiscono a fornire all'amore (*Liebe*), su cui Zarathustra costruisce in simbiosi col Cristo il senso del proprio tramonto, il suo versante erotico-sensibile. Amore ed *Eros* si trovano a cooperare nel delineare una dimensione vitale nella quale al momento donativo-spirituale della

⁶⁵² «Primo: di tutte le conoscenze che ho fatto, una delle più preziose e feconde è quella con Lou. Soltanto dopo averla frequentata sono stato maturo per il mio *Zarathustra*. Ho dovuto abbreviare questo rapporto *per causa tua* [...]». EFN: IV, [481] *A Elisabeth Nietzsche* <Nizza, gennaio-febbraio 1884>, pp. 443-444. Lou Salomé, in seguito divenuta psicoanalista, tornerà a riflettere "con Freud" sul senso della devozione all'interno della dialettica umano-divino, sull'idea della "morte di Dio" elaborata da Nietzsche e sulla concezione dei sacramenti cristiani: L. ANDREAS-SALOMÉ, *Il mio ringraziamento a Freud*, a c. di M. A. Massimello, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 71-75.

⁶⁵³ L. ANDREAS-SALOMÉ, *Devota e infedele (Saggi sull'amore)*, pref. di N. Faustini, trad. it. di C. Galli, BUR, Milano 2009, p. 27.

⁶⁵⁴ Cfr. B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, op. cit., p. 52 e ss.

⁶⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Cosa significa pensare?*, op. cit., p. 97.

⁶⁵⁶ *Za I: (Della castità)*, p. 59 e ss.; C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 659-666.

⁶⁵⁷ *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 5)*, pp. 234-235; C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1604.

⁶⁵⁸ Ad. es. *Za IV: (La cena)*, pp. 331-332.

⁶⁵⁹ *Za II: (Il canto della danza)*, p. 122 e ss.; C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 1232-1235.

⁶⁶⁰ *Za IV: (Tra figlie del deserto § 1-2)*, pp. 355-361.

nuova saggezza costantemente si accompagna una forte affermazione del desiderio e della pulsione passionale effettiva e incarnata.⁶⁶¹

14. 5. Duplicità

Una catena di aspetti dal doppio⁶⁶² versante si staglia, colma di rimandi, all'attenzione dello psicoanalista svizzero: Zarathustra e il nano, l'aquila e il serpente, la vetta e l'abisso, gli inferi e il cielo, l'ultimo uomo ed il sovrauomo. La saggezza tradizionale, come anche la sua stessa immagine, sono infrante dall'uomo folle di Nietzsche,⁶⁶³ dall'aspirazione a riportare la follia creativa all'interno della sedicente saggezza.⁶⁶⁴ L'affermazione della dimensione gioiosa dell'esistere, veicolata dall'impulso dionisiaco, è così volta al superamento di una morale che fa presa sull'accentuazione della realtà del dolore senza prevedere il rapporto reciproco tra l'aspetto ascensionale dell'esserci e quello catabatico o discendente.⁶⁶⁵ Il simbolo dell'albero, a più riprese indagato e analizzato da Jung, assurge quindi a modello esplicativo di una immersione nella dimensione del profondo cui contemporaneamente si accompagna un'elevatezza che spinge al cielo.⁶⁶⁶ Simbolo, questo, che rappresenta, secondo le visioni classiche, anche l'immagine del sapere e di una scienza che, non a caso, in Nietzsche, deve divenire gaia e libera da pregiudizi.⁶⁶⁷ L'espressione «l'Uno divenne Due»,⁶⁶⁸ utilizzata da Nietzsche nella poesia *Sils-Maria* per esprimere l'avvento dell'idea dello *Zarathustra*, viene letta da Jung come prova di una scissione patologica che motiva la genesi dell'opera. Stando a ciò che Nietzsche scriveva in *Ecce Homo*,⁶⁶⁹ si rivela come quella stessa affermazione sia per altro verso esplicativa e propedeutica rispetto ad un nuovo ricongiungimento finale, espresso in *Zarathustra* dal sole nascente e dall'ultima metamorfosi dello spirito in cui il fanciullo, capace di *dire sì*, ha ritrovato la propria simbiotica unità con il mondo.⁶⁷⁰ Nella poesia *Da alti monti*, come mostrato, l'arrivo di Zarathustra sarà infatti descritto attraverso una metafora di ricongiungimento: l'unificazione degli opposti, luce e tenebra.⁶⁷¹ Il processo che narra prima dello sdoppiamento, poi della nuova unità riconquistata e affermata,

⁶⁶¹ Za IV: (*La cena*), pp. 330-332.

⁶⁶² Ad es. O. RANK, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, trad. it. di I. Bellingacci, SE, Milano 2001. Cfr. C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1338.

⁶⁶³ FW: III, § 125, pp. 162-164.

⁶⁶⁴ Ad. es. Za: (*Prologo* § 1-3), pp. 3-7.

⁶⁶⁵ Za III: (*Il viandante*), pp. 178-179.

⁶⁶⁶ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, op. cit. pp. 1140; *ivi*, p. 1520.

⁶⁶⁷ OFN: VIII, I, 2 [166], p. 136 e ss.

⁶⁶⁸ FW: (*Sils-Maria*), p. 333.

⁶⁶⁹ EH: XIV, § 3, p. 129.

⁶⁷⁰ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), pp. 24-25.

⁶⁷¹ *Supra*, Cap. II, § 3.

sembra peraltro dettare la scansione temporale ed emotiva data tra il momento della lacerazione e quello sanante collegato all'attraversamento della vicenda e scandito proprio dall'elaborazione dello scritto. In un appunto di Nietzsche del 1885 leggiamo:

Lotta, come individui; tuttavia quando si presenta una certa differenza di forze, due atomi diventano uno solo, e due individui diventano uno solo. Allo stesso modo uno diventa inversamente due, quando lo stato interno realizza la disgregazione del centro di potenza. – Quindi contro il concetto assoluto di 'atomo' e di 'individuo'.⁶⁷²

Nietzsche si era soffermato sulla dinamica dello sdoppiamento del sé indicandola anche come conseguenza della «nevrosi religiosa»,⁶⁷³ e in un'altra annotazione dal titolo *Psicologia* definiva l'intento di rivedere le comuni idee e definizioni di «'interiore' e 'esteriore'».⁶⁷⁴

In un passaggio del 1885 si legge:

Se *io* ho in me qualcosa di unitario, di certo ciò non consiste nell'io cosciente e nel sentire, volere pensare bensì in qualche altra cosa: nella saggezza di tutto il mio organismo che conserva, si appropria, elimina, sorveglia e di cui il mio io cosciente non è che uno strumento; il succedersi di questi fenomeni finali, come se l'uno seguisse dall'*altro*, è probabilmente solo un illusione [...].⁶⁷⁵

È evidente come ci si trovi all'interno di un progetto volto al superamento dell'idea assoluta di soggetto concepito come sostrato unitario che presiede, conchiuso in sé stesso, alle proprie azioni, affezioni ed estrinsecazioni della forza.⁶⁷⁶ Secondo una logica prossima alle moderne visioni sistemiche, la possibilità della scissione, per Nietzsche, può trovare la propria ragion d'essere nelle variazioni della suddivisione del *quantum* di potenza che coinvolge le parti all'interno di una relazione, oppure in credenze e in stili di vita che invitano alla depersonalizzazione.

Jung mostra il rifluire del proprio coinvolgimento emotivo nei riguardi del dettato nietzscheano tuttavia, non appena si addentra negli aspetti salienti dell'apparato concettuale, simbolico e di immagini evocato in *Zarathustra*, non di rado arricchisce sensibilmente, ed in modo creativo, le possibilità di interpretazione e di lettura del testo. Se il bene e il male dell'antica predicazione di Zoroastro debbono trovare il punto nel quale convergono, relativizzando in modo estremo il

⁶⁷² OFN: VII, III, 43 [2], p. 395. Cfr. FW: III, § 112, pp. 154-155.

⁶⁷³ OFN: VII, III, 43 [2], p. 395.

⁶⁷⁴ «§ Imparare da capo quanto a «interiore» e «esteriore». § «Essere», indimostrabile, perché non vi è «essere». Il concetto di essere formato per antagonismo con il «nulla». I concetti nascono come immagini acustiche, che comprendono una pluralità di immagini ottiche simboliche [...]». OFN: VII, II, 25 [185], pp. 54-55.

⁶⁷⁵ OFN: VII, III, 34 [46], p. 113.

⁶⁷⁶ GM: I, § 13, pp. 33-35.

dualismo etico-morale,⁶⁷⁷ anche Nietzsche e la sua immagine creativa dovranno finalmente trovare la loro sintesi identificativa.

15. Una prima conclusione

Secondo le moderne visioni antipsichiatriche di Laing, il raddoppiamento dell'io, lungi dall'essere catalogabile unicamente come elemento riconducibile ad una sintomatologia patologica, spesso manifesta un meccanismo difensivo, sano e normale, elaborato in risposta ad una minaccia reale ed in vista di una contemporanea segnalazione di un disagio nel contesto. Il sottile margine che conduce alla deviazione patologica è scandito dalla reale percezione di sé, in relazione alla presenza dell'altro percepita come costante elemento di rischio, nonché dal grado di intensità e di insistenza con cui l'elemento spersonalizzante (sistema del falso io) si impone nelle sue rappresentazioni di irrealtà e vuoto di senso.⁶⁷⁸

Se Nietzsche, come sostenuto da Jung, nella figura del «pagliaccio»⁶⁷⁹ come *doppio*⁶⁸⁰ ha prefigurato la propria malattia («la tua anima sarà morta ancor prima del tuo corpo»),⁶⁸¹ come in virtù di un'anticipazione veggente impostasi alla coscienza in ragione di una scissione originaria, rimane indubitabile come con l'intreccio narrativo in questione esemplifichi soprattutto il senso del passaggio impervio e conflittuale dalla vecchia alla nuova vita.⁶⁸² Il corpo (*Leib*) viene indicato da Zarathustra come l'istanza identificativa del Sé: questo può esprimere fattivamente⁶⁸³ la più pregnante *ipseità* in virtù del suo irripetibile esserci concreto. In tal modo l'*ego*, sulle tracce di Schopenhauer, non viene ridotto né al principio di individuazione né ad una qualsivoglia dimensione totalmente disincarnata,⁶⁸⁴ estraniante ed immateriale.

⁶⁷⁷ Cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., p. 234.

⁶⁷⁸ R. D. LAING, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, trad. it. di D. Mezzacapa, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991, pp. 90-95.

⁶⁷⁹ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 173 e ss.; *ivi*, p. 1472.

⁶⁸⁰ Cfr. O. RANK, *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, op. cit., p. 102 e ss.

⁶⁸¹ Za: (*Prologo* § 6), p. 13.

⁶⁸² C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 306.

⁶⁸³ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33.

⁶⁸⁴ Ad. es. Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 67. «Rifletti su questa sentenza, mio nobile amico: indovinerai subito che in essa è saggezza. Colui che disse "Dio è uno spirito" – fece in passato sulla terra il passo, il balzo più grande verso la miscredenza: una tale frase non si potrà riparare facilmente sulla terra [...]». Za IV: (*La festa dell'asino*), p. 366. Cfr. OFN: VII, III, 41 [6], p. 370. Riprendendo riflessioni nietzscheane dei primi anni '70, anche conseguenti alla lettura di Max Müller e di Koeppen, Giuliano Campioni scrive: «La forza attiva che significa la pluralità della vita che crea gli dèi viene progressivamente assorbita ed annullata dall'astrazione del monoteismo, dal Dio cristiano e dalla spiritualizzazione del Dio». G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, op. cit., pp. 124-125. Si veda: FP: I, 5 [30], pp. 128-129; 5 [31], pp. 129-130. Cfr. Za III: (*Degli apostati* § 2), pp. 214-215. Nietzsche il 5 Ottobre 1970 aveva preso in prestito dalla biblioteca universitaria di Basilea il saggio di Karl Friedrich Koeppen: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, (Ferdinand Schneider, Berlin 1857).

In virtù della dinamica polare⁶⁸⁵ volutamente messa in opera da Nietzsche, non sorprende come Jung, proponendosi di identificarne analiticamente i caratteri mediante la lente esplicativa della coincidenza degli opposti, riesca ad accedere alle dimensioni simboliche e di senso dello *Zarathustra* solo al prezzo di una continua oscillazione di giudizio sia sull'opera che sul suo autore. Come sostenuto da Botet, quella dello *Zarathustra* rimane una prospettiva narrativa legata imprescindibilmente sia al momento folgorante dell'ispirazione,⁶⁸⁶ che al dispiegarsi di una storia con un proprio specifico intreccio oltremodo difficile da dipanare mediante le categorie esplicative disposte da un solo paradigma interpretativo.

In un recente studio Ariane Bilheran ha mostrato in che senso la filosofia di Nietzsche sia connotata da uno statuto medico.⁶⁸⁷ Il criterio "malattia" elaborato dal filosofo, posto in rapporto dialettico con il tema della *grande salute*,⁶⁸⁸ svolge il ruolo di idea direttrice⁶⁸⁹ attraverso la quale questi prima individua e poi sottopone a critica la dimensione collettiva della *décadence* del mondo moderno. Attraverso l'analisi del fatto individuale, utilizzato come cartina al tornasole, Nietzsche formula una diagnosi del processo di civilizzazione⁶⁹⁰ e pone al contempo in rilievo, anche sulla base del proprio vissuto, la valenza euristica, creativa ed esperienziale della realtà del dolore. Alla luce della «philosophie médicale»⁶⁹¹ di Nietzsche, l'immagine di Zarathustra può apparire come un ideale in senso kantiano,⁶⁹² ovverossia una guida capace di regolare l'umana aspirazione e tensione al dover-essere. Questi apporti vengono oggi sottolineati da Achenbach, fondatore del movimento della *Philosophische Praxis*,⁶⁹³ il quale spesso si richiama alla filosofia di Nietzsche ed al *Così parlò Zarathustra*⁶⁹⁴ per evidenziarne l'efficacia esistenziale concreta, da opporre sia all'approccio esasperatamente clinico alla vita psichica, che ad un indirizzo disincarnato ed estraniante assunto dalla stessa riflessione filosofica nel corso del tempo.

La visione junghiana, infine, trova un fondamentale punto di convergenza con le più recenti prospettive ermeneutiche e filosofiche nel porre in risalto come il viaggio nel *profondo* compiuto da Nietzsche tosto si traduca in una grande sollecitazione etica a non arrestarsi di fronte a quanto da sempre stabilito sull'uomo, sulla vita e sulla coscienza.

⁶⁸⁵ Za: (*Prologo* § 9), p. 18.

⁶⁸⁶ S. BOTET, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, op. cit., p. 46 e ss.; *ivi*, pp. 73-80.

⁶⁸⁷ A. BILHERAN, *La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une psychanalyse des affects*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 41- 44. Nel 1773 Nietzsche lavorava al progetto di una considerazione inattuale il cui titolo avrebbe dovuto essere: "Il filosofo come medico della cultura".

⁶⁸⁸ *Ivi*, pp. 41- 44.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 81.

⁶⁹⁰ EH: I, § 7, p. 29. Si veda: S. FREUD, *Il Disagio nella civiltà*, op. cit., pp. 88-93.

⁶⁹¹ A. BILHERAN, *La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche*, op. cit., p. 85.

⁶⁹² *Ibidem*.

⁶⁹³ Ad es. G. B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, op. cit., p. 19.

⁶⁹⁴ Nel settembre del 2015 a Sils-Maria, il fondatore della GPP (*Gesellschaft für Philosophische Praxis*) ha tenuto una conferenza-seminario di cinque giorni centrata proprio sui temi del *Così parlò Zarathustra*.

Capitolo IV

VISIONE E TRASFIGURAZIONE

«[...] Il signore di molte filosofie, capace del più profondo pessimismo e della più alta trasfigurazione del mondo».

F. NIETZSCHE*

1. La visione

[...] La concezione fondamentale dell'opera, il pensiero dell'eterno ritorno, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta – è dell'agosto 1881; è annotato su di un foglio, in fondo al quale è scritto: «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo». Camminavo in quel giorno lungo il Lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco che giunse a me quel pensiero.¹

Nell'Egandina Svizzera, presso la casa di Sils-Maria, *chalet* immerso tra le montagne e i boschi di proprietà della famiglia Durich, Nietzsche trascorse sette estati (1881, 1883-1888), prendendo una umile² stanza in affitto. Qui avrebbe trovato ispirazione per scrivere parti fondamentali de *La gaia scienza*, del *Così parlò Zarathustra*,³ di *Al di là del bene e del male*, della *Genealogia della morale* e del *Crepuscolo degli idoli*. Fu durante una delle sue passeggiate che, fu colpito dalla sua visione.

* OFN: VII, III, 34 [212], p. 170. KSA: 11/493. Cfr. FW: P., § 3, p. 31.

¹ EH: IX, § 1, p. 94.

² Si veda: A. DE BOTTON, *Le consolazioni della filosofia*, trad. it. di A Rusconi, Ugo Guanda Editore, 2000, pp. 238-245; P. A. BLOCH, *La casa «Nietzsche» a Sils-Maria*, 2 Edizione aggiornata, trad. it. di M. Carbone, Calanda Verlag, 7000 Chur (1991)/Gammeter Druck AG, St. Moritz (2008).

³ Il primo libro fu composto tra Rapallo e Portofino, mentre il secondo *Zarathustra* riporterà Nietzsche a Sils-Maria. Il terzo libro fu scritto a Nizza presso la pensione de Genève nell'odierna Rue Rossini, dove si stabilirà, lasciata la prima abitazione in Rue Securane, il primo febbraio del 1884. Nell'inverno successivo, sempre a Nizza, Nietzsche redige la quarta parte dell'opera. L'editore Schmeitzner gli è rimasto debitore e Nietzsche, in difficoltà finanziarie, chiede all'amico Gersdorff un prestito per poter provvedere alla sua pubblicazione. Non essendo questi in grado di sostenerlo il filosofo farà stampare privatamente, tra il marzo e l'aprile del 1885, 40 esemplari del quarto *Zarathustra*. EH: IX, § 1, pp. 94-96. Si veda: BEHLER, A. VENTURELLI, *Friedrich Nietzsche*, op. cit., pp. 131-132; P. MAURIÈS, *Nietzsche à Nice*, Éditions Gallimard, Paris 2009, pp. 20-21; H. OTTMANN, *Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in *Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, op. cit., p. 44 e ss.

La casa, importante riferimento per le attività della relativa *Nietzsche-Stiftung*, aperta al pubblico, è stata oggi trasformata in un museo dove vengono conservate, tra l'altro, alcune copie della prima edizione dello *Zarathustra*⁴ (Figura 11).



Figura 11: Teca presso la *Nietzsche-Haus* di Sils-Maria (CH).

Anche il tema della visione proposto nello *Zarathustra* risponde dunque ad una rievocazione autobiografica,⁵ all'irrompere di una illuminazione quasi mistica il cui affiorare retrospettivamente il filosofo riconduceva a dei significativi mutamenti che in quei giorni del 1881 si erano prodotti in lui:

[...] Se torno un paio di mesi indietro da quel giorno, trovo come segno premonitore un cambiamento improvviso, profondo, decisivo, nel mio gusto, soprattutto in fatto di musica. Forse si può considerare come musica tutto lo *Zarathustra*; – e certamente un suo presupposto fu una rinascita nell'arte dell'*ascoltare*.⁶

⁴ Si ringrazia la Dottoressa Mirella Carbone per la grande disponibilità e le preziose informazioni prestatemi in occasione della mia visita (giugno 2015) presso la casa di Sils-Maria oggi riferimento delle attività di studio e ricerca della *Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria*.

⁵ G. M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: L'ombra di Nietzsche. La crisi come odissea dello spirito*, prefazione di C. Fabro, Edizioni Osanna Venosa, Venosa (Pz) 1986, p. 164. Ad es. EFN: IV, [461], A *Heinrich Köselitz*, <Sils-Maria, 3 Settembre 1883>, p. 420.

⁶ EH: IX, § 1, p. 94. Sulle «categorie formali» dell'opera si veda: C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, op. cit., vol. 2, p. 190 e ss.

La visione che assale il viandante scompagina il rapporto temporale tra passato e futuro, la connessione deterministica degli eventi che si succedono⁷ e la connessa possibile premeditazione di scopi vissuti come obbiettivi finalistici.⁸ La prospettiva dell'eternità si innesta nel continuo fluire del tempo, metafora della riscoperta da parte di Nietzsche-Zarathustra della propria unicità esistenziale e del suo essere legata, in quanto fondante,⁹ ad un volere superiore e immane che se per un verso pare relegare l'umana esistenza entro l'ordine dell'insignificante, per l'altro lo conduce sino alla statura del divino:

«Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io -: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Questo* – tu non potresti sopportarlo!». – [...] «Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori dalla porta e in avanti – è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: “attimo”. Ma, chi ne percorre uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?» [...].

«[...] Guarda, continuai, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità. Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo! Non deve anche questa porta carraia – esserci già stata? [...]».¹⁰

L'essenza della visione, nel suo proporre l'idea di una ripetizione infinita degli eventi, viene tosto ricondotta dagli animali di uno Zarathustra provato¹¹ all'insegnamento persiano, greco e indù del grande anno cosmico:

Tu insegna che vi è un grande anno del divenire, un'immensità di anno grande: esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per poter sempre di nuovo scorrere e finire di scorrere: – – sicché tutti questi anni sono a se stessi identici, nelle cose più grandi come nelle

⁷ Si veda: H. G. GADAMER, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, op. cit., p. 31 e ss.

⁸ Ad es. Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 68: «Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia la causa del tuo oggi: nel tuo amico devi amare il sovrano come causa di te». [t.d.a]. Scriveva Emerson: «Nel pensiero di domani c'è il potere di realizzare ogni tuo credo, tutte le credenze e tutte le letterature delle nazioni, ed esso ti condurrà verso un paradiso che nessun sogno epico ha ancora mai raccontato. Ciascun uomo non è tanto un lavoratore nel mondo, quanto un suggerimento di ciò che egli dovrebbe essere [...]». R. W. EMERSON, *Cerchi*, op. cit., p. 11.

⁹ Za III: (*Il convalescente* § 2), pp. 259-260.

¹⁰ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 183-184.

¹¹ Cfr. FW: IV: § 341, p. 129.

più piccole, – sicché anche noi, in ogni anno grande, siamo a noi stessi identici, nelle cose più grandi come nelle più piccole [...].¹²

L'immagine catartica con la quale si chiude la descrizione della visione prospettica del ritorno eterno del tempo è quella di un pastore cui «un greve serpente nero penzolava dalla bocca»,¹³ egli lo vede infine «rotolarsi»¹⁴ a terra, rantolante in preda a convulsioni. Il visionario Zarathustra prova a estirpare la serpe dalle fauci del pastore, ma infine comprende che la posizione vittimaria di questo nasconde un vantaggio sull'aggressore, mediante un atto deciso può quindi essere convertita in una grande e vincente possibilità di liberazione:

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: «Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi! Così gridò dentro di me: il mio orrore, il mio odio, il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me – buono o cattivo – gridava da dentro di me, fuso in un sol grido. –¹⁵

Il pastore, seguito il consiglio del “profeta”, e sul cui volto era prima dipinto «tanto schifo e livido raccapriccio»,¹⁶ adesso si mostra in una delle raffigurazioni nelle quali la lirica nietzscheana dello *Zarathustra* raggiungerà il suo culmine:

Non più pastore, non più uomo, un trasformato, un circondato di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo come *lui* rise! [...].

La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora! –¹⁷

I discorsi dello Zarathustra convalescente rivelano come nella visione questi abbia sognato se stesso in preda al «grande disgusto dell'uomo». ¹⁸ Nella figura del pastore, nella quale si proietta come in sogno, vi è di certo racchiuso l'auspicio di un rinnovamento della dimensione esistenziale, etica e religiosa sotto il segno del riso e della gioia. Alla base dell'idea dello *Zarathustra* stava difatti l'intento di fecondare le religioni introducendovi la più profonda dimensione gioiosa. Il Cristo stesso, al quale Nietzsche si richiamava fortemente riguardo alla sua pionieristica comprensione

¹² Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 259.

¹³ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 185.

¹⁴ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 185.

¹⁵ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 185-186.

¹⁶ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 185-186.

¹⁷ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 186.

¹⁸ Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 257.

esistenziale del carattere farisaico,¹⁹ non sembrava essere stato all'altezza di un simile atto di coraggio. Renan comprovava l'ebionismo²⁰ di Gesù, il suo stare dalla parte dei poveri, degli eretici, dei fanciulli,²¹ riportando *parabola del banchetto di nozze*,²² e rafforzava la sua interpretazione riportando un brano del *Vangelo di Luca*: «Guai a voi, ricchi, perché avete già ricevuto la vostra consolazione. Guai a voi, che ora siete sazi, perché avrete fame. Guai a voi, che ora ridete, perché sarete nel dolore e piangerete. [...]».²³ Nietzsche, nella primavera del 1884, nel contesto di altri appunti da riferirsi alla lettura della *Vita di Gesù*, appuntava: «Luca 6, 25; la maledizione contro coloro che ridono»,²⁴ per poi sviluppare il tema specifico nel capitolo *Dell'uomo superiore* dello *Zarathustra*:

Quale fu fino ad oggi sulla terra la colpa più grande? Non furono le parole di colui che disse: «Guai a coloro che ridono»?

Forse non trovò sulla terra motivi per ridere? Allora aveva cercato male. Un bambino riuscirebbe a trovare di questi motivi.

Costui non amava abbastanza: altrimenti avrebbe amato anche noi che ridiamo! Ma egli ci odiò e ci insultò, ci promise pianto e stridor di denti.²⁵

Il pastore che trasfigurato ride, è allora immagine di un sacro capace di valorizzare la gioia e lasciarsi contaminare da essa, come ricorda Ratzinger:

L'immagine del pastore, con cui Gesù presenta la sua missione sia nei sinottici sia nel Vangelo di Giovanni, reca in sé una lunga storia. Nell'antico Oriente, sia nelle iscrizioni regali sumeriche sia nell'ambito assiro-babilonese, il Re si definisce pastore investito da Dio; [...]. A partire da questa immagine, la cura dei deboli rientra tra i compiti del sovrano giusto. L'immagine di Cristo buon pastore è secondo le origini di essa, un Vangelo di Cristo Re che fa risplendere la regalità di Cristo.²⁶

¹⁹ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), pp. 249-250.

²⁰ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 224.

²¹ *Ivi*, p. 223.

²² MATTEO, 22, 1-14.

²³ LUCA, 6, 24-25. Si veda: E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 224.

²⁴ OFN: VII, II, 25 [150], p. 44

²⁵ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 16), p. 341.

²⁶ J. RATZINGER J, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, op. cit., p. 316. L'immagine del pastore morto e poi resuscitato, ucciso e che poi diviene "salvatore del mondo" è centralissima immagine evenemenziale, simbolica ed escatologica dell'Epifania cristiana: *ivi*, p. 318 e ss. Si veda: ZACCARIA, 13, 17; MATTEO, 23, 31.

A conferma di ciò, come abbiamo avuto modo di appurare,²⁷ anche Zoroastro veniva appellato da *Mazdā* “pastore”, immagine nella quale Nietzsche sintetizza e attesta la dichiarata affinità del suo personaggio alle figure sacerdotali.²⁸ D'altra parte, l'immagine con la quale viene resa la sua rinascita trasfigurativa, una trasformazione (*ein Velwandelter*)²⁹ nella quale appare ridente e irrorato di luce (*Umleuchteteter*),³⁰ suggerisce un richiamo alla trasfigurazione³¹ di Gesù avvenuta su un alto monte,³² a seguito della quale, scrive Matteo «il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce».³³

La precedente scena dell'uomo che si contorce al suolo preda del morso di un serpente³⁴ che, forse, nel sonno gli è strisciato in gola, risulta decifrabile anche alla luce di quanto Nietzsche scriveva ne *La gaia scienza parlando del peso più grande*:

Che accadrebbe se un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo [...]. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa granello di polvere! Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato?».³⁵

Nietzsche tuttavia dedurrà la possibilità di giungere ad un'altra valutazione della ‘voce’ demonica che *dice* del ritorno: essa può anche apparire alla stregua di un monito divino,³⁶ ma solo al prezzo di

²⁷ *Supra*, Cap. III, § 6.

²⁸ «Ma io soffro e ho sofferto con loro: per me essi sono dei prigionieri e dei segnati. Colui che essi chiamano il loro redentore li ha messi in catene:– nelle catene di valori falsi e di parole fallaci! [...] questi sono i mostri peggiori per i mortali, – dentro di essi dorme a lungo in agguato la sciagura. Ma alla fine essa viene e si desta e divora e ingoia chi le ha costruito sopra la sua capanna [...]». *Za II: (Dei preti)*, p. 101. Cfr. *MATTEO*, 7, 24-27.

²⁹ KSA: 4/202.

³⁰ KSA: 4/202.

³¹ Come attestato da Ratzinger «la trasfigurazione di Gesù ha a che fare con la festa giudaica delle capanne, «l'unica occasione dell'anno in cui il sommo sacerdote pronuncia solennemente il nome YHWH nel Santo dei Santi del tempio». J. RATZINGER J, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, op. cit., pp. 353-354. Da porre in relazione a questo sfondo è la proposta di Pietro a Gesù di costruire tre tende «una per te, una per Mosè e una per Elia». *MARCO*, 9, 5. Cfr. *GIOVANNI*, 1, 14; *LUCA*, 16, 9. Alle «tende dei giusti nella vita futura» faceva riferimento *Luca* (16,9) mentre nella trascrizione letterale del versetto del *Prologo* in *Giovanni* nel quale si annuncia dell'Incarnazione, Ratzinger sottolinea che il verbo «abitare» corrisponde «al porre la tenda» in mezzo agli uomini. *GIOVANNI*, 1, 14. Suscita un certo interesse notare come nel passaggio del capitolo *Dei preti* sopra riportato Nietzsche, parafrasando il brano evangelico nel quale Gesù, parlava della «casa (*Haus*)» costruita «sulla roccia» come similitudine per rendere la vera fede che «mette in pratica» le Sue parole (ad es. *MATTEO*, 7, 24-27), abbia invece utilizzato il termine capanna (*Hütten*) che anche nella traduzione biblica di Lutero compariva nel brano riguardante la *trasfigurazione* di Cristo. Si veda: *Za II: (Dei preti)*, p. 101. Cfr. *MATTHÄUS*, 7, 24; *MATTHÄUS*, 17, 4; *MARKUS*, 9, 5, in *LUTHERBIBEL* 1545 (Letzte Hand): <http://www.bibel-online.net/>.

³² *MARCO*, 9, 2.

³³ *MATTEO*, 17, 2 e ss. Cfr. *ESODO*, 24. Si veda: SG: I, II, pp. 14-15. A riguardo: J. RATZINGER J, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, op. cit., pp. 352-366. Nel libro dell'*Esodo*, troviamo invece una manifestazione del Signore nella forma ignea del «rovetto ardente» che «non si consumava». *ESODO*, 3, 1-6.

³⁴ Si veda anche: *Za I: (Del morso della vipera)*, pp. 75-76.

³⁵ FW: IV, § 341, p. 129.

³⁶ FW: IV, § 341, p. 129.

suggellare³⁷ la verità del ritorno, come suggerito da Simmel,³⁸ come una sorta di comando o invito all'assunzione estrema di responsabilità circa ogni propria azione, scelta, grande o piccola che sia:

Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi [...], e forse ti stritolerebbe: la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: «Vuoi tu questo ancora una volta e innumerevoli volte?» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande!³⁹

In virtù di questa riflessione l'atto del mordere la testa al serpente raffigura il recidere il versante oscuro e tetro implicato dalla prospettiva di eternità conferita dalla visione ad ogni singolo «attimo»⁴⁰ o momento, imprimendo con un'astuta, ferma e risoluta determinazione alla sua morsa stringente un'opposta significazione luminosa e divina implicata dallo stesso dolore che veicola.⁴¹ Al digrignar dei denti⁴² di una volontà malvagia che schopenhauerianamente,⁴³ cova e progetta vendetta scontrandosi con il macigno del passato rappresentato dalla sua immutabilità definitiva, il visionario Zarathustra oppone l'esplicazione di un volere che infine, con il proprio gioioso assenso alla vita, si mostra paradossalmente capace di ritornare anche su ciò che ha il carattere della «necessità»,⁴⁴ dell'eternità e del compimento, su ciò che già per Aristotele era sottratto alla sfera etica della scelta, del volere e dell'azione, per conformarlo secondo una nuova immagine.

Lo Zarathustra *convalescente*, rivolgendosi ai propri animali,⁴⁵ enucleerà infine il risolto etico dell'enigma: alla dicotomia buono-malvagio, al modo aristotelico di caratterizzare la virtù come “giusto mezzo” opporrà un'idea secondo la quale anche ciò che si reputa solitamente come non virtuoso concorre sensibilmente a determinare lo sviluppo delle attitudini più elevate. Constatazione che trova le sue radici nell'anelito a sintetizzare in sé e relativizzare in senso universale le idee del bene e del male, dopo che il serpente gli «era strisciato dentro le fauci»:⁴⁶

³⁷ FW: IV, § 341, p. 129.

³⁸ G. SIMMEL, *Nietzsche e Kant*, in *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, a c. di F. Andolfi, trad. di P. Costa, E. Donaggio, D. Gorreta, C. Portioli, Diabasis, Reggio Emilia 2008. p. 64.

³⁹ FW: IV: § 341, p. 129.

⁴⁰ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 185-186.

⁴¹ «[...] Il serpente, per il fatto di liberarsi della propria pelle, significa sempre resurrezione [...]». C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., p. 1363.

⁴² Za II: (*Della redenzione*), p. 164.

⁴³ SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, IV, § 65, p. 395.

⁴⁴ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 2), p. 233; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 30), p. 252.

⁴⁵ Le immagini dell'aquila e del serpente rimandano anche all'ambito simbolico dei misteri: «Oltre alla spiga esistono numerosi altri oggetti simbolici dei misteri eleusini, ad esempio la *kiste*, la cesta contenente le cose sacre, il serpente la capra e l'aquila, tutti allusivi a qualche particolare aspetto del mito: di molti di questi conosciamo l'esistenza grazie alla testimonianze fornite dall'iconografia [...]». M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, op. cit., p. 44.

⁴⁶ Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 257. Cfr. Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 185-186.

«[...] finora ho imparato soltanto: che all'uomo sono necessarie le sue cose peggiori per le migliori», –

– Che tutto quanto è peggiore in lui è la sua migliore energia e la pietra più dura per il supremo artefice; e che l'uomo deve diventare migliore e peggiore: –

Non *questo* era il legno di martirio a cui fui inchiodato: sapere cioè che l'uomo è cattivo, – bensì io gridai come mai nessuno aveva ancora gridato:

«Ah perché le sue cose peggiori sono così piccole! Ah perché le sue cose migliori sono così piccole!» [...].⁴⁷

Nietzsche ritornava sull'idea di una commistione radicale del buono e del cattivo nel capitolo *I sette sigilli*,⁴⁸ dove peraltro rievocava la stessa simbologia del luogo aperto che veniva utilizzata per condurre la propria critica alle forme di vita scientifiche, ma stavolta proponendola a proposito della realtà del sacro:

[...] Se mai sedetti giubilante là dove antichi dèi giacciono sepolti, benedicendo e amando il mondo, lì accanto ai monumenti di antichi calunniatori del mondo: –

– giacché io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi, ma quando con l'occhio suo puro, il cielo penetra dai loro soffitti in rovina; volentieri sto a sedere, come erba e rosso papavero, su chiese in rovina –

Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno?⁴⁹

La figura del pastore, al di là dei significati psicologizzanti⁵⁰ attribuitigli, è in Nietzsche chiaramente denotata con valenza critica rispetto alle forme dogmatiche della religiosità e le forme più diffuse del piatto conformismo sociale ed aggregativo:

Una nuova luce è sorta al mio orizzonte: non al popolo parli Zarathustra, ma ai suoi compagni! Zarathustra non deve diventare il pastore e il cane di un gregge – per questo io sono venuto.

Pieni di collera verso di me, hanno da essere il popolo e il gregge: predone vuol essere chiamato dai pastori, Zarathustra.

Io dico pastori, ma loro si chiamano i buoni e giusti. Pastori io dico: ma seguaci dell'ortodossia si chiamano loro.

⁴⁷ Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 257.

⁴⁸ Za III: *I sette sigilli* (*Ovvero: il canto «sì e amen»* § 4), pp. 270-271.

⁴⁹ Za III: *I sette sigilli* (*Ovvero: il canto «sì e amen»* § 2), pp. 269-270. Cfr. Za II: (*Dei dotti*), p. 143. *Supra*, Cap. I, § 15.

⁵⁰ L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, op. cit., p. 123 e ss; *ivi*, p. 236 n. 29. Si veda: S. FREUD, *Dostoevskij e l'uccisione del padre*, trad. it. di C. Guarnieri, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 27 e ss.

Guardali questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente: – ma questi è il creatore.⁵¹

Se è vero che Nietzsche nel volto luminescente e felice dell'uomo della visione rievoca la trasfigurazione di Cristo e se è vero che questa scena dei *Vangeli*, come osservato da Ratzinger, indica e prefigura il sopraggiungere dei tempi messianici,⁵² in essa Nietzsche sovrappone le sue immagini “sacre” sovrumane, riconsegna, certo di una vittoriosa realizzazione, un sogno che affonda le radici nella sua aspirazione ad un'etica più elevata:⁵³ l'avvento dell'*uomo nuovo*, capace di conciliare in sé naturalità ed elevatezza, tensione al sovrumano e innocente felicità del più piccolo, dimensione sacra dello spirito⁵⁴ e sentito amore passionale.⁵⁵

2. Mutamenti del corpo

«[...] Una nuova felicità si crea nel cuore che persiste e vince, paziente, la mezzanotte del dolore, simile al canto dell'usignolo nel cuore della notte [...]».

F. HÖLDERLIN, *Iperione**

Nella prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza* risalente all'autunno del 1886, quindi di poco successiva alla stesura del quarto libro del *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche invitava il lettore a prendere consapevolezza dell'istanza legata al corpo ed alla fisicità, proponendone un'ermeneutica complessiva in grado di riabbracciare in modo complessivo il vivente. Prendendo le mosse dalla disamina dei motivi profondi che, a suo avviso, hanno da sempre sostanziato l'istanza filosofico-teoretica, così per come si è andata sviluppando nel corso dei secoli, scriveva:

L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un fraintendimento del corpo. Dietro i supremi giudizi di

⁵¹ Za : (Prologo § 9), p. 17.

⁵² J. RATZINGER J, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, op. cit., p. 363.

⁵³ «Come nessun'altro, Nietzsche ha operato un tagli netto fra personalismo ed egoismo. Non è l'egoismo a costituire per lui il contrario dell'altruismo, ma un idealismo oggettivo delle realizzazioni del genere umano in base alle vette rappresentate da singole persone. [...] In questo personalismo oggettivo io scorgo senza dubbio una nuova sfumatura che Nietzsche ha introdotto nel sistema dell'etica». G. SIMMEL, *Il culto di Nietzsche* di Ferdinand Tönnies, in *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, op. cit., p. 49.

⁵⁴ Cfr. W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit. pp. 378-380.

⁵⁵ Cfr. NW: § 2, p. 226.

* Op. cit., p. 176.

valore, da cui fino ad oggi è stata guidata la storia del pensiero, sono nascosti fraintendimenti della condizione corporea sia da parte di individui che di classi o di razze intere.⁵⁶

Il pensiero nietzscheano, in modo coerente rispetto alla sua strutturazione interna, si mostra così rivolto non tanto verso la definizione di un oggetto-corpo stabilito e concepito al di fuori del campo interpretativo in atto, ma interno a quest'ultimo, in quanto pregnante *in primis* riguardo alla stessa attività filosofica nel suo svolgersi storico e concettuale.⁵⁷ Lo spirito, le sue produzioni, la teoresi, la metafisica declinano sotto i colpi del 'martello' di Nietzsche per assurgere alla funzione di modelli in base ai quali poter fornire una loro spiegazione ulteriore che centra come proprio punto di partenza il corpo vivente, e come punto di approdo, secondo il seguito della stessa prefazione de *La gaia scienza*, ma anche secondo lo spirito dello *Zarathustra* tutto, la salute ed il grado di potenza (*Macht*)⁵⁸ di quella stessa istanza immersa nella vita.

Seguendo un'istanza *fisica*, in un senso che proveremo a chiarire, Nietzsche lascia affiorare un'energica critica nei riguardi della tradizione filosofica, come anche il versante autocritico⁵⁹ reale delle sue considerazioni. Affidando al suo "profeta" una peculiare modalità espressiva che spezza la continuità tipica del *logos* concettuale e metafisico, così per come l'Occidente lo aveva configurato all'interno dei suoi campi discorsivi ed interpretativi,⁶⁰ Nietzsche sgombra il campo per una nuova parola in grado di generare anche una nuova storia.

Sempre ne *La gaia scienza* sollecitava ad una presa di consapevolezza legata alla conoscenza di sé e della varietà delle possibili configurazioni dell'esistente e delle azioni, in vista della confutazione di una morale che volesse far leva sull'identità-eguaglianza delle situazioni. Tale messa in questione viene connotata come imprescindibilmente legata al bisogno di valorizzare una *coscienza intellettuale*⁶¹ in grado di ridefinire con onestà il peso, in termini di giustizia, di questo o quel valore consegnato dalla tradizione e troppo spesso non sottoposto all'attività critica del singolo. Quest'ultimo si prefigura qui, già alle porte della prima tematizzazione della morte di Dio⁶² e della prefigurazione dell'eterno ritorno,⁶³ come soggetto creatore di nuove tavole di valori in cerca una nuova dimensione etico-realizzativa poggiante su una indipendente auto-legiferazione del soggetto che l'imperativo kantiano, per via della sua genericità, non garantiva:

⁵⁶ FW: P., § 2, p. 30. Cfr. JGB: I, § 6, p. 11.

⁵⁷ D. SANCHEZ MECA, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid 2009, pp. 130-131. Si veda: A. C. DANTO, *Nietzsche filosofo*, trad. it di N. Sansone, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Mi) 2012, p. 44.

⁵⁸ Za II: (*Della vittoria su se stessi*), pp. 130-132.

⁵⁹ FW: IV, § 335, p. 238.

⁶⁰ S. BOTET, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, op. cit., pp. 17-19; *ivi*, pp. 65-68.

⁶¹ FW: I, § 2, pp. 53-54.

⁶² FW: III, § 125, pp. 162-164.

⁶³ FW: IV, § 341, pp. 248-249.

Noi, invece, vogliamo diventare quelli che siamo: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfondibili, i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge. Che si creano da sé! E a tale scopo dobbiamo diventare coloro che meglio apprendono e scoprono tutto quanto al mondo è normativo e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in quel senso dei creatori, mentre fino a oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull'*ignoranza* della fisica oppure *in contraddizione* con essa.⁶⁴

All'interno di questo plesso argomentativo si mostra attiva già l'istanza di una critica del Cristianesimo e delle religioni che, su più versanti, si riallaccia per grandi schemi all'analisi della metafisica⁶⁵ condotta in chiave psico-fisiologica. Si parla infatti del corpo e della sua interpretazione, nonché di un impensato fisico, pulsionale e affettivo che talvolta agisce all'insaputa dei pensanti e che, esprimendosi parimenti come volontà di affermazione e di potenza,⁶⁶ può rivelare la forma di vita che presiede alla formazione delle idee.⁶⁷ Gli argomenti che ritroveremo nel *Crepuscolo degli idoli*, come anche ne *L'anticristo*, in relazione alla svalutazione del corpo,⁶⁸ all'inversione usuale delle categorie di causa-effetto⁶⁹ ed alla condanna storico-religiosa della sensualità, sono difatti già presenti, sia allo stato nascente che in forma compiuta, durante il periodo produttivo che indagiamo.

Lo *Zarathustra* dedicherà un intero discorso ai dispregiatori del corpo⁷⁰ (*Leib*), chiarendo il nesso psicologico-esistenziale che sostanzia il rapporto tra le diverse facoltà all'interno del complesso psico-fisico:⁷¹

«Corpo io sono e anima» – così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?

Ma il risvegliato e il sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo e anche la tua piccola ragione, fratello che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione.

'Io' dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice 'io' ma fa 'io'.

⁶⁴ FW: IV, § 335, pp. 241-242. Cfr. GM: II, § 3, p. 47.

⁶⁵ Si veda: E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, op. cit., p. 105 e ss.

⁶⁶ FW: P., § 2, pp. 30-31.

⁶⁷ Cfr. NW: § 2, p. 223.

⁶⁸ AC: *Legge contro il Cristianesimo*, p. 98.

⁶⁹ GD: VI, § 3, pp. 57-59.

⁷⁰ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), pp. 33-34.

⁷¹ FW: P., § 2, p. 31.

[...] Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il grande Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

[...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.⁷²

Rovesciando la visione platonica e idealistica,⁷³ Nietzsche propone una vera e propria ontologia fondata sulla corporeità, su quella originale istanza fisico-corporea che già promuoveva ne *La gaia scienza* in contrapposizione ma, forse anche paradossalmente, in continuità con Kant.⁷⁴

Il corpo adesso pare proporsi come garante di una specificità irripetibile data dalla sua unicità essente, dal suo essere uno e molteplice, dalla sua predisposizione a comparare, costringere, conquistare e distruggere.⁷⁵ Titanico signore dell'io, il Sé corporeo zarathustriano è il catalizzatore vivente di ogni impulso passionale. Dalla sua abissale fonte sgorgano ogni esigenza di forza ed ogni attività primigenia di valutazione, poi pronte a trasfigurarsi esse stesse in ponte verso la conoscenza: nel sapere il corpo si purifica, si eleva, l'anima diviene gaia.⁷⁶

Jung, nei suoi seminari sullo *Zarathustra*, a commento del capitolo⁷⁷ *Dei retromondani* spiegava:

Nella misura in cui il corpo viene bandito, l'uomo è venuto meno, è un mero punto interrogativo, un triangolo o un quadrato, un'astrazione d'uomo. Egli viene privato della propria umanità si muove in un mondo costituito di non-essere: non c'è materia, non c'è corporeità, non c'è sostanza. Per Nietzsche la realtà è connessa senza eccezioni alla visibilità, alla tangibilità, alla determinatezza del corpo.⁷⁸

La tematica diviene per ciò stesso di pertinenza della psicologia,⁷⁹ nella peculiare accezione che questo termine assume all'interno della presa di posizione ermeneutica e filosofica nietzscheana. Alla centralità assoluta dell'io, grande protagonista del pensiero e, successivamente, della psicoanalisi,⁸⁰ viene sostituita e sovrapposta, coerentemente con l'intento di destrutturazione e di analisi dell'ordine del discorso prodotto dall'occidente filosofico, la figura del Sé nel quale corpo,

⁷² Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33. Si veda: E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Nothwendigkeit“*, op. cit., p. 157 e ss.

⁷³ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, op. cit., p. 28 e ss.

⁷⁴ G. SIMMEL, *Nietzsche e Kant*, in *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, op. cit., pp. 64-74. Cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., p. 234.

⁷⁵ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33.

⁷⁶ Za I: (*Della virtù che dona* §), pp. 85-86; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 18), p. 342. Cfr. GM: P., § 1, p. 3.

⁷⁷ In tale sede si è preferito rendere il titolo di questo capitolo dello *Zarathustra* “*Von den Hinterweltern*” anziché con la corrente formula “*Di coloro che abitano un mondo dietro al mondo*” con la più breve espressione “*Dei retromondani*” [t.d.a]. KSA: 4/35 e ss.

⁷⁸ C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 362-379.

⁷⁹ FW: P., § 2, pp. 28-29; JGB: I, § 23, pp. 28-29; EH: III, § 5, pp. 62-63; Si veda: A. C. DANTO, *Nietzsche filosofo*, op. cit., p. 44.

⁸⁰ P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., pp. 9-12; *ivi*, pp. 28-30.

anima e spirito si strutturano vicendevolmente. La tematizzazione del Sé d'altro canto richiama da presso quella tradizione orientale legata tanto ai *Veda* quanto al Buddhismo cui Nietzsche, come visto, aveva attinto da svariati testi e autori. In particolare, Hermann Oldenberg, discutendo su Buddha, si era soffermato sull'intersezione di senso e significato che intercorre tra il Sé e l'*Atman* vedico.⁸¹ L'*Atman*, inizialmente concepito come entità separata dal mondo, veniva col Buddhismo trasposto in istanza definitiva di "salvazione" e liberazione, concretizzandosi nell'immagine del Nirvana.⁸² Quest'ultimo, in tal modo, rappresentando l'annullamento della credenza nel ciclo reiterato delle metempsicosi, diveniva a sua volta elemento con il quale si iniziava a dare seguito al rifiuto di ogni idea di ricompensa o punizione, merito o demerito che spiegavano e motivavano l'ascesa o la discesa graduale nel dispiegarsi del ciclo induista delle rinascite. Oldenberg citando il *Bramana dei cento sentieri* riporta, tra gli altri, un brano che farà da matrice all'argomentazione nietzscheana: in tali luoghi si connota l'*Atman* come buddhisticamente esistente *al di là del bene e del male* ed innalzato⁸³ al di sopra della ricompensa e della punizione.⁸⁴ Il superamento dell'istanza soggettiva,⁸⁵ l'«Io» unico,⁸⁶ veniva inoltre attestato chiamando in causa la dottrina buddhista contenuta nel *Milindapanha*. L'autore spiegava come «[...] durante i secoli che seguirono la spedizione di Alessandro nelle Indie»,⁸⁷ non fosse «possibile che, nel bacino dell'Indo, non vi sia stato più di un incontro fra Greci abili a maneggiar la parola e monaci e dialettici indiani»,⁸⁸ difatti la letteratura buddhista in questo dialogo che porta il nome del Re degli Yavana Milinda, tramanda proprio uno di questi incontri. Il venerando Nagasena, sollecitato dal saggio Milinda a riflettere sulla dimensione dell'impersonale implicata nella conoscenza dell'Assoluto, concludeva anche in tal modo: «Ma così allora non vi è più né bene né male; non vi è più artefice, più autore primiero di azioni buone e cattive; azioni nobili e malvagie non procurano alcuna ricompensa e non danno alcun frutto».⁸⁹

⁸¹ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 40-47; *ivi*, p. 57.

⁸² *Ivi*, pp. 49-56.

⁸³ Sulla dottrina buddhista dell'al di là del bene e del male inteso come *al di là della morale* si veda: H. DE LUBAC, *Misticismi non cristiani, Mistica e Mistero Cristiano*, op. cit., vol 6, II, p. 124 e ss.

⁸⁴ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 55. Cfr. Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 85; Za II: (*Dei virtuosi*), p.107; Za IV: (*A riposo*), p. 302.

⁸⁵ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., p. 275.

⁸⁶ *Ivi*, p. 274.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 275.

⁸⁹ *Ibidem*. La dialettica all'interno della quale si collocavano tali supposizioni e affermazioni è molto complessa. I diversi passaggi tematici con le relative posizioni dei due dialoganti erano reciprocamente funzionali all'affermazione della necessità di raggiungere una vera conoscenza che è distacco assoluto. Ad es. *MILINDAPANHA. Le domande del re Milinda*, a c. di M. A. Falà, Astrolabio Ubaldini, Roma 1983, p. 87. Il tema della «cattiva azione» era sviluppato anche in relazione alla presenza della consapevolezza, laddove l'ignoranza del male commesso segna «il demerito più grande». *Ivi*, p. 91. Sull'idea della ricompensa o punizione della condotta in relazione alle buone o cattive azioni compiute, si veda: *Ivi*, p. 87.

Se una svariata pluralità di apporti a sfondo religioso si denota come fonte preziosa per la stesura dello *Zarathustra*, la prospettiva di Nietzsche sembra distaccarsi in modo particolare dalla visione buddhista proprio quando è il corpo stesso a dover essere celebrato ed innalzato. La fisicità è l'invalidabile caratteristica dell'umano a fronte della quale anche la parola può mostrarsi in potenziale disaccordo, ovverossia quando non rispetti il dato incontrovertibile e certo del suo esporsi.⁹⁰ D'altra parte, dall'ultima sezione dello scritto di Oldenberg,⁹¹ come anche da tutto l'insieme della sua riedizione del 1921, si evince chiaramente il connotato ascetico del Buddismo, movimento scaturito dal seno stesso dei *Veda*.

In Nietzsche, al contrario, il corpo, in modo anti-cartesiano,⁹² *facendo 'io'* fornirà la più elevata e certa evidenza di ciò che si è, mentre il 'dire' si mostra esposto ad una confessione talvolta involontaria delle tendenze che la fisicità stessa esprime grazie ai suoi istinti ed alla sua tensione volitiva e desiderante. Sarà così proprio il plesso tematico "corpo/piacere-desiderio"⁹³ a determinare la netta distinzione dell'insegnamento di *Zarathustra* sia da quello ancora marcatamente ascetico del Buddha⁹⁴ che, come rilevato da Kaufmann,⁹⁵ da quello trasmesso dalla tradizione ecclesiastica cristiana. In *Zarathustra*, l'incedere di una profonda sofferenza e l'attraversamento della notte dello spirito⁹⁶ rivelano tutto il proprio portato esistenziale che sulle prime pare infrangere ogni tensione vitalistica sensata. Tuttavia la voce stessa del dolore, che si riflette sul corpo e da questo prorompe, nell'immagine "limite" dello scoccare della profonda mezzanotte,⁹⁷ dice sia di una auto-negazione che si pronuncia nel senso del *passare* e dello *svanire*, sia della vittoria, dal sapore eterno, del "piacere-gioia" su ogni mestizia e sofferenza incarnate.⁹⁸

In un appunto preparatorio dello *Zarathustra* dell'inverno 1884-1885, parlando degli uomini di scienza e di coscienza, il desiderio (o il coraggio)⁹⁹ veniva da Nietzsche pensato come necessario viatico per l'espressione di una «fede»¹⁰⁰ sana. Aver saputo investire sul desiderio come complemento del credere, seguendo per contrasto l'appunto di Nietzsche, significa avere scongiurato il pericolo di essere riasi nell'intimo dal proprio stesso tendere. Coraggio e desiderio

⁹⁰ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33.

⁹¹ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 381-385.

⁹² P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 15.

⁹³ Za II: (*Della conoscenza immacolata*), p. 140.

⁹⁴ H. OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 240-243.

⁹⁵ Cfr. W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., p. 379.

⁹⁶ G. M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: L'ombra di Nietzsche. La crisi come odissea dello spirito*, op. cit., p. 164.

⁹⁷ Za III: (*La seconda canzone di danza* § 2), p. 267. Si veda anche: F. HÖLDERLIN, *Iperione*, op. cit., p. 62.

⁹⁸ Za III: (*La seconda canzone di danza* § 2), pp. 267-268.

⁹⁹ OFN: VII, III, 31 [41], p. 51; 32 [9], p. 82.

¹⁰⁰ OFN: VII, III, 31 [41], p. 51. Cfr. Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137.

appaiono come elementi in grado di restituire il giusto vigore passionale a un'attitudine vitale, conoscitiva e di coscienza, che non voglia limitarsi ad essere un asettico e passivo osservare.

Luogo solare¹⁰¹ per eccellenza, il corpo viene sovente raffigurato in contrasto con il chiarore lunare riflesso. Mediante tale dinamica simbolica si connota, ancora una volta, il desiderio come motore naturale e innocente della pulsione, riposizionando il vivente, e la sua *grande ragione*, nel luogo concreto del Sé e della terra.¹⁰² Luoghi, questi ultimi, da tempo spodestati dall'astrazione metafisica e dalle sue schematizzazioni¹⁰³ religiose, etiche e psicologiche. Secondo le dinamiche della nuova psicologia degli affetti (*Affeckt*) elaborata da Nietzsche, gli snodi io-Sé, anima-corpo, ragione-senso, si mostrano campi di un'indagine fisiologico-esistenziale complessa che, non a caso, diverrà foriera di ulteriori importanti ricerche e prospettive applicative. Riguardo allo statuto specifico della relazione tra psicologia e fisiologia nietzscheane, Wotling afferma:

La vera posta in gioco di questo doppio riferimento non è di ordine epistemologico, ma metodologico: nel testo nietzscheano, psicologia e fisiologia non sono scienze, ma linguaggi simbolici la cui funzione è rimandare in modo non univoco a una nuova concezione del corpo rispetto alla quale essi svolgono il ruolo di descrizioni figurate.¹⁰⁴

Seguendo da presso l'attuale dibattito che intercorre tra psicologia e filosofia, non a caso l'antisistemica filosofia di Nietzsche, in quanto orientata alla concretezza, viene oggi ripresa e considerata assolutamente centrale da quei versanti della filosofia pratica che valorizzano l'attività di *pensiero* nella misura in cui questo possa rivelare un'utilità concreta per il *vivere* stesso.¹⁰⁵ La *volontà di verità*, qualora intesa come fine della conoscenza in sé e per sé, per Nietzsche diviene, sulla scia interpretativa che contrappone Platone a Omero¹⁰⁶ – e quindi in contrasto ai sensi¹⁰⁷ ed alla prospettica conoscenza sensibile – fattore nocivo quanto pericoloso. Questo genere di verità tende, difatti, a svincolarsi dal concepirsi al servizio della vita e quindi a disancorarsi dal concreto.¹⁰⁸

¹⁰¹ Za: (*Prologo* § 1), p. 3; Za IV: (*Il segno*), p. 382.

¹⁰² Za I: (*Dei retromondani*), p. 29 e ss.

¹⁰³ Za I: (*Dei retromondani*), pp. 31-32.

¹⁰⁴ P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁵ G. B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, op. cit., pp. 19 e 110.

¹⁰⁶ OFN: VII, II, 26 [334], p. 216. Si veda anche: OFN: VII, III, 4 3 [1], p. 393 e ss.

¹⁰⁷ «Cosa ci importano mai gli anatemi tedeschi e metafisici scagliati contro i sensi! Di questi anatemi non abbiamo più bisogno: è segno di sanità attaccarsi, come Goethe, con sempre maggior piacere e cordialità alle “cose del mondo”; infatti si riafferma allora la grande concezione dell'uomo, al punto che l'uomo diventa il trasfiguratore (*Verklärer*) dell'esistenza, una volta che abbia imparato a trasfigurare se stesso [...]». OFN: VII, III, 37 [12], p. 268. KSA: 11/588. Cfr. SE: § 3, p. 25.

¹⁰⁸ OFN: VII, II, 26 [334], p. 216.

La tematizzazione dell'“io” presentata da Nietzsche in *Zarathustra* potrebbe apparire contraddittoria se si pongono in relazione passaggi contenuti in diversi capitoli dell'opera, tuttavia ritrova la propria coerenza diretta alla prassi se considerata all'interno del suo sviluppo inserito nel quadro delle tre metamorfosi dello spirito con le quali si aprono i discorsi del protagonista. Anche lo spirito (*Geist*), esposto alla trasfigurazione¹⁰⁹ metamorfica, si distingue da ciò che solitamente viene denotato con questo termine, quella *piccola ragione*, fragile strumento, essa stessa, del corpo, sano o malato, e delle sue manifestazioni immediate.¹¹⁰ Lo spirito, nella sua dimensione più autentica, sta in stretto rapporto con il corpo, tanto che Nietzsche sceglie una metafora organica¹¹¹ e biologica per esprimerne le caratteristiche e il funzionamento: questo è uno stomaco,¹¹² e non essersi curati nel giusto modo di ciò che si è metabolizzato tosto comporta l'attitudine, più o meno consapevole, ad affermare ogni sorta di ideale avverso al senso della vita e alla gioia. La “fede” nella vanità del tutto, l'atteggiamento dell'indifferenza generalizzata, del non voler tentare e desiderare (*nichilismo*), si impossessa di chi ha avuto poca cura del proprio spirito, carenza che lo esorta a negare la vita pur essendo questa «una sorgente del piacere».¹¹³ Come prova chiaramente il discorso zarathustriano sulla *castità*,¹¹⁴ si rivelerebbe tuttavia un errore credere che attraverso questa nuova centralità del corporeo e del desiderio¹¹⁵ ad esso connesso, Nietzsche intenda proporre una valorizzazione che punta alla dismisura e agli eccessi. La castità¹¹⁶ è elemento emblematico dell'interazione tra critica della morale, confronto sul fatto religioso Cristiano e tradizioni ascetiche, laddove il filosofo di Röken sembra incline a promuovere un quasi aristotelico *giusto mezzo* nell'espressione delle passioni che afferiscono alla fisicità. La virtù può tosto trasformarsi in vizio,¹¹⁷ mentre l'eccesso, pare sottointeso, concorre a determinare l'emergere insensato della dismisura. Solo l'innocenza dei sensi¹¹⁸ può farsi garante di una condotta sincera e leale verso la fisicità, ciò a dispetto di ogni fanatismo che al contrario conduce alla perversione nella/della virtù. Così, gli snodi simbolici e di contenuto mostrano come Nietzsche non miri tanto a mettere in risalto un aspetto specifico della corporeità con le proprie particolari funzioni, ma a denotare un

¹⁰⁹ «Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molti stati di salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non può far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali – proprio quest'arte della trasfigurazione è filosofia. [...]». FW: *P.*, § 3, pp. 31-32. Si veda: E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, op. cit., pp. 240-241.

¹¹⁰ Za I: (*Della castità*), p. 59.

¹¹¹ Cfr. C. ROSCIGLIONE, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005, pp. 143-150.

¹¹² Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 16), p. 242.

¹¹³ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 16), p. 242.

¹¹⁴ Za I: (*Della castità*), pp. 59-60.

¹¹⁵ Za II: (*Della conoscenza immacolata*), p. 140.

¹¹⁶ Cfr. NW: § 2, p. 226.

¹¹⁷ Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 1-3), p. 195 e ss.

¹¹⁸ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 5), p. 235.

atteggiamento complessivo di brama, tanto nella conoscenza quanto nell'amore (*Liebe*),¹¹⁹ intimamente regolato da un'originale e sensata istanza di misura.¹²⁰ Anche le interpretazioni centrate sulla passione di Nietzsche per il dio greco Dioniso, hanno sovente contribuito a fraintendere il genuino aspetto gioioso e trasfigurante che il filosofo intendeva mettere in risalto e veicolare attraverso quella immagine.

La relazione anima-corpo, espressamente negata in quanto dualismo nella prefazione alla seconda edizione de *La gaia scienza*, non senza risentire di influssi eraclitei,¹²¹ è indicata come una delle vie per raggiungere il fatto specificamente umano dell'espressività e della creazione: corpo, difatti, è il luogo di gestazione per eccellenza, della creatività al quale il *sovrumano* deve aspirare. Anima e corpo, nella reciproca proiezione generante, devono in sincronia ritrovare ed esprimere tutta la propria forza e bellezza:¹²² il protagonista *canta* rivolgendosi alla propria anima,¹²³ intendendola come complemento stesso del suo Sé, quella *grande ragione* multiforme che include per intero la diversità di tutti i significati dello psico-fisico che il fanatismo scientifico ha negato nel suo smembramento sistematico dell'umano.

Un «corpo più nobile»¹²⁴ è, in tal modo, la *meta* dell'evoluzione esistenziale e spirituale, essendo questo da sempre attraversato da una multiforme volontà di *potenza*¹²⁵ il cui statuto si mostra ambivalente. Questa prende forma a partire dal corpo e, allo stesso tempo, rappresenta una sorta di 'causa' espressiva che informa da presso la fisicità. All'oggettività psicologica del volere¹²⁶ in relazione alla vita, soprattutto se intesa in senso esplicativo, si contrappone il suo *status* di finzione; Nietzsche difatti aveva scritto di essere giunto alla conclusione che a proposito della libertà del volere è da asserirsi che «*non esiste volontà né libera né non libera*».¹²⁷ La volontà si rivela all'oracolo nella sua duplice¹²⁸ o molteplice composizione, come anche duplice pare essere anche la valenza del termine *verità* cui Nietzsche fa riferimento. Il gioco delle immagini, dei simboli e dei significati è così costantemente esposto ad una logica binaria non esclusiva che, come visto, allude alla possibilità incessante dello sdoppiamento.¹²⁹

¹¹⁹ Ad es. Za: (*Prologo* § 4), pp. 8-10; Za II: (*Dei compassionevoli*), pp. 99-100; Za III: (*Sul monte degli ulivi*), p. 202; Za IV: (*Della scienza*), pp. 353-354. Cfr. MA II: VM, § 95, p. 38; M: II, § 145, p. 112; GD: V, § 3, p. 50.

¹²⁰ GD: V, § 2, pp. 49-52. Cfr. B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, op. cit., pp. 52-53.

¹²¹ ERACLITO, *Dell'origine*, op. cit., [Fr. 16], p. 59; *ivi*, [Fr. 23], p. 68.

¹²² Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), p. 77.

¹²³ Za III: (*Del grande anelito*), pp. 261-263.

¹²⁴ Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), p. 77.

¹²⁵ FW: P., § 2, p. 31.

¹²⁶ Za II: (*Della redenzione*), pp. 162-164.

¹²⁷ OFN: VII, II, 26 [295], p. 208; 27 [1], p. 255; GD: VI, § 3, pp. 57-59. Cfr. P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 26.

¹²⁸ Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 166.

¹²⁹ Za: (*Prologo* § 9), p. 18; Za I: (*Dell'amico*), p. 61.

Persino Dio, inteso nella sua accezione comune, sembra dover ritrovare il senso e la consistenza della fisicità,¹³⁰ laddove il *saggio ignoto*¹³¹ del quale si parla nel capitolo *Dei dispregiatori del corpo* pare tosto richiamare il *Dio ignoto* che attraversa buona parte della produzione nietzscheana sin dai tempi di Pforta.¹³² In questi nodi si fondono insieme istanze filosofiche ed aspetti concernenti temi di teologia e filosofia delle religioni che acquistano maggiore chiarezza attraverso lo studio del materiale postumo relativo al periodo di composizione dello *Zarathustra*. Ritroviamo, in forma di appunti ragionati, anche l'elaborazione di una prospettiva volta a porre in evidenza la continuità del rapporto che intercorre tra Dio e l'uomo. Riportando costantemente la materia allo spirito e lo spirito alla materia, Nietzsche giunge a pensare un'istanza che potremmo definire di "co-creazione"¹³³ continua del mondo", elemento che è possibile intendere come chiarificazione estrema del compito eminente cui è chiamato il suo *sovrumano*. Tale elemento invita a cogliere un'ulteriore possibile connessione tra la figura zoroastriana proposta da Nietzsche e quella storica del Mazdeismo. Ciò contribuisce a chiarire la molteplicità dei sensi sottesi alla complessa concettualità nietzscheana, invitando, senza dubbio alcuno, a tener conto anche della scia aperta da una nuova ed originale ontologia del corpo e delle sue potenzialità espressive.

3. Inciso

«[...] *Ma a quel punto accadde qualcosa di altamente degno di nota e di enigmatico: mentre finisce nel sangue e muore, dà la vita una nuova religione universale*».

L. ANDREAS-SALOMÉ, *Gesù l'ebreo**

Riflettere sull'opera nietzscheana in generale, e sul *Così parlò Zarathustra* in particolare, comporta di primo acchito una serie di difficoltà legate allo statuto mutevole, in relazione alle interpretazioni possibili, dello *stile* di Nietzsche.

Così pare che lo scritto nietzscheano, qui molto prossimo nello stile al carattere profetico,¹³⁴ lirico e poetico, seppure si mostri nella sua peculiarità non catalogabile secondo alcuna modalità letteraria corrente e fino ad allora riconosciuta, racchiuda *in nuce* e nel suo sviluppo complesso, fatto al contempo di intrecci e scansioni lineari, una peculiare "ricorsività ermeneutica" del tutto originale.

¹³⁰ Za IV: (*La festa dell'asino*), p. 366.

¹³¹ Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), p. 33. Cfr. Za IV: (*Il mago* § 1), pp. 293-295.

¹³² SG: I, p. 388; OFN: VII, III, 29 [11], p. 9; Cfr. *ATTI*, 17, 22-28.

¹³³ OFN: VII, II, 26 [209], p. 186; 26 [288], p. 206; 26 [347], p. 119; 26 [383], p. 229.

* Op. cit., p. 31.

¹³⁴ Intendiamo questo termine come ne chiarisce la modalità di "veridizione" Michel Foucault tenuto conto che Nietzsche scriverà in *Ecce Homo*: «Qui non parla un 'profeta', uno di quegli spaventosi ibridi di malattia e volontà di potenza che vengono chiamati fondatori di religioni». EH: P., § 4, p. 13. *Supra*, Cap. I, § 12.

Peculiarità che sembra animarne, secondo diversificate e stratificate linee di operatività, tutto l'insieme della teorizzazione filosofica. Questa è resa possibile a partire dallo stile evocato e dalla forma originale utilizzata e creata. Nietzsche attraverso metafore, simboli e dimensioni di senso, talvolta enigmatiche ma provocate *ad hoc* al fine di favorire un rinnovato modo dell'interrogare/interrogarsi, pare volere esplicitare il portato complessivo del suo pensare, ma senza tuttavia mai accennare in modo esplicito alla denominazione classica e riconosciuta degli ambiti di riflessione epistemicamente stabiliti.¹³⁵

Ciò tuttavia non impedisce in alcun modo di rinvenirvi i segni tangibili di una vera e propria prospettiva etica che viene evocata e richiamata alla presenza in modo "oltrepassante" rispetto agli schematismi usuali e che affonda le proprie radici nel fondamento stesso di una nuova dimensione del domandare, del dichiarare e del proferire, in senso originale ed originario, nonché, di conseguenza, del vivere stesso.¹³⁶

Il complesso intreccio esposto nell'opera, e dato come possibile, tra corpo (*Leib*), spirito, anima e ragione rimanda, seppure lungo tragitti ancora da ricercare e indicare, ad una dimensione coscienziale¹³⁷ non detta dal 'sapere', perché strettamente intrecciata ad un vissuto patetico-poetico e dissacrante che lo stile pianificato e lineare sembra in tutta evidenza non potere accogliere. Lo stile nietzscheano richiama con grande forza ed efficacia, spesso anche indirette, alla dimensione incarnata della conoscenza e dell'azione.¹³⁸ Dimensione adesso declinata secondo una ritraduzione creativa dei valori (*Umwertung*), un'*inversione* che, sottraendosi alla norma, possa farsi garante di autentica riformulazione pratica ulteriore.

La fisiologia nietzscheana ritrova in tal modo, nel suo stesso disporsi che interroga il corpo molteplice e lo spirito (*Geist*) che lo vivifica secondo originarie scansioni di vita, tutto il proprio portato costitutivamente psicologico. Nella sua perentorietà la *parola* sembra alludere ad una condizione obliata ma potente proprio in vista di un possibile riottenimento di sé che si dona lungo l'asse di una 'ricerca' (tentativo) incessante. Tale ricerca, a sua volta, si svela in tutta la propria dimensione esistenziale originale in cui alla soggettività è data la possibilità di scoprirsi nei pressi di Dio, o *del dio*, adesso volutamente e paradossalmente assente. Condizione focale, questa, che conduce al senso di uno spazio che richiama alla prospettiva più pericolosa,¹³⁹ al peso più grande,

¹³⁵ Al contrario pare che Nietzsche, prendendo le mosse da un'istanza etica legata alla vita e da quella psico-fisiologica legata agli affetti, miri alla loro messa in questione radicale e decisa per determinarne una possibile ritraduzione in chiave esistenziale. Ad es. Za I: (*Delle cattedre della virtù*), p. 26; Za II: (*Dei saggi illustri*), p. 115; Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 136; Za II: (*Dei dotti*), p. 143; Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 9), p. 337.

¹³⁶ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 4), p. 234; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 13), p. 240.

¹³⁷ Ad es. GM: II, § 3, p. 48 e ss; FW, I, § 11, p. 63.

¹³⁸ Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 37; FW: I, § 11, p. 64; EH, IX, § 6, p. 102 e ss. Cfr. S. C. SCHUSTER, *La pratica filosofica. Una alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, trad. it. di F. Cirri, Apogeo 2006, pp. 36 e ss.

¹³⁹ Ad es. FW: III, § 233, p. 191.

alla sua *condicio* religiosa, prima evocata¹⁴⁰ e poi presa in carico come istanza o punto di fuga dello sguardo: la “dottrina” dell’eterno ritorno.

La coerenza/centralità della visione «del più solitario tra gli uomini»¹⁴¹ dona vita al pensiero abissale.¹⁴² L’incontro tra una dimensione di eternità e una contingenza, trasfigurate e date secondo una logica del ribaltamento continuo, possibile proprio nell’essere paradossalmente già attiva l’istanza di un pensiero altro, si mostra in tutta la sua rilevanza nella disposizione ermeneuticamente concreta al rovesciamento ulteriore dei piani di riflessione e nella focalizzazione dei temi che così trovano lo ‘spazio’ per una rinnovata trattazione.

In tal modo nello *Zarathustra* il ‘dire’ donerà campo sonoro alle parole divenute discorso sulla virtù, sul dono, sull’amicizia, sul Sé, sul superamento e su Cristo, lasciando sullo sfondo, al contrario, la riflessione espressa nello stile aforistico. Le linee di tale sviluppo atipico sembrano esigere un’esplicazione che, sapendo cogliere il gioco complesso dei rimandi relativi alle interazioni simboliche ed evenemenziali specifiche, non tralasci, al contempo, di metterne in luce, attraverso la dialettica peculiare, quella che è stata indicata come “ricorsività ermeneutica” di fondo. Oltre alla rottura (*Zerbrechen*)¹⁴³ degli argini epistemici stabiliti, intesi come margine dato alla creazione di orizzonti di senso altri, il *Così parlò Zarathustra* allude con decisione, nel suo complesso, ad una innovativa forma del pensare/vivere filosofico concepito, in senso eminente, come dimensione pratica, concreta e incarnata;¹⁴⁴ laddove, anche in considerazione di quanto dice lo stesso Nietzsche in altre opere, le istanze psico-fisiologica, etica e della sacralità in senso lato, sembrano esprimere un ruolo co-essenziale di primaria importanza.

La dimensione del sacro si configura come ‘termine ultimo’ di uno specifico modo di *sentire*,¹⁴⁵ ma dato in funzione adesso affermativa e, nell’anelito al superamento di se stessi, come aspetto autocritico reale. Se Nietzsche, nel corso della sua intera produzione filosofica, indaga genealogicamente le genesi plurali e le strutture degli apparati e dei rapporti di sacralità (a tal

¹⁴⁰ Si veda: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 319 e ss.

¹⁴¹ Za III: (*La visione e l’enigma* § 1), p. 181.

¹⁴² Za III: (*La visione e l’enigma* § 2), p. 183. Nella concezione del “pensiero abissale” in Nietzsche parrebbe fare eco la visione emersioniana del pensiero come «chiave di ogni uomo» e la cui vita altro non è che «un cerchio che si evolve da sé». R. W. EMERSON, *Cerchi*, op. cit., p. 9. Significativamente il saggio *Cerchi* di Emerson si apriva con l’indicazione dell’occhio come «il primo cerchio [...] e l’orizzonte che esso disegna» come «il secondo» (*ivi*, p. 7), laddove ogni aurora dopo il tramonto viene equiparata all’esistenza di abissi sempre più profondi. Il fenomeno visivo nello *Zarathustra* sarà anch’esso connesso all’idea dell’abisso. Si veda: Za III: (*La visione e l’enigma* § 1), p. 183. Metafora stessa dell’essenza divina già per Agostino, la circolarità veniva ricondotta dal filosofo di Concord a metafora-immagine mistico-evolutiva tanto della capacità di oltrepassare la limitatezza etica, quanto di esprimere il carattere contingente e soggetto alla possibilità di rovesciamento di tutto ciò che esiste: «Le profonde speranze dell’uomo, i pensieri del suo cuore, la religione delle nazioni, le abitudini e le morali del genere umano sono tutte soggette a nuova espansione. L’evoluzione è sempre un nuovo influsso della divinità dentro la mente. Da ciò deriva il brivido che l’accompagna». R. W. EMERSON, *Cerchi*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁴³ Za III: (*Di tavole antiche e nuove* § 27), p. 250. KSA: 4/267.

¹⁴⁴ Cfr. G. B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, op. cit., p. 19 e ss.

¹⁴⁵ M: II, § 103, pp. 71-72.

riguardo tutte le riflessioni nietzscheane sui fondatori di religione paiono indicare solo uno dei vettori di tale ricerca), finisce per auspicare anche una loro autentica trasformazione *redentiva* riguardo agli stessi rapporti umani che li costituiscono. Tale snodo che vede il ‘sacro’, inteso come ambito *separato, altro* e garantito da autorità ormai al tramonto, ricongiungersi con le esigenze di una nuova umanità creatrice, si svela come il riferimento in base al quale le dimensioni etica e psicologica vedono sfumare i loro contorni ben definiti che ne sanciscono la separazione epistemica veicolata da certa cultura scientifica. Tale percorso volge all’affermazione di una nuova istanza *oltre-morale* complessa, capace di fornire le ‘ragioni’ di una rinnovata forma di completezza possibile, di cui l’*Übermensch*, in modo forse provocatorio, è al contempo il segno accennante ed il simbolo vaticinante.

Porre l’accento sulla centralità dell’istanza etica da Nietzsche evocata, significa, sulla scia dell’interpretazione fornita da Simmel,¹⁴⁶ riconoscere nel suo “immoralismo” non un rifiuto *tout court* della morale, ma una presa di posizione riguardo alle violente sistematizzazioni etico-metafisiche vigenti alla quale si accompagna, per altro verso, un costante invito al rinnovamento radicale. Il bene e il male postulati dalle valutazioni ordinarie si mostrano *luoghi comuni* dietro la cui apparente innocua ovvietà si nascondono le intenzioni di violenza di *potenze* ostili alla vita.

In *Al di là del bene e del male* verrà formulato in modo esplicito l’auspicio conseguente del sorgere di possibili «*morali superiori*»,¹⁴⁷ per le quali lo *Zarathustra* vuole indicare il cammino concreto della loro possibile costituzione e realizzazione. Tale *creazione* prende le mosse dalle stesse dinamiche evocate, affrontate e descritte adesso in chiave marcatamente psicologica e trasformativa, poi secondo lo spirito ‘ritrovato’ di un nuovo accesso al plesso di significazione garantito dalle tradizioni mitiche e religiose. Il tema della “morte di Dio” rappresenta in quest’ottica un altro intreccio che va ad innestarsi con quello della figura di Cristo, del quale lo *Zarathustra* storico del Mazdeismo, come visto, parrebbe anche essere considerato una sorta di anticipatore.

Tali complessi snodi si radicano nella trattazione in collegamento con l’espressione di un’ancora inesperta ‘funzione’ del sacro e del *verbo* (*Logos*), ed in connessione con la ricerca di un *modus* originario che la figura del Persiano sembra suggerire già a partire dal ruolo che questa svolge all’interno della complessa trama strutturale dell’*Avestā*.

A mo’ di esempio, l’evocazione di un’etica disposta alla ricongiunzione della frattura, ancora tutta morale, tra bene e male nel pensiero successivo a Nietzsche, è possibile scorgerla nelle riflessioni di

¹⁴⁶ Simmel definisce la posizione etica nietzscheana come un *personalismo etico*: «Tale personalismo etico comunque non è in alcun modo un egoismo o un eudemonismo. Se il valore delle qualità ideali oggettive non si misura in rapporto agli effetti sulle sensazioni degli altri, non si misura nemmeno sulla base degli effetti che ha sul soggetto stesso». G. SIMMEL, *Friedrich Nietzsche. Un profilo storico-morale*, in *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, op. cit., p. 35. Simmel mette inoltre in rilievo anche il portato psicologico certamente innovativo, per quanto non ancora debitamente riconosciuto, della riflessione nietzscheana: *ivi*, p. 51 e ss.

¹⁴⁷ JGB: V, § 202, p. 101.

Martin Buber, quando questi si appella all'istanza di un pensiero pratico favorendo una chiarificazione/distinzione tra un ambito esistenziale al quale ricondurre il concetto di *colpa* e una sfera psicologica in cui può annidarsi il *sensu di colpa*.¹⁴⁸ Questa distinzione richiama, come nella visione di Nietzsche, alla differenza non solo di grado, ma di realtà, tra una sfera etica data nel campo delle relazioni concrete ed una psicologica in senso intrapsichico, classico e morale. Da qui si diparte la via per leggere tanto dentro le formazioni di potere che si istituiscono ed accrescono indicando come *colpa* e *peccato* aspetti del tutto naturali dell'esistenza,¹⁴⁹ quanto in quelle che riducono la crisi del senso, lo smarrimento, il dolore, la realtà della colpa a meri fatti soggettivi e interiori. Come chiariva Buber, difatti, l'ambito della concretezza esige una riparazione fattiva, esprimendo pateticamente un invito chiaro a donarsi per la ricostituzione di un legame veramente e 'colpevolmente' infranto.¹⁵⁰ Ciò in opposizione all'approccio moralistico alla realtà della 'colpa' che si concentra, per bene che vada,¹⁵¹ unicamente sulla condanna della condotta con l'unico esito di trasformarla in un "senso di colpa" il quale, a sua volta, inevitabilmente imprime una ben precisa forma alle azioni future del singolo e, con queste, un determinato carattere alla struttura, così perpetrata, delle relazioni sociali.

Anche l'ambito in cui rientrano le *virtù*, seguendo Nietzsche, esige una delucidazione alla luce del loro essere radicate (anche discorsivamente sul piano del linguaggio) tanto nel fragile tessuto onirico quanto nel *pathos* doloroso dell'esistere. Se la sfera psicologica, sotto il segno mutevole (gesto) di un *fare del corpo*, emerge nella sua relazione con quella etica, diramandosi in questa come componente a tutti i livelli co-essenziale, la dimensione del sacro si mostra come la chiave di volta che può permettere di scardinare e ricomporre le prospettive implicate nel loro reciproco accadere. Le istanze conseguentemente emergenti si mostrano così confacenti ad una nuova immagine del Sé e ad una nuova «affettività»¹⁵² (potenza) etica da quest'ultima non disgiunta.

In tal modo l'interrelazione dei piani sembra anche condurci verso un costitutivo essere in cammino, in viaggio e divenire carne del 'soggetto'. Ciò a partire da una o più relazioni possibili e

¹⁴⁸ Il tema, sviluppato secondo molte delle sue implicazioni filosofiche, diverrà oggetto privilegiato delle disquisizioni psicanalitiche di Lou von Solomé. Si veda: L. ANDREAS-SALOMÈ, *Anal und sexual*, trad. it. di M. Morante, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p. 19 e ss. (ed. orig. in «Imago», IV 1915-1916).

¹⁴⁹ Ad es. AC: *Legge contro il cristianesimo*, p. 98.

¹⁵⁰ M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, a c. di L. Bertolino, con nota introduttiva di J. B. Agassi, Apogeo, Milano 2008, p. 10 e ss; *ivi*, pp. 22-23; Cfr. I. BERTONE, *Che cos'è la colpa?*, in M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, op. cit., pp. 148-153.

¹⁵¹ «Nella Chiesa cattolica si è creato un orecchio (con la confessione) nel quale si può riversare ogni proprio segreto senza alcuna conseguenza. Quale sollievo! È inoltre un buon pensiero quello di spiare un fatto mediante una buona azione (anche se resa ad altri). Questa è la vera "punizione"». OFN: IV, II, 17 [102], p. 329. Da queste valutazioni etico-religiose nella seconda metà degli anni '70 Nietzsche farà derivare la sua concezione socio-politica di «un nuovo diritto penale» basato sulla riparazione del danno arrecato dal torto, laddove possibile, mediante l'esercizio attivo della buona azione: ad es. OFN: IV, II, 18 [53], p. 343; 18 [56], p. 344.

¹⁵² P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 24 e ss.

date anche in senso autoriflessivo, ma la cui potenziale asimmetria si mostra capace, in virtù di ciò, di determinare improvvise trasfigurazioni.

Gli svariati riferimenti al libro biblico dell'*Apocalisse* contenuti nella parte conclusiva del *Così parlò Zarathustra* rendono oltremodo interessante scandagliare il portato dell'argomentazione nietzscheana in relazione all'intreccio tra 'giustizia', 'trascendenza' e 'giudizio' anche alla luce di una loro possibile lettura in chiave escatologica. Tale istanza apocalittica, centrata sulla rivisitazione creativa della *possibilità* di una nuova scansione spazio-temporale relativa ad un "divenire del mondo",¹⁵³ si mostra dinamica concreta che fa tutt'uno con il sovrumano carattere vitale affermato. Seguendo questa ipotesi, la relazione con l'altro/Altro indica la dimensione ancora comunitaria e intersoggettiva del percorso dello spirito che scandisce il senso della vicenda, mostrandosi in svariate forme e secondo immagini nette e distorte¹⁵⁴ ad un tempo. Trasformazione e trasfigurazione¹⁵⁵ vanno dunque intese come istanze di ricerca e luogo della più alta speranza. La ricerca del *vero* e del mistero che se ne distingue ricongiungendosi, indica una nuova dimensione nella quale il pensare si riscopre legato imprescindibilmente ad una prassi, anche comune, adesso mostrata come possibile. Piani, questi, che fanno riferimento ad una *fragilità* strutturale (in senso positivo) degli snodi, poiché dati già per intero nell'ipotesi di un superamento auspicato come vera redenzione nel suo saper dire "sì" ad un'istanza vitale e temporale capace tanto opprimere quanto di risvegliare ad una nuova vita. *Fragilità* che mostra, nella sfera del suo stesso esporsi come *possibilità* esponenzialmente tradotta (*Macht*), tutto il portato illuminante della propria *forza* cogente.¹⁵⁶ Campo di forza che non è ascrivibile alla sola dimensione di una coscienza unicamente tradotta nei termini di una *razionalità pensata*, ma che, al contrario, come ha rilevato Assoun, affonda interamente nel sogno (*Traum*) le proprie radici più profonde e, proprio per questo, contraddittoriamente e per contrasto, maggiormente affioranti al senso dimensionale della parvenza.¹⁵⁷ Emerge il vettore di una profonda superficialità,¹⁵⁸ come nuova linea guida di una psicologia capace di scavare nei *fondi e sottofondi* dell'anima, della coscienza, delle cose; abissi custoditi dagli sguardi (saperi) ancora metafisici che il farisaismo, filisteismo della cultura e non solo, custodisce come unico tesoro intoccabile, nella prospettiva di un arresto ultimo del percorso creativo indicato.

¹⁵³ *Infra*, § 11.

¹⁵⁴ Ad es. Za I: (*Dell'amico*) p. 61 e ss.; Za II: (*Il fanciullo con lo specchio*) p. 91 e ss.

¹⁵⁵ «Alle gioie umane più alte e insigni, in cui l'esistenza celebra la propria trasfigurazione, pervengono come è giusto, solo gli esseri più rari e meglio riusciti [...]. È probabile che in tali uomini perfetti e felici le funzioni più sensibili finiscano con l'essere trasfigurate da un'ebbrezza allegorizzante della più alta spiritualità. Essi avvertono in sé una specie di divinizzazione del corpo e sono remotissimi dalla filosofia da asceti della frase: "Dio è uno spirito"». OFN: VII, III, 41 [6], p. 170.

¹⁵⁶ Si veda: OFN: VII, I, II, 16 [79], p. 184.

¹⁵⁷ FW: I, § 54, p. 99 e ss.

¹⁵⁸ JGB: I, § 23, pp. 28-29; JGB: III, § 59, pp. 64-65; NW: § 2, p. 237.

La nuova dimensione psicologica, pensata come sfera pratica, nella proiezione incarnata di una o più modalità o forme di vita,¹⁵⁹ diviene espressione di una coscienza etica: *anelito* e *danza* nel sospirare dell'anima (*Seele*) per il suo stesso ritrovamento legato talvolta all'*altro*, all'orrido e al casuale.¹⁶⁰

Tra narrazione mitica, profetica e poetica, tra parole, pensieri quasi segreti¹⁶¹ e gesti che dispongono a nuove forme di ingiunzioni obbliganti,¹⁶² corre una sottile trama fatta di sogni, evocazioni ed immagini che, nell'anelito donante del desiderio-piacere, si mostrano come unica preghiera e come vera e autentica vita.

L'esigenza di chiarire i molteplici sensi veicolati dai temi messi in luce, senza soffermarsi unicamente su questo o quel motto, su questa o quella frase ad effetto, 'dottrina' o ipotesi teorica, ha forse consentito di ritrovare il luogo naturale di tale reciproco accadere e il punto di unione dei diversi livelli letterari evocati e presenti nel testo e di valorizzare la possibile dimensione 'comune' di un disporsi discorsivo, simmetrico ed asimmetrico ad un tempo, secondo quella che Jaspers ha già indicato come la dialettica nietzscheana della contraddizione¹⁶³ e del contrasto.

La ricostruzione di questa forma organica invita a ricongiungere in modo nuovo un possibile ambito macroconcettuale della riflessione del filosofo con quello, al contrario, indicante contenuti, forme espressive e aspetti solitamente pensati come facenti capo a un campo microconcettuale. A partire dal superamento dell'etica dualistica, cui fa da contrappunto lo *Zarathustra* originario, e dalla peculiare *fenomenologia* del donarsi proposte da Nietzsche, si mostra come possibile lo slittamento degli ambiti indicati proprio assumendo e intendendo l'insegnamento del *ritorno* anche come chiave di lettura *del testo* interna *al testo*. Costatazione, questa, che pare possa condurre a vedere tra loro connesse su un piano di parità di *valore* le scansioni epistemiche, ontologiche, metafisiche, critico-metafisiche proposte nel testo.

Il tema cruciale della *volontà* diviene accenno ad una o più forme di vita, di *volontà di potenza* che, in tal senso, scandiscono i passaggi, anche impervi, di una loro penetrazione nei livelli infinitesimali della dinamica esistenziale, forse già fenomenologica, che il *Così parlò Zarathustra* descrive ed alla quale invita. L'intreccio inestricabile, ma scandito da luoghi di pace,¹⁶⁴ appare tuttavia strutturarsi in un continuo sovrapporsi reciproco tra l'istanza vita e l'istanza morte. Quest'ultimo, dato oltre che

¹⁵⁹ Cfr. C. PIAZZESI, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 11 e ss.

¹⁶⁰ Za II: (*Della redenzione*), p. 162.

¹⁶¹ Za II: (*Dei poeti*), p. 146.

¹⁶² Ad es. Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*) p. 169; Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 4), p. 234. Cfr. G. SIMMEL, *I valori dell'umanità e la decadenza*, in *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, op. cit., pp. 123-124.

¹⁶³ Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. e c. di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996, pp. 29-30.

¹⁶⁴ Za I: (*Della castità*), pp. 59-60; Za III: (*Il convalescente* § 2), p. 252 e ss.

rimandare il lettore odierno ai temi di freudiana¹⁶⁵ e heideggeriana¹⁶⁶ memoria, si mostra come molto prossimo al fondo ironico, ma anche tragico, del riflettere sull'amore di Stendhal,¹⁶⁷ autore che Nietzsche considera un grande psicologo.¹⁶⁸ Si nota come il rapporto vita-morte a sua volta slitti, epistemicamente e metafisicamente, su quello tra vita e pensiero, e ontologicamente, nella prospettiva della sacralità del dire, su quello relativo alla morte di Dio nel segno dell'avvento/resurrezione¹⁶⁹ del *sovrauomo*. A differenza che in Heidegger, la morte, in Nietzsche, non segna l'orizzonte più proprio sul quale si staglia l'esistere, l'«avvocato della vita»¹⁷⁰ Zarathustra può concepire il trapasso unicamente come festoso «adempimento»¹⁷¹ e promessa in funzione di un'*ulteriore* prosecuzione della vita.

Se Nietzsche aveva immaginato uno spazio del tutto nuovo per questa sua opera,¹⁷² sarà stato anche in virtù del fatto che quest'ultima, ri-aprendosi al campo poetico e letterario nel medesimo momento in cui interroga, e ne interroga, il “senso comune”, se ne ritrae per rivolgersi verso una dimensione del mistero e verso una ri-fondazione ampia e creativa del pensare/agire filosofico. Con lo *Zarathustra*, come aveva ben compreso Foucault,¹⁷³ si apre la strada ad un nuovo ordine ermeneutico in senso ampio e variegato; questo sembra interrogare, come suggerisce Botet, lo stesso *verbo (logos)*¹⁷⁴ alle radici del suo ri-velarsi/apparire come verità per mostrarne l'intima connessione con la realtà concreta del vivente. Nuovo stile che denota il limite opaco della fine di un'era incastonata a livello essenziale nella *décadence* di una forma di civiltà (*Kultur*), forma pronta tuttavia a sfociare, in senso marcatamente trasfigurante e in relazione alle *verità* adesso *plurali*, in una nuova, stavolta possibile, modalità del donare e ricevere¹⁷⁵ nella configurazione pratica delle relazioni tra i Sé.¹⁷⁶

L'*amore (Liebe)* del quale *Zarathustra* canta esige oggi di essere condotto nella piena luce del suo portato etico, psicologico e mistico nonché, per chi intenda approfondirlo, esistenziale ed esistentivo in senso lato.

¹⁶⁵ P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 130 e ss.

¹⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 50, p. 304 e ss.

¹⁶⁷ STENDHAL, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bertelà, Garzanti, Milano 2010, pp. 6-7; *ivi*, p. 247-254. (BN). Il volume di Stendhal presente nella biblioteca del filosofo rientra tra il materiale smarrito e non più ritrovato.

¹⁶⁸ Ad. es. JGB: VIII, § 254, p. 170. Si veda: G. CAMPIONI, *Nietzsche e gli “psicologi francesi”*: *Sthendal, Taine, Bourget*, in Risorse-Materiale didattico, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>).

¹⁶⁹ Za II: (*Il Canto dei sepolcri*), p. 128; Za IV: (*Il saluto*), p. 327.

¹⁷⁰ Za II: (*L'indovino*), p. 158.

¹⁷¹ Za I: (*Della libera morte*), p. 80.

¹⁷² EH: III, § 1, p. 55; EFN: IV, [506a] *A Paul Lanzky* <Venezia, fine aprile 1884>, pp. 472-473.

¹⁷³ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2010, pp. 366-368.

¹⁷⁴ S. BOTET, *Le Zarathoustra de Nietzsche: une refonte du discours philosophique?*, op. cit., p. 41.

¹⁷⁵ Za I: (*Della virtù che dona* § 1-2); p. 83 e ss; Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 98; Za III: (*Del grande anelito*), p. 262.

¹⁷⁶ Za: (*Prologo* § 9), p. 17; Za II: (*L'ora più silenziosa*), p. 173; Za IV: (*Il mendicante volontario*), p. 311.

4. L'amore

«Nell'amore è sempre un po' di follia. Ma anche nella follia è sempre un po' di ragione».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Se Nietzsche non avesse dato costantemente spazio ad un'ampia trattazione del tema dell'amore, molti aspetti del suo pensiero risulterebbero forse immediatamente decifrabili, ma la profondità della sua indagine sulle religioni e sull'etica rimarrebbe inesplorabile. Ad esempio, il tanto discusso rapporto di Nietzsche con il Cristianesimo perderebbe la sua attrattiva tematica e l'anticristo, in senso letterale, rimarrebbe l'unico orizzonte capace di delineare il senso del suo impulso spirituale. L'elemento amoroso viene indagato senza astrarre dalle sue possibili configurazioni pratiche che si manifestano all'interno delle modalità concrete di relazione, mirando a bilanciare, attraverso l'evocazione del sacro e la dissertazione, anche controversa, sull'impulso etico, gli squilibri e le degenerazioni dell'affettività presenti nelle attuali forme di convivenza. Prendendo le mosse dall'aforisma «Amore»¹⁷⁷ contenuto in *Opinioni e sentenze diverse*, e attraversando anche alcune parti di *Aurora* e de *La gaia scienza*, si può accedere al senso più pregnante di importanti plessi argomentativi dello *Zarathustra*, mostrando come al suo interno l'istanza "amore" svolga un ruolo tutt'altro che marginale.

Essendo questa l'opera nella quale Nietzsche compone in modo sintetico ma organico gran parte del proprio pensiero sull'esistenza, vi si ritrova nella forma ora lapidaria, ora argomentativa e narrativa, il nocciolo di quelle che riteneva questioni psicologico-esistenziali di tutto rilievo: quella relativa ad una ridefinizione ontologica dell'umano, adesso declinato secondo la prospettiva della «virtù che dona»,¹⁷⁸ e quella che riguarda il campo scientifico, caratterizzato anch'esso da un amore inteso come forza propulsiva che motiva l'autentica passione per la conoscenza.¹⁷⁹ L'indagine di Nietzsche si sviluppa lungo percorsi che vanno dall'analisi della dimensione religiosa cristiana, dove l'immagine e la parola sull'amore predominano, fino a giungere alla correlata disamina delle caratteristiche salienti della vita associata, dei rapporti di coppia e dell'amicizia. Ciò si configura come una continua ed esponenziale riconduzione dell'istanza etica legata semplicemente al "bene", inteso come idea filosofica da far risalire, nei suoi aspetti metafisici, tanto a Platone quanto allo Zoroastro mazdeo,¹⁸⁰ all'amore vissuto come assoluta gratuità, ovvero pronto a dispiegarsi nel suo esercizio senza alcuna riserva o calcolo. Questo snodo si caratterizza come tentativo *pre-*

* *Za I: (Del leggere e scrivere)*, p. 41.

¹⁷⁷ *MA II: VM, § 95*, p. 38.

¹⁷⁸ *Za I: (Della virtù che dona § 1)*, pp. 83-85.

¹⁷⁹ *Za: (Prologo § 4)*, pp. 8-9. Cfr. *GM: P.*, § 1, p. 3.

¹⁸⁰ *EH: XIV, § 3*, p. 129.

fenomenologico che, mentre rileva il *quantum* di *ego* individuale e gregario che entra in gioco in ogni forma consolidata di morale, rintraccia al contempo le caratteristiche del *sovrauomo*,¹⁸¹ la cui possibile definizione, come chiarito da Vattimo,¹⁸² si colloca oltre la definizione metafisica e speculativa di soggetto.¹⁸³ Quest'ultimo viene oltrepassato anche in virtù dello svanire del *limite* intersoggettivo che la logica economica classica stabilisce tra un *possibile* "dare" e un *desiderato* "ricevere" nel campo delle più svariate relazioni. Il percorso che Nietzsche segue nello studio delle religioni, soprattutto attraverso un metodo comparativo,¹⁸⁴ è caratterizzato, come risulta dall'aforisma «Amore» di *Opinioni e sentenze diverse*, dalla consapevolezza che solo il Cristianesimo ha espresso il massimo potenziale di coinvolgimento per gli uomini parlando dell'amore.¹⁸⁵ Quest'ultimo riesce, quasi come nell'immagine della «porta carraia»,¹⁸⁶ che il novello 'oracolo' trova salendo lungo il proprio impervio sentiero, a proiettare l'uomo e la donna tanto verso il passato, attraverso dilettevoli ricordi, che nel futuro, alimentando la forza della speranza:

L'artificio più fine che il Cristianesimo ha in più, rispetto alle altre religioni, è una parola: esso parlò di *amore* (*Liebe*). Così diventò la religione lirica (mentre nelle altre sue due creazioni il semitismo ha donato al mondo religioni eroico-epiche). C'è nella parola amore qualcosa di così ambiguo ed eccitante, qualcosa che parla tanto al ricordo e alla speranza, che anche l'intelligenza più bassa e il cuore più freddo sentono qualcosa dello scintillio di questa parola. [...].¹⁸⁷

L'amore, prosegue Nietzsche, è capace di apportare profondo significato anche al travaglio della vita presente: attenua le difficoltà quotidiane e fornisce, in senso sia psicologico che sessuale, compimento alle tensioni sublimite¹⁸⁸ dell'animo umano. I luoghi della memoria e del ricordo, importanti elementi dell'approccio fenomenologico del secondo Novecento, soprattutto di matrice husserliana, forse non a caso erano ampiamente analizzati e tematizzati da Nietzsche negli appunti¹⁸⁹ che risalgono al periodo della redazione della seconda parte del *Così parlò Zarathustra*. La centralità dell'*ego*, ridefinito secondo la sua capacità trasformativa e la sua duttilità, emergeva

¹⁸¹ Si veda: W. STEGMAIER, *Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, in V. GERHARDT (hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, op. cit., pp. 157-158.

¹⁸² G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., pp. 27-31.

¹⁸³ OFN: VII, III, 36 [25], p. 239; 35 [35], p. 203.

¹⁸⁴ J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen*, op. cit., p. 72; *ivi*, pp. 231-233.

¹⁸⁵ MA II: VM, § 95, p. 38; OFN: IV, II, 17 [19], p. 320.

¹⁸⁶ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 183.

¹⁸⁷ MA II: VM, § 95, p. 38.

¹⁸⁸ Si veda: P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, op. cit., p. 145; W. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit. p. 238.

¹⁸⁹ Ad es. OFN: VII, III, 38 [14], pp. 295-297; 40 [23], pp. 325-326; 40 [28], p. 330; 40 [29], pp. 330-33; 40 [34], pp. 331-332.

già nell'aforisma dal titolo «*Non egoistico*»¹⁹⁰ di *Aurora* come elemento atto a spiegare lo specifico della relazione tra i sessi, mentre nell'aforisma «*Quante cose non son chiamate amore!*»¹⁹¹ de *La gaia scienza* l'amore di *coppia* diveniva negazione d'amore, qualora venisse colta la manifestazione di brama e di possesso assoluti normalmente rivolti alla persona amata.¹⁹² Il rapporto a due, vissuto nella sua esclusività, prende forma da una passione egoistica condotta al suo più alto grado e parzialmente dissimulata sotto il velo di un nobile sentimento. Una sorta di impulso che nega se stesso, all'interno di una contraddizione fondamentale,¹⁹³ mostra come la dinamica della relazione *esclusiva* tra i sessi poggi su una ingiustizia di fondo rispetto al più ampio e possibile campo delle relazioni sociali o intersoggettive. In tal modo Nietzsche lascia intendere come la consueta e privatistica dedizione "amorosa" rivolta ad un'unica persona spesso si traduca, nel suo aspetto consolidato, in un non amore verso tutti coloro cui si nega la gioia derivante dal bene posseduto. L'egoismo bramoso che cerca il completo possesso dell'altro, in tal modo, non differisce dall'«egoismo malato»¹⁹⁴ descritto in *Zarathustra*: esso è animato da una cieca volontà di appropriazione, spirituale e materiale, radicata in una *non* generosità che si manifesta chiaramente come degenerazione psicologica. Non a caso questa diffusa modalità degenerativa di strutturare il rapporto io-tu, io-altri, in quanto correlata all'esaltazione di/del sé, viene da Nietzsche descritta attraverso la formula psicologico-comportamentale «tutto per me».¹⁹⁵ Questa linea di riflessione conduce all'interno di una prima diramazione dell'argomentazione nietzscheana e trova, come visto, un'importante risonanza nelle riflessioni psicologiche su amore di sé, egoismo e altruismo svolte qualche anno più tardi da Lou Andreas-Salomé,¹⁹⁶ figura la cui vicenda biografica è legata sotto molti aspetti, in virtù di intrecci amorosi e di vita, alla stesura del *Così parlò Zarathustra*.¹⁹⁷

¹⁹⁰ M: II, § 145, p. 112.

¹⁹¹ FW: I, § 14, p. 67.

¹⁹² FW: I, § 14, pp. 67-69. Cfr. OFN: VII, I, I, 3 [1] 214, p. 70.

¹⁹³ D. SANCHEZ MECA, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, op. cit., pp. 392-396.

¹⁹⁴ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84.

¹⁹⁵ Za I: (*Della virtù che dona* § 1), p. 84.

¹⁹⁶ Ad es. L. ANDREAS-SALOMÉ, *Devota e infedele (Saggi sull'amore)*, op. cit., p. 27 e ss.

¹⁹⁷ A riguardo, notando il modo nel quale Nietzsche descriveva le qualità della giovane Lou, ossia rievocando gli animali dello *Zarathustra*, Nadia Fusini scrive: «Nietzsche l'ha già assunta nella sua immaginazione; o meglio, lei appare e Nietzsche si ingravida del suo Zarathustra». N. FUSINI, *Introduzione*, in L. ANDREAS-SALOMÉ, *Devota e infedele (Saggi sull'amore)*, op. cit., pp. 5-6.

5. L'orizzonte etico dell'amicizia

«Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici».

GIOVANNI, 15, 13.

Spostando il punto di osservazione al di fuori della visione propria agli amanti, quindi su una prospettiva etico-sociale, ne *La gaia scienza* veniva rimarcato, come forse avrebbe detto Spinoza, ciò che la scelta esclude nel suo determinarsi. Era tematizzata la falsificazione dell'amore interpretato erroneamente come istinto altruistico disinteressato, mentre in *Zarathustra* sarà indicato un modo nuovo di legare gli elementi che fanno riferimento al Sé e all'*altro* ponendoli all'interno della cornice di una nuova passione etica in grado di stabilire con equilibrio, ed accettare senza riserve, un amare che possa trascendere le singole valutazioni soggettive¹⁹⁸ ed il possesso smodatamente egoistico. In tal senso l'orizzonte del *dono di sé* viene riannodato allo stesso *amore di sé*:¹⁹⁹ congiunzione che rappresenta l'unica via capace di fornire una misura etica all'egoismo che reclama una auto-fondazione assoluta del soggetto e della sua illimitata sete di appropriazione.²⁰⁰ L'amore di sé e il disprezzo del valore della vita trovano il proprio equilibrio in questa dinamica orientata verso la prospettiva etica scandita dal dono. Questo equilibrio, che rifiuta tanto l'egocentrismo orientato verso l'avere quanto il nichilismo implicito in molte forme di vita,²⁰¹ può essere realizzato solo se intimamente mosso da un principio di gratuità: «Io amo colui l'anima del quale si dissipa e non vuol essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuole, conservare se stesso».²⁰²

Tornando all'aforisma 145 di *Aurora*, si nota come sia chiaro il senso psicologico-morale della concezione di Nietzsche, mentre si osserva, contemporaneamente, la presenza della componente *egoistica* nel desiderio di completamento che spinge gli individui ad unirsi gli uni agli altri.

Partendo dalla consapevolezza della centralità del fatto amoroso nella vita²⁰³ vissuta, nei suoi aforismi sul tema, Nietzsche mette a fuoco anzitutto l'elemento amore (*Liebe*) secondo un punto di

¹⁹⁸ FW: I, § 14, 67-69.

¹⁹⁹ Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 67.

²⁰⁰ Scegliendo di relativizzare e sottoporre a critica gli esiti più radicali dell'«approdo aristocratico della visione nietzschiana», basato in modo estremo sulla dicotomia tra condizione servile dei molti e aristocrazia (nobiltà) dei pochi, Francesco Totaro scrive: «L'alternativa alla soluzione "aristocratica" qui enunciata, a fronte di un problema *realissimo* e di attualità per noi oggi ancor più scottante, sta a mio avviso nella possibilità di formulare, a partire da Nietzsche ma correggendone gli esiti selettivi, un'etica universalistica della potenza intesa come etica della equipotenza ovvero come conferimento di senso e di scopo all'agire di ciascuno. Con queste precisazioni critiche, possiamo recepire la provocazione radicale che ci viene dalla figura nietzschiana del superuomo ai fini di un agire dotato di qualità creativa». F. TOTARO, *Superuomo e senso dell'agire in Nietzsche* in F. TOTARO (a c. di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, op. cit., p. 129 e n. 47.

²⁰¹ Ad. es. Za I: (*Dei dispregiatori del corpo*), pp. 33-34.

²⁰² Za: (*Prologo* § 4), pp. 8-9.

²⁰³ Za I: (*Del leggere e scrivere*), p. 41.

vista psicologico, per poi analizzare gli usi linguistici²⁰⁴ che si accompagnano alla concezione morale del fenomeno. Da una prospettiva sociale e religiosa, infine, riconduce gli aspetti salienti di questa passione sia alle affezioni del corpo che alla naturalezza dell'istinto. In questo quadro si manifesta un grande plesso di riflessione che sposta costantemente l'asse dell'analisi, dal divino all'umano e viceversa. Mediante l'accostamento dell'amore trascendente all'amore sensibile incardinato sull'estetica,²⁰⁵ Nietzsche amplia l'analisi indirizzandola verso lo sfondo etico-teologico dato dal rapporto tra Dio e l'uomo. Ciò risulta evidente accostando quanto riportato negli gli aforismi 59 e 141 de *La gaia scienza*, quando affrontano, seppure secondo diverse prospettive, la questione dell'amore ponendola in relazione con l'elemento del divino. Qui si pone in relazione l'istanza trascendente della divinità con gli aspetti etici implicati nell'amicizia²⁰⁶ e nelle relazioni tra i sessi,²⁰⁷ delineando in tal modo il piano teorico-pratico complessivo all'interno del quale si argomenta. È dunque importante riflettere sull'aforisma «Troppo orientale»²⁰⁸ de *La gaia Scienza* per ampliare l'orizzonte di indagine e cogliere appieno come nello *Zarathustra* si farà sintesi degli aspetti legati ad una psicologia-etica dell'amore.

Nietzsche, riportando un passaggio di Goethe, pone la questione del rapporto interessato all'interno del campo di relazione che si distende tra l'uomo ed il Dio veterotestamentario: un vero amore, anche da parte di Dio, non dovrebbe esigere alcun compenso e, quindi, di essere ricambiato con la fede. Da parte sua Goethe si era espresso a proposito dell'amore disinteressato meditando, con grande partecipazione, sulle relative asserzioni presenti nell'*Etica* di Spinoza. L'argomentazione goethiana di *Dichtung und Wahrheit* prende spunto dalla tematizzazione spinoziana del rapporto d'amore sia nel campo delle relazioni umane, che in quella che l'uomo istituisce con Dio. Il modo di concepire e rappresentare il divino nella narrazione dell'*Antico Testamento*, per Nietzsche, risente di una struttura relazionale caratterizzata dallo stesso sentimento di possesso interessato che

²⁰⁴ Si veda: R. SCHATCH, *Nietzsche*, op. cit., pp. 44-48.

²⁰⁵ FW: II, § 59, pp. 103-105.

²⁰⁶ Si veda questi importanti frammenti della primavera-estate del 1777 nei quali Nietzsche, riflettendo sul tema dell'amicizia presentato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, definisce il «rapporto amichevole come il più morale che esista». OFN: IV, II, 23 [58], p. 412; 21 [26], p. 377. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a c. di C. Natali, Laterza, Bari 2001, [IX, 9, 1166a (1 e ss.)], p. 369 e ss. In questi passaggi Aristotele parla dell'uomo dabbene dell'«uomo eccellente» che, con la virtù, è «misura di ogni cosa» [ivi, IX, 9, 1166a (14), p. 371], ma anche dell'«uomo superiore» come colui che maturando è divenuto «migliore [...] per virtù». Ivi, [IX, 9, 1165b (22-30)], p. 369. Il sovrauomo nietzscheano, tutt'uno con la sua virtù come l'uomo «superiore» prospettato da Aristotele, da questo differisce in parte, nell'aver radicalizzato, cristianamente, la logica del dono in senso ontologico prospettandola nell'idea del *tramonto* come autodonazione. Se «l'uomo eccellente» di Aristotele «vuole vivere e conservarsi lui stesso, e soprattutto la parte di se con cui ragiona, dato che per l'uomo eccellente l'esserci è un bene» [ivi, IX, 9, 1166a (10-20), p. 371], Nietzsche, evocando simbioticamente l'immagine solare, e concependo il divenir maturi anche come un progressivo distacco dall'attaccamento terreno, come visto, scriverà anche: «Io amo colui l'anima del quale si dissipa e non vuole essere ringraziato, né dà qualcosa in cambio: giacché egli dona sempre e non vuol conservare se stesso». Za: (*Prologo* § 4), p. 9. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., [IX, 9, 1169a (18 e ss.)], p. 385 e ss.

²⁰⁷ Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), pp. 77-79.

²⁰⁸ FW: III, § 141, p. 172. Cfr. G. W. GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Die Goethe Edition – Jazzybee Verlag Jürgen Beck, Altenmünster 2015, pp. 461-462.

connota il modo *troppo umano* dell'immanenza. Il Dio «Troppo orientale»²⁰⁹ che emerge dallo sfondo religioso ebraico, così come anche tutto il Cristianesimo diffuso,²¹⁰ potrebbe essere confutato, scrive Nietzsche, in virtù di prassi che non riflettono una potenza d'amore degna del divino ma, paradossalmente, ancora possibile all'uomo virtuoso.²¹¹ Il nuovo carattere di un'etica amorosa *superiore* viene stabilito sulla sottile soglia che separa e unisce un *dare* determinato dalla ricchezza-generosità da un *ricevere* motivato anch'esso da grandezza d'animo.²¹² L'amore donante che si addice alla trascendenza, contrapponendosi alla logica utilitarista²¹³ e capovolgendo la riflessione spinoziana, non esige il contraccambio della fede come risposta dovuta, ma il libero esercizio della passione ed il rispetto della libertà. Così Zarathustra cerca compagni e non fedeli, mentre i veri virtuosi²¹⁴ non aspirano ad alcuna «ricompensa»²¹⁵ né meditano vendetta per il torto subito. La metafora della natura *materna* si mostra la sola idonea ad esemplificare la passione amorosa per la propria virtù, come anche l'impenetrabile fondo di gratuità e dedizione che la deve animare: «ma chi ha mai sentito dire che una madre volesse essere pagata per il suo amore?».²¹⁶ L'amore del Dio che chiede in cambio la fede in lui «e che fulmina con sguardi terribili chi non crede a questo amore»,²¹⁷ è fin troppo simile a quello dell'uomo proiettato verso una concezione economica delle relazioni fondata sullo scambio (*do ut des*). Le parole di Zarathustra sul dono di sé, dove d'altra parte riecheggiano i motivi evangelici dell'amore per l'amico,²¹⁸ mirano quindi a porre in equilibrio il rapporto tra il *dare* ed il *ricevere* grazie ad un oltrepassamento dell'elemento egoistico concepito come cieca ed unilaterale tensione all'avere ed all'appropriazione in senso lato.²¹⁹ Anche la riflessione sull'amicizia si articola in connessione con i temi dell'egoismo e dell'altruismo.²²⁰ L'amore sovrabbondante di ricchezza che vuole donare e donarsi è il presupposto che dà senso all'istanza dell'intersoggettività. Sin dal *Prologo di Zarathustra*, difatti, la ricchezza dell'amore donante giustifica e fornisce senso, sia etico che trascendente, alla coesistenza originaria

²⁰⁹ FW: III, § 141, p. 172.

²¹⁰ «Buddha dice: "Non adulare il tuo benefattore!". Si ripeta questa sentenza in una chiesa cristiana: all'istante purificherà l'aria da tutto quanto è cristiano». FW: III, § 142, p. 172.

²¹¹ Così parlava il vecchio papa a riposo: «Chi lo esalta come un Dio dell'amore, non pensa abbastanza nobilmente dell'amore. Non voleva anche essere un giudice questo Dio? Ma colui che ama, ama al di là del premio e della rivalsa. Quando era giovane questo Dio dell'Oriente, era anche duro e vendicativo e si costruì un inferno per il divertimento dei suoi prediletti». Za IV: (*A riposo*), pp. 302-303.

²¹² Za III: (*Del grande anelito*), p. 262.

²¹³ Cfr. T. B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*, op. cit., pp. 93-96.

²¹⁴ Cfr. R. C. SOLOMON, *Nietzsche's Virtues: A Personal Inquiry*, in R. SCHATCH (ed.), *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, New York 2001, pp. 123-146.

²¹⁵ Za II: (*Dei virtuosi*), p. 104.

²¹⁶ Za II: (*Dei virtuosi*), p. 104.

²¹⁷ FW: III, § 141, p. 172.

²¹⁸ GIOVANNI, 15, 13.

²¹⁹ Za I: (*Del nuovo idolo*), pp. 53-54. Si veda: E. FROMM, *Avere o essere?*, trad. it. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1976, pp. 97-171.

²²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., [IX, 9, 1169a (11-20)], p. 385 e ss.

dei differenti soggetti: «Astro possente! Che sarebbe la tua felicità, se non avessi coloro ai quali risplendi?». ²²¹

Le riflessioni di Nietzsche conducono quindi nuovamente all' aforisma de *La gaia scienza* «*Quante cose non son chiamate amore!*», ²²² dove l'orizzonte dell'amicizia configura la possibilità concreta di superare il rapporto esclusivo “a due”, essendo questa «una specie di prosecuzione dell'amore» ²²³ nella quale la reciproca brama di possesso delle parti coinvolte «cede a un desiderio e a una cupidigia nuovi, a una più alta sete comune per un ideale che li trascende». ²²⁴ Su questi temi si misura l'approccio psicologico-esistenziale relativo ad un'etica dell'amore etico e sessuale nel *Così parlò Zarathustra*, come anche il senso della vita di Nietzsche. Un legame relazionale autentico esige di ricollocare il rapporto d'amore su un piano di autenticità fondato sulla gratuità: ²²⁵ tanto nella relazione *reciproca* nel rapporto con Dio quanto, seguendo Goethe, ²²⁶ in quella con l'amico. Invertendo la logica io/tu, bene/male, Nietzsche, in *Zarathustra*, scriveva:

Se però hai un amico che soffre, sii un asilo di pace al suo affanno, ma simile a un letto duro, un lettino da campo: così gli gioverai al massimo.

E se un amico ti fa del male, devi dire: «Io ti perdono ciò che hai fatto a me; ma come potrei perdonarti di aver fatto ciò – a te stesso!».

Così parla l'amore grande: esso supera anche il perdono e la compassione.

Bisogna tener fermo il proprio cuore; infatti, a lasciarlo andare, se ne va via ben presto anche la ragione! [...]. ²²⁷

Dall'aforisma «*Ai maestri del disinteresse*», ²²⁸ del primo libro de *La gaia scienza*, si possono invece cogliere altri importanti aspetti connessi al tema del dono di sé e del vantaggio collettivo che paiono confermare sul versante opposto, quello della rinuncia, la prospettiva sopra delineata. La dimensione gregaria e sociale diffusa appare come portatrice di istanze falsamente altruistiche quando, escludendo l'amore per il singolo, chiede a quest'ultimo, in nome di un preteso disinteresse etico-morale, il completo sacrificio di sé. ²²⁹ Ma ciò, questa volta, avviene a favore di un vantaggio

²²¹ Za: (*Prologo* § 1), p. 3. «Inoltre, se è proprio dell'amico fare del bene piuttosto che riceverlo, ed è proprio dell'uomo buono e della virtù beneficiare [...] l'uomo eccellente avrà bisogno di persone cui fare del bene». ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., [IX, 9, 1169b (3-13)], p. 387.

²²² FW: I, § 14, p. 67.

²²³ FW: I, § 14, p. 69.

²²⁴ FW: I, § 14, p. 69.

²²⁵ Za I: (*Dell'amore del prossimo*), p. 67.

²²⁶ G. W. GOETHE, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, op. cit., p. 461.

²²⁷ Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 99. «“Non si pone fine all'inimicizia con l'inimicizia, ma con l'amicizia”: questo è l'inizio dell'insegnamento del Buddha e non è la morale a parlare così, ma la fisiologia». EH: I, § 6, p. 27.

²²⁸ FW: I, § 21, pp. 72-75.

²²⁹ FW: I, § 21, pp. 72-75. Cfr. JGB: VII, § 221, p. 129. Si veda: M. C. FORNARI, *Superuomo ed evoluzione*, in F. TOTARO (a c. di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, op. cit., p. 49.

della comunità che nasconde, in modo auto-contraddittorio rispetto alla morale che viene avanzata, l'interesse particolare di chi predica. La stessa etica del disinteresse affermata in relazione alla devozione nell'aforisma «*Troppo orientale*», grazie agli stimoli del Goethe ammiratore di Spinoza²³⁰ e autore del *Whilelm Meister*,²³¹ se trasferita sul piano sociale, risulta esposta a distorsioni che ne determinano una contraddizione interna ed una possibile falsificazione funzionale alla morale, al potere ed agli interessi predominanti. L'incoraggiamento al *sacrificio* di sé, come quello che promuove l'assoluta affermazione di sé, non riposano su intenti ed istinti autenticamente morali, ma si svelano come i due eccessi a partire dai quali è possibile comprendere l'invito di *Zarathustra* ad amare anzitutto se stessi²³² ed a fare contemporaneamente di sé, non senza rievocare anche il viaggio dei Magi,²³³ dei *doni* apportatori di una nuova ricchezza.²³⁴

6. Il dono del tramonto

«Era il più bel meriggio che io avessi conosciuto. Spiravano dolci aeree e la terra splendeva ancora nella luminosa freschezza del mattino e, immota, sorrideva la luce nella sua etra nativa».

F. HÖLDERLIN, *Iperione**

Nel *Prologo di Zarathustra* Nietzsche esemplifica il momento della posizione dell'istanza intersoggettiva, intesa come condizione imprescindibile dell'etica già in Aristotele,²³⁵ coniugandolo con l'esigenza, non più in tutto greca, di un bene capace di superarsi nell'esercizio di un amore che, nel dono di sé, vuole per di più tramontare²³⁶ ed estinguersi per generare, ancora una volta, nuova ricchezza e splendore:

[...] Giacché per una volta ancora io voglio andare dagli uomini: *tra* loro voglio tramontare, morendo voglio donare loro il più ricco dei miei doni!

²³⁰ B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a c. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000, (III, XLII), pp. 203-204); *ivi*, (V, XIX), pp. 303-304.

²³¹ G. W. GOETHE, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. it. di I. Bellingacci, Arnoldo Mondadori Editrice S.p.A., Milano 2013, pp. 249-250. Si veda anche: NW: § 3, p. 171.

²³² Ad es. Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 3), p. 200.

²³³ Za: (*Prologo* § 1), pp. 4-5. Cfr. MATTEO, 2, 1-12. «Erano “sapienti”, rappresentavano la dinamica dell'andare al di là di sé, intrinseca alle religioni – una dinamica che è ricerca della verità, ricerca del vero Dio e quindi anche filosofia nel senso originario della parola. Così la sapienza risana anche il messaggio della “scienza”: la razionalità di questo messaggio non si fermava al solo sapere, ma cercava la comprensione del tutto, portando così la ragione alle sue possibilità più elevate». J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., pp. 111-112.

²³⁴ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 3), p. 234.

* Op. cit., p. 177.

²³⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, op. cit., [IX, 9, 1169b (3-13)], p. 387.

²³⁶ Za: (*Prologo* § 1), p. 4.

Questo l'ho imparato dal sole, che di ricchezza sovrabbonda, quando va giù: attingendo da tesori inesauribili ricolma d'oro il mare.²³⁷

Viene così descritta l'istanza di una soggettività naturalmente donante, la cui essenza si esplica direttamente nella profusione di doni e di luce. Il sole,²³⁸ simbolo del bene e della pura luce nello Zoroastrismo, era da Max Müller ricondotto, mediante una disamina linguistico-mitologica dei suoi stessi movimenti apparenti anabatici e catabatici,²³⁹ al suo nesso mitico ed etimologico con *Eros*-amore. Come mostrava un'analisi del senso e dei mitologemi custoditi dal linguaggio dell'antica religione indo-ariana, l'*aurora* ed il *tramonto* venivano intesi come metafore ora della nascita e del compimento della vita,²⁴⁰ ora dell'inizio e dell'estinzione dell'amore.²⁴¹

L'interpretazione centrata sull'evocazione della figura solare conferisce un senso ulteriore alla simbologia dello scritto nietzscheano. I cicli nascita-morte, dono e dissipazione, melanconia e resurrezione²⁴² qui raffigurati, conducono a marcare il nesso esistenziale che si stabilisce tra l'amore di sé e la volontà di compimento nell'amore donante. Se la visione strettamente circolare del tempo, come affermato nel capitolo *La visione e l'enigma*, non può essere in tutto esplicativa del senso del destino dell'esistente, bisogna individuare il punto di equilibrio etico-metafisico che viene stabilito tra l'amore di sé e la volontà di tramonto. Nell'aforisma 21 de *La gaia scienza* Nietzsche si era soffermato in senso critico sul tema della negazione, dissoluzione, della singolarità a vantaggio del più vasto ordine sociale. Questa dinamica richiama alla memoria anche importanti caratteristiche della filosofia ottocentesca di indirizzo idealistico. Notiamo come questo motivo teorico di riflessione veniva descritto da Creuzer come caratteristica della tradizione ascetica dell'Induismo, contrapposta al ricco vitalismo zoroastriano.²⁴³ L'autore della *Symbolik* poneva in risalto l'elemento statico e di negazione dell'individualità nella tradizione spirituale dei *Veda*, molto differente rispetto alla tensione agonica perpetua ed alla vocazione all'azione incessante, esemplificate dalla lotta tra la luce (*Licht*) e le tenebre (*Finsternis*), tipiche dello Zoroastrismo. L'immagine del «meriggio»,²⁴⁴ sulla cui derivazione si interroga Schlechta,²⁴⁵ l'esperienza del passaggio nel deserto,

²³⁷ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 3), p. 234.

²³⁸ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 693-694.

²³⁹ Si veda: A. LOSSI, *Anabasi e catabasi del pensiero: la filosofia dello Zarathustra nietzscheano*, in F. CATTANEO, S. MARINO (a c. di), *I sentieri di Zarathustra*, op. cit., pp. 151-164.

²⁴⁰ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 54, pp. 310-311.

²⁴¹ F. M. MÜLLER, *Essays*, op. cit., vol. 2, pp. 116-119. L'immagine mitica di Aurora è narrata nella *Teogonia* di Esiodo: «Ad Astreo l'Aurora generò i venti dell'animo gagliardo, Zefiro che porta il sereno e borea dal rapido corso, e Noto; ella, la dea, dopo aver diviso il talamo d'amore col dio. E dopo i venti la dea del mattino generò l'astro Lucifero e le stelle risplendenti che al cielo fanno corona». ESIODO, *Teogonia*, in *Opere*, op. cit., [363-396], pp. 83. Si veda anche: *ivi*, p. 87.

²⁴² Za II: (*Il canto dei sepolcri*), p. 128.

²⁴³ F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, pp. 717-718.

²⁴⁴ Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 3), p. 201.

la barca di Zarathustra che conduce all'altra sponda, sono solo alcuni importanti elementi di contatto con quest'ultima tradizione. Le immagini ed i temi che Anquetil-Duperron trae dai testi leggendari del Parsismo e riporta nella propria edizione dell'*Avestā*, come visto, confermano l'intento di Nietzsche di tematizzare anche e soprattutto le note tipiche che afferiscono all'antico Zoroastro. Tuttavia ad ogni simbolo impiegato viene attribuita *universalità* poiché implementato da immagini che attraversano diverse narrazioni mitiche e sacre: il sole come compimento dell'amore e della vita, l'altra sponda come meta di oltrepassamento, liberazione e luogo dell'ignoto, il deserto come luogo di espiazione, prova e tentazione, sono solo alcuni esempi in cui tradizione vedica e zoroastriana, ebraico-cristiana e buddhista trovano degli importanti punti di contatto.

Il ritiro in solitudine di Zarathustra veniva documentato da Anquetil-Duperron anche mediante la ripresa di un passo dell'*Horatio Borystenitica* di Dione Crisostomo. Questi spiegava come il recarsi di Zarathustra in solitudine sulla montagna, luogo dove realizza il proprio incontro con Dio, fosse motivato da un principio di amore (*Eros*) per la saggezza e la giustizia:

Selon le Livres des Parses, Zoroastre a consulté Ormusd sur les montagnes; & l'on assuroit du tems de Dion Chysostome, que par un principe d'amour pour la sagesse & pour la justice, ce Législateur s'étoit éloigné du commerce des hommes, & avoit vécu seul dans une montagne. [...].²⁴⁶

La visione critica del sacrificio proposta da Nietzsche,²⁴⁷ strettamente intrecciata alla volontà di una amorosa e completa donazione di sé, il suo ispirarsi ai relativi passaggi dell'*Esodo* biblico, il suo discostarsi dalla visione darwiniana sulla selezione naturale, ma soprattutto il forte attacco che, sulle tracce del Cristo, sferra contro il farisaismo e che costituisce nell'economia del suo pensare il versante pratico di una vera e propria analitica psicologico-esistenziale, rendono quantomeno dubbia l'interpretazione del pensiero nietzscheano recentemente fornita da René Girard. Il Nietzsche che riconosce in Gesù chi seppe vedere nel «cuore dei buoni e giusti»²⁴⁸ che non possono non crocifiggere l'uomo creatore,²⁴⁹ e che conseguentemente invita ad rimanere nel deserto *distanti* da essi,²⁵⁰ secondo la lezione girardiana diviene «il primo»²⁵¹ ad «asserire che la nostra

²⁴⁵ «Mentre l'elemento classico-antico impallidisce così fino all'impercettibile, incalzano subito le somiglianze con la prospettiva cristiana: l'uomo è colui che "tramonta", è colui che può "benedire" se stesso solo in quanto "va oltre"». K. SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio*, op. cit., p. 67.

²⁴⁶ A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Vie de Zoroastre*, in A. H. ANQUETIL-DUPERRON (éd.), *Zend-Avesta*, op. cit., vol. 1, II, pp. 27-28. Si veda: D. CHRYSOSTOMI, *Orationes*, vol. 2, Impensis viduae Reinskii, Lipsiae 1784, [*Borysten*. XXXVI, 448 (37-43)], pp. 92-93. Cfr. Za: (*Prologo* § 1), p. 4.

²⁴⁷ Ad es. JGB: § 3, p. 53.

²⁴⁸ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), pp. 249-250.

²⁴⁹ Cfr. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, op. cit., pp. 353-354.

²⁵⁰ Ad es. Za I: (*Della libera morte*), p. 82.

²⁵¹ R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti, Genova 2002, p. 92 e ss.

preoccupazione verso le vittime non è semplicemente un aspetto fra i tanti della nostra società, bensì il suo aspetto più caratteristico ed essenziale»²⁵² riconducendolo al «nostro retaggio ebraico-cristiano».²⁵³ L'«odio»²⁵⁴ verso questo ambito tradizionale, prosegue Girard, gli impedirebbe tuttavia di «riconoscere che la preoccupazione per le vittime è il segno della sua superiorità ed unicità, portando a considerarla, in modo perverso qualcosa di vergognoso e malvagio».²⁵⁵ Viene così attribuita a Nietzsche la propensione verso un «sacro vittimario» e quindi, secondo la tesi dell'autore, verso una forma ancestrale e arcaica del religioso cui una vera svolta sarebbe, al contrario, apportata dalla stessa visione teorica dell'autore. L'idea secondo la quale Nietzsche considererebbe la «preoccupazione per vittime»²⁵⁶ «qualcosa di vergognoso e malvagio»²⁵⁷ viene sostenuta da una peculiare interpretazione dell'elemento dionisiaco, ovverossia come legato *eo ipso* all'esercizio della più smodata violenza.²⁵⁸ L'adesione consapevole al dionisiaco, in quanto esemplificazione della dimensione violenta del sacro, è per Girard il sottile *trait d'union* che legherebbe peraltro il pensiero nietzscheano anche ai successivi sviluppi heideggeriani.²⁵⁹ Se Nietzsche non crede che Gesù fosse morto senza alcuna colpa, come sottolinea Kaufmann,²⁶⁰ è perché, al contrario, riteneva «il sacrificio espiatorio»²⁶¹ e l'idea stessa della «morte come sacrificio»²⁶² delle interpolazioni pagane che rappresentavano un vero e proprio travisamento del *Vangelo* dell'amore e della «lieta novella»²⁶³ annunciati da Cristo. Il motivo sacrificale prefigurato dal Dio veterotestamentario di Abramo, diremmo oggi la *Legge*, per lui era annullato da un messaggio sull'amore immanente, tanto che preparando la stesura de *L'anticristo*, annotava:

Niente è meno evangelico del sacrificio espiatorio, specialmente di quello dell'innocente per i peccati del colpevole;
 – Ma Gesù aveva eliminato il peccato! – non con la «fede», ma con il sentimento della divinità, dell'uguaglianza a Dio.²⁶⁴

²⁵² *Ivi*, pp. 92-93.

²⁵³ *Ivi*, p. 93.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 94.

²⁵⁵ «Egli deliberatamente rifiutò la posizione giudaico-cristiana e sostenne apertamente, al suo posto, la violenza e la follia di Dioniso». *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Ad es. *Ivi*, pp. 67 e 77.

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 77-78.

²⁶⁰ Si veda: W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., p. 363. Cfr. R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, op. cit., p. 71 e ss.

²⁶¹ OFN: VIII, II, 11 [378], p. 381; AC: § 57 p. 89.

²⁶² OFN: VIII, II, 11 [378], p. 381; AC: § 57 p. 89.

²⁶³ AC: § 29, p. 38; § 34, p. 46; § 39, p. 50; § 42, p. 55.

²⁶⁴ OFN: VIII, II, 11 [378], p. 381.

Ne *L'anticristo* la credenza nel «sacrificio dell'innocente»²⁶⁵ rientra, insieme a quelle dell'«inferno» e dell'«*unio mystica* nel bere il sangue»,²⁶⁶ tra «le idee cupe»²⁶⁷ combattute da Epicuro che striscianti si alimentavano nei «*culti sotterranei*»,²⁶⁸ e che con Paolo ridiventarono la base per dar forma ad una Chiesa che, attraverso la reintroduzione dell'idea del peccato, del castigo e dell'immortalità, rinsaldava energicamente il proprio potere,²⁶⁹ ma al prezzo di tradire l'insegnamento di Gesù. In ragione di quanto sin qui esposto, come avrebbe potuto Nietzsche, rigettare in tutto la tradizione guidaico-cristiana sostenendo «apertamente al suo posto, la violenza e la follia di Dioniso»?²⁷⁰ In che modo avrebbe considerato la preoccupazione per le vittime «qualcosa di vergognoso e malvagio»?²⁷¹ Il Nietzsche che ispirandosi alla storia di Gesù mette in guardia dai farisei, e che per farlo si appella all'immagine di Zarathustra, il primo nell'ambito degli antichi culti indo-arij a condannare le pratiche di culto sacrificali,²⁷² quella che è universalmente considerata come una rivoluzione teologico-culturale, sembra non coincidere con l'immagine proposta da Girard. Riguardo alla condanna del sacrificio nel testo di Oldenberg Nietzsche ritrovava anche un'altra profonda corrispondenza²⁷³ tra l'atteggiamento rituale culturale zoroastriano, del quale già sapeva sin dagli anni scolastici, e quello buddhista. Oldenberg difatti discuteva e illustrava l'atteggiamento di rifiuto e condanna di ogni rituale sacrificale espresso dal nuovo saggio asceta, in contrapposizione, come nel caso di Zoroastro, ai culti vedici preesistenti dei Brahmani.

Avviandoci alla conclusione, notiamo come i plessi tematici dell'amore e della giustizia confluiscono nello *Zarathustra* mostrando la continuità di fondo che il nuovo profeta nietzscheano intesse sia con lo Zarathustra delle *Gāthā*, sia con una trasfigurata coscienza cristica implementata dal gioioso impulso dionisiaco.

L'aspirazione alla giustizia²⁷⁴ può essere indicata come il *limite* atto a regolare in modo dinamico la spaccatura possibile tra dono di sé ed amore di sé, volontà di compimento e volontà di affermazione.²⁷⁵

²⁶⁵ AC: § 58, p. 89.

²⁶⁶ AC: § 58, p. 89.

²⁶⁷ AC: § 58, p. 89.

²⁶⁸ AC: § 58, p. 89.

²⁶⁹ AC: § 58, p. 89.

²⁷⁰ R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, op. cit., p. 94.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Scrive, al contrario, Girard: «Tutte le religioni normali nel mondo antico approvavano, quand'è ritenuto necessario, l'assassinio inteso come atto rituale, come immolazione sacrificale [...]». *Ivi*, p. 93.

²⁷³ OLDENBERG (1881), *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, op. cit., pp. 185-188. L'autore aggiungeva tuttavia come, a differenza di quanto avviene nei Vangeli dove il nome fariseo finisce per indicare *eo ipso* un nemico di Gesù, nelle scritture buddhiste la parola «Bramano» non assume «in nessun modo» al significato «di nemico della causa del Buddha». *Ivi*, p. 185 n. 2. Veniva menzionata, anche la *Maitrayania Upanishad* tradotta dal Max Müller nel XV volume dei già citati *Sacred Books of the East*, indicandola come possibile fonte della più recente letteratura vedica attestante una difesa contro l'emergente «giovane Comunità buddhista» ed il suo insegnamento di rottura rispetto alla tradizione consolidata. *Ivi*, pp. 187-188 e n. 1.

²⁷⁴ Ad es. Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 39; Za I: (*Del cammino del creatore*), p. 70.

In nome di una *giustizia* che rinuncia alla vendetta come proprio criterio fondativo,²⁷⁶ come di un amore che con gratuità si profonde non attendendosi alcun contraccambio, Nietzsche sottopone a critica l'esercizio della facoltà di giudizio come strumento privilegiato di accesso alla realtà e ad una prassi realmente amorosa sulla quale plasmerà anche la propria personalissima immagine del *Dio*.

Il nuovo Zarathustra, più che uno scienziato o un dotto che si accosta alla *verità* secondo i calcoli tipici della logica razionale, è un amante visionario che, come il suo predecessore storico, auspica una *trasfigurazione* dello stato di cose del presente.²⁷⁷

7. Un amore da apprendere

Se dal punto di vista simbolico e tematico la dimensione zoroastriana, come anche l'intonazione musicale delle *Gāthā*, confluisce ampiamente nello *Zarathustra*,²⁷⁸ molti passaggi evidenziano come Nietzsche si ispirasse allo stile ed a contenuti biblici.²⁷⁹ In *Umano, troppo umano* spiegava come i *Vangeli* rappresentassero un grande esempio grazie al quale poter fare di un libro un'opera universale capace di toccare con successo le sensibilità più disparate:²⁸⁰

Non c'è un libro che contenga più abbondantemente ed esprima più candidamente ciò che può far bene ad ogni uomo – fanatica intimità di felicità, pronta al sacrificio e alla morte nella fede e nella contemplazione della *propria* «verità» come verità ultima – del libro che parla di Cristo: da esso un uomo accorto può apprendere tutti i mezzi con cui si può fare di un libro il libro del mondo e l'amico di ognuno, specialmente quel mezzo magistrale di presentare tutto come trovato, niente come futuro e incerto. Tutti i libri di grande efficacia cercano di fare un'impressione simile, come se in essi fosse circoscritto il più vasto orizzonte intellettuale e spirituale e ogni astro (*Gestirn*) presente o visibile in futuro dovesse girare intorno al sole (*Sonne*) ivi risplendente. Non deve dunque, per la stessa ragione per cui libri simili sono di grande effetto, rimanere povero di efficacia ogni libro *puramente scientifico*? [...].²⁸¹

²⁷⁵ «Dite, dove si trova la giustizia che sia anche amore veggente? Inventate dunque l'amore che porta non solo tutti i castighi, ma anche tutte le colpe! Inventate dunque la giustizia che tutti assolve tranne coloro che giudicano!» Za I: (*Del morso della vipera*), p. 75. Cfr. MA II: VM, § 33, pp. 24-25; MA II: WS, § 81, p. 175; FW: III, § 140, pp. 171-172.

²⁷⁶ Ad es. Za I: (*Del pallido delinquente*), p. 37; Za I: (*Delle mosche del mercato*), p. 56; Za II: (*Dei preti*), p. 101; Za II: (*Dei virtuosi*), p. 107. Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, op. cit., pp. 82-91.

²⁷⁷ Ad es. MA II: WS, § 332, p. 262.

²⁷⁸ K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, op. cit., pp. 93-94.

²⁷⁹ OFN: VII, II, 25 [173], p. 51.

²⁸⁰ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

²⁸¹ MA II: VM, § 98, pp. 39-40.

In *Zarathustra* vengono spesso richiamati il tono e le formule tipiche del *Nuovo* e dell'*Antico Testamento* mantenendo al centro della trattazione, in continuità con l'elemento cristiano, una prevalenza dell'amore cantato ed esaltato nei suoi molteplici aspetti: quello aspirante alla trascendenza di sé, quello che riporta gli uomini al cospetto della verità, della conoscenza e della scienza e quello erotico-passionale raffigurato da *Eros* e dalle funzioni simboliche relative.²⁸²

L'antico *Zarathustra*, avrebbe scritto Nietzsche in *Ecce homo*, aveva fondato l'evento dell'interpretazione morale del mondo secondo un'ermeneutica che faceva delle categorie etiche del 'bene' e del 'male' degli enti metafisici.²⁸³ L'immoralismo di Nietzsche è il rifiuto di una morale farisaica che ha invertito il senso di ciò che è buono e che è malvagio tanto che la «bontà»²⁸⁴ dei cosiddetti "buoni" altro non è che una «malattia dello spirito (*Geist*)»,²⁸⁵ della mente.²⁸⁶ Mediante una disamina psicologica che attinge a categorie storico-religiose, il carattere patologico non viene da Nietzsche ritracciato ed individuato, come avverrà in seguito, su un livello intrapsichico e acontestuale, ma in modo relazionale ed esistenziale. Questo immoralismo allora non segna né il rifiuto complessivo dell'istanza etica né la sua esclusione dalle complesse valutazioni psicologiche dei rapporti esistenziali, ma relativizzandola, la riconduce sia al vissuto del singolo, alle prese con la propria vicenda di vita, che alla storia stessa del mondo e dei diversi popoli:

Amanti furono in ogni tempo e creatori, coloro che crearono il bene e il male. Fuoco d'amore arde nei nomi di tutte le virtù e fuoco d'ira.

Molti paesi ha visto Zarathustra e molti popoli: al mondo Zarathustra non ha trovato una potenza (*Macht*) maggiore delle opere degli amanti: 'bene' e 'male' è il loro nome.

In verità questa potenza della lode e del biasimo è un mostro. Dite, fratelli, chi sa domarlo?

Dite, chi aggogherà in catene i mille dorsi di questa bestia? [...].²⁸⁷

Come visto, la trama escatologica che dà senso alla lotta tra la luce e le tenebre, bene e male, nella religione mazdea adombra da vicino i plessi apocalittici dell'*Antico Testamento* e la stessa *Apocalisse* giovannea rievocata a più riprese da Nietzsche.²⁸⁸

²⁸² Za II: (*Il canto della danza*), p. 123

²⁸³ EH: XIV, § 3, p. 129.

²⁸⁴ «Essere veri – pochi ne *sono capaci!* E chi ne è capace, non vuole ancora esserlo! Meno di tutti, però, ne son capaci i buoni. Ah, questi buoni! – *Uomini buoni non dicono mai la verità*; sicché, per lo spirito, la bontà è una malattia. Cedono, questi buoni, si concedono, il loro cuore è fatto per ripetere, dal profondo essi obbediscono: ma chi obbedisce, non dà ascolto a se stesso!». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 7), pp. 235-236.

²⁸⁵ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 7), p. 236.

²⁸⁶ Si veda: M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 128.

²⁸⁷ Za I: (*Di mille e uno scopo*), pp. 65-66. Cfr. *APOCALISSE*, 13, 4; *ivi*, 20, 1-6.

²⁸⁸ Za III: *I sette sigilli* (*Ovvero: il canto «sì e amen»* § 1-7), pp. 269-272; Za IV: (*Colloquio con i re* § 1), p. 286; Za IV: (*Il risveglio* § 2), p. 364. Cfr. *APOCALISSE*, 5, 1-5.

In tal senso, le dimensioni luminose ed amoroze concrete non sono poste in risalto, come in Spinoza, attraverso quella che Nietzsche ritiene una disamina fredda e pacificata degli affetti e delle forze,²⁸⁹ ma attraverso la sottolineatura della loro continua e sofferta commistione con l'elemento umbratile. Anche l'amore risulta qui esposto, come l'uomo rispetto al *sovrauomo* e la verità²⁹⁰ concreta rispetto ai procedimenti astratti della logica metafisica,²⁹¹ ad un possibile oltrepassamento di sé animato dall'impulso creativo.²⁹² Rivelandosi nel proprio versante oscuro legato alla finitezza, anche l'amore aspira, in quanto passione etica incarnata, ad un proprio ulteriore superamento²⁹³ e potenziamento: «ogni grande amore non vuole amore: - vuole di più»,²⁹⁴ incalza Nietzsche. Il cuore del messaggio cristiano viene così custodito ma anche trasfigurato mediante l'inclusione dell'elemento dionisiaco: l'immagine critica del dono d'amore e di una vita vissuta per amore, è potenziata attraverso quella dionisiaca del piacere, del riso e della dissipazione erotica cui appunto si deve imprimere il carattere dell'eternità.²⁹⁵ Mediante l'elemento gioioso, l'autore vuole difatti caratterizzare il suo protagonista al fine di fornire una nuova profondità anche al senso della passione per il divino,²⁹⁶ quasi nell'intento di voler dare completezza all'immagine di Gesù travisata nei *Vangeli*²⁹⁷ ed ad un Cristianesimo centrato sul dolore. Ernst Renan, oltre a rilevare come la vita di Gesù non potesse essere collocata solamente all'interno della cornice culturale-religiosa ebraica,²⁹⁸ in quanto diversi elementi cristiani dovevano derivare dal Parsismo e dal Buddhismo, evidenziava come questi, in quanto negatore dello Stato e della cultura ufficiale e scolastica²⁹⁹ e in perenne collisione con l'esistenza farisaica, sarebbe rimasto per sempre nella memoria per via dell'*amore*.³⁰⁰ Amore che in Nietzsche, contrariamente a quanto sostenuto da Schopenhauer, non è più riducibile alla sola compassione,³⁰¹ non essendo questa in grado di realizzare senza completarsi

²⁸⁹ FW: IV, § 333, pp. 236-237. Si veda: R. SCHATCH, *Nietzsche*, op. cit., pp. 167-186.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 108-111.

²⁹¹ Si veda: G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 230.

²⁹² Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 99.

²⁹³ Si veda: Za III: (*Del passare oltre*), p. 209.

²⁹⁴ Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 16), p. 341.

²⁹⁵ Za III: (*La seconda canzone di danza* § 3), p. 268; Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 10-11), p. 377.

²⁹⁶ Scrive Mario Ruggenini «L'esperienza filosofica del divino non può non chiamare in causa la religione nel modo più inquietante, non malgrado, ma giusto a causa della prossimità in cui si stabilisce rispetto a essa. Una distanza incommensurabile separa così nell'origine coloro che si richiamano più da vicino, il filosofo e il sacerdote, l'amante della *sophia* che si espone al rischio della ricerca che non può possedere, e l'uomo di culto che si pone come custode del rapporto con le forze da cui dipende la vita degli uomini». M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, op. cit., p. 86. Cfr. Za II: (*Dei preti*), p. 101.

²⁹⁷ AC: § 29-§ 31, pp. 37-39.

²⁹⁸ E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., pp. 47-48; *ivi*, p. 454.

²⁹⁹ «Niente è più lontano del Vangelo dalla teologia scolastica. Le speculazioni dei dotti greci sull'essenza divina derivano da tutt'altro spirito. Il concetto immediato di dio come Padre: questa è la teologia di Gesù». *Ivi*, p. 154. Da questa non disposizione «per i ragionamenti coerenti», faceva notare Renan, derivava che Gesù esprimesse la propria dottrina racchiudendola in «aforismi concisi, espressivi nella forma, a volte enigmatici e bizzarri». *Ivi*, p. 158.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 443-444. Cfr. JGB: IX, § 269, p. 193.

³⁰¹ Si veda: GM: P., § 6, pp. 8-9. In *Al di là del bene e del male* quasi chiarendo il significato dell'ultima tentazione di Zarathustra, la sua compassione per l'uomo superiore, Nietzsche scriveva: «Quanto più uno psicologo – uno psicologo

in un'aspirazione ulteriore, una vera, fruttuosa ed elevata³⁰² compenetrazione pratica della realtà. L'esercizio amoroso³⁰³ è adesso anzitutto riposizionato oltre l'asse esistenziale del dolore, tanto che il novello 'oracolo' sentenza: «Guai a coloro che amano se non hanno un'elevatezza che sia superiore alla loro compassione».³⁰⁴

Come attestano un frammento del 1876 e l'aforisma «Amico»³⁰⁵ di *Umano, troppo umano*, la gioia comune, in contrapposizione anche alle moderne etiche della compassione, ma anche della rinuncia e del dovere, è l'elemento che deve implementare una *più alta etica*³⁰⁶ dell'amicizia rispetto a quelle fondate sulla condivisione del dolore (*Mitleid*).³⁰⁷ Da qui Nietzsche muove la sua critica al nichilismo ed a certo pietismo implicati nelle manifestazioni religiose più diffuse. La negazione dell'elemento gioioso, alla luce dello *Zarathustra*, si mostra espediente per nascondere, mediante un ripiegamento gnoseologico ed esistenziale nel dolore, la verità fondamentale che attesta come il piacere-desiderio (*Lust*) sia capace di maggiore profondità rispetto alla più cupa delle sofferenze.³⁰⁸

Visione che si distacca dalla concezione comune anche nella misura in cui l'amare non è più concepito come semplice espressività immediata del sentimento. Nell'aforisma «*Si deve imparare ad amare*» de *La gaia scienza* la passione amorosa veniva presentata come il risultato di un paziente esercizio di conoscenza che implica tanto buona volontà quanto mitezza ed equità sia verso l'altro che verso stessi.³⁰⁹ L'amore per la musica, per una melodia, viene proposto come esempio per esprimere la dinamica attraverso la quale si può veramente entrare, per via d'apprendimento, in una relazione amorosa con sé, col mondo e con quanto, in senso lato, ancora estraneo. Zarathustra inviterà ad *apprendere* l'amore proprio trattando dell'amore tra i sessi, della procreazione e del matrimonio, pronunciando queste parole: «Al di sopra di voi stessi dovrete amare, un giorno! Perciò imparate prima di tutto ad amare! E per questo foste costretti a bere il calice amaro del vostro amore».³¹⁰ Sebbene anche l'«amore più nobile»³¹¹ si esponga ad un versante umbratile e doloroso,

e un divinatore-di-anime costituzionalmente e inevitabilmente tale – si rivolge ai casi e agli uomini più fuori dal comune, tanto maggiore diventa il suo pericolo di restar soffocato dalla pietà: costui ha bisogno di purezza e giocondità, più di qualsiasi altro uomo. Il perversimento, il crollo degli uomini superiori, delle anime di indole più ignota, è infatti la regola: è terribile aver sempre sotto gli occhi una siffatta regola [...]. JGB: IX, § 269, p. 191. Cfr. NW: § 2, p. 223.

³⁰² Za I: (*Del leggere e scrivere*), pp. 40-41.

³⁰³ «Per Nietzsche come psicologo conta il modo in cui gli uomini si manipolano a vicenda, spesso tentando di convincere gli altri che sono deboli al fine di aumentare il proprio potere. È l'attività di manipolazione che Zarathustra e Nietzsche rifiutano in quanto non è all'altezza dell'amore». L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, op. cit., p. 112.

³⁰⁴ Za II: (*Dei compassionevoli*), p. 99.

³⁰⁵ MA: § 499, p. 273.

³⁰⁶ OFN: IV, II, 19 [9], p. 348.

³⁰⁷ MA: § 499, p. 273. Si veda: E. A. WACHENDORFF *Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität*, op. cit., pp. 112-119. Nel dettaglio: E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, op. cit., p. 180 e ss.

³⁰⁸ Za IV: (*Il canto del nottambulo* § 8), p. 375.

³⁰⁹ FW: IV, § 334, pp. 237-238.

³¹⁰ Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), p. 78.

³¹¹ Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), p. 79.

nella propria misteriosa e prorompente tensione al futuro superamento, nell'«anelito che esso ridesta verso il *sovrauomo*»³¹² rivela tutta la potenza creativa e gioiosa del vivere.

8. Una dignità per la fede

«Un guazzabuglio di tutte le epoche e le nazioni
traspare dai vostri veli; un guazzabuglio di tutti i
costumi e le fedi si esprime nel vostro gestire».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Se la vera cultura «comincia proprio dal punto in cui si sa trattare ciò che è vivo come qualcosa di vivo»,³¹³ il conseguente «compito di colui che avvia alla cultura»³¹⁴ è anzitutto quello di «reprimere l'«interesse storico», ovunque incalzante, quando occorra prima di tutto agire rettamente, e non già conoscere».³¹⁵

Quest'ordine di considerazioni che Nietzsche sviluppava nel 1872 nella seconda conferenza *Sull'avvenire delle nostre scuole*, periodo nel quale vengono stampati i primi esemplari de *La nascita della tragedia*, che già il giovane filologo iniziava a distribuire agli amici,³¹⁶ rimanda quantomeno a due aspetti che si manterranno centrali nella sua concezione. Anzitutto la cultura si rapporta alla vita nell'incrementare il primato dell'agire sulla sterile, sedicente oggettiva erudizione. La sfera del conoscere si trova sospesa, attraversata, ma anche fecondata da un'istanza etica che ne relega la mera passione antiquaria,³¹⁷ erudita e nozionistica, all'interno di un atteggiamento che per converso ne rivela gli interessi specifici in gioco e l'affermazione affatto disinteressata³¹⁸ di una ben precisa modalità di esistenza.

Nel capitolo *Del paese dell'istruzione* dello *Zarathustra* questo dato viene analizzato nei dettagli mediante una stretta argomentativa che pone in crisi l'ordine culturale ed educativo della contemporaneità svelandone, ancora una volta, il sottofondo di indifferenza ed il vuoto di *fede* che lo anima.

Nietzsche rovescia il rapporto tra conoscenza e patrimonio della conoscenza, facendo degli stessi uomini di conoscenza oggetto della sua indagine psicologica, educativa ed esistenziale. Nel capitolo *Del paese dell'istruzione* aveva affermato, contro la sua stessa idea di cultura e riprendendo

³¹² Za I: (*Dei figli e del matrimonio*), pp. 78-79 [t.d.a.].

* Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 136.

³¹³ BA: II, p. 43.

³¹⁴ BA: II, p. 43.

³¹⁵ BA: II, p. 43.

³¹⁶ G. COLLI, *Nota introduttiva*, in BA, IX.

³¹⁷ HL: § 4, p. 30.

³¹⁸ HL: § 7, p. 57 e ss.

immagini omeriche, di voler preferire, come fonti del testamento letterario e spirituale, «le ombre del passato»³¹⁹ ai vivi uomini del presente, facendo dei protagonisti dal sistema culturale contemporaneo oggetto di sferzante critica. In una missiva a Franz Overbeck, nella quale comunicava all'amico che Fritzsche era divenuto il suo nuovo editore essendo riuscito acquistare da Schmeitzner i suoi scritti, Nietzsche traeva tuttavia una dolorosa ultima conclusione riguardo al suo vissuto di estremo isolamento testimoniato dallo *Zarathustra*, opera sulla quale il nuovo *Al di là del bene e del male* avrebbe potuto «gettare sprazzi di luce».³²⁰

[...] Il mio *Zarathustra*: questo è un libro *incomprensibile* per il fatto che risale a pure esperienze interiori, che io non divido con nessuno. Se potessi darti un'idea del mio sentimento di *solitudine*! Né tra i vivi né tra i morti io trovo qualcuno con cui possa sentirmi affine. Ciò è indescrivibilmente atroce; e solo l'esercizio nel sopportare questo sentimento e un graduale sviluppo sin da quando ero bambino mi rende comprensibile il fatto che io non sia perito per questo.³²¹

Nello *Zarathustra* i «reali» uomini del presente sono fonte di una profonda inquietudine:

[...] Davvero, non c'è inquietudine sinistra del futuro né spavento d'uccelli smarriti che non sia più rassicurante e fidato della vostra 'realtà'.

Perché così voi parlate: «Noi siamo in tutto e per tutto reali, e senza fede né superstizione»: così vi impettite – ahimè senza petto!

Certo, come potreste essere *capaci* di credere, voi esseri dipinti a screzio! – voi che siete la pittura di tutto quanto fu creduto in passato!

Confutazioni ambulanti siete voi della fede stessa, e – in voi – tutti i pensieri si fracassano l'ossa. *Indegni di fede*: così io vi chiamo, o reali!

Nei vostri spiriti cianciano l'una contro l'altra tutte le epoche; e i sogni e le ciance di qualsiasi epoca sono sempre stati più reali di quanto non sia il vostro essere svegli!

Sterili voi siete: *perciò* vi manca la fede. Ma colui che per necessità creava, ebbe sempre i suoi sogni vaticinanti e, nelle stelle, i suoi segni – e credette alla fede!

Porte aperte a metà voi siete, presso le quali i becchini stanno in attesa. E questa è la *vostra* realtà: «Tutto è degno di perire».³²²

³¹⁹ Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137; Za II: (*Dei dotti*), p. 143.

³²⁰ «[...] D'altro canto quest'ultimo libro è una sorta di introduzione nei retroscena dello *Zarathustra* – si dovrà pur giungere una buona volta alla scoperta che in quest'opera *non* si ha a che fare con fantasticherie e cose irreali». EFN: V, [729] *A Franz Overbeck* <Sils-Maria, 5 agosto 1886>, p. 228. Si veda anche: EFN: V, [730] *A Ernst Wilhelm Fritzsche*, <Sils-Maria, 7 agosto 1886>, p. 229.

³²¹ EFN: V, [729] *A Franz Overbeck* <Sils-Maria, 5 agosto 1886>, pp. 227-228.

³²² Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137. Mefistofele nel *Faust* di Goethe fa il proprio ingresso «uscendo di dietro la stufa in veste di scolaro vagante» e, presentandosi, proferisce tali parole: «Sono lo spirito che nega sempre. E con

Considerato l'atteggiamento critico con il quale Nietzsche accompagnava lo studio delle religioni e il suo discostarsi dalle più svariate visioni confessionali, diviene importante comprendere a quale "fede" faccia riferimento. Alla critica esistenziale del 'credere per fede',³²³ in *Zarathustra*, fa da contraltare l'esplicitazione del momento positivo, sognante e creativo del credere. L'attraversamento della notte è anche un calarsi, abbandonarsi al sogno popolato sia da incubi che da visioni beate. L'attitudine nichilista dei contemporanei, al contrario, risponde alla vita mediante un'affermazione della morte che equipara il valore del vivente al suo destino necessario. La vita che concepisce la morte comprendendola come momento della esistenza medesima,³²⁴ si vede oltraggiata da una vita che sceglie la morte, il sonno anestetizzante, la fine, come misura di ogni cosa.³²⁵ Quando parla della fede Nietzsche indica un criterio di dignità, intesa come nobiltà ed elevatezza d'animo, necessaria per averla e raggiungerla. Ciò manca agli uomini del presente perché possano, come fanno i veri amanti, credere proiettandosi nel futuro con fiducia sognante, in ciò che può e deve ancora realizzarsi. Come attesta uno degli scritti che il giovane filologo redigeva nei giorni a ridosso del Natale del 1872 per Cosima Wagner dal titolo *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, il criterio di dignità cui pensava, già allora, non era riconducibile ai moderni concetti della dignità dell'uomo e dignità del lavoro, formule che piuttosto servono a mascherare la condizione servile³²⁶ in cui versa, passivo e soddisfatto, l'uomo moderno. La vera dignità non si addice né al lavoro in quanto tale, né all'uomo considerato di per sé e quindi a prescindere dal suo grado di partecipazione ad un più vasto piano spirituale. Come osserva Giuliano Campioni: «Nietzsche, in più luoghi riprende le pagine dove Schopenhauer attacca la 'dignità dell'uomo' come una formula vacua che nasconde l'assenza del concetto. La concezione metafisica di Nietzsche, che vede come finalità ultima e necessaria della realtà la produzione del genio, propone un'altra dimensione più dura ed eroica della dignità».³²⁷

A distanziare l'organizzazione statale greca dal moderno impulso democratico e socialista era una ben percepibile finalità, «ovverossia la produzione del genio militare».³²⁸

ragione: perché tutto quello che nasce è degno di andare in perdizione (*zugrunde gehen*). E però meglio sarebbe che non nascesse nulla. Così è, che quanto voi chiamate peccato e distruzione e, in una parola, il male (*Das Böse*), è proprio il mio elemento». G. W. GOETHE, *Faust*, op. cit., (vv. 1339-1340), pp. 97-99.

³²³ Ad es. AC: § 54, pp. 78-79.

³²⁴ *Za I: (Della libera morte)*, p. 80 e ss.

³²⁵ *Za III: (Di antiche tavole e nuove § 26)*, p. 250; EH: XIV, § 4, p. 131.

³²⁶ «Tutti si tormentano per perpetuare miseramente una vita miserabile: questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante, che l'uomo (o meglio l'intelletto umano), sedotto dalla "volontà", ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità». CV: III, p. 95. «Da questa verità l'uomo moderno rifugge nascondendo, a se stesso e agli altri, la generale schiavitù del mondo che lo circonda, privo di senso e finalità superiori, attraverso l'"allucinazione concettuale" della dignità dell'uomo e del lavoro». G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008, p. 39.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ CV: III, pp. 107-108.

Ogni uomo, con tutta la sua attività, acquista una dignità in quanto sia, consciamente o inconsciamente, uno strumento del genio: onde si può dedurre senz'altro la conclusione etica che l'“uomo in sé”, l'uomo in assoluto, non possiede né dignità, né diritti, né doveri: solo come essere pienamente determinato, al servizio di scopi ignoti, l'uomo può giustificare la propria esistenza.³²⁹

I concetti di dignità, diritto e dovere sanciti dalla modernità sono fondati nella loro valenza assolutamente astratta al fine di nascondere tanto l'antiumana essenza del lavoro nelle società moderne,³³⁰ quanto l'asservimento delle forme di vita prodotte e richieste dai sistemi formativi vigenti.³³¹ Concetti, questi, che per Nietzsche, a fronte della generale disgregazione, devono divenire terreno di conquista motivato da un impulso diretto verso finalità superiori:

Fratello, vuoi andare nella solitudine? Vuoi cercare la via verso te stesso? Indugia ancora un poco e ascoltami.

«Colui che cerca, finisce facilmente per perdersi. Ogni solitudine è una colpa»: così parla il gregge. [...].

Ma tu vuoi procedere sul sentiero della tua melanconia, che è il sentiero verso te stesso? Fammi vedere che ne hai la forza e il diritto!

Sei una nuova forza e un nuovo diritto? Un moto primo? Una ruota che corre da sé? Sei capace a costringere le stelle a ruotarti intorno? [...].

Libero, ti chiami? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che sei sfuggito a un giogo.

Sei tale da avere il *diritto* di sfuggire a un giogo?

Vi sono molti che hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via il loro assoggettamento.

Libera da che cosa? Che importa questo a Zarathustra.

Ma il tuo occhio deve limpidamente annunciarmi: libero *per che cosa*?

Sei capace di dare a te stesso il tuo male e il tuo bene e affiggere su di te la tua volontà come una legge? [...].

È terribile esser soli con il giudice e il vendicatore della propria legge. Così un astro viene proiettato nello spazio desolato e nel gelido respiro della solitudine.³³²

³²⁹ CV: III, p. 108.

³³⁰ «[...] A questa correzione noi giungiamo domandando se il concetto di dignità si accordi con il lavoro, che ha come scopo l'annientamento dell'uomo “pieno di dignità”, o anche con l'uomo cui è familiare quel lavoro “pieno di dignità”; oppure se invece, in questo compito guerriero dello Stato, tali concetti tra loro contraddittorii, non si annullino a vicenda». CV: III, p. 108.

³³¹ Ad es. MA: § 228, p. 165.

³³² Za I: (*Del cammino del creatore*), pp. 69-70.

Zarathustra concepisce anche la “fede” in contrapposizione alla sua canonizzazione dottrinarica, al suo aspetto «formale»,³³³ a quell’istinto³³⁴ che invece ha sempre regnato nel tentativo “cristiano” di dominare il mondo mediante la negazione del messaggio pratico del Nazareno. Questa “nuova” fede³³⁵ è intesa come volere *più alto* della volontà³³⁶ il cui più intimo carattere si può rendere mediante l’immagine romantica del tendere, «streben»,³³⁷ verso una realizzazione ulteriore, verso il “folle” e sognante miraggio fornito dalla più alta speranza, verso una nuova meta e vittoria: tensione volitiva³³⁸ che tuttavia non esclude la presenza diversificata di una pluralità teleologica correlata.³³⁹ Il riferirsi, aggrapparsi, della *volontà* alla realtà concreta e pratica dell’uomo fornisce senso allo stesso tendere verso il sovrumano:

All’uomo si aggrappa la mia volontà, all’uomo mi avvinghio con catene, perché mi sento trascinato in alto verso il *sovruomo*: lassù infatti tende la mia seconda volontà.

E *perciò*, come un cieco, io vivo in mezzo agli uomini, quasi non li conoscessi: la mia mano non deve perdere la fede in qualcosa di stabile.

Io non vi conosco, uomini: *questa* tenebra consolatrice spesso mi avvolge.³⁴⁰

All’atteggiamento di fermezza di un nobile credere fa da contraltare l’atteggiamento dei commedianti, coloro che regnano sul mercato suscitando il plauso del popolo. All’autentica grandezza della creazione sognante si oppone l’inautenticità di tali uomini, considerati grandi dal popolo, ma la cui fede è una *piccola* e vanitosa auto-indorazione:

Il commediante ha spirito, ma poca coscienza dello spirito. Egli crede sempre a ciò con cui gli riesce di suscitare la fede più intensa – *la fede in sé stesso!*

Domani avrà una nuova fede e doman l’altro un’altra ancora più nuova. Simile al popolo, egli ha rapidi sensi, e umori mutevoli.³⁴¹

³³³ Ad es. OFN: VII, III, 34, [82], p. 124.

³³⁴ AC: § 39, p. 51. Cfr. OFN: VII, III, 34 [85], p. 126; JGB: III, § 46, p. 54.

³³⁵ GM: I, § 38, p. 38; OFN: VII, III, 31 [41], p. 51; 31, [48], pp. 56-57; 32, [9], p. 82.

³³⁶ Za II: (*Dell’accortezza verso gli uomini*), p. 166.

³³⁷ «Lo *streben* tedesco è pensiero e volontà protesi ad uno scopo, forte passione che li accompagna, e insieme, azione per conseguirla. I verbi italiani aspirare, agognare tendere adoperarsi, industriarsi, affaticarsi, tentare osare, lottare e simili, non lo rendono che in parte». G. MANACORDA, in G. W. GOETHE, *Faust*, op. cit., (vv. 315-317), p. 29 e nota p. 929.

³³⁸ «Oh, mia volontà! In te si curva ogni necessità, tu sei la *mia* necessità! Preservami da tutte le piccole vittorie! Tu, provvidenza dell’anima mia, che io chiamo destino! Tu dentro-di-me! Sopra-di-me! Preservami e risparmiami per un grande destino! E la tua ultima grandezza, volontà mia, risparmiarla per la tua ultima impresa, – perché tu sia inesorabile nella tua vittoria! Ah, chi non soggiacque alla sua vittoria! Ah, a chi non si oscurò l’occhio in questo ebbro crepuscolo! [...]». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 30), p. 252.

³³⁹ «I popoli affissero un tempo su di sé una tavola del bene. L’amore che vuol dominare e l’amore che vuol obbedire crearono insieme, per sé, queste tavole [...]». Za: I (*Di mille e uno scopo*), p. 65.

³⁴⁰ Za II: (*Dell’accortezza verso gli uomini*), p. 166 [t.d.a.].

³⁴¹ Za I: (*Delle mosche del mercato*), p. 55. Cfr. OFN: IV, II, 17 [87], p. 328.

Alla ferma determinazione esistenziale di chi vuol rompere, proiettato nel futuro, il circolo chiuso del rimorso, della colpa e dei sentimenti di rivalsa coltivando con fede i propri sogni, e per questo deve star saldo³⁴² implorando la propria stessa volontà di non cedere nel momento catartico e decisivo della realizzazione del proprio anelito, si contrappone la volubilità di chi sposa ora questa ora quella credenza in base alla vanità³⁴³ ed all'utilità dettata da ogni passeggero momento.

In un appunto leggiamo: «Il credere: “è così e così”, deve trasformarsi nella volontà: “così e così deve diventare»»,³⁴⁴ nota che indica come la portata gnoseologica del “tener per vero” debba, sulla spinta creativa della volontà, trasformarsi in modificazione effettiva del reale.³⁴⁵

Annullando la separazione tra *sé* e *realtà*³⁴⁶ Nietzsche concepisce l'istanza trasformativa come inglobante l'intero dei rapporti esistenziali. Giovanni Pico della Mirandola nel *Discorso sulla dignità dell'uomo (Oratio)*, stabiliva la grandezza e magnificenza dell'umano nella capacità di «forgiarsi entro le forme»³⁴⁷ che l'uomo preferirà. Ad egli, la cui natura non è fissata entro alcun limite e regolata «entro leggi»³⁴⁸ divine, spetta la capacità di determinarsi, quasi come la metafora del funambolo proposta nel 'Prologo' dello *Zarathustra*,³⁴⁹ sia verso forme di esistenza brute che superiori e affini alla divinità:

Nell'uomo, all'atto della nascita, il Padre infuse i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita. Cresceranno, e in lui produrranno i loro frutti, quelli che ciascuno coltiverà. Se coltiverà quelli vegetali diventerà una pianta; se quelli sessuali, abbrutirà; se quelli razionali, riuscirà un essere celeste; se quelli intellettuali sarà un angelo e figlio di Dio.³⁵⁰

Questa concezione della dignità dell'uomo, che richiama alla memoria anche la visione dantesca, la sua libera disposizione a realizzare le *potenze* a lui più proprie e di realizzarsi secondo una ben precisa forma di vita più o meno elevata, era da Pico contrapposta a quella che individuava «come dicono i persiani»³⁵¹ nell'uomo un'entità mediana, un «messaggero tra le creature» e «interstizio tra

³⁴² A proposito della vera «nobiltà» Nietzsche scriveva: «Non sono le opere, è la *fede* che su questo punto decide, che qui stabilisce la gerarchia, per adottare nuovamente un'antica formola religiosa in un senso nuovo e più profondo: una certa sicurezza di base che un'anima nobile ha riguardo a se stessa, qualcosa che non si può cercare né trovare e forse neppure perdere. – L'anima nobile ha un profondo rispetto per se stessa». JGB: IX, § 287, pp. 199-200.

³⁴³ Ad es. Za II: (*Dell'accortezza verso gli uomini*), p. 167; Za IV: (*Il mago* § 2), p. 296.

³⁴⁴ OFN: VIII, I, 1 [125], p. 31.

³⁴⁵ Cfr. Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 30), p. 252.

³⁴⁶ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 25.

³⁴⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a c. di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, Varese 2014, p. 11.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Za: (*Prologo* § 4), p. 8.

³⁵⁰ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, op. cit., p. 13.

³⁵¹ *Ivi*, p. 5.

l'immobile eternità e il fluire del tempo».³⁵² La sua concezione esaltava la posizione del filosofo, «puro contemplatore»,³⁵³ creatura celeste e divina poiché «dimentico del corpo» e «rinchiuso nei penetrali della sua mente».³⁵⁴ Se la trasmissione del messaggio di Zoroastro tipica della tradizione umanistica risente di una lettura platonizzante del suo insegnamento, il momento ascetico e conoscitivo, come per Nietzsche in *Zarathustra*, era tuttavia pensato anche da Pico come preconditione per l'amore delle cose più alte in vista della discesa verso gli «oneri della vita attiva».³⁵⁵ L'insegnamento di Zoroastro veniva da Pico ripreso anche a proposito del grande tema dell'oracolo delfico «conosci te stesso» che esorta e sprona alla conoscenza di tutto il mondo naturale. Al Persiano e Platone difatti si deve questa formula: «chi conosce se stesso, tutto in se stesso conosce».³⁵⁶

Nel 1869 Nietzsche aveva sviluppato delle riflessioni sul tema dell'oracolo di Delfi connettendolo con la dissoluzione della tragedia, causata dal prevalere della socratica razionalità apollinea.³⁵⁷ Il demone «inconscio» di Socrate che assolveva ad una funzione meramente *critica* e non *produttiva*, rappresentava per Nietzsche uno «stranissimo mondo alla rovescia»³⁵⁸ poiché, spiegava, l'inconscio dovrebbe rappresentare sempre l'elemento produttivo e la coscienza quello critico, come anche l'oracolo stabiliva il livello di saggezza in base alla consapevolezza.³⁵⁹ La voce di *Zarathustra* così si porrà al lettore in modo prevalentemente esortativo e in tal senso vede bene Jung quando pensa quest'opera come la prefigurazione cosciente di un viaggio nell'inconscio. In *Aurora* Nietzsche si richiamava all'oracolo sottolineando la continuità del *sé* con il *mondo*: «Conosci te stesso è tutta la scienza. Solo alla fine della conoscenza di tutte le cose, l'uomo avrà conosciuto se stesso. Le cose infatti sono soltanto i limiti dell'uomo».³⁶⁰

L'eredità rinascimentale pichiana³⁶¹ consegna molti dati sulla dottrina di Zoroastro trasmessa anche dalla tradizione caldaica cui in quei tempi ci si rifaceva, e attraverso l'esplicazione della magia naturale, chiarisce il modo in cui scienza e potenze divine, facoltà razionali ed evocazioni magiche si siano man mano trasformate, fino alla modernità, vedendo gradualmente separare in tutto le loro strade. Se già Diogene Laerzio presentava i Magi come detentori di un sapere non scientifico, la

³⁵² *Ibidem.*

³⁵³ *Ivi*, p. 19.

³⁵⁴ *Ibidem.*

³⁵⁵ *Ivi*, p. 27.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 57.

³⁵⁷ Si veda: JGB: § 80, p. 72.

³⁵⁸ FP: I, 1 [43], p. 27; 1 [59], p. 35; FP: II, 14 [28], p. 224. GT: § 4, p. 37: «Apollo, come divinità etica esige dai suoi la misura e, per poterla osservare, la conoscenza di sé. E così, accanto alla necessità estetica della bellezza, si fa valere l'esigenza del «conosci te stesso» e del «non troppo», mentre l'esaltazione di sé e l'eccesso furono considerati i veri demoni ostili della sfera non apollinea».

³⁵⁹ Si veda anche: FP: I, 1 [44], pp. 27-28.

³⁶⁰ M: I, § 48, p. 40. Sul piano etico-morale: FW: IV, § 335, pp. 238-242. In relazione alla dialettica amorosa si veda: MA II: VM, § 37, pp. 25-26; per un giudizio storico del suo sviluppo: JGB: § 32, p. 39.

³⁶¹ Si veda: M. STAUSBERG, *Faszination Zarathustra*, vol. I, op. cit., pp. 229-256.

tradizione ermetica³⁶² tardo medioevale e rinascimentale tenterà di ricongiungere il fondo misterioso³⁶³ dei poteri umani con le lucide facoltà intellettive e razionali in virtù dell'esaltazione di un amore-conoscenza del divino. Il mago, come ricordava anche Plotino, è «ministro e non artefice della natura»,³⁶⁴ è colui, spiegava Pico, che sposa «la terra al cielo»,³⁶⁵ e penetrando a fondo «l'armonia dell'universo (che i Greci, con vocabolo espressivo, chiamano "simpatia")»,³⁶⁶ «porta alla luce i prodigi nascosti nei penetrali del mondo [...]».³⁶⁷ Questa specie di magia altro non era che «il compimento della filosofia naturale»³⁶⁸ il cui buon esercizio, come attestato da Platone nell'*Alcibiade primo* e confermato da Porfirio nel *De abstinentia*, discendeva anche da Zoroastro³⁶⁹ e si opponeva all'esercizio esecrabile di un altro genere di magia, che i Greci, proseguiva, definiscono stregoneria dal momento che si fonda interamente «sull'azione e sul potere dei demòni».³⁷⁰ Nel quarto libro dello *Zarathustra*, anche il personaggio di Nietzsche si imbatte in un mago, «un cattivo mago»,³⁷¹ la cui raffigurazione, al pari di altre, pare possa essere intesa anche come metafora biografica nel suo riferirsi tipologico-caratteriale alla figura di Richard Wagner. Scriveva in merito Deleuze:

È l'uomo della cattiva coscienza, che prosegue sia sotto il regno di Dio, sia dopo la morte di Dio. La cattiva coscienza è essenzialmente commediante, esibizionista. Essa recita tutti i ruoli, anche quello dell'ateo, anche quello del poeta, anche quello di Arianna. Ma è sempre falsa e recriminante. Dicendo «è colpa mia», vuole suscitare la pietà, ispirare la colpevolezza anche a quelli che sono forti, indurre la vergogna in tutto ciò che è vivo, propagare il suo veleno [...].³⁷²

Nelle pagine della *Symbolik* Nietzsche avrebbe trovato anche dei riferimenti alla trasmissione medioevale e umanistica della dottrina di Zoroastro. Si spiegava come gli *Oracoli sibillini* e gli *Oracula Magica Zoroastris* per lungo tempo fossero stati considerati degli scritti molto antichi da

³⁶² Si veda: F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it. di R. Pecchioli, Laterza, Bari 2000, p. 100 e ss.

³⁶³ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, op. cit., pp. 105-109; *ivi*, p. 113.

³⁶⁴ *Ibidem*. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, op. cit., [IV, 4, 40-42], p. 689 e ss.

³⁶⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, op. cit., p. 117. Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, a c. di P. E. Fornaciari, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009, (13), p. 63.

³⁶⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, op. cit., p. 115

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 105.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 109.

³⁷⁰ *Ivi*, p. 105. Si veda: G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, op. cit., (1, 2, 3), pp. 53-54.

³⁷¹ *Za IV: (Il mago § 2)*, p. 296.

³⁷² G. DELEUZE, *Nietzsche*, op. cit., p. 44. Si veda: GM: I, § 16-17, pp. 73-77.

attribuire direttamente al Persiano, ma della cui autenticità si iniziò giustamente a dubitare con il ritrovamento dei libri *Zend* («Zendbücher»)³⁷³.

Lo Zarathustra storico, sottolinea Pardis, dall'Antichità fino al Rinascimento ha continuato ad esercitare in Europa una fortissima influenza, malgrado i duri attacchi della Chiesa del Medioevo. La rinascita³⁷⁴ dell'interesse medioevale per il Persiano, prosegue l'eminente studioso iraniano, si deve anche a Giorgio Gemistio Pletone (1355-1454), il quale cercò di promuovere «una religione universale, sintesi dello zoroastrismo e del platonismo, al fine di sostituire le tre religioni ebraica, cristiana e musulmana «“impegnate in una guerra senza fine l'una contro l'altra”»³⁷⁵.

Già per Pletone la ripresa di questa figura e dottrina era al centro di un programma sociale e politico di «costruzione di una nuova religione»³⁷⁶ e, nel caso specifico, l'unica soluzione filosofico-sincretistica possibile per salvare, con l'insegnamento del *bene* e del luminoso *amore*, le future generazioni dalla distruzione impunemente perpetrata dalle guerre di religione.³⁷⁷

9. Una logica antimetafisica

Parlando de *La nascita della tragedia*, in *Ecce homo*, Nietzsche ricalca l'argomentazione con la quale spiegava la propria scelta del Persiano. Egli stesso, adesso, era il primo ad intendere l'«idea» del dionisiaco e dell'apollineo come due nuove forze in grado di muovere la storia, fornendo al contempo una «prima psicologia»³⁷⁸ dei due fenomeni. L'opposizione apollineo/dionisiaco veniva pensata e tradotta come istanza di spiegazione universale, mentre in *Zarathustra* il bene e il male della morale venivano riportati alla concretezza della vita vissuta e perciò sottratti al loro statuto trascendente e assoluto. Il primo elemento del nuovo binomio nietzscheano è connesso al dio Dioniso, controparte relativa dell'istinto operante in un

³⁷³ F. CREUZER, *Symbolik*, vol. 1, op. cit., p. 680.

³⁷⁴ Si veda: M. STAUSBERG, *Faszination Zarathustra*, vol. I, op. cit., p. 35 e ss.

³⁷⁵ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 2. *À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 27-28 [t.d.a.].

³⁷⁶ Si veda: M. STAUSBERG, *Faszination Zarathustra*, vol. I, op. cit., pp. 75-76. L'interesse di Pletone per gli *Oracoli Caldaici* lega il suo nome all'edizione commentata degli stessi di Michele Psello. Anche se, sottolinea Stausberg, non si può del tutto escludere la possibilità che Pletone si sia rapportato direttamente al testo di Proclo. Tuttavia l'edizione di Pletone non conteneva alcun verso che non fosse stato pubblicato e commentato da Psello e le sue interpretazioni degli *Oracoli* corrispondono per lo più con quelle del «codice deteriores» del suo commentario. *Ivi*, p. 57. Negli *Oracoli caldaici*, l'accentuazione del dualismo anima/corpo tosto si traduce, come in parte anche per Pico, in una svalutazione della corporeità: Ad. es. M. PSELLO, *Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Introd. di C. Bonvecchio, Mimesis Edizioni, Milano 2015, p. 87.

³⁷⁷ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 2. *À la recherche de Zarathoustra: la redécouverte des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 28 [t.d.a.].

³⁷⁸ EH: IV, § 2, p. 68

Cristianesimo degenerare. Il secondo è invece riconducibile a Socrate,³⁷⁹ e si esplica nelle filosofie della «razionalità ad ogni costo»³⁸⁰ intesa «come violenza pericolosa che mina la vita»:³⁸¹

Un'«idea» – l'opposizione di apollineo e dionisiaco – tradotta in metafisica; la storia stessa vista come lo sviluppo di questa «idea»; l'opposizione risolta in unità nella tragedia, in questa ottica, certe cose che mai prima si erano affrontate venivano improvvisamente contrapposte, venivano illuminate e *capite* l'una per mezzo dell'altra [...].

Ero il primo a vedere il vero contrasto: da una parte l'istinto *degenerante*, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo (– il Cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, tutto l'idealismo ne sono forme tipiche –) e dall'altra una forma della *affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto ...

Quest'ultimo, gioiosissimo, straripante-arrogantissimo sì alla vita non solo è la visione suprema, ma anche la più profonda, confermata e sostenuta col massimo rigore dalla verità e dalla scienza.³⁸²

La scelta di *Zarathustra* come progenitore dell'etica dualistica e promotore di un fondamento morale del mondo allude chiaramente ad una presa di posizione ermeneutica tanto riguardo alla questione storica delle genesi del sacro e della morale, quanto alla fondazione metafisica del sapere filosofico in relazione ai loro rispettivi sviluppi in termini di violenza e di creazione.³⁸³ La prospettiva nietzscheana, all'interno dell'ipotesi sulla genesi del sacro e della morale, appare in tal modo molto distante da quella proposta in sede critica dall'indianista Louis Jacolliot, autore di cui Nietzsche lesse la traduzione commentata de *Il codice di Manu*.³⁸⁴ Jacolliot scorgeva nella tradizione brahminica legata ai *Veda* la scaturigine di ogni primitiva sacertà del *logos*.³⁸⁵ I suoi dèi e i suoi demoni, legati alla storia di una primigenia età naturale, sono modello reale e vivente di ogni altra manifestazione religiosa, proprio per questo considerata posteriore. All'Induismo, secondo

³⁷⁹ EH: IV, § 2, p. 68.

³⁸⁰ EH: IV, § 2, pp. 68-69

³⁸¹ EH: IV, § 2, pp. 68-69

³⁸² EH IV: § 2, pp. 68-69. OFN: VII, III 35 [73], p. 217.

³⁸³ «[...] Con i vostri valori e le vostre parole di bene e male, voi esercitate violenza, voi che determinate i valori: e questo è il vostro amore segreto e il luccicare, tremare debordare dell'anima vostra. Ma una forza più grande cresce dai vostri valori, e un nuovo superamento: per essa si frantuma l'uovo e il suo guscio. E colui che vuole essere creatore di 'bene e male': in verità, costui deve essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere valori. Quindi il massimo male inerisce alla bontà suprema: questa però è la bontà creatrice». Za II: (*Della vittoria su se stessi*), p. 132.

³⁸⁴ L. JACOLLIOT, *Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, (Éd. 1876, Paris) Achette livre – BNF, Gallica, bnf.fr.

³⁸⁵ Ad. Es. L. JACOLLIOT, *Les Fils de Dieu*, Albert Lacroix et C. Éditeurs (13 Faubourg Montmartre 1873), Paris 1985, p. 167 e ss.

questa ipotesi, non si farebbe che applicare, come ad esempio da parte della tradizione ebraica, copie, riproduzioni e imitazioni superficiali e sommarie.

Il dualismo presente nel cuore della vicenda dello Zoroastro delle *Gāthā* è per Nietzsche invece l'eterna e più antica immagine della lotta tra il bene e il male, tra i *buoni pensieri*, le *buone parole*, le *buone azioni*³⁸⁶ e le forze loro ostili. Questa contesa viene riformulata, attraverso la sospensione strategica della concezione lineare del tempo, in *impulso* quasi eracliteo grazie al quale poter legare 'in uno' questione etica e morale e, nel medesimo tempo, poter rilevare l'assunzione metafisica di valore che bene e male continuano a rivendicare concretamente, grazie alla credenza dell'immutabilità del carattere eterno della loro verità, nei poteri dominanti del mondo contemporaneo. Questione, questa, che accenna e tosto conduce ad una rinnovata riflessione etica sul giusto e l'ingiusto,³⁸⁷ che nella visione dell'*eterno ritorno* trova la propria soluzione solo al crocevia di una talvolta logorante decisione innestata in un tempo (*Zeit*) intriso d'eternità.³⁸⁸

La visione nietzscheana del superamento, la sua idea dell'*über*,³⁸⁹ del poter pensare e raggiungere una sfera *al di sopra* degli uomini e le cose, invita inoltre a misurarsi con gli sviluppi fenomenologici della filosofia del '900 il cui motto, con Edmund Husserl, diviene "*verso le cose stesse*". Il pensiero di Nietzsche, in tal senso, non sembrerebbe assimilabile a queste recenti prospettive filosofiche generali in quanto diversamente orientato verso una dimensione gnoseologico-esistenziale posizionata *al di sopra* dei molteplici "oggetti" che costituiscono, diremmo con terminologia odierna, il correlato del rapporto conoscitivo delle essenze specifiche e quello esistenziale dell'esperienza ordinaria. Nietzsche si sofferma a scandagliare l'abisso che si dischiude tra la maggiore elevatezza e la miseria dell'uomo,³⁹⁰ invitando a rintracciare, nell'istanza di un *poter-voles star sopra* il mero dato oggettuale specifico, l'intima ed innata tensione al superamento del carattere nobile. Questo può configurarsi come vera superiorità³⁹¹ solo essendo anche superamento di sé, tensione autocritica iscritta nel più valente animo umano a fronte della bassezza di molti dei suoi impulsi e delle sue più comuni caratteristiche. D'altra parte ancor prima di proporre un'interpretazione della filosofia nietzscheana secondo le categorie dell'approccio fenomenologico, bisognerebbe forse riconoscere il debito che quest'ultimo probabilmente contrae nei riguardi di una riflessione che già nella seconda metà dell'800 stabiliva come materia di

³⁸⁶ FP: I, 5 [55], p. 136.

³⁸⁷ Za I: (*Del morso della vipera*), p. 76; Za I: (*Del cammino del creatore*), pp. 70–71. Si noti come in quest'ultimo capitolo dello *Zarathustra* compaia l'immagine dei «sette demoni» che paiono alludere, per contrasto e inversione, anche ai sette *Ameša Spenta* – Immortali Benèfici – della tradizione avestico-zoroastriana o ai sette spiriti malvagi facenti capo ad *Ahrimán*. *AVESTĀ*, op. cit., (Yasna 0), p. 88; *ivi*, (Yasna Haptanhaitī), p. 166 e ss. Cfr. MARCO, 16,9.

³⁸⁸ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), pp. 184.

³⁸⁹ *Supra*, Cap. I, § 11.

³⁹⁰ OFN: IV, II, 17 [33], p. 322.

³⁹¹ «Essi non dovrebbero educare fino a sé, bensì al di sopra (*über*) di sé. Un grande uomo non indica mai se stesso, ma sempre indica al di sopra (*über*) di sé». OFN: IV, II, 17 [87], p. 328.

indagine, la questione della coscienza e della sua complessa struttura,³⁹² senza tuttavia ricorrere agli schemi esplicativi delle “facoltà” quali invece predominavano nelle precedenti filosofie razionaliste e idealiste. Scriveva in merito Klages:

La fede odierna nella ragione (e ancor più la fede nella volontà), dissimulata in tanti contrari di se stessa, si è impadronita anche del nome della scienza del fenomeno (o della più altisonante “fenomenologia”) per lodare i giochi di prestigio della logica o le sofisticate pedanterie; ma si può preannunciare che essa avrà un’esistenza effimera rispetto al modello forte che ha offerto Nietzsche. La ricerca dei fenomeni o è il ritorno dai dati di fatto della coscienza [Bewustseinstatsachen] alle esperienze (processi vitali), o è una sceneggiata assolutamente inutile! Se si intende ogni volta la parola “psicologia” così come la utilizza Nietzsche, cioè come la dottrina delle esperienze del corpo dotate di coscienza in parte in modo immediato, in parte in modo mediato, allora ci si convincerà del fatto che ciò non solo è giustificato, ma definisce anche uno scopo del tutto appropriato al quale egli doveva la possibilità delle sue più faconde e profonde ricerche; quindi essa potrebbe essere sostituita senza eccezione anche da una “psicologia” correttamente intesa.³⁹³

Tematizzando la correlazione tra il «procedimento elenctico»³⁹⁴ e l’«anti-elenchos»³⁹⁵ che Nietzsche mette in opera nel tentativo di criticare e scardinare alla radice la “volontà di verità”, che trova supporto nell’idea metafisica dell’esistenza di Dio,³⁹⁶ Giorgio Palumbo chiarisce indirettamente anche la dinamica attraverso la quale Nietzsche intende sgombrare il campo occupato dai valori tradizionali della devozione, per dare spazio alla sua idea sulla necessità di nuove creazioni.³⁹⁷ Il nesso *volontà di verità e morte di Dio* svela la sottesa critica nietzscheana alla logica razionale dimostrativa, sebbene questa venga posta all’interno di un apparente e ritornante

³⁹² Tra gli elementi affini che danno forma alla riflessione di Nietzsche a ridosso della stesura dello *Zarathustra* si segnalano: intenzionalità, materia, corpo (*Leib*), memoria, fantasia, tempo, colori, vissuto, esperienza. Ad es. OFN: VII, III, 38 [14], p. 295; 40 [28], p. 330; 40 [29], pp. 330-331; 40 [32], p. 331; 40 [34], pp. 331-332; 40 [52], p. 341; 40 [53], p. 341; 40 [54], p. 341.

³⁹³ L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, op. cit., p. 104.

³⁹⁴ A commento di un aforisma de *Il viandante e la sua ombra* Giorgio Palumbo scrive: «Parlando dell’intenzione di verità come di un combustibile di cui la macchina del pensiero sembra non potere fare a meno, Nietzsche pare alludere ad una difesa per via confutativa del carattere imprescindibile del ‘dovere di verità’. Sembra cioè rifarsi a quel procedimento elenctico con cui, nella metafisica classica, si comprova la forza incontrovertibile di un principio mostrando che il punto di vista che vorrebbe negarla in realtà nega se stesso». G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 230 e n. 37. Cfr. MA II: WS, § 43, p. 162. Giorgio Palumbo ricorda come il «riferimento paradigmatico del procedimento elenctico, è al modo in cui viene svolta la dimostrazione per via confutativa del principio di non contraddizione in Aristotele». Si veda: ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., [IV, 4, 1006a 5-30], pp. 95-96.

³⁹⁵ G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 256.

³⁹⁶ Ad es. GD: VI, § 3, pp. 58-59.

³⁹⁷ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 23.

«cortocircuito»³⁹⁸ argomentativo per il quale la riflessione del filosofo sembra sovente aggrovigliarsi su se stessa.³⁹⁹ Non è superfluo ricordare come Heidegger si sia profuso in un'ampia dissertazione sul rapporto tra principio di non-contraddizione aristotelico e la visione di Nietzsche. Commisurando l'idea del "tener per vero" del filosofo di Röken alla sua presunta ignoranza circa la capitale rilevanza dell'«assioma»⁴⁰⁰ aristotelico in quanto «principio dell'essere», Heidegger rimarcava come questo altro non fosse che «l'unica vera e propria posizione di questo principio messa in atto da Aristotele».⁴⁰¹ A riguardo, il versante più profondo della questione non pare poter essere compreso senza tener conto dell'aspra e puntuale critica di Nietzsche all'idea metafisica dell'"Essere", cui si accompagna una costante e conseguente analisi e condanna dell'attività di giudizio. Heidegger, tuttavia, sostenendo che «Il principio di non contraddizione non è una commisurazione alla realtà in qualche modo coglibile, ma è esso stesso posizione di misura»,⁴⁰² adombra come la sua peculiare adozione nietzscheana presupponga una concezione della verità, *dell'essenza dell'ente*, che non implica l'adeguazione del pensare all'ente. Tuttavia porre in risalto la questione della riconduzione nietzscheana del divino essere al divenire umano e del divenire alla sua tensione sovrumana avrebbe forse reso, come crediamo, più problematica la sua stessa tesi e presupposizione di un Nietzsche ultimo metafisico.⁴⁰³ Se secondo Heidegger Nietzsche, grazie alla denotazione della vita come «volontà di potenza»,⁴⁰⁴ si inserisce appieno nella tradizione metafisica esprimendone la continuità e per certi versi il compimento, egli pare allo stesso tempo distanziarsene del tutto, peraltro consapevolmente ed in modo radicale, in virtù di uno sguardo volto verso un sovrumano altrove⁴⁰⁵ ancora da definire ed al quale né la terminologia specialistica del sapere filosofico né, diremmo con Foucault, il suo ordine discorsivo può accennare senza snaturarne la specificità.

Non si discosta dal vero Gianni Vattimo quando pone in evidenza come l'avvenimento della morte di Dio preparato nel quarto libro de *La gaia scienza* e illustrato nei dettagli all'interno della trama

³⁹⁸ G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 255. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 497.

³⁹⁹ «Cosa accade invece nell'anti-*elenchos* nietzscheano? Non viene affatto rilevato che la pretesa di smantellare la volontà di verità è, in quanto pretesa auto-contraddittoria, un'impresa impossibile e suicida. Piuttosto, viene assecondato un processo di auto-confutazione della *volontà di verità*, secondo questo preciso indirizzo: rendere la critica un processo che può divorare i suoi stessi principi orientativi. Cosa vuol dire che un'estrema veracità provoca il collasso nella fede nel vero?». G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., pp. 256-257.

⁴⁰⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., [IV, 4, 1006a 5-30], pp. 95-97.

⁴⁰¹ Si veda: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 495-506.

⁴⁰² *Ivi*, p. 499.

⁴⁰³ Ad es. *Ivi*, p. 21 e ss. Cfr. J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano 1977, p. 75.

⁴⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 393-399.

⁴⁰⁵ *Za II: (Dei poeti)*, p. 148; *Za II: (Della redenzione)*, p. 162; *Za II: (Dell'accortezza verso gli uomini)*, p. 169.

dello *Zarathustra*, sia ancora, come messo in rilievo anche da Mario Ruggenini,⁴⁰⁶ un asserto di carattere teologico. Con esso Nietzsche non prende di mira l'esistenza del divino in senso stretto, ma nega la sua ipotetica concezione all'interno di un piano di pensabilità astratta e disincarnata. L'idea di Dio nelle intenzioni della metafisica classica,⁴⁰⁷ svolgerebbe il ruolo, in quanto causa prima, tanto del fondamento della ricerca della *verità* quanto, in quanto spiegazione semplice e immediata, del suo possibile arresto nonché dell'eventuale esito della stessa.⁴⁰⁸

Il divino che scompare dalla scena, dall'orizzonte cui un colpo di spugna ha cancellato le tracce,⁴⁰⁹ si mostra anche nelle vesti del Dio ridotto ad entità e vincolo logico-*pre*logico sul quale da millenni la tradizione sapienziale-filosofica è solita far leva per giustificare e fondare la propria attività di sapere e la propria volontà di giudizio. È difatti un'analisi dell'elemento giudicante, in connessione con le osservazioni che Nietzsche opera sia riguardo a Cartesio che a Kant,⁴¹⁰ come anche ad un Cristianesimo epurato, quasi zoroastriamente, anche dai suoi elementi punitivi eterni, che aiuta a comprendere sia la dinamica psicologica esemplificata in *Zarathustra*, sia la dimensione etica⁴¹¹ veicolata a partire da una messa in questione critica e radicale dei suoi criteri direttivi. A soccombere, soggiacere, sono una *verità* e un *divino* le cui definizioni implicite si scontrano con le loro stesse più pregnanti caratteristiche attive e incarnate, lasciando conseguentemente spazio a quei tratti in cui il *vero* e la *passione sovrumana* sono strettamente legati alla vita vissuta⁴¹² ed alla dimensione pratica della conoscenza.

La valenza del termine *verità* si rivela, così, esposta ad una logica che ne differenzia in più modi gli usi e gli intendimenti: in *Zarathustra* il gioco delle immagini, dei simboli e delle figure è costantemente strutturato secondo una logica binaria all'interno della quale non si dà possibilità di definizioni univoche. Qui si apre la possibilità dello sdoppiamento,⁴¹³ elemento psicologico-esistenziale che richiama temi contemporanei e attuali⁴¹⁴ non senza interrogare il rapporto mente-corpo (*Geist/Leib*) in una prospettiva inusuale, estranea al riduzionismo,⁴¹⁵ ma che è possibile decifrare facendo leva sui fattori spirituali e concreti che Nietzsche intende affermare.

⁴⁰⁶ Si veda: M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, op. cit., pp. 106-107.

⁴⁰⁷ «È una questione di purezza, cercare, nel corso della vita, sempre meno rifugio nella metafisica». OFN: IV, II, 17 [78], p. 327.

⁴⁰⁸ GD: VI, § 3, p. 59.

⁴⁰⁹ FW: III, § 125, p. 162 e ss.; OFN: V, II, 12 [77], p. 475.

⁴¹⁰ OFN: VII, II: 25 [337], pp. 87-88.

⁴¹¹ «Mentre fa terra bruciata attorno alla fede nel vero – radendo al suolo ogni fondamento che ad essa possa venir garantito, sia da una ragion d'essere intima delle cose, sia da una vocazione spirituale dell'uomo – egli vive con una strana tensione etica il suo impegno di veracità». G. PALUMBO, *Sulla critica di Nietzsche alla volontà di verità*, in PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, op. cit., p. 231.

⁴¹² AC: § 50, pp. 70-71.

⁴¹³ Za: (*Prologo* § 9), p. 18; Za I: (*Dell'amico*), p. 61; Cfr. MA: § 57, p. 60.

⁴¹⁴ R. D. LAING, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, op. cit., pp. 75-107.

⁴¹⁵ Si veda: C. ROSCIGLIONE, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 143 e ss.

L'anelito nietzscheano, supportato da un imponente versante critico, rivela come la *volontà di potenza* che alimenta la passione gnoseologica non possa essere intesa, come forse avrebbe detto Foucault, come mera *volontà di sapere* strutturata mediante una combinatoria di strategie e registri del discorso che, in virtù delle loro irreggimentazioni pratiche, si rivelano strumentali ad un determinato esercizio del controllo. L'idea nietzscheana della *volontà di potenza*, al contrario, pare testimoniare di un *sapere sulla volontà*.⁴¹⁶ Allo stesso modo, secondo un'immagine proposta da Irigaray, la stessa *filosofia*, in quanto più alta espressione dell'amore per la saggezza, non di rado si capovolge in Nietzsche nell'evocazione concreta di una nuova saggezza dell'amore.⁴¹⁷

10. L'asse del mondo

«La cultura, tuttavia, comincia proprio dal punto in cui sa trattare ciò che è vivo come qualcosa di vivo, e il compito di colui che avvia alla cultura ha inizio con il reprimere l'interesse storico».

F. NIETZSCHE, *Sull'avvenire delle nostre scuole**

La nostra epoca è sempre più impegnata a ricostruire legami e intrecci che si stabiliscono tra tradizioni spirituali e filosofiche orientali e occidentali individuando i reciproci influssi incrociati. L'epoca del principio di relatività e della rivoluzione copernicana non ha fin qui alterato di molto la percezione comune che vede l'asse del mondo dividere, in due o più parti, il cosmo umano.

Viene forse così affermato quel genere di idee che secondo Irigaray, pur tendendo a manifestarsi nella sua apparente neutralità storica, letteraria ed epistemica (scientifica), rappresenta un'interpretazione dell'Assoluto che pare non rispondere ad alcuna verità se non a quella che «viene data dai dotti, in un determinato luogo e momento della storia».⁴¹⁸

Il rapporto indagato da Irigaray tra unità (mondo) e dualità (mondi/generi),⁴¹⁹ riporta alla questione che riguarda sia il rapporto dell'uomo con la natura materna,⁴²⁰ la cui metafora è centrale anche in

⁴¹⁶ Ad. es. OFN: VII, III, 43 [1], p. 393 e ss. Nella formazione del concetto nietzscheano di *volontà di potenza* intervengono anche delle riflessioni sui comuni concetti di "forza di volontà" e di "buona volontà". Ad es. OFN: VII, III, 31 [34], p. 44; 31 [41], p. 51; 31 [61], p. 63; 34 [88], p. 128; 34 [110], p. 136; 35 [9], p. 190; 35 [15], p. 191; 35 [25], p. 197; 40 [37], pp. 333-334; 40 [42], p. 337.

⁴¹⁷ L. IRIGARAY, *La via dell'amore*, trad. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 7 e ss.

* BA: p. 43.

⁴¹⁸ L. IRIGARAY, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, trad. it. di P. Carmagnani, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 118.

⁴¹⁹ «Sembra che la maggior parte delle opposizioni fra unità e dualità, obbedisca allo stesso schema, non solo in Occidente, ma anche in Oriente, a partire da un certo momento dell'evoluzione della logica. Tutte le discussioni tra i fautori dell'unità e quelli della dualità sembrano svolgersi all'interno di un quadro in cui si tratta già di categorie più o meno astratte, e non del reale stesso. Queste discussioni, infatti, non prendono mai realmente in considerazione la dualità delle soggettività umane, una dualità che se rispettata con tutta la serietà che merita, permettere a ciascuno di accedere alla propria unità». *Ivi*, p. 93.

⁴²⁰ *Ibidem*.

Nietzsche dove caratterizza l'amore etico ed estatico da rivolgere alla propria virtù,⁴²¹ sia l'introiezione, in forma di un conflitto nel quale si affrontano *poli opposti*, dell'armonia naturale negata a uomini e donne delle moderne società industriali e cibernetiche. Come già notava Renan la religione cristiana, nel suo antecedente ebraico, trova la sua culla nella tradizione persiana,⁴²² nonché in un particolarissimo e propizio momento storico in cui le forze occulte dell'umano possono sprigionarsi in una tendenza al superamento dei particolarismi, dei singoli punti di vista nazionali e di civiltà.

Il plesso escatologico implicato dalla religione mazdea⁴²³ veniva posto in rapporto diretto con la trattazione apocalittica, mostrando il grande ruolo che il mondo Orientale delle religioni gioca nella costituzione dei più svariati sistemi di credenze che da quel momento si espanderanno ovunque. Il Cardinale Franz Kœnig, Arcivescovo di Vienna, in uno storico discorso pronunciato il 24 Ottobre del 1976 durante una conferenza tenutasi presso l'Università di Téhéran, citando il danese Christensen, rimarcava come la tradizione mazdea avesse contribuito notevolmente alla formazione delle idee religiose che si sarebbero diffuse in tutto l'Occidente cristiano:

Con il dualismo, il concetto della dominazione dei demoni opposti alla sovranità della divinità, l'escatologia iraniana, le idee del giudizio finale, dell'inferno etc., penetrano nel giudaismo. La credenza messianica in tal modo è fortemente modellata sulle idee zoroastriane. Assumendo la concezione ebraica del mondo, il cristianesimo ricevette queste derivazioni dal sistema zoroastriano.⁴²⁴

Andrea Orsucci ricorda come già nei primi del '900 Hermann Gunkel, esponente di spicco della scuola teologica di Gottinga, rintracciava «una sotterranea continuità tra l'*Antico Testamento* e l'*Apocalisse* di Giovanni»⁴²⁵ invitando esplicitamente «a non isolare il canone delle scritture, a non considerarlo come compiuto resoconto letterario, esauriente e univoco documento della religione ebraica».⁴²⁶ In merito Orsucci sottolinea che «il metodo comparativo, nelle più prestigiose figure della 'scuola di Gottinga', risulta profondamente intrecciato ad una profonda sensibilità religiosa,

⁴²¹ Za II: (*Dei virtuosi*), p. 104.

⁴²² E. RENAN, *Vita di Gesù*, op. cit., p. 408.

⁴²³ Chiamando a sostegno le osservazioni di Max Müller, Du Breuil scriveva: «[...] Con l'evoluzione della concezione monoteistica, il giudaismo ereditò dall'escatologia e dall'apocalittica zoroastriana credenze di enorme importanza, come l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei corpi, le ripercussioni *post mortem* delle azioni della vita [...]». P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., p. 197.

⁴²⁴ F. KœNIG, *L'influence de Zoroastre dans le Monde* (Discours prononcé par l'Archevêque de Vienne le 24 octobre 1976 à l'Université de Téhéran), traduit par G. Monol, une publication du *Centre Européen d'Études Zoroastriennes*, Association culturelle, laïque et de libre pensée, Brussel-Belgium, Troisième édition 2013, p. 5 [t.d.a.].

⁴²⁵ A. ORSUCCI, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, op. cit., p. 164.

⁴²⁶ Sull'apporto specifico sia di Gunkel che di Wilhelm Bousset si veda: *ivi*, 161-167.

che richiede di mettere in primo piano corrispondenze e analogie tra fedi e patrimoni culturali diversi». ⁴²⁷

Se una tensione all'unità, animata da un sentimento religioso che mira all'universale, tracciando linee in grado di disegnare un orizzonte comune tra diverse fedi e tradizioni, muoveva gli studi dei teologi di Gottinga, una pari consapevolezza sembrava già motivare la proposta nietzscheana di uno Zarathustra che convoglia in sé elementi eterogenei al fine di fecondare nuovamente con l'elemento gioioso l'etica e la passione universalmente umana per il divino, sintetizzata in modo sincretistico dalle figure sovrumane dei *Saošyānt*. ⁴²⁸

Sulle tracce di Luce Irigaray, ritrovare l'interezza del mondo e una vocazione alla fratellanza universale senza cedere all'affermazione di una «unità indifferenziata» ⁴²⁹ nella quale l'umano vedrebbe negata la propria molteplicità e le proprie arricchenti differenze, significa decidere di incamminarsi ora verso se stessi, rielaborando i conflitti sociali e culturali introiettati, ora verso gli altri coadiuvati dall'esercizio di un sapere genealogico. ⁴³⁰ Questo sapere capace di leggere nella diversificata formazione delle strutture discorsive e istituzionali che danno forma alle diverse civiltà, grazie a tale impulso di conoscenza pronto a ritrovare contatti e continuità significative tra le diverse tradizioni, può oggi condurre alla reale valorizzazione di un'etica autenticamente disposta al rispetto/amore di sé e degli altri.

11. Creazione e tensione universale

«L'incessante volontà di potenza, o di continua creazione, o di trasformazione, o di auto superamento».

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi**

Le ricognizioni concettuali di Irigaray richiamano in più punti aspetti centrali, sebbene poco evidenziati, del pensiero di Nietzsche. Per la filosofa belga il momento teologico fondamentale dell'Incarnazione richiede, alla luce dell'analisi delle più svariate simbologie e prassi religiose facenti capo tanto alla tradizione giudaico-cristiana quanto a quella buddhista e vedica, un completamento della creazione che esige l'attiva e continua cooperazione umana:

⁴²⁷ *Ivi*, p. 169.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 166.

⁴²⁹ L. IRIGARAY, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, op. cit., p. 99.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 100.

* OFN: VII, III, 35 [60], p. 214.

Un'incarnazione umana rimane dunque in sospeso tanto nella tradizione indiana quanto in quella giudeo-Cristiana. Pretendere che il compimento del percorso religioso consista nell'arrivare al neutro mi sembra un errore. Essere capaci di un respiro e di un'energia vergini, che non vuol dire neutri, deve al contrario servire a raggiungere uno stadio della nostra individuazione che non siamo ancora riusciti a incarnare, ciascuno(a) in sé e fra di noi, senza voler impossessarci di una conoscenza, che si presume divina, del bene e del male.⁴³¹

L'atto generativo del divino non si esaurisce nella propria iniziale esplicazione. Piuttosto la raffigurazione delle principali divinità del mondo sembra contenere un invito a proseguire, qui ed ora, l'atto creativo e la realizzazione di un nuovo ideale, ponendo in discussione la separazione epistemico-metafisica tra un piano divino della creazione e della rivelazione e ambito della vita umana ineluttabilmente inscritta entro l'orizzonte della finitezza. Se non vi è un inizio spazio-temporale in grado di spiegare in termini logico-razionali⁴³² l'atto creativo primevo,⁴³³ parimenti non vi è una conclusiva determinazione della vita e del suo senso, poiché questi vanno esperiti come prosieguo naturale, nel quale umano e sovrumano si incontrano, della vicenda creativa:

Gi dèi, ritenuti i rappresentanti del *chakra* più elevato della nostra umanità, testimoniano del resto un'incompiutezza nella realizzazione dell'umanità stessa. Sono infatti rappresentati come dei bambini, degli adolescenti, nel migliore dei casi come giovani uomini, ancora estranei alla sessualità adulta e alla condivisione carnale. Se raffigurato in forma umana, Brama è ancora un bambino, e Krishna e Gesù come giovani uomini. Né per la loro età né per il loro aspetto piuttosto femminile incarnano la pienezza della virilità.⁴³⁴

I termini della riflessione di Luce Irigaray paiono accordarsi al modo con il quale Nietzsche presenta e approccia metodologicamente l'immagine di Gesù nello *Zarathustra*. Questi viene caratterizzato nel suo stato di incompiutezza esistenziale, che esige un superamento ed un completamento evolutivo-esistenziale cui il nuovo messo nietzscheano vuole donare seguito: «Il giovinetto è immaturo nel suo amore e immaturo odia gli uomini e la terra»,⁴³⁵ scrive Nietzsche, ma di certo sarebbe pervenuto alla visione gioiosa del sacro riso se solo la morte non lo avesse sorpreso

⁴³¹ L. IRIGARAY, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 104-105.

⁴³² *Ivi*, p. 93.

⁴³³ «Alla luce di una ontologia della gratuità, l'*ex nihilo*, il vertiginoso mancare di condizioni precostituite che accompagna il creare, fa risaltare, in prima istanza, non la minaccia del nulla tenuta a freno, quanto il provenire del creato da un dono senza misura, non riducibile a leggi di necessità e neanche all'esercizio di un arbitrio dispotico». G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*, op. cit., p. 172.

⁴³⁴ L. IRIGARAY, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 104-105.

⁴³⁵ *Za I: (Della libera morte)*, p. 82.

«troppo presto».⁴³⁶ L'esito dell'evoluzione spirituale è concepito dal filosofo di Røken come un maturare continuo segnato da un paradossale ritornare fanciulli. La fanciullezza dello spirito, nella sua apertura finale determinata dall'accoglimento gioioso della vita nei suoi molteplici aspetti e riassunto dal *sì*, esprime la possibilità concreta di un «nuovo inizio»;⁴³⁷ della prosecuzione ulteriore sia della storia personale del soggetto, a fronte dell'attraversamento del dolore cui è sottoposto sia, secondo una prospettiva più generale legata al destino dell'umanità e del vivente, della vicenda divina e umana nella storia.⁴³⁸

Da un gruppo⁴³⁹ di appunti risalenti al 1884 notiamo come, riguardo alla tradizione giudaico-cristiana, Nietzsche si muova entro quest'orizzonte di significazione in vista del superamento della violenza e dell'assolutezza veicolate dalle metafisiche di ogni tempo allorché, presentando ogni cosa come già compiuta⁴⁴⁰ e realizzata, svuotano di ogni significato ulteriore il credere,⁴⁴¹ l'agire e il pensare:

L'antichissimo paralogismo di una causa prima, di un Dio come causa del mondo. Ma il nostro rapporto peculiare con il mondo, il nostro comportamento, sotto mille aspetti creativo, indica in ogni momento, più esattamente, che creare è una delle qualità costanti e inalienabili del mondo stesso: per non disdegnare il linguaggio dei mitologi.⁴⁴²

Poco dopo, più precisamente, annota:

Non si è riconosciuto che tutti i “tu devi” morali sono creati da uomini singoli. Si è voluto avere un Dio o una coscienza, per sottrarsi al compito che esige dall'uomo la creazione. La debolezza o la pigrizia è nascosta dietro il modo di pensare cristiano-cattolico. – Ma affinché l'uomo possa creare ideali deve imparare a sapere ecc.⁴⁴³

⁴³⁶ Za I: (*Della libera morte*), p. 82.

⁴³⁷ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 25; Za II: (*Il canto dei sepolcri*), pp. 127-128; Za IV: (*Il segno*), p. 382.

⁴³⁸ Uno degli equivoci fondamentali del Cristianesimo istituzionalizzato è quello di aver “sdivinizzato” l'uomo aprendo un abisso che la figura dell'uomo-Dio intendeva punto colmare e sanare: «Abbiamo dunque come *equivoco*: [...] 4) la sdivinizzazione dell'uomo invece della sua divinizzazione, l'apertura dell'abisso più profondo, che solo il miracolo, solo la prostrazione del più profondo disprezzo di sé aiuta a sormontare». OFN: VIII, II, 11 [295], p. 321.

⁴³⁹ OFN: VII, II, 26 [209], p. 186; 26 [288], p. 206; 26 [347], p. 219; 26 [383], p. 229. Si veda anche: OFN: V, II, 12 [82], p. 476.

⁴⁴⁰ «Fratelli miei! In chi risiede il maggior pericolo per ogni futuro degli uomini? Forse che non si trova questo pericolo nei buoni e giusti? – i quali dicono e sentono nel loro cuore: “noi sappiamo già che cosa è buono e giusto, noi l'abbiamo anche; guai a coloro che qui continuano a cercare!” [...]». Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 26), p. 249.

⁴⁴¹ Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 137.

⁴⁴² OFN: VII, II, 26 [209], p. 186.

⁴⁴³ OFN: VII, II, 26 [347], p. 219.

Egli in tal modo si orientava verso l'orizzonte di una «creazione continua, invece di quella unica, del passato»,⁴⁴⁴ elaborando l'immagine di un divino che, mentre chiede che il mondo sia condotto attivamente dall'energia creativa dell'uomo alla maturità del suo destino, non preclude perciò stesso di pensare la divinità stessa dell'uomo. Coltivando evangelicamente in se stesso la possibilità evolutiva di un divenire maturi⁴⁴⁵ e compiuti nel ritrovare la dimensione di una nuova fanciullezza cui giungere,⁴⁴⁶ l'uomo creatore supera, tematizzandole eticamente, tanto l'idea metafisica della ricerca di una causa prima e autonoma nel suo dispiegarsi, quanto le correlate idee su inizio e fine, primo e ultimo,⁴⁴⁷ grande e piccolo.⁴⁴⁸ Il non credere nell'idea di un principio creatore che nella sua autonomia ha pienamente, fuori dal tempo e da ogni logica concreta, dispiegato il mondo nella sua compiutezza, implica in termini nietzscheani non tanto il rifiuto dell'idea del divino in quanto tale, quanto piuttosto quello della concreta logica farisaica secondo la quale ogni cosa sarebbe già compiuta, data e stabilita, ancorando ogni valore sul piano di una verità indiscutibile. Prospettiva, quest'ultima, che tosto riporterebbe ancora una volta a considerare il divenire storico come già concluso, svuotando del senso più attivo il significato dell'esistenza umana nel mondo e la passione stessa della ricerca⁴⁴⁹ da cui questa è indelebilmente caratterizzata nel suo contraddittorio anelito ad una libertà che vuole ricongiungersi con la più imponente necessità del destino. Con l'idea di una creazione continua da opporre all'idea di principio intesa in senso metafisico-causale, la riflessione di Nietzsche risulta accostabile anche agli aspetti centrali e culminanti della visione zoroastriana della vicenda storico-spirituale del rapporto uomo-Dio.⁴⁵⁰ Khosro Khazai Pardis, nello studio storico con il quale introduce la sua recente traduzione delle *Gāthā* di Zarathustra, trattando dell'*ameša spenta Haurvatāt* (Perfezione, Salute), scrive:

Il mondo e la condizione umana non sono state create in modo perfetto: il mondo ha bisogno di evolversi sino alla Perfezione, la quale è il quinto attributo di Ahura Mazda. Il processo della creazione non è ancora terminato, nel mondo vi sono ancora molte cose da migliorare: la malattia, i dispiaceri e la moltitudine dei desideri insoddisfatti, la separazione dagli esseri amati che abbiamo perduto, l'ignoranza, la crudeltà, l'avidità, le menzogne e gli inganni [...]. In altri termini, l'Evoluzione significa l'oltrepassamento di ogni forma di stagnazione per creare una

⁴⁴⁴ OFN: VII, II, 26 [288], p. 206.

⁴⁴⁵ Za II: (*Sulle isole beate*), p. 94. Anche in questi passaggi viene evocata un'immagine apocalittica. Si veda: *APOCALISSE*, 6, 13. Cfr. I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, op. cit., p. 95.

⁴⁴⁶ Si veda anche: FW: P., § 4, p. 33.

⁴⁴⁷ «[...] se il mio Alfa e Omega è che tutte le cose gravi divengano lievi, tutti i corpi danzanti, tutti gli spiriti uccello: e davvero questo è il mio Alfa e Omega! – Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno! [...]». Za III: *I sette sigilli (Ovvero: il canto «sì e amen»* § 6), p. 272. Si veda: *APOCALISSE*, 1, 8 e ss.

⁴⁴⁸ Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 1), p. 195.

⁴⁴⁹ FW: III, § 125, p. 162.

⁴⁵⁰ Si veda: K. K. PARDIS, *Étude Historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.) *Les Gathas*, op. cit., pp. 97-98; C. G. JUNG, *Lo Zarathoustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, op. cit., pp. 224-225.

nuova condizione di vita dove non esista né sofferenza né cruccio. Di conseguenza il ruolo essenziale e primordiale affidato su questa terra agli uomini e alle donne – che è peraltro il fine della loro creazione – è quello di collaborare con Ahura Mazda, al fine di migliorare e far progredire questo mondo verso la Perfezione. Così tutti devono continuamente partecipare al rinnovamento ed alla trasfigurazione di questo mondo: «Che noi possiamo essere tra coloro che, in ogni istante, rinnovano e abbelliscono il mondo (*Gatha III, 9*)».⁴⁵¹

Nietzsche poteva giungere a conoscenza di questa visione dalle pagine di Creuzer, il quale, spiegando l'organizzazione del calendario solare dei Parsi e dell'associazione che questi operavano tra i singoli giorni e delle divinità spirituali specifiche, spiegava: «I Persiani hanno cioè un anno solare o l'anno di Dschemschid di 360 giorni e cinque intercalari (*Schalttagen*) e l'idea di fondo (*Grundidee*) di questo anno era una creazione (*Schöpfung*) costantemente sviluppatasi».⁴⁵²

Zarathustra inizia il proprio viaggio invocando significativamente «compagni nella creazione»,⁴⁵³ non cadaveri e spiriti pigri, nonché innalzando una volontà d'amore insita nel creare. Denotando la propria distanza dalle forme di religiosità costituite, il percorso dello spirito, nelle sue tre differenti fasi, viene giustappunto caratterizzato da un progressivo distacco da ciò che impedisce la libera attività creativa del singolo, verso una condizione di ridente fanciullezza nella quale il «sì»⁴⁵⁴ felice alla vita trova infine complemento anche nell'aver saputo creare il mondo nel quale ritrovarsi.

12. Ripensare il tempo

Vi è un senso del tempo che oltrepassa la percezione comune e immediata. Di questo possono restituirne le peculiarità non solo il raccontare e il narrarsi, ma anche la poesia, nel momento in cui canta dell'eterno e si rivolge all'anima.

È un tempo capace di esprimere contemporaneità con ciò che di più grande la storia lascia in eredità, di accostarsi al mistero che avvolge, al di qua e al di là di noi stessi, il dono stesso della vita:⁴⁵⁵

⁴⁵¹ K. K. PARDIS, *Étude historique* § 3. *Zarathoustra et la naissance du monothéisme*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., pp. 57-59. Cfr. A. ALBERTI (a c. di), *Avestā*, op. cit., (*Gāthā Haptanghaitī*, Yasna 30, 9), p. 155.

⁴⁵² F. CREUZER, *Symbolik*, op. cit., vol. 1, p. 716. [t.d.a.]. Dschemschid fu un re persiano che fondò la città di Hamadan, portò a compimento Persepoli e introdusse il culto del sole.

⁴⁵³ Za: (*Prologo* § 9), p. 17.

⁴⁵⁴ Za I: (*Delle tre metamorfosi*), p. 25.

⁴⁵⁵ ZA III: (*Di antiche tavole e nuove*, § 5), pp. 234-235; Cfr. HL: § 3, p. 24.

[...] solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l'uomo viene nuovamente meno, e senza quell'involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai incominciare.⁴⁵⁶

È tenendo conto delle meditazioni sulla filosofia della storia argomentate in dettaglio nella *Seconda considerazione inattuale* che si può, ancora una volta e retrospettivamente, leggere nella scelta da riprendere e trasfigurare la grande figura del passato “Zarathustra”.⁴⁵⁷ La critica del sapere storico tradizionale, connessa all'esigenza di scandagliare il rapporto dell'uomo con il tempo, trova i suoi effetti in una sua scompaginazione cui non fa seguito la cieca affermazione del caotico e del casuale, quanto il riportare in primo piano tutte le esigenze vitali e pienamente umane destinate ad essere obliate e drammaticamente tradite dalla timorosa *volontà di verità*⁴⁵⁸ che muove certa erudizione.

Nell'esplicare un approccio sano al divenire storico, Nietzsche faceva riferimento ad un tempo *progressivo* all'interno del quale lo sfondo del passato ha un senso solo se ripreso nell'ottica di una proiezione verso il futuro da costruire e creare:

Chiamiamoli gli uomini storici; lo sguardo nel passato li spinge verso il futuro, insomma il loro coraggio a misurarsi ancora con la vita, accende la speranza che ciò che è giusto possa ancora venire, che la felicità stia dietro il monte verso il quale camminano. Questi uomini storici credono che il senso dell'esistenza verrà sempre più alla luce nel corso del suo *processo*, guardano indietro solo per imparare, in base alla considerazione del processo finora avvenuto, a capire il presente e a desiderare più ardentemente il futuro; non sanno affatto quanto poco storicamente, nonostante tutta la loro storia, essi pensino e agiscano, e come anche il loro occuparsi di storia non sia al servizio della pura conoscenza, bensì della vita.⁴⁵⁹

Tali sollecitazioni, sostanziate dal rapporto singolare che stabilisce tra storia e sovrastoria,⁴⁶⁰ già prefiguravano il senso della scelta di un personaggio realmente esistito,⁴⁶¹ per una sua trasfigurazione letterario-filosofica in termini di contemporaneità.

⁴⁵⁶ HL: § 1, p. 11.

⁴⁵⁷ «Le inattuali parlavano dell'uso critico della storia: si trattava di trascinare il passato in giustizia, di tagliare le sue radici col coltello, di cancellare le venerazioni tradizionali, per liberare l'uomo e non lasciargli altra origine che quella in cui vuole riconoscersi. A questa storia critica Nietzsche rimproverava di staccarci da tutte le nostre fonti reali e di sacrificare il movimento stesso della vita alla sola preoccupazione della verità». M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, a c. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi 1977, pp. 53-54.

⁴⁵⁸ «La volontà di verità e di certezza nascono dalla paura dell'incertezza». OFN: VII, II, 26 [301], p. 210.

⁴⁵⁹ HL: § 1, p. 13.

⁴⁶⁰ HL: § 1, p. 12.

⁴⁶¹ Ad es. F. ROMANO, *La religione di Zarathustra. La fede dell'antico Iran*, op. cit., p. 6.

Il titolo stesso *Così parlò Zarathustra* richiama esplicitamente ad un plesso tradizionale di insegnamenti trascorsi e che fanno capo ad una dottrina etica, cosmologica, teologica, escatologica ed esistenziale che si esprime mediante una peculiare simbologia. La trasposizione del protagonista in termini temporali asincronici, mediante una sua lettura orientata sul presente, consente tuttavia di immergersi in quella «atmosfera non storica»⁴⁶² dalla quale, già per il giovane Nietzsche, sorgeva ogni grande evento, svincolandolo *naturalmente* dalla catena oggettiva e meramente causale dei fatti. L'esplicazione di un rapporto differente con l'istanza del tempo fornisce molti spunti che conducono a constatare la volontà di ricreare un *rapporto con la storia* capace di condurre ad esiti fruttuosi⁴⁶³ per il presente immediato e per il futuro avvenire, scrive Pardis:

[...] Si può dire che lo Zarathustra delle *Gāthā* e quello di Nietzsche possono essere intesi come i porta voce di un unico e identico pensiero, ma applicato a due epoche e a due culture differenti: il primo viveva più di tremilasettecento anni fa sull'alto piano dell'Iran, all'interno di una cultura agricola ma popolata di dei che egli doveva combattere; il secondo più di un secolo fa in Germania, all'interno di una cultura germanica industriale dove regnava un Dio ben lontano da quello che Gesù aveva annunciato quasi duemila anni prima.⁴⁶⁴

Un chiaro segno della contraddizione temporale cui abbiamo fatto riferimento viene fornito dalla constatazione di come lo Zarathustra reale sia anteriore, ma anche in stretta connessione, rispetto alla tradizione ebraico-cristiana,⁴⁶⁵ essendo la sua esistenza senz'altro collocata in precedenza riguardo all'avvento di Cristo, mentre Nietzsche mette in scena la sua posteriorità e/o contemporaneità riguardo a questi momenti storici. Il Persiano che ritorna nel presente si imbatte nelle grandi città con le loro case⁴⁶⁶ e nelle folle, chiedendosi del *senso* di una convivenza smarrita nel travisamento di tutti i più grandi *simboli* e dell'offesa perpetrata verso ogni grande idea dal potere del mercato,⁴⁶⁷ riscontrando infine come le vera realtà infernale e apportatrice di dolore sia molto spesso unicamente quella rappresentata dai grandi apparati di potere, temporali e spirituali. Dinamica narrativa, questa, che con ogni evidenza delinea un rapporto libero e creativo con la storia e con il sacro che permetta, a fronte della scomparsa tanto del divino metafisico quanto del suo

⁴⁶² HL: § 1, p. 12.

⁴⁶³ «Se la memoria è necessaria come coscienza delle proprie radici, era scritto nella *Seconda inattuale*, un eccesso di memoria, di coscienza storica, può condurre alla paralisi dell'azione, in quanto foriera di quel disincanto che ha dinnanzi agli occhi l'annientamento di ogni opera umana». L. A. MANFREDA, *Tempo e redenzione. Linguaggio etico e forme dell'esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Jaka Book, Milano 2001, p. 74. Si veda: BA: p. 43.

⁴⁶⁴ K. K. PARDIS, *Étude historique*. § 8. *Le Zarathoustra de Nietzsche à la lumière des Gathas*, in K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas*, op. cit., p. 100 [t.d.a.].

⁴⁶⁵ P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, op. cit., pp. 191-238.

⁴⁶⁶ Za III: (*Della virtù che rende meschini* § 1), p. 195.

⁴⁶⁷ Za III: (*Il ritorno a casa*), p. 217. Cfr. SE: § 6, pp. 58-59.

principio opposto,⁴⁶⁸ un rinnovato proliferare delle possibilità del racconto e della parola sulla vita al fine di stimolare la critica e, con essa, il cambiamento. In tal modo Nietzsche, puntando sull'affermazione di una nuova universalità poggiante sullo scardinamento dell'idea classica della temporalità,⁴⁶⁹ lascia emergere come implicito anche il rinnovato "diritto" ad una *verità propria*⁴⁷⁰ nella quale trova sintesi tanto l'elemento personale delle esperienze quanto l'insegnamento che il patrimonio storico della cultura può trasmettere. Storia che diviene, nell'identificazione creativa, anche il senso possibile del proprio più intimo essere, ma da porre dialetticamente in relazione tanto con un nuovo criterio individuale di *bontà, giustizia e verità*, quanto, secondo una prospettiva utopica sovente sfuggita alla critica, con l'idea connessa di una trasfigurazione del mondo.⁴⁷¹ L'elemento di idealità riferito alla realizzazione individuale è costantemente strutturato e intessuto mediante l'utilizzo di simboli e metafore che alludono e indicano un più vasto piano di realizzazione. La suddivisione⁴⁷² io/Sé, è da Nietzsche considerata, in modo *preanalitico*, dinamica vitale e funzionale all'espressione della propria specificità. A questa fa da contraltare una visione organica del rapporto mente/corpo che sfocia nella condanna del suo essere normalmente traslata, in chiave morale, nel grande dualismo etico-metafisico: da questa critica il filosofo trae spunto per promuovere un'azione efficace per lo sviluppo (destino) del mondo.

Stando sempre a quanto scriveva ne *L'utilità e il danno della storia per la vita*, ciò che rientra nell'ordine del sovrastorico, retroattivamente, motiva un approccio alla tradizione capace di lasciare in essere la possibilità della progettazione futura e del sogno immanente, laddove con lo *Zarathustra* non viene esemplificata e posta in atto unicamente questa esigenza di un rapporto nuovo da intessere con la storia e col passato, ma anche, e a partire da quello, la volontà di proporre una visione concettuale e pratica volta ad un progredire della coscienza etica.⁴⁷³

La concezione peculiare del tempo che presiede anche al momento riflessivo della creazione, come pre-cognizione motivante in senso positivo, è allo stesso tempo attitudine che, nel suo lato deteriore, viene analizzata nelle parti del testo che sottopongono a critica l'approccio accademico ed infruttuoso al passato ed al sapere.⁴⁷⁴ Il livello riflessivo che sottostà attivamente all'ispirazione

⁴⁶⁸ Za: (*Prologo* § 6), p. 13.

⁴⁶⁹ Si veda: OFN: VII, III, 35 [61], p. 214.

⁴⁷⁰ Za III: (*Dello spirito di gravità* § 2), p. 230. «Il sentimento di potenza, la gara di tutti gli io, per trovare il pensiero che rimanga fisso al di sopra dell'umanità come la sua stella (*Stern*) – l'io come *primum mobile*». OFN: VII, I, I, p. 152.

⁴⁷¹ SE: § 3, p. 25.

⁴⁷² OFN: VII, III, 40 [8], p. 317.

⁴⁷³ «Perché l'etica è rimasta indietro più di tutto il resto? Giacché anche gli ultimi famosi sistemi sono ingenuità! Egualmente i Greci! Le teorie cristiane del peccato sono decadute per la caduta di Dio. Le nostre azioni commisurate al nostro modello! Ma il fatto che abbiamo un modello, e proprio questo modello, è già la conseguenza di una morale. [...]». OFN: VII, II, 25 [441], p. 115.

⁴⁷⁴ Za II: (*Dei dotti*), pp. 143 e ss.

creativa, in quanto suo momento *pre-genetico*,⁴⁷⁵ torna costantemente negli intenti descrittivi, *micro* e *macro*-tematici, dando forma alla narrazione esplicita e diretta,⁴⁷⁶ quanto nelle riflessioni posteriori nelle quali descrive l'attimo rifulgente dell'ispirazione:

Se si serba in sé anche un minimo residuo di superstizione, sarà difficile riuscire a rifiutare di fatto la rappresentazione secondo cui noi siamo soltanto incarnazione, soltanto strumento sonoro, soltanto medium di poteri che ci sovrastano. Il concetto di rivelazione, nel senso di qualcosa che, subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa *visibile*, udibile, qualcosa che ci scuote e sconvolge nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta.⁴⁷⁷

13. Un nuovo tempo

Nella disamina storico-filosofica del tempo recente il senso della storia e la concretezza della vita presente si sono più volte incrociati divenendo oggetto di riflessioni dalle quali sono scaturiti diversi piani di analisi e diverse prospettive generali.

Il secondo Novecento è l'epoca delle *micro*-storie delle quali, non senza risentire dell'influsso di Nietzsche, parlava Foucault,⁴⁷⁸ ma è anche il tempo che continua a celebrare le grandi figure⁴⁷⁹ del passato come forme estranee e che tuttavia veicolano un sapere ed una conoscenza ritenuti esemplari e definitivi. Nel suo fluire la storia si sostanzia con i suoi miti, religioni e racconti, ma anche per i silenzi e le invisibilità a questi connessi e che essa stessa genera.

L'ambito dell'accadere è una sfera che non cessa di interrogare l'animo umano nel suo tentativo di riappropriarsi dei tesori dello spirito e del mistero della verità: al cospetto della storia il domandare

⁴⁷⁵ Scriveva Husserl nel 1921: «Una fenomenologia costitutiva può considerare le connessioni delle appercezioni nelle quali lo stesso oggetto si costituisce eideticamente, si mostra nella sua identità costituita, com'è esperito ed esperibile. Un'altra fenomenologia "costitutiva" quella della genesi, segue la storia, la storia necessaria di questa oggettivazione e con ciò, la storia dell'oggetto stesso come oggetto di una conoscenza possibile. La storia originaria dell'oggetto riconduce agli oggetti iletici e a quelli immanenti in generale, dunque alla genesi di essi nella coscienza del tempo originaria». H. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a c. di M. Vergani, pref. di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 62-63.

⁴⁷⁶ «Troppo addentro volai nel futuro: un brivido di orrore mi assalì. E – guardandomi intorno – vidi, unico mio coevo, il tempo. Perciò rivolsi il volo verso casa – e sempre più veloce: così a voi giunsi, uomini del presente e nel paese dell'istruzione. [...]. Ricoperti dai segni del passato, e anche questi segni ripassati con la vernice di segni nuovi: così vi siete nascosti a tutti coloro che sanno interpretare i segni! [...]. Un guazzabuglio di tutte le epoche e le nazioni traspare dai vostri veli; un guazzabuglio di tutti i costumi e le fedi si esprime nel vostro gestire». Za II: (*Del paese dell'istruzione*), p. 136.

⁴⁷⁷ EH: IX, § III, pp. 98-99.

⁴⁷⁸ M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 33 e ss.

⁴⁷⁹ OFN: VII, III, 34 [212], p. 170.

sul suo *sensu* non pare possa e debba essere interrotto. L'eredità trasmessa dalle epoche trascorse continua a veicolare l'immagine di mondi che si dipanano ormai lontani e distanti, ma continuando ad alimentare, per vie forse sotterranee e poco circoscrivibili, la percezione del presente al quale ciascuno è dedito.

Ponendo in risalto gli aspetti del pensiero di Nietzsche ispirati dal suo percorso di pensiero determinato dallo studio della filosofia delle religioni, abbiamo visto come l'istanza di una "nuova storia" si sveli strettamente connessa anche ad una ricerca riguardante l'avvento dei diversi salvatori preconizzati dai diversi credo. I *Saošyānt* sono figure centrali la cui apparizione, sganciata dalla successione ordinaria del tempo, conduce costantemente il significato dello *straordinario* a slittare fattivamente nel campo dell'esistenza concreta. Il "dono" della profezia è, così, strettamente connesso all'annuncio fattivo di rotture epocali e di decisivi mutamenti storici che fanno capo ad una dimensione capace di coniugare in sé dimensione naturale e sovranaturale, trascendenza e immanenza concreta.

La visione conclusiva del tempo schiaccia sull'oggi tutto il senso di ciò che è stato, non lasciando apparentemente via di fuga a ciò che è ancora possibile, esperibile ai fini di un ripensamento della vita nel mondo e delle categorie atte a esprimerlo.

La questione del divenire, della scienza e della tecnica, non interrogano esse sole lo sfondo enigmatico di questo apparentamento tra attualità e verità. Ne parla in modo esplicito la filosofia di matrice idealistica, Hegel⁴⁸⁰ su tutti, come anche l'approccio ermeneutico-fenomenologico⁴⁸¹ di Heidegger quando individua nel suo più recente passato, Nietzsche, il compimento della metafisica e conseguentemente l'inizio, in bilico sull'asse di una nuova interpretazione, di un'epoca nuova. Nel primo come nel secondo caso è giusto la storia, con il suo perenne interrogativo cui l'umano non può né sottrarsi, né venire a capo in modo univoco, ad essere pensata come posta in gioco, come esito dal bilancio positivo o negativo⁴⁸² della teorizzazione e del pensiero, e ciò per via del rapporto che intesse con l'essere e con l'ente,⁴⁸³ con l'universale e lo spirito.⁴⁸⁴

⁴⁸⁰ «[...] In altra maniera ha deformato e domato la storia Hegel, che va chiamato il vero e proprio "genio della storia" tedesco; giacché si sentiva al culmine e alla fine dell'evoluzione e quindi anche padrone di tutte le epoche passate, in qualità di loro *voûç* ordinatore. Ogni tentativo di interpretare ciò che è presente come cosa suprema, rovina il presente perché nega il significato esemplare degli avvenimenti storici. La formula di Hartmann è quella più terribile "abbandonarsi al processo del mondo" [...]». FP: IV, 29 [51], pp. 44-46. «Il "processo del mondo hegeliano si perse in un grasso stato prussiano con una buona polizia. È tutta una teologia camuffata, e questo vale anche per Hartmann. Ma noi non siamo capaci di pensare l'inizio e la fine: quindi lasciamo pure perdere questo "sviluppo evolutivo"! Diventa subito ridicolo! L'uomo e il "processo del mondo" la pulce di terra e lo spirito universale!». FP: IV, 29 [53], pp. 49-50.

⁴⁸¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 7, pp. 46-47.

⁴⁸² Cfr. HL: § 8, p. 73.

⁴⁸³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 396.

⁴⁸⁴ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione di C. Cesa, trad. it. di B. Croce, Mondadori, Milano 2008, p. 368.

Per Hegel essa terminava nel momento stesso del compimento di un sistema capace di ricomprendere in sé tanto la Natura quanto le istanze più elevate di uno Spirito che nel pensare stesso si manifestavano.⁴⁸⁵ Con Heidegger il divenire storico si riallaccerebbe invece, in modo quasi opposto, ad un futuro incerto vissuto sotto il segno del predominio dell'«evento». Futuro caratterizzato da un'apertura epocale il cui riferimento potrebbe forse ancor essere un'analitica esistenziale che ha svelato l'infondatezza delle categorie dell'Essere al cospetto di un Esserci⁴⁸⁶ (*Dasein*) esposto alla cura (*Sorge*) ed alla chiamata al «poter-essere Se stesso autentico»⁴⁸⁷ come decisione.

Seguendo il filosofo di Meßkirch, Nietzsche, forse suo malgrado, aderirebbe all'istanza metafisica⁴⁸⁸ grazie alla formulazione di una idea di *volontà di potenza* connotata ancora a guisa di principio⁴⁸⁹ e, in tal modo, volutamente capace di fondare una visione unitaria della sua lettura del mondo e dell'ente nel suo insieme:

Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già al fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è l'*ultimo metafisico* dell'Occidente. L'epoca il cui compimento si dispiega nel suo pensiero, l'età moderna, è un'età finale. Cioè: un'epoca in cui, a un certo punto e in un certo modo, insorge la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto (*Gegenspiel*) per un nuovo inizio. Percorrere il corso del pensiero di Nietzsche sino alla volontà di potenza significa: finire sotto gli occhi di questa decisione storica.⁴⁹⁰

Heidegger tra il 1936 e il 1946 tenne dei corsi su Nietzsche e poi, nel semestre invernale del 1951-1952 presso l'Università di Friburgo, si sarebbe soffermato in modo particolare sullo *Zarathustra* con un corso dal titolo *Was heißt Denken? (Che cosa significa pensare?)*.

Mediante l'esplicazione della vita come «volontà di potenza» Nietzsche ha veramente pensato l'ente nel suo insieme? Con questa si voleva veramente dare esplicazione di un principio unitario metafisico⁴⁹¹ per pensare l'ente? Non è forse Heidegger stesso ad introdurre nell'idea nietzscheana un riferimento all'*essere* e all'*ente*,⁴⁹² quando invece Nietzsche stava parlando di una vita che per il

⁴⁸⁵ HL: § 8, pp. 70-73.

⁴⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 4, p. 29.

⁴⁸⁷ *Ivi*, § 60, p. 361.

⁴⁸⁸ Si veda anche: B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, op. cit., p. 21 e ss.

⁴⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 7, pp. 46-60.

⁴⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 398.

⁴⁹¹ Ad es. FW: III, § 121, p. 159.

⁴⁹² Ad es. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., pp. 33 e 24.

suo fluire non poteva esser ridotta e ricondotta all'idea dell'essere? Nietzsche teorizzando la *volontà di potenza*⁴⁹³ non stava cercando di scongiurare anche l'evenienza di tali interpretazioni in chiave metafisica? Se l'idea heideggeriana di una *volontà* concepita come assoluto principio metafisico pare addirsi più alla speculazione schopenhaueriana che a quella di Nietzsche, Heidegger coglie tuttavia come il senso del divenire storico, dopo Nietzsche, parrebbe sospeso sull'orlo di un nuovo inizio dal quale forse ripartire. Schopenhauer mantenendo la distinzione kantiana tra «cosa in sé»⁴⁹⁴ e fenomeno, essere e parvenza (rappresentazione), mondo noumenico e fenomenico, dal quale il Nietzsche maturo prederà le distanze, scriveva:

Che la volontà come tale sia libera, già risulta dal fatto che a nostro modo di vedere ella è la cosa in sé, la sostanza di tutti i fenomeni. Questi li sappiamo invece in tutto soggetti al principio di ragione nei suoi quattro modi [...].⁴⁹⁵

In Nietzsche si assiste tanto al tentativo di una dissoluzione dell'*in sé* in quanto condizione stessa di pensabilità dell'essere, cui si accompagna una sua interpretazione in termini fisiologico-esistenziali ed etico-psicologici, quanto la connessa abolizione di un assoluto regno della parvenza che non troverebbe, d'altra parte, la propria ragion d'essere dopo la negata esistenza dell'opposta verità dell'essere. Nel breve scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale*, già pronto ad abbandonare con sospetto le disquisizioni metafisiche, sulle tracce di Schopenhauer e Kant, il filosofo di Röken, scriveva: «[...] La parola apparenza contiene molte tentazioni, e perciò la evito per quanto è possibile; non è infatti vero che l'essenza delle cose compaia nel mondo empirico».⁴⁹⁶ Non pare casuale, a proposito, come il chiarimento heideggeriano del concetto di “fenomeno” prenda le mosse proprio da un'analisi delle apparenze e delle parvenze e della manifestazione in connessione con la visione kantiana; laddove per Heidegger gli stessi a-priori trascendentali kantiani, lo spazio e il tempo (le “forme dell'intuizione”), ricadrebbero anch'essi, secondo il nuovo punto di vista fenomenologico, nel regno del fenomenico, il quale assume come fenomeno ciò che è automanifestantesi in se stesso.⁴⁹⁷ “Essere” e “fenomeno”, in Heidegger, non vengono dunque come in Nietzsche cancellati d'un sol colpo⁴⁹⁸ in nome di un primato della *vita concreta*, ma mantenuti

⁴⁹³ Ad es. OFN: VII, III, 35 [59], p. 214; 36 [21], p. 238; 36 [22], p. 238; 36 [31], p. 241.

⁴⁹⁴ «Noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose che non corrispondono affatto alle essenze originarie. Come il suono si presenta in quanto figura nella sabbia, così l'enigmatico *x* della cosa in sé ora si presenta come stimolo nervoso, ora come immagine, ora come suono». WL: § 1, p. 232.

⁴⁹⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., IV, § 55, p. 316 e ss.

⁴⁹⁶ WL: § 1, p. 237.

⁴⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 7, p. 51.

⁴⁹⁸ Ne *La gaia scienza* scriverà: «[...] Che cos'è ora per me, “parvenza”? In verità, non l'opposto di una sostanza – che cos'altro posso asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza? [...]. Parvenza è per

all'interno di un tentativo forte, almeno nelle premesse di *Sein und Zeit*, di fondazione scientifica: «L'ontologia non è possibile che come fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati». ⁴⁹⁹

Sempre in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Nietzsche contestava l'idea stessa dell'esistenza di una *percezione esatta* all'interno del piano prospettico di un impossibile paragone tra la modalità di percezione animale, quella di un insetto o di un uccello, con quella tipicamente umana:

In generale poi la percezione esatta – il che significherebbe l'espressione adeguata di un oggetto nel soggetto – mi sembra un'assurdità contraddittoria: in effetti tra due sfere assolutamente diverse quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza, alcuna espressione, ma tutt'al più un rapporto estetico, intendo dire una trasposizione allusiva, una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera, il che richiederebbe in ogni caso una sfera intermedia che fossero capaci di inventare e di poetare liberamente. ⁵⁰⁰

Nella via mediana che si distende tra l'ipotizzata conclusione della storia, data dalla sua ricomprensione all'interno di una verità sistemica capace di riassumere dialetticamente, ed in forza della contraddizione, ⁵⁰¹ idealità e realtà, politica e giustizia, ed un suo ricominciamento aleatorio dettato dallo svuotamento stesso dell'idea del tempo sotto il segno dell'«evento», ritroviamo nuovamente Nietzsche e il suo *Zarathustra*: il loro viaggio capace di esprimere un ritorno verso inesplorate origini, quanto una proiezione verso un futuro appartenente, da adesso, ad una nuova storia che attende d'essere creata.

me ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più [...]». FW: I, § 54, p. 99. Cfr. GD: IV, p. 47.

⁴⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., § 7, p. 56.

⁵⁰⁰ WL: § 1, p. 237.

⁵⁰¹ «[...] Niente, infatti, da tempo immemorabile, ha prodotto un'impressione più profonda nell'anima tedesca, niente l'ha più «tentata», di questa pericolosissima tra tutte le illazioni, che per ogni vero latino, costituisce un peccato contro lo spirito: *credo quia absurdum est*; è con essa che la logica tedesca fa per la prima volta il suo ingresso nel dogma cristiano; ma ancora oggi, un millennio dopo, noi Tedeschi, Tedeschi sotto tutti i riguardi, ritardatari, fiutiamo qualcosa di vero, una *possibilità* di verità dietro la famosa proposizione fondamentale dialettico realistica con cui Hegel aiutò, ai suoi tempi, lo spirito tedesco a riportar vittoria sull'Europa: «la contraddizione muove il mondo, tutte le cose sono in contraddizione con se stesse»; noi siamo appunto, perfino nel cuore della logica, dei pessimisti». M: P., § 3, pp. 6-7.

14. Attimo ed eternità

Se nella visione di Nietzsche non predomina una concezione ottimistica dello svolgimento storico degli eventi, né un pieno accoglimento della prospettiva evolutiva riguardo sia la morale come anche del destino dell'umano,⁵⁰² vi campeggia l'idea di una storia *progressiva*⁵⁰³ che si rivela tale nel suo essere frutto di un orizzonte di valutazioni che fattivamente incrementano e promuovono la vita, il suo continuo sorgere e risorgere. La tradizione filosofico-metafisica si era a lungo confrontata con ipotesi che richiamavano alla necessità di pensare una absolutezza superiore, garante di un ordine rispetto al mondo e che ne ricomprendesse lo sviluppo.⁵⁰⁴ Nietzsche, tuttavia in quanto contestatore dell'*istinto scientifico*, nella *seconda considerazione inattuale*, affrontava il tema del senso dell'esistenza inscritto all'interno del fluire storico⁵⁰⁵ tematizzandolo mediante la domanda da porre a ciascuno circa il fatto d'essere disposto a rivivere «gli ultimi dieci o vent'anni» della propria vita.⁵⁰⁶ Ognuno degli uomini sovra-storici, spiegava, risponderebbe “no”, laddove tale diniego trovava una sua esaustiva giustificazione nel fatto che in essi domina la consapevolezza che «in ogni momento il mondo è compiuto e tocca il suo termine».⁵⁰⁷ Quest'idea, che implica una coincidenza dell'attimo con l'eternità e la conseguente riconduzione di ogni momento della vita ad un medesimo orizzonte di valore nell'economia complessiva degli eventi e del divenire, si sarebbe poi sviluppata compiutamente nell'idea-visione dell'eterno ritorno proposta nello *Zarathustra*. L'affermazione più flebile dell'istante richiama la perfezione del tutto, sebbene per Nietzsche questa estasi non risulti *tout court* sovrapponibile al punto di vista sovrastorico, dal momento che implica al suo interno la struttura progressiva del divenire. A partire da questa, difatti, non è lecito schiacciare indifferentemente tutto il passato e il futuro sul presente⁵⁰⁸ e viceversa. L'estasi nella quale il mondo troverà per Zarathustra il suo compimento e la sua perfezione viene cantata dal cuore della sua visione rivelativa, e trova simpatetica congiunzione con la sua anima solo nel pieno *meriggio*:

⁵⁰² G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, op. cit., p. 154.

⁵⁰³ HL: § 2, p. 15. Cfr. R. W. EMERSON, *Cerchi*, op. cit., p. 39.

⁵⁰⁴ «Se il senso storico si lascia conquistare dal punto di vista sovrastorico, allora la metafisica può riassumerselo e, fissandolo sotto la specie di una scienza oggettiva, imporgli il suo “egitticismo”. Al contrario, il senso storico sfuggirà alla metafisica per diventare lo strumento privilegiato della genealogia se non si orienta su nessun assoluto». M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 42.

⁵⁰⁵ «La storia pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità». HL: § I, p. 15.

⁵⁰⁶ HL: § I, p. 13.

⁵⁰⁷ HL: § I, p. 14.

⁵⁰⁸ Scriveva a tal riguardo Schopenhauer: «All'oggettivazione della volontà è essenziale la forma del presente, che qual punto senza estensione divide il tempo di qua e di là infinito, e immobilmente sta fermo, pari a un eterno meriggio, senza la rinfrescante sera; così come il sole in realtà arde senza interruzione, mentre in apparenza cade nel seno della notte. Perciò, quando un uomo teme la morte come annientamento di sé, gli è come se altri pensasse poter il sole alla sera lamentarsi “Ahimè! Io sprofondo nell'eterna notte” [...]». A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., pp. 310-311.

– Come? Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Rotondo e maturo? Oh rotondo anello d'oro – dove vola mai? Io gli corro dietro! Su, su!⁵⁰⁹

Qui campeggia il senso di una risposta alla dimensione dolorosa dell'esistenza nel voler-poter imboccare la «lunga via *al di fuori*»⁵¹⁰ della quale si parla descrivendo al “nano” la visione del ritorno. Questa *via* segna la *possibilità* tanto del *dovuto* ritorno eterno di ogni cosa, all'interno dell'estasi temporale data dalla contemplazione patetica del presente, quanto della fuoriuscita dall'avvinghiante e soffocante circolarità e ripetitività prospettica del tempo.⁵¹¹

Una recente ricerca di Chiara Piazzesi si apre con una disamina che focalizza il rapporto con la verità filosofica, intesa come verità propria, a partire dal concetto di strada/via⁵¹² (*Weg*) enucleato da Nietzsche in *Zarathustra*. L'esplicitazione di una differenza tra lo statuto di una *verità* assoluta e la *mia, tua, sua*⁵¹³ verità, intese per l'appunto come *una* delle verità, o parte della verità, interroga il senso della dinamica di appropriazione riguardo al vero, ossia del *modo (la via)* nel quale, o grazie al quale, ognuno perviene a far tesoro delle proprie esperienze e di ciò che ode e vede o sente, interpretandolo in termini di verità e/o di veridicità. In linea con lo spirito dello *Zarathustra*, tale istanza di un molteplice ambito del vero invita a pensare una relativizzazione ulteriore dei criteri etico-metafisici che, forse da sempre, dominano nel discorso filosofico, quasi questo si configurasse, come notava Nietzsche, sempre più alla stregua di una malcelata prosecuzione del sapere teologico-metafisico.⁵¹⁴ L'immagine della strada (*Weg*)⁵¹⁵ è difatti da Nietzsche ricondotta alla sua dimensione plurale, si moltiplica in strade di molte specie, in percorsi anche accidentati,⁵¹⁶ ognuno dei quali contribuisce, o *può* contribuire, a raggiungere la vetta:

Per vie di molte specie e in molti modi, sono giunto alla mia verità; non fu una sola scala quella su cui salii per giungere alla vetta, dove il mio occhio dilaga nelle mie remote lontananze [...].⁵¹⁷

⁵⁰⁹ Za IV: (*Mezzogiorno*), pp. 320-323. Cfr. AC: § 57, p. 85.

⁵¹⁰ Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 184.

⁵¹¹ «“Tutte le cose dritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità e ricurva, il tempo stesso è un circolo”. “Tu spirito di gravità! Dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato – e sono io che ti ho portato in alto!”». Za III: (*La visione e l'enigma* § 2), p. 184

⁵¹² C. PIAZZESI, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, op. cit., pp. 11-15.

⁵¹³ *Ivi*, p. 14.

⁵¹⁴ AC: § 10, pp. 11-12.

⁵¹⁵ Cfr. OFN: VII, III, 34 [133], p. 143.

⁵¹⁶ Za III: (*La visione e l'enigma* § 1), pp. 181-182.

⁵¹⁷ Za III: (*Dello spirito di gravità* § 2), p. 230.

L'asse della *verità propria* non sottopone a questionamento solamente la domanda circa l'ipotizzata fine della storia, ma anche il destino del divino in quanto *divino nell'uomo* in un tempo che, connotandosi sempre più come *post-scritturale*, spesso non lascia al singolo, previa l'accettazione di autorità più o meno attendibili e giustificate, alcuno spazio o ruolo per poter contribuire alla creazione sia pure con una parola nuova sulla vita, per la vita e per il mondo.

15. Ritornare a Nietzsche: una visione armonica

«Ora accade che la solitudine stessa diventa friabile e si spacchi, come un sepolcro si spacca e non può più contenere i suoi morti. Dovunque si vedono risorti».

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra**

Parlando di Schopenhauer, nella *quarta considerazione inattuale*, Nietzsche scriveva:

Egli ci insegna a distinguere tra ciò che veramente e ciò che illusoriamente promuove la felicità dell'uomo: come né il diventar ricco, né l'essere onorato, né l'essere dotto possano risollevare il singolo dal suo profondo scontento per la mancanza di valore della sua esistenza; e come l'aspirazione a questi beni riceva un significato soltanto da uno scopo complessivo alto e trasfigurante: acquistare potere per aiutare con esso la *physis* a correggere un poco le sue stoltezze e goffaggini. Dapprima certo ancora per se stessi; ma attraverso se stessi, infine per tutti.⁵¹⁸

Ne *Il viandante e la sua ombra*, quasi come in un contrappunto rispetto alla trattazione *Delle tre cose malvagie* che proporrà in *Zarathustra*, si soffermava su *Le tre cose buone*, le tre qualità grazie alle quali ogni cosa terrena si trasfigura:

Grandezza, calma e solarità – queste tre cose abbracciano tutto ciò che un pensatore desidera ed anche esige da sé: le sue speranze e i suoi doveri, le sue pretese nel campo intellettuale e morale, perfino nella vita quotidiana e anche nel paesaggio della sua dimora. A esse corrispondono in primo luogo pensieri che *elevano*, in secondo luogo pensieri che *calmano* e in terzo luogo pensieri che *rischiarano* – ma in quarto luogo pensieri che partecipano di tutte e tre le qualità e

* Za IV: (*Il saluto*), p. 327. Cfr. MATTEO, 27, 52-53.

⁵¹⁸ SE: § 3, p. 25. Si veda: W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., pp. 246-247.

in cui ogni cosa terrena si trasfigura (*Verklärung*); è la sfera in cui domina la grande *trinità della gioia*.⁵¹⁹

Ma la rivoluzione auspicata da Nietzsche è, come vuole Girard, davvero fallita? Quell'idea espressa in *Schopenhauer come educatore*, di motivare la ricerca della *potenza* ai fini di una individuale e collettiva trasfigurazione, non sta forse da sempre al cuore del sogno utopico di un rinnovamento del nostro mondo?

Come coniugare allora l'aspetto selvaggio, anche esacerbante dell'umano, che Girard anche a ragione vede rievocato nel dionisiaco nietzscheano, con tale impresa?

Lo *Zarathustra* si chiude con un'ultima grande immagine che esprime una ritrovata armonia⁵²⁰ tra cielo e terra, umano e divino, gioia e risoluto volere. Come preannunciato in *Di antiche tavole e nuove*, verrà infine *il segno* che la sua ora è giunta, «il leone che ride accompagnato da uno stormo di colombe»: ⁵²¹

Ai suoi piedi giaceva un possente animale giallo e gli pigiava con la testa le ginocchia e non voleva lasciarlo, tanto era il suo amore; e faceva come un cane che ritrovi il suo vecchio padrone. Ma le colombe erano non meno zelanti del leone col loro amore; ogni volta che una colomba guizzava sul naso del leone, questi scoteva la testa e si meravigliava e ne rideva.

Di fronte a tutto ciò Zarathustra disse soltanto: «*i miei figli sono vicini, i miei figli*», poi ammutolì del tutto.⁵²²

Il naturale ruggire del leone si attenua, mansueto,⁵²³ fino a trasformarsi nel sorriso del fanciullo. Il volteggiare amoroso delle colombe⁵²⁴ esprime la forza divina di riappacificazione e conciliazione tra la natura predatrice e selvaggia⁵²⁵ e la dimensione sovrumana della quieta gioia. Così Zarathustra potrà, infine, lasciare la sua caverna «ardente e forte come un sole al mattino che venga da nere montagne». ⁵²⁶

⁵¹⁹ MA II: WS, § 332, p. 262. KSA: 2/697-698.

⁵²⁰ Si veda: JGB: § 55, p. 61. Si veda: W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, op. cit., pp. 246-247; G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*, op. cit., p. 80; G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, op. cit., pp. 84-85.

⁵²¹ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 1), p. 231.

⁵²² Za IV: (*Il segno*), p. 380.

⁵²³ Za IV: (*Il segno*), p. 380.

⁵²⁴ «È appena necessario ricordare che la colomba è il simbolo dello Spirito Santo, che personifica nelle raffigurazioni della Trinità. È lo spirito di dio che aleggia sulle *Acque* della sostanza primordiale indifferenziata. La bianca colomba è anche simbolo di purezza e secondo il Vangelo, di semplicità». J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli*, op. cit., pp. 294-295.

⁵²⁵ Za III: (*Di antiche tavole e nuove* § 10), pp. 237-238.

⁵²⁶ Za IV: (*Il segno*), p. 382.

Ritornare a Nietzsche significa quindi interrogarsi, ancora una volta, su ciò che anzitutto lui aveva detto sull'essere,⁵²⁷ sulla metafisica,⁵²⁸ sulla storia⁵²⁹ e sul tempo. Significa rimarcare il senso che lega la scelta filologica di Zarathustra come portavoce del suo messaggio anche ai suoi amplissimi studi sulla Grecità e sulle religioni. Troviamo così indicato un campo di esperienze che, a partire da una nuova e coraggiosa *genesis*, ritorna con forza all'evento universale e fondamentale dell'oggi e della *verità*. Verità sovrumaneamente capace di *svincolarsi* dall'*assoluto* fondamento che la determina (*Abgrund*) per lasciare, probabilmente, lo sconfinato *nulla* all'evidenza ultima della necessità di una nuova creazione e di una possibile rigenerazione di un Dio *con* l'uomo (*Übermensch*). Tale ri-creazione procede, in modo multilineare e articolato, attraverso una *gaia* etica del dono e della gratuità, qualità intese in quanto *medium* capace di scardinare eticamente il sentimento di colpa-debito, lo spirito di vendetta⁵³⁰ e il cieco egoismo.⁵³¹ Nella proposta psicologica di Nietzsche, infine, il dolore e la sofferenza non rappresentano una confutazione della possibilità di comprendere ed esplorare nelle sue più remote profondità l'animo umano, quanto piuttosto il suo euristico presupposto.

Mentre l'immagine del sacro riso,⁵³² che Nietzsche vede contrapposta all'insegnamento di Gesù, pare riportare l'interpretazione verso l'asse del dionisiaco, si ricorderà come la leggenda riguardante il "profeta" dell'antico Iran ne riporti la nascita come quella di un fanciullo dal luminescente e miracoloso sorriso.⁵³³ Le immagini ben delineate dei personaggi, le *definizioni tipo*, paiono talvolta sgretolarsi di fronte all'applicazione alternata di medesime funzioni aggettivanti, mentre la dinamica metamorfica dello spirito, scandita dall'esercizio di un nuovo *amore* (*Liebe*), cerca il suo compimento, non privo di accidenti, nel raggiungimento di una nuovamente cristiana fanciullezza e di una buddhistica seconda nascita.

Nel Cristo di Nietzsche, ostile alla gioia, con ogni probabilità si rispecchia anche l'immagine veicolata concretamente dalla tradizione canonica e da una determinata prassi ecclesiastica, queste lo inquietano sino a motivarlo ad indagare le radici della loro stessa formazione e a questionare, discernere, vagliare l'autenticità delle Scritture e le loro possibili manomissioni.

Ciò che pensava fosse accaduto ai *Vangeli*, dove molto dell'autentico messaggio di Gesù e della sua vita era andato perduto, piegato a ben precise esigenze di potere, per ironia della sorte sarebbe di

⁵²⁷ Ad es. GD: VI, § 3, p. 59; OFN: VII, II, 25 [185], pp. 54-55; OFN: VII, III, 36 [15], p. 233; 38 [14], pp. 295-297.

⁵²⁸ Ad es. OFN: VII, I, II, 9 [41], p. 15; OFN: VII, III, 35 [35], p. 203.

⁵²⁹ «La sola filosofia che ha per me ancora valore è la forma più generale della storia, il tentativo di descrivere in qualche modo e di abbreviare con segni il divenire eracliteo (di *tradurlo* per così dire, e di mummificarlo, in una specie di essere apparente)». OFN: VII, III, 36 [27], p. 240.

⁵³⁰ Za II: (*Della redenzione*), p. 163 e ss.

⁵³¹ Za II: (*Della virtù che dona* § 1-3), pp. 82-85.

⁵³² Cfr. Za IV: (*Dell'uomo superiore* § 18), p. 342.

⁵³³ O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, op. cit., pp. 77-83; F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, op. cit., p. 8.

certo toccato al suo lascito letterario e filosofico a causa dell'irrefrenabile smania di notorietà ed egoistica sete di potere della sorella Elisabeth. Questa, nel suo esclusivo interesse immediato, fece di tutto⁵³⁴ per veder innalzato, e ad ogni costo, il nome del fratello, legandolo indebitamente alle "ideologie" del movimento nazionalsocialista.

Quando Nietzsche, con lo *Zarathustra*, esprimerà la sintesi suprema del proprio vissuto e della propria esperienza spirituale, ricongiungendo espressione della gioia e senso dell'esperienza cristiana, Zoroastro e Dioniso, Pan e *Zagreus*, vetta e abisso, luce e tenebra, elevazione ed umiliazione, finirà comunque per consegnare ai posteri una nuova e più fedele immagine della verità e del divino.

⁵³⁴ Ad es. C. PIAZZESI, *Nietzsche*, op. cit., p. 204 e ss.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Grenzen der Rationalität*, Kolloquien 2005-2009 des Nietzsche-Forum München, Hrsg. von B. Vogel und N. Gerdes, vol. 5, I, Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V., Roderer Verlag, Regensburg 2010.

AA.VV., *Grenzen der Rationalität*, Vorträge 2006-2009 des Nietzsche-Forum München, Hrsg. von B. Vogel und N. Gerdes, vol. 5, II, Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V., Roderer Verlag, Regensburg 2010,

G. B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. di S. Soldani, Apogeo, Milano 2004.

E. ALBRILE, *Origini magiche. Zoroastrismo e un'ipotesi psicoattiva*, «Medieval Sophia», Studi e ricerche sui saperi medievali, E-Review semestrale dell'Officina di studi Medievali, & (luglio-dicembre 2009), pp. 19-29.

- *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, in «Kervan» – Rivista Internazionale di studi afroasiatici, n. 1, gennaio 2005.

- *Corpi celesti. Ellenismo e Iranismo in un mito bizantino*, in «Bizantinistica», vol. XII, pp. 94-113.

D. ALIGHIERI, *La Divina commedia*, a c. di N. Sapegno, voll. III, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1956.

L. ANDREAS-SALOMÉ, *Gesù l'ebreo*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2008.

- *Devota e infedele (Saggi sull'amore)*, pref. di N. Faustini, trad. it. di C. Galli, BUR, Milano 2009.

- *Anal und sexual*, («Imago», IV 1915-1916), trad. It di M. Morante, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010.

- *Friedrich Nietzsche*, a c. di E. Donaggio e D. M. Fazio, SE, Milano 2009.

A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Recherches sur les anciennes langues de la Perse*, in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, avec le mémoire de littérature tirés des registres de cette Académie depuis l'année M. DCCLXXIII, Tome XXXI, de l'Imprimerie Royale, Paris 1768.

- (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, Contenant les idées théologique, physique et moral de ce législateur, le cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne Histoire des Perses : traduit en François sur l'original Zend, avec des remarques; & accompagné des plusieurs Traité propre à éclaircir les matières qui en sont l'objet, par M. ANQUETIL-DUPERRON, de l'Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres, et interprète du Roi pour les langues orientales, 3 voll., chez N. M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, Paris 1771.

K.- O. APEL, *Etica della comunicazione*, trad. it. di V. Marzocchi, Jaca Book, Milano 1992.

APOCALISSE, *nuova versione, introduzione e commento di G. Biguzzi*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2011 (II Ed.).

APOCALISSI APOCRIFE, a c. di M. L. Lucca, Sugarco Edizioni, Milano 2000.

H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Italia 2001.

- *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, a c. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2003.

- *Quaderni e diari (1950-1973)*, a c. di C. Marazia, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007.

ARISTOTELE, *Della filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.

- Antologia da ARISTOTELE, *De anima*, Ed. D. W. Ross, Bibliotheca Oxionensis.

Etica Nicomachea, a c. di C. Natali, Laterza, Bari 2001.

- *Metafisica*, in *Opere* vol. 6, trad. it. di A. Russo, Laterza, Bari 2002.

- *Retorica*, trad. it., di M. Dorati, Mondadori, Milano 2007.

- *Poetica*, Introduzione e note di P. Donini, Laterza, Bari, 1997.

P.-L. ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, trad. it. di A. Fioriti, Giovanni Fioriti Editore, Roma 1998.

AVESTĀ, a c. di A. Alberti, UTET, Torino 2004.

E. BALLABIO, *Così fu accolto Zarathustra*, Sovera Edizioni, Roma 2009.

G. BATESON, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1984.

A. BAUSANI (a c. di), *Testi religiosi zoroastriani*, Edizioni Paoline, Catania 1961.

- (a c. di), *Zarathustra, Zend-Avesta. Testi religiosi del mazdeismo*, Edizioni Ghibli, Milano 2014.

E. BEHLER, A. VENTURELLI, *Friedrich Nietzsche*, Salerno Editrice, Roma 1994.

M. BELAND (éd.), *Lectures nietzschéennes, Sources et réceptions*, Les Presses de l'Université de Montréal 2015.

G. M. BERTIN, *L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

BHAGAVADGĪTĀ, a c. di Raniero Gnoli, Bur, Milano 1992.

E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009.

A. BILHERAN, *La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une psychanalyse des affects*, L'Harmattan, Paris 2005.

L. BINSWANGER, *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, trad. it. di L. Corradini e C. Giussani, SE, Milano 1993.

G. BIONDI, *Guida ai simboli dello Zarathustra. L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Manifestolibri, Roma 2001.

- *Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco*, in *Idee*, vol. 48 (2001).

A. BLANQUI, *L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique*, Libraire Germer Baillière, Rue de l'École de Médecine, Paris 1872, BNF, Gallica, bnf.fr.

P. A. BLOCH, *La casa «Nietzsche» a Sils-Maria*, 2 Edizione aggiornata, trad. it. di M. Carbone, Calanda Verlag, 7000 Chur (1991)/Gammeter Druck AG, St. Moritz (2008).

S. BOTET, *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, Klincksieck, Paris 2006.

M. BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, a c. di L. Bertolino, con nota introduttiva di J. B. Agassi, Apogeo, Milano 2008.

- *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqaiion, a c. di E. Bianchi, Edizioni Qiqaiion, Magnano (Bi) 1990.

- *Il problema dell'uomo*, trad. it. di F. S. Pignagnoli, Marietti, Genova 2004.

J. BURCKHARDT, *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. e note di M. T. Mandalari, con uno scritto di J. Fest, SE, Milano 2002.

- *Storia della civiltà greca*, voll. 2, trad. it. di M. Attardo Magrini, Sansoni, Firenze, 1974.

F. BUZZETTA, P. URIZZI (a c. di), *Dall'uno ai molti: creazione o manifestazione? Prospettive sacre d'Oriente e d'Occidente*, Atti del 3° Seminario di studi Mazara del Vallo, 5-8 dicembre 2008, Officina di Studi Medioevali, Palermo 2013.

G. G. BYRON, *Manfred*, a c. di F. Buffoni, con un saggio di B. Russel, Mondadori, Milano 2011.

S. CALLEGARO, *Zarathustra. Lo 'sconosciuto' tra i grandi profeti*, Red Edizioni, Milano 2011.

M. CANEVARI, *Leggere la Genealogia della morale di Nietzsche*, Ibis, Como - Pavia 2008.

A. CAROTENUTO, *Apollineo e dionisiaco. Seminari su Nietzsche*, Ananke, Torino 2010.

CARTESIO, *Discorso sul metodo*, trad. it e note di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993.

F. CATTANEO, S. MARINO (a c. di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009.

L. CHAMBERLAIN, *Nietzsche. Gli ultimi anni di un filosofo*, trad. it. di E. Zoratti, Editori Riuniti, Roma 1999.

J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dizionario dei simboli. Miti, sogni costumi, gesti, forme figure, colori, numeri*, trad. it. di M. G. Margheri Pieroni, L. Mori e R. Vigevani. Ed. it. a c. di I. Sordi, BUR, Milano 2005.

- G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2006.
- *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
- *Filosofi sovrumani*, a c. di E. Colli, Adelphi, Milano 2009.
- J.-F. COURTINE, *Michel Foucault, Pluralità dei modi o delle modalità della veridizione*, Conferenza: Pise, Avril 2012.
- A. COZZO, *Se fossimo come la terra... Nietzsche e la saggezza della complessità*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, Studi e Ricerche n. 24, Palermo 1995.
- F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonderes der Griechen*, voll. 4, Bei Heyer und Leske, Liepzig und Darmstadt 1819.
- DALAI LAMA, D. GOLEMAN, *Emozioni distruttive. Liberarsi da tre veleni della mente: rabbia, desiderio, illusione*, trad. it. di R. Cagliero, Mondadori, Milano 2009.
- A. C. DANTO, *Nietzsche filosofo*, trad. it di N. Sansone, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Mi) 2012.
- H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano. La fede cristiana*, a c. di E. Guerriero, trad. it. di A. Sicari, vol. VI, Opera Omnia, Jaca Book, Milano 1978.
- G. DELEUZE, *Nietzsche*, a c. di G. Franck, trad. it. di F. Rella, SE, Milano 1997.
- *Nietzsche e la filosofia* (e altri testi), a c. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- *Cos'è l'atto di creazione?*, a c. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010.
- J. DERRIDA, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978.
- *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, a c. di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Édition Galilée, Paris 2005.
- P. D'IORIO, *Beiträge zur Quellenforschung*, in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 22, de Gruyter, Berlin – New York (1993), pp. 395-401.
- P. DI GIOVANNI, *Nietzsche. Il gusto della filosofia*, Francoangeli, Milano 2014.
- M. DIANA, *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann*, Centro Scientifico Editore, Torino 2002.
- E. DIET, *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1972.
- DIogene LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a c. di G. Reale, G. Girgenti, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2006.
- F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 1994.

- E. DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2005.
- P. DU BREUIL, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, a c. di G. L. Blengino e L. Giusti, ECIIG, Genova 1998.
- G. DUMÉZIL, *Gli Dèi dei Germani*, trad. it. di B. Candian, Adelphi, Milano 2011.
- R. W. EMERSON, *Essays*, in *The complete Ralf Waldo Emerson*, Bybliotech, 2014, EPUB Edition.
- *Amicizia, Prudenza, Politica e Natura*, trad. it di S. Paolucci e A. Tozzi, Piano B Ed., Prato 2010.
- *Realizzare la vita, Saggi da society and solitude*, trad. it. di D. Soressi, Il Prato, Saonara (Pd) 2006.
- *Cerchi*, a c. di A. Punzi, Edizioni Unicopoli, Milano 2010.
- ERACLITO, *Dell'origine*, traduzione e cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2005.
- ESIODO, *Opere*, a c. di A. Colonna, Utet, Torino 2011.
- EURIPIDE, *Baccanti*, a c. di G. Ieranò, Mondadori, Milano 1999.
- A. FALLICA, (a c. di), *Riscoprire Nietzsche*, Edizioni dell'Associazione Internazionale di Studi e Ricerche su Nietzsche, Palermo 1980.
- M. FARIOLI, *Le religioni misteriche*, Xenia Edizioni, Milano 1998.
- J.-P. FAYE, *Il vero Nietzsche. Guerra alla guerra*, trad. it. di C. Gazzelli, Il melangolo, Genova 2002.
- *La Fête de l'Ane de Zarathustra, blasphème bouffon*, abrégée et augmentée da J.-P. Faye, Illustration de V. Velickovic, L'Harmattan, Paris 2009.
- D. M. FAZIO, *Così sognò Zarathustra*, in «Psychofenia. Ricerca ed Analisi Psicologica», vol. 2, n. 3, 1999, pp. 101-124.
- G. FERRARO, M. C. FORNARI, *Nietzsche al presente*, estratto da *Studia Nietzscheana*, 5 gennaio 2014, Nietzsche source (on line), Paris.
- J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, de Gruyter, Berlin 2007.
- G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Bari 2007.
- E. FINK, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Venezia 1993.
- *Oasi del gioco*, trad. it. di A. Calligaris, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
- M. C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizioni ETS, Pisa 2006.

M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso (e altri interventi)*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, Einaudi, Torino 2004.

- *Il coraggio della verità, Il governo di Sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli Editore, Milano 2011.

- *Il sogno*, trad. it. di M. Colò, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

- *Due risposte sull'epistemologia*, trad. it. di M. De Stefanis, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1971.

- *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. di Emilio Panaitescu, BUR 2010.

- *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rusconi, Milano 1998.

- *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

- *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1993.

- *Microfisica del potere*, a c. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi 1977.

- *Nascita della biopolitica, Corso al College de France* (1978-1979), trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2000

- *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France* (1981-1982), trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2007.

- *Follia e psichiatria. Detti e scritti, 1957-1984*, a c. di M. Bertani e P. A. Rovatti, trad. it. di D. Borca e V. Zini, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

- *La cura di Sé. Storia della sessualità 3*, trad. it., di L. Guarino, Feltrinelli Milano 2010.

- (un seminario con), a c. di L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Tecnologie del sé*, trad. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

- *Utopie-Eterotopie*, a c. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011.

FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2013.

E. FROMM, *Psicanalisi e religione*, trad. it. di U. Varnai, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

- *Avere o essere?*, trad. it. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 1976.

- *Fuga dalla libertà*, trad. it. di C. Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

- *L'amore per la vita*, trad. it. di F. Saba Sardi, Mondadori, Milano 2006.

- *La disobbedienza e altri saggi*, trad. it. di F. S. Sardi, a c. di A. Fromm, Mondadori, Milano 1982.

- *Dogmi, gregari e rivoluzionari*, trad. it. di V. Di Giuro, Edizioni di Comunità, Milano 1980.

H. G. GADAMER, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, Suivi de: *Nietzsche et nous*, Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Hans-George Gadamer, Traduit de l'allemand par C. David, Éditions Allia, Paris 2007.

C. GEFFRÉ, J. P. JOSSUA, (AA. VV), *Concilium*, Rivista internazionale di teologia, *Nietzsche e il cristianesimo*, a c. di C. Geffré e J. P. Jossua, anno VIII, fascicolo 5, Queriniana, Brescia 1981.

V. GERHARDT (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012.

- *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Philipp Reclam jun. GmbH & co. Stuttgart 1988.

S. GIAMETTA, *Commento allo Zarathustra*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

- *Nietzsche. Il pensiero come dinamite*, BUR, Milano 2007.

GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Paoline Editoriale Libri, 9^a Edizione, Milano 2008.

B. GIOVANOLA, *Nietzsche e l'Aurora della misura*, Carocci, Roma 2002.

R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'anticristo*, Marietti, Genova 2002.

J. W. GOETHE, *I Segreti e la massoneria*, pref. di M. Freschi, trad. it. di E. Brissa, Semar, Roma 1999.

- *Faust*, a c. di G. Manacorda, saggio introduttivo di T. Mann, nota al testo di G. Schiavoni, BUR, Milano 2010.

- *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, trad. it. di I. Bellingacci, Arnoldo Mondadori Editrice S.p.A., Milano 2013.

- *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Die Goethe Edition – Jazzybee Verlag Jürgen Beck, Altenmünster 2015.

H. VON GLASENAPP, *Le religioni non cristiane*, trad it. di S. Vigezzi Martini, a c. di G. Gallini, Feltrinelli Editore, Milano 1962.

A. GONZI, *Zarathustra a Parigi. La ricezione di Nietzsche nella cultura francese del primo novecento*, Aracne, Roma 2012.

O. GRAMZOW, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Georg Bürtners Verlag, Charlottenburg IV, 1907.

J. GRANIER, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.

A. GROSSATO (a c. di), *La montagna cosmica*, Edizioni Medusa, Milano 2012.

R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi 2013.

- S. FREUD, *Il disagio nella civiltà*, a c. di S. Mistura, trad. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010.
- *Per la storia del movimento psicoanalitico*, trad. it. di R. Colorni e A. Staude, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- *Al di là del principio del piacere*, a c. di A. Civita, trad. it. di A. Durante, Bruno Mondadori Editore, Milano 2007.
- *Dostoevskij e l'uccisione del padre*, trad. it. di C. Guarnieri, Editori Riuniti, Roma 2012.
- M.-L. HAASE, M. MONTINARI, *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung VI, 4, de Gruyter, Berlin 1991.
- P. HEBER-SUFFRIN, *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra. De la vertu sommeil à la vertu éveil*, vol. 1, Éditions Kimé, Paris 2012.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.
- *Che cosa significa pensare?* trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Varese 1996.
- K. M. HIGGINS, *Comic Relief, Nietzsche's Gay Science*, Oxford University Press, New York - Oxford 2000.
- F. VON HELLWALD, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart & comp, Augsburg 1875.
- M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, trad. it. e cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001.
- F. HÖLDERLIN, *Iperione*, trad. it e cura di V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 2009.
- *La morte di Empedocle*, trad. it. di E. Pocar, Guanda Editore, Parma 1983.
- H. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, a c. di M. Vergani, pref. di C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Per un sapere umanistico*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2002.
- IL CORANO*, introduzione di Khaled Fouad Allam, trad. it e apparati di G. Mendel, UTET, Torino 2006.
- IL PASTORE DI ERMA*, a c. di A. Quacquarelli, Citta Nuova Editrice, Roma 2007.
- L. IRIGARAY, *Amante marina. Friedrich Nietzsche*, trad. di Luisa Muraro, Feltrinelli, Milano 1981.
- *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, trad. it. di P. Carmagnani, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, trad. it. e cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 2010.

- *Amo a te*, trad. it. di P. Calizzano, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
 - *La democrazia comincia a due*, trad. it. di Bollati Boringhieri, Torino 1994.
 - *La via dell'amore*, trad. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
 - *Condividere il mondo*, trad. it. di R. Salvadori, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- L. JACOLLIOT, *Les Fils de Dieu*, Edizione Integrale, Supporto Multimediale, Rinvenibile in www.general-books.net, Albert Lacroix et C, Éditeurs (13 Faubourg Montmartre) 1873, Paris 1985.
- *Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, (Éd. 1876, Paris) Achette livre-BNF, Gallica, bnf.fr.
- W. K. JANKELEVIVITCH, *Corso di filosofia morale 1962-1963*, trad. it. di A. Delogu, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
- C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, 3 voll., Edizioni Ghibli, Milano 2014.
- K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. e cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996.
- *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. di G. Dolei, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008.
 - *Ragione ed esistenza*, a c. di A. Lamacchia, Marietti, Genova 1971.
 - *La fede filosofica*, a c. di U. Galimberti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a c. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002.
- *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di Maurizio Vento, Il melangolo, Genova 2004.
- C. G. JUNG, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, 4 voll., a c. di J. L. Jarret, trad. it. e curatela di A. Croce, 3 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- *Tipi psicologici*, trad. it. di S. Bonarelli, Newton Compton Editori, Roma 2006.
- I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, a c. di S. Landucci, Laterza, Bari 2003.
- *La religione entro i limiti della sola ragione*, a c. di M. M. Olivetti trad. it. di A. Poggi, Laterza, Bari 1980.
- W. KAUFMANN. *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, trad. it. di R. Vegevani, Sansoni, Firenze 1974.
- J. KELLENS, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Ouvrage publié avec le concours du Collège de France et de la Persian Heritage Foundation, Peeters Louvain, Paris 1991.

- *La quatrième naissance de Zarathustra*, Édition du Seuil, Paris 2006.

L. KLAGES, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, nota critica di R. Bulzariello, pref. di G. Moretti, a c. di G. Lacchin, Mimesis Edizioni, Milano 2006.

J. F. KLEUKER (hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menchen, ingleichen die Zeremonien des Heiligen Diensten den Parsen u. s. f. aufbehalten sind*, 3 voll., Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1777.

P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981.

F. KÆNIG, *L'influence de Zoroastre dans le Monde (Discours prononcé par l'Archevêque de Vienne le 24 octobre 1976 à l'Université de Téhéran)*, traduit par G. Monol, une publication du Centre Européen d'Études Zoroatriennes, Association culturelle, laïque et de libre pensée, Brussel-Belgium, Troisième édition 2013.

J. KÖHLER, *Friedrich Nietzsche e Cosima Wagner*, trad. it. di S. Boschetti, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1997.

LA BIBBIA DI GERUSALEMME, Edizioni Dehoniane, Bologna 2000.

R. D. LAING, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, trad. it. di D. Mezzacapa, Einaudi 1991.

LA SACRA BIBBIA, Edizione a c. della Unione Editori e Librai Cattolici Italiani, CEI-UELCI, 2008.

LA SACRA BIBBIA. LA NUOVA DIODATI, 1991/'03, Edizione da studio, la Nuova Thompson, La Buona Novella, Italia (Tr) 2003.

LEONE XIII, *Rerum novarum*, Lettera Enciclica, Libreria Editrice Vaticana, da www.vatican.va, Roma 1891.

K. LÖWITH, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a c. di S. Venuti, Laterza, Bari 2003.

L. LUPO, *L'asino di Buridano. Considerazioni attuali sulla lettura di Nietzsche*, in *Aperture*, Rivista di cultura, arte e filosofia, 11-12-2001.

LUTHERBIBEL 1545 (Letzte Hand): <http://www.bibel-online.net/>.

M. LUTERO, *Le Resolutiones. Commento alle 95 tesi* (1518), trad. it. di A. Alimonta e P. Ricca, Claudiana, Torino 2013.

H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, trad. it. di L. Bassi, Mondadori 2008.

E. MARIANI, *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'anticristo*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.

J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano 1977.

P. MAURIES, *Nietzsche à Nice*, Éditions Gallimard, Paris 2009.

H. MEHREGAN, *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 8, de Gruyter, Berlin-New York 1979, pp. 291 - 308.

V. MELCHIORRE, *Ethica*, Il Melangolo, Genova 2000.

MILINDAPANHA. *Le domande del re Milinda*, a c. di M. A. Falà, Astrolabio Ubaldini, Roma 1983.

M. MILLI, *La frusta di Zarathustra*, in *Rinascita della Scuola*, Anno XIX - Luglio- Ottobre 1995, 4-5/1995, A.S.S.I. Associazione Scuola Secondaria Italiana, Roma, pp. 278-287.

M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a c. di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008.

F. M. MÜLLER, *Essays, Beiträge zur vergleichenden Religions-Wissenschaft*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1869.

- *Zendstudien 1*: (aus dem Decemberhefte des Jahrganges 1862 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften, XL. Bd., besonders abgedruckt) Wien 1863.

- *Essai de mythologie comparée*, traduit de l'anglais de M. Max Müller, (Éd. 1859) Achette livre – BNF, Gallica, bnf.fr.

- *Essais sur l'histoire des religions*, trad. par G. Harrys, Librairie académique, Libraires-Éditeur, Paris, 1872.

J.-L. NANCY, *L'etica originaria di Heidegger*, trad. it. di A Moscati, Cronopio, Napoli 1996.

I. NEWTON, *Trattato sull'Apocalisse*, a c. di M. Mamiani, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

G. NICOLACI (a c. di), *Ritorno ai presocratici*, Jaca Book, Milano 1994.

F. NIETZSCHE, *Rhétorique et langage*, textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, Les Éditions de la transparence, Philosophie, Chatou 2008.

- *Il servizio divino dei Greci*, a c. di M. Posani Löwenstein e nota di G. Campioni, Adelphi, Milano 2012.

- *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a c. di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

- *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche Lou Von Salomè e Paul Rée*, a c. di E. Pfeiffer, Adelphi, Milano 1999.

F. NIETZSCHE, JACOB BURCKHARDT, *Carteggio*, a c. di M. Montinari, SE, Milano 2003.

H. OLDENBERG (1921), *Buddha. La vita gli insegnamenti e il retaggio spirituale di un uomo oggetto del culto di milioni di persone*, TEA, Milano 1993.

- *Buddha. Sein Leben, Sein Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1897.

ORACOLI SIBILLINI, introd. trad. it. e note di M. Monaca, (Collana di testi patristici) Città Nuova Editrice, Roma 2008.

A. ORSUCCI, *L'enciclopedia nietzscheana delle 'scienze dello spirito' nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, Nuove prospettive storiografiche, su www.hypernietzsche.org, 09-15-2003.

- *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012.

- *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, de Gruyter, Berlin - New York, 1996.

OSHO, *Zarathustra. Il profeta che ride, 23 discorsi sul "Così parlò Zarathustra di Friedrich Nietzsche"*, trad. it. di S. Chidananda e S. Anand Videha, vol. 2, ECIG, Genova 2014.

F. OVERBECK, *Le origini del monachesimo*, a c. di G. Leghissa trad. it. di P. S. Bagnini e G. Leghissa, Edizioni Medusa, Milano 2006.

- *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a c. di A. Pellegrino, Edizioni ETS, Pisa 2000.

- *Ricordi di Nietzsche*, trad. it. di C. Angelino, a c. di F. Bolino. Il melangolo, Genova 2000.

A. PAGLIARO, A. PAUSANI, *La letteratura persiana*, Sansoni, Firenze 1968.

G. PALUMBO, *Finitezza e crisi del senso. La nostra inseguita e il richiamo dell'assenza*, Mimesis, Milano 2011.

P. PALUMBO, M. ERCOLEO, G. PALUMBO, *Verità, differenza, valore in F. Nietzsche*, CUSL, Palermo 1990.

A. PANAINO, *I Magi e la loro stella. Storia e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo, Milano 2012.

K. K. PARDIS (éd.), *Les Gathas, Le livre sublime de Zarathoustra*, Éditions Albin Michel, Paris 2011.

V. PATINELLA, *Sentimento tragico e décadence in Nietzsche. Poesia e tragedia nel logos gorgiano* (In appendice), Ila Palma Editrice, Palermo 2002.

A. PATRIARCHI, *F. Nietzsche lettore di Giacomo Leopardi*, in *Rinascita della Scuola*, Anno XIX - Novembre-Dicembre 1995, 6/1995, A.S.S.I. Associazione Scuola Secondaria Italiana, Roma, pp. 327-335

G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990.

- (a c. di), *Friedrich Nietzsche o la verità come problema*, Pàtron, Bologna 1984.

M. PERRAKIS, *Nietzsches Musikästhetik der Affekte*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 2011.

C. PIAZZESI, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

- *Nietzsche*, Carocci Editore, Roma 2015.

C. PIAZZESI, G. CAMPIONI, P. WOTLING (a c. di), *Lecture della Gaia Scienza (Lectures du Gai Savoir)*, ETS, Pisa 2010.

G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a c. di F. Bausi, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, Varese 2014.

- *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*, a c. di P. E. Fornaciari, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009.

A. PIEPER, «Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch». *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches Also sprach Zarathustra von 1883*, Schwabe Verlag, Basel 2010.

G. M. PIZZUTI, *Tra Kierkegaard e Barth: L'ombra di Nietzsche. La crisi come odissea dello spirito*, Prefazione di C. Fabro, Ed. Osanna Venosa, Venosa (Pz) 1986.

PLATONE, *Le leggi*, trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, BUR, Milano 2007.

- *Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 2003.

- *Alcibiade primo*, in *Opere complete*, vol. 4, trad. it. di P. Pucci, Laterza, Bari 1998.

PLUTARCO, *Il tramonto degli oracoli (De defectu oraculorum)*, in *Dialoghi delfici*, a c. di D. Del Corno, trad. it e note di M. Cavalli, Adelphi, Milano 2013.

- *Iside e Osiride*, trad. it. di M. Cavalli, a c. di D. Del Corno, Adelphi, Milano 2009.

PORFIRIO, *L'antro delle Ninfe*, a c. di L. Simonini, Adelphi, Milano 2010.

M. PSELLO, *Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Introd. di C. Bonvecchio, Mimesis Edizioni, Milano 2015.

O. RANK, *L'artista (approccio a una psicologia sessuale)*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1994.

- *Il doppio. Uno studio psicoanalitico*, trad. it. di I. Bellingacci con uno scritto di M. Dolar, SE, Milano 2001.

- *La volontà di essere felici (progetto di una filosofia della vita psichica)*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1994.

- *La nudità*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1991.

J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, a c. di I. Stampa e E. Guerriero, trad. it. di c. Galli e R. Zuppet, Rizzoli, Milano 2007.

- *L'infanzia di Gesù*, trad. it. di I. Stampa, Rizzoli, Milano 2012, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012.

E. RENAN, *Vita di Gesù*, Introd. di G. Ravasi, trad. it. di A. Pasquali, BUR, Milano 2008.

- *Histoire des origines du Christianisme, Vie de Jésus*, vol. 1, Michel Lévy Frères Éditeurs, Paris 1873. BNF/Gallica.

- *Histoire des origines du Christianisme, L'Antéchrist*, vol 4, Michel Lévy Frères Éditeurs, Paris 1873, BNF/Gallica.

RGVEDA, *Le strofe della sapienza*, a c. di S. Sani, Marsilio, Venezia 2000.

C. RESTA, *Ecce homo*, in *Segno, I suoi uscirono per prenderlo. Dicevano infatti: è fuori di sé*, 17^a Settimana Alfonsiana 24 settembre/2 ottobre 2011, Palermo, Anno XXXVII, N. 330 – Novembre-Dicembre 2011, pp. 105-116.

F. ROMANO, *La religione di Zarathustra. La fede dell'antico Iran*, Xenia Edizioni, Milano 1998.

C. ROSCIGLIONE, *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2005.

M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

L. M. RUSSEL (a c. di), *Interpretazione femminista della Bibbia*, trad. it. di L. Lanzarini, Cittadella Editrice, Assisi 1991.

R. SAFRANSKI, *Nietzsche. Biografia di un pensiero*, trad. it. di S. Franchini, TEA, Milano 2004.

D. SANCHEZ MECA, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid 2009.

J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002.

- *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, Mursia Editore, Milano.

F. SAVATER, *Etica per un figlio*, trad. it. di D. Osorio Lovera e C. Paternò, Laterza, Bari 1992.

- *Etica come amor proprio*, trad. it. di D. Osorio Lovera e C. Paternò, Laterza, Bari 1994.

R. SCHACHT, *Nietzsche (Arguments of the Philosophers)*, Routledge, London and New York 1985.

- *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, New York 2001.

T. SCHETTINO, *Il corpo in Nietzsche*, Jubal Editore, Francenigo (TV) 2005.

K. SCHLECHTA, *Nietzsche e il grande meriggio*, a c. di U. M. Ugazio, trad. it. di F. Porzio, Giuda, Napoli 1998.

A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Bari 2006.

- *L'arte di essere felici, esposta in 50 massime*, trad. it. di G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997.

- *Il Primato della volontà*, a c. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalisse. Visione di un mondo giusto*, trad. it. di L. De Santis, Queriniana, Brescia 1994.
- G. SIMMEL, *Friedrich Nietzsche filosofo morale*, a c. di F. Andolfi, trad. di P. Costa, E. Donaggio, D. Gorreta, C. Portioli, Diabasis, Reggio Emilia 2008.
- *Il conflitto della civiltà moderna*, a c. di G. Rensi, SE, Milano 1999.
- P. SLOTERDIJK, *Il quinto «Vangelo» di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, a c. di P. Peticari, trad. it. di E. Florio, Mimesis Edizioni, Milano 2015.
- SOFOCLE, *Le tragedie*, a c. di A. Tonelli, Marsilio Editori, Venezia 2004.
- M. STAUSBERG, *Zarathustra Faszination*, 2 voll., de Gruyter, Berlin - New York 1998.
- *Zarathustra e lo zoroastrismo*, trad. it. di R. Nanini, Carocci Editore, Roma 2013.
- STENDHAL, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bertelà, Garzanti Editore, Milano 2003.
- *Racine et Shakespeare (1822) e altri scritti sull'illusione*, a c. di L. Mori, ETS, Pisa 2012.
- D. F. STRAUSS, *Vita di Gesù. La Passione*, a c. di M. Cascio, Pref. di M. Pesce, Rubettino Editore, Soveria Mannelli, 2009.
- T. B. STRONG, *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2010.
- S. STURLUSON, *Edda*, a c. di G. Dolfini, Adelphi Edizioni, Milano 2013.
- TALMUD. *Il trattato delle benedizioni (Berakhott)*, a c. di S. Cavalletti, UTET, Torino 2009.
- D. THERAÏOS (éd.), *Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe. Hommage a Paul du Breuil*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris 1996.
- F. TOTARO (a c. di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma 2004.
- (a c. di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Carocci, Roma, 2007.
- TRATTATO DI MANU SULLA NORMA, a c. di F. Squarcini e D. Cuneo, Einaudi, Torino 2010.
- UPANIṢAD. LA VIA DELLA LIBERAZIONE, a c. di L. Rapelli, Demetra, Colognola ai Colli (VR) 2001.
- A. URS SOMMER, *Nietzsche, la Biblia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes*, in *El otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, Edición y coordinación H. Frey, trad. es. L. Luna, E. Webels, Conaculta, México 2015.
- P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, trad. it. di V. Alletti Petrucci, a c. di S. Decloux, Edizioni Augustinus, Palermo 1991.

B.-Y. VALENTIN, *Nietzsche athée et prophète. Aux lisières du religieux*, Éditions Publibook, Paris 2001.

A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Pref. di V. Sgarbi, Bompiani, Milano 2003.

B. ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, pref. di G. Campioni, Editori Riuniti, 2006 Roma.

- *Il mondo del gioco e il gioco del mondo in Friedrich Nietzsche*, in *Insomnia. Online philosophical journal of the University of Urbino "Carlo Bo"*, pp. 1-19. <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/Zavatta.pdf>.

J. VARENNE, *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Éditions du Seuil, France 2006.

M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. di G. Giorgini, introd. di E. Alberti, Il Mulino, Bologna 1993.

G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1984.

- *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1999.

- *Credere di credere. E' possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 2007.

- *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

- *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti 2003.

G. VATTIMO, C. DOTOLO, *Dio: la possibilità buona*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.

G. VATTIMO, R. GIRARD, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006.

P. VILLWOCH (Hrsg.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Schwabe & Co. AG, Verlag, Basel 2001.

E. A. WACHENDORFF, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.

- *Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität*, Interkulturelle Bibliothek, Traugott Bautz, Nordhausen 2006.

- *Nurudin Shakhovudinov, Zarathustras freier Geist. Nietzsche und der historische Zarduscht*, Phil. Diss. Greifswald 2010, Recensionen (4) in *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 40 - 2011, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 394-399.

COSIMA WAGNER, FRIEDRICH NIETZSCHE, *Un'amicizia, forse, Lettere 1869-1889*, Prefazione di M. Sautet, trad. it. di T. Luppino, Archinto, Milano 1996.

R. WAGNER, *Una visita a Beethoven*, trad. it. di A. Ulm e G. della Sanguigna, Passigli Editori, Firenze - Antella 2003.

- *L'arte e la rivoluzione e Sul principio del comunismo*, trad. it. di N. Pennacchietti, Edizioni Fahrenheit, Roma 2003.

- *Le judaïsme dans la musique*, traduction de B. de Trèves, Achette livre – BNF, Gallica, bnf.fr.

V. H. WEICHELDT, *Zarathustra-Kommentar. Zweite neubearbeitete Auflage*, Verlag Von Felix Meiner, Leipzig 1922.

B. WELTE, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, Giornale di Teologia, trad. it. di F. Stelzer, postfazione di G. Penzo, Editrice Queriniana, Brescia 1994.

T. B. WELTER, *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürgerschulen*, vol. 1, *Die alte Geschichte*, Coppenrath, Münster 1851-1854.

J. WIESEHÖEFER, *La Persia antica*, trad. it. e cura di A. Cristofori, Il Mulino, Bologna 2003.

P. WOTLING, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. di C. Piazzesi, ETS, Pisa 2006.

F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it. di R. Pecchioli, Laterza, Bari 2000.

R. C. ZAEHNER, *Il libro del consiglio di Zarathustra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, trad. it. di A. Giuliani, Ubaldini Editore, Roma 1976.

B. ZAVATTA, *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in "Così parlò Zarathustra"*, AIEP Editore, Repubblica di San Marino 2001.

ALTRE OPERE CONSULTATE

AA. VV. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Par une société de gens de lettres, Tome XVII: VEN-ZZU, Paris, 1771.

AA.VV., *Friedrich Nietzsche 1900-2000. Atti del convegno internazionale di filosofia. Rapallo 14-16 settembre 2000*, a c. di A. Di Chiara, Il Melangolo, Genova 2000.

AA.VV., *I Vangeli apocrifi*, Pref. di D. Fo, Giulio Einaudi editore, Torino 2005.

AA.VV., (GIUSEPPE GHIBERTI E COLLABORATORI), *Opera Giovannea*, Editrice Elledici, Torno 2003.

M. ADINOLFI, *Apocalisse. Testo, simboli, visioni*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 2001.

L. ANDREAS-SALOMÉ, *Il mio ringraziamento a Freud*, a c. di M. A. Massimello, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

P. SACCHI (a c. di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2 voll., UTET, Torino 2013.

- L. ARCELLA, *L'innocenza di Zarathustra. Considerazioni sul libro I del Così parlò Zarathustra di F. Nietzsche*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.
- S. BARBERA, G. CAMPIONI, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, ETS, Pisa 2010.
- P. BARCELLONA, *Il capitale come puro spirito*, Editori Riuniti, Editori Riuniti, Roma 1990.
- R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, a c. di J. D. G. Dunn, trad. it. di P. Bernardini e E. Perrera, Paideia Editrice, Brescia 1994.
- E. BENVENISTE, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, a c. di M. Liborio, 2 voll., Giulio Einaudi editore, Torino 2001.
- S. BOTET, *La philosophie de Nietzsche, une philosophie «en actes». Analyse de la structure illocutoire du Zarathoustra*, L'Harmattan, Paris 2007.
- P. BOUDOT, *Nietzsche*, trad. it. di A. M. Pozzan, Beniamino Carucci Editore, Roma 1972.
- P. BROOKS, *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, trad. it. di D. Fink, Einaudi Torino 1995.
- C. C. J. BUNSEN, *Gott in der Geschichte*, in sechs Büchern, F. A. Brockhaus, Leipzig 1857-1858.
- J. BURCKARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it. di D. Valbusa, Newton Compton editori, Roma 2011.
- G. CAMPIONI, *La morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008.
- *La morale eroica (Carlyle ed Emerson) e la posizione critica di Nietzsche nello Zarathustra*, (Materiali didattici per il corso A.A. 2006-2007) in Risorse-Materiale didattico, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>).
- *Nietzsche e gli "psicologi francesi": Sthendal, Taine, Bourget*, in Risorse-Materiale didattico, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>).
- *Der Französische Nietzsche* (Testo Italiano dal volume), de Gruyter 2008, in Risorse-Materiale didattico, Storia della Filosofia A. A. 2009/2010 (<http://omero.humnet.unipi.it/>).
- G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a c. di), *La "Biblioteca ideale" di Nietzsche*, Guanda, Milano 1992.
- M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- M. DE CAROLIS, F. FUSILLO, G. RUSSO, M. ZANARDI, *Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Guida Editori, Napoli 1989.
- J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
- *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, introduzione di P. A. Rovatti, trad. it. di G. Scibilia, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

- «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, a c. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2011.

P. D'IORIO, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche* in, in *Studia nietzscheana* 2014 -<http://www.nietzschesource.org/SN/p-diorio-2014>.

P. DI GIOVANNI, (a c. di), *Platone e la dialettica*, Laterza, Bari 1995.

D. ERGAS, *L'unità nell'azione*, trad. it. di G. Vecchia, Multimage, Firenze 2016.

ERODOTO, *Storie* (Ἱστορίαι) Introduzione di L. Rossetti, tra. it. di P. Sgroj, revisione e note di L. Rossetti e G. Ranocchia, Newton Classici, Roma 2012, EPUB Edition.

L. FEUERBACH, *Essenza della religione*, a c. di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 2006.

M. C. FORNARI, (a c. di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006.

S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Tretti, Editore Boringhieri, Torino 1973.

- *Cinque conferenze sulla psicoanalisi, L'io e l'es, Compendio di psicoanalisi*, trad. it. di A. Staude, C. L. Musatti, R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

- *Totem e tabù*, trad. it. di M. Giacometti, Arnoldo Mondadori Editore S. p. A., Milano 1989.

S. FREUD, L. ANDREAS-SALOMÉ, *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, a c. di E. Pfeiffer, trad. it. di M. A. Massimello e G. Schiavoni, Introduzione di M. Montinari, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007.

- *La Casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2008.

G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Opere* vol. XXVII, Le Lettere, Firenze 1996.

J. W. GOETHE, *Il divano occidentale orientale*, a c. di L. Koch e I. Porena, trad. it. di L. Koch e F. Borio, BUR, Milano 2008.

N. GUGLIELMI, *Il medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Città Nuova, Roma 2001.

E. HARDY, *Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 4, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen und Leipzig, 1901.

E. VON HARTMANN, *Philosophie de l'inconscient. Métaphysique de l'inconscient*, traduit par D. Nolen, tome second, troisième partie, (Éd 1877), Achete livre – BNF, Gallica, bnf.fr

- *La religion de l'avenir*, Librairie Gelmer Baillièrè, Paris 1881, - BNF, Gallica, bnf.fr

M. HAUG, *Die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's seine Jünger und Nachfolger*, 2 voll., Leipzig 1858-1860.

G. W. F. HEGEL, *Vita di Gesù*, a c. di Adriano Tassi, Queriniana, Brescia 2001.

- *Credere e sapere*, a c. di A. Tassi, Editrice Morcelliana, Brescia 2013.

- *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Introd. di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

- *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della trad. di C. Cesa, a c. di L. Lungarni, 2 voll., Laterza, Roma 1994.

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione di C. Cesa, trad. it. di B. Croce, Mondadori, Milano 2008.

- *Filosofia della storia universale*, trad. it. di S. Dellavalle, Mondadori, Milano 2008.

M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2005.

- *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2003.

- *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 2007.

- *L'abbandono*, Introduzione di C. Angelino, trad. it. di Adriano Fabris, Il Melangolo, Genova 2006.

- *La svolta*, trad. it. di M. Ferraris, Il Melangolo, Genova 1990.

- *Lettera sull' 'umanismo'*, trad. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.

- *Introduzione alla metafisica*, trad. it., di G. Masi, Mursia, Milano 1968.

- *Cos'è la metafisica?*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.

- *Il concetto di tempo*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2006.

F. VON HELLWALD, *Die Erde und ihre Bewohner*, Dritte Auflage, Karl Hoffmann, Stuttgart 1834.

INNI ORFICI, a c. di G. Ricciardelli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2012.

JANUS (J. J. I. VON DÖLLINGER), *Il Papa ed il concilio*, Ermanno Loescher Editore, Torino-Firenze 1869.

C. G. JUNG, *Simboli della trasformazione*, trad. it. di R. Rhao, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lobardo-Radice, Laterza, Bari 2000.

P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Enzo Turolla, Adelphi, Milano, 1981.

G. F. KOLB, *Culturgeschichte der Menschheit mit besonder Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits – und Wohstandsentwicklung der Völker, eine allgemeine Weltgeschichte, nach den Bedürfnissen der Jetztzeit*, vol. 1, Verlag von Arthur Felix, Leipzig 1882.

- LAWRENCE M. F. SUDBURY, *Così parlò Zarathustra, La fine dei tempi nell'ottica mazdeista*, in *InStoria*, Rivista online di storia & informazione, N. 17 Maggio 2009 XLVIII, GBE, Roma.
- E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1998.
- G. W. LIEBNIZ, *La monadologia*, trad. di Y. Colombo, Fabbri, Milano 1995.
- E. MANCINO, *Il segreto all'opera. Pratiche di riguardo per una educazione del silenzio*, Mimesis Edizioni, Milano - Udine 2013.
- L. A. MANFREDI, *Tempo e redenzione. Linguaggio etico e forme dell'esperienza da Nietzsche a Simone Weil*, Jaka Book, Milano 2001.
- T. MANN, *La montagna incantata*, trad. it. di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2012.
- *Considerazioni di un impolitico*, a c. di M. Marianelli e M. Ingenmey, Adelphi, Milano 1997.
- M. MONTINARI, *Nietzsche lesen*, de Gruyter, Berlin - New York 1982.
- F. M. MÜLLER (Ed.), *Sacred Books of the East, Zend Avesta*, translated by James Darmesteter, voll. 3, Kindle Edition.
- *La stratification du langage. Suivi de La Chronologie dans la formation des langues*, Fascicule 1, traduit par M. Havet, (Éd. 1869), Achete livre – BNF, Gallica, bnf.fr.
- *Einleitung in die vergleichende Religionwissenschaft. Vier Vorlesungen*, im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, Trübner, Strassburg 1874.
- *Nouvelles études de mythologie*, (Éd. 1898), traduites de l'anglais par L. Job, Félix Alcan Éditeur, Paris 1898, Achete livre – BNF, Gallica, bnf.fr.
- R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, 2 voll., a c. di A. Frisé, Introd. di B. C. Marinoni, trad. it. di A. Rho, G. Benedetti e L. Castoldi, Einaudi, 1996.
- G. NICOLACI, *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo 1999.
- (a c. di), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaka Book, Milano 1990.
- G. NICOLACI–L. SAMONÀ (a c. di), *L'universale ermeneutico*, Tilgher – Genova 2003.
- NOVALIS, *La Cristianità o Europa*, trad. it. di A. Reale, Bompiani, Milano 2002.
- *Inni alla notte*, trad. it. di S. Mati, Feltrinelli, Milano 2012.
- OMERO, *Iliade*, Pref. di F. Codino, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990.
- *Odissea*, Pref. di F. Codino, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989.
- OVIDIO, *Metamorfosi*, a c. di N. Scivoletto, UTET, Torino 2000.

- G. PENZO, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando Editore, Roma 1987.
- A. PIEPER, *Gut und Böse*, Verlag C. H. Beck, München 1997.
- *Einführung in die Ethik*, A. Francke Verlag, Tübingen 2007.
- *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München 1985.
- A. PIEPER, U. THURNHERR (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 1998.
- PLOTINO, *Enneadi*, a c. di G. Faggini, R. Radice e G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- G. POZZOLI, F. ROMANI, A. PERACCHI, *Dizionario storico mitologico di tutti i popoli del mondo*, Tomo VIII, Tipografia Vignozzi, Livorno 1829.
- R. RASK, *Über das Alter und Echtheit der Zend-Sprache, und des Zend-Avesta*, übersetzt von F. H. von der Hagen, bei Duncker und Humblot, Berlin 1826.
- P. RÉE, *L'origine dei sentimenti morali*, a c. di D. Vignali, Il Melangolo, Genova 2005.
- O. RANK, *Il tema dell'incesto. Fondamenti psicologici della creazione poetica*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1989.
- *Il mito della nascita dell'eroe*, a c. di F. Marchioro, Sugarco Edizioni, Varese 1994.
- J. G. RHODE, *Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolks*, Verlag dem Hermannschen Buchhandlung, Frankfurt am Main 1820.
- *Über Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden*, Wilibald August Holäuffer, Breslau 1817.
- V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*. Commentatio, Bertolini 1854.
- E. M. RÖTH, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie entwicklungsgeschichte, unserer spekulativen sowohl philosophischen als religiösen Ideen von Ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart*, Erster Band, *Die Ägyptische und die zoroastrische Glaubenlehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen*, Verlag von Friedrich Bassermann, Mannheim 1846.
- R. SCHATCH, *Making sense of Nietzsche*, Urbana – Chicago, University of Illinois Press 1995.
- J. SCHMIDT, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012.
- A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*, a c. di S. Giaretta, BUR, Milano 2012.
- *Parerga e paralipomena*, a c. di G. Colli e M. Carpitella, 2 voll., Adelphi, Milano 1963.
- G. A. SPADARO, *L'albero del bene. San Francesco teologo cataro*, Edizioni Arkeios, Roma 2009.

- *In pruritu carnis. L'equivoco cristiano*, Fabio Croce Editore, 2005 Roma.
- F. SPIEGEL, *Avesta die heiligen Schriften der parsen; aus der Grundtext übersetz mit steter Rücksicht auf die Tradition*, 3 voll., Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1852.
- B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a c. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2000.
- E. STEIN, *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a c. di A. A. Bello, trad. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1997.
- *Introduzione alla filosofia*, a c. di L. Gelber e M. Linssen, trad. it. di A. M. Pezzella, Città Nuova Roma 1998.
- *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, a c. di L. Gelber e P. R. Leuven, trad. it. di L. Vigone, revisione di A. A. Bello, Città Nuova, Roma 1988.
- *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, a c. di L. Gelber e P. M. Linssen, trad. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1994.
- STENDHAL, *Histoire de la peinture en Italie*, Éditions Gallimard, Paris 1996.
- D. F. STRAUSS, *L'Ancienne et la Nouvelle foi*, traduit de l'allemand sur la huitième édition par E. Lesigne et augmenté d'une préface par E. Littré, Librairie Schleicher Frères, Paris 1875.
- H. W. J. THIERSCH, *Méditations sur la Genèse (Les origines de L'histoire sainte d'après la Genèse)*, French Edition, trad. it. di G. Godet, 1882, Théotex, Kindle Edition 2013.
- TUCIDIDE, *Storie*, a c. di E. Piccolo, Senecio, Napoli 2009.
- S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895-1990*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990.
- J-P. VERNANT (a c. di), *L'uomo greco*, Laterza, Bari 1991.
- P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008.

