

# Il «quinto “Evangelo”» di Nietzsche: quale Zarathustra?\*

di Emanuele Enrico Mariani\*\*

## *Abstract*

The history of the reception of Nietzsche shows that interpretations of *Thus Spoke Zarathustra* have mostly focused on its Dionysiac aspect. However, in this work Nietzsche constantly refers to Zoroastrian symbols and rituals, which reveals that he took a clear stance on historiography, ethics, metaphysics, theology and the dominant Phariseism.

*Keywords:* *Thus Spoke Zarathustra*, Zoroaster, Ethics, Morality, Phariseism.

Tu insegni che vi è un anno grande del divenire,  
un'immensità di anno grande: esso come una clessi-  
dra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per poter di  
nuovo scorrere e finire di scorrere.

Nietzsche, *Za*, III, p. 259

\* Le singole opere di Nietzsche sono citate dall'edizione critica curata da G. Colli e M. Montinari ed edita nella collana *Piccola biblioteca Adelphi* utilizzando le seguenti sigle: GT: *La nascita della tragedia*; MA: *Umano, troppo umano*; M: *Aurora*; FW: *La gaia scienza*; Za: *Così parlò Zarathustra*; JGB: *Al di là del bene e del male*; EH: *Ecce homo*; FP: *Frammenti Postumi. Autunno 1869 – Aprile 1871*. I riferimenti agli altri *Frammenti postumi* (OFN), agli *Scritti giovanili* (SG), ai vari apparati critici e all'*Epistolario* (EFN) sono riportati dall'edizione Adelphi delle *Opere complete*.

\*\* Ph.D. presso le Università degli Studi di Palermo, Messina e Catania in consorzio e in collaborazione con il Nietzsche Forum München e.V. e il Centre Européen d'Études Zoroastriennes di Bruxelles; Istituto Comprensivo “M. Buonarroti” – Palermo; emanuelenricomariani@gmail.com.

## 1. Premessa: alle origini di una storia delle interpretazioni

Interrogarsi sul *Così parlò Zarathustra* di Friedrich Nietzsche al fine di comprendere i motivi per i quali il filosofo abbia potuto affidare al «profeta» (*Za*, III, p. 269) dell'antico Iran (Montinari, 1982, p. 79; Seitschek, 2010, pp. 121-2) le sue considerazioni sulla vita, sulla morale e sul divino non può risolversi nel demandare tale questione letteraria e filosofico-filologica al semplice impatto emotivo o inconscio esercitato dal nome del messo persiano su Nietzsche (Jung, 2011, pp. 6-12). Se non si tratta, come si è spesso sostenuto, di una scelta puramente casuale dettata da una fascinazione immediata esercitata dalla possanza del nome “Zarathustra”, le ragioni della creazione di quello che il filosofo di Sils Maria definisce il suo «quinto “Evangelo”» (*EFN*, IV, [375], pp. 307-8) vanno ricercate in approfonditi studi collocati entro la cornice della storia della cultura, del mito, della filosofia e delle religioni<sup>1</sup>.

Tale approccio, tuttavia, ha sovente condotto a versioni interpretative non del tutto soddisfacenti. Nel caso specifico, ad esempio, si sottolinea come nello *Zarathustra* si possa individuare una forte celebrazione dello spirito dionisiaco<sup>2</sup>, constatazione questa che, sebbene appaia giustificata in base a quanto Nietzsche avrebbe poi scritto in *Ecce homo* (*EH*, IX, 6, p. 102), tuttavia finisce per semplificare l'immane lavoro di ricerca filologica che presiede alla stesura dell'opera (*OFN*, VII, III, 38 [15], p. 298). Approcciando tale questione, come anche la visione dell'eterno ritorno, uno degli snodi principali del pensiero nietzscheano, anticipato nella conclusione del quarto libro de *La gaia scienza* (*FW*, IV, §342, pp. 249-50) e poi compiutamente sviluppato nel *Così parlò Zarathustra* (*Za*, III, pp. 181-6), ci si ritrova a fare i conti con la problematicità insita nella storia delle interpretazioni del suo pensiero. Una problematicità che riporta costantemente l'asse della lettura dello *Zarathustra* da un'affermazione dell'anticristiano in senso letterale a una visione del dionisiaco concepito e dispiegato in senso oppositivo rispetto alla tradizione cristiana.

A tal riguardo la questione si rivela ben più complessa e articolata di quanto non possa apparire a tutta prima. Se, difatti, rimane indubbio l'intento nietzscheano di proporre una visione antitetica sia rispetto all'*Evangelo* (Sloterdijk, 2015, pp. 38-42) che all'insegnamento etico-metafisico dell'antico Zoroastro (*EH*, XIII, pp. 129-30) rimane pur vero come, al di là

<sup>1</sup> Sul riferimento ai *Vangeli* in Nietzsche, cfr. Jaspers (2008, pp. 88-9); si veda Urs Sommer (2015, pp. 356-93).

<sup>2</sup> Un'interpretazione dello scritto in chiave marcatamente *dionisiaca* è, ad esempio, quella di Gilles Deleuze (1997, p. 45). Anche lo studio italiano di Benedetta Zavatta (2001, pp. 16; 75) si pone, in buona parte, su questa scia critica ed ermeneutica; cfr. inoltre Giannetta (2006).

della *vis* polemica, Nietzsche mantenga un rapporto di continuità con le tradizioni di cui sopra (Mariani, 2017, p. 74)<sup>3</sup>. Peter Sloterdijk (2015, pp. 37-9) ci ricorda che

[...] l’evangelismo di Nietzsche dunque significa: conoscere se stessi; prendere posizione in contrasto con le vecchie forme millenarie del capovolgimento, in opposizione a tutto ciò che fino ad oggi è stato chiamato Vangelo; lui vede il suo destino di dover essere un lieto messaggero, «quale si è mai visto». La sua missione è distruggere la competenza comunicativa dei velenosi. Il quinto «Vangelo» – Nietzsche mette tra virgolette solo il sostantivo, non il numerale, e vi pone accanto come varianti le espressioni «composizione poetica» o «qualcosa per cui non esiste ancora una definizione» – vuole essere anche un vangelo del contrasto, che non ha come contenuto la negazione come liberazione dalla realtà, ma l’affermazione come liberazione della totalità della vita (si veda *EH*, XII-XIV, pp. 116-28).

In questa argomentazione, nella quale viene posta in risalto la dinamica dell’*Umwertung* nietzscheana, l’accento cade a nostro avviso sull’«anche» che ne relativizza la visione. A ben guardare, difatti, le motivazioni della scelta nietzscheana di questa formula si possono cogliere appieno tenendo in considerazione alcune fondamentali argomentazioni contenute in *Opinioni e sentenze diverse di Umano, troppo umano*. Qui il *Vangelo* è presentato come il libro «amico di ognuno» (*VM*, II, §98, pp. 39-40) e che «può far bene ad ogni uomo» (*ibid.*). L’accostamento al modello narrativo evangelico prende le mosse dal suo carattere di grandezza, difatti questo, come «tutti i libri di grande efficacia» (*ibid.*), riesce a dare l’impressione di 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» (*ibid.*). Grazie alla sua immane efficacia stilistica, contrapposta a quella povera di «ogni libro puramente scientifico» (*ibid.*), e all’esaltazione dell’amore come «il suo artificio più fine» (ivi, §95, p. 38), che lo pone al di là rispetto alle «altre religioni» (*ibid.*), l’orizzonte evangelico del Cristianesimo rimane, insieme alla rivisitazione della visione etico-metafisica della tradizione zoro-

<sup>3</sup> I riferimenti testuali che possono riferirsi tanto alla continuità che Nietzsche coltiva con il proprio sentito Cristianesimo delle origini (*SG*, I, I, p. 388) quanto alla critica dell’ideale metafisico e all’esaltazione dello spirito dionisiaco compaiono copiosi all’interno dello *Zarathustra*. Per menzionarne uno, la polemica sull’amore del prossimo, ad esempio, lungi dal rappresentare *stricto sensu* una *retractatio* del nuovo comandamento lasciato da Cristo (*Mt.*, 22, 35-40), svela gran parte del proprio portato etico e teoretico nell’idea di una critica psicologico-esistenziale della fuga da sé e, quindi, del fondamento dell’esistenza gregaria (ad es. *Za*, I, pp. 67-8; cfr. Klages, 2006, pp. 135-9; si veda Mariani, 2010, p. 213). Sulla forte identificazione di Nietzsche con la figura di Cristo attestata da numerosi appunti e passaggi testuali (ad es. *Za*, I, pp. 81-2; *OFN*, VII, I, I, 3 [1], 76, p. 53) si veda Biser (1981, p. 104; cfr. Mariani, 2010, p. 166).

astriana, la matrice dalla quale Nietzsche trae l'idea del suo *Zarathustra*<sup>4</sup>. Occorre dunque interrogarsi anche su quella che appare una maestosa coincidenza tra il personaggio di Nietzsche e il suo corrispettivo storico. La visione ciclica del tempo, l'idea di un ritorno sempre possibile perché aperto alla prospettiva cosmica di un compimento agognato e però costantemente minacciato dalla chiusura apparente data da un reticolo di eventi vincolanti, poiché presi in una spazio-temporalità che infrange ogni determinata distinzione tra possibile e necessario, libertà e destino (Langone, 2019), lega tra loro indissolubilmente visione apocalittica, avestica e teoresi nietzscheana.

D'altro canto, nei primissimi del Novecento Otto Gramzow, commentando l'opera, rilevava numerose corrispondenze tra la figura storica di Zoroastro e quella lirico-profetica creata da Nietzsche (Gramzow, 1907, pp. 72-94). La tesi gramzowiana, qualche decennio dopo, sarebbe stata oggetto di una sferzante critica condotta, in un più noto commentario, da Hans Weichelt. I temi e le simbologie che Gramzow, in modo probante, indicava come direttamente connessi alla tradizione biblica e zoroastriana, erano quasi definitivamente decifrati come peculiarità degli scritti veterotestamentari e dell'antica tradizione religiosa ellenica (Weichelt, 1922, pp. 291-4).

Questa tesi infine ha, per note ragioni storico-politiche, prevalso e condizionato intere generazioni di studiosi e appassionati lettori, ma per la quale non si può in alcun modo evadere da un'ulteriore interrogazione sul motivo specifico della scelta di Zarathustra piuttosto che, in modo esplicito e diretto, del dio greco Dioniso.

Prendendo le mosse da una radicale analisi critica delle precondizioni tradizionali in cui la forma di vita si struttura sotto l'egida della violenza farisaica (*Za*, III, pp. 250-1; si veda Vattimo, 1974, p. 173), nello *Zarathustra* si approda all'auspicio di una nuova nascita<sup>5</sup> dell'umano sotto il segno dell'elemento gioioso (*Za*, III, p. 272; ivi, IV, p. 342) tipico della tradizione zoroastriana e, indubbiamente, anche di quella che si rifà a Dioniso<sup>6</sup>. Se l'immagine del Persiano compare nell'intero svolgimento degli studi e delle ricerche di Nietzsche, è importante sottolineare come delle forti cor-

<sup>4</sup> A riguardo si ringrazia il *referee* anonimo per aver molto opportunamente sollecitato queste importanti riflessioni e precisazioni.

<sup>5</sup> In questo snodo Nietzsche fonde istanze veicolate dal Buddhismo (si veda Oldenberg, 1881) e da un Cristianesimo epurati dall'esaltazione, anche schopenhaueriana, della compassione. Sulla necessità di un'etica della gioia in Nietzsche risultano fondamentali le riflessioni di Wachendorff (1998, p. 180).

<sup>6</sup> Si fa nota di come nei testi tradizionali persiani sin dalla sua nascita Zarathustra desta meraviglia per il suo luminescente sorriso, cfr. Anquetil-Duperron (1771a, p. 13); Gramzow (1907, pp. 77-83); Romano (1998, p. 8); Stausberg (2013, p. 33).

rispondenze liriche e tematiche con le *Gāthā* di Zarathustra caratterizzino la lirica nietzscheana, tanto che Paul Du Breuil osserva:

Senza mutuare nulla dalla filologia e neppure dalla storia tradizionale, questa opera 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 (Du Breuil, 1998, pp. 15-6).

Quali relazioni intercorrono, dunque, tra lo Zarathustra (“Zoroastro”) della tradizione mazdea e quello nietzscheano? (cfr. Pardis, 2011, p. 95, trad. it. p. 69) Tra il protagonista di un culto dedito alla consacrazione della natura e la sua controparte contemporanea sprezzante della ristretta e vetusta sapienza tradizionale e del filisteismo culturale? Quali conoscenze specifiche fungono da base all’elaborazione di tale lirica profetica? Quale rilevanza etica e teoretica assume questo moderno richiamo al messo di *Abura Mazdā*, a colui che è incaricato di diffondere il suo spirito di giustizia e di annunciare i *Saošyānt*, i venturi salvatori del mondo? Lo zoroastriano Khosro Khazai Pardis a questo riguardo scrive:

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* (Pardis, 2011, pp. 91-2, trad. it. p. 69).

Da un altro punto di vista, sostituire la ricerca dei *motivi* della scelta di Nietzsche con la tesi secondo cui questi sia stato guidato da un impulso casuale, da un’estemporanea fascinazione esercitata da questo nome altisonante e severo<sup>7</sup> (Weichelt, 1922, p. 293) – idea perfettamente calzante con l’immagine distorta di Nietzsche come uomo facilmente esposto all’idea del caotico e a propensioni «titaniche» (Pelloni, 2013, p. 33) – significa voler deliberatamente sottostimare l’intensa attività di ricerca filologica,

<sup>7</sup> Questa tesi viene oggi sostenuta anche notando come nel saggio *Carattere* di Ralf Waldo Emerson, che Nietzsche dopo una prima lettura da far risalire agli anni giovanili rileggerà nell’estate del 1881, si trovi stringata ma efficace descrizione del personaggio a margine della quale il filosofo apporrà l’appunto “*Das ist es!*” (OFN, VII, I, 1, 5 [I] 228, p. 200 e nota relativa, pp. 374-5). Si veda la critica a questa ipotesi condotta da Higgins (2000, pp. 151-66 e 209, n. 1). Sul rapporto Nietzsche-Emerson anche in relazione alla stesura dello *Zarathustra*, cfr. Zavatta (2006); Villwock, (2001, p. 17).



filosofica e teologica che questi conduceva, zelante, sin dagli anni della prima giovinezza<sup>8</sup>.

Se è vero che non poteva scaturire alcuna utilità concettuale dal proporre una riproduzione della vicenda storica tradizionale dell'antico messo iranico, bisogna allora penetrare il senso della scelta di "Zarathustra" tenendo in considerazione la sua peculiare e primordiale visione del vissuto etico nonché il vasto dibattito sulle religioni d'Oriente, sulla figura di Zoroastro (Mehregan, 1979, p. 292), la filologia, la linguistica, la morale, l'escatologia, la mitologia e l'etnologia che fioriva in Europa già dalla fine del Settecento e del quale il filosofo tedesco, già dai tempi di Basilea, era ben al corrente (EFN, IV, [469], p. 425; cfr. Figl, 2007, p. 66).

## 2. Studi comparativi: fonti storiche e di filosofia delle religioni

Avviando una comparazione stretta tra gli scritti di Nietzsche, i numerosi appunti (*Frammenti postumi*) che li accompagnano e le fonti certe, emerge il grande interesse del filosofo per la tradizione storico-religiosa dell'antica Persia (cfr. Stausberg, 2006, pp. 11-25), già come avveniva per l'amico basilese Jacob Burckhardt, a partire dallo storico avvenimento della vittoria di Alessandro sui Persiani (FP, I, 5 [54], p. 136; Müller, 1869, p. 145; cfr. Burckhardt, 2002, p. 235). In età giovanile Nietzsche aveva potuto trovare importanti indicazioni in merito sia in alcuni testi scolastici sia grazie agli autori greci e latini che davano prima linfa alla sua passione filologica (Welter, 1851, p. 95; si veda Figl, 2007, pp. 66-77). Se taluni riferimenti espressi ne *La nascita della tragedia* (NT, VIII, p. 66; cfr. FP, I, 7 [11], p. 179) possono costituire un primo esempio, i suoi studi sulle fonti di Dione Laerzio e quelli correlati agli appunti degli anni 1869-70 danno esatta contezza di un primo approfondito quadro di conoscenze specifiche. Si constata inoltre come si accostasse con grande interesse, redigendo numerose annotazioni, ai saggi sulla storia delle religioni del linguista, etnologo e orientalista pioniere dell'approccio comparato alla storia delle religioni Friedrich Max Müller (ad es. FP, I, 5 [54], p. 136)<sup>9</sup>. Oltre a tracciare l'itinerario delle prime ricostruzioni dei testi sacri persiani operate da Anquetil-Duperron (Müller, 1869, p. 76; cfr. Renan, 2008, p. 237), Max Müller ne

<sup>8</sup> Il commentatore francese Pierre Héber-Suffrin (2012, pp. 19-20) prende le mosse escludendo una qualsivoglia relazione tra il protagonista nietzscheano e la sua controparte storica muovendo la propria analisi critica dalla constatazione, non del tutto giustificata, dell'antitesi radicale che essi esprimono.

<sup>9</sup> Molti altri spunti tematici le cui riflessioni risalgono allo stesso periodo del primo anno di insegnamento presso l'Università di Basilea confluiranno, debitamente sviluppati, successivamente nello *Zarathustra* (si veda FP, I, 5 [32], p. 130; ivi, 5 [57], p. 136; cfr. *Za*, II, p. 155; ivi, *P*, p. 6); si veda Figl (2007, p. 229).

enumerava pressoché tutte le traduzioni allora pubblicate (Müller, 1869, p. 108) ricostruendo anche il prezioso percorso di indagine condotto da Martin Haug, il cui merito indiscusso fu quello di aver individuato le *Gāthā*, le parti più antiche del testo avestico e riconducibili allo stesso Zarathustra. Mostrava le diverse relazioni trasformative che intercorrono tra l'antico persiano e la lingua vedica, indugiava sui Parsi moderni, sulle loro specificità teologiche e culturali (ivi, p. 152) soffermandosi, non di rado, sugli studi critici, storici e comparativi di altri autori. Ampie ed esaustive disquisizioni sullo Zoroastrismo erano presenti anche e soprattutto nella *Symbolik* di Friedrich Creuzer, testo che Nietzsche prese in prestito il 9 agosto del 1873 presso la biblioteca universitaria di Basilea per poi acquistarlo a Lipsia nel Novembre del 1884 (Campioni *et al.*, 2003, pp. 174-5).

Dalle lezioni sulla storia universale del collega e amico Jacob Burckhardt (2002, pp. 41, 53, III, 147-8) poté ricavare stimoli di carattere storico, politico e metafisico, mentre importanti disquisizioni metafisico-escatologiche si trovavano in *Herakleitos und Zoroaster* di August Gladisch (1859; cfr. Skowron, 2004, p. 373), nel *Divano Orientale-Occidentale* di Johann Wolfgang von Goethe (1856, p. 169), nei *Dialoghi* di Voltaire (1786, p. 422) e nella *Culturgeschichte* di Friedrich von Hellwald (1875, p. 130).

Dalle pagine di Creuzer, se non direttamente dalla *Vie de Zoroastre* ricostruita da Anquetil-Duperron (1771a, p. 3) e inserita nella prima edizione dell'*Avestā* da lui curata (1771b), Nietzsche ricavava, ad esempio, l'etimo esatto del nome Zarathustra (Pardis, 2011, trad. it. p. 34) – cioè «aurea stella» (EFN, IV [406], p. 345; cfr. Creuzer, 1819, p. 667) – le specificità di rituali come l'*offerta/sacrificio col/del miele* (Za, IV, p. 275; cfr. Biondi, 2001, p. 112) e dettagli sulla valenza sincretistica di svariate immagini che poi utilizzerà nel suo scritto (Creuzer, 1819, pp. 755-6; cfr. Porfirio, 2010, [15-16], pp. 57-8). L'analisi storico-filologica di Creuzer consisteva nell'interpretare testi, culti, simboli, dottrine e credenze del Mazdeismo e dell'antico culto mitraico, valorizzando costantemente il piano interreligioso e sincretistico della questione.

Dalla lettura della *Vita di Gesù* di Ernst Renan Nietzsche ricavava ulteriori conferme, già nei primi anni Settanta, riguardo lo stretto legame storico-filologico che intercorre tra tradizione ebraica, testi apocrifi, produzione apocalittica, tradizione cristiana e persiano-avestica, per poi porre in relazione questi intrecci tematici alla dimensione culturale greca e romana<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> A conferma della rilevanza del dibattito menzionato, lo studioso francese Paul Du Breuil (1998, p. 165) ha posto in risalto le numerose influenze reciproche che intercorrono tra religione zoroastriana, Ebraismo e Cristianesimo. Al fine di mostrare gli intrecci storico-religiosi che si strutturano tra Zoroastrismo, tradizione greca e islamica, non a caso, fa rife-

L'antico Zarathustra, indicato come *focus* rispetto alla fondazione metafisica della morale (Hellwald, 1875, p. 129; cfr. Diogene Laerzio, 2006, [I, 6-9], pp. 13-5) e fautore di un primo culto religioso naturale strutturato (Goethe, 1856, pp. 170-2), doveva adesso ritornare, come il suo stesso insegnamento prevedeva, per rimediare al proprio «errore fatale», dando vita a una nuova serie di valutazioni e osservazioni sul giusto e sull'ingiusto. Difatti così leggiamo in *Ecce homo*:

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 di tutti gli altri pensatori messi assieme (*EH*, XIV, p. 129; cfr. Erodoto, 2012, [I, 136, 2]).

Tanto nella stesura definitiva dello *Zarathustra* quanto nei *Frammenti* coevi figurano così numerosi elementi che riportano alla tradizione mazdaica (Mariani, 2017). In uno di questi (*OFN*, VII, I, II, 9 [17], p. 7), in particolar modo, si notano aspetti e dettagli tratti dalla tradizione persiana il cui libro sacro, come tramandato dal *Denkart*, era stato inciso a fuoco con caratteri d'oro su 1.200 pelli di bue da un discepolo di Zarathustra (ad es. Romano, 1998, p. 67). Questo appunto, risalente alla metà del 1883, che servirà da base sperimentale per la stesura definitiva di tre capitoli della seconda sezione del *Così parlò Zarathustra: Dei saggi illustri, Dei dotti e Dei virtuosi*, risulta illuminante in molti sensi (*Za*, II, p. 143). Dal modo in cui saranno poi distribuiti i contenuti di questa stesura provvisoria emerge il processo contrastivo sul quale Nietzsche vuol far leva per contrapporre il suo personaggio (disteso su pelli di bue) alla congerie dei dotti, virtuosi e saggi dell'attualità. Il protagonista di Nietzsche si caratterizza per una più sana attitudine vitale e conoscitiva, egli è fautore di un'istanza di conoscenza e di fede che, in opposizione alle fredde e stantie prassi della contemporaneità, si può vivere solo in luoghi aperti e assolati (ivi, pp. 143-5).

rimento alla prospettiva nietzscheana chiamando in causa, tra gli altri, anche l'infaticabile Renan.



Nel frammento richiamato si fa riferimento anche all'immagine-simbolo del drago (si veda Renan, 2008, pp. 134-5), altra figura presente in svariate narrazioni sacre e mitologiche, tra le quali si annoverano l'escatologia avestica e l'apocalittica ebraico-cristiana (Albrile, 2009, p. 30), e che compare in diverse vesti nello *Zarathustra*. Evocando ancora come attributo lo scintillante «oro» zoroastriano, Nietzsche presenterà la sua lotta con il «drago» proprio in apertura dell'opera, nel capitolo dal titolo *Delle tre metamorfosi* (Za, I, p. 24; cfr. ivi, II, p. 168).

### 3. I riferimenti alla dottrina Parsi e agli antichi testi persiani dell'*Avestā*

In un appunto del 1881 che ha il proprio corrispettivo tematico nell'aforisma 342 de *La gaia scienza* e nello stesso *Prologo di Zarathustra* risuonano motivi formali e contenutistici della *Vie de Zoroastre* redatta da Anquetil-Duperron (1771a, pp. 5; 20; 52) e posta in apertura del secondo volume della sua pionieristica ricostruzione e traduzione degli antichi testi dell'*Avestā*:

#### MERIGGIO ED ETERNITÀ

Cenni 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 (OFN, v, II, [195], p. 405, trad. mia).

Lo studio di questo brano offre differenti spunti poiché rimanda, da un punto di vista ermeneutico, ad alcune questioni riguardanti le fonti di Nietzsche sull'antico Persiano, rivelando la sua grande utilità per testare una possibile lettura dei testi avestici da parte del filosofo. Una recente ricerca di Paolo D'Iorio (1993, pp. 395-6) mostra come in questa annotazione traspaia un brano della *Culturgeschichte* di von Hellwald, che così scriveva:

Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt (Hellwald, 1875, p. 128; cfr. OFN, VII, I, II, 13 [23], p. 125).

Tuttavia del lago di Urmi, luogo di nascita del profeta, nella stringata ricostruzione che dedicava a Zoroastro e al suo insegnamento, lo storico e geografo non faceva alcuna menzione. Questo dato, al contrario, era riportato nelle disquisizioni di Anquetil-Duperron sintetizzate nella *Vie de Zoroastre* e in una specifica prolusione pubblicata *a latere* per l'Accademia Reale di Parigi (Anquetil-Duperron, 1768, p. 374) e della quale Kleuker

proponeva una puntuale traduzione in lingua tedesca nella sua edizione dell'*Avestā* (Kleuker, 1777, p. 56)<sup>11</sup>.

Nella combinazione di termini e formule da ricondurre ora a von Hellwald, ora alla narrazione di Anquetil-Duperron, che lo stesso von Hellwald riprendeva quasi letteralmente senza citarlo in modo esplicito, pare che Nietzsche fosse in cerca della formula più elegante e solenne per l'*incipit* del proprio scritto. In merito va ricordato che gli appunti delle elaborazioni del primo libro dello *Zarathustra* siano andati perduti o distrutti (OFN, VII, I, I, p. 349). Tale questione apre quindi un'importante prospettiva sulle fonti nietzscheane implicando una sua lettura dell'*Avestā*, in modo particolare dall'edizione di Friedrich Kleuker – fedele traduzione dell'avventurosa ricostruzione di Anquetil-Duperron – che Nietzsche trovava citata già ai tempi dei suoi studi ginnasiali a Naumburg nel testo di Storia di Theodor Bernard Welter (1851, p. 95)<sup>12</sup>.

L'espressione *Zend-Avesta* da Nietzsche utilizzata era il risultato di una serie di fraintendimenti, linguistici e di traduzione, che aveva coinvolto gli studiosi occidentali e dei quali lo stesso si trovava a conoscenza grazie alla lettura degli *Essays* di Max Müller. Martin Haug avrebbe presto chiarito come il termine «*Zend*» indicasse il «commento» al testo sacro dell'*Avestā*, ovverosia le dissertazioni con le quali gli officianti del culto – gli antichi Magi – ne accompagnavano lo studio e la trasmissione (Müller, 1869, pp. 110-2). Anche nella formula «così parlò» nello *Zarathustra* si palesa un ulteriore riferimento all'ambito del sacro in generale<sup>13</sup> e, nel caso specifico, anche al contesto avestico: nell'ultima parte dell'*Avestā* essa regola il continuo scambio dialogico tra il dio *Abura Mazdā* e *Spitāma Zarathuštra* (Alberti, 2008, [*Khordah Avestā*], p. 26), e tra quest'ultimo e il *Re Vīštāspa*, principale collaboratore di Zarathustra

<sup>11</sup> Nessun'altra fonte sul tema, ad oggi accertata, conteneva il riferimento al luogo di nascita del profeta: il lago di Urmia nell'odierno Azerbaigian. Per una ricostruzione dettagliata dei rimandi testuali, simbolici, terminologici e critici che conducono ad accertare la lettura da parte di Nietzsche di questa edizione dell'*Avestā* nella traduzione in lingua tedesca condotta da Johann Friedrich Kleuker (1777) si veda Mariani (2017, p. 367).

<sup>12</sup> Il testo di Kleuker era la base anche delle ricostruzioni ampie e dettagliate sullo Zoroastrismo della *Symbolik* di Friedrich Creuzer.

<sup>13</sup> La formula è ricorrente nella *Bibbia*, nel *Talmud* e nell'edizione dell'*Avestā* curata da Friedrich Spiegel. Era utilizzata dai sovrani orientali anche in sede di promulgazioni di legge con carattere sacro (Biguzzi, 2011; *Is.*, 43; Omero, 1990, XV, p. 511). La variante «Così disse» sembra corrispondere alla più corretta traduzione del fonema originario del titolo dello *Zarathustra*. Già attraverso l'espressione «*Also sprach*», evocando una formula tipica delle più svariate tradizioni sacre e i toni solenni e profetici dell'*Evangelo*, Nietzsche, conformemente a quanto aveva già asserito in *Umano, troppo umano* (MA, II, § 98, pp. 39-40), centra l'asse espositivo del suo scritto su un registro del tutto differente da quello proposto dalla corrente teorizzazione scientifica e/o filosofica. A riguardo cfr. Botet (2006).

e propugnatore della sua causa (Creuzer, 1819, pp. 702-3; Müller, 1869, p. 675).

Così la sfera simbolica e numerologica utilizzata da Nietzsche, come ad esempio la ricorrente evocazione dei settenari tipica della religione biblica, avestica (Alberti, 2008, [*Yasna Haptanhaitī*], p. 166; cfr. Creuzer, 1819, pp. 702-3), nonché dello stoicismo, coglie e rielabora il senso implicito alle produzioni sacre, come quello alla più volte richiamata *Apocalisse* giovannea (ad es. *Za*, III, pp. 269-72), nonché del loro immaginario etico-teologico immanente. Evocando le strutture di pensiero e le forme argomentative tipiche delle narrazioni religiose, Nietzsche convoglia attorno al nucleo del *sovrumano* (*EFN*, IV, [506a], p. 472) un nuovo messaggio sul divino da poter realmente condividere con uomini e compagni (*Za*, *P*, p. 17), contrariamente a quello tipicamente ascetico ed estraniante veicolato dalla dogmatica teologica tradizionale (*GM*, III, pp. 89-157). La lettura di Renan della vicenda cristica, non a caso, ruotava attorno al carattere *sovrumano* della prassi e della vita stessa di Gesù (Renan, 2008, pp. 114; 135; 237). L'idea della fine del mondo e dell'avvento del futuro Redentore, spiegava l'illustre studioso francese, era comune alla visione ebraico-evangelica e al credo persiano. Il concetto di «due antichi profeti» (ivi, p. 237) che sarebbero stati resuscitati precorrendo l'avvento del Messia, ricordava da presso la dottrina dei Parsi secondo cui due *Saošyānt* avrebbero rispettivamente preparato l'avvento del Redentore Finale regnando per mille anni fino alla completa conversione trasfigurazione del mondo realizzata attraverso l'instaurazione della giustizia universale. In tal modo la visione apocalittica dei «due testimoni o profeti» (*Ap.*, II, 1-14), la profezia buddhista del *Maitreya* e la premonizione avestico-zoroastriana (Alberti, 2008, [*Yu(va)dēvdāt* 19.5], p. 544) del futuro avvento di *Asvat.ərəta* (Panaino, 2012, p. 110) il terzo e ultimo Redentore (Renan, 2008, pp. 114-5), costituiscono un plesso di interazioni e corrispondenze che consentivano di riscontrare somiglianze tra diverse fedi e di postulare una forma di interreligiosità basata sulle Scritture (ivi, pp. 134-5)<sup>14</sup>, nonché di ricavare i tratti salienti del sovrumano (*Übermenschlich*) da queste prefigurato.

Grazie alle ricerche di Ernest Renan Nietzsche troverà la descrizione del «grande *Hazar*» zoroastriano (*Za*, IV, p. 278) e l'esplicazione di quella tradizione millenarista ebraico-cristiana e avestica, ma anche induista (Gladisch, 1859, pp. 42-3; cfr. *EH*, IV, §3, p. 71), per la quale un appunto del 1882 relativo alla lettura del *Buddha. Sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde*, di Hermann Oldenberg (1881; trad. it. pp. 28-9, n. 1), testimonia il

<sup>14</sup> Renan (1873, pp. 468-72) tematizzava l'intreccio tra millenarismo, *Hazar* zoroastriano, tradizioni apocalittiche apocriefe e canoniche, fonti greche e avvento dei tre *Saošyānt*, anche ne *L'Antéchrist*.

suo interesse anche in relazione a quella che lo storico e giurista francese indicava come la sua versione buddhista (*OFN*, VII, I, 1, 2 [I] e n. p. 35). Imponente sintesi di tutte le attese escatologiche, il *grande Hazar* (Renan, 2008, p. 135; si veda Müller, 1869, p. 78), atteso con risoluta ed evangelica determinazione (cfr. *Mt.*, II, 2-6), prelude in Nietzsche al vittorioso coronamento del più possente anelito individuale non senza simboleggiare l'imminente avvento di una nuova e redenta umanità creatrice (*JGB*, III, p. 66).

#### 4. Lo sfondo storiografico di una determinante ridefinizione dell'etica

La prospettiva ermeneutico-storiografica sulla quale il filosofo di Sils Maria basa il senso del ritorno di Zarathustra sembra molto distante da quella proposta in sede critica dall'indianista Louis Jacolliot, autore dalla cui traduzione commentata lesse, quantomeno, il *Codice di Manu* (Etter, 2009, pp. 340-52). Jacolliot proponeva dei riferimenti a Zoroastro e si soffermava anch'egli sull'idea dei cicli cosmici in relazione alla tradizione indù (Jacolliot, 1876, p. 23), ma individuando nella tradizione brahminica legata ai *Veda*, e non in quella avestico-persiana, la scaturigine di ogni primitiva sacertà del *logos* (Jacolliot, 1875). Per Nietzsche Zarathustra è, al contrario, *il primo* ("der Erste") ad avere dato senso a un'etica fondata sui criteri metafisici del bene e del male e quindi, di conseguenza, ad avere individuato il divino, nel suo duplice aspetto, come fondamento dei criteri di valutazione dell'agire umano.

La dimensione escatologica dello *Zarathustra*, espressa attraverso una modalità discorsiva ispirata allo stile evangelico e avestico<sup>15</sup> è così volta a riconquistare, sul versante pratico-teoretico, quella che Nietzsche indica come l'inversione dei valori (*Umwertung*) e la dinamica scambievolezza, relativa ai molteplici inganni celati dalla tradizione, tra il bene e il male<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Come nota Morea (2011, p. 238): «Zarathustra stesso, nei quattro libri, presenta di frequente il problema dell'espressione linguistica, della difficoltà di parlare ad orecchi che "non intendono", della necessità di inventare parole nuove [...]» (si veda *Za*, III, p. 183; ivi, p. 200). Mentre Otto Gramzow (1907, p. 76, trad. mia) nota che «L'ispirazione all'*Avestā* e alla Bibbia è la caratteristica (*Hauptmerkmal*) della forma del pensiero nietzscheano».

<sup>16</sup> «Ma, se avete un nemico, non ricambiategli il male col bene: ciò sarebbe causa di vergogna per lui. Dimostrate invece che vi ha fatto del bene» (*Za*, I, p. 75; cfr. *OFN*, VII, I, 1, [279], p. 79; si veda *Za*, II, p. 132). Anche Cristo comandando, ad esempio, l'amore verso i propri nemici, invitava a oltrepassare la rigida logica dualistica che divide nettamente il bene dal male e l'amico dal nemico. Come nota magistralmente Derrida (2020), Nietzsche centerà la propria attenzione assai spesso su questo e altri aspetti dell'insegnamento cristiano, ad es. *Za*, IV, pp. 353-4.



Tale istanza mette capo alla dura condanna del violento carattere farisaico di cui, tanto Renan quanto altri autorevoli autori che facevano da *humus* vitale ai suoi studi, sottolineavano l'immoralità al cospetto del nuovo e dell'ignoto che il *sovrauomo*<sup>17</sup>, sulla scia dell'insegnamento di Cristo (*Za*, III, pp. 249-50), è chiamato a esperire. Ciò che viene posto al vaglio severo dell'oracolo nietzscheano è il carattere assoluto del dualismo etico-morale, a vantaggio di una rinnovata e coraggiosa esperienza capace di porre in questione il piano dei valori tradizionalmente accolti e la legittimità dell'esercizio della connessa facoltà giudicante propria della visione strettamente logico-razionale dell'essere (ad es. *OFN*, VII, II, 25 [337], pp. 87-8). Il costante riferimento al libro dell'*Apocalisse*, anche alla luce delle più recenti interpretazioni, pare giustificare l'esito positivo di tale conflitto etico con la prevalenza vittoriosa del bene: la coscienza tragica *stricto sensu* viene adesso *completata* attraverso una *coscienza gaia* che sancisce il ritorno del protagonista alla pienezza della vita (*Za*, IV, p. 382).

Se nei testi attribuiti allo Zarathustra storico e alla sua tradizione spicca l'opposizione tra «buoni pensieri, buone opere e buone parole» e «cattivi pensieri opere e parole», il protagonista nietzscheano si sofferma su quest'ultima triade per fornire delle interpretazioni sviluppate in chiave esistenziale e psicologica. Un capitolo dello *Zarathustra* avrà per titolo *Delle tre cose malvagie* e in esso si rifletterà, per contrasto, su ciò che la morale comune ritiene degno di ogni biasimo – la voluttà, la sete di dominio e l'egoismo – al fine di mostrarne una possibile trascrizione positiva (ivi, III, pp. 220-5). Il protagonista, sulle tracce dell'antico messo, si sofferma in senso psicologico-esistenziale sul pensiero meschino e sulla cattiva azione mostrandone il carattere patologico (ivi, II, p. 98; cfr. *MA*, I, § 528, p. 276) e, cogliendo un altro fondamentale punto di intersezione tra insegnamento evangelico e avestico, rifletterà sul senso del puro (*Rein*) e dell'impuro (*Za*, III, pp. 240-1; cfr. *Tt.*, I, 15): il suo proferire veritiero e diretto (*Sprechen*), inteso come «una follia bella» (*schöne Narretei*), è adesso strumento con cui poter danzare «su tutte le cose» (*Za*, III, p. 255).

<sup>17</sup> Traduciamo il tedesco *Übermensch* con il termine *sovrauomo*, piuttosto che con i consueti «superuomo» o «oltreuomo» (Vattimo, 1984, pp. 38-40) al fine di attenerci il più possibile alle norme sintattiche della lingua italiana. Il tedesco *Übermensch*, ad esempio, fa da sostantivo all'aggettivo *übermenschlich*, come il termine francese *surhomme* declina in forma sostantivata l'aggettivo *surhumain*. All'aggettivo italiano *sovrumano* corrisponde dunque per esattezza sintattica e grammaticale, ma soprattutto di senso e significato, la formula sostantivata *sovrauomo*. Si tenga inoltre presente che anche i traduttori e i curatori dell'edizione critica italiana delle opere complete di Nietzsche, cui qui abbiamo fatto costante riferimento, in svariati luoghi traducono il tedesco “über” con il prefisso che proponiamo, ad es. *Za*, I, p. 84; *OFN*, VII, III, 41 [7], p. 372.



Sovrastare il conflitto del sopracitato dualismo, il volere e sapere porsi al di là di esso, evocando il carattere relativo alle differenze anche qualitative dei rapporti di forza che ne strutturano l'opposizione, è uno degli aspetti salienti della tematizzazione dell'etica in Nietzsche. La poesia *Da alti monti* si conclude descrivendo la *tensione oltrepassante* che si scatena al giungere di Zarathustra: «[...] È venuto Zarathustra, l'ospite degli ospiti! L'orrendo velario si squarcia, sono giunte le nozze per luce e tenebra» (JGB, *Da alti monti*, Epodo, p. 207). Questo canto, composto tra il 1884 e il 1886, evoca anche il miele zoroastriano, dona voce al desiderio di rinascere e al voler vivere una nuova giovinezza (*Za*, II, p. 172). Assi tematici di questa composizione sono la dura lotta contro se stessi, la ricerca di nuovi amici e l'esigenza radicale della trasmutazione come simbolo di una vita nuova da agognare e conquistare: la ricongiunzione finale tra bene e male, luce e tenebre, vecchio e nuovo, riporta alle più note metafore bibliche (ad es. *Gv.*, I, 1-10; *Is.*, 42, 16) e avestiche (ad es. Creuzer, 1819, pp. 708-14; cfr. Plutarco, 2009, [47], p. III) ma anche al complesso tematico del dramma paolino (cfr. *Rm.*, 7, 13-24; si veda Cochet, 1979, p. 290, n. 84).

*L'al di là del bene e del male* agognato da Nietzsche, evocando formule e concetti tipici delle religioni d'Oriente (Oldenberg, 1881, trad. it. pp. 55-6), trova il proprio fulcro esplicativo nell'istanza di una nuova innocenza che ha obliato giudizi, colpe e punizioni (*Za*, I, p. 25). A quest'ultima, affermata come dimensione liberante rispetto al peso normativo della morale, appartengono i tratti solari, gioiosi ed estatici di una condizione che ha definitivamente superato il faticoso travaglio della riflessione razionale, in modo da caratterizzarsi come una ritrovata fanciullezza grazie a cui poter rifluire con rinnovato splendore nel tutto della vita (ivi, IV, p. 382). In questo accidentato percorso l'esperienza minacciosa del nulla (*nihilo*) è rappresentata mediante l'evocazione dell'immagine del deserto inteso come luogo della lotta condotta verso i valori tradizionali ed eteronomi che pesano sull'individuo (ivi, I, p. 23; cfr. Anquetil-Duperron, 1771a, pp. 60-1): a partire da esso bisogna apprendere a far promanare una nuova e inedita creazione valoriale. Detto per inciso, Renan reputava sorprendenti le analogie tra le narrazioni evangeliche sulla permanenza di Gesù nel deserto e quanto riportato nel XIX *Fargard* dell'*Avestā* e in alcuni capitoli del *Lalitavistara* buddhista. Così, richiamandosi all'edizione dell'*Avestā* curata da Friedrich von Spiegel, rimarcava come l'esperienza dell'incontro con i demoni nel deserto accomunasse le più grandi narrazioni cristiane a quelle avestiche (Renan, 2008, p. 179).

## 5. Conclusioni

Dagli ampi richiami di Nietzsche al testo dell'*Apocalisse* giovannea, sintesi ultima e criptica del trionfo definitivo del bene sul male, si percepisce il

modo nel quale questi implementi il senso escatologico della sua visione, ossia congiungendo tra loro istanze interreligiose che fanno capo a una più elevata dimensione dell'umano. La scelta del Persiano, il progenitore dell'etica dualistica e promotore di una proiezione dell'istanza morale sul piano metafisico, contiene quindi una presa di posizione psicologica e storico-ermeneutica sia riguardo la genesi del sacro-metafisico sia sul senso della diffusa morale farisaica che ha invertito il senso e il valore del buono e del giusto (*Za*, III, pp. 235-7; cfr. *EH*, XIV, p. 131).

Il dualismo che sta al cuore delle *Gāthā* è per Nietzsche l'eterna e più antica immagine della lotta tra il bene e il male, tra i *buoni pensieri*, le *buone parole*, le *buone azioni* (cfr. *FP*, I, 5 [55], p. 136) e le forze loro ostili, il luogo da cui prendere le mosse per ridefinire ciò che è *veramente* buono e ciò che è *veramente* malvagio<sup>18</sup>. Ciò conduce a una riflessione critica sul senso concreto del giusto e dell'ingiusto (*Za*, I, p. 76; ivi, I, pp. 70-1), laddove una determinante aspirazione alla Giustizia si rivela altro tratto distintivo che, non a caso, accomuna il verbo delle *Gāthā* al proferire dello *Zarathustra*.

L'evento creativo, in questo senso, sgorga dal vivo e fervente interesse per le questioni legate alla più elevata spiritualità, ai più grandi accadimenti storici e allo spirito interculturale promanato dalla filosofia comparata delle religioni (Orsucci, 2012; cfr. Orsucci, 2003). Se da queste osservazioni emerge come Nietzsche fosse attratto dall'ampio panorama rappresentato dall'antichità occidentale e orientale (cfr. Large, 2013, pp. 178-203), per altro verso, un'originaria e mai sopita tensione per il Cristianesimo (ad es. Valadier, 1991, p. 366) pare parimenti caratterizzare il rapporto, talvolta ambivalente, che istituisce con la storia e la cultura dominanti.

Nel *Così parlò Zarathustra* egli riunirà queste intenzioni e sollecitazioni in modo armonico con stimoli letterari, scientifici, filosofici e poetici delle più svariate epoche. Spaziando da Omero a Platone, da Ralph Waldo Emerson a Voltaire da Friedrich Hölderlin a William Shakespeare, da George Gordon Byron a Johann Wolfgang von Goethe, coerentemente ricollocherà, sulle tracce dell'antico Zoroastro, l'amore per la sapienza e per la conoscenza (φιλοσοφία) oltre lo schema scientifico e falsamente asettico cui i contemporanei, oggetto della sua sferzante critica al filisteismo culturale del mondo accademico (ad es. *Za*, II, pp. 136-8), lo avevano troppo spesso piegato snaturandolo alla radice.

<sup>18</sup> Si notino i seguenti riferimenti nietzscheani alle «buone azioni» dal forte sapore zoroastriano (*OFN*, VII, I, II, 9 [1], p. 3; ivi, 13 [1], pp. 77-8; *MA*, I, §528, p. 276). Nella seconda metà degli anni Settanta Nietzsche, riflettendo anche sul sacramento cattolico della «confessione», proponeva una concezione socio-politica relativa a «un nuovo diritto penale» basato sulla riparazione del danno arrecato dal torto (*böse Tat*), laddove possibile, mediante l'esercizio attivo della «buona azione» (*OFN*, IV, II, 17 [102], p. 329; ivi, 18; [53], p. 343; ivi, 17 [102], p. 239; ivi, 18 [56], p. 344).

## Nota bibliografica

- ALBERTI A. (a cura di) (2008), *Avestā*, UTET, Torino.
- ALBRILE E. (2009), *Ermete e la stirpe dei draghi*, Mimesis, Milano-Udine.
- ANQUETIL-DUPERRON A. H. (1768), *Recherches sur les anciennes langues de la Perse*, in “Histoire de l’Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres”, 31, pp. 339-92.
- ID. (1771a), *Vie de Zoroastre*, in Id. (éd.), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, trad. par A. H. Anquetil-Du Perron, chez N. M. Tilliard, vol. I, t. II, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, Paris, pp. 1-70.
- ID. (éd.) (1771b), *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, trad. par A. H. Anquetil-Du Perron, chez N. M. Tilliard, Libraire, Quai des Augustins, à S. Benoît, Paris.
- ID. (1777), *Untersuchungen über die alten Sprachen Persiens. Aus den Memoires de l’Academie Royale des Inscriptions et belles – Lettres*, in J. F. Kleuker (Hrsg.), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menchen, ingeleichen die Zeremonien des Heiligen Diensten den Parsen u. s. f. aufbehalten sind*, vol. II, Johann Friedrich Hartknoch, Riga, pp. 29-96.
- BIGUZZI G. (a cura di) (2011), *Apocalisse. Nuova versione*, Paoline Editoriale Libri, Milano (2<sup>a</sup> ed).
- BIONDI G. (2001), *Guida ai simboli dello Zarathustra. L’enigma della serpe secondo Nietzsche*, manifestolibri, Roma.
- BISER E. (1981), *Nietzsche davanti a Gesù*, in “Concilium. Rivista internazionale di teologia”, 5, pp. 103-14.
- BOTET S. (2006), *Le Zarathoustra de Nietzsche. Une refonte du discours philosophique?*, Klincksieck, Paris.
- BURCKHARDT J. (2002), *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. di M. T. Mandalari, SE, Milano.
- CAMPIONI G. et al. (Hrsg.) (2003), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de Gruyter, Berlin-New York.
- COCHET M.-A. (1979), *Nietzsche mistico*, in H. De Lubac (a cura di), *Mistica e Mistero Cristiano*, sez. II, vol. VI: *La fede Cristiana*, trad. it. di A. Sicari, Jaca Book, Milano.
- CREUZER F. (1819), *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonderes der Griechen*, Bei Heyer und Leske, Liepzig-Darmstadt.
- DELEUZE G. (1997), *Nietzsche*, trad. it. di F. Rella, SE, Milano.
- DERRIDA J. (2020), *Politiche dell’amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano.
- DIOGENE LAERZIO (2006), *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, G. Girgenti, I. Ramelli, Bompiani, Milano.
- D’IORIO P. (2003), *Beiträge zur Quellenforschung*, in “Nietzsche-Studien”, 22, pp. 395-401.
- DU BREUIL P. (1998), *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, a cura di G. L. Blengino e L. Giusti, ECIG, Genova.
- ERODOTO (2012), *Storie (Ἱστορίαι)*, trad. it. di P. Sgroi, Newton Compton, Roma.

- ETTER A. (2009), *Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu*, in “Nietzsche-Studien”, 38, pp. 340-52.
- FIGL J. (2007), *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, de Gruyter, Berlin.
- GIAMETTA S. (2006), *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano.
- GLADISCH A. (1859), *Herakleitos und Zoroaster. Eine historische Untersuchung*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- GOETHE J. W. (1856), *Der west-östliche Divan*, in Id., *Sämmtliche Werke*, vol. IV, Gotta'scher Verlag, Stuttgart-Augsburg.
- GRAMZOW O. (1907), *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Georg Bürtners Verlag, Charlottenburg IV, Berlin.
- HÉBER-SUFFRIN P. (2012), *Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra. De la vertu sommeil à la vertu éveil*, vol. I, Éditions Kimé, Paris.
- HELLWALD F. VON (1875), *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart, Augsburg.
- HIGGINS K. M. (2000), *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- JACOLLIOT L. (1875), *Les Fils de Dieu*, edizione integrale, supporto multimediale, rinvenibile in [www.general-books.net](http://www.general-books.net), Albert Lacroix et C. Éditeurs (13 Faubourg Montmartre), Paris.
- ID. (1876), *Les Législateurs religieux : Manou, Moïse, Mahomet*, Hachette Livre BNF, Paris.
- JASPERS K. (2008), *Nietzsche e il Cristianesimo*, trad. it. di G. Dolei, Christian Marinotti, Milano.
- JUNG C. G. (2011), *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, vol. I, trad. it. di A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino.
- KLAGES L. (2006), *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, nota critica di R. Bulzariello, pref. di G. Moretti, a cura di G. Lacchin, Mimesis, Milano-Udine.
- KLEUKER J. F. (Hrsg.) (1777), *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga.
- LANGONE L. (2019), *Nietzsche: filosofo della libertà*, ETS, Pisa.
- LARGE D. (2013), *Nietzsche's Orientalism*, in “Nietzsche-Studien”, 42, pp. 178-203.
- MARIANI E. E. (2010), *Kierkegaard e Nietzsche. Il Cristo e l'anticristo*, Mimesis, Milano-Udine.
- ID. (2017), *Come un sole al mattino. Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro nel Così parlò Zarathustra di Friedrich Nietzsche*, Mimesis, Milano-Udine.
- MEHREGAN H. (1979), *Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche-Eine vergleichende Gegenüberstellung*, in “Nietzsche-Studien”, 8, pp. 291-308.
- MONTINARI M. (1982), *Nietzsche Lesen*, de Gruyter, Berlin-New York.
- MOREA D. (2011), *Il respiro più lungo. L'apofrismo nelle opere di Friedrich Nietzsche*, ETS, Pisa.
- MÜLLER F. M. (1869), *Essays. Beiträge zur vergleichenden Religions-Wissenschaft*, vol. I, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig.
- NIETZSCHE F. (1977), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, t. II: *Umano, troppo umano* (volume primo). *Frammenti postumi 1876-1878*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano.



- ID. (1982), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, t. I, parte I: *Frammenti postumi 1882-1884*, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1986), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, t. I, parte II: *Frammenti postumi 1882-1884*, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1990a), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, t. III: *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- ID. (1990b), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, t. II: *Frammenti postumi 1884*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1991a), *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di R. Calasso, Adelphi, Milano.
- ID. (1991b), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II: *Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1993), *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.
- ID. (1995), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano.
- ID. (1996), *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.
- ID. (1998), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. I, t. I: *Scritti giovanili 1856-1864*, trad. it. di M. Carpitella, Adelphi, Milano.
- ID. (2001), *Aurora*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.
- ID. (2002), *Umano troppo umano*, trad. it. di S. Giametta, vol. I, Adelphi, Milano.
- ID. (2003), *Umano troppo umano*, trad. it. di S. Giametta, vol. II, Adelphi, Milano.
- ID. (2004a), *Frammenti postumi*, vol. I: *Autunno 1869-Aprile 1871*, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude, Adelphi, Milano.
- ID. (2004b), *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, vol. IV: *Epistolario 1880-1884*, trad. it. di M. L. Pampaloni Fama e M. Carpitella, Adelphi, Milano.
- ID. (2018), *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- OLDENBERG H. (1881), *Buddha. Sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde*, Berlin (trad. it. *Buddha. La vita, gli insegnamenti e il retaggio spirituale dell'illuminato*, TEA, Milano 1992).
- OMERO (1990), *Iliade*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.
- ORSUCCI A. (2003), *L'enciclopedia nietzscheana delle "scienze dello spirito" nelle discussioni del primo '900: alcune corrispondenze*, Nuove prospettive storiografiche, in [www.hypernietzsche.org](http://www.hypernietzsche.org) (consultato nel maggio 2017).
- ID. (2012), *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa.
- PANAINO A. (2012), *I Magi e la loro stella. Storia e teologia di un racconto evangelico*, San Paolo, Milano.
- PARDIS K. K. (éd.) (2011), *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, Albin Michel, Paris (trad. it. *Le Gatha. Il libro sublime di Zarathustra*, Mimesis, Milano-Udine 2019).
- PELLONI G. (2013), *Genealogia della cultura. Costruzione poetica del sé nello Zarathustra di Nietzsche*, Mimesis, Milano-Udine.
- PLUTARCO (2009), *Iside e Osiride*, trad. it. di M. Cavalli, Adelphi, Milano.
- PORFIRIO (2010), *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano.
- RENAN E. (1873), *Histoire des origines du Christianisme. L'Antéchrist*, vol. IV, Michel Lévy Frères Éditeurs, Paris.



- ID. (2008), *Vita di Gesù*, trad. it. di A. Pasquali, Rizzoli, Milano.
- ROMANO F. (1998), *La religione di Zarathustra. La fede dell'antico Iran*, Xenia, Milano.
- SEITSCHKE (2010), *Nietzsches Zarathustra und der Religionsgeschichte – Eine Einheit?*, in B. Vogel, N. Gerdes (Hrsg.), *Grenzen der Rationalität*, Vorträge 2006-2009 des Nietzsche-Forum München, vol. V, II, Publikationen des Nietzsche-Forums München e.V., Roderer Verlag, Regensburg, pp. 121-31.
- SKOWRON M. (2004), *Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Gladisch, August: Herakleitos und Zoroaster*, in “Nietzsche-Studien”, 33, p. 373.
- SLOTERDIJK P. (2015), *Il quinto «Vangelo» di Nietzsche. Sulla correzione delle buone notizie*, a cura di P. Peticari, trad. it. di E. Florio, Mimesis, Milano-Udine.
- STAUSBERG M. (2006), *Zarathus(h)tra-Zoroaster: Ost-Westliche Spiegelungen von den Anfängen bis Nietzsche*, in M. Mayer (Hrsg.), *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Ergon, Würzburg, pp. 11-25.
- ID. (2013), *Zarathustra e lo zoroastrismo*, trad. it. di R. Nanini, Carocci, Roma.
- URS SOMMER A. (2015), *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. L. Luna, E. Webels, Conaculta, México, pp. 356-93.
- VALADIER P. (1991), *Nietzsche e la critica radicale del cristianesimo*, a cura di S. Decloux, Augustinus, Palermo.
- VATTIMO G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.
- ID. (1984), *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano.
- VILLWOCK P. (2001), *Zarathustra. Anfang und Ende einer Werk-Gestalt Nietzsches*, in Id. (Hrsg.), *Nietzsche's “Also sprach Zarathustra”* (20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000), Schwabe & co. AG Verlag, Basel, pp. 6-21.
- VOLTAIR'S [sic] (1786), *Sämtliche Schriften*, vol. II, Arnold Wever, Berlin.
- WACHENDORFF E. A. (1998), *Friedrich Nietzsches Strategien der “Noth-Wendigkeit”*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- WEICHELT V. H. (1922), *Zarathustra-Kommentar. Zweite Neubearbeitete Auflage*, Verlag Von Felix Meiner, Leipzig.
- WELTER T. B. (1851), *Lehrbuch der Weltgeschichte für gymnasien und höhere bürger-schulen, Die alte Geschichte*, vol. I, Copenrath, Münster.
- ZAVATTA B. (2001), *La potenza dell'immagine. Metafora e simbolo in “Così parlò Zarathustra”*, AIEP Editore, Repubblica di San Marino.
- EAD. (2006), *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma.

