

BASILIO PETRÀ

PUÒ L'UOMO SALVARE DIO?

Considerazioni sul pensiero di Nikos Kazantzakis

1. Introduzione

Mi rendo conto che questo breve contributo – poco più di un ricordo di questo autore – può apparire di primo acchito un po' estraneo alla Filosofia della religione, specialmente in un contesto italiano nel quale, quando si dia una qualche conoscenza di Nikos Kazantzakis (d'ora in poi K.), si tratta per lo più di una conoscenza di lui specialmente come romanziere o ispiratore di film celebri. Tuttavia, sul tema della redenzione il pensiero di questo intellettuale greco può offrire qualche motivo di interesse.

All'inizio di queste considerazioni permettetemi di richiamare in linee essenziali la sua vita e le sue opere.

Scrittore, saggista, drammaturgo, filosofo, giornalista e traduttore greco, nato nell'isola di Creta, a Hiraklion, nel 1883 e morto a Friburgo in Brisgovia nel 1957, K. è considerato da molti uno dei maggiori scrittori europei della seconda metà del secolo scorso. La sua opera letteraria è vastissima e tradotta in molte lingue, e può darne un'idea l'elenco essenziale delle sue opere compilato da Iorgos Stassinakis, presidente del Comitato di coordinamento della "Società internazionale degli amici di N. Kazantzakis"¹.

K. ha scritto 3 grandi poemi (tra questi, *L'Odissea* in 33.333 versi, in cui narra di Ulisse che lasciata Itaca e Penelope va a morire al Polo Sud passando per Sparta, Creta, l'Egitto e la restante Africa); 7 opere saggistiche (tra le quali un saggio su *Bergson*; una *Storia della letteratura russa* in due volumi e l'opera sulla quale in particolare ci fermeremo: *Ascetica o I salvatori di Dio*); 20 tragedie; 11 romanzi; racconti di viaggi raccolti in 5 volumi; 5 sceneggiature; centinaia di articoli e studi su varie riviste, enciclopedie e volumi. Ha tradotto in greco moderno dal greco antico, dal francese, dall'inglese, dall'italiano, dal tedesco, dallo spagnolo testi di A. Daudet, W. James, F. Nietzsche, J. Darwin, M. Maeterlinck, H. Bergson, N. Machiavelli, Dante Alighieri, J.R. Jiménez, F. Garcia Lorca, L. Pirandello, J. Cocteau, G. Hauptmann, W. Goethe, W. Shakespeare, Platone,

¹ <http://horizonsgreco.fr/journal/spip.php?article139> (ult. cons. 06.01.2020): è il testo di una conferenza tenuta al Liceo "Toulouse-Lautrec" di Toulouse il 26 gennaio 2009.

Omero, Ch. Dickens ecc. Nel 1932, in soli in 45 giorni, ha tradotto in greco moderno l'intera *Divina Commedia* in endecasillabi sciolti².

Da alcuni suoi romanzi sono stati tratti film che hanno goduto di qualche celebrità. Nel 1957 Jules Dassin trae da *Cristo di nuovo in croce*³ il film *Colui che deve morire* con Melina Mercouri; nel 1964 Michael Cacoyannis produce *Zorba il greco* con Anthony Quinn e Irene Papas – celebre anche per la colonna sonora di Mikis Theodorakis e la creazione del *sirtaki* – e nel 1988 Martin Scorsese presenta il suo *L'ultima tentazione di Cristo*, suscitando lo scandalo di molti.

2. Kazantzakis e la filosofia. L'influenza di Bergson e Nietzsche

Il rapporto di K. con la filosofia si configura specialmente nel corso dei suoi studi dottorali a Parigi dove si recò nell'ottobre del 1907, dopo aver compiuto studi giuridici ad Atene.

È a Parigi, infatti, che entra in rapporto con due filosofi che per lui rimarranno fondamentali: Nietzsche, che conobbe attraverso le sue opere, e Bergson del quale frequentò i corsi al *Collège de France*. **Bergson lo affascinò** con la sua visione antipositivista, antideterministica e dinamico-evolutiva. Si può dire che ne fu conquistato al punto che si deve proprio a K. la prima presentazione del pensiero bergsoniano in Grecia. Nel 1912, infatti, l'ancor giovane K. tenne una conversazione sul filosofo francese al "Circolo Didattico" di Atene⁴. La conversazione iniziava con queste parole:

«Bergson fa un passo avanti rispetto a Kant. Kant ha detto: l'intelletto dell'uomo può discernere solo fenomeni; non può invece discernere i noumeni, i veri enti (*ta ontōs ontā*). Pose così i confini della ragione umana e diventava ormai impossibile una qualunque metafisica, basata sull'intelligenza. Bergson ancor di più diminuisce il valore dell'intelletto dell'uomo. L'intelletto dell'uomo può concepire solo ciò che è immobile, l'estensione e la quantità; mai il movimento, la tensione e la qualità. Appena l'intelletto si imbatte nel fenomeno subito lo ferma, lo priva del movimento e della vita. Perciò la sua autorità è assoluta nelle realtà matematiche e nei concetti astratti; è però incapace assolutamente, per natura, di conoscere i fenomeni della vita e della evoluzione. Ma mentre così Bergson diminuisce il valore dell'intelletto, accresce d'altra parte il valore dell'uomo intero. Esistono nell'uomo altre proprietà oltre l'intelletto, le quali possono conoscere il movi-

² Cfr. M. Vitti, *Kazantzakis, Nikos*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984, p. 280.

³ La traduzione di Mario Vitti, da poco ripubblicata da Castelvocchi (Roma 2011), si intitola *La seconda crocifissione di Cristo*. Nella sua prima edizione italiana (Mondadori, Milano 1955) si intitolava *Cristo di nuovo in croce*.

⁴ «Bollettino del Circolo Didattico» [in greco] 2(1912), pp. 310-320.

mento, la vita, l'essenza cioè della realtà, il vero ente (*to ontōs on*). E così diventa possibile e giustificata una nuova metafisica, basata non più semplicemente sulla intelligenza ma anche sulle altre capacità conoscitive dell'uomo»⁵.

L'*élan vital* di Bergson riceve una prima traduzione greca, forse un po' faticosa, in questo testo di K. (*zōikó anábryσμα*, «zampillo vivo o vitale»): in seguito sarà usata principalmente la forma francese.

L'impatto di Bergson rimane fondamentale nell'evoluzione intellettuale di K. e si può concordare con Peter Bien – unanimemente considerato il maggior studioso di K. – quando dice che K. trovò in Bergson «la complicata divinità» che poteva soddisfare i suoi bisogni⁶. Bergson – scrive infatti Bien – sebbene ponesse «un monismo nel quale la materia è una congelata forma di energia», in pratica parlava «dualisticamente di energia e materia come entità distinte», l'una creativa e dinamica verso l'alto, l'altra tesa alla stabilità e all'omogeneità verso il basso. «La vita è l'incontro delle due». Ebbene «precisamente in questa visione di sintesi, K. trovò il suo nuovo dio. Visto monisticamente, *dio è l'intero processo evolutivo*: l'essenza primordiale che prima vuole il suo proprio congelamento nella vita e poi vuole il disfacimento di quella azione creativa»⁷.

Se l'incontro con Bergson era nei programmi, giacché faceva parte degli studi dottorali di K., ben diverso fu l'incontro con Nietzsche. Un vero e proprio complotto del destino. Uso la parola destino perché la usa K. stesso nella sua peculiare opera autobiografica che è *Rapporto al Greco*, un resoconto della propria vita che K. fa a El Greco.

«Un giorno – egli scrive – mentre ero intento a leggere un libro nella Biblioteca di *Sainte-Geneviève*, una ragazza mi si avvicinò e si chinò sopra di me. Teneva in mano un libro aperto in cui c'era la fotografia di un uomo, e con la mano ne nascondeva il nome; mi guardò con aria sorpresa.

“Chi è questo?”, domandò mostrandomi l'immagine.

Feci spallucce: “Come vuole che lo sappia?”

⁵ Traggio il testo da *Il pensiero filosofico in Grecia dal 1828 al 1922*. Antologia di testi con introduzione e scoli di R.D. Argypoulou, vol. II, *La filosofia tra scienza e religione 1876-1922* [in greco], Edizioni Gnosi, Atene 1998, pp. 562-563.

⁶ D.A. Dombrowski, *Kazantzakis and God*, State University of New York Press, Albany NY 1997, p. 3 così scrive: «Come Peter Bien, io vedo Henri Bergson come l'influenza intellettuale (o anti-intellettuale) chiave su Kazantzakis, specie riguardo al suo teismo. Come noto, Bergson è stato forse il filosofo occidentale più influente nella prima metà del ventesimo secolo e Kazantzakis ebbe la fortuna di frequentare le sue lezioni a Parigi [...]. Vedremo che un'analisi attenta degli scritti di Bergson su Dio è la migliore introduzione possibile a quel che Kazantzakis ha da dire su questo tema».

⁷ P. Bien, *Kazantzakis. The Politics of the Spirit*, Princeton University Press, Princeton NJ 1989, p. 38; D.J.N. Middleton, *Novel Theology. Nikos Kazantzakis's Encounter with Whiteheadian Process Theism*, Mercer University Press, Macon GA 2000, p. 13 ricorda queste parole dell'*Evoluzione creatrice* di Bergson: «Dio è “la realtà che si fa in una realtà che disfa se stessa”».

“Ma è lei”, disse la ragazza, “lei, uguale identico. Guardi la fronte, le sopracciglia folte, gli occhi infossati; solo che lui aveva dei grossi baffi spioventi e lei non li ha”.

Guardai sbalordito. “Ma chi è?”, dissi cercando di spostare la mano della ragazza per leggere il nome.

“Non lo conosce? È la prima volta che lo vede? È Nietzsche!”

Nietzsche! Ne avevo sentito il nome ma non ancora letto niente di suo.

“Non ha letto la *Nascita della tragedia, Zarathustra?* L’Eterno Ritorno, il Superuomo?”

“Niente, niente”, risposi pieno di vergogna, “niente”.

“Aspetti”, disse la ragazza e se ne andò di corsa.

Poco dopo mi portò *Zarathustra*⁸.

Complotto del destino, dunque, questo incontro con Nietzsche, che K. così commenta:

«Quello fu uno dei momenti più decisivi della mia vita. Là nella Biblioteca di *Sainte-Geneviève*, grazie all’intervento di una studentessa sconosciuta, il destino mi aveva teso un agguato; là mi aspettava il grande guerriero ardente e insanguinato, l’Anticristo»⁹.

K. fu subito affascinato da Nietzsche; le pagine nelle quali parla dell’impatto di tale scoperta nella sua vita sono colme di un linguaggio appassionato e potente. A Nietzsche dedica tra il 1907 e il 1909 il lavoro della sua tesi dottorale alla Sorbona, *Federico Nietzsche nella filosofia del diritto e dello stato*. Una dissertazione che secondo Pandelis Prevelakis¹⁰ ha un rilievo fondamentale per la sua opera futura:

«Vi sintetizza quelle parti della filosofia di Nietzsche che egli stesso ha assorbito – idee, precetti, utopie che incontreremo di nuovo, *sorprendentemente immutati*, attraverso la sua opera successiva e particolarmente in *I salvatori di Dio* e *L’Odissea*. I grandi temi che dovevano occupare la sua intera vita e dirigere il suo sforzo creativo – “nihilismo ottimistico o dionisiaco”, “la teoria del Superuomo, la bancarotta della civiltà occidentale” – sono d’ora in poi, grazie a Nietzsche, chiari nella sua mente»¹¹.

La passione per Nietzsche conduce K. anche a tradurre dal francese in greco moderno *La nascita della tragedia* e *Così parlò Zarathustra*¹². Ma,

⁸ N. Kazantzakis, *Rapporto al Greco*, tr. it. di N. Crocetti, Crocetti, Milano 2015, pp. 380-381.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ K. lo incontra nel novembre 1926: sarà, scrive P. Bien, «il suo futuro discepolo, agente letterario, confidente e biografo»: P. Bien, *Kazantzakis. The Politics of the Spirit*, cit., p. XXI.

¹¹ P. Prevelakis, *Nikos Kazantzakis and His Odyssey. A Study of the Poet and the Poem*, transl. by Ph. Sherrard, Simon & Schuster, New York 1961, pp. 15-16.

¹² Si veda su tutto ciò R.D. Argyropoulou (ed.), *Il pensiero filosofico in Grecia dal 1828 al 1922*, vol. II, cit., pp. 47-48.

per meglio cogliere quanto Nietzsche abbia inciso sulla coscienza intellettuale di Kazantzakis, sulla sua percezione del mondo, del rapporto tra Dio e uomo, tra cristianesimo e salvezza, tra vita e speranza alcune parole di *Rapporto al Greco* sono particolarmente significative:

«Nietzsche mi ha insegnato – egli scrive – a diffidare di ogni teoria ottimistica; sapevo che il cuore femminile dell'uomo ha sempre bisogno di consolazione; e lo spirito, l'astutissimo sofista, è sempre pronto a servirlo. Ogni religione che promette all'uomo tutto ciò che desidera cominciò a sembrarmi un rifugio per i paurosi, indegno di un uomo vero. È la strada di Cristo, mi domandavo, quella che porta alla redenzione dell'uomo? O non è invece una favola ben organizzata con grande abilità e astuzia [...]. Scegliamo dunque la visione del mondo più disperata [...]. La fede più disperata mi pareva forse non la più vera ma la più virile; e la speranza metafisica un'esca a cui un vero uomo non accetta di abboccare. Qual è la cosa più difficile, voglio dire la più degna dell'uomo che non piagnucola, non supplica, non elemosina? Questa voglio. Sia lode a Nietzsche, l'assassino di Dio; lui mi ha dato il coraggio di dire: Questa voglio!»¹³.

Non sorprende davvero che l'interesse degli studiosi per l'aspetto filosofico di K. sia stato suscitato inizialmente dalla configurazione nietzscheana del suo pensiero e del suo linguaggio.

K. era morto da appena due anni quando escono in Grecia, su «Nea Estia», alcune pagine di Károly Kerényi su *Nikos Kazantzakis. Il continuatore di Nietzsche in Grecia*¹⁴. Anche il primo saggio di Peter Bien, *Zorba the Greek, Nietzsche and the Perennial Greek Predicament*, è non casualmente dedicato a *Zorba the Greek*¹⁵. Numerosi altri autori – quasi esclusivamente di area anglofona, a dire il vero – dedicheranno attenzione a questo aspetto del pensiero di Kazantzakis. Tra questi c'è anche Charles S. Taylor che gli ha dedicato almeno due saggi: *Some Thoughts on Nietzsche, Kazantzakis and the Meaning of Art*¹⁶ e *The Faithfulness to the Earth of Nikos Kazantzakis' Odysseus*¹⁷. Di particolare interesse è in questo secondo saggio la conclusione di Taylor:

«Cantare le proprie sofferenze non è solo la più elevata forma di arte. È la più elevata affermazione della vita. Cantare le proprie sofferenze è l'alternativa che Nietzsche e Kazantzakis vedono al platonico rimuginare e ribellarsi contro i fatti fondamentali dell'esistenza. Ulisse, preparandosi alla morte, proclama: "Il grembo della vita è fuoco e fuoco l'ultima tomba/e là tra le due alte fiamme noi

¹³ N. Kazantzakis, *Rapporto al Greco*, cit., p. 406.

¹⁴ R.D. Argyropoulou (ed.), *Il pensiero filosofico in Grecia dal 1828 al 1922*, vol. II, cit., p. 48.

¹⁵ In «Antioch Review» 25/1(1965), pp. 147-163.

¹⁶ In «Nietzsche-Studien» 12/1(1983), pp. 379-386.

¹⁷ In «Dalhousie Review» 65/4(1986), pp. 493-509.

danziamo e piangiamo”(xxiii 935-936). Kazantzakis conclude il *Prologo* del suo poema: “Olà! caccia via questa miserabile tristezza e rizza le tue orecchie / io canto le sofferenze e i tormenti del famoso Ulisse”».

Taylor sottolinea – come si vede – la profonda parentela di K. con Nietzsche ed è ben consapevole di collocarsi entro il solco di numerosi altri autori quali Peter Bien¹⁸, Andreas Poulakidas¹⁹, Morton Levitt²⁰, Brian McDonough²¹. Tuttavia, quello che lo caratterizza è il fatto che analizza tale parentela guardando principalmente all’Ulisse di K., basandosi sulla straordinaria traduzione di Kimon Friar, come appare anche dalle poche citazioni che ne abbiamo fatte. È una prospettiva di analisi minoritaria giacché fin dal principio il testo considerato più segnato dal carattere nietzscheano è stato un altro, ovvero *Askētikē. Salvatore Dei*²² tradotto in italiano come *Ascetica o I salvatori di Dio*²³: uno scritto di sapore e di stile zarathustriano. A questo ora veniamo.

3. *L’Ascetica o I salvatori di Dio*

L’Ascetica o I salvatori di Dio è uno scritto breve, estremamente denso, sul genere letterario del quale non c’è accordo²⁴. K. cominciò a scriverlo nel 1922 a Vienna e lo condusse a un primo termine a Berlino agli inizi del 1923, anche se fu pubblicato solo quattro anni dopo ad Atene nel periodico «Anagēnnēsē» (1927). Dico “primo termine”, perché K. tornò spesso sul testo. Già nel 1928 mise mano a un suo rimaneggiamento; il testo rimaneggiato sarà poi pubblicato ad Atene nel 1945. Le novità introdotte più significative erano costituite da aggiunte nel finale, in particolare nel *Credo*, e dall’introduzione di un capitolo intitolato: *Silenzio*, una «miccia che fa saltare in aria tutta l’*Ascetica*», secondo le parole stesse di K.²⁵.

¹⁸ P. Bien, *Kazantzakis. The Politics of the Spirit*, cit.

¹⁹ A. Poulakidas, *Kazantzakis’s Zorba the Greek and Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra*, in «Philological Quarterly» 49/2(1973), pp. 234-244.

²⁰ M.P. Levitt, *The Cretan Glimpse. The World and Art of Nikos Kazantzakis*, State University Press, Columbus OH 1980.

²¹ B. T. McDonough, *Nietzsche and Kazantzakis*, University Press of America, Washington 1978.

²² Inizialmente il titolo era *Salvatore Dei. Askētikē*. In seguito si ebbe l’inversione tra titolo e sottotitolo.

²³ N. Kazantzakis, *Ascetica o I salvatori di Dio*, a cura di F. Pontani, Crocetti, Milano 2017.

²⁴ Cfr. Th. Karagkiozopoulos, *Dimensioni filologiche e filosofiche dell’Ascetica di Nikos Kazantzakis* [in greco], diss. Facoltà di Filosofia dell’Università Aristotele di Salonicco, relatore D. Kokoris, maggio 2017, pp. 6-8, cfr. *online* <http://ikee.lib.auth.gr/record/293064?ln=el>. L’autore intende tra l’altro provare che il pensiero di K. è influenzato non solo da Bergson e da Nietzsche, ma anche da un altro grande filosofo, Hegel.

²⁵ Così ricorda F. Pontani in N. Kazantzakis, *Ascetica o I salvatori di Dio*, cit., p. 19.

Per inquadrare in modo essenziale la tessitura concettuale dello scritto possono servire due testi, richiamati da Filippomaria Pontani nella sua recente traduzione. Il primo, posto a epigrafe della pubblicazione su «Anagennēsē» nel 1927, delinea il contesto nel quale matura l'*Ascetica*:

«L'*Ascetica* è stata scritta in Germania nel 1923 per esprimere l'ansia spirituale e le speranze di un circolo comunista di Tedeschi, Polacchi e Russi che non riuscivano a respirare liberamente nell'asfittica e arretrata concezione materialistica dell'Ideale Comunista. Questa *Ascetica* va vista come il primo tentativo lirico, il primo grido del Credo post-comunista»²⁶.

Seppur breve, l'epigrafe aiuta a capire l'orizzonte politico dell'*Ascetica*, che è poi l'orizzonte politico del pensiero e della scrittura di K., sempre orientati alla trasformazione del mondo verso l'alto, o per usare il linguaggio dell'*Ascetica*, orientati alla transustanziazione della materia nello spirito²⁷, ovvero all'ascesa²⁸. Questa "politicità" originaria sta alla base dell'adesione di K. al comunismo, come anche del suo atteggiamento critico nei confronti del comunismo nella sua concreta realizzazione, che conosce bene. Va a Mosca nel 1925, come inviato di un giornale greco; vi ritorna nel 1927 invitato come rappresentante degli intellettuali greci per il 10. Anniversario della Rivoluzione (su questo momento ha scritto pagine affascinanti in *Rapporto al Greco* descrivendo l'immensa folla cosmopolita raccolta attorno al «Santo Sepolcro di Lenin» nella Piazza Rossa). Avverte fortemente da una parte il contenuto spirituale della rivoluzione russa – momento della corrente vitale in ascesa, dall'altra anche il suo inevitabile fallimento:

«Lo sento in modo profondissimo – scrive in *Rapporto al Greco* –: un Combattente si eleva dalla materia grezza alle piante, dalle piante agli animali, dagli animali agli uomini e combatte per la libertà. In ogni epoca decisiva il Combattente assume un nuovo aspetto; oggi il suo aspetto è questo: è il capo della classe proletaria che emerge. Grida, dà le parole d'ordine: giustizia, felicità, e incoraggia i suoi compagni. E nessuno possiede il terribile segreto: giustizia, felicità, libertà si allontanano continuamente»²⁹.

²⁶ *Ibi*, p. 10.

²⁷ *Ibi*, p. 84: «Non sarà Dio a salvarci: noi salveremo Dio, combattendo, creando, transustanziano la materia in spirito». Il greco è: *metousiōnontas tēn hylē se pneuma*. Leggo il testo greco in N. Kazantzakis, *Askētikē. Salvatore Dei*, Edizioni Kazantzakis, Atene 2002 (rist. dell'ed. Leucosia [Nicosia], Cipro 1985), p. 72.

²⁸ Cfr. N. Kazantzakis, *Rapporto al Greco*, cit., p. 583: «Ma di una cosa sono stato certo per tutta la vita: che una via, una soltanto, conduce a Dio, l'ascesa. Mai la discesa, mai la via piana: soltanto l'ascesa. [...] non ho mai esitato riguardo alla via che conduce a Dio- voglio dire fino alla vetta suprema del desiderio ardente dell'uomo».

²⁹ *Ibi*, p. 509. Il riferimento al «Santo Sepolcro» è a p. 486.

Parole che, come vedremo, potrebbero appartenere all'*Ascetica*. Nell'edizione del 1945 l'epigrafe cadrà.

Questa politicità "spirituale" del pensiero di K. sarà non casualmente al centro dell'interpretazione di P. Bien, il quale alla fine enumera nove convinzioni o principi politici in K., ritrovandoli particolarmente nell'*Ulisse* della sua *Odissea*³⁰. Il secondo testo è tratto da una lettera scritta da K. alla sua prima moglie, Galatea, il 30 marzo del 1923:

«Ho scritto e terminato ieri l'*Ascetica*. È buona? Non lo so. Ho cercato di descrivere in parole semplici, come una confessione, l'ascesi della mia vita, da dove ho cominciato, come ho superato gli ostacoli, come è iniziata l'attesa di Dio, come ho trovato il senso fondamentale che ormai regola il mio pensiero, il mio discorso e la mia azione. Dio è ovunque, nell'uomo, nella politica, nella vita quotidiana ed è in pericolo. Non è onnipotente, così che noi possiamo stare a braccia conserte aspettando la sua sicura vittoria. Da noi dipende la sua salvezza, e solo se lui si salva ci salveremo anche noi. La teoria ha valore solo in quanto preparazione, la lotta decisiva è l'Azione»³¹.

Queste parole confermano la peculiare politicità della scrittura di K. e ne mettono in luce quello che chiamerei l'orizzonte soteriologico.

La politicità di K. non consiste nel pensare e/o realizzare la società ideale, giacché *la teoria – anche realizzata – non salva l'uomo* e il vero problema è proprio la salvezza dell'uomo. *L'uomo è salvato dalla lotta che è azione, e dall'azione che è lotta*. La salvezza, infatti, non consiste nel raggiungimento di uno stato oggettivo definitivo, ma nel dinamismo stesso attraverso il quale in ogni tempo e in ogni uomo si attua la lotta verso l'alto, la marcia di ascesa, andando oltre le inevitabili macerie che ogni lotta/marcia/ascesa produce. Inevitabili perché nei «corpi provvisoriamente vivi» lottano due correnti: «a) l'ascesa verso la composizione, la vita, l'immortalità; b) la discesa, verso la decomposizione, la materia, la morte»³². Sono due correnti perennemente in lotta: morte/risurrezione.

Questo dinamismo ascensionale che attraversa il tutto coincide con il Grido, la Fiamma che sospinge il tutto, è Dio ma un Dio appunto Fiamma, Grido, Soffio; un dinamismo che deve farsi corpo nell'uomo perché senza prendere carne nell'azione dell'uomo la morte, la decomposizione prevarrebbe. Se è vero che l'uomo si salva soltanto nella misura in cui

³⁰ P. Bien, *Kazantzakis. The Politics of the Spirit*, cit., pp. 235-238.

³¹ Citato da F. Pontani in N. Kazantzakis, *Ascetico o I salvatori di Dio*, cit., p. 11. Questo riferimento al Dio non onnipotente, che ha bisogno dell'uomo, ha portato a una serie di studi da parte dello studioso americano Darren J.N. Middleton, di cui si vedano *Vagabond or Companion? Kazantzakis and Whitehead on God*, in Id. - P. Bien (eds.), *God's Struggler. Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis*, Mercer University Press, Macon GA 1996, pp. 189-211 e il già cit. *Novel Theology. Nikos Kazantzakis's Encounter with Whiteheadian Process Theism*, ibi, 2000.

³² N. Kazantzakis, *Ascetico o I salvatori di Dio*, cit., p. 35.

salva Dio, è ancora più vero che Dio si salva solo attraverso l'azione in ascesa che l'uomo compie. Permettetemi per rendere la passione pensante di K. di riportare alcuni passi dell'*Ascetica*:

«Il mio Dio combatte senza alcuna certezza. Vincerà? Sarà vinto? Niente è sicuro nell'Universo, si getta nell'incertezza, si gioca ad ogni istante l'intero suo destino. Si aggrappa ai corpi caldi, non ha altra trincea. Grida aiuto: annuncia la mobilitazione a tutto l'Universo. Nostro dovere, udendo il Grido, è di accorrere sotto le sue bandiere, di combattere assieme a lui. Perderci o salvarci assieme a lui. Dio è in pericolo. Non è onnipotente, così che possiamo incrociare le braccia aspettando la sicura vittoria: non è completamente buono, così che possiamo aspettare con fiducia che ci compatisca e ci salvi. Dio, nel perimetro della nostra carne effimera, è tutto intero in pericolo. Non può salvarsi se noi non lo salviamo con la nostra lotta; noi non possiamo salvarci, se lui non si salva»³³.

«Ma siamo partiti da un caos onnipotente, da un abisso inestricabile, compatto, di luce e di tenebra. E combattiamo tutti – piante, animali, uomini, idee – in questo effimero passaggio della vita individuale, per regolare il Caos dentro di noi, per rischiarare l'abisso, per elaborare dentro i nostri corpi quanta più tenebra possiamo e renderla luce. Non combattiamo per il nostro io, né per la razza, né per l'umanità. Non combattiamo per la terra, né per idee. Tutti questi sono gradini provvisori e preziosi del Dio che sale – e crollano appena Dio li ha calpestati nell'ascesa. Nel lampo brevissimo della nostra vita, avvertiamo che Dio tutto intero ci calpesta e all'improvviso capiamo: Se tutti desideriamo intensamente, se organizziamo tutte le forze visibili e invisibili e le scagliamo verso l'alto, se combattiamo stando tutti vicini, assieme, eternamente vigili – l'Universo può salvarsi. Non sarà Dio a salvarci: noi salveremo Dio, combattendo, creando, transustanziano la materia in spirito. Ma tutta la nostra lotta può andare perduta. Se ci stanchiamo, se ci viene meno il coraggio, se ci domina il panico, tutto l'Universo è a rischio. La vita è un servizio militare negli eserciti di Dio. Ci siamo mossi come crociati per liberare – volenti o nolenti – non il Santo Sepolcro, ma il Dio sepolto dentro la materia e dentro la nostra anima»³⁴.

Ho citato queste parole per la loro forza. Tuttavia, proprio per tale forza possono dare un'immagine assai discutibile della visione di K. giacché possono far pensare che in K. tutto questo lottare sia parte di un cammino evolutivo, un andare verso un compimento ultimo, in una sorta di intensificazione crescente di Dio attraverso il divenire dell'uomo. È quel che sembra pensare³⁵ chi vede nel pensiero di Kazantzakis un'analogia con la *process theology* di Whitehead e quasi una sua anticipazione (in effetti *Process and Reality* di Whitehead è del 1929) sullo stesso sfondo

³³ *Ibi*, p. 83.

³⁴ *Ibi*, pp. 84-85.

³⁵ Cfr. *supra*, nota 31.

bergsoniano³⁶, mentre nel pensiero di K. vi è piuttosto – a parer mio – una percezione eroica dell'uomo, un eroismo che si erge verso l'alto ma sempre vinto dalla morte, una lotta ultimamente disinteressata che per sé non si aspetta nulla e non spera nulla.

Il nihilismo ha l'ultima parola? Qui è la discussione tra gli interpreti che ora guardano al buddhismo, ora al misticismo cristiano. Certo impressionano anche le parole finali dell'*Ascetica* nella redazione del 1945 che si chiude con questa parole:

«BEATI COLORO CHE TI HANNO LIBERATO, CHE SI UNISCONO A TE, O SIGNORE, E DICONO: “IO E TE SIAMO UNA COSA SOLA”.

E TRE VOLTE BEATI COLORO CHE TENGONO SULLE SPALLE, SENZA PIEGARSI, IL GRANDE ECCEZIONALE, ABOMINEVOLE SEGRETO:

ANCHE QUELLA COSA SOLA NON ESISTE!»³⁷.

Mi sembrano tuttavia ancor più significative alcune parole di poco precedenti quando K. scrive che il

«supremo grado dell'ascesi si chiama: *Silenzio* [...]. Silenzio vuol dire: Ognuno, dopo aver finito il proprio servizio in tutte le fatiche, arriva alla vetta più elevata dello sforzo – al di là di ogni fatica, non lotta, non urla: tutto intero, silenziosamente, indissolubilmente, eternamente matura assieme all'Universo. Si è ormai adattato, amalgamato all'Abisso, come il seme dell'uomo al ventre della donna»³⁸.

L'uomo vero non obbedisce alla fiamma che lo muove, al dovere che lo spinge, nella speranza di ottenere qualcosa attraverso la sua azione; agisce per pura volontà di corrispondere alla fiamma che lo anima, alla lingua di fuoco, *perché questo è il suo destino*³⁹. Un destino che non nasconde nulla e che apre al silenzio, il silenzio di ogni pretesa. Una silen-

³⁶ Si veda quanto scrive D.J.N. Middleton in *Novel Theology*, cit., p. 35, ove sintetizza il cap. I di questo libro: «Nel capitolo precedente, io dimostro che la filosofia del processo di Alfred North Whitehead e la mitopoiesi del vitalismo bergsoniano di Nikos Kazantzakis si uniscono in almeno tre modi significativi. Primo, Whitehead e Kazantzakis condividono una percezione di come il mondo nel quale noi viviamo evolve e supera gli stadi precedenti della sua propria formazione. Secondo, ambedue possiedono una visione bilaterale che Dio è “in process”, soggetto al tempo e allo sviluppo, contenente nella vita divina tutto quel che potrà mai “venire all'essere” nel nostro mondo. Terzo, Kazantzakis e Whitehead professano una reciproca convinzione che Dio ha bisogno del nostro aiuto per promuovere il divino divenire (nella natura conseguente di Dio). Questa è l'idea di “salvare Dio” attraverso esercizi spirituali» (tr. nostra).

³⁷ N. Kazantzakis, *Ascetica o I salvatori di Dio*, cit., p. 105 (maiuscolo nel testo). Può essere utile ricordare la traduzione che ne offre K. Friar: «8. Blessed be all those who free you and become united with you, Lord, and who say: “You and I are one”. 9. And thrice blessed be those who bear on their shoulders and do not buckle under this great, sublime and terrifying secret: That even this one does not exist» (<http://www.angel.net/~nic/askitiki.html>).

³⁸ *Ibi*, p. 104.

³⁹ C'è un forte sapore stoico in questa adesione al destino. L'aura stoica di K. è stata notata da J.C. Flay, *The Erotic Stoicism of Nikos Kazantzakis*, in «Journal of Modern Literature» 2/2(1971-1972), pp. 293-302.

ziosa danza nel ventre femminile dell'Abisso: «L'Abisso è ormai la sua sposa e lui la lavora, la apre, mangia le sue viscere, transustanzia il suo sangue, ride, piange, sale, scende assieme a lei, non la lascia!»⁴⁰

Kazantzakis parla di uno sguardo cretese sulla realtà che è il frutto dell'ostinazione a salire, ad ascendere un gradino dopo l'altro per arrivare quanto più alto possibile, per quel che è possibile all'eroe. Un'ostinazione che è intimamente legata al destino di ognuno. Quando K. spiega all'inizio di *Rapporto al Greco* il motivo per cui ha deciso di fare rapporto della propria vita a El Greco dice che lo fa perché anche lui è impastato di terra cretese e può comprenderlo meglio di ogni altro:

«Ogni uomo degno di essere chiamato figlio dell'uomo solleva la sua croce e sale il suo Golgota; molti, i più, raggiungono ansimando il primo, il secondo gradino, si accasciano a metà del percorso e non raggiungono la vetta del Golgota – voglio dire la vetta del loro dovere – per essere crocifissi, far risorgere e salvare la propria anima. Mancano di coraggio, hanno paura di essere crocifissi, e non sanno che la crocifissione è l'unica via per la risurrezione, non ve n'è un'altra.

Quattro sono stati i gradini decisivi della mia ascesa, e ciascuno ha un nome sacro: Cristo, Buddha, Lenin, Odisseo. Il mio percorso sanguinoso da una di queste grandi anime all'altra, ora che il sole tramonta, è ciò che mi sforzo di rimarcare in questo mio Itinerario; un uomo che con l'anima in bocca scala l'irta montagna del suo destino. Tutta la mia anima è un grido; e tutta la mia Opera è un commento a questo grido. Per l'intero corso della mia vita, una parola mi ha sempre tormentato e flagellato: la parola Ascesa. È quell'ascesa che qui vorrei, con verità e insieme con fantasia, rappresentare; e le tracce rosse che ha lasciato la mia ascesa»⁴¹.

In K. la libertà dell'uomo si attua come adesione piena e immotivata al proprio destino di ascesa, al dovere supremo di trasfigurare la materia in spirito. Un'adesione che non si appoggia a nulla, ovvero soltanto su se stessa, che è quanto dire proprio “nulla”, giacché non ha nessuna permanenza ovvero ha la permanenza impermanente del *grido*, della *fiamma*, del *soffio*, ovvero dello *spirito*, della danza nel silenzio. Il contrario dell'adesione non è un trionfo – seppur negativo – della libertà negativa, né uno stoico cedimento al trascinarsi operato dagli eventi: è codardia, viltà, tradimento, diserzione.

Tra i modelli di uomini *salvatori di Dio* che K. presenta – alcuni nomi li abbiamo ricordati or ora, ma dovremmo aggiungere anche Zorba e altri personaggi dei suoi romanzi – c'è anche san Francesco. Egli ama molto Francesco, scrive pagine bellissime sul suo viaggio ad Assisi e gli dedica uno dei suoi romanzi, introducendolo nel *Prologo* così:

⁴⁰ N. Kazantzakis, *Ascetica o I salvatori di Dio*, cit. p. 104.

⁴¹ Id., *Rapporto al Greco*, cit., pp. 7-8.

«Per me San Francesco è il modello dell'uomo militante che con una lotta incessante e durissima riesce a compiere il dovere supremo dell'uomo, quello che è superiore anche alla morale, alla verità e alla bellezza: trasformare la materia che Dio gli ha affidato rendendola spirito»⁴².

4. *Conclusione*

Giunti a questo punto, permettetemi una breve conclusione, quella che mi sentirei di trarre con molta cautela – a dire il vero – e che è questa: per K. l'uomo può salvare Dio perché in realtà il Dio di K. *esiste/vive* solo nei corpi vivi e caldi di quegli uomini *in ascensa* che costantemente lottano e agiscono per vincere la corrente verso il basso che attraversa il tutto, ascendendo di gradino in gradino, sottraendo la materia alla sua pesantezza e gravità, trasformandola in spirito. Questo continuo risorgere, costantemente messo alla prova dall'attrazione verso il basso, esige la lotta (l'esercizio spirituale) in fedeltà al proprio destino. Un destino eroico: quello di Cristo, quello di Buddha, quello di Lenin, quello di Ulisse, quello di Francesco, anche quello di Zorba... Un destino al quale si può mancare, come detto, non per libertà, ma per viltà, vigliaccheria, codardia – cedendo alla tentazione (che il Cristo di K. vive nel sogno, non nella realtà perché nella realtà vince la tentazione) – ma al quale non si può mancare se si vuole essere uomini veri, veri figli dell'uomo, veri “cretesi”. Con nessuna speranza, con nessun timore: nella pura fedeltà al proprio destino eroico.

Non meraviglia pertanto che sulla sua tomba K. abbia voluto che venisse posta questa epigrafe: Δεν ελπίζω τίποτα, δε φοβούμαι τίποτα, είμαι λέφτερος; «Non spero nulla, non temo nulla, sono libero».

È la libertà dell'eroe senza una patria, se non quella del proprio destino.

Abstract: *After a brief introduction to Nikos Kazantzakis's life and work, the essay focuses on the text: Askētikē. Salvatores Dei reading it on the horizon of the decisive influence of Bergson and Nietzsche on the thought of Kazantzakis. In the end for the Greek writer man can save God because the God of Kazantzakis exists/lives only in the living and warm bodies of those men in ascent that constantly struggle and act to free matter from its heaviness and gravity, transforming it into spirit: it lives in heroes, those men capable of fully conforming to their heroic destiny without any cowardice.*

Keywords: *Nikos Kazantzakis, Destiny, Spirit, Ascent, Silence.*

⁴² N. Kazantzakis, *Francesco*, tr. it. di V. Gilardi, Crocetti, Milano 2013, p. 7 (titolo orig. *Ho phitōchoulēs tou Theou; Il poverello di Dio* nell'ed. Mondadori, Milano 1987)