

Aleksander POSACKI SJ

ESPERIENZA TRAGICA COME INIZIAZIONE SECONDO LEV ŠESTOV (1866-1938)¹

Lev Isakovič Šestov è annoverato fra gli eccezionali filosofi del XX secolo. Questo pensatore di origine giudea, è un continuatore della corrente esistenziale del pensiero religioso di Pascal e Kierkegaard (filosofia della religione). Viene, però annoverato pure – del resto insieme ai filosofi menzionati – alla corrente del pensiero tragico (antropologia filosofica). Questo non è contraddittorio perchè ambedue le trame sono presenti alla riflessione di Šestov, anzi esse sono lì, così inseparabilmente intrecciate, che fino ad oggi la riflessione del pensatore russo essenzialmente sfugge da ogni interpretazione univoca.

Nel frammento seguente del testo sto dimostrando che per Šestov l'esperienza tragica non è soltanto un inizio dell'esperienza religiosa, ma anche la sua condizione indispensabile, come un'*Iniziazione*. Šestov cerca l'esemplificazione di questa coincidenza particolare – l'esperienza tragica come un'iniziazione religiosa – sugli esempi dei vari pensatori di cui ha scrutato non soltanto le opere ma anche le biografie, partendo dalla premessa che esse sono delle realtà collegate inseparabilmente. Šestov cerca l'affermazione di questa verità studiando la vita e le opere dei pensatori non soltanto tragici come Shakespeare, Ibsen, Nietzsche o Dostoevskij, ma soprattutto dei pensatori religiosi come Pascal o Lutero e Kierkegaard. In questi ultimi quel collegamento del tragico e della religiosità si è fatto evidente, mentre negli altri esso era soltanto parziale e embrionale.

¹ Frammento della dissertazione per il dottorato alla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

1. Lutero

Šestov ritrova in Lutero la cristallizzazione del modello dell'Esperienza collegante inseparabilmente la Tragedia e la Fede. Siamo qui nell'area dell'esperienza tragica, già conosciuta da Šestov; soltanto nell'Esperienza di Lutero quell'esperienza tragica troverà il suo atteso compimento (Lutero sperimenterà il Miracolo: da solo egli avrà il coraggio di lottare contro il potere della Chiesa²). Si tratta di quell'area tragica, che „Nietzsche ha scoperto indipendentemente da Lutero – come sembra – l'area, che si trova aldilà del bene e del male ed ogni verità fissa sempre eguale. Quest'area, dove Tolstoj ha vissuto con i suoi protagonisti, e dove governa il gentleman sotterraneo di Dostoevskij, dove si rompe in Shakespeare il legame dei tempi” (cfr. SF, 247).

Vediamo, che Šestov segue con attenzione la storia delle sue ricerche. Egli scopre il momento dell' „annichilimento” come quel momento chiave che fu l'Esperienza di Lutero: far pervenire l'uomo alla situazione di „Nullità”, che „chiama” un intervento miracoloso di Dio. L'esplicazione soprattutto di questa seconda parte è un merito di Lutero, benché Šestov l'abbia scoperta prima di redigere il suo lavoro su di lui, nel contesto dell'analisi di Čechov; ciò il Nostro conferma parlando della stessa „creatività dal nulla” in Čechov (cfr. SF, 255). Da questo pure, come vedremo, è sorta in lui l'idea di infondatezza (*bespočvennost'*). Una simile legge, assai più chiara e completa, Šestov la scopre anche in Lutero: „Nulla (sott. di Šestov), letteralmente nulla deve rimanere all'uomo – e fin a quando egli possiede anche solo 'qualcosa' – l'accesso a Dio gli è nascosto dinanzi” (SF, 253). Šestov riproduce Lutero in una delle citazioni che egli considera chiave: „*Nam Deus est Deus humilium, afflictorum, oppressorum, desperatorum et eorum, qui prorsus in nihilum redacti sunt, ejusque natura est exaltare humiles, cibare esurientes, illuminare caecos, miseros et afflictos consolari, peccatores giustificare, mortuos vivificare, desperatos et damnatos salvare etc. Est enim creator omnipotens ex nihilo faciens omnia*” (Ad Gal. II, 70: SF, 253).

Questo brano illustra perfettamente lo schema dell'Esperienza della „Tragedia-come-Iniziazione”, nella sua forma piena e desiderata. L'Esperienza tragica degli Uomini del Sottosuolo vi rimane come completata. „Ecco che cosa ha scoperto Lutero nel tempo delle sue veglie notturne e nella lotta faticosa con la forza del male” (SF, 253) – Šestov qui commenta quasi mettendo trionfalmente „i punti sulle i”. E' evidente che si incarna nella vita di Lutero quell'Archetipo della „Lotta” con la

² Cfr. L. Šestov, *Sola fide – Tol'ko veroju*, YMCA-Press, Paris 1966, p. 237. (D'ora in poi SF nel testo).

Necessità, o proprio la lotta con il Serpente, quasi che la Necessità venga personificata con una strategia intelligente e concreta. Šestov svilupperà poi questo tema ricevendone l'ispirazione a seguito di un incontro ulteriore con il „Serpente” di Kierkegaard.

Un brano di Šestov illustrante con chiarezza le sue intenzioni è un commento su un'altra citazione di Lutero. Per Šestov questo frammento luterano contiene delle sconvolgenti confessioni (*priznanja*) di solito rarissime. „In tutta la letteratura filosofica e teologica non conosco delle confessioni più terribili e sconvolgenti. Anche le *Memorie del Sottosuolo* di Dostoevskij, scritte sullo stesso tema, s'attenuano davanti alle parole di Lutero. Malgrado tutto, da parte sua Dostoevskij non ha avuto il coraggio di parlare apertamente. Ed oltre ciò, egli ha ammesso, il bisogno di coprirsi – come con una foglia di fico – mediante il suo noto commentario sulle *Memorie del Sottosuolo*” (SF, 252).

Questa è citazione che può dimostrare convenientemente nel più esaustivo dei modi l'insieme delle intenzioni di Šestov. Secondo lui Lutero indica lo scopo e il senso della Legge proseguendo così: „*Oportet enim mundum repleti horribilibus tenebris ac erroribus ante novissimum diem. Qui igitur potest capere, capiat, quod lex in christiana theologia et sua vera descriptione non justificet, sed omnino contrarium effectum habeat. Ostendit enim nos nobis, Deum iratum exhibet, iram aperit, perterrefacit nos et non solum revelat, sed etiam abundare facit peccatum, ut, ubi prius peccatum erat parvum, per legem illuminantem fiat magnum, ut homo incipiat odisse et fugere legem, et perfecto odio horrere Deum, legis conditorem. Hoc certe non est justum esse per legem, id quod ipsa ratio etiam fateri cogitur, sed dupliciter peccare in legem, primum, non solum aversam a lege habere voluntatem, ut non possis eam audire, sed contra eam facere, imo deinde etiam sic odisse, ut cuperes eam abolitam una cum Deo, ejus auctore, qui est summe bonus*” (Ad Gal. II, 88: SF 252).

Šestov commenta, come abbiamo già citato, dicendo di non aver mai visto citazione tanto sconvolgente. „Forse soltanto in Tolstoj, in certi racconti il patetico dell'odio verso la legge e Dio, raggiunge una tale densità dinamica nella sua desolazione disperata. Se l'uomo è pervenuto a questo momento [o tipo di comportamento] – dove potrà ancora andare? Chiamate tutti i saggi del mondo, chi si deciderà a permettere, che da tale situazione, potrà esistere qualche via di uscita? L'uomo è trasfigurato nella nullità, in questa polvere di cui è stato creato” (SF, 252). In questa descrizione di sofferenza-limite si intravede il ripetersi di un motivo della „morte iniziatica” e ritorna anche un'eco della polemica con Berdjaev sul tema dell'„Uscita” o della „Creatività”. Si realizzano delle parole già citate, risultanti dalla convinzione, che si tratta di una legge misteriosa di Dio, basata su una certa necessità, *Novum*

Organon. „Sì, dice Lutero, ma questo è necessario. *Nulla*, letteralmente *nulla dovrebbe* (sott. mia) rimanere nell'uomo – e fino a quando egli possiederà qualcosa – gli sarà chiuso l'accesso a Dio” (SF, 253).

L'uomo dunque dovrà essere completamente annientato, messo in questione, e „tutti gli appoggi, su cui [egli] si sosteneva, rotti, spezzati, annientati” (SF, 259). Šestov poi prova a fissare, a simile situazione l'attitudine dell'uomo, spiegando altresì l'agire di Dio. Però queste *regole normative* sull'agire dell'uomo o di Dio, rimangono sempre aperte e non del tutto definite. Per questo Šestov domanda: „Ma vuole Dio che andiamo verso questa terribile oscurità che l'uomo teme più di tutto al mondo? Questo no. Dio non esige nulla da noi. 'Io mi sono fatto vedere a coloro che non mi avevano cercato', dice il profeta” (SF, 259)³.

Šestov rimane sempre alla ricerca e quindi non ci si deve stupire di osservare in lui alcune contraddizioni con molte altre sue affermazioni, come p.es. il già noto „bisogna cercare Dio”⁴ o il continuamente da lui ripetuto „Dio esige soltanto l'impossibile” (cfr. BG, 59). Questo fatto si può spiegarlo con la differenza essenziale tra l'influsso su di lui della Matrice *antropocentrica* di Nietzsche, e l'influsso della Matrice *teocentrica* di Lutero, la quale ultima introduce uno spostamento essenziale di accento da un'attitudine *attiva* dell'uomo ad una piuttosto *passiva*. Oltre a ciò, le contraddizioni derivano in Šestov dal fatto, che egli non prova ad integrare le sue ultime scoperte con quelle precedenti; egli non cerca di creare un *sistema coerente* (e in ciò è coerente). Egli conta sulla buona volontà del lettore, il quale non lo prenderà sulle parole⁵.

Così dunque, non è Dio ad esigere, ma „gli uomini esigono. Dio conduce soltanto. Conduce su queste strade incomprensibili, irraggiungibili per il debole mortale, di cui ci hanno raccontato tanto i suoi eletti – Lutero, Platone, Agostino, Tolstoj, Dostoevskij, Nietzsche, Čechov e tanti altri” (SF, 259). Vediamo dunque che, entrando nella visione di Lutero, Šestov parla più chiaramente della Provvidenza. Questi autori da lui analizzati soprattutto „psicologicamente”, acquistano ora ai suoi occhi una posizione anche „teologica”. Evidentemente Šestov non ne dimostra il perché; non effettua delle precise comparazioni, ma soltanto – come fa spesso – egli mette insieme gente non soltanto, di differenti confessioni, ma spesso di differenti esperienze.

³ Anche in un altro luogo Šestov scrive: „Dio non esige nulla dagli uomini. Dona soltanto”. (*Sulla bilancia di Giobbe*, Adelphi Edizioni, Milano 1991, p. 442. (D'ora in poi BG nel testo).

⁴ Cfr. L. Šestov, *Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitše*, YMCA-Press, Paris 1971, p. 209. (D'ora in poi TN nel testo).

⁵ Šestov rimprovera a Berdjaev che fa proprio questo verso lui (cfr. L. Šestov, *Načala i koncy. Sbornik stat'ej*, S. Peterburg, tip. M. M. Stasjuleviča 1908, pp. 120-121. D'ora in poi NK nel testo).

Evidentemente questo è creativo in Šestov, ma quella negligenza metodologica che gli è propria è un suo evidente punto debole, che sminuisce la credibilità delle sue affermazioni. Vi si potrebbero trovare nuove contraddizioni di cui rimproverarlo. Per esempio quella passività e sottomissione dell'uomo (anche se egli non vi entra di propria volontà) in così interpretata situazione tragico-religiosa, non è simile alla situazione del Mistico o del Filosofo, nel loro *atteggiamento passivo* così accanitamente combattuto da Šestov? Che cosa è successo con l'arbitrio dell'Uomo del Sottosuolo e con il suo „io” aggressivo? Ma l'Uomo del Sottosuolo non avrebbe respinto Dio stesso in una situazione simile, trattandolo come un più grande ostacolo sul cammino della realizzazione della propria volontà, dell'autorealizzazione? Interessante, che Šestov non citi in questo momento l'Uomo del Sottosuolo, protagonista dalle *Memorie*, il quale non soltanto è attivo, ma essendo in preda alla furia, esige la soddisfazione dei suoi „giusti desideri alla vita”. Egli invece cita il più passivamente orientato, disposto e quasi accettante del tutto la sua situazione, Ivan Il'č di Tolstoj. La situazione-limite della morte, nella quale si è trovato Ivan Il'č, lo *ha costretto* a una, determinata attitudine: „guardare in faccia l'orrore – e non fare nulla, soltanto aspettare. Qualsiasi prova di fare qualcosa – non soltanto che non alleggerisce la situazione, ma – se in generale qui si può ammettere ancora un certo grado di paragone – appesantisce ulteriormente la situazione” (SF, 214).

Vi è dunque qui una situazione *assolutamente involontaria*, che avviene senza la volontà dell'uomo. Allora, la differenza essenziale tra i Mistici e gli Uomini della Tragedia sottolineata a più riprese da Šestov, consiste in una „involontarietà” della situazione tragica che quindi genera quelle contraddizioni interiori e le doppiezze (incoerenze) delle anime degli Uomini della Tragedia.

L'atteggiamento di ogni Mistico (o Filosofo) può essere riassunto nella formula: „Voglio non volere”, e dunque „volentieri e coscientemente sono obbediente alla Ragione” (identificata con Dio). L'attitudine invece dell'Uomo del Sottosuolo, dell'uomo della Tragedia, pur essendo pervenuto all'esperienza religiosa, può essere determinato da queste parole: „Voglio volere, ma non posso”. Trovo ostacoli da parte della Necessità, dunque devo accettare la Situazione, ma non le Necessità, non la Ragione, bensì la volontà misteriosa di Dio. Tuttavia non rinuncio alla mia volontà e tengo conto che questa situazione apporterà soddisfazione ai miei desideri, grazie evidentemente all'Omnipotenza miracolosa di Dio”. Vediamo dunque chiaramente come nasce in Šestov la motivazione di una ricerca appassionata del *Novum Organon*, di una nuova *legge spirituale*. Questa legge la cercavano gli „eletti di Dio” – scrive Šestov – „Lutero, Platone, Agostino, Dostoevskij, Nietzsche,

Čechov e tanti altri, i cui nomi non sono qui elencati soltanto perchè non si può raccontare di tutti quelli che sono stati insigniti del grande mistero. Il mio compito si è limitato a dimostrare sull'elenco degli esempi, come la vita reale non è contenuta nelle cornici di questi 'a priori', che la ragione umana ha creato per afferrare gli ultimi misteri dell'essere [...]. Qui non c'è vero e falso, non c'è lotta tra bene e male, non ci sono sbagli, non ci sono smarrimenti, non c'è la vittoria della verità o la sconfitta della menzogna" (SF, 259).

Si può aggiungere ancora che qui non c'è scelta libera, ma soltanto un certo, problematico consenso al misterioso progetto di Dio che non ha nessun'analogia con i criteri della Ragione umana. Il minimo della scelta è la scelta di un certo concetto di Dio e della concezione del mondo che ne scaturisce, come abbiamo già detto. „La grandezza di Dio (Maestà Divina) non può parlare con benevolenza all'uomo vecchio se non avendolo prima schiacciato" (An Melanchton, *Grisar*, I, 422: SF, 213).

Šestov osserva, che quel „momento di passività nell'accettazione della grazia" (cfr. SF, 214), sottolineato da Lutero, è già stato individuato dai „mistici medioevali – inclusi Taulero e l'autore ignoto di *Teologia Deutsch* – i quali hanno influito su Lutero" (cfr. SF, 213). Essi confermavano altresì „le parole di san Paolo che Lutero ricordava così spesso in vecchiaia: non vivo più io, ma Cristo vive in me" (SF, 214).

Potremmo qui toccare altri problemi o in conseguenze teologiche avvenute quasi casualmente, benché ciò esiga un'analisi a sé che quindi supera gli ambiti di questo lavoro. Šestov si serve di parole come „grazia" e „Spirito del Signore" (cfr. SF, 214) o proprio di quelle espresse nell'ultima citazione, dove si parla chiaramente di *trasformazione interiore* (cristiana), analoga forse a quella descritta da Dostoevskij attraverso le figure di Zosima o Aljoša⁶. Šestov, come ci ricorderemo, combatteva appassionatamente quella *trasformazione cristiana* mostrata dai suddetti personaggi creati dallo scrittore russo. Invece, la *tradizione cristiana* interpreta la citazione paolina in modo analogo a quello in cui Dostoevskij vedeva la *trasformazione* dei suoi protagonisti. Dunque Šestov non sarebbe coerente. Del resto, egli non presenta al riguardo nessuna interpretazione propria: la citazione sarebbe semplicemente „casualmente intricata".

Questa specie di dubbi teologici può essere tuttavia lasciata in disparte, perchè, prendendo in considerazione il continuo ripetersi di alcune citazioni e non soltanto di quelle „casualmente intricate", possiamo ottenere una chiara conclusione: il nostro Autore tratta di tutt'altro.

⁶ Cfr. L. Šestov, *Dostoevskij i Niče*. Filosofija tragedii, YMCA-Press, Paris 1971, pp. 110-111. (D'ora in poi FT nel testo).

E propriamente vuole un'unica cosa: cercare di scoprire un certo „*meccanismo del processo della salvezza umana*” (sott. mia) (cfr. SF, 266).

Šestov però difenderà – e qui risiede la sua conseguenza a voler ritenere „adogmatico il dogma dell'infondatezza (*bespočvennost'*)” – contro il cambiamento di questa „legge spirituale” in un processo proprio quasi „meccanico” o „dialettico” cioè *chiuso*. Quello che più tardi rimprovererà a Kierkegaard (la sua dialettica qualitativa), egli adesso lo rimprovera a Melantone. In gran parte SF sarà dedicata al falso mutamento operato per Melantone, sul „materiale grosso e non abraso” (cfr. SF, 266) delle esperienze di Lutero, cambiato in tesi pronte, e assolutamente valide. „A questo scopo, per salvare l'uomo, Dio dovrà prima sconvolgere la sua anima e romperla. Non potrà Dio salvare in altro modo l'uomo? Melantone questo sa? Melantone sa ancora di più; egli cioè determinerà ancora più coraggiosamente i limiti dell'onnipotenza di Dio” (SF, 266).

Šestov considera le tesi concluse, elaborate da Melantone, una fissazione di quell'Esperienza di Lutero, come fossero qualcosa di necessario e ciò sarà quasi una certa „ripetizione” del tentativo metodologico di Kant, criticato a più riprese da Šestov. Già si vede ciò in una delle sue lettere, dove egli prova così formulare la „dottrina di Lutero” da lui così citata: „*Quando Deus justificare vult hominem, terret ejus conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, quae est Evangelium*” (Denifle, I, 730: SF, 265).

Come Šestov osserva, già in questo brano vi è „la presenza dell'elemento nuovo” (cfr. SF, 266) dove Melantone, in modo impercettibile a lui stesso, prova a determinare e collegare alcune confessioni sparse che sono state gettate dinamicamente da Lutero „dal profondo delle proprie vicissitudini” (cfr. SF, 266).

Questa *operazione* sul „materiale grosso e non abraso” (cfr. SF, 266) la si vede ancora più chiaramente in un altro testo, dove il „nuovo” e, insomma, „estraneo”, „elemento” aggiunto aumenta ancora di più. In *Loci comunes*, che sono – secondo Šestov – il primo tentativo di cambiamento del catechismo romano, Melantone scrive di nuovo: „*Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, haec fides est illa Evangelii, quae sola justificat i.e. sola reputatur nobis a Deo pro justitia; opera quantumvis videantur bona pro justitia non reputantur*” (SF, 266⁷).

⁷ Non ci sono le referenze più chiare.

Ancora una volta sembra però che Šestov non sia preciso qui. L'Esperienza di Lutero si differenzia, nonostante tutto, essenzialmente dall'Esperienza dell'Uomo del Sottosuolo che si trova nelle *Memorie* di Dostoevskij. Almeno per questo motivo, che Lutero era teologo, e la sua Esperienza è stata già in modo essenziale e complicato „mediata” dogmaticamente. All'Esperienza stessa di Lutero c'era anzi un'interpretazione già pronta. Lutero stesso, del resto, scopriva e fissava i differenti elementi di questa Esperienza come fossero delle regolarità. Lutero poi, vedeva tutto „attraverso il prisma” di Dio, incluso anche il riferimento proprio a Dio nell'incessante senso di colpa e di peccaminosità.

La prova di questo sta nel fatto che appunto quel „nuovo prisma” ha sconvolto in segreto la matrice *antropocentrica* nietzscheana già prima accolta da Šestov. Tale matrice però gli rimarrà fino alla fine, anche dopo il suo incontro con Kierkegaard. Tracce di questa matrice nietzscheana si vedono chiaramente in Šestov quando egli nell'Esperienza di Lutero lascia a parte gli elementi di colpa e di peccato. La nozione di peccato, che Šestov intende, suona strana similmente ai „correlativi” brani citati concernenti Cristo che „salva dal peccato”. Conseguentemente il concetto della „Salvezza” non è chiaro qui; e può essere concepito – e forse generalmente così – come la „Liberazione-dalla-situazione-tragica”.

Allora si può dire che anche Šestov introduce una riduzione circa l'„Esperienza” di Lutero, anche se contemporaneamente egli trova gli elementi di solito non percettibili, ma nello stesso tempo essenziali all'„Esperienza” luterana stessa. Šestov segnala, per esempio i „paradossi” tipici alle formulazioni di Lutero, con cui egli tenta di determinare l'Esperienza propria, eppure fa' di questi paradossi (o contrapposizioni) un particolare „criterio di verità”. Alcuni hanno notato, che questi paradossi hanno un carattere „gnostico”. Tuttavia questo non è opinione diffusa⁸. Si vede per esempio in Lutero un consolidamento delle formulazioni dogmatiche (come „il mistero di Dio”) „degli esperimenti gnostici con il male”, simili all'„esperimento di Raskol'nikov” in questa formulazione, pure citata da Šestov: „*Justificatur quidem homo fide coram Deo*

⁸ Secondo E. Innocenti „nell'Assertio (1520) con cui si proponeva di confutare quanto era sostenuto nella bolla *Exurge Domine*, Lutero rivela la sua essenziale dipendenza dalla gnosi: l'uomo nel documento del frate, è presentato come una creatura in balia delle due forze – Cristo e Satana – uguali e contrarie – che si contendono il mondo. Il suo procedimento per svalutare la libertà è tipico di ogni scuola gnostica. Così pure il suo odio e il suo spirito persecutore non presentano novità e si ritrovano nei seguaci della gnosi di tutti i secoli. Lutero svuota la sostanza della libertà cristiana gettando implicitamente le basi dello stato moderno” (E. Innocenti, *La gnosi spuria*. I. Dalle origini al Cinquecento, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe 1993, p. 139).

etiamsi apud homines et in se ipso ignominiam tantum inveniatur. Hoc est mysterium Dei sanctos suos mirificantis, quod non solum est impiis impossibile intellectu, sed etiam piis mirabile et difficile creditu" (Ritschl, I, 99: SF, 267).

In questo brano risuona eco della lotta essenziale di Lutero con il „fariseismo”, ed „*opinio iustitiae*” presa da Šestov (e menzionata da lui nel contesto di Tolstoj e di Nietzsche). Quest’ultima viene determinata da Lutero come la „Bestia che si deve uccidere”. Šestov prende questa espressione dell’auto-opinione morale, estendola anche alla „Ragione in generale”. E’ per questo che egli non vuole ancora vedere affatto il „pentimento” o la „santità” (collegate secondo Šestov con l’„*opinio iustitiae*”), di cui parlava Lutero in altri luoghi, trattandoli come sue esitazioni umane o semplici sue inconseguenze.

Come osservava Lutero, l’uomo conta su se stesso e crede nelle proprie azioni e meriti. Invece l’uomo non deve fidarsi delle proprie opere, ma come „paralizzato, privato di mani e gambe, deve chiedere la grazia, unica che crea le opere” (SF, 209). Šestov coglie volentieri metafora del „paralitico” (cfr. SF, 209.215), adoperata da Lutero⁹, perché illustra perfettamente la „passività assoluta”, da lui sottolineata a più riprese come il carattere essenziale dell’Archetipo (Modello) da lui cristallizzato: „Tragedia-come-Iniziazione”.

E di nuovo „a conferma”, egli cita il famoso frammento di sant’Agostino, il frammento in base al quale si potrebbero infirmare molte sue affermazioni: „*amor Dei usque ad contemptum sui et amor sui usque ad contemptum Dei*” (Civ. Dei., XIV, 28: SF, 215). Evidentemente Šestov situa questo frammento all’interno di un’interpretazione propria. Il disaccordo di Lutero sull’„annientamento dell’amore di sé” attraverso la fedeltà ai „voti religiosi”, non sarebbe stato per Agostino un segno dell’amore di Dio. E soprattutto le maledizioni che Lutero lanciava, perché osservare quei voti falsi oltrepassava le sue „forze umane” (cfr. SF, 249).

Tuttavia, alla luce dei suddetti presupposti teologici (ossia demonologici, ciò è soltanto il rovescio della stessa medaglia), questa è stata la reazione, anche se sbagliata, però in gran misura giustificata. Questa è stata la reazione della „natura interiore” di Lutero (cfr. SF, 249), giustificata in gran misura dalla situazione tragica che ha generato queste „terribili vicissitudini” quando „l’uomo, contro la propria volontà, trasgredisce il comandamento più grande e comincia a bestemmiare” (SF, 249). Šestov, citando di nuovo Lutero, è convinto, che l’uomo può dire bestemmie, che „il diavolo impone agli uomini contro la loro vo-

⁹ Cfr. Luther, Weimar, II, 420; Denifle, I, 581.

lontà" e allora esse „prive di forza di volontà *blasphemiae sonent in aure Dei gratiores quam ipsum Alleluja*" (SF, 249).

Questa citazione colpì molto Šestov ed egli la citerà a più riprese paragonando per esempio l'„Alleluia di Pascal" con le „bestemmie di Nietzsche". Essa fa vedere anche il pensare paradossale di Šestov; dimostra l'idea essenziale della sua interpretazione della „Tragedia-come-Iniziazione". L'idea essenziale è il motivo, ripetuto nei diversi contesti (come un particolare *Leitmotiv*), che la „bestemmia" (cioè un grande, forse un più grande „male") può non soltanto non essere un ostacolo nel cammino verso Dio, ma altresì un aiuto giustificato.

Abbiamo anche, all'occasione, una giustificazione delle „bestemmie" dell'Uomo del Sottosuolo nelle *Memorie*; a causa delle sue bestemmie probabilmente è stata respinta la seconda parte delle *Memorie*, in cui si parla della conversione dell'Uomo del Sottosuolo (conversione cristiana), perché ai censori sembrava incompatibile un accostamento tra bestemmie e conversione. In riferimento alle „blasphemiae" di Lutero, Šestov di nuovo si serve in modo generico di Dostoevskij per la „spiegazione" di tale fenomeno o di queste „cattive parole". „Per capire bene il senso di queste parole, vi ricordate *Memorie del Sottosuolo* di Dostoevskij, questo brano, dove l'uomo del sottosuolo, miscuglio di orrore e di trionfo inconcepibile – fatto strano: all'estremo orrore si accompagna sempre qualche trionfo – proclama: che l'universo scompaia purché io beva il mio tè!" (SF, 249).

Vediamo, che anche qui Šestov sottolinea la „paradossalità" o forse semplicemente la contraddizione estrema delle vicissitudini dell'Uomo Tragico (cfr. BG, 81), considerata da lui come fondamentale (si può dire „archetipico"). Ci ricordiamo pure delle stesse parole usate nel contesto dell'analisi delle vicissitudini di Nietzsche e della sua filosofia (cfr. FT, 234-235). Anche analizzando Nietzsche, Šestov parlava molto di „fariseismo", che adesso egli toccherà nel contesto delle esperienze, solo che – come già abbiamo visto – all'analisi nettamente psicologica di „ipocrisia", aggiungerà la genealogia meta-psicologica demoniaca, che è la conseguenza della strategia del „padre della menzogna". Uno stesso compimento troverà il Grande Inquisitore, di cui la psicologia e la motivazione si dimostra qualcosa di più che la „psicologia" del Sacerdote nietzscheano dalla *Genealogia della morale*. La „*sancta superbia*", grazie a Lutero prende, o forse riprende, per Šestov lo status del „peccato", anche se egli non sviluppa precisamente questo tema, perdendosi talvolta fra le inconseguenze. Nelle analisi della situazione di Lutero, Šestov di nuovo fa richiamo ai „farisei" di Tolstoj, a quegli stessi da lui smascherati o „smontati" per mezzo della metodica di Nietzsche. Il rendersi conto della peccatrice „*sancta superbia*" e della vita sopra il suo dominio come del „tempo perduto" (che soltanto Dio può tirare

indietro, altrimenti sarà perduto per sempre) era analogo in Lutero e in „Padre Sergio” (figura letteraria creata da Tolstoj). L'essenza fenomenologica di questa esperienza è una dolorosa „coscienza, che tutto, ciò che l'uomo ha fatto lo ha fatto invano” (SF, 254). „Guardando nel passato, il Padre Sergio con gli orrori dovrebbe ammettere, che i suoi atti erano buoni secondo il giudizio umano, ma davanti a Dio esse non soltanto non erano preziose, ma anche contenevano l'ostacolo per raggiungere qualche più alto, irraggiungibile scopo” (SF, 254).

Padre Sergio scopriva in sé con orrore, proprio questa „*sancta superbia*”, che però all'„ultimo giudizio” risulterà „non santa, ma diabolica” (cfr. SF, 254). Perché proprio così, perché di nuovo un tale terribile paradosso, si domanda Šestov. „Ecco la risposta di Lutero. Dio è l'Artefice grande, che dal *nulla crea tutto*” (SF, 254).

Torniamo dunque al punto di partenza. La risposta alla falsità del cammino spirituale formata per „*sancta superbia*” è una grande Legge spirituale *Novum Organon*, che è un analogo *r i f l e s s o* del „modo d'agire di Dio”. Tuttavia, come già abbiamo menzionato, Šestov distacca questa legge assai prima, per mezzo dell'Esperienza propria o all'Esperienza di Čechov, Ibsen, Shakespeare. La scoperta della teologia di Lutero permette di dare a questa esperienza un'interpretazione „dogmatica” o „ideologica”. Abbiamo qui il testo chiave, che unifica il „*fariseismo*” dei protagonisti di Tolstoj o di Čechov, „*sancta superbia*” di A. Liguori e „*opinio iustitiae*” di Lutero, „*quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta etc.*” (*Ad Gal.*, II, 70: SF, 254).

Vediamo qui, cosa sorprendente, gli stessi aggettivi o sinonimi adoperati dal nostro Autore in FT, per descrivere l'esperienza tragica, contrapponendola al „fariseismo”. Però, come abbiamo già parlato, la visione o interpretazione di Lutero introduce il *s e n s o* pieno (eppure esiste il senso della Tragedia) di quest'esperienza, perché la completa. „*Ideo oportet Deum adhibere m a l l e u m* (sott. *mia*) *istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad n i h i l u m r e d i g a t h a n c b e l l u a m cum sua vana fiducia, sapientia, iustitia, potentia, etc.: ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam*” (*Ad Gal.*, II, 70: SF, 254).

Osserviamo particolarmente tre parole chiave (*malleus, nihil, bellua*), delle quali due sono sottolineate nel testo (*nihil, bellua*). Tutte le tre vengono ripetute continuamente negli altri contesti e anche nelle altre opere. Si possono esprimere tutte nello stesso schema: L'uomo si trova nella schiavitù della *Bestia* (orgoglio, Satana, Legge, Ragione – che sono quasi sinonimi), con la quale c'identifichiamo spesso, che è una specie di sonno. L'uomo quindi ha bisogno del colpo forte, della disgrazia per svegliarsi. Proprio questo fa' Dio con il suo *Martello*

(questa è la Legge che schiaccia la Legge) colpisce la Bestia „uccidendola” o „infrangendo” l'identificazione con essa. Questo è un atto di „rottura”, sia la „Bestia” oppure l'uomo, che s'identificava con essa, la rottura che conduce alla „Nullità”. Soltanto adesso p u ò (non deve) incominciare la Salvezza, cioè la parte positiva del processo dell'Iniziazione.

Così dunque, il commento di Lutero alla Lettera ai Galati (e pure agli altri scritti) è penetrato di un pensiero, come di quello stesso *unico* pensiero è ispirata la creatività di Šestov. Si tratta del tentativo di capire la *propria tragedia* (anche nell'aspetto dell'esperienza della realtà della Legge). Essa viene sperimentata e completata dalla scoperta e cristallizzazione di certe *regolarità* che dovrebbero tranquillizzare: il *Novum Organon*. La scoperta del *Novum Organon* crea paradossalmente la Speranza e il punto d'appoggio, anche se prima bisogna perdere in certo modo ambedue. Ecco come Šestov esprime nel suo proprio, irripetibile commento, quello stesso, che abbiamo provato a „strutturare”: „Dio crea dal nulla, e l'uomo può accogliere Dio soltanto dopo aver perso ogni speranza nella propria creatività in un processo doloroso e terribile di rinuncia interiore. E in questo modo la legge, che esige dall'uomo l'impossibile, ci conduce a Dio. La legge è un martello, con il quale Dio rompe in pezzi l'orgoglio umano. Per mezzo della legge egli estirpa dalla coscienza la fiducia in noi stessi, in *tutto*, che è la nostra opera. La legge trasforma persino un atto eroico *in peccato*” (SF, 254-255).

2. Kierkegaard

La Tragedia: Regina Olsen

Per analizzare la visione di Kierkegaard dovremmo cominciare dalla figura di Abramo, che si differenzia, come vedremo tra poco, da quella di Šestov.

Abramo è una figura biblica, ma interpretata come fa Kierkegaard, essa è un prolungamento della sua Autobiografia o forse meglio la sua Autopedagogia. Šestov osserva bene ciò quando costata, che per Kierkegaard Regina Olsen, la sua amata, è il suo „Isacco”. L'ombra della tragedia personale è svelata dalla dichiarazione ufficiale, chiarificante, del motivo per cui egli s'occupava del personaggio di Abramo¹⁰. „La

¹⁰ Šestov osserva che Kierkegaard nota nel suo Diario: „Colui che risolverà questo enigma (la sospensione dell'etica) troverà la spiegazione della mia vita” (L. Šestov, *Il Sapere e la Libertà*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1943, p. 164. [D'ora in poi SL nel

mia intenzione – dice Kierkegaard alla fine della sua introduzione a *Timore e Tremore* – è di estrarre sotto forma di problemi tutto quel che v'ha di dialettico nella storia di Abramo per mostrare quale mostruoso paradosso sia la fede; un paradosso che trasforma un assassinio in un'azione santa, gradita a Dio, un paradosso insolubile dal pensiero, perché la fede incomincia là dove precisamente il pensiero finisce" (cfr. SL, 161)¹¹.

Questa frase rappresenta ancora il „*Novum Organon*”, ma soltanto in forma diversa. Di nuovo tornano alla memoria i Delinquenti di Dostoevskij, Raskol'nikov, e Nietzsche con il loro essere „oltre il Bene e il Male”. Šestov sottolineerà questo momento tragico in Abramo (citando del resto Kierkegaard): „se l'etico è vero, Abramo è perduto”. Lo stesso momento, il momento del trasgredire la legge in Raskol'nikov, Šestov non lo considererà ancora come tragico, o almeno come essenziale al tragico. La caratteristica più importante del tragico di Abramo (e di Raskol'nikov) rimarrà nella sua solitudine, del resto legata strettamente alla *trasgressione* della „dimensione etica”, analoga alla „solitudine di Raskol'nikov”, che ha sconvolto così fortemente Šestov.

Similmente sarà anche in Giobbe. Le paradossali, analogiche antinomie sul tema di Gesù delinquente, le ritroviamo in Lutero, forse conosciute da Kierkegaard¹². Questa trasgressione è una tappa indispensabile per la nascita dell'Uomo Nuovo di Fede. In modo simile, il „Monaco” di Lutero dovrebbe uccidere la „Bestia della Legge” per cominciare la „grande ultima lotta”, così insieme alla „sospensione dell'etica” si realizza la trasformazione iniziatica del „Cavaliere della rassegnazione” che diventerebbe „Cavaliere della fede” (similmente del resto come alla trasformazione del „Cammello” di Nietzsche o di „Sisifo” in Camus).

testo]). Si vede qui il legame stretto tra la figura di Abramo (sull'esempio del quale Kierkegaard analizzava il problema della „*sospensione dell'etica*”) e la storia tragica del Danese con Regina Olsen.

¹¹ Secondo Šestov „questa è l'idea fondamentale che Kierkegaard non fa che ripetere in tutte le sue opere” (SL, 161).

¹² Šestov cita Lutero: „*Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicidus, adulter etc. quo nullus major unquam in mundo fuerit*” (cfr. SL, 132; Kierkegaard i ekzistencijal'naja filosofija, „Progress” – „Gnosis”, Moskva 1992, p. 224. [D'ora in poi KF nel testo.]). Il nostro Autore commenta, identificandosi con Lutero: „Il Cristo, il figlio consustanziale del Padre, Dio stesso dunque è il più grande peccatore che ci sia mai stato sulla terra, ma questo significa che Dio è la sorgente e il creatore del male: infatti non possiamo accusare Lutero di doctetismo. I profeti l'hanno visto e l'hanno proclamato, come hanno raccontato che Dio aveva indurito, cioè reso cattivo, il cuore di Faraone. Tali visioni, tali affermazioni, anche se vengono dai profeti, appaiono alla ragione umana, che è legata dalle verità universali e necessarie, bestemmiatrici e sacrileghe” (SL, 132-133).

Šestov dedicherà molte pagine a questo tema della „trasformazione” da un cavaliere a un altro. La parola „cavaliere” non gli piaceva perché esprime secondo lui uno spirito troppo orgoglioso e mascherante il „tragico” reale, similmente a come aveva fatto Nietzsche parlando dei suoi „Signori”. In modo analogo a quando in FT Šestov aveva modificato la terminologia di Nietzsche, qui nei riguardi di Kierkegaard egli proporrà dunque un altro cambiamento di terminologia, benché non del tutto chiaramente. Šestov, per esempio, menzionerà l’espressione „sospensione dell’etica”, sintomo del compromesso di Kierkegaard e dell’insufficiente taglio netto allo „spirito di Hegel”, quando invece avrebbe voluto che Kierkegaard stesso usasse la terminologia „uccidere l’etica”, in quanto più adeguata alle sue più profonde aspirazioni. Kierkegaard era però diviso, come vedremo tra poco.

Nell’analisi kierkegaardiana di Abramo vi è una questione la cui essenza non è solo la Fede bensì il Sacrificio. Nella relazione tra esperienza della Fede ed esperienza del Sacrificio vi è una dialettica particolare, corrispondente perfettamente nelle analisi di Kierkegaard alle due strutture „tipologiche”: „Cavaliere della Fede” e „Cavaliere della Rassegnazione” che restano in relazione reciproca. Nella sua ermeneutica su Kierkegaard, Šestov dedica molta attenzione alla suddetta *tipologia*, volendo in questo modo esprimere all’occasione i suoi propri concetti.

Abbiamo già parzialmente menzionato come venga intesa la Fede e anche il Cavaliere della Fede in Kierkegaard. Ma che cosa è qui la „Rassegnazione”, semanticamente vicina alla nozione o all’esperienza della rinuncia e appunto del Sacrificio? Chi è il „Cavaliere della Rassegnazione”? La cosiddetta „rassegnazione infinita” di Kierkegaard è un momento inevitabile per il cammino della Fede. Šestov cita il Danese, il quale osservava, che „la rassegna infinita è quella camicia di cui parla la favola: il filo è stato tessuto nelle lacrime, la camicia cucita nelle lacrime; e il mistero della vita sta appunto in questo che ogni uomo deve prepararsi una tale camicia” (SL, 158).

Da questa frase risulta chiaramente, che la „Rassegnazione” è quasi come una tappa necessaria (traccia evidente della „dialettica” di Hegel) per entrare nella struttura della Fede, che ne è qui uno scopo adeguato. „Il ‘cavaliere della rassegna’ deve diventare il ‘cavaliere della fede’” (SL, 159). Šestov osserva chiaramente questo „schema” che si può chiamare „iniziatico”. Kierkegaard stesso costituisce „ufficialmente” per lui allora lo „schema dell’iniziazione”, nel quale si vede una certa ambiguità. La Rassegnazione è solo una tappa, ma Šestov nota accuratamente i momenti in cui il Danese è rapito dall’idea del Sacrificio e della Rassegnazione in quanto eventi terminali. Anche se lui non si sofferma sull’esperienza della Rassegnazione come su qualcosa di definitivo, già l’ammissione stessa della Rassegnazione considerata

quale tappa *indispensabile*, è una testimonianza del fascino che egli nutre per l'idea del Sacrificio.

Secondo Šestov invece la Rassegnazione non è soltanto uno scopo, ma neppure una tappa, e neppure necessaria, come direbbe riferendosi appunto a Dio, che „può tutto”. Di più, non soltanto la Rassegnazione non è necessaria, ma anche quel „colpo della sorte” che provoca eventualmente tale atteggiamento. Non si deve rinunciare, né rassegnarsi, nemmeno accettare il colpo del destino ma si deve lottare come Giobbe per il *cambiamento* di questa situazione tragica. Kierkegaard stesso del resto confermerà la visione di Šestov e la sua più nascosta (perché egli è diviso) con le seguenti frasi: „se rinuncio a tutto non è per la fede, è per la rassegnazione [...]. Ma la fede non esige rinuncie. Al contrario, grazie alla fede acquisto tutto; chi ha fede smuove le montagne” (SL, 160). Come si vede, c'è una differenza radicale tra l'esperienza della Fede e l'esperienza della Rassegnazione: sono infatti inconciliabili.

Giobbe è stato per un momento soltanto „Cavaliere della Rassegnazione”, direbbe Šestov, perché Kierkegaard, ha riservato questa determinazione per Abramo. Ma il Danese (e dopo lui il nostro Autore) aggiunge, che Giobbe aveva *accettato* il suo „colpo tragico” soltanto una volta, e „poi non aveva più ripetuto” quell'atto di consenso (cfr. SL, 181-182). Kierkegaard aggiunge inoltre, che Giobbe aveva passione verso la lotta più che il „Cavaliere della Fede”. Allora, Giobbe è forse stato un vero „Cavaliere della Fede”?

Intanto la „Rassegnazione” consolidata sia come scopo sia come tappa, è ugualmente *falsa*. Anzi, essa si oppone radicalmente all'Iniziazione vera, cioè alla Fede, così come il „Cavaliere della Rassegnazione” si oppone al „Cavaliere della Fede”. Si può determinarla come una particolare anti-Iniziazione, o contro-Iniziazione. Poiché, come costata Šestov, „non è difficile ravvisare sotto questa infinita sottomissione il toro di Falaride di Socrate, le *beatitudines* di Spinoza o l'*amor fati* di Nietzsche. Kierkegaard è passato attraverso tutto questo, ma mentre la saggezza di Socrate si ferma, lo considera come l'ultimo fine e benedice questo fine, quale scopo supremo dell'uomo, Kierkegaard non poteva fermarsi qui quando scriveva *Timore e Tremore*” (SL, 158).

Per comprendere le esitazioni o le ambiguità di Kierkegaard nei riguardi dell'idea di rassegnazione o dell'idea di Sacrificio, si deve guardare da vicino il suo rapporto a Regina Olsen.

Regina viene paragonata da Šestov non solo a Isacco, ma anche a Cristo, alla cui situazione è altresì paragonato pure Kierkegaard. Anche Kierkegaard del resto aveva paragonato la sua situazione al Dio cristiano, e Šestov riferisce spesso e volentieri questo. In tale occasione emerge in modo eccellente il rapporto di Šestov all'*Esperienza cristiana*. Proprio in questo contesto egli ricorda uno dei preferiti e spesso da lui

citati frammenti del *Diario* di Kierkegaard (1854), dove è dipinta una vera lacerazione tragica di Dio: qualcosa come il „tragico” (e statico) paradosso di Pascal. Poco prima della morte il Danese scrive: „Quando Cristo esclamò: Mio Dio, mio Dio, perché mi hai tu abbandonato? fu terribile per Cristo; ed è così che per solito la cosa ci viene presentata. Ma mi sembra che dovette essere ancora più terribile per Dio sentire quel grido. Essere talmente immutabile, è atroce! Ma no, la cosa più terribile, non è questa, è essere l'immutabilità e nello stesso tempo l'amore. Sofferenza infinita, profonda, inesprimibile. E anch'io, misero uomo, ho sofferto di questo: non poter cambiar nulla e amare nello stesso tempo. Io l'ho provato e questo mi aiuta a immaginarmi, sia pure minimamente e da lontano, le sofferenze dell'amore divino” (*Die Tagebücher*, v. II. p. 364; SL, 185).

Queste sono parole che Šestov cita a più riprese, per dimostrare cosa più lo indigna in Kierkegaard, malgrado la simpatia e l'ammirazione che abbia verso lui. Egli vorrebbe precisare, che „per Kierkegaard la volontà di Dio è paralizzata dalla sua immutabilità come la volontà dell'uomo dalla necessità; e forse anche più” (SL, 187). Conforme alla sua *ermeneutica psicogenetica*, Šestov indicherà una connessione immediata tra interpretazione teologica del Danese e la tragedia personale del suo amore sfortunato.

E proprio per questo, il Dio di Kierkegaard „davanti al Figlio che agonizza sulla croce, prova l'orrore della sua impotenza come Kierkegaard davanti a Regina Olsen che egli martirizza: sente che bisogna correre, fare qualche cosa, ma nello stesso tempo ha coscienza di essere in potere delle 'categorie del suo pensiero' e non può muovere un dito” (SL, 187).

Ecco lo specifico clima della filosofia di Kierkegaard, e già sicuramente il clima anche della filosofia di Šestov, che – come osserva Berdjaev – per mezzo di Kierkegaard parla generalmente di se stesso¹³. Torna pure lì il *conflitto tragico* dell' „Uomo del Sottosuolo” e in generale la tragedia russa di Dostoevskij (Ivanov, Bulgakov). Bisogna fare qualche cosa, anche forse fuggire non si sa per dove, e non si può, perché qualcosa paralizza ed ostacola: qualche „forza terribile”. Kierkegaard avrà provato a *razionalizzare* teologicamente la sua propria *impotenza esistenziale* e come ci ricordiamo, Šestov di ciò si indigna. „Sentiamo l'horror e quella forma estrema di horror – osserva Šestov nel suddetto contesto – che è degna dell'epiteto *religiosus*, quando vediamo il mostro che si chiama Necessità, altrimenti detto il Nulla,

¹³ N. Baranova-Šestova, *Zizn' Lva Šestova. Po perepiske i po vospominaniam sovremennikov*, vol. II, Paris 1983, p. 94. (D'ora in poi B-Š nel testo).

avvicinarsi all'uomo e l'uomo come stregato non solo non poter fare il minimo movimento, non solo trattenere l'espressione della sua protesta e della sua disperazione come negli incubi, ma al contrario tendere tutte le facoltà della sua anima per giustificare e comprendere, cioè trasformare in verità eterna un fatto" (SL, 201).

Ma Kierkegaard chiaramente esita come se non fosse sincero fino alla fine nelle sue interpretazioni, poiché „se così è, se il nulla possiede questa forza immensa, anche se negativa e distruttrice, che cosa spinge Kierkegaard a dire che egli non capisce la parte del serpente nel racconto della caduta? Poiché il serpente era proprio quel terribile nulla, quella *bellua qua non occisa homo non potest vivere*, per parlare come Lutero. Kierkegaard non poteva saperlo? Non era l'angoscia del nulla che si era alzata tra lui e Regina Olsen, tra Dio e il Figlio?" (SL, 199).

Del Serpente e della Nullità di Kierkegaard già abbiamo parlato. L'argomento principale della sua teologia è però l'esempio di Cristo, l'identificazione con Lui e il richiamarsi al suo Sacrificio volontario. Evidentemente la *storia con Regina* è qui principale, un *fatto* in apparenza poco importante, „un avvenimento di poca importanza agli occhi del mondo, ma che determinò il destino di Kierkegaard" (SL, 156). Šestov dice però, che Kierkegaard non tanto esitava nelle interpretazioni del senso di questo fatto (che è un fatto), quanto ciò che esso *nascondeva* di più vero.

Šestov similmente come nel caso di Nietzsche e Dostoevskij, smaschera la *mistificazione* del Danese. Poiché Kierkegaard „non poteva nascondere questa rottura [con Regina]; ma nascose il fatto di aver rotto con la fanciulla *non volontariamente, ma costretto* (sott. mia). Costretto non interiormente da qualche considerazione superiore, ma esteriormente da qualche circostanza banale, offensiva, vergognosa, ripugnante" (SL, 149). Ecco una vera tragedia in cui „non c'è nulla di bello". Qui è soltanto la situazione „senza uscita" che bisogna in qualche modo interpretare, se già non si può trovarne un'„uscita". Questa disfatta e disonore, proprio questo voleva nascondere davanti alla gente. „Fece di tutto perché la gente pensasse che egli aveva rotto con Regina Olsen volontariamente, che per parte sua si trattava di un sacrificio a Dio" (SL, 149).

Le *razionalizzazioni* di Kierkegaard non consistono dunque soltanto in ciò, che egli spiega la propria decisione con il bene suo proprio (l'autosviluppo, la possibilità di servizio all'idea) o con il bene di Regina, come viene dimostrato in *Ripetizione*, ma anche – in certo senso – con il bene di Dio (ciò rivela l'idea del sacrificio sul quale egli ha riflettuto in *Timore e Tremore*).

Isacco, il figlio prediletto di Abramo, offerto in sacrificio è evidentemente Regina Olsen. Šestov sottolinea però con insistenza che Kierke-

gaard non ha fatto un sacrificio a Dio della sua fidanzata, „Kierkegaard non aveva rinunciato a Regina. Regina gli era stata portata via. E non era Dio che gliel'aveva tolta, ma quelle potenze oscure che altra volta rapirono Euridice a Orfeo. Non Regina solamente gli fu rapita, ma tutto quello che Dio dona all'uomo” (SL, 149)¹⁴.

Giacché nella sua „teologia del Sacrificio” Kierkegaard ha raggiunto quasi la perfezione, perché „riuscì non solo a farlo credere agli altri, ma riuscì a persuader sè stesso. Ed era falso: era una suggestione; nemmeno una autosuggestione, sembra” (SL, 149). La mistificazione di Kierkegaard è però andata così lontano – se si credesse a Šestov – che, il Danese „né nei suoi libri, né nel suo diario, [...] ha mai osato dire che il suo Isacco era Regina Olsen [...]. Era il suo segreto” (SL, 177).

No è dunque per caso, che ambedue le opere principali di Kierkegaard (principali anche per Šestov), sono state pubblicate nello stesso tempo: *Timore e Tremore*, che parla del sacrificio nell'Esperienza della Fede, e *Ripetizione* che accentua la Fede dei Miracoli. Šestov osserva il fatto, che il Danese aveva creato ambedue le opere contemporaneamente (cfr. SL, 178). Ma forse già questo fatto non testimonia almeno di un certo *sdoppiamento* di Kierkegaard, se direttamente non questiona la sua inclinazione alla teoria del Sacrificio? Il nostro Autore pure ha osservato la differenza nella situazione di ambedue gli Uomini della Fede, Abramo e Giobbe, chiedendosi: „Come fa Kierkegaard a sapere che Dio gradisce i sacrifici volontari più degli altri?” (SL, 177-178). Šestov pensava qui a Giobbe, sottolineando il carattere costringente e involontario della sua situazione. Kierkegaard stesso del resto sottolinea la differenza tra la *psicologia* del Cavaliere della Fede, Abramo, che tranquillamente e obbedientemente ha accettato l'ordine „sacrificale” di Dio, e l'atteggiamento *lottante* fin dall'inizio con Dio, di Giobbe, che „sa di aver ragione”. Il „sacrificio” di Abramo è stato volontario, la tragedia di Giobbe, no. „Giobbe non ha ucciso volontariamente i suoi figli e non ha disperso volontariamente le sue ricchezze. Tutte queste disgrazie sono piovute su di lui bruscamente e inattese” (SL, 178). Giobbe accetta per un momento la Volontà „sacrificale” di Dio, ma poi „non ripete più” l'accettazione concordante che aveva pronunciato all'inizio. Questo fatto sottolinea sia Šestov, sia Kierkegaard (cfr. SL, 180-181).

Šestov cita con piacere anche le altre frasi di Kierkegaard, e cioè, che „la fede riceve tutto, e non rinuncia a nulla” (cfr. SL, 160)¹⁵. Indipendentemente però forse dalla giustezza o non giustezza di questa

¹⁴ Ritorna di nuovo qui il motivo della grande *forza* misteriosa inesplicabile e potente che si oppone a Dio.

¹⁵ Evidentemente c'è qui il pericolo di un „atteggiamento magico”.

frase, forse „quel che c'è di più terribile e sconvolgente nel caso di Kierkegaard (come nel destino di Nietzsche) è che egli non aveva *nulla da offrire in sacrificio* (sott. mia), egli non possedeva nulla” (SL, 149-150). Quindi „quando Kierkegaard parla di 'sacrificio volontario', mentre non ha proprio nulla da sacrificare perchè l'hanno spogliato di tutto, egli non immagina di seguire l'esempio di Adamo, che nasconde la sua nudità sotto la foglia di fico” (SL, 153).

L'Iniziazione: Ripetizione (Ripresa)

Le ricerche kierkegaardiane di una via d'uscita dalla tragedia orbitano intorno alla categoria della Ripetizione e sono ad essa collegate. La Ripetizione adempie ad un ruolo chiave nella *dialettica esistenziale* di Kierkegaard. Šestov assume tale nozione e, contro le intenzioni di Kierkegaard la tratta del tutto esternamente, e non immanentemente o psicologicamente come Kierkegaard. In questo contesto è significativa la reazione del Nostro che, dopo aver fatto conoscenza con la *Ripetizione* ha affermato che quest'opera è adeguata agli psicoanalitici (cfr. B-Š II, 31), e ciò potrebbe essere indicato nel sottotitolo dato dall'autore. „Un esperimento psicologico”.

Dobbiamo ricordare l'avversione di Šestov verso ogni *cambiamento* „impotente” psicologico o spirituale, e l'avversione soprattutto verso certe analisi complicate ed ampollose, che solitamente coprono il vuoto e la debolezza del loro autore. Si tratta in ciò di una forma di predicazione o edificazione che serve a velare l'„umiliazione interiore”, come si può notare in Nietzsche. Kierkegaard cela la propria vera „umiliazione” e la tragedia di tutta la sua vita, consistente nella rottura con Regina Olsen, rivelando ciò – come osserva Šestov – nell'uso incessante di vari pseudonimi, per mezzo dei quali egli opera una particolare „fuga verso la filosofia”. Forse grazie a tutto questo, diventa anche a noi più facile analizzarlo, perché il „vero Kierkegaard” non si trova nelle sottili analisi filosofiche: il suo „cuore” è totalmente altrove.

Il tema centrale della *Ripetizione* è originariamente preso dalla Bibbia, e propriamente dalla situazione concreta di Giobbe, nella sua situazione principalmente o forse unicamente per il momento della „miracolosa restituzione delle persone perdute e beni perduti”. Il fatto che Giobbe corrisponda allo stesso Kierkegaard e la „restituzione della persona” riguardi proprio Regina Olsen, sono realtà che in Kierkegaard rimangono „camuffate” da un *linguaggio filosofico*.

Noi incontriamo la categoria della Ripetizione per prima volta in Johannes Climacus nel *De omnibus*, ma il suo significato differisce lì da quello adottato per lo stesso termine nell'opera essenziale sulla Ripetizione e con titolo uguale. Constantin Constantius prosegue in effetti il

pensiero di Climacus, il quale principalmente ancora identifica Ripetizione con ricordo. Questa identificazione provoca delle grandi difficoltà d'interpretazione, che non ci permettono assumere una posizione definitiva di precisazione al riguardo, richiedendo ulteriore approfondimento. Malgrado ciò, per capire pienamente che cosa Constantius chiama Ripetizione, bisognerebbe conoscere le dichiarazioni di Climacus, perché esse formano quasi l'introduzione alla nozione esaustiva di Ripetizione, conosciuta da Šestov. Il nostro Autore non aveva studiato del resto fino in fondo la genesi di tale concetto, ma lo interessava soprattutto esso si trovava nell'opera *Ripetizione* pur interpretandolo a suo modo. A Šestov però non interessava la Ripetizione come un processo interiore di conservazione della continuità dell'esistenza, dove il Singolo sempre di nuovo ritrova se stesso. D'altronde non si può dire che a Kierkegaard interessassero soltanto esperimenti „psicologici” o „filosofici”, quantunque la complicatezza e sottilezza delle sue dichiarazioni avessero suggerito a molti interpretatori proprio tale visione. La Ripetizione è soltanto una „coscienza di secondo grado”, perché „la Ripetizione (reale) è impossibile”. Il ragazzo descritto da Kierkegaard (eroe dell'opera) chiede: „Non c'è dunque una ripetizione? Non ho avuto tutto al doppio? Non ho riavuto me stesso, e proprio in modo tale da poterne sentire doppiamente il valore? *E cos'è al confronto una ripetizione di beni esterni, la quale è indifferente ai fini dello spirito* (sott. mia)?¹⁶

Qui abbiamo una „coscienza di secondo grado”, come la concepisce „l'uomo giovane”; ciò spiega Kierkegaard nella lettera al Professor Heiberg. Ma come Kierkegaard stesso capisce finalmente questo? Egli scrive (di nuovo sotto lo pseudonimo „Costantino”) al Professor Heiberg: „ciò, che il più importante, è stato detto nell'ultima parte di Ripetizione”; lì per richiamare l'attenzione del lettore, si ripete il titolo del libro. „Quello che è stato detto prima [nella prima parte], è quindi uno scherzo o soltanto una mezza verità, che ciò sottolineo chiaramente quando metto in dubbio la possibilità della Ripetizione. Eppure lo dico di me stesso: non sono capace di agire religiosamente, questo è contrario alla mia natura. Non nego però il bisogno di un tale agire [...]. Se l'uomo capisce la Ripetizione come un agire trascendente, religioso, esistente grazie alla fede assurda (*i kraft af det absurde*), ciò raggiunge uno scopo stupendo: l'eternità come una vera Ripetizione”¹⁷.

¹⁶ S. Kierkegaard, *La Ripetizione*. Un esperimento psicologico, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 121.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Lettera di Constantin Constantius al Professor J. L. Heiberg* in: S. Kierkegaard, *Dagbog 1834-1843*, Kopenhaga 1961, pp. 195-225 in: S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, Aletheia, Warszawa 1992, p. 40-41.

Ma non si rivela proprio in queste parole, specialmente nelle ultime, il „vero” Kierkegaard? E Šestov non ha ragione proprio per questo citando sempre il Diario del Danese: „Se avessi avuto la fede non avrei lasciato Regina Olsen”? Nella sua ermeneutica di Kierkegaard Šestov dice, che Kierkegaard non era capace di realizzare l'assurdo (in virtù dell'assurdo), compiere il „movimento della Fede” nell'aspetto, che gli era più caro per lui (l'amore verso Regina), perché si copriva o *mascherava* attraverso una „trasformazione interna” o il „sacrificio cristiano” nascondendo ciò che era più importante per lui.

Questo dimostrano le nient'affatto ambigue osservazioni sul „maschio vero” o piuttosto sull'impossibilità di esserlo, a causa di certe difficoltà con il corpo che provava „razionalizzare” teologicamente, paragonandole con la „spina nella carne” di san Paolo (cfr. KF, 38-39). Quindi il suo intellettualizzare, il suo servirsi di pseudonimi o dei sentimenti di „ragazzi giovani”, è nient'altro che un tentativo disperato di *spiegare* ancora in qualche modo la sua vita sprecata, „vita perduta”, come si è espresso – secondo Šestov – Bernardo da Chiaravalle a motivo della sua esperienza personale (cfr. SF, 203).

Il programma definitivo desiderato da Kierkegaard in riferimento alla Ripetizione è infatti massimalistico o – come dice egli stesso – trascendentale, attinente alla trascendenza, contrario all'immanenza. I suoi esperimenti „psicologici” invece, anche se riguardavano il problema della libertà in generale (come egli sottolineava risolutamente nella lettera a Heiberg), erano soltanto un programma minimalistico risultante dalla sopra menzionata impossibilità di raggiungere la trascendenza. Tutta questa eloquenza, del tutto forse come in V. Ivanov, è un sintomo esteticamente bello della Caduta¹⁸; è un saggio brillante del „Cavaliere della Rassegnazione”.

Si trattava dunque di trovare almeno la tranquillità, liberarsi dal senso di colpa o anche dell'„avere qualcosa” in questa enormità delle possibilità sprecate e di tempo perduto. „Sarò fedele per sempre alla Ripetizione”¹⁹. Perché proprio così? Analizzando le motivazioni profonde di Kierkegaard, Šestov avrebbe visto nella Passione, nel Pathos, e nella forza emotiva della sudetta sua *dichiarazione* la testimonianza di una cosa: il grande desiderio della *revocazione del Tempo*.

Revocare il Tempo perduto, ad ogni costo, al costo del rischio assoluto, che Kierkegaard forse senza ragione nega nella struttura della speranza, del rischio che sarebbe stato un totale (iniziatico) salto nella

¹⁸ Cfr. L. Šestov, *Vlast' ključei (Potestas clavium)*, in: *Sočinenija v II tomach*, t. I, Izdatel'stvo „Nauka”, Moskva 1993, pp. 276-277.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Lettera di Constantin Constantius...*, in: *op. cit.*, p. 43.

trascendenza, collegato all'abbandono del presente. Kierkegaard è malcontento del presente: è terribilmente sofferente e infelice. Lo interessa soltanto la possibilità perduta della felicità con Regina, la ricostruzione del Tempo perduto. Lo interessa anche rivelare quel senso di colpa che nasce in questa esperienza di sconfitta e perdita. Non è la colpa che genera la disgrazia, ma la disgrazia a generare la colpa, dirà Šestov. „La sorte aveva messo il giovane alla prova: è lui il colpevole. E se è colpevole, mai sarà se stesso. Il suo essere è stato disintegrato e non si tratta di questo, se è possibile la Ripetizione „esterna” di questo, che è successo prima, ma di questo, se è possibile la Ripetizione della sua libertà”²⁰.

È noto che Kierkegaard, dopo aver rotto il rapporto con Regina, per molte ragioni si sentiva colpevole, e questo limitava o anzi distruggeva la sua libertà interiore. Non si trattava in essenza però di colpa, né di libertà, ma della felicità perduta irrevocabilmente. Kierkegaard sa molto bene che, se avesse avuto fede, si sarebbe liberato da tutti questi ostacoli, realizzando il più profondo desiderio del suo cuore. E per questo egli *d e s i d e r a* così intensamente il ritorno del passato, desidera il miracolo dove le difficoltà esteriori ed interiori e le chimere saranno annientate: *d e s i d e r a* la „Ripetizione”.

Malgrado tale evidenza, Kierkegaard vuole convincerci che egli si sente bene nel presente, che ha raggiunto la libertà interiore o integrazione psichica dopo gli avvenimenti traumatizzanti dal passato con Regina Olsen. Da questo risulterebbe, che egli non avrebbe bisogno della „Ripetizione di Giobbe”; che egli ha bisogno piuttosto di una *chiarificazione* di tipo hegeliano che spieghi perfettamente il suo terribile passato e il suo terribile presente. Similmente a Camus, egli crea l'apparenza dell'Uomo Nuovo, pieno, il quale ha integrato tutte le dimensioni del tempo. Come Sisifo, egli cerca di dare l'impressione di essere felice, malgrado il „rifiuto della salvezza”. Non si tratta già di revocare il tempo. Vince qui invece la visione della „Ripetizione” come integrazione di tutte le dimensioni del tempo. „C'è bisogno di giovinezza per sperare, di giovinezza per ricordare, ma c'è bisogno di coraggio per volere la ripetizione. Chi vuol solo sperare, è vile; chi solo ricordare, voluttuoso; ma chi vuole la ripetizione, è un maschio vero, e tanto più profondamente umano quanto più fermamente avrà saputo penetrarla”²¹. Avrebbe dunque ragione Berdjaev, criticato spietatamente da Šestov (che l'ha molto ferito) a causa della dichiarazione che la rinuncia

²⁰ S. Kierkegaard, *Lettera di Constantin Constantius...*, in: *op. cit.*, p. 40.

²¹ S. Kierkegaard, *La Ripetizione*. Un esperimento psicologico, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 13.

a vivere insieme ad una comune cittadina, Regina, ha reso creativo il genio del Danese, e se non fosse avvenuto questo fatto traumatizzante, non avremmo avuto le sue opere²². Avrebbe ragione pure N. Frye, dicendo che Kierkegaard col termine Ripetizione non indica un „semplice ripetersi di un'esperienza, ma una nuova creazione di essa che la redime o la risveglia alla vita, in un processo il cui esito è definito, egli dice, dalla promessa apocalittica: «Guarda, io rendo nuove tutte le cose»»²³.

Di quale creatività però qui si tratta? Della creatività di Nietzsche, Berdjaev o del trattamento metaforico delle promesse bibliche da parte di Frye? Ma forse si tratta nonostante tutto del „semplice ripetersi di un'esperienza”, che non dovrebbe essere nessuna „creatività”. Giobbe forse sarebbe stato felice anche senza il raddoppiamento dei suoi beni, purché avesse potuto vedere coloro che aveva amato e coloro che aveva perduto. La realizzazione della promessa apocalittica, il miracolo, s e r v o n o qui soltanto per riacquistare semplicemente coloro, che si amano. Quegli unici, irripetibili, che danno *felicità*, perché danno un concreto amore a un concreto Singolo infelice come Kierkegaard: Regina Olsen.

Non soltanto Giobbe sarebbe stato felice di ottenere la „Ripetizione” e „Ripresa” di persone e beni perduti e, ma anche Kierkegaard stesso. Perciò il teologo danese si volge a Giobbe, o forse piuttosto si getta *disperamente* nella sua direzione, ma nascondendo scrupolosamente ciò. E Šestov cita la *Ripetizione*: „Oh, indimenticabile benefattore! – egli dice – oh Giobbe martire! Posso unirmi a te? Posso essere con te? Non mi respingere! Io non possedevo le tue ricchezze, non avevo sette figli e tre figlie, ma anche chi ha poco può perdere tutto; ma perde figli e figlie chi perde la donna che ama. E può ritrovarsi coperto di piaghe chi ha perduto onore e fierezza insieme alla forza e al senso della vita” (SL, 179-180).

Così dunque in Kierkegaard la categoria della Ripetizione è semplicemente: Regina Olsen. Il resto sono delle scappatoie, schivate mascherazioni – più o meno volontarie o involontarie – del proprio „*innere Besudelung*”. La categoria della Ripetizione si fonda sul presupposto, che per Dio non c'è nulla di impossibile, come spesso ripete anche Šestov. Soltanto Dio – ecco „l'aspetto trascendentale della Ripetizione” – può fare „del passato un non-passato”. „Kierkegaard non poté mai superare l'angoscia che provava di fronte alla sapienza greca” (SL, 181). *L'ha vinto l'angoscia*. Si è fatto convincere, quasi ipnotizzare dall'idea,

²² Cfr. L. Šestov, *Umozrenie Otkrovenie*. YMCA-Press, Paris 1964, pp. 280-281.

²³ N. Frye, *Anatomia della critica*, Torino 1969, p. 465.

che „l'uomo è uscito con l'anima piena di angoscia dalle mani del Creatore, che l'angoscia è, in un certo senso, la caratteristica fondamentale o la facoltà essenziale dell'uomo” (SL, 181).

Aleksander POSACKI SJ

DOŚWIADCZENIE TRAGICZNE JAKO INICJACJA WEDŁUG LWA SZESTOWA (1866-1938)

Streszczenie

Lew Isakowicz Szestow jest zaliczany do najwybitniejszych dwudziestowiecznych filozofów religii. Ten rosyjski myśliciel żydowskiego pochodzenia jest kontynuatorem nurtu egzystencjalnej myśli religijnej Pascala i Kierkegaarda (filozofia religii). Bywa jednak zaliczany także – zresztą razem z wymienionymi myślicielami – do nurtu myśli tragicznej (antropologia filozoficzna). Nie jest to sprzeczne, gdyż obydwie wątki są obecne w refleksji Szestowa, co więcej, są one u niego tak nierozdzielnie splecione, że aż do dzisiaj refleksja rosyjskiego myśliciela wymyka się zasadniczo wszelkim jednoznacznym interpretacjom.

W powyższym fragmencie tekstu wykazuje, że doświadczenie tragiczne jest dla Szestowa nie tylko początkiem doświadczenia religijnego, ale nawet jego nieodzownym warunkiem, czymś w rodzaju **Inicjacji**. Szestow szuka egzemplifikacji tego swoistego połączenia „Doświadczenie tragiczne-jako-Inicjacja (religijna)” na przykładach rozmaitych myślicieli, których badał nie tylko dzieła, ale również biografie, wychodząc z założenia, że są to rzeczywistości nierozzerwalnie powiązane. Szestow szuka potwierdzenia tej prawdy, studiując życie i dzieła nie tylko myślicieli tragicznych, jak Szekspir, Ibsen, Nietzsche czy Dostojewski, ale przede wszystkim myślicieli religijnych, jak Pascal czy Luter oraz Kierkegaard. U tych dwóch ostatnich owo połączenie tragizmu i religijności doszło jakby w pełni do głosu, podczas gdy u innych było ono jedynie częściowe i załączkowe.

Spotkanie z myślą Marcina Lutra było przełomowe dla ukształtowania „religijnej strony” refleksji Szestowa. Było nieodzowne dla ukształtowania jego własnej „filozofii religii”, która może szczególnie wyraźnie doszła do głosu w jego dziele „Ateny i Jerozolima”. Odkrycie pism Lutra

che „l'uomo è uscito con l'anima piena di angoscia dalle mani del Creatore, che l'angoscia è, in un certo senso, la caratteristica fondamentale o la facoltà essenziale dell'uomo” (SL, 181).

Aleksander POSACKI SJ

DOŚWIADCZENIE TRAGICZNE JAKO INICJACJA WEDŁUG LWA SZESTOWA (1866-1938)

Streszczenie

Lew Isakowicz Szestow jest zaliczany do najwybitniejszych dwudziestowiecznych filozofów religii. Ten rosyjski myśliciel żydowskiego pochodzenia jest kontynuatorem nurtu egzystencjalnej myśli religijnej Pascala i Kierkegaarda (filozofia religii). Bywa jednak zaliczany także – zresztą razem z wymienionymi myślicielami – do nurtu myśli tragicznej (antropologia filozoficzna). Nie jest to sprzeczne, gdyż obydwie wątki są obecne w refleksji Szestowa, co więcej, są one u niego tak nierozdzielnie splecione, że aż do dzisiaj refleksja rosyjskiego myśliciela wymyka się zasadniczo wszelkim jednoznacznym interpretacjom.

W powyższym fragmencie tekstu wykazuje, że doświadczenie tragiczne jest dla Szestowa nie tylko początkiem doświadczenia religijnego, ale nawet jego nieodzownym warunkiem, czymś w rodzaju **Inicjacji**. Szestow szuka egzemplifikacji tego swoistego połączenia „Doświadczenie tragiczne-jako-Inicjacja (religijna)” na przykładach rozmaitych myślicieli, których badał nie tylko dzieła, ale również biografie, wychodząc z założenia, że są to rzeczywistości nierozzerwalnie powiązane. Szestow szuka potwierdzenia tej prawdy, studiując życie i dzieła nie tylko myślicieli tragicznych, jak Szekspir, Ibsen, Nietzsche czy Dostojewski, ale przede wszystkim myślicieli religijnych, jak Pascal czy Luter oraz Kierkegaard. U tych dwóch ostatnich owo połączenie tragizmu i religijności doszło jakby w pełni do głosu, podczas gdy u innych było ono jedynie częściowe i załączkowe.

Spotkanie z myślą Marcina Lutra było przełomowe dla ukształtowania „religijnej strony” refleksji Szestowa. Było nieodzowne dla ukształtowania jego własnej „filozofii religii”, która może szczególnie wyraźnie doszła do głosu w jego dziele „Ateny i Jerozolima”. Odkrycie pism Lutra

– także młodego Lutra – pozwoliło rosyjskiemu myślicielowi skanalizować wiele dotychczas rozproszonych wątków w jeden spójny obraz: „Doświadczenie tragiczne jako Inicjacja”.

Spotkanie z Kierkegaardem, niemalże u schyłku życia, będzie jeszcze bardziej dramatyczne, ale też jeszcze bardziej owocne. Duński filozof pozwoli wyrazić Szestowowi wiele odkryć, które dotychczas jakby dopiero czekały na werbalizację. I może dobrze, że czekały, gdyż dopiero Kierkegaard pozwoli Szestowowi na rozkwit jego własnej myśli religijnej, wykrystalizowanej w pewnej polemice z duńskim myślicielem.

Doświadczenie religijne u Szestowa koncentruje się wokół tragicznych przeżyć jednostki, która doprowadzona do ostateczności, do granic swoich możliwości (doświadczenie graniczne), dopiero wtedy zaczyna wołać naprawdę do Boga. Może tu chodzić o doświadczenia subiektywne i pozornie banalne, jak np. nieszczęśliwa miłość Kierkegaarda do Reginy Olsen (wydarzenie analizowane przez Szestowa). Jednostka jest totalnie zdruzgotana (doświadczenie tragiczne) i w tej swojej radykalnej niemocy zaczyna dopiero liczyć na Wszechmoc Boga. To jest właśnie doświadczenie Inicjacji, kiedy ten podstawowy – wedle Szestowa – atrybut Boga, powszechnie zapomniany i nawet świadomie zniekształcany w teologicznej refleksji, odsłania się właśnie wtedy, kiedy człowiek zaczyna potrzebować Wszechmocy Boga, bo zdruzgotany w tragicznym doświadczeniu nie może, choćby chciał – a zwykle chce i dlatego broni się do ostatka – liczyć już na siebie. To bolesne wołanie (czy wręcz krzyk) do Boga Wszechmocnego (relacja z Nim) to warunek ratunku i zbawienia. W doświadczeniu „inicjacyjnej śmierci” jakby umiera „to, co ludzkie”, aby mogła się w pełni narodzić religijna postawa. Widać tu pewną różnicę z magiczną postawą, która szukając mocy i wszechmocy, nie chce i nie może zrezygnować z antopocentrycznych pozycji. Jakakolwiek siła magii ściśle wpółdziała z antropocentryzmem. Tutaj zaś, przeciwnie, unicestwienie tego, co ludzkie, jest jakby koniecznym warunkiem ujawnienia się Wszechmocy Boga, Cudu Wyzwolenia, warunkiem zaistnienia swoście pojmowanej „religii biblijnej”, swoistej i niepowtarzalnej „filozofii religii”, „filozofii zbawienia”. Jest to filozofia religii, która dowartościowuje kategorię Cudu, który z kolei będąc zwycięstwem nad koniecznością praw natury, jest przede wszystkim przejawem absolutnej wolności Boga.

Jest to temat kluczowy dla filozofii religii Szestowa, która jest w istocie walką o Wolnego i Wszechmocnego Boga, gdyż tylko taki Bóg – wedle rosyjskiego myśliciela – może być ratunkiem dla człowieka.