



Quaderni di Meykhane

XIII (2023)

Rivista di studi iranici.

Collegata al Centro di ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea" (FIMIM)

Università di Bologna

دفترهای میخانه 1402/2023

ISSN 2283-3072

website: <http://meykhane.altervista.org/chisiamo.html>

cod. ANCE (Miur-Cineca) E225625

Leggere *I demoni* in Iran

Dostoevskij e il nichilismo secondo Jalāl Āl-e Aḥmad

Simone Ruffini

Riassunto. Questo contributo presenta e colloca nel suo contesto storico e intellettuale un articolo di Jalāl Āl-e Aḥmad (1923-1969) sul tema del nichilismo nell'opera di Dostoevskij, analizzando la ricezione di alcune delle opere più importanti dello scrittore russo nell'Iran degli anni sessanta ed evidenziando le somiglianze che Āl-e Aḥmad percepì tra il clima politico e intellettuale della Russia nei decenni che precedettero la Rivoluzione d'ottobre e quello dell'Iran del suo tempo.

Parole chiave. Jalāl Āl-e Aḥmad, Fëdor Dostoevskij, nichilismo, rivoluzione, traduzione, letteratura persiana del 900, letteratura russa in Iran.

Abstract. This paper presents and places in its historical and intellectual context an article by Jalāl Āl-e Aḥmad (1923-1969) on the topic of nihilism in the works of Dostoevskij. It analyses the reception of some of the most important works of the Russian writer in Iran during the 1960s and it highlights the similarities that Āl-e Aḥmad perceived between the political and intellectual context of Russia in the decades that preceded the October Revolution and that of Iran during his time.

Keywords. Jalāl Āl-e Aḥmad, Fëdor Dostoevskij, nihilism, revolution, translation, 20th century Persian literature, Russian literature in Iran.

Introduzione

Nel presente contributo viene proposta la traduzione dell'articolo dello scrittore e intellettuale iraniano Jalāl Āl-e Aḥmad (m. 1969) intitolato "Dāstāyevski va nihilism va 'āqebāt-ash" ("Dostoevskij, il nichilismo e le sue conseguenze").¹ Il brano è stato pubblicato per la prima volta dalla casa editrice Ibn Sinā a Tabriz nel 1964 nella raccolta di saggi intitolata *Arzyābi-ye shetābzade*

¹ Per un riassunto della vita di Āl-e Aḥmad, si veda l'introduzione di Hamid Algar alla traduzione inglese di Campbell di *Gharbzadegi*. Jalal Al-i Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*. Traduzione di Robert Campbell con annotazioni e introduzione di Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1984), 9-14.

(*Una Valutazione affrettata*).² Alcuni anni dopo è apparso, identico alla prima versione, in appendice ad alcune edizioni persiane del romanzo *I demonî* curate dal traduttore ‘Ali Aşghar Khobrezāde (m. 2009), intimo amico dell’autore.³ Nelle pagine che seguono Āl-e Aḥmad tratta brevemente il tema del nichilismo nell’opera di Fëdor Dostoevskij (m. 1881) utilizzando come proprie fonti principali il romanzo *I demonî* (1871-1872) e il diario dello scrittore russo (1873-1881).⁴ Sebbene per certi versi le considerazioni di Āl-e Aḥmad sull’opera di Dostoevskij possano oggi apparire errate, superficiali o scontate ad un pubblico di specialisti, nondimeno esse rappresentano un’importante testimonianza sulla ricezione di uno dei più celebri autori della storia della letteratura mondiale da parte di uno dei più influenti intellettuali iraniani dei decenni antecedenti alla Rivoluzione islamica del 1978-1979. A posteriori, i pensieri di Āl-e Aḥmad contengono interessanti spunti di riflessione su alcune somiglianze, a cui egli stesso accenna, tra il contesto sociale e intellettuale russo e quello iraniano negli anni precedenti allo scoppio delle rispettive rivoluzioni. In queste pagine emerge infatti chiaramente come per Āl-e Aḥmad gli scritti di Dostoevskij rappresentassero un documento di prima mano per comprendere le ragioni psicologiche e sociali alla base della Rivoluzione d’ottobre, avvenuta quasi quaranta anni dopo la morte dello scrittore, e un punto di riferimento ideologico fondamentale per il popolo russo nei primi anni della propria esperienza comunista ancor più importante delle idee di Marx e Lenin. Per uno strano gioco del destino, si potrebbe oggi affermare che quanto dichiarato da Āl-e Aḥmad sulle opere di Dostoevskij sia parzialmente applicabile ai suoi stessi romanzi e saggi. Proprio come Dostoevskij, infatti, Āl-e Aḥmad fu uno degli scrittori più seguiti del suo paese e le sue opere esercitarono una enorme influenza sulle masse istruite di quegli anni. Non è forse troppo azzardato affermare che i suoi romanzi e saggi, come *Gharbzadegi* (*Occidentite*, 1962) e *Dar Khedmat va Khiyānat-e Roshanfekrān* (*Sul servizio e tradimento degli intellettuali*, 1964-1968), rimangono vivide testimonianze scritte del clima intellettuale di quegli anni e in esse è possibile scorgere alcune delle idee fondanti della prima Repubblica Islamica, che Āl-e Aḥmad non poté mai vedere.⁵

1. *Āl-e Aḥmad traduttore: Dostoevskij e la letteratura come fonte più autentica per una ricerca sulla condizione umana*

L’interesse di Āl-e Aḥmad per le opere di Dostoevskij fu quasi certamente mediato dalla sua attrazione per autori francesi come Sartre (m. 1980), Camus (m. 1960) e André Gide (m. 1951), su cui Dostoevskij aveva esercitato una profonda influenza. Questa attrazione è ben dimostrata dalla sua prolifica attività di traduttore dei loro testi in persiano. Nel 1949 tradusse, insieme a Khobrezāde, *Lo Straniero* (*Bigāne*) di Camus e un anno dopo l’opera teatrale *Il malinteso* (*Su’-e tafāhom*). Anche di Sartre tradusse un’opera teatrale: *Le mani sporche* (*Dast-hā-ye Ālude*). Di Gide tradusse nel 1954

² Jalāl Āl-e Aḥmad, “Dāstāyevski va nihilism va ‘āqebat-ash.” In idem, *Arzyābi-ye shetābzade* (Tabriz: Inteshārāt-e Ebn-e Sinā, 1343/1964), 109-115. Questa è la versione che è stata consultata per la traduzione. Per una panoramica sulla raccolta di saggi *Arzyābi-ye shetābzade*, si veda Hamid Dabashi, *The Last Muslim Intellectual: the Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad* (Edinburgo: Edinburgh University Press, 2021), 128-32.

³ Dāstāyevski, *Taskhīr-shodegān* (*Jenn-zadegān*). Traduzione dal francese di ‘Ali Aşghar Khobrezāde (Teheran: Enteshārāt-e Āsyā, 1361/1982), 2 volumi, 775-781.

⁴ Per le edizioni italiane di queste opere utilizzate come riferimento, si veda Fëdor Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*. A cura e con introduzione di Ettore Lo Gatto (Firenze: Sansoni, 1981); Fëdor Dostoevskij, *I demonî*. Traduzione di Alfredo Polledro (Torino: Einaudi, 2014).

⁵ Su i due saggi qui menzionati, si vedano Al-i Ahmad, *Occidentosis*, 14-21; Dabashi, *The Last Muslim Intellectual*, 140-177.

Ritorno dall'URSS (Bāzgasht az Showravi), lavoro che in qualche modo voleva sancire la disillusione di una generazione di giovani comunisti iraniani sul ruolo dell'Unione Sovietica nella liberazione dei popoli oppressi della terra, e un anno dopo *I nutrimenti della terra (Mā'ede-hā-ye zamini)*.⁶ La sua prima traduzione persiana di un testo in lingua europea fu però quella de *Il giocatore (Qomārbāz)* di Dostoevskij nel 1948. Essa venne condotta sulla base del testo francese a cura di Henri Morgault in quanto Āl-e Aḥmad non conosceva il russo e le sue letture in lingue straniere consistevano in larga parte di testi francesi. Non è sicuramente un caso che la traduzione ebbe luogo nello stesso anno in cui Āl-e Aḥmad abbandonò il partito di stampo marxista e filosovietico *Hezb-e tude* (Partito delle Masse). Secondo Hamid Dabashi, l'interesse per l'esistenzialismo francese e i romanzi russi furono un passaggio della generazione di giovani comunisti di cui Āl-e Aḥmad faceva parte, che in questi scritti trovò un conforto personale che forniva una giustificazione filosofica alle loro disillusioni politiche.⁷ In una lettera indirizzata alla moglie Simin Dāneshvār (m. 2012), scritta nel dicembre del 1952, Āl-e Aḥmad descrive così quel periodo:

La mia prima traduzione di un'opera straniera (*Il giocatore* di Dostoevskij) avvenne in quello stesso anno [1948] in cui passavo i giorni con te e le notti nel tepore della nostra relazione. Fino a quel momento, giovane com'ero, non mi ero mai posto il problema dell'eternità della vita. Le mie giornate erano trascorse nel disagio e nelle sfortune, nella politica e nel trambusto. Ma dopo essere stato coinvolto in politica, in quegli anni per la prima volta compresi la necessità di stabilire una relazione con ciò che nella vita è più eterno. Questa relazione era con una donna che potesse rimanere con quel ragazzo fino alla fine dei suoi giorni e grazie alla quale potesse tagliare completamente i rapporti col mondo...Ed è ancora te che devo ringraziare, se mi si è delineata una seconda questione relativa all'eternità della mia vita. Questa questione è il mio lavoro letterario.⁸

Sebbene questo passaggio rappresenti principalmente una dichiarazione di amore per la moglie, in esso è possibile scorgere la necessità da parte dell'autore di ricercare nella vita qualcosa di più vero e duraturo delle mere contingenze politiche del tempo. Dopo l'amore, la letteratura era qualcosa che andava oltre queste contingenze e una risposta più autentica ai dubbi sulla condizione umana. Nonostante questa lettera contenga una dichiarazione di volere "tagliare i rapporti con il mondo," l'interesse di Āl-e Aḥmad per la politica del tempo continuò comunque fino alla morte, come ben testimoniato da alcune delle opere più celebri come quelle qui citate nell'introduzione. La presa di coscienza che la letteratura rappresentasse qualcosa di più autentico della vita politica mondana aveva tuttavia lasciato un segno indelebile sul suo sguardo sul mondo. Ancor prima della storia e dell'economia la letteratura era infatti diventata per Āl-e Aḥmad un mezzo per comprendere le pulsioni più nascoste dell'animo umano e delle società. Da qui è possibile capire come mai egli

⁶ Sulle traduzioni di Āl-e Aḥmad, si veda Dabashi, *The Last Muslim Intellectual*, 258-279. Ispirato a *Ritorno dall'URSS* di Gide è verosimilmente anche il diario di viaggio di Āl-e Aḥmad in Unione Sovietica. Il viaggio si svolse nel 1964 per partecipare ad una conferenza etnografica a Mosca. Nello stesso anno egli pubblicò una versione breve intitolata *Safar-nāme-ye Rus*, a cui ne seguì una ampliata intitolata *Safar-e Rus*, pubblicata postuma dal fratello Shams (m. 2010) nel 1989.

⁷ Ivi, 266.

⁸ Jalāl Āl-e Aḥmad e Simin Dāneshvār, *Nāmeḥā-ye Simin-e Dāneshvār va Jalāl Āl-e Aḥmad. Ketāb-e dovvom (bakhsh-e avval): Nāmeḥā-ye Āl-e Aḥmad be Dāneshvār dar safar-e Āmrikā-ye Dāneshvār (1331-1332)*. Ed. Mas'ud Ja'fari (Teheran: Nilufar, 1384/2005), 281.

ritenesse che le opere di Dostoevskij fossero fondamentali per comprendere le forze sotterranee che avevano portato il popolo russo ad intraprendere il percorso culminato con la Rivoluzione d'ottobre.

2. Il nichilismo e i paralleli tra il percorso rivoluzionario sovietico e quello iraniano

Il nichilismo fu sicuramente uno dei temi che affascinarono Āl-e Aḥmad durante la sua carriera e che lo portarono a maturare importanti riflessioni sulla società iraniana del suo tempo. Dopo la presentazione della prima versione di *Gharbzadegi* alla “Commissione per l'educazione iraniana” (*Showrā-ye hadaf-e farhang-e Irān*) tra la fine del 1961 e l'inizio del 1962, il filosofo e scienziato Maḥmud Human (m. 1980) fece notare ad Āl-e Aḥmad come in quello scritto egli stesse esplorando le stesse idee contenute nello scambio di opinioni sul nichilismo tra Jünger e Heidegger pubblicato con il titolo di *Oltre la Linea* (*Über die Linie*), che Āl-e Aḥmad affrontava però da un punto di vista diverso in quanto intellettuale di ispirazione marxista e anticolonialista.⁹ Questo contatto con Human culminò nella traduzione persiana di *Oltre la Linea* (*'Obur-e khaṭṭ*), a cui i due intellettuali lavorarono a quattro mani, pubblicandola in due numeri della rivista *Ketāb-e Māh* tra il maggio e l'agosto del 1962.¹⁰ Secondo Hamid Dabashi, il curatore della più recente e completa monografia su Āl-e Aḥmad, filosofi germanofili come Human e Aḥmad Fardid (m. 1996), colui che per primo aveva coniato il termine *gharbzadegi* e con il quale Āl-e Aḥmad ebbe successivamente una polemica sul significato del termine, avevano portato Āl-e Aḥmad a perseguire una ricerca inutile su un dibattito tutto tedesco che nulla aveva a che fare con le sue preoccupazioni sul benessere materiale delle masse iraniane e il suo spirito anticolonialista. Dabashi sostiene anche che la ricerca di un rapporto tra Āl-e Aḥmad e la filosofia di Jünger e Heidegger in ambito accademico oggi sia altrettanto inutile.¹¹ A questo proposito, ci si limita qui a segnalare che in conclusione all'articolo qui tradotto Āl-e Aḥmad rimanda proprio alla sua traduzione di *Oltre la Linea* per ottenere una definizione esaustiva di nichilismo. Come ben appare nel testo, egli fu però certamente consapevole del significato peculiare della parola nella Russia della seconda metà dell'ottocento, in cui il termine fu inizialmente reso popolare da Turgenev (m. 1883) con il romanzo *Padri e Figli* (1862), e venne successivamente usato in maniera quasi “dispregiativa” per indicare i giovani rivoluzionari piccolo-borghesi che rigettavano in toto i valori della loro nazione.¹² È importante notare come attraverso la lettura dei romanzi di Dostoevskij Āl-e Aḥmad avesse identificato l'origine del nichilismo in un “momento” di sovrapposizione tra una battaglia interiore e una esteriore. La battaglia interiore vedeva opposte la decisione di rimanere fedeli alle tradizioni della propria nazione, rischiando però così di lasciarla nell'arretratezza, e una modernizzazione che avrebbe potuto migliorare le condizioni materiali con il conseguente sacrificio dei propri valori peculiari. Lo scontro esteriore era invece quello per il benessere materiale a cui la forza del tempo sottoponeva i personaggi afflitti da questi dilemmi. Da queste considerazioni emerge come la situazione presente in Russia nella seconda metà dell'ottocento ricordasse molto da vicino ad Āl-e Aḥmad quella dell'Iran del suo tempo. Proprio come nella Russia di Dostoevskij egli vedeva nell'Iran del suo tempo una classe di intellettuali che scimmiettavano in maniera inconsapevole i

⁹ Su Human, si veda Siamak Adhami, “HOUMAN, MAHMOUD”, in: *Encyclopaedia Iranica Online* (2022).

¹⁰ Jalāl Āl-e Aḥmad, *Gharbzadegi* (Qom: Nashr-e Khorram, 1375/1996), 9-10; Al-i Ahmad, *Occidentosis*, 25.

¹¹ Dabashi, *The Last Muslim Intellectual*, 273-274.

¹² Sulla presunta paternità di Turgenev del termine “nichilista” e l'origine di questo concetto, si veda Franco Volpi, *Il Nichilismo* (Bari: Laterza, 1996), 7-27. Volpi illustra come in poco tempo in Russia la parola avesse assunto un significato differente da quello inteso inizialmente da Turgenev in *Padri e Figli*. Per il concetto di nichilismo circolante in Russia nella seconda metà dell'ottocento, ivi., 29-33. Ringrazio Fabio Tiddia per avermi segnalato questo testo.

costumi occidentali e una che avrebbe desiderato ritirarsi nel bozzolo delle proprie tradizioni, lasciando il paese arretrato. A fare da sfondo a questa battaglia mentale era la povertà delle masse iraniane a cui la Rivoluzione bianca indetta dallo Shāh Mohammad Reza Pahlavi (m. 1980) nel 1963 non aveva fornito una soluzione efficace, in maniera simile alla riforma agraria russa voluta dallo Zar Alessandro II (m. 1881), che nel 1861 aveva abolito la servitù della gleba. Queste condizioni di fatto creavano nuove generazioni senza alcun motivo per credere realmente né nelle proprie tradizioni né in un processo di modernizzazione ed emancipazione delle masse fondato su valori estranei di matrice europea/occidentale.

L'occidentotico [*gharbzade*] è un uomo senza alcuna credenza o convinzione, al punto che non solo egli non crede in niente, ma non è nemmeno totalmente senza fede in niente.¹³ È un sincretista e serve il tempo. Una volta che egli ha superato il ponte, non gli interessa se questo rimanga in piedi oppure cada. Non ha fede, direzione, un obiettivo, non crede né in Dio né nell'umanità. Non gli interessa se la società viene trasformata o meno e nemmeno se siano la religione o l'ateismo a prevalere.¹⁴

La soluzione a questa situazione di impasse per Āl-e Aḥmad era rappresentata da una presa di coscienza, o uno studio approfondito, da parte delle élites intellettuali delle proprie tradizioni e delle peculiarità della propria nazione con cui affrontare più consapevolmente il processo di modernizzazione.¹⁵ Āl-e Aḥmad cita un passo del diario di Dostoevskij in cui è possibile trovare sorprendenti affinità con questo pensiero. In questo passo l'autore russo descriveva la condizione degli intellettuali filo-occidentali russi affermando che, dopo uno studio, o una riscoperta, dei valori peculiari della propria nazione, essi avrebbero condotto il paese ad un processo rivoluzionario

Conclusioni: il russo che diventa un effettivo europeo non può non diventare nello stesso tempo un effettivo nemico della Russia: miravano forse a questo coloro che aprirono una finestra sull'Europa? E così si ebbero due tipi di russi civilizzati: l'europeo Belinski, che negava continuamente l'Europa e si rivelava al massimo grado russo, nonostante le sue erronee opinioni sulla Russia, e l'antichissimo radicale principe russo Gagarin che, diventato europeo, trovava necessario non soltanto di passare al cattolicesimo, ma di diventare addirittura gesuita. Ditemi ora: chi di essi fu più amico della Russia? Chi di essi rimase più russo? E non conferma questo secondo esempio (dell'estrema destra) il mio

¹³ Questa frase indica che un uomo totalmente senza fede ha, con la sua scelta di non credere, di fatto scelto di credere in qualcosa di diverso: il suo opposto. Un perfetto ateo ha quindi, teoricamente, fede incrollabile nell'inesistenza di Dio. Per Āl-e Aḥmad tuttavia i suoi contemporanei "occidentotici" non erano in grado di credere con fermezza in nulla, nemmeno nel loro non credere. Per questo motivo essi non erano "nemmeno senza fede in niente." Questa condizione li collocava in un limbo senza alcuna vera credenza in cui si preoccupavano unicamente del proprio benessere materiale. A questo proposito, se veda il passo de *I demoni*, citato nella traduzione alla nota 26, dove si dice "Il perfetto ateo sta sul penultimo gradino prima della fede più perfetta."

¹⁴ Āl-e Aḥmad, *Gharbzadegi*, 120; Al-i Ahmad, *Occidentosis*, 94.

¹⁵ Non a caso egli fu uno dei primi etnografi iraniani e pubblicò numerosi articoli e monografie sull'Iran rurale dove riteneva che rimanessero intatte le caratteristiche peculiari della società iraniana. In proposito si veda Franz Lenz, *Der Nativist Āl-e Aḥmad und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert: eine Analyse der ethnographischen Monographien Awrāzān, Tāt-nešīn-hā-ye bolūk-e Zahrā und Ġazīre-ye Hārg, dorr-e yatīm-e ḥalīg unter besonderer Berücksichtigung seiner Programmschrift Ġarbzadegī* (Berlino: Klaus Schwarz Verlag, 2008); Jalal Al-e Ahmad "Mehregān a Mashhad Ardehal: un articolo etnografico di Jalāl Al-e Ahmad su Qāli-shurān." A cura di Simone Ruffini. *Quaderni di Meykhaneh IX* (2019).

iniziale paradosso, consistente nell'affermare che i russi europei, socialisti e comunardi, prima di tutto non sono europei e finiscono col diventare di nuovo radicali e buoni russi, non appena, chiarito l'equivoco, si mettano a studiare la Russia; E in secondo luogo che il russo non può rivolgersi all'Europa sul serio, rimanendo in qualche modo russo perché la Russia è qualcosa di indipendente e di particolare e del tutto diverso dall'Europa, qualcosa di per sé molto serio. E la stessa Europa può essere ingiusta, condannando i Russi e ridendo di loro per il loro rivoluzionarismo: ma noi non siamo rivoluzionari soltanto per distruggere là dove non abbiamo costruito, come gli unni e i tartari, ma per qualche altra cosa che per il momento, a dire il vero, non sappiamo neppur noi (e chi lo sa lo tiene per sé). In una parola noi siamo rivoluzionari, per così dire per una nostra propria necessità, forse perfino per il nostro essere conservatori...¹⁶

Āl-e Aḥmad definisce gli intellettuali filo-occidentali menzionati da Dostoevskij come “*gharbzade*” (occidentotici), proprio come i suoi connazionali da lui aspramente criticati in *Gharbzadegi*, che più volte incitò a riscoprire i valori peculiari della propria nazione. Dalle parole di questo passo si evince però anche come per Dostoevskij il rivoluzionarismo fosse una caratteristica peculiare russa, più che un atteggiamento dettato da idee liberali di stampo europeo. È verosimilmente da questo testo che Āl-e Aḥmad si convinse che Dostoevskij avesse previsto, o profetizzato, lo scoppio della rivoluzione d'ottobre e che il carattere socialista di questa rivoluzione nascondesse in realtà radici più profonde basate sullo spirito russo e la cristianità ortodossa. Secondo Dostoevskij infatti una delle caratteristiche fondamentali dello spirito russo, le cui idee erano rappresentate dagli slavofili e i nazionalisti di cui egli faceva parte, ma condivise anche dagli strati sociali più bassi della società, era la convinzione che nel popolo russo fosse racchiusa la salvezza del mondo e che esso avrebbe potuto guidare le genti del mondo ad un destino di armonia, a cui aspiravano anche gli intellettuali di ispirazione liberale/socialista europea. Una cooperazione immediata fra questi due gruppi avrebbe quindi permesso la realizzazione di “un sogno di conciliazione fuori dalla scienza.” Così si legge in un altro passo del diario di Dostoevskij citato nell'articolo di Āl-e Aḥmad:

Ogni grande popolo crede e deve credere, se vuol restare a lungo in vita, che in lui, e soltanto in lui è racchiusa la salvezza del mondo e che vive alla testa dei popoli, attrarli tutti a sé insieme e portarli in un coro armonico, a uno scopo definitivo, a loro tutti predestinato... In realtà, che cosa credete? Voi credete (ed anch'io con voi) nell'umanità universale, credete cioè che un giorno cadranno, alla luce della ragione e della coscienza, gli ostacoli naturali e i pregiudizi che dividono ancora la libera unione delle nazioni con l'egoismo delle esigenze nazionali, e che solo allora i popoli vivranno in un solo spirito, d'accordo come fratelli, tendendo ragionevolmente e amorosamente ad una comune armonia. Che cosa, o signori, può esistere di più alto e santo di questa fede? La cosa principale è qui che una tale fede voi non la troverete in nessun posto nel mondo, in nessun popolo, per esempio, dell'Europa, dove le individualità delle nazioni sono delineate in modo estremamente acuto, dove se c'è questa fede, non c'è altrimenti che al grado di conoscenza ancora teorica, sia pure ardente e fiammeggiante, ma tuttavia soltanto speculativa. Ma in voi o signori, cioè non in voi, ma in noi, in noi tutti russi questa fede

¹⁶ Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 462-464.

è una fede a tutti comune, viva, più importante di tutto; da noi tutti credono in ciò, con consapevolezza e semplicità nel modo dell'intelligencija, e con vivo incanto nel popolo semplice, al quale anche la sua religione ordina di credere. E così, signori, pensavate di essere soltanto voi "uomini universali" in tutta l'intelligencija russa, mentre tutti gli altri sono soltanto slavofili e nazionalisti? Invece non è così: gli slavofili e i nazionalisti credono in quella stessa cosa in cui credete voi, e ancora più fortemente di voi. [...] Di conseguenza, se l'idea nazionale russa, è alla fin fine, soltanto l'unione mondiale di tutta l'umanità, è per noi tutti vantaggioso sospendere tutti i nostri dissidi e diventare al più presto russi e nazionali. Tutta la nostra salvezza consiste non nel discutere in precedenza sul come si realizzerà questa idea e in quale forma, nella vostra o nella nostra, ma nell'uscire tutti insieme dalla fase teorica per accingerci all'opera.¹⁷

Anche in questo passo, è possibile trovare somiglianze con le riflessioni di Āl-e Aḥmad sull'Iran del suo tempo, in cui egli fu uno dei primi ad esortare ad una cooperazione tra gli intellettuali di sinistra, di cui egli faceva parte, e il clero sciita, nei cui esponenti egli vide nell'ultima fase della sua vita i veri intellettuali organici della nazione iraniana. Egli stesso considerò la sollevazione guidata dall'Imam Khomeini seguita alla Rivoluzione bianca del 1963 un'occasione persa di cooperazione per i comunisti nell'ottica di creare un futuro più giusto per il proprio paese;¹⁸ un obiettivo certamente lontano dal creare un'armonia universale a guida russa come per Dostoevskij, ma peculiare al contesto iraniano degli anni sessanta. In aggiunta, è interessante notare come Āl-e Aḥmad ritenesse che nella rivoluzione prevista da Dostoevskij anche l'aspetto cristiano avesse occupato un ruolo fondamentale. In un altro passo del suo diario citato, Dostoevskij sosteneva infatti che la Russia avrebbe dovuto riprendersi Costantinopoli. Questa conquista le avrebbe permesso di allargare i propri orizzonti sul mondo ed ergersi a guida di una nuova chiesa ortodossa.¹⁹ In questo caso, sebbene Āl-e Aḥmad riconoscesse che le idee radicalmente materialiste della Rivoluzione d'ottobre avessero smentito il pensiero di Dostoevskij, egli vide comunque nella capacità di sopportazione della sofferenza da parte del popolo sovietico nei primi anni dopo la rivoluzione un valore cristiano. La sofferenza patita dal popolo sovietico in quegli anni per un fine più grande trovava infatti un parallelo nella sofferenza del Cristo sulla croce per la salvezza dell'umanità. Anche in questo caso, è forse possibile rintracciare un parallelismo con l'Iran pre-rivoluzionario e l'Islam sciita. Per Āl-e Aḥmad infatti lo sciismo duodecimano rappresentava un aspetto inscindibile dall'identità e della tradizione iraniana. Il martirio subito dall'Imam Ḥoseyn a Kerbela nel 680 e l'occultamento del dodicesimo imam erano concetti inseparabili dalla popolazione iraniana che se da un lato sancivano la necessità di uno stato da un punto di vista religioso, data la temporanea assenza della vera guida, dall'altro si configuravano come un forza di opposizione ad esso quando il potere temporale fosse stato causa di oppressione, ingiustizia, repressione e discriminazione come avvenuto durante il martirio dell'Imam Ḥoseyn, di cui sciiti si ritenevano ancora colpevoli.²⁰ Questa era certamente la condizione che egli percepiva nell'Iran del proprio tempo.

¹⁷ Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 739-744.

¹⁸ Dabashi, *The Last Muslim Intellectual*, 154-157.

¹⁹ Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 807-810.

²⁰ Su questi aspetti, si veda Ajay Singh Chaudhary, "Religions of Doubt: Religion, Critique, and Modernity in Jalal Al-e Ahmad and Walter Benjamin," tesi di dottorato (Columbia University, 2013), 250-258.

E tutti aspettano l'Imam del tempo. O meglio, tutti lo aspettiamo, ognuno a modo suo. Questo perché nessuno dei nostri governi effimeri ha mantenuto le sue piccole promesse e poiché ogni luogo vi sono oppressione, ingiustizia, repressione e discriminazione.²¹

Per concludere questa serie di riflessioni sui parallelismi tra la rivoluzione d'ottobre che secondo Āl-e Aḥmad fu profetizzata da Dostoevskij e quella iraniana, a cui egli non assistette, è necessario notare come nel passo qui tradotto Āl-e Aḥmad avesse percepito in un passaggio de *I demonî* anche una previsione su alcune delle pratiche più brutali del regime di Stalin (1922-1953) e sulla soluzione russa al nichilismo. Il passo a cui Āl-e Aḥmad si riferisce si trova nel terzo capitolo della parte terza del libro, intitolata "Un romanzo concluso." Qui, viene descritto l'incontro tra il rivoluzionario Pëtr Stepànovič e Nikolàj Vsévolodovič (Stavrogin). In questo incontro il primo comunica al secondo che il cadavere di sua moglie, uccisa con il suo tacito consenso dal sicario Fed'ka su istigazione dello stesso Pëtr Stepànovič, non è bruciato nell'incendio che ha avvolto la città, di cui egli non conosce l'origine. Egli afferma che Stavrogin non abbia nulla di cui preoccuparsi da punto di vista legale per l'omicidio, pur insinuando in lui il dubbio che le persone possano collegarlo alla morte della moglie. In questo passaggio Pëtr Stepànovič afferma riferendosi ai responsabili dell'incendio:

È un tale arbitrio... Vedete io aspettandomi tanto da voi, non vi nasconderò nulla: ma sì questa idea del fuoco stava già maturando in me da molto tempo, dato che è così nazionale e popolare; ma io, vedete, la riservavo per l'ora critica, per quell'istante prezioso in cui ci saremmo sollevati tutti e... E loro a un tratto hanno agito di loro arbitrio e senza ordini ora, in un momento in cui bisognerebbe proprio star quatti e trattenerne il respiro! No, è un tale arbitrio!... Insomma io non so ancora nulla, qui parlano di due operai della Špigulin... ma se c'entrano anche i nostri, se anche uno solo di loro ci ha messo le mani, guai a lui! Vedete che cosa vuol dire lasciarli fare un tantino! No, questo canagliume democratico coi suoi quintetti è un cattivo appoggio; qui è necessaria una volontà magnifica, idolatrata, dispotica, che si appoggi su qualcosa di non casuale e di non esterno.²²

Da questo passaggio si può forse intuire come per Āl-e Aḥmad la soluzione russa al nichilismo adottata da Stalin e predetta da Dostoevskij fosse la creazione di un regime totalitario basato sulla volontà di una sola persona, in cui gli elementi operanti con il proprio libero arbitrio venissero epurati. In questo caso, è molto difficile pensare che un intellettuale marxista e anticolonialista come Āl-e Aḥmad giudicasse positivamente gli sviluppi della rivoluzione d'ottobre. In tal senso, le sue critiche all'Unione Sovietica, accusata di sedere al tavolo dei paesi sfruttatori, e di fare parte dell'Occidente, rappresentano elementi concreti sul suo giudizio negativo sulla soluzione russa al nichilismo.²³ Nulla è invece dato sapere su quale sarebbe potuto essere il suo giudizio sulla rivoluzione iraniana e la conseguente creazione della Repubblica Islamica, le quali potrebbero a loro volta essere oggi definite,

²¹ Āl-e Aḥmad, *Gharbzadegi*, 75; Al-i Ahmad, *Occidentosis*, 71.

²² Dostoevskij, *I demonî*, 616.

²³ Sull'Unione Sovietica come paese occidentale e sfruttatore dei paesi dell'oriente, si veda Āl-e Aḥmad, *Gharbzadegi*, 13; 16-17; Al-i Ahmad, *Occidentosis*, 27; 29. Per la versione italiana, Jalāl Āl-e Ahmad, "Diagnosi di una Malattia. Primo capitolo di *Gharbzadegi*. Breve analisi e traduzione." A cura di Simone Ruffini. *Quaderni di Meykhane* VI (2016).

prendendo in prestito due espressioni da lui usate in questo articolo, come “un’acqua che ha spento il fuoco dell’inferno,” e “una soluzione iraniana al problema del nichilismo.”

Dostoevskij e il nichilismo (e le sue conseguenze)²⁴

Io ho paura di Dostoevskij, perfino terrore. Cioè, ogni volta che ho letto un suo libro ne sono rimasto terrorizzato. Non perché i suoi racconti siano come thriller con l’intenzione di generare tensione o paura o questo genere di artifici, bensì perché di fronte al mondo complesso della sua mente provo un senso di inferiorità. Una sensazione di vuoto e nullità. È che mi chiedo: “Dopotutto, quando una persona come lui prende in mano la penna, tu chi sei mai?” e così via. E questa è certamente una sensazione che si prova anche nel trattare con altri grandi scrittori. E non è poi ridicolo che tu ti metta a sedere e, su consiglio di un amico, voglia scrivere qualcosa su un prodigio così straordinario? Ma che altro fare? Ogni piccola cosa un giorno potrebbe tornare utile. E inoltre, se tutti i piccoli si ritirassero di fronte ai grandi, come si potrebbe comprendere la differenza tra grandezza e piccolezza? La ricerca della verità in letteratura assume forme diverse. A volte è un cercatore che si mette alla ricerca con l’occhio esteriore nelle guerre o nelle giungle, proprio come Hemingway; sebbene sotto le apparenze della verità, in realtà scruti se stesso. A volte è uno come Balzac che passa una vita nella giungla di carta degli archivi per indagare una generazione. A volte uno come Faulkner che si mette in viaggio sui sentieri tortuosi dei ricordi per scoprire un fallimento. E a volte uno come Sartre che va da un capo all’altro del mondo, alla ricerca di ogni problema con cui si confronti l’umanità. Dostoevskij, invece, compie la sua ricerca proprio all’interno della giungla umana e in questo fitto bosco egli è andato direttamente a caccia di persone, o delle varianti di se stesso. E in che tempo egli ha fatto questo? Nello stesso tempo in cui Turgenev ha scritto, con artifici e sottigliezze, *Memorie di un cacciatore* o *Padri e Figli*, e nello stesso tempo in cui Tolstoj con artifici diversi è andato in guerra contro i suoi compatrioti russi in *Guerra e Pace*. In un momento in cui non vi è più pace tra padri e figli e le epopee vengono scritte su un rotolo diverso, che rappresenta la negazione del passato o il suo rovesciamento. Dostoevskij tuttavia, non è uno scrittore raffinato e non si serve di artifici letterari. Egli racconta epopee che parlano di tormento e di una nuova cristianità russa.²⁵ È incredibilmente prolifico e sembra quasi che lo scrivere per lui venga prima del camminare o del respirare, a volte lungamente e a volte brevemente, ma sempre in maniera obbligatoria. E nonostante anche nelle *Memorie di un cacciatore* Turgenev racconti la storia della distruzione di una barriera che aveva

²⁴ Da qui in poi le note sono quelle del testo di Āl-e Aḥmad. Ogni annotazione del traduttore è inserita tra parentesi quadre [...].

²⁵ “Il pensiero che ha gettato un’ombra su questo scritto è una ricerca di punizione e un bisogno di patire sofferenze, di rendersi responsabile agli occhi delle persone e di farsi crocifiggere.” Pagina 435 dal libro *I demonî* [*Taskhīr-shodegān/Jenn-shodegān*] di Dostoevskij. Traduzione di Khobrezāde, pubblicato da Enteshārāt-e Āsiyā. Teheran. Inverno 1343 [1965]. [Il passo qui citato da Āl-e Aḥmad corrisponde alle parole della voce narrante de *I demonî*, Antòn Lavrént’evič, che precedono la celebre lettera di confessione di Stavrogin mostrata al vescovo Tichon. In questa lettera Stavrogin ammette di avere abusato di una bambina di undici anni e di averla indotta al suicidio. Le parole citate in questa nota da Āl-e Aḥmad non si trovano nelle più recenti traduzioni in italiano che ripropongono le bozze rivedute dall’autore per il “Russki vestnik” (Messaggero Russo). Esse corrispondono molto probabilmente ad una delle modifiche apparse nell’edizione curata dalla vedova dell’autore che pubblicò questo passaggio per la prima volta nel 1906 in appendice al libro. Si veda Dostevskij, *I demonî*, 504-5].

trattenuto il potere della nazione russa e in *Guerra e Pace* si narra del risveglio di coscienza di una nazione che ha sconfitto il più grande tiranno dell'epoca (Napoleone) e gettato l'Europa nel terrore,²⁶ per me Dostoevskij è colui che rappresenta la nazione russa più di ogni altro. Perfino più di Gogol e Chekhov. E se è vero che la letteratura di una nazione rappresenta la versione più accurata della sua storia, io conosco la Russia principalmente grazie alle opere di Dostoevskij e successivamente grazie ai lavori degli altri scrittori che ho menzionato. Sia per quanto riguarda ciò che ha preceduto la Rivoluzione d'Ottobre, sia per quanto è successo dopo.²⁷

La giungla umana che si trova in ciascuna delle storie scritte da Dostoevskij contiene sentieri talmente sperduti che fino ad ora nessuno vi si è mai avventurato. E che personaggi vi si trovano! Può essere che egli abbia creato più personaggi di tutti gli scrittori del mondo. Anche Tolstoj e Balzac sono così, ma i personaggi di questi due non portano traccia dei loro autori (e questo io lo chiamo artificio). Nella moltitudine di personaggi creati da Tolstoj e Balzac si trovano solo tracce sparute dei loro autori, mentre Dostoevskij lascia traccia di se stesso dappertutto. Egli ha costruito un amalgama di demoni e angeli: ogni personaggio ha un volto satanico e un volto divino. Può darsi che ciò sia dovuto al fatto che la sua visione del mondo fosse statica e che a metà del diciannovesimo secolo egli guardasse ancora al mondo con gli occhi dei manichei. Che egli vedesse uno scontro tra il bene e il male che non avviene esclusivamente nel grande universo, ma anche nel piccolo mondo della figura umana dove si scontrano corpo e spirito e in cui si contrappongono terra e cielo, mondo terreno e aldilà, il creatore e il creato.²⁸ Ogni personaggio di Dostoevskij è una reincarnazione di Mani con una contrapposizione eterna dentro di sé. È ragionevole che il suo lavoro abbia costituito la base di molte ipotesi: nel caso di Freud nel campo della psicologia, mentre per Nietzsche ed altri nel campo di quelle parole e quei discorsi che sono culminati nel fascismo.²⁹ E non è forse vero che anche Nietzsche riconosce il mondo secondo le parole di Zarathustra?

²⁶ Si vedano le pagine 315-7 del libro *Diario di uno scrittore* [*Yāddāshthā-ye yek nevisande*] (una raccolta di articoli politici e sociali di Dostoevskij), in cui egli parla di come e perché l'Europa sia rimasta terrorizzata dalla Russia e sospetti che la Russia sia un paese pronto ad aggredirla etc. Questo è il titolo francese del libro appena menzionato: *Journal d'un écrivain - Dostoëvski*. Trad. Jean Chuzeville. Gallimard. Paris. 1951. [Per il passo citato in italiano, di sorprendente attualità, si veda Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 384-388].

²⁷ “Si ha questa sensazione che tutti i russi provino a correlare la propria condizione con quella dei personaggi descritti nei libri di Dostoevskij.” Pagina 154 del libro *Vita in Terra Sovietica* [*Zendegi dar khāk-e Showravi*] scritto da Ronald Hingley e tradotto da Parviz Lādbon. Pubblicato a Teheran nell'inverno del 1343 [1964/1965], senza data. [Il libro di Hingley letto in traduzione da Āl-e Aḥmad è con ogni probabilità *Under Soviet Skins: an Untourist's Report*, pubblicato a Londra da Hamish Hamilton nel 1961].

²⁸ “Un ateo eterodosso sta sul penultimo gradino di una scala che conduce alla fede perfetta.” Pagina 430 dello stesso *I demoni*. [È stata qui usata la traduzione italiana di Polledro, si veda Dostoevskij, *I demoni*, 479-80. Le parole citate in nota da Āl-e Aḥmad non sembrano all'apparenza fornire una glossa rilevante a quello che egli afferma nel testo. Esse provengono però da un discorso più ampio tra Stavrogin e il vescovo Tichon in cui il religioso conferma al suo interlocutore come un ateismo pieno sia più rispettabile dell'indifferenza mondana alla fede. In questa conversazione Stavrogin esorta il vescovo a citare il seguente passo dell'Apocalisse: “E all'angelo della chiesa di Laodicea scrivi: così dice l'Amen, il testimone fedele e verace, il principio delle cose da Dio Create: mi sono note le opere tue, come non sei né freddo né ardente; oh, se fossi tu freddo o ardente! Ma perché sei tiepido, e né freddo né ardente, comincerò a vomitarti dalla mia bocca. Imperocché vai dicendo: son ricco e dovizioso e non mi manca niente, e non sai che sei meschino e povero e ignudo.” Dostoevskij, *I demoni*, 480. La citazione allude quindi effettivamente alla dualità intrinseca all'uomo presente nei personaggi di Dostoevskij e come questi, come il loro autore, sembrano rendersi conto di come Dio preferisca un ateo convinto a chi decide di non credere in nulla].

²⁹ “L'incendio è nelle menti e non sui tetti delle case, lasciate stare l'incendio e lasciate che si spenga da solo...” (p. 575 dello stesso libro). Questa è la frase che meglio esprime il concetto di nichilismo, e quanto è in odore di Nietzsche! Si veda *Così parlò Zarathustra*. [Si è qui tradotto il testo riportato da Āl-e Aḥmad, in quanto esso differisce leggermente dalla traduzione italiana, per la quale si veda Dostoevskij, *I demoni*, 603. Il passo di *Così parlò Zarathustra* al quale allude Āl-e Aḥmad è probabilmente preso dal capitolo intitolato “Dei preti”, dove si legge “E se alcuno si getta nel fuoco

I più malvagi tra i personaggi di Dostoevskij sono in cerca di una purificazione e i più puri sono malfattori (si veda il colloquio tra Tichon e Stavrogin alle pagine 483 e 484 del libro *I demoni*) e per questo motivo sono sempre in conflitto con se stessi prima che con il mondo.³⁰ Tuttavia, quando questi personaggi, durante la loro lotta interiore, vengono chiamati anche a un conflitto esteriore a causa delle coercizioni del loro tempo, si verifica un momento dove avviene un disastro. Quel momento è il nichilismo (si veda il terzo capitolo dello stesso libro, parte prima, “La festa”, che è un esempio perfetto di nichilismo) e una sua chiara metafora si trova alla fine, nell’incendio (p. 574).³¹ In una storia in cui un cittadino si è appena messo alla ricerca di un benessere materiale e ogni principio è sovvertito, quali disgrazie ci sono! E quell’incendio non è forse un simbolo dell’inferno? Un inferno che si spegnerà solo con l’acqua della Rivoluzione d’Ottobre? E non è forse Dostoevskij ad aver dato notizia di questa rivoluzione?³²

Per questi motivi *I demoni* rappresenta un documento e ciò spiega anche perché questo libro sia stato inizialmente meno reperibile di altre opere. È un documento nello stesso modo in cui lo sono le cose capitate a Raskol'nikov e forse perfino più importante. Un documento che informa su cosa facesse e come pensasse un intellettuale nella Russia di fine Ottocento, e che cosa abbia infine portato allo scoppio della rivoluzione. Un documento che spiega fino a che punto la frustrazione di dover scegliere tra il rimanere russi (non restando però arretrati) e il diventare europei (però non perdendo così l’autenticità russa) abbia costituito un dilemma confuso per l’intelligenza russa,³³ o l’abbia resa più consapevole, portandola a partecipare ad una tale rivoluzione. Tralasciando le considerazioni scientifiche e storiche, ovvero i fattori imprescindibili dell’economia e della politica che sono stati chiariti nei luoghi a loro più consoni e grazie ai quali abbiamo visto come la rivoluzione abbia potuto prendere piede (la sconfitta del 1905 per mano dei giapponesi, e nel 1917 per mano dei tedeschi etc.), al fine di comprendere perché la Russia zarista sia stata sconfitta nel confronto con la Rivoluzione di Ottobre e come dopo di questa si sia ritrovata su un nuovo cammino che influenzò il mondo (o meglio sul quale ha lasciato il proprio marchio), è necessario leggere i *I demoni* come se si trattasse di un documento di prima mano. Se fin dal principio Rousseau è stato nominato il padre della Rivoluzione francese, perché fino ad oggi nessuno ha avuto il coraggio di definire Dostoevskij il padre della Rivoluzione d’Ottobre? Giustamente Marx, Lenin, Belinskij, Trotskij e gli altri hanno avuto il loro riconoscimento, ma perché fino ad ora non è stato mai veramente menzionato il suo nome? Forse perché è stato un bellicista e questo genere di cose non venivano cantate negli slogan della

per la sua dottrina — che cosa prova ciò? Invero è molto meglio che dal proprio incendio sorga la propria dottrina!” in Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*. Traduzione di Renato Giani (Milano: Fratelli Bocca Editori, 1915), 85].

³⁰ [Per il passo in italiano, si veda Dostoevskij, *I demoni*, 503-504].

³¹ [Per la versione italiana de “La festa”, si veda Dostoevskij, *I demoni*, 544-575; e pp. 602-3 per il passo dell’incendio qui citato].

³² “In questo momento non è possibile trovare una tranquillità spirituale da nessuna parte. Fanno di tutto una disputa, non capiscono i pensieri altrui. Proprio come nella torre di Babele.” Pagina 475 dello stesso libro *I demoni*. Per una ricerca, o una spiegazione, della torre di Babele, che è un simbolo della recisione delle relazioni e del dialogo (uno dei mantra degli esistenzialisti), si vedano anche pp. 522 e 523. [Le parole citate in questa nota sono pronunciate dal vescovo Tichon a Stavrogin dopo avere letto la sua confessione e non sono riportate nell’edizione italiana consultata. Per la versione italiana dei passi che secondo Āl-e Aḥmad spiegherebbero la “torre di Babele”, si veda Dostoevskij, *I demoni*, 545-546].

³³ Si vedano le pagine 334-5 del libro *Diario di uno scrittore* in cui Dostoevskij afferma che un russo europeizzato (occidentotico? [*gharbzade*]) sia nemico della propria patria e della propria nazione solo per questa sua caratteristica; e in cui sostiene di essere un sostenitore della razza slava e della preservazione degli autentici caratteri russi, etc. che ormai vanno perdendosi. Ciò si trova per esempio nel *Discorso su Puskin* e anche nelle pagine 536-538 dello stesso *I demoni*, dove si presti attenzione al sunto che viene fatto di queste idee attraverso il discorso di Karmazinov, che è un esempio perfetto di idee europeizzanti che disprezzano la Russia. [Per la versione italiana dei passi qui citati, si veda Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 462-464; idem, *I demoni*, 561-567].

Rivoluzione d'Ottobre.³⁴ Forse perché ha propagato l'idea di una nuova cristianità.³⁵ In ogni caso, non credo che la sua scuola religiosa fondata sulla sofferenza sia mai stata seguita meglio che negli anni tra il 1932 e la morte di Stalin! E se una o due generazioni dopo la rivoluzione in Russia hanno dato prova di una tale capacità di sopportare le sofferenze fino a diventare la Russia Sovietica di oggi, ovvero una delle grandi potenze odierne, prima che le idee di Marx, Lenin e gli altri venissero messe in pratica, non credete forse che esse guardassero proprio agli scritti di Dostoevskij? Specialmente quando si presta attenzione alla convinzione che una grande nazione (ovvero la Russia) avesse e abbia tuttora la responsabilità di “salvare il mondo” e che “in quel tempo in Russia ogni persona prestasse attenzione alla salvezza e all'unità del mondo.”³⁶

Le tracce sono molto più abbondanti di quelle elencate fino ad ora. Sto parlando delle tracce presenti in quello che è successo durante il periodo di Stalin e nello stesso libro *I demoni*. Per esempio fornire una guida su come fosse necessario scrivere comunicati e lettere nella lingua semplice dei lavoratori,³⁷ o la storia di Berija e la forte supervisione su opinioni, idee, azioni e condotta del popolo,³⁸ o la confusione che è necessario creare per intorbidire le acque etc.³⁹ E certamente questi non sono che dettagli. Ma a pagina 587 io non posso non vedere una rappresentazione del regime di Stalin come l'unica soluzione russa al nichilismo che Dostoevskij per primo ha delineato.⁴⁰

8 di āzar 1343 [29 novembre 1964]

³⁴ Si vedano le pagine 502-512 di *Diario di uno scrittore*, dove egli descrive una pace duratura come una fonte di avversità e presunzione e la guerra come un agente purificatore etc. [Per la versione italiana di questo passo, si veda Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 851-865].

³⁵ Si veda sempre *Diario di uno scrittore* pp. 476-8, dove egli dichiara esplicitamente che un'altra volta, prima o poi, dovrà nascere una Costantinopoli russa (e Costantinopoli era il centro della chiesa ortodossa). [Per la versione italiana, Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, 807-810].

³⁶ Pagine da 436 a 440 da *Diario di uno scrittore*. [739-744 della versione italiana consultata].

³⁷ Si veda pagina 497 de *I demoni*. [517 della versione italiana consultata].

³⁸ Ivi, pp. 606-7; 610. [635-637; 639-640 della versione italiana consultata].

³⁹ Ivi, pp. 607-608. [637-638 della versione italiana consultata].

⁴⁰ Per una disamina più completa sulla questione del nichilismo, si veda l'inserito mensile Ketāb-e Māh del giornale *Keyhān*, numeri di Khordād e Shahrivar 1341 [Maggio-Agosto 1962], nell'articolo “Obur az khatt” [Oltre la linea]. [Il passo in cui Āl-e Aḥmad vede una rappresentazione della soluzione del regime di Stalin al nichilismo è quello citato nell'introduzione. Dostoevskij, *I demoni*, 616].