

Tra Hegel e Fourier. Indagini su *La padrona*

Guido Carpi

◇ eSamizdat 2023 (XVI), pp. 39-52 ◇

0. La Russia imperiale offre un buon poligono su cui puntare il mirino della microstoria. Sulle rive della Neva, la serie socio-politica – coi suoi derivati ideologici – procede in stretta e assai tormentata correlazione con la serie culturale e letteraria: da una parte, quest’ultima svolge un ruolo di “superconduttore” per istanze, polemiche e crisi che non trovano alcun altro spazio pubblico in cui articolarsi e trovare almeno una parvenza di risoluzione¹; d’altra parte, il regime politico – e in modo più indiretto una struttura sociale arcaica e assai rigida – costringono lo sviluppo della cultura in categorie ascrivibili dal rigore altrove sconosciuto, coartandone lo sviluppo naturale, ora sottoponendolo a una mera repressione censoria, ora tentando di imporgli indirizzi deliberati in sede politica.

Il quadro, beninteso, muta notevolmente da un’epoca a un’altra, né letterati e potere sono gli unici attori in ballo: “i rapporti fra gli istituti di stato e gli istituti sociali non possono venire ridotti alla repressione dei secondi da parte dei primi”, – leggiamo in un recentissimo intervento collettivo sul tema, – “e la storia del loro interagire è assai più complessa della narrazione tradizionale riguardo al lento ma inarrestabile processo di liberalizzazione della stampa e di liberazione della società dal ‘giogo’ che la opprime”². Durante il regno di Alessandro I la sfera

pubblica ha ancora un “carattere rappresentativo”³ i ruoli che gli intellettuali vi svolgono sono definiti dal monarca (vuoi per via diretta, vuoi per intermediazione burocratica), così che “l’attualizzazione della concorrenza nel campo della letteratura (o in senso anche più ampio – della sfera pubblica legata alla diffusione della cultura) [...] è ancora indissolubile dalla concorrenza per i privilegi eteronomi: la protezione da parte del potere supremo e la possibilità di attingere alle risorse statali”⁴; al contrario, l’epoca di Alessandro II vede una “notevole differenziazione della letteratura come istituto”⁵ e un progressivo autonomizzarsi della sfera pubblica e della vita culturale dai condizionamenti eteronomi, in una dialettica sempre più complessa tra sfera pubblica e potere politico, che si spinge addirittura a comprendere forme di resistenza e di confronto violento.

Fra l’uno e l’altro regno si dipana il trentennio di Nicola I, arco storico a sua volta composito ma congiunto, nella sua articolazione interna, proprio

la tendenza a costruire una tassonomia di cicli storici ricorrenti – l’evoluzione della sfera pubblica nella Russia moderna e contemporanea è vividamente descritta come “un quadro a mosaico” in cui “si susseguono le forme più diverse di libera polemica, di libertà creativa, di autonomia ed esperimenti, di propaganda, di rigido controllo, di oppressione e di efferata e brutale crudeltà tanto nei confronti dell’opposizione quanto nei confronti del potere”, per cui “in una prospettiva storica di duecento anni si tratta non tanto di istituti di dibattito pubblico assenti o deboli: essi, piuttosto, sono compositi, ambizi ma instabili, accompagnati da sistematiche repressioni e dalla censura da parte di un potere supremo che teme la concorrenza nel campo pubblico ed è in grado di schiacciarla”, T. Atnašev – M. Veližev – T. Vajzer, *Dvesti let opyta: ot buržuaznoj publičnoj sfery k rossijskim režimam publičnosti*, in *Nesoveršennaja publičnaja sfera: Istorija režimov publičnosti v Rossii*, Moskva 2021, pp. 78, 79.

³ T. Atnašev et al., *Dvesti let opyta*, op. cit., p. 54. Cfr. M. Veližev, *Politik ponevole? Istoriograf, monarch i publičnaja sfera v Rossii načala XIX veka*, in *Nesoveršennaja publičnaja sfera*, op. cit.

⁴ A. Bodrova, *Institucional’nyj status literaturnykh obščestv vtoroy poloviny 1810-kh godov*, in *Nesoveršennaja publičnaja sfera*, op. cit., p. 126.

⁵ A. Vdovin – K. Zubkov, *Vvedenie*, op. cit., p. 32.

¹ Secondo due noti sociologi russi della cultura, la Russia del XIX secolo è una società “dove solo la letteratura agisce come sfera in cui può godere di esistenza legittima un ambito culturale comune emancipato da questa o quella istanza sociale totalizzante, ovvero dove la letteratura diventa il campo non solo comune, ma anche il solo in cui vengono tematizzati i significati assiologici non specialistici, come sinonimo della conoscenza politico-ideologica, filosofica e addirittura religiosa”, L. Gudkov – B. Dubin, *Literatura kak social’nyj institut: Stat’i po sociologii literatury*, Moskva 1994, p. 49.

² A. Vdovin – K. Zubkov, *Vvedenie. “Ne literatura sama po sebe, a eë social’noe bytovanie”: instituty literatury v Rossijskoj imperii*, in *Instituty literatury v Rossijskoj imperii*, Moskva 2023, p. 30. In un altro recente lavoro – di cui peraltro io non condivido

dall'essere un'epoca di passaggio, in cui la tradizionale eteronomia della serie culturale cessa poco a poco di funzionare, ma una sfera pubblica almeno parzialmente autonoma è ancora solo in embrione: di qui il particolare zelo censorio e repressivo, la necessità di giustificare se stesso che per la prima volta il regime zarista percepisce (e che tenta di soddisfare promuovendo la *narodnost'* ufficiale e una produzione letteraria e pubblicistica confezionata *ad hoc*), mentre le dinamiche di mercato iniziano a contendere ai precedenti circuiti di patronaggio, mecenatismo e *clustering* familiare-amicale il ruolo di principio connettivo e regolatore in letteratura. Ne deriva un sistema caotico, nell'accezione che il termine ha in fisica: nell'epoca di Nicola, la serie socio-politica e quella culturale-letteraria procedono in una sorta di 'convergenza parallela' determinata, da un lato, da rapporti di potere che esercitano sul dibattito culturale forme di pressione imprevedibili e spesso incoerenti (poiché la sfera di potere è attraversata a sua volta da conflitti per lo più occulti ai contemporanei) e, dall'altro, dalle strategie messe in campo dagli operatori della cultura per riuscire a dire ciò che a loro pare necessario senza doverne subire le conseguenze, o almeno non in misura catastrofica.

Le 'convergenze parallele' – impossibili in geometria ma del tutto usuali nella semiotica del rapporto fra potere e cultura nella Russia di Nicola – sono condotte sul doppio binario dell'ermeneutica della continuità e della pragmatica dell'adattamento, dove è particolarmente insidioso tentare di tracciare in modo univoco le coordinate dell'immaginario sociale' così come le definisce Charles Taylor (prevalentemente in relazione allo sfondo di rappresentazioni irriflesse su cui si concretizzano le singole identità): "the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper no their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations"⁶. Un 'immaginario sociale' in cui, nell'ottica generale del potere, nulla deve cambiare, ma

secondo gli obiettivi che il potere si dà di volta in volta, non c'è cosa che non possa mutare: "L'ordine fragile delle relazioni orizzontali fra ceti, verticali fra gruppi e clientele, è di continuo spezzato e ricostruito"⁷. In un contesto simile, la letteratura come "forma principale di espressione e allo stesso tempo di stabilizzazione normativa della soggettività", è condannata all'opera di Sisifo⁸.

È inevitabile che un sistema impostato su una binarietà al contempo tanto rigida e tanto fluida venga sovente turbato da incroci casuali e imprevedibili, dove "un dettaglio trasformato [...] può cambiare molte cose" e "ragioni del tutto esterne possono prevalere e agire in un modo assolutamente discreto: ragioni di opportunità anch'esse, invisibili, ma storicamente decisive"⁹ è un esempio perfetto di quell'"irrompere di ciò che è estraneo al sistema in ciò che è ad esso conforme", che il tardo Jurij Lotman individuava come "uno dei meccanismi principali secondo cui un modello statico si trasforma in dinamico", poiché "il momento dell'esplosione spezza la catena di cause e conseguenze e fa emergere in superficie un'intera dimensione nel cui ambito sorge una nuova serie di possibilità"¹⁰.

In seguito a ogni "esplosione" sorge una nuova configurazione di possibili nessi, solo alcuni dei quali sono destinati a verificarsi e a intrecciarsi in un ordito di nuove contraddizioni, fino all'"esplosione" successiva: è quello che lo stesso Lotman – in un contesto narratologico – definiva "spazio della trama" [*sjuzetnoe prostranstvo*], ovvero l'insieme dei *loci* che possono darsi in un dato orizzonte semiotico-culturale. Trasferendo tale concetto dal campo narratologico a quello dell'immaginario sociale, possiamo definire i singoli eventi microstorici come gli snodi concreti dell'"attività collettiva volta a segmentare e a distribuire l'essere, quando essa s'incarna materialmente, e quando la realtà e il concetto, la coscienza e il dato si mostrano indissolubili"¹¹.

⁷ G. Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Milano 2020, p. 21.

⁸ L. Gudkov – B. Dubin, *Literatura kak social'nyj institut*, op. cit., p. 27.

⁹ P. Redondi, *Galileo eretico*, Torino 2004, p. 7.

¹⁰ Ju. Lotman, *Nepredskazuemye mehanizmy kul'tury*, Tallinn 2010, pp. 41, 46.

¹¹ I. Klinger, *Social'noe voobraženie v strukture russkogo roma-*

⁶ Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, North Carolina 2004, p. 23.

Se dunque gli eventi microstorici formano un insieme finito e immutabile di unità discrete che punteggia un *continuum* storico potenzialmente infinito e mutevole, lo definisce e gli dà struttura, è però bene sottolineare — sulle orme di Maksim Šapir nel campo della semiotica del verso — che “[l]a scansione discreta di un senso originariamente inespresso (implicito) è la sua manifestazione (il suo disvelamento), ma non la sua nascita: i segni non fanno altro che attualizzare la realizzazione del *continuum* semantico, che esiste (ad esempio, in forma di pensiero) anche prima della sua incarnazione segnica”¹². L’analisi microstorica, dunque, esercita una funzione semiotizzatrice del senso storico, e questo funge da condizione semantizzatrice dei singoli snodi evenemenziali.

Non è un caso che alla tardiva ma appassionata scoperta della microstoria da parte degli studiosi russi si accompagni un revival del concetto di ‘realismo’ letterario, un termine a lungo screditato e negletto a causa dell’utilizzo rituale che se ne faceva in epoca sovietica, ma oggi recuperato e ripensato — in linea con le tendenze più recenti negli studi letterari occidentali — come “tipo storicamente concreto di rappresentazione concentrato sul problema di conoscere la realtà, che a tale scopo si rivolge a forme e istituti contigui”, dove per ‘realtà’ s’intende un “sistema socialmente e storicamente determinato di relazioni sociali”¹³; se “la letteratura realista sorge in parallelo col concetto moderno di soggetto sociale

come tale”¹⁴, è logico supporre che la ricostruzione microstorica all’incrocio fra società, cultura e creazione di soggettività possa aiutare a “spezzare il cerchio nel quale la letteratura e la cultura si spiegano l’una con l’altra, garantendo così il perpetuarsi della propria ‘unicità’ e imperscrutabile grandezza”¹⁵. Ricordiamo come l’oggetto delle nostre indagini non siano le dimensioni dell’evento, ma i rapporti, e spesso, più micro sono le dimensioni, più ricchi ed ermeneuticamente produttivi risultano i rapporti che vi si intersecano: come scrive splendidamente Giovanni Levi, “micro per molti è stato l’oggetto, le piccole cose, il locale, gli individui, anziché essere il metodo di lettura, lo sguardo intenso su un punto per mostrarne tutta la complessità”¹⁶.

Solo a prima vista può apparire paradossale l’attualità che nello studio dei rapporti fra cultura, società e politica nella Russia ottocentesca assumono i principi ermeneutici elaborati dagli studiosi italiani di microstoria per comprendere le dinamiche in atto in un quadro totalmente diverso, ossia agli albori dell’Età moderna in Occidente: quello “sforzo di ridare voce e presenza anche a coloro che lasciano solo una documentazione parziale, indiretta e limitata”¹⁷, che i redattori dell’ormai mitica collana “Microstorie” rivendicavano in favore dei ceti subalterni dell’Italia preunitaria, nel contesto russo risulta infatti assai produttivo anche nei confronti dei membri della minoranza colta relegati ai margini del discorso ufficiale.

La vicenda del gruppo orbitante attorno a Michail Vasil’evič Butaševič-Petraševskij e delle propaggini di esso è un esempio particolarmente calzante di come si possa lavorare in tale direzione: sviluppatosi in una di quelle fasi ricorrenti nella storia imperiale in cui la formale e rivendicata adesione a un canone dato per immutabile nasconde processi di veloce ricomposizione delle identità sociali e culturali (ossia, per dirla con Robert Musil, “cose importanti accadono quando apparentemente non capita nulla”¹⁸), il movimento dei *petraševcy* resta forse il più ambi-

na: Tysjača duš A. F. Pisemskogo, “Novoe literaturnoe obozrenie”, 2023, 4, p. 125. Cfr. Ju. Lotman, *Sjužetnoe prostranstvo russkoj romana XIX stoletija*, in Idem, *Izbrannye stat’i: V 3 t.* T. 3, Tallinn 1993, p. 95; I. Vdovin — I. Kliger — K. Ospovat — Ch. Stur-Rommerejm, *Ot sostavitelej: Russkaja literatura serediny XIX veka i social’noe voobražaemoe*, “Novoe literaturnoe obozrenie”, 2023, 4, p. 85. Il regno di Nicola, del resto, è esso stesso una nuova “configurazione” nata dall’“esplosione” del 14 dicembre 1925, e a un decennio dal proprio inizio è segnato dall’“esplosione” in campo culturale che condiziona l’intero sviluppo dell’autocoscienza russa di lì a venire: la prima *Lettera filosofica* di Pëtr Čaadaev. Su questo decisivo focus microstorico, vedi M. Veližev, *Čaadaevskoe delo. Ideologija, ritorika i gosudarstvennaja vlast’ v nikolaevskoj Rossii*, Moskva 2022.

¹² M. Šapir, *Universum Versus: Saggi di teoria del verso e di teoria della letteratura*, Lecce 2013, p. 40.

¹³ M. Vajsman — A. Vdovin — I. Kliger — K. Ospovat, *Vvedenie. “Realizm” i russkaja literatura XIX veka*, in *Russkij realizm XIX veka: obščestvo, znanie, povestvovanie v russkom realizme*, Moskva 2020, pp. 19, 23.

¹⁴ Ivi, p. 27.

¹⁵ I. Vdovin *et al.*, *Ot sostavitelej*, op. cit., p. 85.

¹⁶ G. Levi, *L’eredità immateriale*, op. cit., p. 8.

¹⁷ Ivi, p. 10.

¹⁸ Ivi, p. 7.

guo ed enigmatico fenomeno politico dell'Ottocento russo. È, paradossalmente, proprio la poderosa mole dei documenti processuali e dalla successiva memorialistica dei protagonisti a rendere particolarmente opaco il *petraševismo*, che – così come il problema dell'eresia di Galileo in un capolavoro della scuola italiana di microstoria – può essere definito “un intreccio di due inquietudini”¹⁹ l'inquietudine degli inquirenti – dignitari di corte, agenti del Ministero degli Interni, funzionari della Terza Sezione, o polizia segreta – che perseguono agende fra loro contrastanti e in ogni caso proiettano sugli indagati uno schema cospirativo preconfezionato, mentre gli indagati stessi, nell'ovvia ‘inquietudine’ di scagionarsi, mescolano nelle proprie confessioni elementi fattuali innegabili a ricostruzioni, affermazioni e smentite a volte assai fantasiose. Ne deriva quello che Carlo Ginzburg (con ovvio rimando freudiano) definisce “formazione culturale di compromesso” – o “formazione sostitutiva” – fra persecutori e perseguitati²⁰, ossia un amalgama fra punti di vista contrapposti ma costretti a incrociarsi per via coercitiva, generando turbolenze dai risultati imprevedibili. Secondo Freud, “i sintomi del delirio, fantasie e azioni, sono infatti il risultato di un compromesso fra entrambe le correnti psichiche; e in un compromesso si tiene conto delle richieste di ciascuna delle due parti, ma ciascuna di esse deve rinunciare a qualcosa di ciò che avrebbe voluto ottenere”: quello che nella psiche individuale è l'origine di un delirio, isteria d'angoscia, o nevrosi ossessiva, nell'incrocio fra serie socio-politica e serie culturale produce – in certe condizioni particolarmente conflittuali – slancio religioso, oppure arte²¹.

Risulta dunque evidente – in misura non diversa da quanto asserito da Ginzburg in tutt'altro contesto – “l'importanza delle anomalie, delle crepe che si aprono talvolta (molto raramente) nella documentazione, incrinandone la compattezza”²², ovvero il

ruolo centrale delle rare esternazioni dei *petraševcy* precedenti alla retata dell'aprile 1849, per fortuna raccolte con grande scrupolo dagli inquirenti: “Anche una documentazione esigua, dispersa e riluttante può insomma essere messa a frutto”²³. Ciò, beninteso, non serve né può servire a elaborare un modello ‘standard’ della visione del mondo e delle finalità del movimento, poiché un quadro unico di presupposti e di obiettivi, semplicemente, non esisteva, e l'unico reale orizzonte comune dei *petraševcy* (l'unico, cioè, non calato su di loro dall'alto a posteriori, vuoi a fini processuali, vuoi con l'intento auto-riabilitatorio della loro propria memorialistica successiva) può essere descritto nei termini della “razionalità selettiva e limitata” attribuita da Giovanni Levi al rozzo esorcista di Santena e ai suoi umili accoliti:

l'ambiguità delle regole, la necessità di prendere decisioni consapevolmente in condizioni di incertezza, la limitata quantità di informazioni che consente tuttavia di agire, la tendenza psicologica a semplificare i meccanismi causali che si ritengono rilevanti nel determinare i comportamenti e, infine, la consapevole utilizzazione delle incoerenze fra sistemi di regole e di sanzioni²⁴.

L'accostamento può sembrare paradossale, ma si era pur detto: rapporti, non dimensioni. Presi singolarmente, i documenti al centro della nostra analisi non sono rappresentativi d'altro che delle convinzioni dei loro autori (la stessa *Padrona* è forse il testo più malriuscito in assoluto di Dostoevskij), e la loro rilevanza storico-culturale va cercata, se mai, nella trama nascosta che essi creano, delimitandola come spazio concettuale in cui si dà uno specifico tentativo di articolare i problemi che la cultura russa – in quel particolare giro di mesi – pone a se stessa: come nota infatti il principale corifeo della microstoria in Russia, appellandosi proprio a Ginzburg, “il compito più complesso di uno studio microstorico è stabilire il rapporto fra il microlivello e il macrolivello dell'analisi”²⁵.

¹⁹ P. Redondi, *Galileo*, op. cit., p. 410.

²⁰ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1998, p. XXV.

²¹ S. Freud, *Opere. 1905-1909. Il motto di spirito e altri scritti*, V, Torino 1972, pp. 300, 347-349; Idem, *Opere. 1915-1917. Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, VIII, Torino 1976, pp. 47, 48, 66-69.

²² C. Ginzburg, *Storia notturna*, op. cit., p. XXIV.

²³ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Milano 2019, p. XVIII.

²⁴ G. Levi, *L'eredità immateriale*, op. cit., p. 19.

²⁵ M. Veližev, *Čaadaevskoe delo*, op. cit., Moskva 2022, pp. 9, 10; Cfr. C. Ginzburg – J. Tedeschi – A. C. Tedeschi, *Microhistory: Two or Three Things That I Know about It*, “Critical Inquiry”, 1993 (XX), 1, pp. 10-35.

1. Per Dostoevskij, il 1846 termina sotto pessimi auspici. Al successo ottenuto con *Bednye ljudi* [Povera gente] segue il disincanto di pubblico e critica nei confronti delle opere successive, sempre più sperimentali e oscure²⁶. A inizio 1847, per il gruppo del ricostituito “Sovremennik” il primo violino e “nuovo Gogol” si è trasformato dapprima in una dispendiosa zavorra e poi in un concorrente e in una mina vagante. È giunto il momento della resa dei conti: la sua posizione nella gerarchia degli scrittori va drasticamente ridimensionata. Nell’appuntamento consuntivo dello *Sguardo* [Vzgljad] annuale sull’annata letteraria appena trascorsa (tanto più atteso dal pubblico in quanto suo esordio su “Sovremennik”), Vissarion Belinskij vorrebbe dosare riconoscimenti e critiche nei confronti del proprio discepolo di un tempo, ma Nikolaj Nekrasov – poeta filantropo ma redattore spietato – interviene con modifiche redazionali che trasformano i passaggi dedicati a Dostoevskij in una pietra tombale sulla sua reputazione letteraria²⁷.

Si tratta di una stroncatura capace di compromettere per sempre il giovane scrittore, ma Dostoevskij non se ne cura più di tanto: “La denigrazione della mia fama nelle riviste mi reca più vantaggi che svantaggi”, scrive al fratello, ed è lui per primo a riconoscere la necessità di voltare pagina rispetto a quanto fatto finora, perché “nella mia situazione la monotonia è la tomba”²⁸. Prima ancora che in letteratura, è nella sua vita che sta iniziando un ciclo nuovo: alla cerchia dei letterati ‘di prima fila’ che lo sta ostracizzando egli, infatti, non tarda a sostituire nuove e più abbordabili frequentazioni.

Proprio a casa di Belinskij nella primavera 1846 ha stretto amicizia col coetaneo Apollon Majkov,

poeta di già discreta notorietà e fratello di Valer’jan, critico letterario che in questo giro di mesi sta esercitando su Fedor Michajlovič una breve ma decisiva influenza²⁹. A sua volta, Apollon Majkov introduce lo scrittore nella propria cerchia, dove Dostoevskij ritrova Aleksej Beketov – suo compagno di studi all’Accademia d’ingegneria militare – e conosce i fratelli minori di questo, Andrej e Nikolaj, rispettivamente studenti di botanica e di chimica; al gruppo dei fratelli Beketov fanno capo anche il poeta esordiente Aleksej Pleščeev e Aleksandr Chanykov, studente ventunenne già assai versato alle dottrine socialiste per il tramite di Viktor Porošin, carismatico professore di economia politica all’Università di Pietroburgo, che – pur non condividendo la lettera delle teorie di Saint-Simon, Fourier, Proudhon e Louis Blanc – ne offre agli studenti descrizioni ampie ed efficaci, per di più corredate da indicazioni bibliografiche assai puntuali³⁰.

Per Porošin le nuovissime teorie sociali costituiscono un mero oggetto d’interesse scientifico, ma come rievcherà Dmitrij Grigorovič (a sua volta autore esordiente e fonte biografica primaria per il Dostoevskij di questi anni), i membri del gruppo dei Beketov sono animati da un “nobile empito di sdegno contro l’oppressione e l’ingiustizia”³¹, e tutto per loro diviene fermento etico e intellettuale, da approfondire con dedizione e, nei limiti del possibile, tradurre in pratica: ben presto, infatti, i Beketov si trasferiscono a vivere in comune assieme ai compagni secondo regole ‘associative’ desunte da Fourier; a proporlo è lo stesso Dostoevskij: “Sono così grandi i benefici della civilizzazione!”, scrive al fratello e poi corregge – “dell’associazione!” (28/1, p. 134)³².

²⁹ Cfr. G. Carpi, *Dostoevskij nel 1846*, p. 106 e sgg.

³⁰ Cfr. V. Semevskij, *Petraševcy. Kružok N. S. Kaškina. I. Kaškin, Chanykov, Debu*, “Golos minuvšego”, 1916, 2, pp. 45-52; Idem, *M. V. Butaševič-Petraševskij (biografičeskij očerk)*, /“Golos minuvšego”, 1913, 1, pp. 29, 30.

³¹ *F.M. Dostoevskij v vospominanijach sovremennikov: V 2 tomach*, a cura di K. Tjun’kin, Moskva 1990, 1, p. 136.

³² Il giovane Dostoevskij intende l’associazionismo anche come superamento del lavoro subordinato tramite la cooperazione fra produttori o fra possessori di capitali: già nel 1846-1847 egli accarezza l’idea di dedicarsi all’attività finanziaria insieme al fratello Michail, ossia di fondare una non meglio specificata “associazione” – probabilmente un’agenzia di credito cooperativo – che dovrebbe mettere fine alla penuria in cui i due versano. “L’associazione è un’opera grande e

²⁶ Sulla parabola artistica di Dostoevskij nel 1846, vedi G. Carpi, *Dostoevskij nel 1846*, “L’analisi linguistica e letteraria”, 2022 (XXXII), 3, pp. 95-110.

²⁷ Cfr. V. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 13 t.* T. 10: *Stat’i i recenzii. 1846-1848*, Moskva 1956, pp. 40-42; N. Nekrasov, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem: V pjatnadcati tomach, T. 13*, Kn. 2: *Materialy redakcionno-izdatel’skoj i obščestvennoj dejatel’nosti: Otkrytye pis’ma: Avtobiografičeskie zapisi: Semejno-imuščestvennye dokumenty i pročee*, Sankt-Peterburg 1997, pp. 121, 122.

²⁸ F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem: V tridcati tomach*, Leningrad 1972-1990, 28/1, pp. 131, 138. *Infra*, nel testo, solo volume e numero di pagina.

In varia misura, l'interesse per l'associazionismo fourierista è condiviso da tutti i membri del gruppo, e gli stessi fratelli Beketov, trasferitisi a Kazan' all'inizio del 1847, si metteranno subito a farne propaganda fra gli studenti locali³³. Ma è il pur giovanissimo Chanykov a mostrare il temperamento più combattivo e un'inclinazione a fare delle dottrine di Fourier una disciplina totalizzante di pensiero e d'azione: già all'università egli anima un circolo che si oppone alla crassa goliardia delle corporazioni studentesche in nome dell'impegno politico e civile, e già allora — come rievcherà nel 1849 di fronte alla Commissione inquirente — lo tormentano “infiniti interrogativi sulla frattura fra teoria e pratica, arte e vita, divinità e umanità”³⁴. Diverrà in seguito uno dei *petraševcy* più attivi e determinati: “uomo dall'accesa immaginazione e assai nervoso”, secondo la caratteristica che ne dette lo stesso Petraševskij durante il processo, “Chanykov è un uomo dal carattere assai vivace, la cui attività preferita era mantenere i contatti fra tutti noi, e che aveva un'enorme cerchia di conoscenze”, come ricorderà l'altro *ultra* fourierista Dmitrij Achšarumov³⁵.

È giusto — come nel caso del Menocchio ginzburghiano — “chiedersi che rilevanza possano avere, su un piano generale, le idee e le credenze di un individuo singolo”³⁶ come Chanykov, certo non un plebeo oscuro e isolato al pari dell'eroe di Monterea-le Valcellina, ma in ogni caso un marginale senza alcun ruolo riconoscibile nella società e nella cultura. Dedito in particolare alla propaganda in tutte le sue forme, Chanykov è uno dei *petraševcy* più decisi nel promuovere “idee politiche radicali”, anche propagandandole nella cerchia dei piccoli commer-

cianti³⁷, ed è determinato ad acquisire un periodico a nome del gruppo e a spendersi per una traduzione collettiva delle opere di Fourier; se tali iniziative non si concretizzano, egli riscuote però notevoli successi nell'indottrinamento individuale dei compagni, e nel 1848 farà in tempo ad esercitare un'influenza decisiva sulla formazione intellettuale del giovanissimo Nikolaj Černyševskij, che lo ricorderà come “uomo intelligente, saldo nelle convinzioni, dalle vaste conoscenze [...] assai in gamba e propagandista tremendo”, e lascerà vivide testimonianze della sua indefessa predicazione fourierista³⁸. Proprio Chanykov — secondo un altro *petraševec* bene informato — si assume il compito di riassumere le varie dottrine socialiste a un Dostoevskij piuttosto pigro quando si tratta di leggere i testi originali: Fourier, si capisce, ma anche *Allons en Icarie!* [Viaggio in Icaria] di Étienne Cabet, le cui utopie comuniste pure Chanykov non condivide³⁹.

Che tipo di immaginario egli deve aver trasmesso al giovane prosatore fin dai loro primi incontri, lo si può ricostruire da un documento di poco più tardo, vero e proprio *focus* microstorico di ben più ampi processi ‘carsici’ di sedimentazione ideologica: il discorso pronunciato da Chanykov al banchetto tenuto dall'ala fourierista dei *petraševcy* il 7 aprile 1849 in occasione del compleanno del Maestro, tenutosi a casa di Aleksandr Evropeus, rampollo di una facoltosa famiglia di proprietari terrieri di Tver' e laureando in economia politica⁴⁰. Chanykov lesse la propria prolusione dopo averla imparata a memoria,

santa”, gli risponde il 13 settembre Michail, da cui veniamo a sapere altri particolari sull'operazione (28/1: 129, 143; *Neizdannye pis'ma F. M. i M. M. Dostoevskich (1847-1880)*, a cura di V. Nečeva, “Iskusstvo”, 1927, 1, pp. 107-109). Superfluo aggiungere che non se ne fece nulla.

³³ Cfr. V. Bervi (N. Flerovskij), *Vospominanija. I. Carstvovanie Nikolaja I*, “Golos minuvšego”, 1915, 3, p. 138.

³⁴ *Delo petraševcev*. T. 3, Moskva-Leningrad 1951, pp. 38, 39.

³⁵ Cit. in V. Semevskij, *M. V. Butaševič-Petraševskij. IX. Okončanie sledstvija. Voennyj sud. Ispolnenie prigovora*, “Golos Minuvšego”, 1913, 12, p. 96; V. Lejkina-Svirskaja, *Petraševcy*, Moskva 1965, p. 128.

³⁶ Cfr. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, op. cit., p. XXI.

³⁷ Cfr. V. Semevskij, *Petraševcy. Kružok N. S. Kaškina. I. Kaškin, Chanykov, Debu*, “Golos Minuvšego”, 1916, 2, p. 54.

³⁸ N. Černyševskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 15-ti tomach*. T. 1, Moskva 1939, pp. 182, 183 e *passim*.

³⁹ O. Miller, *Materialy dlja žizneopisanija F. M. Dostoevskogo*, in *Polnoe sobranie sočinenij F. M. Dostoevskogo*. T. 1: *Biografija, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki s portretom F. M. Dostoevskogo i priloženijami*, Sankt-Peterburg 1883, p. 91; *Delo petraševcev*. T. 3, op. cit., p. 143.

⁴⁰ Condannato a morte come molti altri *petraševcy* ma poi confinato nel Caucaso come soldato semplice, Evropeus torna a Tver' nel 1847 e si lega al combattivo maresciallo della nobiltà Aleksej Unkovskij, qualificandosi come uno dei più decisi riformatori nel periodo preparatorio dell'abolizione della servitù della gleba. Dostoevskij, di ritorno nella Russia europea, risiede a Tver' nel 1859 e ha modo di frequentare lui e gli altri membri del circolo di Unkovskij, mutandone numerose istanze. Cfr. G. Karpi, “*Umstvennaja orgija*”. *F. M. Dostoevskij i A. M. Unkovskij*, “Voprosy literatury”, 2005, 5, pp. 202-221.

pare, nonché “in stato d’animo di allegra ebbrezza” e “a velocità tale che si riusciva a sentire una parola su dieci”, concludendo però in modo talmente “limpido ed energico” da suscitare “una gradevole empatia negli ascoltatori”, come riferiranno agli inquirenti zaristi Ippolit Debu e Dmitrij Achšarumov, due *petraševcy* che affronteranno il patibolo assieme a Dostoevskij⁴¹.

2. Costrutto assai complesso dove coesistono suggestioni di palingenesi cosmica desunte da Swedenborg, il rifiuto di una modernità dominata dall’urbanismo industrialista e da commerci predatori, la critica dell’istituto matrimoniale e dell’ipocrisia borghese in nome di una radicale liberazione affettiva e sessuale, la dottrina fourierista ha la sua chiave di volta in un progetto di riorganizzazione collettivistica della vita sociale fondato sull’armonizzazione di ‘passioni’ comunque insopprimibili nell’uomo: “esse non possono armonizzarsi se non quando si contrastino [si dispieghino] regolarmente nelle sette progressive o serie di gruppi”, — scrive Fourier già nella *Théorie des quatre mouvements* [Teoria dei quattro movimenti], il suo primo trattato del 1808, — “fuori da questo meccanismo le passioni non sono che tigri scatenate, arcani impenetrabili”⁴².

Il termine “passioni” non va peraltro inteso nel senso violentemente affettivo che esso ha nell’accezione odierna, ma in una più ampia gamma di “bisogni” o “impulsi”, ovvero come “le tensioni e movimenti attrattivi attraverso i quali l’individuo entra in costante collegamento con gli altri e che lo definiscono in relazione agli altri”⁴³ organizzata in “sette primitive”, ossia in comunità patriarcali in cui le passioni liberamente espresse erano “le guarentigie della concordia”, l’umanità è poi degenerata in uno stato di disordine conflittuale e mutualmente distruttivo che trova nel “commercio” la sua massima espressione e che ha dell’antico ordine solo la confusa memoria “di una felicità passata e irrimedi-

bilmente perduta”⁴⁴. Se tale schema ha in Rousseau la sua evidente origine, Fourier sottolinea come il carattere oppressivo e artificioso della civiltà moderna colpisca in particolare la donna, il cui stato di subordinazione sociale e di sistematica alienazione psicologica, intellettuale e affettiva diviene un simbolo universale di abbruttimento e di servaggio: “Voler giudicare le donne in base al carattere degenerato che esse rivelano nella Civiltà è come voler giudicare la natura dell’uomo dal carattere del contadino russo, che non ha alcuna idea d’onore né di libertà”, scrive Fourier, ignaro delle potenzialità sovversive che verranno presto attribuite ai mugicchi da Herzen, Černyševskij e Bakunin⁴⁵.

Eppure, secondo un modello di sviluppo ciclico di sviluppo storico, lo stesso Fourier è convinto che dalle contraddizioni del presente debba risorgere l’“ordine combinato” del futuro, che si troverà su un piano superiore rispetto all’armonia primitiva perché memore degli stadi conflittuali intermedi e fondato su un’organizzazione scientifica delle passioni nelle cosiddette “sette” o “serie”: “La teoria dell’ordine combinato vi mostrerà che tutti i nostri caratteri sono buoni se sapientemente distribuiti; che bisognerà assecondare e non correggere la natura”⁴⁶.

Tale complesso teorico trova in Chanykov un polarizzatore assai efficace, che non esita a recepirne tanto gli aspetti più visionari che quelli politicamente più radicali: nel brindisi a Fourier, egli dichiarerà infatti che il fine ultimo del movimento verso l’ordine futuro è “il cambiamento dell’intero pianeta e dell’umanità che su tale pianeta vive, tramite una trasformazione integrale, sistematica e solidale delle sue superfici, delle sue profondità, delle sue acque”⁴⁷. Tale palingenesi è resa possibile dal parallelismo fra passioni umane e fenomeni planetari, poiché — spiega Chanykov recuperando da Fourier le più visionarie suggestioni schellinghiane e swedemborghiane, “tutti i fenomeni non sono altro che simboli delle nostre passioni [...] Dove sarebbe l’unità del mondo se le nostre passioni fossero escluse dal partecipare a

⁴¹ Delo *petraševcev*. T. 3, op. cit., pp. 31, 56, 120.

⁴² Ch. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti e altri scritti*, Torino 1972, p. 217.

⁴³ R. Schérer, *Charles Fourier ou l'écart absolu*, in Ch. Fourier, *L'attraction passionnée*, Paris 1967, pp. 13, 14; cfr. É. Lehouck, *Fourier aujourd'hui*, Paris 1966, p. 27.

⁴⁴ Ch. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti*, op. cit., pp. 281-283.

⁴⁵ Ivi, p. 392.

⁴⁶ Ivi, p. 304.

⁴⁷ *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija petraševcev*, Moskva 1953, p. 507.

tale misurata armonia, alle cui manifestazioni materiali guardiamo come a un'ispirazione divina, come al sigillo di una divina verità"⁴⁸.

Chanykov condivide con Fourier il modello storiografico d'impianto ciclico, secondo cui il conseguimento dell'armonia universale costituirebbe un ritorno a originarie radici "organiche" e comunitarie di cui si ha confusa memoria nei miti e nei canti popolari: in essi "trovate l'*obščina*, la federazione di *obščiny*, trovate racconti, canti sul paradiso perduto, sulla perdita felicità"; le vestigia, dunque, di "un equilibrio turbato dell'attività sociale" da ristabilire tramite "un'armonizzazione delle passioni [...] nella piena e indicibilmente attrattiva libertà dei godimenti sessuali [...], nell'assenza della proprietà privata, del terrore religioso, nell'appagamento e nella tranquillità per il futuro"⁴⁹.

L'enfasi sull'*obščina* (la gestione comunitaria delle terre praticata dai contadini russi) non è certo casuale. Fourierista convinto ma anche militante determinato a definire e perseguire un programma concreto di lotta, Chanykov si mostra in grado di tradurre le suggestioni cosmico-palingenetiche e le architetture storiografiche desunte dal suo *maître* in spunti di critica sociale e politica ben calati nella specifica realtà domestica: la Russia, come ogni organismo nazionale, è "un'originale, peculiare espressione di quelle passioni che sono un principio universale, e dunque un sentimento universalmente umano". La nazione russa, dunque, esprime un particolare complesso di "passioni" (interessi parziali, forme identitarie, ecc.) che prese singolarmente fanno parte del comune sostrato antropologico; tale complesso tende naturalmente a un libero e armonico equilibrio via via prefiguratosi in fenomeni storici di carattere sociale, economico e politico: "l'organizzazione comunitaria [*obščinnoe*], il villaggio natio come culla della vita economica e civile [...] la vita sfrenata e sconfinata dei tempi delle signorie medievali [*udely*]"'. Eppure, al momento presente "la mia patria è in catene, la mia patria è schiava", come una donna le cui "inclinazioni naturali" siano sistematicamente conculcate dai meccanismi oppressivi della

modernità (il dispotismo, la Chiesa, la famiglia); una metafora, quella della "donna oppressa [*ugnetënnaja*], passione incarnata del mio amore per la patria", che Chanykov articola ulteriormente in chiusura del proprio brindisi: essa intona un "canto dolente" in cui, fra confuse vestigia "dell'ardimento e del valore di un tempo", risuona l'appello della donna — e quindi della comunità — all'aspirante liberatore "non amarmi, non blandirmi, la legge dello zar, dei signori, la legge cristiana mi maledirà, opprimerà la mia prole, la famiglia mi ucciderà"⁵⁰.

È facile immaginare il sorriso sarcastico degli inquirenti di fronte alla pallida autodifesa tentata da Chanykov durante l'interrogatorio: "la dottrina di Fourier è di carattere conservatore"⁵¹. Essi avevano infatti ben letto l'apostrofe finale del brindisi, dove — in piena osservanza fourierista — sono accomunati in un'unica condanna i meccanismi di possesso e di dominio con cui i "gruppi privilegiati" — dalla famiglia allo Stato e al dio oppressore — impediscono il libero armonizzarsi delle "passioni", in un climax dalle connotazioni rapaci e criminali:

La famiglia è monopolio, la famiglia è immoralità, la famiglia è perversione, la famiglia è un dio oppressore, questo avido bandito che crocifigge suo figlio per amore, come ci dice la Chiesa, questo covo di banditi rapaci; nella famiglia c'è la proprietà esclusiva, una distribuzione egoistica delle ricchezze, la famiglia è miseria, la famiglia è salute compromessa nell'umanità; la famiglia è miasma, epidemia, la famiglia è male incarnato, e lo Stato che si fonda su essa è un organismo avvelenato; la sua distruzione è vicina!...⁵²

3. Tutti argomenti di cui si doveva discutere nella 'comune' dei Beketov ben prima del famigerato brindisi, e che lasciano una traccia sensibile in *Chozjajka* [La padrona], opera iniziata da Dostoevskij "con freschezza, leggerezza e felicemente" (28/1, p. 173) a fine ottobre 1846 ma la cui stesura si protrarrà per quasi un anno. Strano coacervo stilistico, la nuova *povest'* prosegue gli esperimenti sul monologo (o pseudo-dialogo) frammentato e multivettoriale e sul

⁴⁸ Ivi, p. 511.

⁵¹ *Delo Petraševcev*. T. 3, op. cit., p. 25. Cfr. l'analogo *understatement* di Dostoevskij di fronte agli inquirenti: "Il fourierismo è un sistema pacifico", N. Bel'čikov, *Dostoevskij v processe Petraševcev*, Moskva-Leningrad 1936, p. 91.

⁵² *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija Petraševcev*, op. cit., p. 511.

⁴⁸ Ivi, pp. 512, 513.

⁴⁹ Ivi, pp. 507, 508.

pastiche linguistico che qui, rispetto alle opere immediatamente precedenti, ai gerghi impiegatizi e del popolino di città affianca una pesante vena folklorico-fiabesca desunta dal primo Gogol' di *Strašnaja me-sť* [Una terribile vendetta] con risultati, sia detto, non sempre fra i più felici.

Sia come sia, *La padrona* ruota attorno al tema della passione [*strast'*], termine del tutto sporadico nel primo Dostoevskij, che ora, assieme ai propri derivati, ricorre ben 23 volte nella *povest'*: il protagonista Ordynov è dominato dalla "passione più profonda, più insaziabile, capace di estenuare tutta la vita di un uomo e di inibire [...] l'accesso a un qualsiasi angolo nella sfera di un'attività diversa, pratica, quotidiana". Reso dalla passione "un fanciullo per la vita esteriore" e inevitabilmente succube del proprio prossimo (con accenti che preludono al futuro 'uomo del sottosuolo'), Ordynov tenta bensì di disciplinare tale passione, di trasformarla da impulso autocastrante in azione creativa dapprima incanalandola nella forma di un sistema, nell'ordinata compagine di una visione del mondo "ancora oscura, indefinita" di cui egli pure "percepiva ancora timidamente il carattere originale, verace e innovativo" (1, pp. 265, 266).

Ma l'unica arena in cui le passioni possono venire disciplinate e armonizzate è il mondo dei rapporti reali, e Ordynov è spinto — pur contro voglia — a calarsi in un paesaggio suburbano degradato e inquietante: qui incontra la coppia Murin-Katerina, ovvero la donna come simbolo di uno spirito popolare arcaico, lacerato da passioni irrazionali e inafferrabili e allo stesso tempo avvinto dal potere carismatico di un mercante-stregone: "come se in loro battesse il cuore di una sola aspirazione, di una sola passione", — medita Ordynov ascoltando il respiro cadenzato dei due da dietro il paravento della loro camera da letto. — "Quale passione inesorabile le avvince il cuore?" (ivi, p. 289).

Appare in primo piano anche il motivo desunto da Fourier (via Chanykov) del *giogo* [*gnět*], sofferto, inferto o autoinferto, in una sorta di circolo cieco di mutua oppressione: Ordynov "tentava di insorgere contro il fatalismo che lo soggiogava", ma "la carne è impotente contro tale giogo delle impressioni",

e "tutta questa vita [...] lo soggioga e lo perseguita con la sua eterna, infinita ironia" (ivi, pp. 277, 278, 280). Ma, a differenza dei *mantra* fourieristi che circolavano a casa Beketov — in cui la donna mette in guardia l'eroe dalle conseguenze delle sue profferite — qui è Ordynov a pregare invano la fanciulla di, non offrirsi all'amore e alle blandizie del torvo marito; nella coscienza di Katerina Murin è fuso in guisa indissolubile col pathos religioso, e attraverso di esso egli domina la fanciulla: quando essa prega di fronte all'icona della Vergine fino a cadere in deliquio, "allora capita che egli si svegli, che mi chiami, che inizi ad amarmi e a blandirmi, a consolarmi [...] Egli è potente! Grande è la sua parola!" (ivi, p. 294).

La trama si dipana in una catena di confusi e febbrili deliri scanditi da visioni di palingenesi cosmica e alternati a scene di naturalismo burlesco e allo stesso tempo perturbante, in parte mutuate dalla novella incompiuta di Lermontov *Štoss*, in parte dalla novella *Die Irrungen* [I malintesi, 1821] di E. T. A. Hoffmann: uno stile che Alfred Bem, in uno studio su *La padrona* di fine anni Venti e ancora utilissimo, interpreta come "drammatizzazione del delirio", ovvero "una realizzazione dei fenomeni del mondo interiore al di fuori, come eventi che accadono realmente"⁵³. A parte l'aspetto propriamente psicopatologico, tale "drammatizzazione" si può interpretare anche come tentativo di esprimere la già citata idea, ripresa dai fourieristi del circolo dei Beketov, che l'ordine passionario umano e l'ordine cosmico si rispecchino l'uno nell'altro, così come — è logico pensarlo — anche i turbamenti che l'uno e l'altro subiscono.

Si sa: nel laboratorio concettuale e creativo di Dostoevskij nulla si distrugge, ma molto viene accantonato per riemergere in diverse sembianze e diverso contesto. Tanto l'idea di un'identità simbolica fra macrocosmo e microcosmo, quanto il modello ciclico, triadico della scansione storica si ripresenterà come elemento fondante della svolta religiosa della maturità: si pensi al frammento *Socializm i christianstvo* [Socialismo e cristianesimo, 1864]. Ma per il momento siamo ancora negli immediati paraggi del fourierismo di casa Beketov, incrociato

⁵³ A. Bem, *Issledovanija o literature: Pis'ma o literature*, Moskva 2001, p. 270.

con reminiscenze dalle opere di Dostoevskij immediatamente precedenti: come la “Donna/Patria” di Chanykov, Katerina è sì confusamente memore — attraverso il canto — di un’originaria condizione di libertà e di innocenza, ma tale condizione idilliaca è stata irrevocabilmente compromessa da un incendio fatale che ha distrutto averi e rapporti familiari della fanciulla, destabilizzandone l’equilibrio psichico.

L’archetipo dell’incendio si era già dato in *Gošpodin Procharčĭn* [Il signor Procharčĭn], così come dalla precedente novella ‘migra’ ne *La padrona* l’immagine minacciosa del bandito (o ribelle) scarmigliato e belluino sullo sfondo dell’incendio, che — da fugace immagine sognata da Procharčĭn nel suo delirio premortale — si evolve ora nel personaggio di Murin; è un impianto metaforico che allude sia allo squilibrato sviluppo storico russo (fatto di lunghi periodi di stagnazione e di fratture traumatiche, sempre sotto minaccia da parte di un’oscura nemesi plebea), sia — sul piano dei destini individuali — a un senso di colpa e a una nevrosi irrimediabile, che “disimpasta”⁵⁴ le pulsioni del soggetto secondo uno schema che tornerà in *Idiot* [L’idiota] con Nastas’ja Filippovna (il cui destino si dipana a partire da un remoto e fatale incendio), e poi in *Besy* [I demoni], con l’apoteosi incendiaria e distruttiva di *Okončanie prazdnika* [Il finale della festa].

Col procedere della *povest’*, al motivo delle passioni da emancipare dal giogo e da ricondurre ad armonia, si lega quello della libertà/volontà [*volja, voljuška*] e dell’alienazione che ad essa impongono forze ataviche: così Katerina — fra preghiere devote, deliqui, pianti e scene erotiche tanto esplicite quanto lo poteva permettere la censura del tempo — spiega a Ordynov di non poter diventare la sua “amata” perché “la mia vita non è mia, ma è d’altri, e la mia volontà è avvinta” (ivi, p. 291); difficile non ricordare ancora una volta l’esclamazione “non amarmi, non blandirmi” nel brindisi di Chanykov: per ora, i

due principi della “passione” e della *volja* riescono a spezzare i meccanismi alienanti e oppressivi solo nel canto, in cui risuona “ora l’ultimo singulto di un cuore serrato senza scampo nella passione, ora la gioia della libertà e di uno spirito che ha spezzato le proprie catene per gettarsi sereno e libero nel mare infinito di un amore senza ostacoli” (ivi, p. 203).

In piena consonanza con la versione di Fourier che stava circolando nel suo gruppo di sodali, Dostoevskij accenna anche ai risvolti criminali dei meccanismi di dominio a cui il suo eroe tenta di opporsi: Ordynov “intuiva di essere finito in un oscuro covo di banditi”, e in chiusura di racconto — invero in modo un po’ meccanico — gli viene confidato che nel palazzo dove si svolge l’intera vicenda i gendarmi hanno da poco scoperto la base di un’intera associazione a delinquere (ivi, pp. 279, 320). Eppure Murin, palesemente il capo dei banditi, l’ha fatta franca anche questa volta: la lega perversa fra autorità, repressione di genere, religione e crimine non si può distruggere rimanendo nella cerchia di questo assetto sociale.

4. Sarebbe fuorviante ridurre l’impianto metaforico della *povest’* a esposizione di un immaginario fourierista da cui peraltro Dostoevskij si allontanerà velocemente: *La padrona* è un’opera dalla gestazione piuttosto lunga, e sugli ideali recepiti dallo scrittore a casa Beketov fanno in tempo a stratificarsi suggestioni e analisi di tutt’altra provenienza che — pur trattando le medesime questioni, dettate dall’epoca — le affrontano da un’angolatura diversa e le incrociano con elementi nuovi: di qui, forse, derivano l’ordito caotico della *povest’* e il carattere oscuro e ambiguo di buona parte della sua topica.

A districare seppur parzialmente la matassa, ci aiutano le quattro ‘puntate’ della *Peterburgskaja letopis’* [Cronaca pietroburghese] pubblicate anonime da Dostoevskij sulla rivista *mainstream* “Sankt-Peterburgskie vedomosti” nell’aprile-giugno 1847, ossia nell’ultima fase di lavoro sulla *povest’*. Il tema trasversale della *Cronaca* — pur ‘sommerso’ dalle divagazioni ora frivole ora inquietanti tipiche del *feuilleton* — non è di derivazione fourierista: per la prima volta, Dostoevskij s’interroga qui sulla sostanziale estraneità (e sul contrasto implicito) della capitale Pietroburgo rispetto alla “Russia profonda”, non

⁵⁴ Il “disimpasto” psichico (*Entmischung*) rende autonome e autoreferenziali pulsioni normalmente fuse in un sistema di contrappesi vicendevoli e permette alla pulsione di morte di agire liberamente e di operare — a seconda dell’orientamento datole dalla libido — per la distruzione del soggetto o di un oggetto esterno. Cfr. S. Freud, *Opere. L’io e l’es e altri scritti (1917-1923)*, IX, Torino 1977, pp. 239, 503-504.

senza ironici paragoni di amaro carattere biografico (cfr. 18, pp. 20, 21), e sulle prospettive di una futura ricomposizione del dissidio fra retaggio tradizionale e prospettive di sviluppo potenziale della nazione.

Si tratta, né più né meno, di quello che oggi viene definito il dilemma sul “cammino peculiare” russo, o *Sonderweg*⁵⁵ che per il Dostoevskij maturo si tratti di un tema cruciale è cosa più che ovvia, ma lo è assai meno che egli se ne occupi già nel 1847, prendendo posizione nel quadro di un dibattito politico-culturale ben preciso. È infatti in questo arco di anni che “le accese polemiche fra occidentalisti e slavofili travalicano poco a poco i confini dei saloni per approdare alle pagine della stampa periodica”⁵⁶; se nel 1842 una prima avvisaglia si era data in ambito letterario, con la polemica scoppiata fra Belinskij e Konstantin Aksakov riguardo alle *Anime morte* di Gogol’, nella seconda metà del decennio l’arena più frequentata diviene la storiografia, e nello specifico il modello di sviluppo storico da attribuire alla Russia: è questo il campo in cui i due schieramenti passano gradualmente dalla speculazione teorica alla concreta progettualità socio-politica.

Delle posizioni slavofile per il momento Dostoevskij sa giusto ciò che trapela dalle repliche polemiche di Belinskij e della sua cerchia, ma è invece un fatto che egli conosca e segua con interesse le teorie di Konstantin Kavelin, storico destinato a occupare uno dei ranghi più eminenti nelle non troppo affollate schiere del liberalismo russo, ma qui ancora giovane professore dell’Università di Mosca. Nella *Cronaca* del maggio 1847 Dostoevskij sottolinea infatti come negli ultimi mesi “siano apparsi su rivista alcuni articoli davvero notevoli”, in particolare “di argomento scientifico, critico-letterario, storico e statistico” e non manca di notare che gli storici “stanno cercando la chiave per una possibile spiegazione di fatti divenuti nel fra tempo ancor più enigmatici di quanto lo siano mai stati” (18, pp. 25, 28); è una diretta parafrasi di Kavelin, che nella sua rassegna della letteratura storica del 1846 sul nuovo “Sovremennik”

di Belinskij constatava la “condizione di passaggio” attraversata dal pensiero storico russo, con evidente allusione al dibattito in corso: “nel profondo della vita contemporanea sta nascendo una nuova coscienza storica, ancora in cerca di forma e di espressione”⁵⁷.

A tale ricerca, lo stesso Kavelin offre un contributo di primo piano: quello *Sguardo sui rapporti giuridici dell’antica Russia* [*Vzgljad na juridičeskij byt drevnej Rossii*] che, accolto come articolo programmatico sul primo numero del nuovo “Sovremennik” e bersagliato da accese polemiche, costituisce uno dei testi seminali dell’occidentalismo russo. Secondo lo storico moscovita, alla base dell’intero sviluppo sociale e politico dell’Europa moderna sta l’idea del valore assoluto della persona umana, dell’individuo autocosciente; tale principio era sconosciuto al mondo antico, in cui “non si aveva alcuna idea dell’uomo al di fuori delle determinazioni di casta, di ceti, di nazionalità e di cittadinanza”, ed è stato introdotto in Europa dal Cristianesimo, che “ha aperto e sviluppato profondamente nell’uomo il mondo interiore, invisibile, spirituale”, affermando la sua autonomia come entità spirituale e persona morale⁵⁸.

Si tratta di una delle idee portanti di Hegel, che in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lezioni sulla filosofia della storia] distingue tre fasi in cui il principio personale emerge gradualmente nella civiltà occidentale: lo spirito greco come “libera, bella individualità” in cui il mondo soggettivo è ancora legato al fondamento naturalistico e si esprime non come “spiritualità libera che determina se stessa”, bensì come “naturalità trasformata in spiritualità”; il mondo romano come dominio della “personalità astratta” che si esprime nell’universalità del diritto e nel potere dispotico; la rivelazione cristiana, “conciliazione e liberazione dello spirito, in quanto l’uomo acquista la coscienza dello spirito nella sua universalità e infinitezza”⁵⁹.

⁵⁵ Vedi in particolare: “*Osobyj put’*”: *Ot ideologii k metodu*, a cura di T. Atnašev – M. Veližev – A. Zorin, Moskva 2018 (con bibliografia di riferimento).

⁵⁶ A. Camutali, *Bor’ba tečenij v russkoj istoriografii vo vtoroj polovine XIX veka*, Moskva 1977, p. 34.

⁵⁷ K. Kavelin, *Sobranie sočinenij*. T. 1: *Monografii po russkoj istorii: Rassuždenija, kritičeskie stat’i i zametki K. D. Kavelina*, Moskva 1897, col. 745.

⁵⁸ K. Kavelin, *Naš umstvennyj stroj: Stat’i po filosofii russkoj istorii i kul’tury*, Moskva 1989, p. 19.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 3, Firenze 1963, pp. 54, 55, 162, 232. Cfr. Idem, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Milano 1996, pp. 787, 788. Sull’origine cristiana dell’i-

Nella civiltà cristiana, da un lato permane la “sfera interiore” come pietà religiosa, nel rapporto con Dio, e d’altra parte “essa è il punto di partenza per le relazioni mondane”, ossia si traduce nella sfera etico-giuridica dei rapporti fra i ceti prima nel sistema feudale, poi nello Stato moderno. Tale ideale, presente in modo ancora incompiuto, esteriore nel Medioevo come “regno del Figlio”, si sarebbe realizzato compiutamente a partire dalla Riforma luterana, trovando piena attuazione nella moderna civiltà borghese e protestante, come “regno dello Spirito Santo”⁶⁰.

Così, seguendo fedelmente le coordinate hegeliane (beninteso, tranne l’esaltazione della Prussia luterana), Kavelin afferma che “il principio cristiano dell’incondizionata dignità dell’uomo doveva, insieme col Cristianesimo stesso, trasmettersi prima o poi anche al mondo della vita civile [...]. Così, uno solo è lo scopo di tutti i popoli del nuovo mondo cristiano: il riconoscimento incondizionato della dignità dell’uomo, della persona, e il suo sviluppo onnicomprensivo”. Da tale processo, “le tribù russo-slave, tranquille, pacifiche”, sono però sempre state escluse: nella società slava, basata sul principio del clan patriarcale, “l’uomo come si disperde; non concentrandosi su nulla, le sue forze sono prive di tensione, di energia, e si disperdono nel mare dei rapporti prossimi, familiari. Non si può parlare di un sentimento profondo della persona”⁶¹.

In tali condizioni, il principio della libera individualità poteva inizialmente manifestarsi solo al vertice della gerarchia sociale e politica, ovvero nella persona del monarca riformatore – Pietro il Grande, si capisce – grazie al quale “la persona sul terreno russo si è appropriata dei propri diritti incondizionati, ha rifiutato le determinazioni immediate, naturali, esclusivamente nazionali, le ha sconfitte e sottomesse”⁶²; ma nel secolo e mezzo seguito alle riforme petrine una società civile si è pur andata formando,

sebbene con estrema fatica, e ormai le personalità autonome che la compongono cominciano a sentirsi oppresse da quel loro prototipo tanto potente quanto unilaterale: l’assolutismo riformatore e il sistema politico e civile da lui creato.

La concezione kaveliniana della storia russa culmina così in quella che possiamo definire la tesi sull’esaurimento della forza propulsiva delle riforme petrine, con tutti i loro attributi: dall’assolutismo burocratico alla compartimentazione in ceti. È Belinskij, sempre a inizio 1847, a sintetizzare questa tesi in una formula che avrà grande fortuna: “La Russia ha dato completamente fondo, ha esaurito l’epoca della riforma. In [Russia] la riforma ha compiuto la propria opera, ha fatto per essa tutto ciò che poteva e doveva fare, è venuto per la Russia il tempo di svilupparsi autonomamente, da se stessa”⁶³. Liberare la persona e definire una propria compiuta fisionomia nazionale sono per la società civile russa due processi del tutto concomitanti.

5. Nella *Cronaca*, Dostoevskij recepisce gli elementi portanti di tale schema: egli relega infatti a metro “antiquariato” le forme esteriori della tradizione (identificate col Cremlino di Mosca, alla cui ombra peraltro egli è nato) e vede nella Pietroburgo manifatturiera e commerciale l’unico possibile modello di un progresso futuro che permane “ancora nell’idea”: un’idea “appartenente a Pietro I”, che s’identifica col definitivo superamento delle compartimentazioni sociali, poiché “tutti i ceti sono chiamati all’opera comune di incarnare la sua grande idea”; essa – proprio come in Kavelin e Belinskij – “è giunta al suo limite possibile e si guarda attorno, si scava attorno, acquisisce la percezione di sé”; né manca il nesso tra fluidificazione sociale ed elaborazione di una cultura nazionale matura: “No, non è la scomparsa dello spirito nazionale ciò che vediamo in questa tendenza contemporanea, ma bensì il trionfo della nazionalità, che, pare, non è così facile distruggere sotto l’influsso europeo come pensano in molti” (18, pp. 26, 27).

L’urgenza di innescare un profondo processo di rinnovamento è certo condivisa da buona parte della

dea secondo cui “l’individuo in quanto tale” ha “un valore infinito”, il filosofo tedesco costruisce nella propria *Estetica* la fondamentale distinzione fra arte classica e arte romantica. Cfr. Idem, *Estetica*, Milano 1978, pp. 683-685.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Lezioni*, op. cit., pp. 232, 263, 151.

⁶¹ K. Kavelin, *Naš umstvennyj stroj*, op. cit., pp. 20, 22.

⁶² Ivi, p. 59.

⁶³ V. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 13 t.* T. 10, op. cit., p. 19.

società civile: “da noi la sete di azione si spinge fino a una sorta di urgenza febbrile, inarrestabile”, — prosegue il *feuilleton*, in tono del tutto inusuale per un genere letterario di solito improntato a un allegro chiacchiericcio, — “tutti vogliono un’occupazione seria, molti con l’ardente desiderio di fare del bene, di rendersi utili”, poiché “la felicità non sta nell’avere la possibilità sociale di starsene con le mani in mano e giusto ogni tanto darsi delle arie tanto per variare, ma in un’eterna, infaticabile attività e nello sviluppo nella pratica di tutte le nostre inclinazioni e capacità” (ivi, pp. 30, 31).

Ma gli spunti di ottimismo della *Cronaca* finiscono qui: la sfera politica rimane bloccata, la società conserva tutte le proprie compartimentazioni, e il difetto di sbocchi reali verso l’azione genera — in chi si ostina a volerla perseguire — un mutamento financo antropologico nella celebre figura del sognatore, che nasce dunque all’incrocio tra due conati falliti: il progetto di palingenesi fourierista e la liberazione della persona secondo lo schema offerto da Hegel. La sterile e inquietante fantasmagoria in cui vegetano i “sognatori” del giovane Dostoevskij (troppo noti i passaggi relativi perché sia necessario riportarli in questa sede) è la proiezione di una vita sociale e politica bloccata da un deficit di realtà come azione capace di coinvolgere, di suscitare iniziativa attiva proprio quando un cambiamento sarebbe imposto tanto dalle leggi dell’utopia quanto da quelle della storia.

Se Ordynov è la prima rappresentazione del sognatore condannato ad avvilupparsi in un mondo di fantasmagorie illusorie quanto più tenta di calarsi nella sfera dei rapporti reali, nell’*avatar* di Katerina la Russia profonda mostra tutta la propria ambivalenza, lacerata fra un confuso anelito al conseguimento di una soggettività autonoma (ancora la *volja*) e l’incapacità di definirne i termini e di perseguirne le manifestazioni concrete: “ti farai schiava di colui che ti amerà”, — pronostica beffardo Murin alla fanciulla, — “tu stessa legherai la libertà, glie la offrirai in pegno e non la riprenderai mai più indietro”. È sempre Murin a spiegare a Ordynov il motivo del suo fallimento: “Essa è orgogliosa! Anela alla libertà senza sapere lei stessa cosa vuole il suo cuore. Così

è risultato che è meglio che tutto rimanga com’era! [...] Dagli la libertà, alla persona debole, e sarà lei stessa a legarla e a portartela indietro. Un cuore stolto non lo aiuta neppure la libertà!” (1, pp. 309, 317).

Ne deriva una compiuta fenomenologia della subordinazione volontaria, che lo stesso Ordynov traduce nella formula del “debole cuore”, risultato di traumi storici che non è possibile superare d’un tratto, con un puro esercizio di volontà. L’individuo sognatore e la collettività nazionale dal debole cuore sono i termini di una dialettica sospesa: come “conclusa integrità di senso” all’incrocio tra utopia fourierista e storicismo hegeliano, *La padrona* racconta sia di una mancata armonizzazione delle passioni fra singoli individui, che di una mancata emancipazione della società come organismo collettivo.

Il giovane Dostoevskij potrà solo iniziare un tentativo di risolvere tale empassa volgendosi alla novella sentimental-visionaria di *Belye noči* [Notti bianche] e al romanzo di formazione (*Netočka Nezvanova*), ma nel 1849 la Commissione inquirente di Nicola I troncherà imperiosa il nuovo ciclo artistico che con questi lavori si stava aprendo. E nondimeno, la scansione discreta del *continuum* storico non conosce soste, se non illusorie, e ogni dialettica bloccata è destinata prima o poi a deflagrare in una nuova “serie di possibilità”. Tredici anni dopo *La padrona*, dopo dieci anni di Siberia, Dostoevskij ripartirà esattamente dalla vecchia tesi di Belinskij e Kavelin: la “separazione” fra ceto colto e masse popolari “sta ormai terminando. La riforma petrina, proseguita fino ad oggi, è infine giunta ai suoi limiti ultimi. Più avanti non si può andare, né c’è dove andare: la strada è terminata, è stata percorsa tutta” (18, p. 36). Ma scriverlo a fine 1860 durante la campagna abbonamenti per la prima annata della rivista “Vremja”, mentre per lo scrittore e per il Paese un nuovo ciclo si sta aprendo davvero, s’inserisce in una trama storica totalmente nuova: un tentativo di definirne lo spazio travalica il presente lavoro e necessita che le indagini proseguano.

◇ *Between Hegel and Fourier. Inquiries on The Landlady* ◇

Guido Carpi

Abstract

The present essay aims to assess the efficacy of hermeneutical principles developed by Italian microhistory scholars in the analysis and interpretation of Russian culture during the Imperial era, both in its individual facets and in the overarching perspectives that emerge from them. The example under examination is Dostoevskii's *povest'* *The Landlady* (*Khoziaika*, 1847). It is dissected as a juncture between diverse political and intellectual currents: on one hand, the Fourierist utopianism, and on the other, the idea of liberating human personality as advocated by Russian Westernizers influenced by Hegel's philosophy of history. This intersection of ideologies, both familiar to the young Dostoevskii, enables us to fathom the metaphorical construct of the *povest'*, which would otherwise remain rather enigmatic. It also allows us to define its overarching meaning: an acknowledgment that, given the social and political conditions prevailing in Russia at the time, every attempt at progress is destined for futility.

Keywords

Microhistory, Young Dostoevskii, Fourierism, Petrashevsky Circle, Hegelism, Sonderweg, Russian Westernizers.

Author

Guido Carpi holds the position of full professor in Russian Literature at the University of Naples "L'Orientale". He is the author of numerous scholarly works, including the monograph *Dostoevskii as Economist* (2012, in Russian), a two-volume *History of Russian Literature* (2010, 2016, in Italian), a *History of Russian Marxism* (2016, in Russian), a *History of the Russian Revolution* (2017, in Italian), and a biographical study dedicated to Vladimir Lenin (2024, forthcoming in Italian). He has also curated an anthology of writings by Maksim Shapir, addressing verse theory and literary theory, presented in Italian (2013).

Publishing rights

This work is licensed under **CC BY-SA 4.0**



© (2023) Guido Carpi