

I SAGGI DI LEXIA

62

Direttori

Ugo VOLLI

Università degli Studi di Torino

Guido FERRARO

Università degli Studi di Torino

Massimo LEONE

Università degli Studi di Torino

Aprire una collana di libri specializzata in una disciplina che si vuole scientifica, soprattutto se essa appartiene a quella zona intermedia della nostra enciclopedia dei saperi — non radicata in teoremi o esperimenti, ma neppure costruita per opinioni soggettive — che sono le scienze umane, è un gesto ambizioso. Vi potrebbe corrispondere il debito di una definizione della disciplina, del suo oggetto, dei suoi metodi. Ciò in particolar modo per una disciplina come la nostra: essa infatti, fin dal suo nome (semiotica o semiologia) è stata intesa in modi assai diversi se non contrapposti nel secolo della sua esistenza moderna: più vicina alla linguistica o alla filosofia, alla critica culturale o alle diverse scienze sociali (sociologia, antropologia, psicologia). C'è chi, come Greimas sulla traccia di Hjelmslev, ha preteso di definirne in maniera rigorosa e perfino assiomatica (interdefinita) principi e concetti, seguendo requisiti riservati normalmente solo alle discipline logico-matematiche; chi, come in fondo lo stesso Saussure, ne ha intuito la vocazione alla ricerca empirica sulle leggi di funzionamento dei diversi fenomeni di comunicazione e significazione nella vita sociale; chi, come l'ultimo Eco sulla traccia di Peirce, l'ha pensata piuttosto come una ricerca filosofica sul senso e le sue condizioni di possibilità; altri, da Barthes in poi, ne hanno valutato la possibilità di smascheramento dell'ideologia e delle strutture di potere. . . . Noi rifiutiamo un passo così ambizioso. Ci riferiremo piuttosto a un concetto espresso da Umberto Eco all'inizio del suo lavoro di ricerca: il "campo semiotico", cioè quel vastissimo ambito culturale, insieme di testi e discorsi, di attività interpretative e di pratiche codificate, di linguaggi e di generi, di fenomeni comunicativi e di effetti di senso, di tecniche espressive e inventari di contenuti, di messaggi, riscritture e deformazioni che insieme costituiscono il mondo sensato (e dunque sempre sociale anche quando è naturale) in cui viviamo, o per dirla nei termini di Lotman, la nostra semiosfera. La semiotica costituisce il tentativo paradossale (perché autoriferito) e sempre parziale, di ritrovare l'ordine (o gli ordini) che rendono leggibile, sensato, facile, quasi "naturale" per chi ci vive dentro, questo coacervo di azioni e oggetti. Di fatto, quando conversiamo, leggiamo un libro, agiamo politicamente, ci divertiamo a uno spettacolo, noi siamo perfettamente in grado non solo di decodificare quel che accade, ma anche di connetterlo a valori, significati, gusti, altre forme espressive. Insomma siamo competenti e siamo anche capaci di confrontare la nostra competenza con quella altrui, interagendo in modo opportuno. È questa competenza condivisa o confrontabile l'oggetto della semiotica.

I suoi metodi sono di fatto diversi, certamente non riducibili oggi a una sterile assiomatica, ma in parte anche sviluppati grazie ai tentativi di formalizzazione dell'École de Paris. Essi funzionano un po' secondo la metafora wittgensteiniana della cassetta degli attrezzi: è bene che ci siano cacciavite, martello, forbici ecc.: sta alla competenza pragmatica del ricercatore selezionare caso per caso lo strumento opportuno per l'operazione da compiere.

Questa collana presenterà soprattutto ricerche empiriche, analisi di casi, lascerà volentieri spazio al nuovo, sia nelle persone degli autori che degli argomenti di studio. Questo è sempre una condizione dello sviluppo scientifico, che ha come prerequisito il cambiamento e il rinnovamento. Lo è a maggior ragione per una collana legata al mondo universitario, irrigidito da troppo tempo nel nostro Paese da un blocco sostanziale che non dà luogo ai giovani di emergere e di prendere il posto che meritano.

Ugo Volli

Classificazione Decimale Dewey:

891.7092 (23.) LETTERATURA RUSSA. Persone

PIETRO RESTANEQ

DALLA STRUTTURA AL SISTEMA

**LOTMAN E LA STORIA
DELLE IDEE IN URSS**





ISBN
979-12-218-2294-6

PRIMA EDIZIONE
ROMA 31 OTTOBRE 2025

A.C.M.

La luce di stelle lontane e l'inizio dell'alba
I segreti della vita e i misteri dell'amore
In un attimo di ispirazione riscaldato dal sole
Tutto si riflette nell'anima del poeta
Nello specchio del mondo

KONSTANTIN NIKOL'SKIJ
Lo specchio del mondo

INDICE

- 15 Introduzione
1. Genesi e scopo del libro, 17 – 2. Metodologia, 19 – 3. Struttura dell'opera, 21.
- 23 Capitolo I
Il contesto e gli anni della formazione
1.1. La filosofia in URSS: marxismo e *diamat*, 27– 1.1.1. *Bogdanov e Lenin: verità come riflesso, verità come prassi*, 33 – 1.1.2. *Meccanicisti e dialettici*, 36 – 1.2. Formalismo e teoria letteraria in Russia, 40– 1.2.1. *Arte e vita*, 44 – 1.2.2. *Per una sintesi fra forma e storia*, 52.
- 59 Capitolo II
Lo strutturalismo fra cibernetica e letteratura
2.1. Lo strutturalismo in Unione Sovietica, 59 – 2.1.1. Che cos'è lo strutturalismo?, 60 – 2.2. La cibernetica, 61 – 2.3. La nascita dello strutturalismo in Unione Sovietica, 67 – 2.3.1. *Dalla linguistica alla semiotica*, 69 – 2.4. La semiotica strutturale, 71 – 2.4.1. *La semiotica sovietica in azione. Esempi e riflessioni*, 74. 2.4.2. *Struttura e materia* 79.
- 83 Capitolo III
Lotman entra nel dibattito
3.1. Il segno integrale, 87 – 3.2. Il metodo strutturale-ideologico, 89 – 3.3. *Struktura e obraz*: Lotman e i suoi avversari, 93 – 3.3.1. *Lotman e Bahtin*, 95 – 3.4. Lotman, Gukovskij e il compito della critica, 97 – 3.4.1. *Lotman e il marxismo*, 100.
- 105 Capitolo IV
Dalla struttura del testo all'unità della cultura
4.1. La crisi dell'alleanza con le scienze esatte e la tipologia della cultura, 105 – 4.2. Alla ricerca dell'unità della cultura: un'impresa collettiva, 109 – 4.2.1. *Breve appunto su Lotman e Jakobson*, 112 – 4.3. Di eretici ed eresie: Marr e i marristi, 113 – 4.3.1. *Ol'ga Frejdenberg e la paleontologia semantica*, 121– 4.4. Lotman e il marrismo, 126 – 4.4.1. *Il mito*, 128 – 4.4.2. *La metafora*, 130 – 4.4.3. *Il tempo della storia*, 132.

137 Capitolo V

Dall'unità della cultura al pensiero sistemico

5.1. Verso un nuovo paradigma, 138 – 5.2. La Biosfera e il Confine: V. I. Vernadskij, 141 – 5.3 *Dalla biosfera alla semiosfera*, 144.

149 Capitolo VI

Individuo e cultura: la monade semiotica

6.1. La personalità nella storia della filosofia in Russia, 149 – 6.2. Lotman e la monade (semiotica), 151 – 6.3 Il Leibniz di Kuno Fischer, 153 – 6.3.1. *Il compito della filosofia leibniziana*, 154 – 6.3.2. *Anima come scopo del corpo*, 157 – 6.3.3 *Corpo come mezzo dell'anima*, 158 – 6.4 Struttura = Anima. Lotman lettore di Leibniz, 159 – 6.4.1. *La monade* semiotica, 162 – 6.5. Alla ricerca della monade: rotta verso oriente, 169.

175 Capitolo VII

Nikolaj Konrad: temi orientalisti nella semiotica della cultura

7.1. Konrad e la teoria della traduzione, 178 – 7.1.1. *Arnold Toynbee*, 178 – 7.1.2. *Dialogo fra storici: il contesto e la prima lettera*, 181 – 7.1.3. *La risposta di Konrad*, 186 – 7.1.4. *Considerazioni sulle lettere: la teoria della cultura fra i due blocchi*, 194 – 7.2. Konrad e la teoria della traduzione, 196 – 7.3. Lotman e Konrad, 200 – 7.3.1. *Il problema dell'unità della cultura*, 201 – 7.3.2. *La traduzione*, 203.

207 Capitolo VIII

“La fine! Come risuona questa parola!”

8.1 Lotman autore sovietico?, 209

213 Bibliografia

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è il culmine di un lavoro di ricerca durato molti anni, che non sarebbe stato possibile senza la collaborazione, le illuminanti discussioni e i preziosi consigli di colleghe e colleghi, e senza il sostegno di una famiglia incredibile che mi ha aiutato ad andare avanti anche nei momenti più difficili.

Vorrei innanzitutto ringraziare Laura Gherlone e Remo Gramigna, instancabili compagni d'avventure lotmaniane che più di tutti mi hanno aiutato a trasformare un insieme di parole in un libro.

Ringrazio Cristina Marras, per mille motivi ma soprattutto per aver sempre creduto in me, e Michela Tardella, che trova sempre tempo ed energie per assecondare le mie follie e offrirmi parole sagge. Ringrazio inoltre tutte le colleghe e i colleghi del CNR, dell'ILIESI e dell'OVI, perché la ricerca non può esistere senza la comunità di chi ci lavora.

In ultimo ma non da ultimo ringrazio la mia famiglia, senza la quale non sarei mai arrivato fin qui: Costanza, Emma, Leone, Dante, Romana e Ilaria.

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE

Nel presente volume utilizzerò lo standard di traslitterazione del cirillico ISO/R 9 1968, uguale allo standard cosiddetto ‘scientifico’ con l’eccezione del carattere cirillico х, traslitterato con *h* invece che *ch* (per cui Эйхенбаум diviene Ejhenbaum invece che Ejchenbaum, Бахтин diviene Bahtin invece che Bachtin). La scelta rispecchia la traslitterazione utilizzata nella maggior parte dei cataloghi bibliotecari italiani, fra cui l’OPAC del Servizio Bibliotecario Nazionale.

INTRODUZIONE

Jurij Mihailovič Lotman nacque a Pietrogrado il 28 febbraio del 1922. Nel 1939 si iscrisse alla facoltà di Filologia dell'Università Statale di Leningrado ma fu costretto a interrompere gli studi nel 1940 per unirsi all'Armata Rossa e partecipare alla Seconda Guerra Mondiale come operatore radio dell'artiglieria. Al termine del conflitto, nel 1946, riprese gli studi, specializzandosi nella letteratura russa del XVIII secolo e laureandosi nel 1950. A causa delle sue origini ebraiche, tuttavia, non riuscì a trovare lavoro in Russia e per questo si ritrovò a dover accettare un lavoro a Tartu, in Estonia, presso l'Istituto Pedagogico. La Repubblica Socialista Sovietica Estone era una delle repubbliche sovietiche di più recente formazione (1940), il cui sistema scolastico era ancora in fase di ristrutturazione. Per questo motivo vi era un forte bisogno di insegnanti di lingua e letteratura russa, materia obbligatoria in tutta l'Unione, e le origini ebraiche di Lotman passarono in secondo piano rispetto alla sua formazione da russista (Waldstein 2007). Nel 1954 riuscì ad ottenere una cattedra al Dipartimento di letteratura russa dell'Università di Tartu, di cui divenne direttore nel 1960.

Nelle sue vesti di direttore di Dipartimento Lotman si rivelò da subito un abile organizzatore, oltre che un capace studioso. Per cercare di spezzare l'isolamento culturale dell'Università di Tartu iniziò a stabilire contatti con quello che, all'epoca, era uno dei gruppi più attivi ed innovativi del panorama sovietico, ancora periferico rispetto all'*establishment* dell'Accademia: il circolo dei semiotici strutturalisti moscoviti. Lotman utilizzò le risorse dell'Università di Tartu, e la relativa liberalità della Repubblica Socialista Estone, per offrire agli studiosi sovietici quelle piattaforme di scambio di idee a cui non avevano accesso in Russia; fondò una rivista, *Semeiotiké - Trudy po snakovym sistemam*, la prima rivista accademica di semiotica al mondo, e organizzò la prima *Scuola estiva sui sistemi di modellizzazione secondari*, che si tenne a Kääriku, in Estonia, nel 1964. Iniziò così una

lunga collaborazione fra Mosca e Tartu, e prese vita la cosiddetta Scuola di Tartu-Mosca, dedicata allo studio della letteratura, del linguaggio e della cultura attraverso metodologie strutturaliste.

Sotto la guida di Lotman la Scuola di Tartu-Mosca riuscì a diventare un punto di riferimento della ricerca umanistica sovietica, acquisendo enorme notorietà e diventando, negli anni '70-'80, una parte significativa di quella scienza 'liberale' che si presentava come alternativa alla scienza marxista senza essere al contempo impegnata politicamente, riuscendo così a riscuotere grande successo fra gli intellettuali ma evitando attirare troppe attenzioni non volute da parte delle istituzioni. Riporta un testimone dell'epoca:

in quegli anni a definire gli orientamenti spirituali e scientifici della gioventù studentesca non erano più Marx ed Engels, che non potevano essere oggetto di discussione, o Derrida e Lacan, che fortunatamente pochi conoscevano, ma Averincev e Losev, Ivanov e Toporov, Lotman e Bahtin, Pjatigorskij e Gurevič. (Žmud' 1998: 206)

La Scuola ebbe un discreto successo anche in Europa, e soprattutto in Italia, venendo notata già negli anni '60-'70 da importanti figure del panorama accademico italiano fra cui Umberto Eco, Remo Faccani (v. ad es. Faccani e Eco 1969a) e Vittorio Strada.

Con il tempo, e in particolar modo dopo gli anni '80, la Scuola iniziò sempre più a essere oscurata dalla figura dello stesso Lotman, che acquisì una notorietà mondiale e il cui nome divenne quasi sinonimo della semiotica sovietica *tout court*. In Italia molte sue opere furono tradotte poco tempo dopo loro pubblicazione in URSS, e Lotman stesso scrisse numerosi saggi esclusivamente per il pubblico italiano, molti dei quali sono ancora oggi inediti in altre lingue.

Dopo la sua morte, il 28 ottobre 1993, l'interesse attorno al suo pensiero iniziò a scemare, le nuove pubblicazioni al riguardo e le traduzioni dei suoi scritti si ridussero e la conoscenza delle sue opere rimase relegata a una nicchia di specialisti ed entusiasti. Questa tendenza si è invece ribaltata a partire dagli anni '20 del 2000, grazie in particolare ad almeno tre tendenze. In primo luogo, il pensiero lotmaniano era penetrato in campi di studio solo parzialmente o non

direttamente semiotici, come ad esempio i *cultural studies* (Schönle 2006; Ibrus e Torop 2015; Sedda 2012), impedendo così che fosse dimenticato in un periodo in cui aveva un ruolo marginale nella semiotica in senso stretto. In secondo luogo, la ricezione di Lotman si era diffusa in altri paesi, fra cui soprattutto in America Latina, con vari anni di ritardo¹, riscuotendo però un grandissimo successo, riportando così l'attenzione sull'autore con l'intensificarsi delle collaborazioni internazionali. In terzo luogo, hanno contribuito enormemente gli sforzi dei ricercatori, fra gli altri, delle Università di Tallinn e di Tartu, a promuovere una rinascita del pensiero lotmaniano con pubblicazioni, conferenze, collaborazioni internazionali e traduzioni, che sono culminati con la pubblicazione di un *Companion* di Jurij Lotman in occasione del centenario della sua nascita (Tamm e Torop 2022).

1. Genesi e scopo del libro

L'idea alla base del presente libro è nata nel corso della discussione della mia tesi di dottorato, di cui la prima metà di questo volume costituisce una rielaborazione.

Nel presentare la parte della tesi dedicata alla ricostruzione del contesto intellettuale e delle fonti di Lotman, uno dei commissari manifestò il proprio stupore per il fatto che il Lotman che stavo presentando fosse “molto russo”. Questo stupore rifletteva effettivamente lo stato dell'arte della ricezione di Lotman in Italia, divisa ancora oggi in due campi fra loro in larga parte isolati. Da un lato c'è la semiotica, che si occupa principalmente di esplorarne il pensiero per farlo interagire con lo studio dei fenomeni culturali e della semiotica della cultura (ad es. Lorusso 2010). Dall'altro c'è il campo degli studi slavi e dei russisti, più interessati al Lotman critico letterario e storico della letteratura e per questo più portati a indagarne il pensiero da un punto di vista storico (v. ad es. Marzaduri 1989). Per questi ultimi è più facile collocare Lotman nel suo contesto intellettuale e culturale,

¹ La prima raccolta in spagnolo di opere lotmaniane è del 1996, edita e tradotta da Desiderio Navarro (Lotman 1996).

anche perché negli scritti di critica letteraria egli si riferiva ai dibattiti a lui contemporanei molto più di quanto non facesse negli studi di semiotica.

Chi si è avvicinato a Lotman per altre vie, come la semiotica della cultura, le scienze sociali o altre discipline confinanti, ha spesso poca familiarità con il contesto intellettuale russo e sovietico, anche a causa della barriera linguistica difficilmente aggirabile. Lotman stesso non è di grande aiuto, essendo assai povero di riferimenti bibliografici, soprattutto negli scritti più teorici. In campo semiotico, quindi, negli scritti di autori 'occidentali' e non russofoni, il riferimento al contesto intellettuale di Lotman è spesso limitato alle poche fonti, fra quelle da lui citate, disponibili in traduzione, come ad es. Jakobson e Bahtin. Questa mancanza ha portato i semiotici contemporanei a tentare di costruirgli un panorama intellettuale 'ideale' attraverso complessi accostamenti con pensatori occidentali a lui sostanzialmente estranei, come ad esempio il teorico dello *New historicism* Stephen Greenblatt (Schonle 2001) o il filosofo Jacques Derrida (Monticelli 2012).

La storia del pensiero in Unione Sovietica, invece, rivela a un'indagine più attenta un vero e proprio cosmo di autori, pensieri, correnti e scuole che vivevano e sopravvivevano all'interno, e 'al di sotto', dell'ideologia ufficiale. Questo cosmo, lungi dall'essere isolato, aveva importanti aree di porosità con il pensiero occidentale e soprattutto era, al proprio interno, estremamente eterogeneo.

Alla luce di queste riflessioni, il presente lavoro si pone tre obiettivi. Il primo è quello di offrire a chi è interessato al Lotman 'semiotico della cultura' ma non ha familiarità con il panorama intellettuale russofono una guida alle fonti su cui si era formato e ai dibattiti accademici con cui si interfacciava.

Il secondo obiettivo del presente lavoro è quindi quello di offrire un'introduzione alla storia delle idee in URSS, con particolare riferimento alle idee linguistiche e semiotiche, dando al lettore la possibilità di avvicinarsi agilmente a un mondo molto vasto e complesso grazie alla guida fornita da Lotman nel ruolo di un Virgilio *sui generis*.

Data la vastità e l'eterogeneità degli interessi e degli studi di Lotman, in questo libro è stata fatta una selezione molto precisa sugli aspetti del

suo pensiero da approfondire e sulle fonti da esplorare, allo scopo di far emergere un tema specifico ma poco studiato della sua riflessione: oltre al Lotman letterato e al Lotman semiotico, abbiamo voluto dare maggiore rilevanza al Lotman *storico*.

Il terzo obiettivo di questo scritto è quello di esplorare e mettere in luce i contributi lotmaniani alla teoria della storia e della storiografia, al loro metodo e alla loro filosofia.

I lettori ideali di questo scritto sono, da un lato, studiosi di semiotica interessati ad approfondire la conoscenza del pensiero di Lotman attraverso una sua contestualizzazione e una ricerca storica approfondita delle sue fonti. Dall'altro lato, sono quegli studiosi che si vogliono avvicinare alla storia delle idee sulla cultura, sul linguaggio e sulla letteratura in URSS, alla ricerca anche di nuovi spunti tramite il dialogo con un pensiero 'altro'.

2. Metodologia

La storia non è una scienza semiotica, poiché il suo oggetto non sono i segni in quanto tali, e tuttavia "lo storico è condannato ad *avere a che fare con testi*" (Lotman 1990: 217). La storia si può quindi avvalere di riflessioni di natura semiotica per problematizzare il rapporto coi testi. La ricerca che si trova alla base di questo libro si colloca principalmente nel campo della storia delle idee, e nel definire l'approccio metodologico nei confronti delle fonti abbiamo tentato di utilizzare alcuni concetti chiave del pensiero lotmaniano: lo scopo del libro sopra esposto di rivalutare Lotman come *teorico della metodologia storica* trova già qui il suo primo banco di prova.

Un importante concetto lotmaniano che abbiamo utilizzato è quello di *traduzione*, sia interlinguistica, intermediale o interculturale, ovvero l'atto di riportare lo sconosciuto al familiare, le lingue altre alla lingua propria, il "fuori" al "dentro", che è tanto conoscitivo quanto creativo.

Numerosi autori, soprattutto a partire dagli anni '80, hanno messo la *traduzione* al centro dello studio della storia, in particolare della storia della cultura e delle idee:

la storia della cultura comporta sempre un ereditare e trasmettere, un trasferire da uno ad altro contesto culturale e linguistico miti e valori, simboli e modelli, una traduzione e riscrittura dei significati precedenti secondo le complesse linee di una “metamorfosi ordinata” (Gregory 2016: 11)

La peculiarità di Lotman è quella di aver posto l'accento sul ruolo *creativo* della traduzione come meccanismo fondamentale per la creazione di nuovi significati, e quindi anche per l'elaborazione di nuove idee. Lotman stesso è un esemplare di questo meccanismo: numerosi sono i passaggi in cui egli ritraduce questioni sorte in altre discipline, o addirittura fra i suoi avversari accademici, nel linguaggio tecnico e nelle linee di ricerca della semiotica strutturale. Il risultato di questo lavoro è una proposta teorica e concettuale che si rivela originale rispetto alle stesse posizioni della semiotica strutturale da cui Lotman voleva partire.

Un altro concetto lotmaniano che è servito da guida nella ricerca per questo libro è quello di *autodescrizione* (o metadescrizione). Così come una cultura, anche il pensiero di un autore (o di un gruppo di autori), su cui l'intero panorama intellettuale è riflesso come l'universo nella monade, opera in uno stato di costante tensione fra due poli: fra l'eterogeneo oceano delle idee, dei testi e dei linguaggi e la necessità di imporre una pur transitoria unità al proprio sé, alla propria linea intellettuale (v. Cap. 6.4). Il sé costruisce la propria unità raccogliendo o producendo testi il cui scopo è offrire una descrizione della stessa cultura o autore che li ha prodotti, spesso ponendoli in relazione con altri testi che sono definiti in base alla loro appartenenza a un 'fuori' o un 'dentro':

Le metadescrizioni della cultura non sono di per se stesse lo scheletro, l'ossatura fondamentale, ma uno dei poli strutturali e non costituiscono per lo storico una soluzione già pronta, ma materiale di studio ovvero uno dei meccanismi della cultura in continuo conflitto con gli altri meccanismi. (Lotman 1985 [1983]: 129)

L'autodescrizione, la dichiarazione di appartenenza ad una scuola o a una corrente, ad esempio nel caso del primo Lotman lo

strutturalismo, è considerata come il tentativo di dare coerenza ad una serie di concetti e suggestioni che a volte sono addirittura in antitesi con lo strutturalismo stesso, perlomeno quello definito da un certo canone in un certo periodo. Nello sforzo impossibile di dare coerenza a un sistema di idee complesso, eterogeneo e a tratti contraddittorio, Lotman finirà per trasformare il significato dello stesso strutturalismo.

3. Struttura dell'opera

L'opera si compone di otto capitoli che seguono cronologicamente lo sviluppo del pensiero lotmaniano, dando di volta in volta rilevanza ai temi che maggiormente lo hanno occupato in quel periodo.

I primi tre capitoli descrivono il contesto intellettuale in cui Lotman si trova prima a formarsi e poi affermarsi come ricercatore. In questo periodo, potremmo dire utilizzando la terminologia della semiotica della cultura, egli si trova nel "tempo della ricezione" (Lotman 1985d [1984]: 66): tenendo sempre fisse sullo sfondo la propria formazione universitaria e le figure dei suoi maestri (cap. I), Lotman accoglie gli stimoli e le problematiche presenti nel proprio contesto (cap. II), tentando di produrre testi che li rispecchino ma finendo spesso per divergerne nel tentativo, appunto, di trovare una coerenza nella loro diversità e producendo quindi testi il cui contenuto è, nel senso tecnico lotmaniano, 'nuovo' (cap. III).

Dal quarto capitolo c'è un punto di svolta nella trattazione che rispecchia il cambiamento nel pensiero di Lotman avvenuto dopo la fine degli anni '70. Sempre più avviato verso una posizione consapevolmente propria e originale, l'autore passa dalla 'ricezione' alla 'trasmissione'. Spinto dai problemi e dalle difficoltà che aveva incontrato lungo il proprio percorso, Lotman va alla ricerca di autori e testi che possano fornirgli spunti e idee per superarli. Nei capitoli dal quarto al settimo lo sguardo si restringe, concentrandosi su una tematica centrale della seconda fase del pensiero lotmaniano, ovvero la questione dell'"unità della cultura" e dell'individuo. Si prenderanno in considerazione alcuni autori che finora hanno avuto pochissima o nessuna rilevanza nella ricezione lotmaniana, fra cui Nikolaj Marr e i

filologi marristi (cap. IV), Leibniz (cap. VI) e l'orientalista Nikolaj Konrad (cap. VII). Anche l'influenza su Lotman di un autore che, al contrario, non è stato affatto ignorato dagli studiosi lotmaniani, Vladimir Vernadskij, sarà rivisitata alla luce di quegli aspetti del percorso intellettuale lotmaniano che stiamo cercando di mettere in luce (cap. V).

La ricostruzione si interrompe bruscamente alle soglie della seconda rivoluzione del pensiero lotmaniano, in cui si introduce il concetto di *esplosione* (Gherlone 2022), che occuperà in particolare l'ultima monografia intitolata appunto *La cultura e l'esplosione* (Lotman 1993). Questa interruzione è motivata dal fatto che gli ultimi scritti, fra cui *Cercare la strada* (Lotman 1994) e *La cultura e l'esplosione*, non contengono al loro interno significative novità in termini di fonti e autori citati, perlomeno dal punto di vista della teoria semiotica. Alla fine degli anni '80 il pensiero di Lotman è già compiuto e maturo; tutti i pezzi, per così dire, sono in posizione affinché egli possa arrivare a elaborare quelle che sono fra le sue idee più suggestive e prolifiche: *l'imprevedibilità* e *l'esplosione*. Il lettore potrà ritrovare in questi ultimi scritti lotmaniani nomi e temi che aveva già incontrato nel corso del presente libro.

Nelle conclusioni (cap. VIII) offriremo alcune riflessioni sulla collocazione di Lotman nel contesto della storia delle idee del '900, domandandoci se possa o meno essere considerato un autore *sovietico*.

CAPITOLO I

IL CONTESTO E GLI ANNI DELLA FORMAZIONE

Nell'autunno del 1939, Lotman si iscrisse alla Facoltà di Filologia dell'Università Statale di Leningrado. Il panorama culturale ed intellettuale in cui si ritrovò immerso, e da cui avrebbe tratto le basi della propria formazione, era stato da poco scosso nelle sue fondamenta da due imponenti trasformazioni socioculturali: la Rivoluzione d'Ottobre e l'instaurazione dello stalinismo¹. Per ricostruire l'ambiente culturale in cui Lotman si formò come studioso, è innanzitutto necessario partire dalle conseguenze di questi due eventi.

Dal 1929 Stalin, dopo aver eliminato ogni opposizione interna al partito, aveva avviato la costruzione di un apparato di potere dispotico e repressivo, instaurando un vero e proprio regime del terrore che aveva,

¹ In questo capitolo, dedicato alla definizione del contesto politico ed intellettuale della formazione di Lotman, si è scelto di non appesantire eccessivamente il discorso con numerosi rimandi bibliografici. Le fonti utilizzate sulla storia e la storia intellettuale della Russia e dell'URSS sono: per la storia dell'Unione Sovietica, *L'URSS di Lenin e Stalin* e *L'URSS dal trionfo al degrado* di Andrea Graziosi (Graziosi 2007; 2008); per la storia della filosofia e della scienza in URSS: *Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union* di Loren Graham (Graham 1987), *Stalinist science* di Nikolai Krementsov (Krementsov 1997) e *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica* di Silvano Tagliagambe (Tagliagambe 1978); per la storia della cibernetica, *From newspeak to cyberspeak. A history of soviet cybernetics* di Slava Gerovitch (Gerovitch 2002); per la storia della teoria letteraria russa, *Teorie della letteratura in Russia 1900-1934* di Edoardo Ferrario (Ferrario 1977) e *A history of Russian literary theory and criticism*, a cura di Evgenij Dobrenko e Galin Tihanov (Dobrenko e Tihanov 2011); per la storia dello strutturalismo sovietico e della scuola di Tartu-Mosca: *Soviet Literary Structuralism. Background Debate Issues* di Peter Seyffert (Seyffert 1985) e *The soviet empire of signs*, di Maxim Waldstein (Waldstein 2008).

di fatto, soppresso ogni dibattito filosofico fino alla sua fine. Solo con la morte di Stalin nel 1953 e le riforme di Hruščev del 1953-1956, che allentarono il controllo ideologico sul mondo intellettuale, il dibattito poté riprendere vita.

Se l'avvento dello stalinismo rappresentò per certi versi un momento di stasi nel mondo intellettuale², esso andava a chiudere una stagione di grande vitalità e fervore culturale iniziata con la Rivoluzione d'Ottobre e durata per tutti gli anni '20 e in parte per i primi anni '30, in cui numerose correnti, avanguardie e scuole si erano confrontate (e affrontate) nell'arena del dibattito scientifico e letterario, portando alla nascita di molte teorie ancora oggi conosciute e studiate: il formalismo, la psicologia sociale di Vygotskij, la sociolinguistica degli allievi di Baudouin de Courtenay, la teoria dei sistemi di Bogdanov, la teoria della letteratura del circolo di Bahtin, solo per citare le più note. Anche la filosofia marxista, che all'epoca non si era ancora fossilizzata nel dogma, vedeva al proprio interno scontrarsi numerose scuole di pensiero, spesso associate a correnti interne del partito.

Il processo di "sovietizzazione" delle scienze e della filosofia era già iniziato, sebbene con altre modalità, nel periodo immediatamente successivo alla Rivoluzione d'Ottobre. Il nuovo stato bolscevico, compresa la necessità di portare avanti la ricerca scientifica, aveva iniziato a sostenerla e organizzarla fondando numerose agenzie di stato per garantire un costante afflusso di fondi. Al contempo, il desiderio di creare una propria tradizione scientifica di impronta marxista aveva portato il Partito a creare, parallelamente alle istituzioni scientifiche di Stato, una serie di istituzioni che portassero avanti la causa della "scienza comunista" e gettassero le basi per ottenere un completo

² Alcuni importanti storici della scienza, fra cui Loren Graham e Nikolay Kremontsov hanno portato avanti una rivisitazione critica della scienza nel periodo staliniano, con l'intento di rivalutarne i risultati e di scardinare l'immagine di una "scienza stalinista come di un qualcosa strano e alieno, fundamentalmente diverso dalla scienza praticata in ogni altra parte del mondo" (Kremontsov 1997: 4). Se nel campo della filosofia e delle scienze sociali lo stretto controllo ideologico ha monopolizzato di fatto bloccato ogni discussione, nelle altre scienze, fra cui linguistica e la biologia, sacche di resistenza e linee di ricerca non sanzionate continuavano pur fra mille difficoltà, pronte a riemergere alla prima occasione.

controllo ideologico. Le istituzioni di ricerca si vennero così sdoppiando in un sistema a due binari: quello dell'Accademia delle Scienze, erede della tradizione prerivoluzionaria, e quello dell'Accademia Comunista, espressione del nuovo Stato sovietico. Alla fine, fu la seconda ad essere sciolta, nel 1936, ed assorbita dalla prima: segno del fatto che, nella seconda metà degli anni '30, il controllo ideologico da parte del Partito sulle istituzioni scientifiche prerivoluzionarie e la classe di accademici e intellettuali che le animano era talmente saldo da rendere superflua una seconda accademia 'comunista'.

Con l'intensificarsi della repressione, numerosi intellettuali di primissimo piano, anche quando riuscivano a sfuggire alla deportazione o alla condanna a morte, erano ridotti al silenzio e all'oblio³, oppure erano costretti a ritrattare le proprie posizioni facendo 'autocritica', o a ritirarsi in attività neutre come l'insegnamento universitario, che in URSS era una carriera separata dalla ricerca e considerata meno prestigiosa.

Volendo indicare una data precisa della svolta staliniana nel campo della filosofia e della cultura, la si può individuare nella risoluzione del comitato centrale del PCUS del 25 gennaio 1931, quando il materialismo dialettico venne proclamato filosofia ufficiale dello Stato sovietico. La filosofia, così come gran parte delle discipline umanistiche, fu ridotta a strumento di controllo ideologico, in virtù della cosiddetta 'dottrina Ždanov' (*ždanovščina*), dal nome del segretario del Comitato Centrale Andrej Ždanov, che impose il totale asservimento di ogni campo del pensiero al controllo e agli interessi del partito.

La morte di Stalin nel 1953 avviò in URSS, seppur con molte difficoltà e contraddizioni, il processo di 'destalinizzazione', culminato nel febbraio del 1956 con la lettura, a chiusura del XX congresso del PCUS, del cosiddetto rapporto segreto, in cui Hruščev elencò, di fronte a una platea ammutolita, i crimini, gli errori e le follie di Stalin.

³ Emblematici sono stati i casi di Vygotskij e Bahtin, che saranno riscoperti rispettivamente negli anni '60 e nei tardi anni '70.

Iniziò così un lungo processo di riforme e un, pur breve, allentamento dell'apparato repressivo, il cosiddetto *disgelo*, grazie al quale gli eredi di quelle scuole soppresse negli anni '30, assieme ai seguaci di nuove discipline importate dall'occidente, come la cibernetica, ebbero l'occasione di riconquistare il proprio spazio nel panorama culturale sovietico. Sorsero così nuovi dibattiti, accompagnati da aspre lotte per l'accaparramento delle ingenti risorse dell'Accademia delle Scienze. L'obiettivo principale delle nuove discipline era innanzitutto quello di ottenere il riconoscimento ufficiale dell'Accademia, il che si traduceva in termini pratici nella fondazione di istituti di ricerca a proprio nome, e nella conseguente assegnazione di fondi: emblematico fu il caso della lotta dei cibernetici per la fondazione di un Istituto di Cibernetica (Gerovitch 2002: 241–246).

Allo stesso modo la semiotica strutturale, con la fine del marrismo all'inizio degli anni '50 (v. Cap. 2.3) e, poco tempo dopo, con la morte di Stalin e la fine della *ždanovščina*, intraprese una dura lotta per la conquista di un proprio spazio nell'Accademia, tentando di vincere le opposizioni e fondare un proprio Istituto di Semiotica (Waldstein 2008: 28–29).

Lotman iniziò a frequentare l'università alla fine degli anni '30, quando la fase più buia del terrore staliniano si era appena conclusa ma la *ždanovščina* operava a pieno regime. Molti dei protagonisti dei dibattiti filosofici e letterari che da vari anni erano stati soppressi si limitavano all'insegnamento universitario e avevano spostato i propri campi d'indagine su temi più innocui. Lotman si trovò nella posizione, per certi versi, privilegiata di poter entrare direttamente in contatto con personaggi e idee 'non ortodosse'. In particolare, ebbe l'opportunità di frequentare le lezioni degli ultimi esponenti rimasti del formalismo e della scuola di linguistica di Leningrado.

Questo non deve far dimenticare però che Lotman visse gli anni universitari immerso nel pensiero marxista, materia di studio obbligatoria e ideologia ufficiale dello Stato, che però, secondo il suo collega e biografo Boris Egorov, ebbe la fortuna di conoscere attraverso un docente "non dogmatico-talmudista [...], ma scientifico e innovativo" (Egorov 1999: 37), M.Ja. Ratgauzer, che sarà arrestato e allontanato dall'insegnamento durante la lotta al cosmopolitismo.

Negli scritti di Lotman, soprattutto i primi ma non solo, abbondano sia i riferimenti ai maggiori esponenti del formalismo, che al materialismo dialettico. Entrambi giocheranno un ruolo fondamentale nello sviluppo del suo pensiero, seppur in modo diverso.

1.1. La filosofia in URSS: marxismo e *diamat*

Lo studio di qualsiasi autore sovietico, anche il più critico del marxismo, non può prescindere dalla comprensione delle caratteristiche e delle dinamiche interne della filosofia conosciuta con il nome di materialismo dialettico, il cui ruolo in Unione fu talmente determinante da costringere ogni intellettuale a prendere posizione rispetto ad esso. Fin dall'inizio dell'esperienza rivoluzionaria il materialismo dialettico era stato posto a fondamento della legittimità delle politiche statali, e a giustificazione dell'impresa di istituire una gestione razionale della società e dell'economia. Il materialismo dialettico è stato oggetto di numerose revisioni finalizzate a comprendere, giustificare o semplicemente rispecchiare le sempre nuove necessità pratiche dello Stato sovietico.

Il termine materialismo dialettico fu usato per la prima volta da Georgij V. Plehanov, considerato il padre del marxismo russo, per descrivere la filosofia della natura delineata da Marx ed Engels. Le varie interpretazioni del materialismo dialettico che di volta in volta furono date da pensatori quali Plehanov, Lenin e Bucharin, e i dibattiti anche feroci che ne scaturirono, devono essere comprese alla luce dell'inscindibile nesso fra teoria e prassi che caratterizzò l'intera esperienza sovietica: definire in vario modo il rapporto fra la natura, ovvero le condizioni materiali di vita (la struttura) e la cultura (sovrastruttura), determinava una nuova definizione del ruolo e dei compiti degli intellettuali, dello stato, del partito, dell'economia.

Caso emblematico fu quello di A.A. Bogdanov, il principale bersaglio critico di Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* (1970 [1909]), il quale, riducendo la natura ad esperienza e sensazione, metteva in primo piano il ruolo organizzativo dell'intelletto; di conseguenza, il compito principale dello stato rivoluzionario doveva

essere quello di costruire una nuova cultura proletaria attraverso la quale organizzare differientemente l'esperienza ed il lavoro.

Per Plehanov, invece, la sensazione provocata da un oggetto non è che un *simbolo* o *geroglifico* di quest'ultimo, con cui non ha nessuna somiglianza, sebbene vi sussista una stretta corrispondenza, per cui ad ogni mutamento dell'oggetto corrisponde un cambiamento della sua azione sul soggetto. Questa corrispondenza, senza la quale la nostra stessa esistenza sarebbe impossibile, permetterebbe, attraverso il filtro dell'esperienza, di conoscere le proprietà delle cose. Si trattava di una filosofia essenzialmente monista: le nostre sensazioni, e con esse il nostro pensiero, non sono che segni in ultima analisi riducibili alla materia, che è l'unica realtà. Una tale impostazione poteva quindi giustificare l'idea secondo la quale allo Stato sovietico sarebbe stato sufficiente riformare la base materiale (la struttura), e il cambiamento culturale sarebbe seguito naturalmente.

Uno studente universitario nell'Unione Sovietica degli anni '30-'40, come era Lotman, poteva entrare in contatto con i sopracitati autori e problemi solo negativamente, ovvero in qualità di avversari di quella che veniva presentata come la 'corretta' ideologia marxista, il cosiddetto *diamat*, da *dialektičeskij materializm* [materialismo dialettico].

La filosofia sovietica aveva vissuto, a partire dagli anni '30, una progressiva "bolscevizzazione" a seguito di una "brusca radicalizzazione della politica di Stalin" (Tagliagambe 1979: 163). Nel 1929 "una nuova generazione di filosofi, convinta che la ricostruzione di tutti gli aspetti della vita economica e sociale non [...] dovesse risparmiare la scienza e la cultura" (Tagliagambe 1979: 164) iniziò, sotto gli auspici di Stalin, un sistematico attacco alle varie correnti eterodosse in seno al marxismo sovietico, a seguito del quale si assistette ad una progressiva subordinazione di ogni campo della cultura, dalla scienza all'arte, ai fini pratici del partito e dello Stato:

Lenin e Stalin e le stesse risoluzioni del nostro partito considerano i problemi della cultura e della rivoluzione culturale in stretto e immediato legame con i problemi fondamentali e più attuali della dittatura del proletariato. [...] i compiti del fronte culturale sono completamente soggetti ai compiti che stanno dinanzi alla dittatura

del proletariato. Il compito della cultura nella fase attuale è il rafforzamento, nella maggior misura possibile, della dittatura del proletariato (Judin 1978 [1933]: 374).

È in questo periodo che si affermò nei discorsi e nei dibattiti il gergo di partito, che più avanti chiameremo *newspeak* (v. Cap. 2.2), una strategia discorsiva che sfruttava formule ritualizzate di carattere ideologico in luogo di argomentazioni: “idealismo menscevizzante”, “ideologia piccolo-borghese”, “revisionismo”, “trockismo”.

Ai dibattiti e alle correnti fu sostituito un pensiero filosofico unico, il *diamat*, che ricevette la sua formulazione più sistematica nell’articolo di Stalin del 1938 *O dialektičeskom i istoričeskom materializme* [Sul materialismo dialettico e storico].

Il primo paragrafo del saggio chiarisce immediatamente il ruolo e l’essenza del *diamat*:

Il materialismo dialettico è la visione del mondo del partito marxista-leninista. È chiamato materialismo dialettico perché il suo approccio ai fenomeni della natura, il suo metodo per studiarli e conoscerli è *dialettico*, mentre la sua interpretazione e concezione di quei fenomeni, la sua teoria, è *materialista*. (Stalin 1997 [1938]: 253)

Dopo una breve introduzione sulla storia del materialismo dialettico, l’autore procede a un’esposizione sistematica della dottrina, dividendola in due componenti, quella del “metodo dialettico marxista” (Stalin 1997 [1938]: 254) e quella del “materialismo filosofico marxista” (Stalin 1997 [1938]: 260). Questa doppia natura del materialismo dialettico, su cui torneremo a breve, è forse uno dei suoi nodi più problematici: le sue varie correnti e scuole possono essere considerate, da un certo punto di vista, come diversi tentativi di conciliare i due aspetti della teoria (dialettica e materialismo), spesso con la conseguenza però di dare priorità, di volta in volta, all’uno o all’altro.

Per Stalin il “metodo dialettico” considera la società dell’uomo come una parte della natura. Quest’ultima deve essere studiata “come un tutto coerente unico, nel quale gli oggetti, i fenomeni sono organicamente collegati tra loro, dipendono l’uno dall’altro e si condizionano reciprocamente” (Stalin 1997 [1938]: 254). Per essere

compresi, i fenomeni non possono essere considerati isolatamente ma nella loro connessione ed interdipendenza con i fenomeni che li circondano.

La metafora organicista era una presenza costante nel marxismo-leninismo, riscontrabile già in uno dei primi scritti di Lenin, *Chi sono questi "amici del popolo" e come combattono contro i social-democratici?: "il metodo scientifico in sociologia [cioè la teoria di Marx ed Engels – N.d.A.] consiste nel fatto che la società deve essere considerata come un essere vivente, come un organismo in stato di costante sviluppo"* (Lenin 1979 [1894]: 165); strettamente collegata alla visione organicista era la concezione della natura come un tutto in costante movimento e sviluppo: "il metodo dialettico sostiene che i fenomeni devono essere considerati non solamente dal punto di vista delle loro reciproche connessioni e condizionamenti, ma anche dal punto di vista del loro movimento, del loro cambiamento" (Stalin 1997 [1938]: 255).

Lo sviluppo della natura era considerato dal metodo dialettico non come un semplice processo di crescita o espansione, ovvero un accumulo meramente quantitativo, ma come un processo nel quale l'accrescimento quantitativo o graduale diviene, secondo certe condizioni determinate da leggi oggettive, un cambiamento qualitativo "rapido e improvviso, un passaggio a salti da uno stato ad un altro" (Stalin 1997 [1938]: 255).

Il processo di sviluppo sorge in virtù della contraddizione che inerisce all'oggetto stesso (la natura, la società umana), nel quale convivono sempre due tendenze contraddittorie, la cui lotta genera il movimento: "lo sviluppo è la 'lotta' degli opposti" (Stalin 1997 [1938]: 257).

Secondo il "materialismo filosofico marxista [...] il mondo è per sua natura *materiale*" (Stalin 1997 [1938]: 260), e per comprenderlo non serve nulla all'infuori del movimento e delle sue leggi (cioè la dialettica). In questa sede l'autore ripropone la teoria leninista del rispecchiamento (v. cap 1.1.1), secondo la quale la conoscenza umana non è che il riflesso, nella coscienza, della realtà oggettiva e materiale del mondo:

il materialismo filosofico marxista parte dal principio che la materia, la natura, l'essere, sono una realtà oggettiva, esistente al di fuori e indipendentemente dalla coscienza; che la materia è il dato primo, perché è la fonte delle sensazioni, delle rappresentazioni, della coscienza, mentre la coscienza è il dato secondario, è un dato derivato, perché è il riflesso della materia, il riflesso dell'essere. (Stalin 1997 [1938]: 260)

Questa teoria, già esposta da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* (1970 [1909]), nasceva come risposta alle filosofie "soggettiviste", in particolare, e alla teoria geroglifica di Plehanov. Sostenendo che le sensazioni, e le teorie scientifiche che da esse elaboriamo, sono "l'immagine del mondo esterno" (Lenin 1970 [1909]: 66), Lenin tentava di prendere le distanze da quelle teorie "soggettiviste" che riducevano il mondo a mera sensazione posta dallo stesso Io, come l'empiriocriticismo di Avenarius e Mach, ribattendogli che "l'immagine non può esistere senza l'oggetto che essa rappresenta" (Lenin 1970 [1909]: 66). Al contempo Lenin si voleva discostare da quelle teorie che, pur ammettendo l'oggettività del mondo, ne ridimensionavano la conoscibilità postulando il carattere convenzionale e simbolico della conoscenza, come la teoria di Plehanov (Lenin 1970 [1909]: 227-228).

Per Stalin la conseguenza diretta della teoria del riflesso era la totale subordinazione della sovrastruttura alla struttura, in quando la prima deriva dalla seconda come sua immagine:

la fonte della formazione della vita spirituale della società, la fonte dell'origine delle idee sociali, delle teorie sociali, delle concezioni politiche, delle istituzioni politiche, si deve ricercare non già nelle idee, teorie, concezioni, istituzioni politiche stesse, bensì nelle condizioni della vita materiale della società, nell'essere sociale, di cui queste idee, teorie, concezioni, ecc., sono il riflesso. (Stalin 1997 [1938]: 264)

Questo non vuol dire, però, che per fondare la nuova società socialista sia sufficiente rivoluzionare i mezzi di produzione (la struttura), fiduciosi nel fatto che i rapporti di produzione (la sovrastruttura) cambieranno assieme ai primi: i rapporti di produzione, infatti, possono essere una "barriera insormontabile che può essere tolta

di mezzo solamente attraverso l'azione cosciente delle nuovi classi" (Stalin 1997 [1938]: 281), per cui sono necessarie nuove teorie e idee sociali che permettano di comprendere i processi e le leggi storiche, e di accelerare o permettere lo sviluppo della società: "ed è proprio qui che si rivela il grande significato organizzatore, mobilizzatore e riformatore delle nuove idee, delle nuove teorie, dei nuovi punti di vista, delle nuove istituzioni politiche" (Stalin 1997 [1938]: 265).

Questa sintetica esposizione nasconde, naturalmente, tutte le complessità, i problemi e i dibattiti che hanno accompagnato il materialismo dialettico fin dalla sua nascita. Fra le questioni lasciate insolute dalla chiusura staliniana, e che invece avevano occupato fino a quel momento una buona parte dei filosofi marxisti sovietici, spicca certamente la poca attenzione dedicata allo statuto epistemologico della teoria materialista del riflesso, che mal si concilia con una concezione dialettica del metodo:

l'antitesi tra materialismo e dialettica sembrava assumere un carattere particolarmente vistoso sul terreno gnoseologico: infatti mentre il primo, in tutte le sue varianti, mirava a fornire della conoscenza una presentazione intesa ad esaltarne le capacità di *rispecchiamento* della realtà, la seconda pareva piuttosto puntare sul carattere *costruito* del dato sul quale la scienza fonda la sua elaborazione concettuale. (Tagliagambe 1979: 13-14)

Strettamente collegata a questa mancanza, poi, è l'assenza nel saggio di Stalin di un qualsiasi accenno allo statuto epistemologico delle teorie scientifiche, di cui pure Lenin si era occupato nei suoi *Quaderni filosofici* (1936). Se l'idea per cui le nostre sensazioni e rappresentazioni sono un *riflesso* dell'oggetto è già di per sé problematica, ancor di più lo è affermare che anche le teorie scientifiche sono un *riflesso*, poiché esse, in quanto astrazioni, richiedono sempre una mediazione, ovvero un metodo. Proprio attorno a queste problematiche (rapporto tra materialismo e dialettica, fra teoria e metodo) si erano articolati lo scontro fra Lenin e Bogdanov nel primo decennio del '900 e il dibattito fra 'meccanicisti' e 'dialettici' negli anni '20.

1.1.1. *Bogdanov e Lenin: verità come riflesso, verità come prassi*

A.A. Bogdanov, pseudonimo di Aleksandr Aleksandrovič Malinovskij (1873-1928), era una figura poliedrica e difficilmente inquadrabile. Fu uno studioso dalla conoscenza enciclopedica, capo rivoluzionario, filosofo, scrittore di fantascienza, scienziato e medico, la cui morte fu quasi altrettanto incredibile quanto la sua vita⁴. Unitosi ai bolscevichi nel 1903, ne diventò una delle figure più influenti assieme a Lenin. Questo sodalizio si trasformò ben presto in un aperto scontro sia sul piano politico, per la direzione della fazione bolscevica, che sul piano filosofico, per la definizione dei principi del marxismo. Nel 1909 Lenin riuscì a far espellere Bogdanov dal partito. Se la sua attività politica da quel momento venne a cessare, ad esclusione dell'esperienza del *Proletkult*, la sua attività teoretica, al contrario, procedette ininterrotta. Dal 1913 alla sua morte nel 1927, Bogdanov lavorò alla pubblicazione e alla successiva revisione della sua opera più importante, la *Tektologia o Scienza generale dell'organizzazione*.

I fuochi del dibattito fra Bogdanov e Lenin si erano accesi già nel 1906, a seguito della pubblicazione dell'opera *Empiriomonizm* (Bogdanov 2003 [1906]), influenzato dalla filosofia empiriocriticista di Mach e Avenarius⁵. Nel 1909, Lenin attaccò la teoria empiriomonista dalle pagine del sopracitato *Materialismo ed empiriocriticismo*, in cui espone la propria alternativa epistemologica, la teoria del riflesso.

La proposta di Lenin aveva due obiettivi: da un lato salvaguardare, contro Bogdanov, il carattere oggettivo della realtà esterna; dall'altro, contro Plehanov, preservare l'oggettività della scienza e delle teorie scientifiche. Queste ultime, infatti, pur essendo una conoscenza mediata, sono pur sempre, per Lenin, una conoscenza oggettiva poiché rispecchiano le caratteristiche dell'oggetto senza stravolgerlo.

Alcuni commentatori hanno insistito sul carattere *attivo* della teoria

⁴ Per un'esposizione più approfondita della vita e del pensiero di Bogdanov, rimandiamo a (Rispoli 2012), (Tagliagambe e Rispoli 2016). Per una ricostruzione delle ricerche mediche di Bogdanov e dell'esperimento che lo condurrà alla morte v. (Krementsov 2011).

⁵ Per una ricostruzione della ricezione russa e bogdanoviana dell'empiriocriticismo rimandiamo a (Steila 1996).

del riflesso di Lenin, che egli elaborò principalmente nei *Quaderni filosofici* (Lenin 1936). Le teorie scientifiche non sarebbero una semplice copia dell'oggetto nella coscienza, ma la sua trasposizione in un'altra realtà: nel corso dell'atto conoscitivo le proprietà dell'oggetto sono tradotte nelle strutture logico-concettuali della scienza, pur conservando una corrispondenza analogica con esso. Per Lenin quindi il processo conoscitivo ci avvicina sempre più alla realtà, che tuttavia rimane inesauribile, sempre aperta a ulteriori ampliamenti della conoscenza. In particolare, in *Materialismo ed empiriocriticismo*, Lenin ha affrontato la questione della "crisi della fisica" che, perlomeno nelle teorie dei fisici seguaci di Mach, aveva messo in dubbio il ruolo del concetto di materia fino a proclamarne la scomparsa. Lenin prende ad esempio il caso dell'elettrone, il cui comportamento apparirebbe non conforme a una classica definizione di materia, che quindi, secondo alcuni fisici, andrebbe abbandonata, assieme ad ogni concezione materialista. È necessario, tuttavia, distinguere fra una crisi della *definizione* di materia e una crisi generale del materialismo: la prima, infatti, implica semplicemente che "i limiti con cui abbiamo conosciuto la materia stanno svanendo, e che la nostra conoscenza sta andando più a fondo" (Lenin 1970 [1909]: 255). Il materialismo invece non è legato nelle sue sorti ad *una* particolare definizione di materia: "la *sola* proprietà della materia a cui il materialismo è legato è la sua proprietà di essere una realtà oggettiva, di esistere al di fuori della nostra mente" (Lenin 1970 [1909]: 255). Il materialismo marxista ed engelsiano è, per Lenin, anche e indissolubilmente *dialettico*, e per questo non definisce alcun "elemento immutabile", ma insiste al contrario sul "carattere approssimato e relativo di ogni teoria scientifica" (Lenin 1970 [1909]: 256).

Bodganov risponde alle argomentazioni di Lenin nel saggio del 1909 "Nauka i filosofija" [Scienza e filosofia] pubblicato con lo pseudonimo "N. Verner" nel volume collettaneo *Očerki filosofii kollektivizma* [Saggi di filosofia del collettivismo] (Verner 1909). Nel saggio l'autore utilizza l'espedito del dialogo fra A, un funzionario del Partito, e B, un "compagno" erudito. Desideroso di studiare filosofia, A si rivolge a B che lo spinge socraticamente, con una serie di domande, a trovare da sé le risposte che cerca. Il nodo centrale della discussione riguarda lo

statuto gnoseologico ed epistemologico del materialismo: “l’essenza della questione [*sut’ voprosy*]” è la possibilità di giudicare ‘vera’ una teoria in quanto “corrispondente alla realtà” [*sootsvstvujučja dejstvitel’nosti*]” e se esiste fuori dalla coscienza quel qualcosa a cui la verità corrisponde (Verner 1909: 21). Bogdanov non rinnega questo principio di verità, ma insiste sul significato del termine ‘corrispondenza’:

A: ‘Corrispondenza’ vuol dire immagine esatta dell’effettualità, il suo vero riflesso.

B: ‘Immagine’, ‘riflesso’... Si tratta di metafore, utili al pari di qualsiasi altra, ma pur sempre e soltanto metafore. [...] Non le è chiaro che, quando lei parla di ‘immagine vera’ o ‘riflesso esatto’ [...] si limita a parlare di questa *corrispondenza*, senza preoccuparsi in alcun modo di chiarire di che specie essa sia e in che cosa consista? (Verner 1909: 21–22)

Per Bogdanov, la teoria di Lenin non era tanto errata quanto incompleta, poiché cela sotto la metafora del ‘riflesso’ l’assenza di una definizione approfondita del concetto di *corrispondenza*.

la verità è un adattamento vitale [*žiznennoe prispoblenie*], che si rapporta con la realtà [...] proprio come ogni altro adattamento finalizzato alla lotta per la vita [*žiznennoe bor’ba*] si rapporta con l’ambiente su cui orienta le proprie funzioni (Verner 1909: 23).

La verità è collegata quindi all’ambiente, non da ultimo a quello sociale dell’uomo. Diverse società, ovvero diverse classi, produrranno quindi diverse verità più ‘adatte’ al loro punto di vista:

La scienza può essere borghese o proletaria per sua stessa natura, in particolare per la sua provenienza, il punto di vista, i metodi di lavoro e la narrazione. In questo senso, non solo le scienze sociali, ma anche tutte le altre scienze, fino alla matematica o alla logica, possono avere, e di fatto hanno, un carattere di classe. (Bogdanov 1918: 21)

Queste idee furono ulteriormente sviluppate da Bogdanov nella sua opera *Tectologia – Scienza generale dell'organizzazione* (Bogdanov 1989 [1912–1917]). Si tratta di un'opera vasta e sfaccettata, in cui Bogdanov poneva le basi per uno studio generale dei sistemi complessi, e in cui sono sviluppate per la prima volta idee che vari decenni più tardi avrebbero acquisito un ruolo fondamentale negli scritti di cibernetica e della Teoria generale dei sistemi (Rispoli 2012; Gare 2000).

Le idee di Bogdanov, colpevole di essere stato un avversario di Lenin, rimasero a lungo nell'ombra, mentre la teoria del rispecchiamento diventò la teoria epistemologica 'standard' per tutto il periodo sovietico, e la ritroveremo anche negli scritti dei primi strutturalisti.

1.1.2. *Meccanicisti e dialettici*

Se la polemica fra Lenin e Bogdanov rappresentò uno sfondo fondamentale su cui si sarebbe costituita una parte del contesto intellettuale in cui si muoveva il giovane Lotman, meno chiara potrebbe apparire la necessità di soffermarsi su un oscuro dibattito interno al materialismo dialettico sovietico come quello fra 'meccanicisti' e 'dialettici'. La ragione principale è che esso mette in luce alcune tensioni e contraddizioni interne del pensiero hegel-marxista sovietico, che l'avvento dello stalinismo lasciò irrisolte. La lotta fra queste due anime della filosofia sovietica rimase per tutto il periodo successivo alla chiusura del dibattito negli anni '30, non più però come dibattito fra due chiare ed esplicite linee programmatiche, ma come 'interferenza' sotterranea di tendenze epistemologiche che, spesso all'insaputa dei loro stessi promulgatori, continueranno quindi a segnare il passo dei dibattiti successivi. Anche nello scontro avvenuto alla fine degli anni '50 fra i critici letterari strutturalisti e 'ortodossi' si può trovare un'eco di queste tendenze (v. Cap. 2.4.2.)

Il dibattito fra meccanicisti e dialettici si svolse principalmente all'interno della redazione della rivista *Pod znamenem marksizma* [Sotto la bandiera del marxismo], fondata nel 1922 da Lenin. La rivista, che avrebbe dovuto rinsaldare l'alleanza fra le scienze e la filosofia, divenne invece la piattaforma dello scontro fra le due discipline per il predominio teorico; nel comitato redazionale nacque una dura lotta fra Ivan I. Skvorcov-Stepanov, appartenente al gruppo dei cosiddetti

‘meccanicisti’, e Abram M. Deborin, del gruppo dei ‘dialettici’ (Tagliagambe 1979: 103–104).

I meccanicisti, capeggiati da Skvorcov-Stepanov e dal fisico Arkadij K. Timirjazev, si presentavano come diretti eredi della tradizione positivista e materialista russa prerivoluzionaria, e in particolare di Plehanov, di cui molti membri del gruppo erano stati allievi. La tradizione positivista russa, su cui si andò poi ad innestare la ricezione del marxismo, era stata fortemente influenzata dalle opere di H. Spencer ed A. Comte, ed era caratterizzata da un orientamento radicalmente antifilosofico e da “il rifiuto di tutte le elaborazioni teoriche che, in un modo o nell’altro, miravano a restringere la sfera di attività dei fattori scientifici, postulando la presenza di metodi diversi da quelli contemplati dalla ricerca scientifica” (Tagliagambe 1979: 11). I meccanicisti riprendono ed elaborano la concezione positivista della scienza, che considera quest’ultima come un qualcosa di compatto ed omogeneo, privo di contraddizioni o pluralismo metodologico, scagliandosi innanzitutto contro la filosofia, a sua volta considerata come un qualcosa di unitario. Basti leggere a titolo di esempio l’articolo di un meccanicista, Sergej K. Minin, pubblicato su *Pod znamenem marksizma* nel 1922, dall’inequivocabile titolo “A mare la filosofia!” [*Filosofiju za bort!*] nel quale, dopo aver definito la filosofia come “pilastro della borghesia”, si affretta di chiarire, a scanso di equivoci, di non riferirsi “solamente [alla filosofia] idealista o metafisica, ma proprio alla filosofia in generale, alla filosofia in quanto tale” (Minin 1922: 123).

Il tentativo dei meccanicisti era quello di epurare il materialismo dialettico da ogni supposto residuo filosofico, ritraducendo i principi della dialettica nei termini delle scienze naturali. Ad esempio il già citato Timirjazev, nel saggio *Dialektičeskij metod i sovremennoe estestvoznanie* [Il metodo dialettico e l’odierna scienza della natura] (1925), cercava di dimostrare come nel campo delle scienze della natura fosse possibile trovare molti esempi del fatto che “il metodo dialettico non è un qualcosa di artificiale, ma è un qualcosa che ci è spontaneamente imposto dalla natura stessa” (Timirjazev 1925: 141), e che trova espressione nelle leggi fisiche: “osserviamo inoltre che nell’ambito della termodinamica sussiste il principio di Le Châtelier, la

cui formulazione costituisce un classico esempio di presenza concreta dello spirito dialettico entro il tessuto delle scienze della natura” (Timirjazev 1925: 148). Per i meccanicisti il materialismo dialettico era innanzitutto una teoria, una concezione del mondo, da cui scaturisce un metodo. In altre parole, la concezione materialistica del mondo è primaria rispetto al metodo dialettico: “la dialettica non può essere un insieme di principi aprioristici e di idee innate, e [...] deve essere quindi cercata nei processi naturali” (Skvorcov-Stepanov 1979 [1925]: 118). Questo li portava, secondo i loro critici, a “prendere in prestito ovunque [...] i metodi più recenti [delle scienze naturali] fondandosi sul presupposto che la teoria non cesserà per questo di rimanere pura e incontaminata” (Karev 1979 [1924]: 142).

Nel tentativo di eliminare ogni residuo filosofico dalla scienza marxista, i meccanicisti arrivarono a sostenere che il principio dialettico della quantità che trascende nella quantità non dà una specificità di funzionamento a oggetti e processi qualitativamente diversi, come quelli della sovrastruttura: le differenze qualitative possono essere spiegate in termini quantitativi, così come in fisica è possibile ricomprendere tipi (qualitativamente) diversi di energia all’interno della stessa legge di conservazione (quantitativa) dell’energia: “il metodo materialistico dialettico rimane sostanzialmente identico sia che lo si applichi allo studio dei processi naturali, sia che lo si impieghi invece nell’analisi dei processi della vita sociale” (Skvorcov-Stepanov 1979 [1925]); quindi, riguardo al problema del rapporto tra struttura e sovrastruttura, la posizione dei meccanicisti era improntata verso il riduzionismo: “per dedurre qualunque cosa bisogna partire dai rapporti materiali oggettivi” (Var’jaš 1979 [1924]: 140–141).

Il gruppo dei dialettici, che faceva capo a Doborin, si era formato sulla filosofia classica tedesca, e in particolare su Hegel, di cui tentavano di recuperare il pensiero in chiave materialista. La diversa impostazione dei due gruppi li portò a divergere su un numero significativo di posizioni, che troviamo schematicamente esposte in un articolo del 1926 del filosofo e allievo di Doborin, Nikolaj A. Karev (1979 [1926]). La prima è il concetto di *automovimento dell’oggetto*. I meccanicisti, ritraducendo le leggi della dialettica nei termini della fisica e della chimica, riducevano anche la contraddizione dialettica, la lotta degli opposti che è all’origine di ogni

movimento, all'interazione dell'oggetto con il suo ambiente; secondo i dialettici invece il movimento ha origine nella "unità dell'automovimento dell'oggetto e dell'influenza esercitata su di esso dall'ambiente circostante" (Karev 1979 [1926]: 108). Ponendo una "origine immanente delle differenze" (Karev 1979 [1926]: 109) i dialettici negavano la possibilità di ridurre il movimento ai soli rapporti quantitativi, in quanto questi riguardano solamente le differenze esterne all'oggetto (ad es. le relazioni spaziali, l'interazione delle forze, ecc.): "al problema dell'auto-movimento è legata anche la seconda questione [...] che rappresenta l'oggetto delle nostre controversie, vale a dire quella concernente la possibilità di ridurre le forme superiori a quelle inferiori" (*Ibid.*). Le "forme superiori", pur traendone origine, non sono riducibili a quelle inferiori in quanto, in virtù della loro "*peculiarità quantitativa*", esse possiedono delle "*leggi specifiche*" (*Ibid.*): per questo motivo il rapporto fra forze produttive e le altre manifestazioni della vita sociale deve essere visto come "una relazione causale che si converte in un'inter-azione" (Karev 1979 [1924]: 145). Il rapporto fra teoria e metodo, che vedeva nei meccanicisti una priorità della prima a scapito del secondo, per i dialettici deve essere fondato

sul riconoscimento del loro indissolubile legame reciproco e del loro mutuo condizionarsi. Il metodo è l'applicazione della teoria a un materiale concreto, e a sua volta la teoria è il sistema delle conoscenze acquisite servendosi del metodo" (*Ibid.*).

Le questioni al centro di questo dibattito rimarranno irrisolte fino alla fine. Anche nell'evoluzione del pensiero di Lotman è possibile osservare il sotterraneo dispiegarsi della tensione fra queste due 'anime' del materialismo dialettico e del pensiero sovietico in generale: da un lato, l'anima positivista, quantitativa, che tentava di spiegare i fenomeni con rigore scientifico e semplicità matematica. Dall'altro lato, l'anima filosofica, dialettica, che tentava di spiegare i fenomeni indagandone le leggi interne del loro sviluppo, la loro storia. Lo stesso Lotman vedrà proprio nel tentativo di risolvere la contraddizione fra metodo strutturale (quantitativo) e storico (qualitativo) il compito ultimo della semiotica della cultura (Lotman 1994: 28).

1.2. Formalismo e teoria letteraria in Russia

Il fermento culturale della Russia pre- e post- rivoluzionaria non aveva investito solamente il campo scientifico e filosofico. Anche il panorama letterario stava attraversando un simile periodo di attività, ed era popolato da avanguardie e nuove teorie sulla letteratura che tentavano di sovvertirlo e rivoluzionarlo. Una delle più importanti ed influenti, sia per il pensiero mondiale che per Lotman stesso, fu quella del movimento noto con il nome di formalismo, nel quale si andavano a intrecciare questioni di linguistica e di teoria letteraria.

Per formalismo si intende la metodologia letteraria sviluppata, congiuntamente ma con fini e modalità a volte assai diverse, da due diversi gruppi di studiosi. Le 'due anime' del formalismo erano costituite, perlomeno all'inizio, dal *Circolo linguistico di Mosca* (*Moskovskij lingvističeskij kružok*, di qui in avanti MLK) e dalla *Società per lo studio del linguaggio poetico* (*Obščestvo po izučeniju poetičeskogo jazyka*, di qui in avanti *Opojaz*), quest'ultima con sede a Pietroburgo, fondati rispettivamente nel 1915 e nel 1916.

Prima della fondazione del MLK, la tradizione linguistica moscovita aveva fra i suoi principali esponenti Filipp Fortunatov (1848-1914), eminente linguista e filologo russo, docente all'università di Mosca, dedito all'analisi morfologica di derivazione neogrammatica (Erlich 1966: 64). L'egemonia del metodo morfologico era stata tuttavia duramente intaccata dal pensiero di Edmund Husserl, introdotto in Russia dal suo allievo Gustav Špet; quest'ultimo operò da 'traduttore' fra le idee del filosofo tedesco e il pensiero linguistico russo, introducendo in quest'ultimo l'apparato concettuale husserliano e in particolare l'idea del linguaggio quale oggetto autonomo che richiede una metodologia d'analisi specifica, e il rifiuto dello psicologismo. A partire da questi presupposti alcuni giovani studenti universitari fondarono il MLK con il fine di innovare la linguistica russa: tra questi troviamo alcuni nomi che in pochi anni sarebbero diventati centrali nel panorama linguistico e letterario sovietico ed europeo, tra cui Roman Jakobson, che fu anche il primo presidente del MLK (Jakobson 1996: 362-363). Il compito principale che si poneva il Circolo, soprattutto agli inizi, era quello di elaborare una nuova e moderna metodologia linguistica:

il Circolo, fin dai suoi primi passi, ha diretto le proprie azioni verso il compito di rielaborare le problematiche della linguistica, intendendo con questo termine la scienza che si occupa delle diverse funzioni delle lingue, tra cui specificatamente della lingua poetica” (Jakobson 1996: 367).

Il linguaggio poetico era considerato dagli studiosi del MLK il campo privilegiato su cui “saggiare la validità del nuovo metodo” (Erlich 1966: 66), ponendo quindi la poetica in un rapporto di subordinazione nei confronti della linguistica: per Jakobson, in particolare, la poetica era una parte della linguistica, in quanto “la poesia è la lingua nella sua funzione estetica” (Jakobson 1979 [1921]: 305).

Nell’*Opojaz* petroburghese convergevano invece due linee diverse: da un lato vi era la tradizione linguistica di Jay Baudouin de Courtenay, portata avanti dai suoi allievi Lev Jakubinskij e Evgenij Polivanov, mentre dall’altro vi erano storici della letteratura quali Viktor Šklovskij e Boris Ejhenbaum. La prevalenza del secondo gruppo nella direzione intellettuale dell’*Opojaz* determina in quest’ultimo un approccio per certi versi opposto a quello del MLK: nelle parole di Ejhenbaum, “per i formalisti il problema principale è quello [...] della letteratura come oggetto di studio” (Ejhenbaum 1926: 182). L’oggetto di studio dei formalisti dell’*Opojaz* non era il linguaggio in sé, come per i membri del MLK, ma l’opera d’arte letteraria. Come anche Jakobson e il MLK, i membri dell’*Opojaz* seguivano ed ampliavano la tradizione iniziata dal filosofo e linguista russo Alexander Potebnja, che aveva indicato una delle caratteristiche fondamentali della letteratura nella sua essenza di fenomeno linguistico. Ma i membri dell’*Opojaz* vedevano la linguistica solamente come una disciplina importante ma, in ultima analisi, ausiliaria rispetto al fine ultimo dello studio e della comprensione dei fenomeni letterari (Erlich 1966: 99).

La metodologia di ricerca dei formalisti di entrambi i gruppi era in gran parte influenzata dal rifiuto di tutti quelle correnti di critica letteraria che individuano come proprio oggetto ultimo i fattori extraletterari o extralinguistici: i rapporti sociali, la psicologia dell’autore o la sua biografia; ovvero, tutte quelle che ponevano al centro dello studio letterario la questione del “referente”, di “*ciò di cui*

si parla” (Erlich 1966: 35). Contro queste tendenze sociologiche, psicologiche e storico-biografiche i formalisti rivendicavano l'autonomia del linguaggio artistico:

questo nostro metodo viene solitamente chiamato “formale” - io preferirei fosse chiamato *morfologico*, per distinguerlo da altri (psicologico, sociologico ecc.) nei quali l'oggetto dell'indagine non è l'opera artistica in sé, ma è ciò che, secondo lo studioso, è “riflesso” nell'opera (Ejhenbaum 1922: 8).

Il fulcro dell'autonomia del linguaggio artistico era individuato in quello che viene comunemente tradotto come “artificio” o “dispositivo” [*priem*]. Secondo i formalisti il “referente”, ciò di cui si parla, non è espresso nell'opera artistica attraverso una forma neutra, come nell'inadeguata analogia “forma + contenuto = bicchiere + vino” (Tynjanov 1965 [1924]: 27). La forma linguistica deforma il significato, e l'autore può sfruttare questa sua capacità in modi particolari (gli artifici) che fanno diventare l'opera ‘artistica’: “chiameremo oggetti artistici [...] quegli oggetti che sono stati costruiti tramite speciali artifici, il cui scopo è far percepire quegli oggetti [...] come artistici” (Šklovskij 1929 [1917]: 8). L'artificio è quindi una “tecnica scelta deliberatamente per ‘fare’ l'opera di poesia” (Erlich 1966: 80), tecnica che consiste principalmente nello spezzare le catene di associazioni abituali, ponendo la realtà sotto una nuova prospettiva non più familiare ma nuova e autentica: “per riacquistare la percezione della realtà, per rendere di pietra una pietra, esiste ciò che chiamiamo arte” (Šklovskij 1929 [1917]: 13).

In quanto fondamento dell'artisticità della letteratura, e quindi della sua autonomia, l'artificio era indicato come il principale oggetto dello studio dei formalisti: “se la scienza letteraria vuole diventare scientifica, allora deve necessariamente riconoscere nell'artificio il suo unico eroe” (Jakobson 1979 [1921]: 306).

Molto spesso queste posizioni, soprattutto agli inizi, si traducevano in polemici appelli all'indipendenza assoluta dell'arte dalla vita, attirando così le ire dei critici letterari marxisti. L'atteggiamento estremista dei primi formalisti da un lato, e le profonde diversità di

vedute tra i due gruppi (MLK e Opojaz) dall'altro, nel tempo costarono al movimento numerosi dissidi interni ed abbandoni, soprattutto da parte di quelle figure che ruotavano attorno al formalismo senza essere formalmente membri di nessun gruppo, tra cui Gukovskij e Žirmunskij, su cui torneremo in seguito (v. Cap. 1.2.2.).

La visione formalista nel corso degli anni si andò sempre più evolvendo e raffinando, spesso proprio in risposta a queste polemiche e dissidi, accogliendo dentro di sé nuove tematiche ed idee. Dal 1924 al 1928 i formalisti furono impegnati in una profonda rielaborazione teorica, tanto da far parlare di “secondo periodo del formalismo russo” (Erlich 1966: 92), caratterizzato da “una progressiva tendenza ad una riformulazione più rigorosa ed articolata dei principi teorici” (Ferrario 1977: 171).

Se all'inizio i formalisti si concentravano sullo studio dell'opera d'arte in quanto tale, vista come “la somma complessiva di tutti gli artifici stilistici in essa contenuti” (Šklovskij 1921: 15), divenne ben presto chiaro quanto questa posizione fosse quantomeno limitante. I formalisti furono quindi spinti, a metà degli anni '20, a modificare e rendere più complesso il proprio apparato concettuale. Il desiderio di spiegare la funzione del linguaggio poetico li portò a prendere in considerazione lo sfondo storico-culturale all'interno del quale tale artificio è stato prodotto, e a considerare il suo significato come relativo al contesto d'uso. L'eroe dello studio letterario non fu più l'artificio, ma il sistema degli artifici; la teoria formalista della letteratura, sul finire degli anni '20, divenne così una *storia* della letteratura, carica di una nuova consapevolezza sulla specificità della forma letteraria. L'oggetto dello studio storico non era però, come presso i predecessori dei formalisti, la ricostruzione del susseguirsi degli eventi, ma la dinamica stessa dell'evoluzione letteraria. Un esempio di questo nuovo corso formalista si trova nel saggio di Ejhenbaum *Lermontov*: “Lermontov non potrà essere studiato, finché la questione su di lui non sarà posta in maniera concreta e storico-letteraria nel vero senso della parola” (Ejhenbaum 1924: 8). Lo studio storico è studio del movimento (*dviženie*) letterario, “non il movimento nel tempo, ma il movimento in sé – il processo dinamico, che mai si divide e mai si interrompe” e che “rivela la dinamica degli eventi, le cui leggi agiscono non solamente

nei limiti di un'epoca determinata convenzionalmente, ma ovunque e per sempre" (Ejhenbaum 1924: 8). Questo saggio non solo esemplifica la nuova impostazione storicista "in senso non ingenuo", come precisa lo stesso Ejhenbaum (1924: 9), ma anche una caratteristica della modalità argomentativa dei formalisti che riscontreremo spesso anche in Lotman: "l'esame di una scuola letteraria, di uno scrittore o di una singola opera serviva sovente da trampolino per formulazioni metodologiche la cui portata risultava in definitiva assai maggiore del problema storico preso in considerazione" (Erich 1966: 97). L'oggetto della questione era solo il caso particolare di una dinamica generale: "il 'Lermontov Storico' è Lermontov concepito storicamente – come una forza che entra nella dinamica comune della propria epoca, ed in questo modo nella storia in generale" (Ejhenbaum 1924: 9). Rifiutando il biografismo, Ejhenbaum cercava di espungere dai propri studi "la natura individuale (psico-fisica)" dell'autore, a favore della "individualità storica, come essa è espressa nelle opere" (*Ibid.*).

1.2.1. *Arte e vita*

Per meglio comprendere l'impatto del pensiero formalista su Lotman, è importante sottolineare un ulteriore tema strettamente collegato al problema del ruolo dell'opera d'arte nella storia della letteratura: il rapporto tra arte e vita. Come abbiamo visto, i primi manifesti del formalismo erano polemicamente intenti ad affermare l'autonomia dell'arte dalla vita e riducevano l'opera d'arte agli artifici che ne componevano l'artisticità. Nel corso degli anni, anche a causa dei continui attacchi che riceveva da ogni parte, la concezione dei formalisti fu costretta a raffinarsi e a divenire sempre più complessa. Non tutti gli attacchi da parte della scuola marxista erano, infatti, delle "sconclusionate stroncature" (Erich 1966: 112). Alcuni, al contrario, erano coerenti e ben argomentati (per quanto, comunque, aspri e sprezzanti) e furono recepiti, sebbene con estrema riluttanza, dagli stessi formalisti. Una delle più note critiche al formalismo è contenuta in *Letteratura e rivoluzione* di Leon Trockij (1973 [1924]). L'autore, pur riconoscendo che grazie al formalismo "la teoria dell'arte e in parte l'arte stessa sono uscite dallo stadio dell'alchimia per raggiungere,

finalmente, lo stadio della chimica” (Trockij 1973 [1924]: 145), criticava la supposta autonomia dell’arte dalla società, professata dai formalisti e in particolare da Šklovskij. L’attacco di Trockij si dispiegava su più fronti, diretto soprattutto a specifiche tesi formaliste, come quella delle cosiddette “trame migratorie”, temi ricorrenti nelle tradizioni di diverse culture, che erano spiegate dai formalisti come un fenomeno immanente della dinamica letteraria; i formalisti non tenevano conto, secondo Trockij, della possibilità che temi letterari simili siano dovuti a condizioni strutturali simili: “non c’è niente di sorprendente nel fatto che sia difficile decidere se certe novelle siano state create in Egitto o in India o in Persia, perché le condizioni sociali di questi paesi hanno molte cose in comune” (Trockij 1973 [1924]: 47). Una delle critiche più interessanti portate avanti da Trockij riguarda proprio la dinamica dello sviluppo storico dell’arte:

una nuova forma artistica, presa in un senso storico ampio, nasce come una risposta a bisogni nuovi. [...] Il poeta può trovare un materiale di creazione solo nel suo ambito sociale, facendo passare i propri impulsi di vita attraverso la propria coscienza artistica. [...] Se nella psiche non avvenissero cambiamenti generati dal cambiamento dell’ambiente sociale l’arte non conoscerebbe movimento: gli uomini continuerebbero, di generazione in generazione, ad accontentarsi della poesia della Bibbia o degli antichi greci. (Trockij 1973 [1924]: 149)

In questo passo Trockij criticava la posizione formalista sull’indipendenza dell’arte dalla vita: la dinamica dello sviluppo artistico, afferma, deve nutrirsi del “materiale” che assorbe dall’esterno, dall’ambiente in continua trasformazione in cui l’artista è immerso. Qualche anno dopo Ejhenbaum, nel riflettere su questa argomentazione di Trockij, arrivò a una parziale, concessione all’obiezione marxista, che ne rappresentava al contempo un superamento: l’artista è effettivamente influenzato dall’ambiente circostante, tuttavia questo influsso non si rispecchia direttamente nell’opera d’arte, in quanto, come lo stesso Trockij implicitamente ammette, è mediato dalla sua “coscienza artistica”: “l’arte ha la sua funzione legata alla psiche umana in quanto tale e perciò agente non soltanto sotto l’influsso delle spinte sociali esterne” (Ejhenbaum 1927:

284). La negazione di qualsivoglia influsso delle spinte sociali esterne sull'arte fu sostituita dall'idea della *mediazione* fra i vari ordini della cultura. Questa posizione era già parzialmente implicita fin dai primi manifesti formalisti, in particolare nelle affermazioni sulla non neutralità della forma artistica, ma spesso dimenticata nel vigore polemico degli inizi per colpire le letture ideologiche, politicizzanti o 'biografiche' della storia della letteratura⁶. Nella seconda metà degli anni '20 i formalisti ritornarono quindi sui loro passi ed esplorarono con maggiore rigore e coerenza la funzione mediatrice dell'artificio, fino a reconsiderarne la nozione stessa.

Nell'evoluzione del formalismo fu fondamentale l'introduzione della nozione di *sistema* da parte di Jurij Tynjanov, che ne fece un'esposizione sistematica nel saggio "O literaturnoj evoljucii" [Sull'evoluzione letteraria] (Tynjanov 1977 [1927]). La nozione era già stata anticipata in "Literaturnij fakt" [Il fatto letterario] (Tynjanov 1977 [1924])⁷, e sarà poi ripresa nel saggio "Problemi nello studio del linguaggio e della letteratura", scritto assieme a Jakobson (Jakobson e Tynjanov 1977 [1928]).

La questione da cui partiva Tynjanov, e che gli strutturalisti poi avrebbero ripreso nella loro critica alla critica letteraria 'tradizionale', è la mancanza di *scientificità* dello studio letterario: "al fine di diventare finalmente scientifica, la storia della letteratura deve aspirare all'esattezza. Tutti i suoi termini devono essere sottoposti a revisione, e prima di tutto lo stesso termine 'storia della letteratura'" (Tynjanov 1977 [1927]: 271). La mancanza, che lamenterà anche Lotman nel suo saggio "Literaturovedenie dolžno byt' naukoi" [La critica letteraria deve essere scientifica] (Lotman 2022 [1967]), di un apparato terminologico preciso e scientifico negli studi letterari era già sentita dal movimento

⁶ Ancora oggi si trova spesso citata la celeberrima frase di Viktor Šklovskij "L'arte è sempre stata libera dalla vita, e il suo colore non ha mai rispecchiato quello della bandiera che sventolava sulla fortezza della città" (Šklovskij 1923: 39). La frase va però calata nel contesto degli anni immediatamente seguenti la rivoluzione, quando numerosi gruppi di avanguardia, fra cui i "futuristi-comunisti", i "proletkultisti" e i cosiddetti "sciiti" (tutti bersagli polemici del saggio da cui è tratta la frase), perseguivano l'assoluta politicizzazione dell'arte.

⁷ Entrambi i saggi sono stati pubblicati in traduzione inglese in (Tynjanov 2019)

formalista, e proprio il rinnovamento che questi ultimi avevano portato avanti dell'apparato terminologico in letteratura è forse la più importante eredità del movimento formalista, sopravvivendo ben oltre il suo annientamento politico: “anche se le nostre teorie vengono attaccate, la nostra terminologia è universalmente accettata [...] e i nostri errori trovano comunque la strada per entrare nei testi di storia della letteratura” (Šklovskij 1926: 88).

Nel saggio “O literaturnoj evolucii” Tynjanov introdusse, prendendoli a prestito dalla tradizione precedente, due termini che avrebbero avuto una grandissima influenza sul pensiero linguistico e letterario successivo: quello di *sistema* e, in misura minore, di *dominante*.

Per poter portare avanti una revisione dello studio della letteratura, secondo Tynjanov, “bisogna innanzitutto accordarsi sul fatto che l'opera letteraria è un sistema, come lo è la letteratura. Solo a seguito di questo fondamentale accordo sarà possibile la costruzione di una scienza letteraria” (Tynjanov 1977 [1927]: 272). Gli elementi di cui è composta l'opera letteraria (ritmo, sintassi, semantica, etc.) possono essere isolati solamente a seguito di un'astrazione, come ipotesi di lavoro, ma nella realtà la funzione di ogni elemento è determinata dalla loro relazione sistemica reciproca, e dalla relazione di ognuno con l'intero sistema. Così come è un'astrazione parlare di elementi di una singola opera letteraria, è altrettanto un'astrazione lo studio “immanente” di un'opera letteraria, ovvero isolata dal sistema letterario di cui essa è parte.

Se la funzione di un elemento è determinata dalla sua relazione con l'intero sistema, la “letterarietà” di un fatto sarà analogamente determinata dalle sue relazioni sistemiche ed extra-sistemiche: “l'esistenza di un fatto *come letterario* dipende dalla sua proprietà differenziale (ovvero dalla sua interrelazione con l'ordine letterario o con l'ordine extraletterario), in altre parole – dalla sua funzione” (Tynjanov 1977 [1927]: 273).

L'ordine [*rjad*] letterario, ovvero il sistema della letteratura e delle opere letterarie, risponde a leggi interne di sviluppo differenti da quelle degli altri ordini culturali (sociale, economico, etc.), ma non per questo è isolato o indifferente alle influenze esterne: proprio la sua

sistematicità, ovvero il fatto di essere caratterizzato per differenza, implica necessariamente un qualche tipo di rapporto con gli ordini extra-letterari. Relazionalità e autonomia convivono nel sistema letterario, ma è in virtù di quest'ultima che esso possiede determinate proprietà e regolarità, in particolare relative al suo sviluppo o evoluzione: "l'evoluzione della letteratura, come anche quella degli altri ordini culturali, non coincide né per cadenza, né per carattere (in virtù della specificità del materiale che essa maneggia) con gli ordini con cui si relaziona" (Tynjanov 1977 [1927]: 277).

Gli elementi non interagiscono tra loro allo stesso modo, ma "[il sistema letterario] presuppone la preponderanza di un gruppo di elementi ("dominante") e la deformazione dei rimanenti" (Tynjanov 1977 [1927]: 277). Ed è questa dominante che definisce il carattere di "artisticità" di un'opera letteraria: "l'opera entra nella letteratura, ottiene la propria funzione letteraria proprio attraverso questa dominante" (Tynjanov 1977 [1927]: 277). La dominante "assicura l'unità dell'opera letteraria, come pure la sua 'percettibilità', cioè il fatto che essa sia riconoscibile come fenomeno letterario" (Erlich 1966: 215). Con il mutare della dominante, quindi, muta il criterio di "letterarietà" con cui, nelle varie epoche, si determina la posizione (dentro o fuori il sistema) delle opere. L'artisticità non è più definita staticamente, come faceva Šklovskij, in base alla presenza o assenza di determinati artifici all'interno di un'opera isolata, ma dall'interazione tra gruppi di elementi fra loro e con il sistema nel suo complesso; spostando l'attenzione dall'artificio alla funzione, e definendo quest'ultima come risultato complessivo delle relazioni sistemiche, i formalisti riuscirono quindi a rendere meglio conto delle dinamiche dello sviluppo storico della letteratura.

Nel sistema letterario la relazionalità convive con l'autonomia. Pur soggetto a leggi specifiche proprie, esso continuamente immette al proprio interno, o espelle al proprio esterno, nuovi testi o materiali, in particolare col cambiare della dominante, che dona o revoca lo status di 'letterarietà' a testi e materiali. Come conseguenza della sistematicità (*sistemnost'*) dei vari ordini culturali, ovvero per il loro costituirsi relazionalmente, la semplice presenza (o assenza) di testi e materiali modifica l'intero sistema. Emerge qui la questione del rapporto tra

sistema ed extra-sistema. Tynjanov si chiedeva: “qual’è la relazione della letteratura con gli ordini vicini (*sosednij*)? E inoltre, quali sono questi ordini vicini?” (Tynjanov 1977 [1927]: 278). Se intendiamo “vicini” nella sua accezione di *confinante*, possiamo riconoscere in questa domanda l’origine di una delle questioni fondamentali del pensiero lotmaniano, ovvero la questione del rapporto tra le strutture semiotiche, della traduzione e del confine. Inoltre, nella risposta che offriva Tynjanov questa domanda, troviamo un’altra, importantissima tematica sviluppata da Lotman in diversi suoi saggi. L’ordine letterario si relaziona, per Tynjanov, con “il *byt*” (Tynjanov 1977 [1927]: 278): termine caratteristico del pensiero russo che può essere tradotto con ‘vita’, nel senso ‘vita quotidiana’ o ‘stile di vita’; si riferisce quindi alla prassi ordinaria dell’uomo, alla vita nel suo procedere quotidiano e comune.

Il *byt* è un complesso multiplanare e sfaccettato, ma di tutte queste sfaccettature ve ne è una, in particolare, attraverso la quale esso si può relazionare all’ordine letterario: il suo *lato discorsivo* (*rečevoj storonoj*): “la correlazione dell’ordine letterario con il *byt* si compie per mezzo della linea del *discorso* [*reč*], la letteratura possiede una funzione *discorsiva* per mezzo della relazione con il *byt*” (Tynjanov 1977 [1927]: 278).

Leggendo il saggio di Tynjanov è difficile non essere d’accordo con Erlich quando afferma che “il formalismo russo nella sua espressione migliore era o tendeva ad essere strutturalismo” (Erlich 1966: 216), e che gran parte del lavoro degli strutturalisti sovietici degli anni ’60 è debitore proprio dell’apparato terminologico e delle tematiche dei formalisti del “secondo periodo”.

Gli scritti di Tynjanov erano una risposta a quelle correnti di critica letteraria che riducevano il significato dell’opera alla psicologia dell’autore, e a quelle marxiste che lo riducevano alle condizioni esterne, extra-letterarie o all’ideologia dell’autore. La sua risposta, tuttavia, tiene in debita considerazione le problematiche sollevate da entrambe le correnti: fattori psicologici ed extra-letterari non sono esclusi, ma il loro ruolo viene riposizionato all’interno di una concezione sistemica. Ad esempio, nelle correnti psicologistiche si utilizzava spesso la nozione di orientamento [*ustanovka*] dell’autore, con cui si intende la sua “intenzione creativa” (Tynjanov 1977 [1927]: 278). L’intenzione, per Tynjanov, lungi dall’essere

il fondamento a cui è possibile ridurre l'opera, "può essere solamente un enzima" (Tynjanov 1977 [1927]: 278), un catalizzatore, che rimane tuttavia sottomesso alla specificità dell'ordine letterario: "lavorando con materiale specificatamente letterario, obbedendogli, l'autore si allontana dalla propria intenzione" (Tynjanov 1977 [1927]: 278).

Contro l'interpretazione psicologista, lo scopo dei formalisti era quello di "cancellare il teleologico, la sfumatura finalistica, l'intenzione' dalla parola 'orientamento'. Cosa si ottiene? L'orientamento del lavoro (ordine) letterario è la sua funzione discorsiva, la sua relazione con il *byt*" (Tynjanov 1977 [1927]: 278). Un'opera, e in generale l'intero ordine letterario, è quindi orientata non verso un'intenzione psicologica individuale, ma verso una determinata funzione discorsiva, nella quale risiede il suo rapporto con il *byt*. In questo modo l'unità dell'opera non è più legata direttamente alla psicologia dell'autore, ma al suo ruolo all'interno del sistema sociale.

Tynjanov ci offre un esempio per chiarire l'interscambio che continuamente avviene fra ordine letterario e *byt*. Le odi di Lomonosov⁸ avevano una funzione discorsiva di tipo oratorio, e "la parola era 'orientata' all'espressione [*proiznesenie*]" . Rimangono tuttavia un fatto letterario, in virtù della loro forma artistica. Al tempo di Karamzin⁹, le odi erano ormai diventate *šinel'nye ody*¹⁰, avevano perso qualsiasi letterarietà ed erano entrate, pur mantenendo la propria funzione, nel discorso quotidiano. Viceversa, fenomeni appartenenti al discorso quotidiano, come quello dei salotti [*salon*], divengono "fatti letterari", traducendo la propria funzione discorsiva in forme artistiche, come nel caso dell'opera *Gore ot uma* di A. S. Griboedov¹¹. Alcuni autori hanno individuato un limite nel saggio di Tynjanov nel il fatto che esso

⁸ Michail Vasil'evič Lomonosov (1711-1765), scienziato, linguista e poeta, considerato una delle più importanti figure nella storia della cultura russa

⁹ Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766-1826), scrittore e poeta russo, autore della importantissima *Storia dello Stato Russo*.

¹⁰ 'Le odi del cappotto', formula dispregiativa utilizzata per designare odi servili e prive di artisticità.

¹¹ Letteralmente "Infelicità dall'intelletto", tradotto nelle edizioni italiane come "Che disgrazia l'ingegno!", è una commedia in versi del 1823, satira dell'immobilismo e del conservativismo della società moscovita post-napoleonica.

istituisce solo apparentemente un modello di interrelazione tra “serie” e sistemi diversi, essendo ancora principalmente in causa il rapporto tra il “materiale” extraletterario [...] e la specifica formalizzazione estetica. Il rapporto di interscambio evolutivo tra la sfera dei fatti letterari e la sfera del costume sociale [cioè il *byt* – *N.d.A.*], se non si limita al “parallelismo” [...] non per questo fornisce criteri teorici adeguati per individuare le motivazioni evolutive della “serie” letteraria nelle “serie extraestetiche” contigue ad essa (Ferrario 1977: 176)

In altre parole, anche nel formalismo ‘sistemico’ di Tynjanov gli oggetti artistici erano caratterizzati in quanto tali dalla *forma* specifica dell’ordine cui appartengono: in questo senso il fatto artistico rimaneva primariamente un fatto formale, e il rapporto fra serie extraestetiche e serie artistica sembra ancora essere rappresentato come un rapporto fra ‘materiale’ e ‘formalizzazione’, ovvero del tipo *contenuto + forma = vino + bicchiere*.

Tynjanov, tuttavia, riuscì molto più dei suoi predecessori a instaurare un rapporto dialettico tra l’ordine letterario e la vita quotidiana, costruendo un modello di interscambio in cui i singoli elementi sono trasformati dalle forme dell’ordine discorsivo in cui di volta in volta si spostano. Tynjanov contribuì così a superare la dicotomia netta che opponeva i primi formalisti ai marxisti: né isolamento ed autonomia assoluta dell’arte, né riduzione dell’arte a riflesso delle condizioni sociali, ma mediazione tra ordini separati ma profondamente correlati. L’obiezione di Trockij fu in un certo senso accolta e superata: non la forma ma la *funzione* dell’opera d’arte “nasce come una risposta a bisogni nuovi” (Trockij 1973 [1924]: 149).

In conclusione, afferma Tynjanov,

lo studio dell’evoluzione della letteratura è possibile solamente relazionandosi con la letteratura come verso un ordine, sistema, correlato con altri ordini, sistemi, e da questi condizionato. La speculazione deve procedere dalla funzione costruttiva a quella letteraria, da quella letteraria a quella discorsiva, e deve rivelare l’interazione evolutiva di funzione e forma. Lo studio evolutivo deve andare dall’ordine letterario agli ordini correlati più vicini, e non a

quelli più lontani, sebbene importanti. Il significato dominante dei principali fattori sociali con ciò non solamente non è rigettato, ma deve inoltre essere studiato nella sua interezza, proprio nell'ambito della questione sull'*evoluzione* della letteratura, poiché la determinazione immediata dell'"influenza" dei fattori sociali principali sostituisce lo studio dell'*evoluzione* della letteratura allo studio della *modificazione* delle opere letterarie, la loro deformazione. (Tynjanov 1977 [1927]: 281)

Il saggio di Tynjanov si inseriva all'interno del generale clima culturale della seconda metà degli anni '20 e della prima metà degli anni '30, caratterizzato da numerosi tentativi di creare una sintesi fra il metodo formalista e quello sociologico marxista. Fra questi tentativi, di particolare rilevanza fu quello di Grigorij A. Gukovskij, una delle figure più importanti nella formazione di Lotman.

1.2.2. *Per una sintesi fra forma e storia*

Da studente dell'Università Statale di Leningrado Lotman ebbe l'opportunità di conoscere direttamente e frequentare i corsi di importanti esponenti del formalismo, come Ejhenbaum e Tomaševskij. Ma a Leningrado, fra gli anni '30 e gli anni '50, era molto attivo anche un gruppo di studiosi spesso impegnato nel tentativo di trovare una sintesi fra formalismo e marxismo: fra questi, le figure più importanti sia per la storia della critica letteraria in generale che per Lotman stesso furono Viktor M. Žirmunskij (1891-1971), Nikolaj I. Mordovčenko (1904-1951) e Grigorij A. Gukovskij (1902-1950). Tutti questi autori, a vario titolo, tentavano di fondere una metodologia storicista con un approccio 'formale' e 'sincronico' al testo. Il loro fine era quello di rimediare ai fallimenti e ai limiti della critica letteraria marxista e di combattere la tendenza al 'volgare sociologismo', senza per questo abbandonarne i principi e le metodologie (De Bortoli 2016; Strada 1964).

Žirmunskij, polemicamente distaccatosi dal formalismo nella prima metà degli anni '20, fu un fervente sostenitore del comparativismo di Veselovskij, che cercava di mediare con il pensiero marxista allora dominante. Intellettuale poliedrico ed erudito, i suoi lavori spaziavano

in molteplici campi, dalla storia della letteratura (Žirmunskij 1928), agli studi orientali (Žirmunskij 1979), alla sociolinguistica (Žirmunskij 1936)¹².

Mordovčenko, sebbene di formazione e approccio assai lontano dal formalismo, secondo Lotman aveva assorbito numerosi “impulsi creativi” da studiosi quali Tynjanov e Ejhenbaum, che lo portarono ad assumere una “doppia prospettiva” sul testo artistico, considerandola allo stesso tempo come “il documento di un’epoca” e come “un’opera d’arte, un testo dalla natura speciale” (Lotman 2005 [1973]: 69). Mordovčenko aveva quindi la capacità, secondo Lotman, di indagare i fatti letterari sia da un punto di vista storicista che dal punto di vista della loro organizzazione interna¹³.

Fu però, fra tutti, lo storico della letteratura Grigorij A. Gukovskij (1902-1950) a lasciare le tracce più profonde nel pensiero di Lotman, di cui ne sarà, per certi versi, un punto di partenza.

Affermatosi come specialista nello studio della letteratura russa del XVIII secolo, verso la fine degli anni ’30 e per tutti gli anni ’40 Gukovskij allargò il proprio campo di studio all’intero processo di sviluppo della letteratura russa, dal XVIII secolo fino alla contemporaneità, al fine di elaborare le “leggi generali costitutive dell’evoluzione della letteratura” (Markovič 2002: 77).

Gukovskij aderì inizialmente al movimento formalista, per poi distaccarsene ed approdare, negli anni ’30, al marxismo ed all’hegelismo. Come Žirmunskij, Gukovskij rimproverava al formalismo una scarsa attenzione al contenuto dell’arte, al suo rapporto con la vita (il *byt*) e con la società. Gukovskij si unì così alla schiera dei cosiddetti “eredi del formalismo” (Markovič 2002: 89) e si sforzò di creare un metodo unico che portasse avanti, con nuovi approcci e nuove metodologie, le questioni sollevate dal formalismo. Secondo Gukovskij, se il formalismo era riuscito nel suo intento di individuare e sistematizzare le forme dell’arte, aveva però fallito nel “non voler comprendere l’arte come essa è in quanto tale, poiché al posto dell’arte

¹² Per una breve ma accurata panoramica della storia intellettuale di Žirmunskij v. (Brandist 2012).

¹³ A proposito vedi la discussione in (Restaneo 2022), spec. p. 479 e sgg.

misero la vuotezza – la forma, e al posto della forma – qualcosa non realmente esistente – l’artificio” (Gukovskij 1966 [1947]: 70). D’altro canto “il volgare sociologismo aveva la stessa [scarsa – *N.d.A.*] comprensione dell’arte che aveva il formalismo, oppure la riteneva semplicemente [...] insensata” (*Ibid.*). C’era quindi bisogno di elaborare una nuova “sintesi di formalismo e marxismo” (Markovič 2002: 89).

Il tentativo di sintesi di Gukovskij si concretizzò, negli anni ’40, nella cosiddetta teoria della ‘stadialità’ [*stadial’nost’*] del processo letterario. La riflessione tipologica sugli stadi dell’evoluzione dei fenomeni storici e culturali è legata a doppio filo sia al marxismo sia alla storia intellettuale russa, e diverse versioni se ne ritrovano in vari autori fra cui, oltre allo stesso Gukovskij, il sopracitato Žirmunskij e il celeberrimo Nikolaj Marr.

Premessa fondamentale della concezione stadiale della letteratura è il “pensiero tipologico” (Markovič 2002: 82), secondo cui è possibile rintracciare, nella storia della letteratura, dei “tipi generali” nella “coscienza di un autore, nella sua epoca, nella sua cultura storico-sociale” (Gukovskij 1966 [1947]: 211). Questi possono essere, ad esempio, dei “tipi di metodo artistico” oppure dei “tipi di struttura della coscienza” (Gukovskij 2002 [1943]: 118), che nelle loro determinazioni più generali coincidono con gli *stadi*, i “tipi generali di coscienza dell’uomo” (Gukovskij 1966 [1947]: 211). Questi stadi sono delle vere e proprie tappe evolutive che la letteratura di ogni popolo necessariamente attraversa nel corso del proprio sviluppo, con diversi tempi e a diverse velocità. Lo scopo dello studioso diviene quello di ricostruire lo sviluppo delle culture e le leggi a cui esso si conforma:

per mezzo dell’unione di tutti i fatti individuali della storia della letteratura, considerati stadialmente, in un’unica relazione, potremo avvicinarci alla risoluzione dell’essenza dei diversi problemi e allo stesso tempo ci avvicineremo alla determinazione della conformità a leggi (*zakonomernostej*) della letteratura (Gukovskij 1965 [1945]: 14).

Gli stadi sono, per Gukovskij, dei tipi di struttura, ovvero si differenziano principalmente per la relazione interna dei propri

elementi. Ad esempio, lo stadio individuato con il nome di “Classicismo” è caratterizzato da un tipo di rapporto fra generale (la società) e particolare (l’individuo) schiacciato a favore del primo, e la personalità individuale è sacrificata in nome dell’“idea universale – l’idea di stato, di legge, dell’uomo-cittadino” (Gukovskij 1965 [1945]: 43–44). Il Classicismo, quindi, è “oggettivo, ma astratto” (Gukovskij 1965 [1945]: 44). Il Romanticismo, al contrario, è “soggettivo, ma concreto” (*Ibid.*): in esso i rapporti si ribaltano, l’individualità è assolutizzata e posta a fondamento del mondo: “[l’anima individuale] non scaturisce dal mondo oggettivo, non è dedotta da esso, non ne è dipendente, ma al contrario lo genera e lo racchiude in sé” (*Ibid.*).

Il passaggio da una tappa all’altra ha luogo a seguito dell’esplosione delle contraddizioni interne di ogni stadio, che ne causano il collasso e il superamento da parte di un nuovo stadio, capace invece di risolverle. È il caso del passaggio dal Romanticismo al Realismo che, secondo Gukovskij, avvenne a causa della contraddizione insita nel soggettivismo del primo, che nel predicare l’assoluta autonomia ed unicità dell’“anima libera” dal mondo esterno, finiva per creare personalità vuote e identiche fra loro:

perdendo la definizione oggettiva, sociale e storica, della personalità, il romanticismo si avvicinava alla perdita della reale distinzione dei caratteri, delle anime. Di qui la profonda contraddittorietà del metodo romantico; l’eroe romantico è un uomo individuale, ma allo stesso tempo è anche, in potenza, qualsiasi uomo, egli è quell’individualità che esiste nel profondo dell’anima di ogni uomo. Di qui l’evidente ripetizione delle caratteristiche degli eroi romantici, ognuno dei quali si percepisce tragicamente solitario, distaccato dal mondo – ed allo stesso tempo ognuno dei quali è simile all’altro. (Gukovskij 1965 [1945]: 45)

Questa contraddizione fu superata dal Realismo, che spiega “l’individuo (*ličnost*) attraverso le condizioni storico-sociali della sua vita” (Markovič 2002: 79), riconciliando quindi l’oggettività astratta del Classicismo con l’individualità concreta ma vuota del Romanticismo.

La teoria di Gukovskij si riallacciava alla tradizione hegel-marxista, e si avvicinava molto alla versione del materialismo dialettico russo più legata alla tradizione della filosofia tedesca che al positivismo. Nello

sviluppo stadiale della letteratura “non è difficile vedere la proiezione di alcune leggi fondamentali della dialettica” (*Ibid.*): la parte migliore e più progressiva di ogni stadio sopravvive nello stadio precedente, trasformata nelle sue qualità per il suo essere inclusa nel sistema della nuova tappa; per converso, gli inizi della fase successiva maturano già nella precedente in virtù della sua interna contraddittorietà (Gukovskij 1965 [1945]: 14). Al contempo, “la transizione da una tappa all’altra è un salto, e ogni tappa è assolutamente e per principio separata sia dalla precedente che dalla successiva” (*Ibid.*): questa separazione implica che ogni tappa debba essere definita per negazione dalla precedente e dalla successiva, rendendole in questo modo sia “assolutamente e per principio separate” che “collegate [fra loro] secondo delle leggi” (*Ibid.*).

Le leggi della dialettica sono quindi inquadrare all’interno di una teoria che vede al proprio fondo un impianto tardo-formalista, che si appoggia su una nozione di “sistema” che ricorda da vicino quella di Tynjanov. Il sistema, spesso sinonimico a concetti come “tipo”, “stile” o “stadio” (Gukovskij 1965 [1945]: 39; 2002 [1943]: 118), per Gukovskij era una *struttura di strutture* riunite da una “unità teleologica”. L’“unità teleologica”, analogamente alla dominante dei formalisti, era “il centro organizzativo, che determina il significato di ogni parte, grande o piccola, dell’intero” (Markovič 2002: 2). Per i formalisti questa unità era finalizzata all’ottenimento della pura espressività attraverso l’organizzazione del linguaggio, mentre per Gukovskij era finalizzata all’espressione dell’idea, ovvero del contenuto: “nell’opera letteraria tutto esiste per esprimere l’idea” (Gukovskij 1966 [1947]: 134) attraverso l’organizzazione del senso:

Mentre la scuola formale, nelle parole di R.O. Jakobson, definiva la poesia come “una lingua organizzata in modo speciale”, Gukovskij considerava invariabilmente l’arte della parola come un senso organizzato in modo speciale (Markovič 2002: 83).

Nella concezione di sistema di Tynjanov i diversi ordini della cultura possedevano forme e contenuti propri, il loro sviluppo era ancora concepito come un autosviluppo, e il ruolo degli ordini confinanti era relegato a quello di enzima o catalizzatore. In Gukovskij i vari ordini

della cultura erano visti come “manifestazione di una stessa struttura fondamentale, secondo le cui leggi funzionano sia i sistemi dell’ideologia sociale, sia i sistemi estetici” (Markovič 2002: 3). Questa struttura fondamentale è “l’essere sociale” (*obščestvennyj bytie*), ovvero la struttura socioeconomica, di cui gli altri ordini sono “manifestazione, funzione, riflesso e strumento” (Gukovskij 2002: 122). È questo “essere sociale” a determinare il contenuto dell’arte, così come dell’ideologia sociale, ed è alle sue leggi che entrambe devono il proprio funzionamento. Mentre il *byt* in Tynjanov era correlato all’ordine letterario per mezzo della funzione discorsiva comune ad entrambi, “il giudizio di Gukovskij sulla relazione fra la dinamica letteraria e la coscienza sociale ricorda, piuttosto, l’idea di una correlazione di sistemi isomorfi” (Markovič 2002: 3).

In un certo senso si può affermare che il tentativo di sintesi di Gukovskij sia stato un tentativo fallito (v. a proposito cap. 2.4.4.), e che la sua teoria, tentando di rimediare ai difetti del formalismo e del “volgare sociologismo”, avesse perso invece la parte più feconda di entrambi. Da un lato, caratterizzando i sistemi ideologici e i sistemi estetici come espressioni di una stessa struttura fondamentale, la teoria di Gukovskij tendeva a far scomparire le differenze fra i due, annullando gli sforzi fatti dai formalisti per individuare ciò che nell’arte vi è di più specifico e peculiare: “la letteratura e l’ideologia sociale sono continuamente assimilate l’una all’altra” (Markovič 2002: 3). Dall’altro lato faceva sorgere “il pericolo della spiegazione immanente” (Markovič 2002: 3), in quanto il passaggio da uno stadio all’altro della letteratura è perfettamente spiegabile in virtù della logica interna dello stadio stesso, rendendo superfluo il ricorso a fattori extra-letterari:

Certamente, Gukovskij aveva l’obiettivo di individuare il condizionamento storico-sociale del processo “stadiale” [...]. Ma quando parla della logica interna del processo [...], nel lettore può sorgere la sensazione che la sovrastruttura storico-letteraria sia autosufficiente. [...] Il Classicismo è una visione del mondo oggettiva ma astratta. Il Romanticismo è concreto ma soggettivo. Solamente il realismo unisce l’oggettività con la concretezza. Questa assomiglia ad una catena di operazioni logiche. (Markovič 2002: 3)

Nonostante i limiti, quello di Gukovskij fu uno dei tentativi più compiuti e originali, per l'epoca, di creare una sintesi fra i principi migliori del formalismo e quelli del marxismo, che avrà un'enorme influenza sul pensiero di Lotman.

CAPITOLO II

LO STRUTTURALISMO FRA CIBERNETICA E LETTERATURA

Dopo aver esaminato le principali correnti che costituivano il panorama intellettuale di Lotman durante gli anni della sua formazione, passeremo nel presente capitolo a occuparci di quelle teorie, assimilabili a veri e propri movimenti culturali, che influenzarono Lotman negli anni immediatamente precedenti al suo debutto nel dibattito scientifico e culturale sovietico, databile attorno al 1965-1967.

2.1. Lo strutturalismo in Unione Sovietica

L'incontro con lo strutturalismo rappresentò la prima, fondamentale rivoluzione nel pensiero e nella vita intellettuale di Lotman: questo incontro non solo determinò la direzione della metodologia e dell'oggetto della sua ricerca, ma fu anche l'asse portante su cui avrebbe poggiato l'impresa di costruire la rete di studiosi di semiotica e letteratura conosciuta come 'Scuola di Tartu-Mosca'.

Esplorare questo incontro, tuttavia, presenta due fondamentali difficoltà. La prima è quella, per nulla banale, di definire *che cos'è* lo strutturalismo. Un'impresa in cui grandi storici e pensatori (v. ad es. Dosse 1997) si sono più volte cimentati, esplorando la nozione da diversi punti di vista o sotto vari aspetti. La seconda difficoltà consiste nel tracciare le caratteristiche del rapporto che Lotman ebbe con lo strutturalismo, quali aspetti ne assorbì e in cosa invece se ne distanziava.

Per superare queste difficoltà sarà utile ricorrere a due categorie fondamentali della semiotica lotmaniana: l'*autodescrizione* e il *confine*.

2.1.1. *Che cos'è lo strutturalismo?*

Nel cercare di definire lo strutturalismo è necessario premettere, a rischio di dire una banalità, che esso ha significato cose diverse, per persone diverse, in tempi diversi. Piuttosto che cercare di costruire, come è stato già fatto varie volte in passato, una definizione di *che cosa* è lo strutturalismo, un corso di indagine alternativo è quello di andare ad analizzare i tentativi che sono stati fatti per offrirne una definizione. Vari autori, gruppi, correnti e scuole di pensiero di volta in volta hanno raccolto o prodotto una serie di testi ritenuti espressione di serie di concetti o idee che formavano il *definiens* del termine 'strutturalismo'. Si poteva trattare di opere di 'padri putativi', di documenti fondativi (es. manifesti e tesi collettive) o di testi considerati esempi indicativi di un pensiero strutturalista.

Questo insieme di testi serviva non solamente a definire cosa fosse o non fosse classificabile come strutturalismo, ma acquisiva anche una funzione ordinatrice e normativa, offrendo una guida e un esempio per costruire una prassi di ricerca che fosse 'genuinamente' strutturalista. Lotman riteneva la dinamica descrittivo-normativa una delle funzioni fondamentali della cultura (o, in questo caso, di una sottostruttura culturale), che chiamava *autodescrizione*, attraverso cui

[la cultura] si crea il proprio modello, che ne definisce la fisionomia unificata, artificialmente schematizzata, innalzata al livello di unità strutturale. Sovrapposta alla realtà di questa o quella cultura, tale fisionomia esercita su di essa una potente azione ordinatrice, organizzandone integralmente la costruzione, portandovi armonia ed eliminando le contraddizioni (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 65).

La domanda a cui rispondere, nel tentativo di definire che cos'è lo strutturalismo con cui Lotman viene a contatto negli anni '50 e '60, diviene quindi: quali testi, autori, idee facevano parte dell'autodescrizione del movimento strutturalista in URSS in quel periodo?

Alcuni nomi saranno di certo già noti al lettore familiare con il pensiero strutturalista europeo: oltre ai padri fondatori Saussure e

Peirce, troviamo nell'autodescrizione dello strutturalismo sovietico autori quali Jakobson, Lévi-Strauss, Hjelmslev, Chomsky e Vygotskij.

L'automodello dello strutturalismo sovietico fu tuttavia primariamente caratterizzato dal rapporto con un'altra disciplina attorno alla quale ruotava, si orientava e si definiva, fino quasi a esserne dipendente sia dal punto di vista teorico che lessicale e 'politico': la *cibernetica*. Fu almeno in parte grazie al prestigio di cui quest'ultima godeva, e all'egemonia che il suo potente apparato concettuale e lessicale riuscì a raggiungere sul finire degli anni '60, che gli strutturalisti poterono per la prima volta far sentire la propria voce nell'Accademia Sovietica.

2.2. La cibernetica

Il termine "cibernetica" fu utilizzato per la prima volta, nell'accezione corrente, da Norbert Wiener, nel libro *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948), in cui era definita come un "insieme di problemi" o "campo [...] incentrato sulla comunicazione, il controllo e la meccanica statistica, che sia delle macchine o dei tessuti viventi" (Wiener 1948: 11). Per *comunicazione* si intende lo scambio di *informazioni* tra un sistema (macchina od organismo) e l'ambiente circostante (che può essere a sua volta un altro sistema). Per *controllo* si intende l'atto, da parte del sistema, di imporre modifiche nell'ambiente circostante. *L'informazione*

is a name for the content of what is exchanged with the outer world as we adjust to it, and make our adjustment felt upon it" (Wiener 1985 [1948]: 17).

In breve, la cibernetica studia, tramite analisi statistico-matematiche, il comportamento di quei sistemi complessi, siano essi computer, organismi o sistemi sociali, caratterizzati da un continuo scambio di informazioni con l'ambiente circostante.

La grande novità, e la grande promessa, della cibernetica era la proposta di trasportare lo studio della cognizione e della comunicazione

meccanica, umana e animale ‘dal mondo del pressappoco all’universo della precisione’, così come aveva fatto la fisica con il mondo naturale (Koyré 1967). La cibernetica prometteva infatti un metodo per descrivere quantitativamente intere classi di fenomeni prima ritenuti oggetto esclusivo di discipline essenzialmente qualitative quali la filosofia, la sociologia e la biologia (Rispoli 2012: 108). Questa promessa fu alla base del grande successo che la disciplina ebbe in Unione Sovietica, la cui classe dirigente era ansiosa di poter finalmente mantenere la promessa di una società gestita razionalmente. L’URSS rappresentava inoltre un terreno particolarmente fecondo per la cibernetica anche grazie a un retroterra culturale già propenso al cosiddetto “pensiero sistemico”: una schiera di importanti ed innovativi pensatori, fra cui Vladimir I. Vernadskij, Aleksandr A. Bogdanov e Pavel A. Florenskij, aveva già abituato la cultura scientifica russa a pensare il mondo in termini di interrelazione complessa, piuttosto che di azione/reazione¹.

Da un punto di vista socio-politico, la storia della cibernetica russa fu la storia di una disciplina che, dalla periferia del mondo accademico, riuscì nel giro di due decenni a diventare il cardine della scienza e del potere sovietico: se all’inizio degli anni ’50 la stampa russa portava avanti campagne diffamatorie contro la cibernetica, negli anni ’70, grazie al riconoscimento ufficiale del congresso del PCUS del 1961, essa diventò il punto focale delle principali politiche sovietiche e del tentativo di portare avanti una gestione della società razionale e scientifica.

Slava Gerovitch, nel suo libro *From newspeak to cyberspeak* (2002), rilegge la storia della cibernetica come la storia della vittoria di un apparato concettuale e lessicale su un altro, ovvero del *cyberspeak* sul *newspeak*. In questo capitolo adotteremo, per spiegare la cibernetica e il suo rapporto con lo strutturalismo, la chiave di lettura proposta da Gerovitch.

Il *newspeak*, secondo l’autrice, è il linguaggio ideologizzante delle discussioni accademiche affermatosi in seguito alla Seconda guerra

¹ Su questo tema v. ad es. *La divergenza nella rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920-1940)* (Tagliagambe e Rispoli 2016)

mondiale in Unione Sovietica. Era formato da un insieme di “significanti vuoti” (Gerovitch 2002: 21), spesso raccolti in coppie oppositive (es. comunismo/capitalismo), anche con uno stesso *denotatum* (es. internazionalismo vs. cosmopolitismo), dove un termine possedeva una forte connotazione positiva e l’altro negativa. Tali significanti potevano essere inseriti, all’occasione, in ogni contesto, al fine di avvalorare o screditare una qualsivoglia tesi. Il termine “marxismo-leninismo” poteva essere accostato a qualunque oggetto, teoria o argomentazione si volesse esaltare o avvalorare, e viceversa termini quali “idealismo”, “formalismo” o “borghese” erano accostati a ciò che si voleva screditare (Gerovitch 2002: 21–25).

Un ottimo esempio di *newspeak* lo troviamo in un articolo pubblicato sulla rivista *Voprosy Filosofii* nel 1953, firmato con lo pseudonimo Materialist [Materialista], dal titolo “Komu služít kibernetika?”². L’articolo segue quasi alla perfezione gli stilemi, il registro, le strutture argomentative ed il lessico del *newspeak*: è pieno di formule rituali e riferimenti apologetici a Marx e Pavlov; in esso la cibernetica è definita una “fantascienza” o “pseudoscienza” borghese, ideata da “lacchè diplomati dell’imperialismo” (Materialist 1953: 211) che ha l’obiettivo di sostituire i lavoratori con delle macchine incapaci di pensare.

Tra tutte queste critiche di scarso valore scientifico-filosofico vale tuttavia la pena menzionarne una che coglieva un punto effettivamente problematico e che sarebbe stata più tardi raccolta e affrontata da Lotman stesso: la cibernetica, secondo Materialist, “ignora la differenza qualitativa tra l’organismo vivente e la macchina”, e in questo modo “[i cibernetici] negano [caratteristiche umane quali] la facoltà di giudizio e la coscienza” (Materialist 1953: 214).

I cibernetici non si limitavano però a rispondere ai propri oppositori, ma miravano a mettere in discussione “l’intero discorso politico e ideologico stalinista sulla scienza” (Gerovitch 2002: 191), di cui la filosofia era stata ridotta a cane da guardia. Incoraggiati dall’atmosfera culturale che faceva seguito agli anni del disgelo e dalla

² Traducibile con “A chi serve la cibernetica?”, ma anche “Al servizio di chi è la cibernetica?”

destalinizzazione, che aveva attribuito gran parte degli errori e degli orrori degli anni '30 e '40 al 'culto della personalità', i cibernetici e con loro gli strutturalisti³ iniziarono a usare la parola 'filosofia' come un epiteto dispregiativo da affibbiare a ogni utilizzo, all'interno dei dibattiti scientifici, di lessico e argomentazioni che ritenevano non-scientifiche e ideologiche. Ogni tentativo di controllo 'filosofico' sulla scienza era additato dai cibernetici come un tentativo di riesumare lo stalinismo e il culto della personalità. Il progetto del *cyberspeak*, il termine utilizzato da Gerovitch per descrivere l'apparato concettuale e ideologico della cibernetica, mirava a soppiantare l'ambigua fraseologia di partito con chiare e lucide argomentazioni scientifiche, e il vuoto gergo filosofico con precise e inequivocabili formule matematiche. Il *cyberspeak* associava abbastanza esplicitamente la filosofia, e con essa i discorsi teorici in generale, alla menzogna e alla manipolazione. La scienza, e in particolare le scienze matematiche, erano considerate portatrici di verità oggettiva: l'opposizione fra le due era vista quindi come un'opposizione fra totalitarismo e libertà. Lo stesso Lotman avrebbe ripreso anni dopo queste argomentazioni:

inesattezza e approssimazione nella ricerca scientifica aprono la strada alla disuguaglianza, all'opportunismo e alle menzogne [...]. Il totalitarismo utilizza molto più la demagogia che la scienza. La demagogia è fondata sulla possibilità di distorcere la verità in qualsivoglia direzione (Lotman 2022 [1967]: 490).

Gli apologeti della cibernetica tentavano così di costruire un discorso scientifico che si presentasse come assolutamente a-politico, incentrato sui fatti, sulla precisione matematica e sull'onestà, e che evitasse ambigui termini filosofici e vuoti rituali argomentativi. L'opposizione scienza/filosofia era incarnata in due stereotipi, ovvero "lo scienziato" e "il filosofo", che furono spesso usati molto efficacemente dai cibernetici come armi argomentative per scaricare sui secondi la responsabilità dell'arretratezza della scienza sovietica:

³ Vd. ad es. (Sebast'jan K. Šaumjan 1960: 72).

In the Soviet Union, as well as in pre-revolutionary Russia, the first question to ask in a situation of crisis usually was “Who is to blame?” [...] In the mid 1950s, a similar question was raised: “Who is to blame for the Soviet lag in science and technology?” Scientists insisted that Soviet science suffered from ideological and political interference and put the blame squarely on “philosophers.” The “philosophers” were those who attempted to translate scientific knowledge into newspeak (an ideological language saturated with philosophical terminology) and to place political considerations above the scientific truth. The word philosophy thus stood here for the entire trend of “ideologization” of Soviet science. By attacking the “philosophers,” scientists effectively claimed their own right to judge scientific controversies. (Gerovitch 2002: 163)

Oltre a screditare la filosofia, una strategia della cibernetica consisteva nel rimarcare costantemente le innovazioni in campo tecnologico che avrebbe portato, e che avrebbero finalmente permesso al governo Sovietico di mantenere la promessa di una guida razionale dell'economia che, secondo la teoria comunista, avrebbe portato alla fine della scarsità. I cibernetici scrissero numerosi articoli divulgativi e apologetici, come “Osnovnye čerty kibernetiki” [Le caratteristiche fondamentali della cibernetica] (Sobolev, Kitov, e Ljapunov 1955), in cui non mancavano mai di rimarcare la “grande importanza economica e militare” (Sobolev, Kitov, e Ljapunov 1955: 146) della nuova disciplina.

Le strategie discorsive e gli ambiziosi programmi di ricerca permisero alla cibernetica “di proporsi gradualmente [...] come una guida metodologica universale per la scienza, la tecnologia, l'economia e persino la politica” (Gerovitch 2002: 253), riuscendo a essere ufficialmente riconosciuta dal PCUS all'inizio degli anni '60. Una volta entrata a far parte dell'*establishment*, i toni polemici che caratterizzavano i primi scritti cibernetici si spensero lasciando un maggiore spazio alla mediazione con il resto del panorama culturale sovietico. A tal fine emblematico è il saggio di Aksel Berg (1961), intitolato “Kibernetiku – na službu kommunizmu” [La cibernetica al servizio del comunismo] che introduceva il primo volume della serie omonima. Già dal titolo il saggio si poneva immediatamente come una

risposta diretta alla domanda posta da sopracitato articolo di Materialist, ed era un esempio del fatto che i cibernetici, per la maggior parte, si percepivano (o, perlomeno, si ponevano) come avversari del controllo politico e ideologico sulle dispute scientifiche ma non del comunismo come sistema politico, né del marxismo in quanto filosofia. Al contrario, il loro discorso iniziò ben presto ad allinearsi con il lato più positivista e meccanicista del marxismo sovietico, favorevole a un sistema tecnocratico in cui i problemi politici sono risolti con l'aiuto delle più avanzate tecniche cibernetiche.

Nel proprio saggio sopracitato, Berg proponeva una visione della cibernetica in diretta continuità con il materialismo dialettico (abbondano le citazioni di Marx, Engels e Lenin), presentandola come la strada per raggiungere la tanto agognata gestione razionale della società: “fin dal primo giorno della rivoluzione V. I. Lenin si occupò molto della scienza del controllo [*upravlenie*]. Per tutti gli anni di esistenza del potere Sovietico a questa domanda in URSS è stata dedicata grande attenzione. [...] Il compito degli studiosi sovietici è quello di creare una scuola sovietica della cibernetica, fondata sul materialismo dialettico” (Berg 1961: 11). Il rapporto fra scienziati e filosofi era invertito: non si tratta più di verificare costantemente la coerenza della cibernetica con il materialismo storico, ma di riadattare il materialismo dialettico ai metodi e al lessico della cibernetica.

La linguistica strutturale in URSS nacque inizialmente dalla stretta cooperazione dei linguisti con i circoli cibernetici, tanto che fra i grandi patroni dello strutturalismo in URSS, perlomeno nelle sue primissime fasi, vi fu il grande matematico e cibernetico A.N. Kolmogorov⁴. Attraverso questa cooperazione gli strutturalisti sovietici trassero dalla cibernetica non solamente protezione politica, ma anche e soprattutto il lessico e il modo di concepire il rapporto tra scienza e politica, come moto di reazione verso “la fraseologia della filosofia ufficiale. [Noi strutturalisti] volevamo avere a che fare con concetti definiti in maniera precisa e con termini definiti attraverso operazioni descritte

⁴ Andrej Nikolaevič Kolmogorov (1903-1987) fu uno dei più importanti matematici del XX secolo, i cui contributi spaziavano dalla matematica alla cibernetica all'analisi statistica della poesia (v. Kendall et al. 1990).

rigorosamente” (Ivanov in Gerovitch 2002: 227). Gli strutturalisti ripresero il discorso cibernetico e le sue argomentazioni nei loro studi e nelle loro controversie, e assorbito da questo modo di pensare una grande fascinazione per la matematica e le scienze esatte in generale; gran parte dei loro sforzi fu quindi diretta a introdurre questo tipo di metodologie in campi nei quali esse venivano normalmente ritenute totalmente estranee.

2.3. La nascita dello strutturalismo in Unione Sovietica

Il percorso dello strutturalismo sovietico fu fin dall’inizio molto difficile. Agguerriti e influenti avversari, non solamente marxisti, si opposero al tentativo della comunità degli studiosi strutturalisti di costituirsi ed essere riconosciuta. Non stupisce quindi che la storia dello strutturalismo in URSS ebbe inizio con un feroce dibattito, al cui centro non vi fu nientemeno Stalin stesso.

Fino al 1950, il marrismo (v. Cap. 3.2.) era ritenuto in Unione Sovietica l’unica vera linguistica genuinamente marxista, e la sua egemonia rappresentava il principale ostacolo allo sviluppo dello strutturalismo. In particolare, il linguaggio era visto dai marristi come un fenomeno della sovrastruttura, diretto riflesso della struttura socioeconomica. La metodologia d’indagine principale era la cosiddetta “analisi paleontologica” (Meščaninov 2011 [1929]: 176), ovvero lo studio dello sviluppo diacronico della lingua. L’egemonia della concezione marrista del linguaggio di fatto impedì, per tutti gli anni ’30 e ’40, lo svilupparsi in Russia di qualsiasi movimento linguistico che volesse porre fra i propri compiti quello della descrizione *sincronica* e *interna* della lingua.

Nel 1950 il giornale *Pravda* pubblicò una serie di articoli, firmati da Stalin stesso, relativi al rapporto tra marxismo e linguaggio⁵. Questi articoli furono un vero e proprio atto performativo attraverso il quale, nel denunciarla, Stalin mise *de facto* fine all’egemonia marrista. Negli

⁵ Pubblicati sulle pagine della *Pravda* il 20 giugno, il 4 luglio e il 2 agosto 1950, e tradotti per la prima volta in italiano in (Stalin 1952).

articoli non solamente fu messa in discussione la validità degli studi di Marr e dei suoi allievi, ma si arrivò a negare al linguaggio lo status di sovrastruttura, slegandolo quindi dalla necessità di essere indagato utilizzando esclusivamente le metodologie materialiste e genetico-causali tipiche del marxismo:

Domanda: È vero che il linguaggio è una sovrastruttura in rapporto alla base?

Risposta: No, non è vero.

La base è la struttura economica della società in un determinato stadio del suo sviluppo. La sovrastruttura consiste nelle opinioni politiche, giuridiche, religiose, artistiche e filosofiche della società, nonché nelle corrispondenti istituzioni [...].

Ogni base ha una propria sovrastruttura, ad essa corrispondente. [...] Ha la propria sovrastruttura la base capitalistica, così come la base socialista. Se una base cambia e viene liquidata, allora, dopo di essa cambia e viene liquidata anche la sua sovrastruttura; se una nuova base sorge, allora, dopo di essa sorge una sovrastruttura ad essa corrispondente.

Per questo aspetto, la lingua differisce radicalmente dalla sovrastruttura. [...] La lingua non è il prodotto di questa o quella base [...] entro una determinata società ma dall'intero corso della storia della società e dalla storia delle basi per secoli e secoli. Essa è stata creata non da una classe, ma da tutta la società. (Stalin 1952: 9-12)

Questa posizione fu immediatamente interpretata da molti studiosi dell'epoca come un'apertura alle posizioni formaliste e strutturaliste, o quantomeno da essi utilizzata come tale al fine di aggirare gli ostacoli della censura ideologica. I primi a rivendicare l'autonomia del linguaggio e della letteratura appoggiandosi agli articoli di Stalin furono, non a caso, degli studiosi che avevano gravitato attorno al movimento formalista o che ne avevano fatto parte, come Viktor Vinogradov e Boris Tomaševskij. Intervenendo in una conferenza tenutasi a Leningrado nel 1951 intitolata *Questioni di studi letterari alla luce dei lavori di I. V. Stalin sulla linguistica* (Egolin e Petrov 1951), i due poterono per la prima volta, seppur con estrema cautela, invitare i proprio colleghi ad abbandonare ogni posizione che relegasse il linguaggio e la letteratura alla sovrastruttura, prendendo invece in considerazione la loro specificità e la loro differenza dagli altri

fenomeni sociali, ovvero i temi formalisti per eccellenza (Egolin e Petrov 1951: 6–7).

Il primo autore ad aprire il fronte della difesa dello strutturalismo vero e proprio fu Sebastian K. Šaumjan con la pubblicazione, nel 1952, del saggio “Problema fonemy” [Il problema del fonema] (Šaumjan 1952), con cui avviò il difficile percorso per il riconoscimento dello strutturalismo culminato nel successo della cosiddetta *Conferenza di Gor'kij* del 1961 e della conferenza *Sullo studio strutturale dei sistemi di segni* del 1962.

La Conferenza del 1961 fu in un certo senso il “debutto” (Seyffert 1985: 64) dello strutturalismo nel circuito ufficiale della ricerca sovietica, anche grazie a un patrono d'eccezione, Kolmogorov. L'incontro era dedicato all'applicazione dei metodi matematici allo studio della lingua e della letteratura. I partecipanti del simposio appartenevano a una nuova generazione di studiosi nata dopo la rivoluzione e formata all'interno delle istituzioni sovietiche; tra di essi troviamo, oltre ai matematici e cibernetici che collaboravano con Kolmogorov, quei giovani linguisti, eredi della tradizione linguistica moscovita, che per primi furono sostenitori dello strutturalismo e che avrebbero formato di lì a poco il nucleo russo della cosiddetta scuola di Tartu-Mosca: V. Ivanov, I. Revzin, K. Žolkovskij e Ju. Ščeglov, solo per citarne alcuni. In questa fase l'alleanza tra la cibernetica e lo strutturalismo era molto salda da un punto di vista politico, in quanto il nome di Kolmogorov apriva molte porte agli studiosi strutturalisti, fra cui proprio la possibilità di riunirsi in un convegno ufficiale. Lo era anche da un punto di vista teorico, in quanto gli strutturalisti avevano assorbito gran parte della terminologia cibernetica, fra cui soprattutto la nozione di “informazione”, integrandola nello studio linguistico: “adottando il *cyberspeak*, la linguistica strutturale iniziò ad associare l'obiettività scientifica con la definizione formale e con i modelli matematici e logici” (Gerovitch 2002: 231).

2.3.1. *Dalla linguistica alla semiotica*

Il dibattito sullo strutturalismo in Unione Sovietica si articolò in due fasi. La prima fase, dal 1952 al 1961, riguardava principalmente

l'utilizzo dei metodi "esatti", cibernetici e strutturali, in linguistica; la seconda fase, che sarebbe durata per tutti gli anni '60 e '70, riguardava l'utilizzo del metodo strutturalista nel campo degli studi letterari [*literaturovedenie*]. In questo senso si può parlare in URSS di due strutturalismi, dai destini molto diversi: la linguistica strutturalista e la semiotica strutturale (o semplicemente semiotica).

Lo strutturalismo in linguistica, lo studio sincronico e descrittivo del linguaggio influenzato principalmente da Saussure e dalla glossematica di Hjelmslev, ebbe in URSS vita molto più facile dello strutturalismo negli studi letterari e nei fenomeni culturali, la semiotica. Entrambi, naturalmente, incontrarono l'aspra opposizione degli studiosi 'ortodossi', marxisti e no. Le istituzioni sovietiche, però, riconobbero immediatamente il potenziale applicativo della linguistica strutturale. In particolare, all'epoca, lo studio sincronico-descrittivo della lingua si presentava come l'unico capace di offrire una base teorica e metodologica alla ricerca sulla traduzione automatica [*mašinnyj perevod*] che, negli anni '50 e '60, era diventata un campo in cui URSS e USA si trovavano in diretta competizione. Entrambe le potenze tentavano di costruire elaboratori capaci di tradurre automaticamente dei testi in lingue diverse, principalmente per motivi strategici; non a caso gli esperimenti da parte degli USA di traduzione automatica erano diretti a tradurre dal russo all'inglese, e da parte dell'URSS dall'inglese e dal francese al russo (Rozentsveig 1958).

Per costruire un algoritmo capace di tradurre un linguaggio in un altro era necessario preliminarmente produrre una descrizione altamente formalizzata di un suo stato sincronico: l'approccio storicista-comparativo della linguistica precedente si era rivelato profondamente inadeguato a questo scopo, e lo strutturalismo non tardò a offrirsi come alternativa. Nei resoconti delle ricerche sulla traduzione automatica della seconda metà degli anni '50 ritroviamo i nomi di molti giovani strutturalisti sovietici, gli stessi che di lì a poco avrebbero partecipato al congresso di Gor'ky e successivamente formato la sezione moscovita della scuola di Tartu-Mosca. Ad esempio, in un resoconto al *Quarto Congresso Internazionale degli Slavisti* del 1958 sulla situazione della traduzione automatica, pubblicato in traduzione inglese dalla rivista *Mechanical Translation* nel dicembre del 1958 con

il titolo di “The work on machine translation in the Soviet Union”, il relatore V.Ju. Rozentsvieg indica, tra le principali figure a capo della ricerca sulla traduzione automatica, oltre a Kolmogorov, anche Ivanov e Revzin, due attori chiave dello strutturalismo sovietico (Rozentsveig 1958: 97).

Quella delle necessità pratiche e della ‘ragion di stato’ fu quindi l’arma vincente tanto della cibernetica quanto della linguistica strutturale, permettendo la loro istituzionalizzazione. Questa, a sua volta, portò a una trasformazione delle dinamiche del dibattito fra strutturalisti e marxisti.

All’inizio la strategia adottata dagli strutturalisti per difendersi dalle accuse dei critici marxisti era quella di abbracciare il *newspeak* ufficiale, e rigettare accuse ideologiche nel merito, affermando ad esempio lo spirito ‘dialettico’ dello strutturalismo. Con l’affermarsi a livello accademico e istituzionale dello strutturalismo linguistico e della cibernetica, i loro proponenti adottarono le modalità argomentative del *cyberspeak* (v. Cap. 2.2), sfidando direttamente il discorso ideologico del *newspeak*. Quando, nella seconda metà degli anni ’60, si accenderà il dibattito sull’uso dei metodi strutturali in letteratura, fra marxisti e strutturalisti si sarà ormai creato un abisso lessicale, terminologico ed argomentativo tale da rendere il conflitto ancora più aspro ed irrisolvibile.

2.4. La semiotica strutturale

Mentre la linguistica strutturale aveva vinto le resistenze dell’*establishment* ed era riuscita a farsi accettare e istituzionalizzarsi, la stessa accettazione non fu estesa a quegli studiosi strutturalisti che cercavano di allargare l’utilizzo dei metodi strutturali al più ampio campo della cultura, dell’arte e della letteratura. La linguistica strutturale riusciva, seppur a malapena e fra mille difficoltà, ad aggirare il confronto col marxismo in quanto la lingua, nelle parole di Stalin stesso, non era da considerare né struttura né sovrastruttura. Ma la semiotica strutturale cercava di sconfinare dal ristretto ambito delle lingue naturali, andando così ad invadere direttamente le aree di

competenza dei filosofi e dei filologi marxisti: l'ideologia e la sovrastruttura. Non aiutava la loro causa lo stesso termine 'semiotica', sconosciuto nella maggior parte del mondo accademico e politico sovietico, e che perciò generava molta diffidenza. Per questo motivo si preferì utilizzare, soprattutto all'inizio, delle perifrasi come "studio strutturale del sistema di segni", che divenne poi il nome del primo simposio di semiotica in URSS.

Il *Simposio per lo studio strutturale dei sistemi di segni* [*Simpozium po strukturnumu izučeniju znakovih sistem*] del 1962, tenutosi a Mosca, aveva carattere e finalità profondamente diverse rispetto al precedente *Congresso di Gor'ky*. Se quest'ultimo era stato caratterizzato da un'alta presenza di matematici e cibernetici, il *Simposio* fu presenziato quasi esclusivamente da linguisti. Il fine del simposio era l'introduzione nel panorama sovietico della "semiotica", ovvero "una nuova scienza, il cui oggetto è qualsiasi sistema di segni utilizzato dal collettivo umano" (AN SSSR 1962: 3): tra gli interventi del simposio troviamo, ad esempio, studi sull'arte e sul romanzo (*La semiotica dell'arte* e *La semiotica di Chesterton* di B. Uspenskij), sul mito (*Su alcuni problemi dello studio semiotico della mitologia* di D. Segal) e sui codici sociali (*Verso una descrizione dell'etichetta come sistema semiotico* di T. Civ'jan).

Nel *Simposio* del 1962 gli strutturalisti ripartirono dalle posizioni del movimento formalista, ovvero lo studio della poesia e della letteratura attraverso metodi "scientifici" e lo studio di quei dispositivi interni al testo che lo rendono "letterario", arricchendole però con il nuovo gergo cibernetico e della linguistica strutturale. Negli atti del simposio (AN SSSR 1962) troviamo inoltre il primo nucleo dell'autodescrizione della semiotica sovietica, in particolare nell'*Introduzione* (non firmata, pubblicata in italiano in Faccani e Eco 1969b).

Come la quasi totalità della semiotica occidentale, anche i sovietici indicavano come propri padri fondatori Ferdinand de Saussure e Charles S. Peirce, e le loro celeberrime definizioni della semiotica/semiologia come scienza generale dei segni. Sia nel discorso di apertura del Simposio, intitolato *Ruolo della semiotica nell'indagine cibernetica dell'uomo e della collettività* di Ivanov (1969 [1965]: 41), che nel coevo articolo *Dalla linguistica strutturale alla semiotica* di Revzin, si afferma che "la semiotica", ovvero "la scienza delle proprietà generali

dei segni”, è “impostata lungo le linee parallele e autonome dei lavori di [...] Ferdinand de Saussure e [...] Charles S. Pierce” (Revzin 1969 [1964]: 55).

Accanto a Saussure e Peirce troviamo sia nomi noti anche allo strutturalismo occidentale che nomi esclusivamente legati al pensiero russo. Innanzitutto, come già detto, l'influenza della cibernetica, non solo sovietica, era molto profonda; troviamo poi riferimenti importanti alla psicologia di Lev Vygotskij e, secondo la ricostruzione di Seyffert, la sottaciuta ma determinante influenza di Hjelmslev e della scuola danese di glossematica (Seyffert 1985: 164): quest'ultimo è citato solo una volta negli atti del *Simposio* del 1962, ma in questo breve accenno è indicato come colui nel quale le tradizioni di Saussure e Peirce trovano una sintesi (Faccani e Eco 1969b: 40).

Nell'introduzione agli atti del Simposio, gli autori affermarono che “l'uomo può essere descritto come un dispositivo [*ustrojstvo*] che esegue delle operazioni con i segni e le loro successioni” (Faccani e Eco 1969b: 35). Attraverso queste operazioni l'uomo costruisce dei sistemi semiotici, la cui “funzione fondamentale [...] è la modellizzazione del mondo” (Ivanov 1969 [1965]: 52), ovvero la costruzione di un modello del mondo che è, allo stesso tempo, programma di comportamento dell'uomo. Ivanov si sta richiamando qui, oltre che alla cibernetica, a Vygotskij e alla sua discussione sul rapporto tra segno e comportamento descritta nel libro *Sviluppo delle funzioni psichiche superiori*, per cui “i segni sono lo strumento del controllo del comportamento umano” (Vygotskij 1960: 44); reinquadrando queste posizioni in un'ottica cibernetica, quindi, i semiotici definivano il sistema segnico come un vero e proprio programma che determina il comportamento dell'uomo.

I sistemi di segni assumevano per i semiotici sovietici una duplice funzione: da un lato modellizzano il mondo, rendendolo significante, e dall'altro permettono di controllare il proprio comportamento, al fine di retroagire sull'ambiente.

Per rendere conto del rapporto fra i segni e il mondo, la semiotica sovietica si richiamava spesso alla teoria del riflesso di Lenin (v. Cap. I.1.1), a esempio nel saggio di B. Egorov *I sistemi semiotici più semplici e la teoria degli intrecci* (Egorov 1969 [1965]: 260), o (seppur indirettamente) nell'Introduzione agli atti del simposio del 1962: “la

semiotica si occupa innanzitutto di modelli, cioè di immagini di oggetti riflessi (modellati)” (Faccani e Eco 1969b: 37); ovviamente, questa concezione era integrata nella visione strutturalista: “la modellizzazione del mondo si effettua grazie ad un certo numero di sistemi segnici coesistenti” (Faccani e Eco 1969b: 38). Per poter fungere da *medium* tra l’uomo e l’ambiente il segno deve essere fortemente agganciato al mondo extrasemiotico: per questo, allontanandosi da Saussure, i semiotici sovietici definivano il significato non come una rappresentazione mentale ma come “una messa in correlazione tra il segno e certi oggetti situati fuori del sistema segnico dato” (Ivanov 1969 [1965]: 41). In questo modo i sistemi semiotici divengono strumenti per la produzione e la manipolazione di segni che, a loro volta, sono rispecchiamenti di una realtà esterna materiale. Questa posizione che, secondo Eco, rischia di far cadere la semiotica nel “fisicalismo” (Eco 1969: 30), avvicinava gli studiosi sovietici, da un lato, alla grammatica generativa chomskiana, non a caso ripresa sia da Ivanov (1969 [1965]: 49) che da Revzin (1969 [1964]: 60), e dall’altro alla distinzione fregeiana del significato in *Sinn* e *Bedeutung* (Revzin 1969 [1964]: 56), rielaborata in una versione particolare che vedeva nel *Sinn* il riflesso, linguisticamente mediato, del referente extralinguistico, la *Bedeutung*.

Per meglio comprendere l’apparato teorico strutturalista, e per apprezzarne gli elementi di continuità e di distacco con il pensiero di Lotman, andremo ora a esaminare più da vicino come i primi strutturalisti applicavano le loro teorie allo studio di oggetti concreti.

2.4.1. *La semiotica sovietica in azione. Esempi e riflessioni*

Un esempio molto caratteristico del metodo e dell’approccio della semiotica strutturalista sovietica si ritrova nel saggio “La cartomanzia come sistema semiotico” presentato da Maragrita I. Lekomceva e Boris A. Uspenskij al *Simposio* del 1962 (Lekomceva e Uspenskij 1969 [1962]). Il saggio analizza il fenomeno della cartomanzia dal punto di vista di una semiotica generativa di ispirazione chomskiana. Gli elementi fondamentali del sistema semiotico della cartomanzia sono indicati nel suo “meccanismo generativo” (la messa in tavola delle carte) e nel “dizionario”. Il circuito comunicativo tra colui che divina (A) e

colui che è oggetto di divinazione (B) si ispira alla definizione di semiotica tracciata da Ivanov e Revzin: il compito di A è quello di fornire “un programma di comportamento” (Lekomceva e Uspenskij 1969 [1962]: 244) per B, ovvero predire il futuro, dopo aver creato una modellizzazione del mondo esteriore e interiore di B, ovvero aver ‘indovinato’ il suo passato. Gli autori si richiamano quindi al “triangolo di G. Frege (segno-significato-denotato) [*znak-značenie-denotat*]” (Lekomceva e Uspenskij 1969 [1962]: 244), dove per segno [*znak*] bisogna intendere il significante (la carta come oggetto fisico), per significato [*značenie*] il senso codificato della carta (es. “la morte” → “cambiamento”) e per denotato [*denotat*] un oggetto extralinguistico (ad es. uno stato mentale o uno stato del mondo). L’esecuzione del programma semiotico diviene quindi un gioco a due, e il triangolo semiotico è ripartito fra i due partecipanti: A fornisce a B i segni, “i [cui] significati [...] sono noti tanto ad A che a B” (Lekomceva e Uspenskij 1969 [1962]: 244), a cui B associa dei denotati. L’intero processo si fonda sulla capacità di A di ottenere la fiducia di B ‘indovinando’, ovvero costruendone un modello, il passato di B. In ultima analisi, quindi, l’intero processo è fondato sulla capacità della cartomanzia di “divenire reale”, ovvero di legarsi alla realtà extralinguistica di B.

La cartomanzia era l’oggetto anche del saggio di Boris Egorov “I sistemi semiotici più semplici e la tipologia degli intrecci” (Egorov 1969 [1965]). Nel saggio la cartomanzia è analizzata, richiamandosi all’analisi morfologica di Veselovskij e Propp, come esempio di struttura elementare capace di generare intrecci. L’intreccio è visto come la produzione di un racconto tramite la combinazione, secondo precise regole, di un numero limitato di elementi. In questo caso l’obiettivo dell’autore non è l’identificazione dei rapporti extrasistemici del segno, ma la creazione di “un sistema di classificazione rigoroso ed esatto” (Egorov 1969 [1965]: 258) al fine di costruire delle “tavole di Mendeleev’ relative agli intrecci” (Egorov 1969 [1965]: 257), partendo dai sistemi più semplici per poi approdare, in futuro, a sistemi più complessi come la letteratura.

Oltre a Propp, l’autore richiama il nome di Hjelmslev, riferendosi ai suoi *Prolegomeni ad una teoria del linguaggio* (Hjelmslev 1969 [1943]).

L'opera di Hjelmslev era stata tradotta in russo, assieme ai *Fondamenti di glossematica* di Uldall, pochi anni prima, nel 1960, sul primo numero della rivista *Novoe v lingvistike* [Novità in linguistica]. Le traduzioni erano a cura di Ivanov e di un altro partecipante del simposio di Mosca, Ju. Lekomcev, e testimoniano il grande interesse degli strutturalisti sovietici per la glossematica danese. Egorov, nel suo articolo, auspicava quindi che “servendosi [...] dell’algebra linguistica’ di Hjelmslev” (Egorov 1969 [1965]: 259) sarà possibile, in futuro, creare “segni particolari per la caratterizzazione dei vari modi di interrelazione tra gli elementi” (Egorov 1969 [1965]: 259), ovvero un metalinguaggio semiotico che permetta di descrivere l’oggetto dell’analisi in maniera inevitabilmente non completa - “certo, neanche la formula più dettagliata di un intreccio sostituirà mai il testo vero e proprio” (Egorov 1969 [1965]: 259) - ma perlomeno adeguata allo scopo: “il problema sta nel trovare unità che riflettano in un insieme tutte le particolarità essenziali della struttura, necessarie per *quella data* indagine” (Egorov 1969 [1965]: 258-259).

L’articolo di Egorov metteva in risalto una caratteristica fondamentale della semiotica sovietica, che ritroveremo anche nelle opere di Lotman: il costante tentativo di costruire dei *metalinguaggi*, ovvero nuovi sistemi segnici che permettano di descrivere il mondo in maniera precisa e oggettiva. Questi metalinguaggi potevano aspirare all’universalità o essere considerati degli strumenti *ad hoc*, di volta in volta costruiti per indagare uno specifico oggetto. Un problema costante per tutta la semiotica sovietica fu quello di fondare e verificare l’adeguatezza dei metalinguaggi al proprio oggetto, in altre parole di giustificarne la validità e capacità euristica. Proprio a questo proposito era spesso chiamata in causa la teoria del rispecchiamento di Lenin: se, come affermava Revzin, un metalinguaggio è una descrizione scientifica che opera per “diversi gradi di astrazione” (Revzin 1969 [1964]: 57), allora la sua validità si fonda in ultima analisi sulla validità della Scienza stessa e del processo di astrazione scientifica in generale, in quanto fondati sulla “formalizzazione” e la “matematizzazione” (Egorov 1969 [1965]: 250) del proprio oggetto. Così facendo, l’onere della prova era delegato dalla semiotica alla scienza in generale, e per i semiotici era sufficiente trattare ogni critica allo strutturalismo come se fosse stata una critica alla possibilità stessa di fare scienza, e rigettarla come assurda

e retrograda. Lotman avrebbe utilizzato questa stessa argomentazione per refutare le posizioni di un avversario dello strutturalismo, P. Palievskij (v. Cap. 2.4.2): “l’oggetto delle critiche di Palievskij non è qualcosa di specifico dello strutturalismo, ma è qualcosa intrinseco all’essenza stessa del pensiero scientifico” (Lotman 2022 [1967]: 484). Nel saggio di Egorov sulla cartomanzia possiamo trovare un passaggio che esemplifica chiaramente la posizione dei semiotici sovietici, le loro strategie argomentative ormai imbevute di *cyberspeak* e, al contempo, il rapporto con la teoria del riflesso di Lenin:

la *matematizzazione* dei processi letterari al fine di un’indagine più esatta, come la formalizzazione in generale, intenzionalmente screditata dai malevoli, non ha niente in comune col formalismo. [...] Nello studio della letteratura questa “matematizzazione” deve contrapporre, alla ciarla gratuita dei soggettivisti di qualsiasi specie, l’esatta indagine scientifica. “Il pensiero – se è corretto (...) - risalendo dal concreto all’astratto non s’allontana dalla verità, ma vi si accosta (...): *tutte* le astrazioni scientifiche (corrette, serie, non assurde) riflettono la natura con maggiore profondità, fedeltà, completezza” (Egorov 1969 [1965]: 260) [La citazione alla fine è tratta da (Lenin 1936: 166) – *N.d.A.*].

La formalizzazione del linguaggio letterario avrebbe permesso, secondo Egorov, di costruire “un sistema compatto di classificazione” (Egorov 1969 [1965]: 259) degli intrecci attraverso la messa in relazione degli elementi in coppie dicotomiche che li compongono.

La maggior parte degli interventi al *Simposio* seguiva grossomodo lo schema generale di uno dei due saggi sopra presentati: un qualsiasi oggetto di studio era ‘ritradotto’ in un lessico semiotico, e considerato come un sistema di segni di cui studiarne le regole di combinazione.

Un’eccezione significativa è rappresentata dal saggio *Dell’amplificazione* di Žolkovskij (1969 [1962]). Rispetto agli scritti sopra esaminati, quest’ultimo si distingue per la sua maggiore vicinanza alle problematiche formaliste, quasi una loro reinterpretazione all’interno del lessico cibernetico.

I primi formalisti avevano definito gli oggetti artistici come “quegli oggetti che sono stati costruiti tramite speciali artifici [*priem*], il cui

scopo è far percepire quegli oggetti [...] come artistici [*hudožestvennyj*]” (Šklovskij 1929 [1917]: 8). Žolkovskij richiama esplicitamente la definizione formalista: “la proprietà più generale dell’opera d’arte consiste nella capacità che essa ha di produrre un effetto estetico [*hudožestvennyj*]” (Žolkovskij 1969 [1962]: 91). L’effetto artistico però è ottenuto attraverso la *moltiplicazione* o *amplificazione* del valore di un elemento attraverso un *amplificatore*, ovvero “un congegno [*ustrojstvo*] che riceve qualcosa in piccole quantità e lo emette quindi immutato in grande quantità” (Žolkovskij 1969 [1962]: 94). L’amplificatore è posto dall’autore a fondamento dell’essenza ultima dell’artisticità di un’opera: “quel tratto generale che caratterizza qualsiasi costruzione artistica si riduce all’amplificazione” (Žolkovskij 1969 [1962]: 97).

La definizione fondamentale di opera d’arte, sia nel caso del formalismo che dello strutturalismo, è quella di un oggetto che, in virtù di alcuni dispositivi, viene percepito come artistico. La nozione formalista di artificio è sostituita dalla nozione cibernetica di congegno [*ustrojstvo*] amplificatore. La definizione di amplificatore era ripresa da un’opera di William Ross Ashby, uno dei pionieri della cibernetica. Rifacendosi direttamente alla discussione di Ashby sull’amplificatore⁶, Žolkovskij lo descrive come un dispositivo che, a partire da una riserva di energia, l’amplifica attraverso energia secondaria ottenuta da un’altra fonte. Nel caso dell’opera d’arte, la riserva iniziale è composta dalle “cose di tutti i giorni e note a tutti, quali la vita, la morte, l’amore [...] ecc. Questi fenomeni costituiscono per così dire il patrimonio lessicale fondamentale della vita umana” (Žolkovskij 1969 [1962]: 97). In un’opera d’arte l’autore “riesce a collegare tra loro gli elementi di un fatto in un modo tale per cui ne risultano amplificati determinati suoi aspetti significativi. Così il corso stesso degli avvenimenti viene a costituire un amplificatore della loro comprensione” (Žolkovskij 1969 [1962]: 97). In questo modo “la cosiddetta rappresentazione obiettiva della realtà esprime simultaneamente l’atteggiamento dell’autore verso la realtà stessa” (Žolkovskij 1969 [1962]: 97), ovvero attraverso l’analisi del dispositivo di amplificazione è possibile ricostruire la visione del mondo dell’autore

⁶ In particolare al capitolo 14 intitolato *What is an amplifier?* (Ashby 1959: 265–269).

L'energia secondaria è attinta dall'"automatismo della nostra immaginazione" che "viene sfruttato dall'artista come un enorme serbatoio di energia intellettuale" (Žolkovskij 1969 [1962]: 95). L'amplificatore, quindi, è una "correlazione di arbitrio [dell'artista – P. R.] ed automatismo [della nostra immaginazione – P. R.]" (Žolkovskij 1969 [1962]: 95).

Il saggio di Žolkovskij cercava in ultima analisi di risolvere il problema, inevitabile per ogni teoria formalizzante, di dover rendere conto dell'irriducibilità dell'opera d'arte ai suoi elementi, questione che già i formalisti avevano affrontato e tentato di risolvere abbandonando il concetto di artificio e introducendo la nozione di sistema.

Per Žolkovskij, invece, l'irriducibilità dell'arte è solo apparentemente un effetto "magico" (Žolkovskij 1969 [1962]: 94), e può essere spiegata sostituendo all'artificio un dispositivo cibernetico complesso, l'amplificatore avrebbe permesso di segmentare il processo "magico" dell'arte in varie fasi, in cui "in realtà non ha luogo alcuna violazione della legge di conservazione dell'energia" (Žolkovskij 1969 [1962]: 95).

Anche questo saggio si inseriva, in ultima analisi, nel solco del tentativo strutturalista di formalizzare l'opera d'arte, scomponendola nei suoi elementi; la nozione di amplificatore fornisce quindi un criterio attraverso il quale individuare questi elementi che, secondo l'autore, ancora mancava alla semiotica strutturale:

La scienza che studia la struttura dell'opera d'arte, la poetica, si trova ancora in tali condizioni di arretratezza, per cui non si conosce esattamente nemmeno che cosa cercare nelle opere e in quali componenti si debba cercare di scomporle. Il che significa che va ricercato in essa un processo di amplificazione, e che bisogna scomporla in quegli elementi che si riveleranno componenti di tale processo (Žolkovskij 1969 [1962]: 98).

2.4.2. *Struttura e materia*

Nel loro insieme, i saggi presentati al congresso del 1962 presentavano alcuni tratti comuni da cui è possibile estrapolare delle tendenze

caratteristiche della semiotica strutturale sovietica.

La posizione in assoluto più caratterizzante di tutto il movimento strutturalista, come abbiamo visto, era l'adesione a un approccio scientifico allo studio del linguaggio. In questo richiavano da vicino l'esigenza già sentita dai formalisti di ripensare le basi della disciplina, a partire dal suo metodo e dalla sua terminologia. A differenza di questi ultimi, però, gli strutturalisti avevano scelto come proprio modello ideale la matematica e la cibernetica, e cercavano di costruire un metalinguaggio altamente formalizzato, adatto a fornire una descrizione matematizzante dell'oggetto e a produrre rigorose classificazioni.

Il fine che si erano posti gli strutturalisti riprendeva i compiti della linguistica così come erano stati tracciati da Hjelmslev, uno degli autori più citati dal primo strutturalismo. Ivanov, ricordiamo, ne aveva promosso la conoscenza nei circoli linguistici sovietici attraverso la traduzione dei *Prolegomena*, dove molto chiaramente erano posti i compiti di un nuovo approccio al linguaggio, in un paragrafo intitolato *The aim of linguistic theory*:

Una teoria, dunque, nel nostro senso della parola, si può dire che miri a fornire un procedimento con cui oggetti di un tipo specificato si possono descrivere in maniera coerente ed esauriente. [...] Gli oggetti che interessano la teoria linguistica sono testi. Lo scopo della teoria linguistica è di fornire un procedimento per mezzo del quale un dato testo possa essere compreso attraverso una descrizione coerente ed esauriente. (Hjelmslev e Lepschy 1987 [1943]: 18–19)

Basato sulla supposizione che “qualunque processo possa essere analizzato in un numero limitato di elementi che ricorrono in varie combinazioni” (Hjelmslev e Lepschy 1987 [1943]: 12), il lavoro del linguista, per Hjelmslev, deve aspirare all'universalità: “Ma la teoria linguistica deve servire a descrivere e a predire [...] qualunque testo possibile composto in qualunque lingua.” (Hjelmslev e Lepschy 1987 [1943]: 20).

Il metodo procedurale individuato dai sovietici era (o aspirava ad essere) una sintesi fra l'algebra linguistica di Hjelmslev e i metodi matematici della cibernetica, che venivano utilizzati per individuare

quel “numero limitato di elementi” di cui descrivere le “varie combinazioni”. L’influenza della cibernetica contribuì non poco al passaggio dalla linguistica alla semiotica, ovvero dallo studio dei testi e i linguaggi di cui sono realizzazione, a “qualsiasi sistema segnico usato nella società umana” (Faccani e Eco 1969b: 35). Come nota Umberto Eco, l’influenza della cibernetica segnava un punto di distacco dai formalisti: mentre questi ultimi “non si erano del tutto liberati da una estetica dell’immagine come evento ineffabile” (Eco 1969: 17), i semiotici aspiravano “a una formalizzazione e a una matematizzazione totale del proprio sapere” (Eco 1969: 18). La cibernetica “impone come punto di partenza il modello della macchina” e il “modello meccanicistico” (*Ibid.*), spostando l’oggetto di studio dal linguaggio in senso stretto alle operazioni di comunicazione e controllo (per riprendere la nota definizione di Wiener) effettuate dalla macchina-uomo, ottenute manipolando segni e sistemi segnici attraverso un programma, ovvero un modello (semiotico).

Nell’analizzare il pensiero strutturalista emerge la questione di come considerare i rimandi alla teoria leniniana del riflesso: pure concessioni al *newspeak*, effettiva aderenza ideologica o altro? Gli strutturalisti facevano ben poco mistero del loro rifiuto, tendente al fastidio, di occuparsi di questioni “filosofiche” (Sebast’jan K. Šaumjan 1960: 72). Il riferimento alla teoria del rispecchiamento di Lenin rappresentò un utile mezzo per accantonare alcune questioni, per così dire, fastidiose, offrendo la possibilità di demandare la fondazione filosofica dello strutturalismo ad una dottrina ufficialmente riconosciuta e approvata, fondazione a cui comunque gli strutturalisti non erano particolarmente interessati. La teoria di Lenin fu da questo punto di vista doppiamente utile, in quanto sia funzionale agli obiettivi teorici degli strutturalisti che al loro posizionamento politico-ideologico.

Sarebbe certo eccessivo caratterizzare lo strutturalismo sovietico come aderente alla teoria epistemologica marxista-leninista. Tuttavia, i punti di contatto con certe tendenze del *diamat* esistevano e non erano casuali. Al contrario, gli strutturalisti selezionavano e ritraducevano quegli aspetti del *diamat* che trovavano più affini alla loro cornice epistemologica. Il risultato, tuttavia, era più un impoverimento che un arricchimento reciproci:

tutte le volte che in questi testi [della semiotica sovietica – *N.d.A.*] si tenta una conciliazione formale col materialismo dialettico, questo avviene su quel piano in cui il marxismo volgare ha celebrato il trionfo della propria pigrizia: e cioè non sulla teoria della contraddizione, ma sulla teoria del riflesso (e quindi sulla più banale e medioevale nozione dell'oggettività della conoscenza) (Eco 1969: 22).

Questi contatti avvennero infatti all'insegna di quella che Eco chiamava la "*feticizzazione realistica del significato*" (Eco 1969: 27) della semiotica sovietica, e rivelavano una certa coerenza nell'adesione alla teoria del riflesso. Le derive più positiviste e antifilosofiche del marxismo russo, che avevano raggiunto il proprio apice con il meccanicismo (v. Cap. 1.1.2) ma che non si erano mai estinte, ebbero gioco facile nel coniugarsi con lo scientismo tipico della cibernetica, portando i semiotici sovietici a considerare il proprio lavoro "come 'oggettiva' rilevazione della struttura della comunicazione (che a sua volta riflette la struttura 'oggettiva' della realtà)" e a credere di portare avanti un programma di ricerca "neutrale, scientifico e a-storico", in realtà "il risultato di un approccio prospettico storicamente e culturalmente motivato" (Eco 1969: 22).

CAPITOLO III

LOTMAN ENTRA NEL DIBATTITO

Per comprendere il rapporto di Lotman con lo strutturalismo è utile ricorrere al concetto di *confine* semiotico. Lotman definisce il confine [*granica*] come “la somma dei ‘filtri’ di traduzione bilingue” (1985d [1984]: 58–59), l’insieme di quelle strutture che si trovano a contatto contemporaneamente con l’esterno e l’interno di una data cultura e che traducono testi prodotti secondo linguaggi estranei nei linguaggi interni della cultura. I due aspetti della formazione di Lotman, quello formalista e strutturalista da un lato, e quello storicista e hegelomarxista dall’altro, possono essere considerati come due culture differenti e parzialmente in traducibili. Andremo quindi a rileggere il percorso intellettuale di Lotman come il tentativo di tradurre in termini strutturalisti i problemi ereditati dai propri maestri.

Fra gli studiosi che sarebbero poi andati a formare la cosiddetta Scuola di Tartu-Mosca¹ la figura di Lotman era un’eccezione, anche solo a livello biografico. Escludendo Petr G. Bogatyrev (1839-1970) e Lev Žegin (1892-1969), appartenenti alla classe intellettuale prerivoluzionaria, Lotman non solo era il membro più anziano (Lotman nasce nel 1922, Ivanov nel 1929, Uspenskij nel 1935, Gasparov nel 1940, solo per citare alcuni tra i nomi più noti), ma fu anche, e soprattutto, l’unico ad aver studiato a Leningrado e a essere stato a diretto contatto con i grandi nomi del formalismo petroburghese: a eccezione di Žirmunskij, tutte le grandi figure che avevano dominato l’istituto di filologia dell’Università Statale di Leningrado non erano più in vita alla fine degli anni ’50.

¹ Sebbene la Scuola non prevedesse un’affiliazione formale, Waldstein (2008: 188–190) propone un elenco dei membri sulla base dei loro contributi nei periodici tartuensi.

L'inizio dell'interesse di Lotman per lo strutturalismo può essere datato intorno al 1958, ovvero l'anno in cui iniziò all'Università di Tartu le lezioni a partire dalle quali compose la sua prima monografia strutturalista, le *Lekcii po struktural'noe poetike* [*Lezioni di poetica strutturale*] (Lotman 1964a; v. anche Seyffert 1985: 197; Lotman 2022 [1967]). Prima di quella data egli si era occupato maggiormente delle correnti letterarie russe del periodo pre-decabrista, in particolare degli autori del '700 russo quali Radiščev (Lotman 1956), Kajsarov (Lotman 1958) e Karamzin (Lotman 1957).

Fino al 1963 Lotman era stato nei confronti del dibattito strutturalista in Unione Sovietica solo un osservatore esterno, anche se ne sarebbe diventato, di lì a poco, uno dei maggiori protagonisti. Al tempo del suo ingresso nel panorama della linguistica sovietica, quando intervenne nel dibattito sullo strutturalismo, Lotman era praticamente sconosciuto, e il suo contributo lasciò sorpresi molti partecipanti al dibattito (Seyffert 1986: 197). Nel 1963 Lotman pubblicò, sulla rivista *Voprosy jazykoznanija* [Questioni di linguistica], il saggio “Sulla delimitazione dei concetti di struttura linguistica e letteraria” (Lotman 1963), e fondò l'anno successivo la rivista di semiotica *Semeiotiké: Trudy po znakovym sistemam* (ora pubblicata in inglese con il nome di *Sign systems studies*), il cui primo numero conteneva esclusivamente le sue *Lezioni di poetica strutturale*. Nel 1967 prese parte, con il saggio “Literaturovedenie dolžno byt' naukoj” [Le scienze letterarie devono essere scientifiche] (Lotman 2022 [1967]), ad un'accesa discussione sulle metodologie strutturali in letteratura ospitata dalla rivista *Voprosy Literaturny* (v. Cap. 3.3). Infine, pubblicò nel 1970 una sorta di compendio del suo pensiero strutturalista, una versione rivista ed ampliata delle *Lezioni*, nella monografia *La struttura del testo poetico* (Lotman 1972), certamente una delle sue opere più note.

Fin dalle *Lezioni* quello di Lotman si presentava come uno strutturalismo *sui generis*, perlomeno nei confronti del resto della semiotica strutturale sovietica. Pur riprendendo numerose tematiche e metodologie da quest'ultima, e dichiarandosi in netta continuità con essa, se ne distingueva per una serie di punti, da cui era possibile già intravedere la direzione della successiva evoluzione del suo pensiero.

Lo strutturalismo sovietico, come abbiamo visto, costruì la propria identità al crocevia fra tre diverse tradizioni, fra cui la glossematica di Hjeltslev, la cibernetica e il formalismo, in particolare il formalismo moscovita poi confluito nella Scuola di Praga. Quando incontrò lo strutturalismo, invece, Lotman proveniva da un percorso assai diverso, ovvero da quel filone che dal formalismo pietroburghese aveva cercato poi dei compromessi con l'hegelo-marxismo e una sintesi fra storicismo e formalismo. Trovandosi al confine fra queste tradizioni, Lotman si fece carico, prima implicitamente poi sempre più consapevolmente, di ritradurre le istanze e gli obiettivi dei suoi maestri di Leningrado nel nuovo linguaggio strutturalista.

All'inizio, tuttavia, una delle motivazioni principali che lo avvicinarono allo strutturalismo e alla semiotica fu l'insoddisfazione verso il campo della critica letteraria, che imputava alla mancanza di una terminologia precisa, convenzionale e ragionata, e al prevalere di analisi impressionistiche e non rigorose. Lotman abbracciò ben presto l'idea di prendere le discipline scientifico-matematiche a modello delle discipline umanistiche, tanto che egli produsse ben due saggi a difesa dell'impiego dei metodi "esatti" in linguistica e letteratura, il già citato "Le scienze letterarie devono essere scientifiche" (Lotman 2022 [1967]) e *Metodi esatti nella scienza letteraria sovietica* (Lotman 1967), il secondo pubblicato esclusivamente in italiano.

Nel *Simposio* del 1962 il problema dello strutturalismo in letteratura era quasi assente e gli interventi dedicati allo studio strutturale della letteratura erano poco più che abbozzi di linee di ricerca (Seyffert 1985: 170). Al contrario, fin dall'inizio le opere di Lotman erano rivolte in primo luogo allo studio dei testi artistici, poetici e letterari. Forte di una notevole preparazione teorica e di una formazione letteraria, il pensiero di Lotman rappresentò un notevole passo avanti rispetto alla teoria semiotica strutturalista nel 1962, diventando negli anni successivi un punto di riferimento sia per semiotici sovietici che per i loro avversari.

Mentre gli strutturalisti moscoviti si erano concentrati principalmente sul compito di fare della critica letteraria una scienza, e di conseguenza sul problema di una descrizione formale dell'opera d'arte, i lavori di Lotman mettevano in risalto un altro aspetto del pensiero formalista, più legato all'esperienza dell'*Opojaz* e all'ultimo

formalismo, ovvero il problema di definire la specificità dell'arte, ciò che la distingue dagli altri sistemi semiotici, e quindi il problema di definire i punti di contatto fra i vari ordini (sistemi) culturali. Uno dei primi articoli strutturalisti di Lotman si intitolava, non a caso, *Sulla delimitazione del concetto linguistico e quello letterario di struttura* (Lotman 1963), mentre il primo capitolo delle sue *Lezioni* si apriva con la domanda fondamentale sulla *Specificità dell'arte* (Lotman 1964a: 15).

Nelle *Lezioni*, Lotman considerava la lingua come “il materiale della letteratura” (Lotman 1964a: 47). La letteratura, quindi, eredita alcune proprietà fondamentali dalla lingua, quali la capacità di veicolare un significato, ovvero di fungere da mezzo di comunicazione. Per Lotman, saussurianamente, “non è la natura fisica degli elementi (ad esempio, dei suoni), ma il sistema delle loro relazioni a permettere alla lingua di divenire un mezzo di comunicazione” (*Ibid.*). Allo stesso modo, la lingua è la sostanza materiale del sistema astratto della letteratura. Questa concezione del rapporto fra lingua e letteratura è in stretta continuità con la tradizione della critica letteraria russa, che in questo caso trova in Aleksandr Potebnja il suo iniziatore².

Per Lotman la struttura della lingua “copia le rappresentazioni dell'uomo sulle connessioni di ciò che esiste nel mondo oggettivo” (Lotman 1964a: 48). Il suo compito è primariamente informativo e comunicativo: grazie alla sua capacità di costruire modelli, la struttura della lingua ci permette infatti di conoscere gli stati del mondo e comunicarli, e quindi di agire su di essi. Similmente, la struttura dell'opera d'arte in quanto testo che incarna un linguaggio è un modello del proprio oggetto, dotato di valore informativo e comunicativo, e ha per questo una funzione conoscitiva.

A partire da questo sfondo teorico, preso senza grosse modifiche dalla teoria strutturalista a lui contemporanea, Lotman si diede il compito di indagare non la *continuità*, a cui già si erano dedicati altri studiosi prima di lui con l'obiettivo di giustificare l'applicazione dei metodi strutturali in letteratura, ma la *differenza* che sussiste fra un

² Aleksandr Afanas'evič Potebnja (1835-1891), filosofo, filologo e teorico della letteratura russo. Sul rapporto fra Potebnja e il formalismo russo v. Erlich (1966: 21-31).

sistema semiotico in generale (ad es. delle lingue naturali) e un sistema artistico (ad es. la letteratura).

Lotman, in questo modo, pose le basi per i contributi più interessanti e fecondi del proprio periodo strutturale: la nozione di testo artistico come “segno integrale” (Lotman 1972: 29) e il cosiddetto “metodo strutturale-ideologico” (Lotman 1963: 46). Se il primo metteva l’accento sulla differenza radicale che sussiste fra la nozione di segno linguistico e quella di segno artistico, e quindi sulla specificità essenziale dell’arte, il secondo lo poneva sulla differenza della metodologia da applicare nello studio della lingua e dell’arte.

3.1. Il segno integrale

Il punto di partenza della riflessione strutturalista di Lotman era l’apparente contraddizione che emerge nell’applicare la nozione di *modello* e *struttura modellizzante* rispettivamente all’opera d’arte e alla lingua letteraria. La letteratura, il sistema artistico di cui la lingua è il materiale, cessa di essere arte proprio nel momento in cui, nel suo tendere alla realtà, vi si rapporta con una relazione di identità: “la completa identità è la rovina dell’arte” (Lotman 1964a: 49). Per spiegare questa contraddizione Lotman fece ricorso a un paragone con il concetto di modello della cibernetica; mentre infatti in quest’ultimo caso il modello deve ambire a riprodurre, al proprio interno, le stesse relazioni che sussistono all’interno dell’oggetto, già quindi suddiviso in elementi, nel caso dell’arte ciò che verrà riprodotto è l’intero: “l’artista ha una rappresentazione sintetica dell’interezza dell’oggetto riprodotto, ed è quella interezza che egli modella” (Lotman 1964a: 32). Qui Lotman sta trasponendo uno dei concetti chiave impiegati dai suoi avversari, l’immagine [*obraz*] (v. Cap. 3.2) in un contesto semiotico, trasformandolo nel concetto di *segno iconico*.

Il significato di un’opera d’arte è la rappresentazione dell’interezza dell’oggetto, ovvero dell’esperienza artistica che di esso se ne fa. Il rapporto fra segno e contenuto è di tipo “iconico, rappresentativo” (Lotman 1972: 29). Tutti gli elementi della struttura di un’opera d’arte concorrono a costruire quell’unico significato, compresa la struttura

stessa, la sintattica, che assume a sua volta valore semantico: “nella poesia non ci sono elementi formali nel senso che di solito viene attribuito a questo concetto. [...] Tutti i suoi elementi sono elementi del significato” (Lotman 1972: 19).

I confini fra semantica e sintattica sfumano, ogni singolo elemento del testo assume un valore semantico e partecipa al suo significato, per cui “dire: tutti gli elementi del testo sono elementi semantici, significa: il concetto di testi nel caso dato è identico al concetto di segno” (Lotman 1972: 29). Il testo è quindi un “segno integrale” [*celostnij znak*], dove “tutti i segni distinti [...] della lingua comune sono ridotti in esso al livello di elementi del segno” (*Ibid.*). Tuttavia, anche se ogni elemento dell’opera d’arte ha un valore semantico, questo valore non è codificato nel testo stesso, in quanto il significato, essendo di tipo iconico, è continuo, non discreto (*Ibid.*). Il ‘codice’ con cui ricostruire il significato dell’opera d’arte non è derivabile dall’osservazione dell’opera stessa. Il contesto extra-testuale può venire in nostro aiuto (Lotman 1972: 32) ma, per la maggior parte, il lettore è costretto ad applicare i propri codici al testo:

il ricevente [cioè il testo artistico – *N.d.A.*] entra in lotta con la lingua del trasmettente [cioè il lettore – *N.d.A.*] [e più frequentemente] la lingua dello scrittore si deforma, [ed] è sottoposta ad un mescolamento con le lingue che già esistono nella coscienza del lettore: si forma in un certo modo una nuova lingua creola (Lotman 1972: 33).

Troviamo quindi in ogni opera d’arte una complessa gerarchia di linguaggi eterogenei: quello iconico della percezione artistica, quello primario delle lingue e quello secondario dell’arte. A ciò bisogna aggiungere la cosiddetta “grammatica dell’ascoltatore”, ovvero le gerarchie di linguaggi che esistono nel lettore nel momento in cui va a interpretare un’opera. L’interazione fra i codici con cui è composta l’opera d’arte e i codici dell’ascoltatore genera l’interpretazione: l’assegnazione di un valore, semantico o casuale (ovvero non-significante), agli elementi del testo dipende dal tipo di codice utilizzato per la sua decodifica.

L'obiettivo di Lotman era di rendere conto, come anche Žolkovskij, della “magia” dell'arte, del suo effetto amplificatore, attraverso una riduzione delle differenze qualitative fra un testo artistico e un testo non artistico a differenze quantitative, ovvero a un diverso modo di calcolarne l'entropia.

Riprendendo Kolmogorov, uno dei primi studiosi ad applicare la cibernetica allo studio dei testi artistici, Lotman definiva la capacità di informazione o entropia H di un testo come la somma di h_1 , ovvero la capacità del linguaggio di veicolare significati, e h_2 , ovvero la plasticità della lingua, cioè la capacità di esprimere uno stesso contenuto con altri mezzi di pari valore (Lotman 1972: 34–37). Anche se dal proprio punto di vista l'autore può considerare la capacità semantica della lingua come un modo diverso di esprimere uno stesso contenuto poetico, nell'interpretare un testo il lettore è portato, in virtù della natura iconica del segno artistico, a semantizzare la plasticità della lingua, ovvero a considerare come significative e significanti tutte le scelte linguistiche dell'autore. L'uso di una parola piuttosto che un'altra acquista un valore semantico e contribuisce al significato complessivo dell'opera d'arte: “da una canzone non si può togliere neppure una parola” (Lotman 1972: 37). Poiché “la grammatica del parlante’ e ‘la grammatica dell'ascoltatore’, divise nella loro essenza, coesistono realmente nella coscienza di ciascun portatore del linguaggio” (Lotman 1972: 38), l'entropia (ovvero la capacità informativa) del testo artistico deve tenere conto del punto di vista sia dell'autore che del lettore.

Se la nozione di segno integrale e di effetto amplificatore dell'opera d'arte ci porta a considerarla dal punto di vista del suo fruitore, il metodo strutturale-ideologico indirizza la nostra attenzione sull'autore e sul processo creativo.

3.2. Il metodo strutturale-ideologico

Nel processo di creazione dell'opera, secondo Lotman, l'artista cerca di costruire il modello di un oggetto percepito attraverso un'intuizione artistica, ovvero attraverso la rappresentazione sintetica dell'interesse dell'oggetto (Lotman 1964a: 32).

La struttura di questo modello, tuttavia, non aspira a riprodurre la struttura dell'oggetto. Per fare ciò bisognerebbe prima conoscerla, ovvero analizzarla, scomporla, rompere la sua unità e quindi perdere l'intuizione artistica. La struttura è invece "assegnata" dall'autore all'oggetto nel processo della creazione artistica (Lotman 1964a: 32). Questa struttura assegnata rispecchierà la struttura della coscienza dell'autore, la sua "determinata visione del mondo storico-sociale" (Lotman 1964a: 33). Di conseguenza "il modello nell'arte (l'opera d'arte) – è solamente un elemento di una struttura più complessa, esistente solamente in relazione con quei concetti strutturali, quali "modello del mondo" e "modello della personalità (*ličnost*)"³ dell'autore", la visione del mondo suo nel senso più ampio" (Lotman 1964a: 33). Fra il modello e la personalità dell'autore sussiste una "doppia connessione reciproca. L'autore formula il modello secondo la struttura della propria coscienza, ma anche il modello, relazionandosi con l'oggetto reale, impone la propria struttura sull'autocoscienza dell'autore" (*Ibid.*).

In altre parole, questo 'modello', ovvero l'opera d'arte, è imbevuta del mondo esterno (l'oggetto reale) e in quanto tale è una "realtà (*real'nost'*) storico-culturale" che "non si esaurisce con il testo", (Lotman 1964a: 165) ma comprende tutte le strutture extra-testuali in cui il testo è immerso:

il vero corpo dell'opera d'arte consiste nel testo (il sistema delle relazioni intratestuali) nella sua relazione con la realtà [*real'nost'*] extra-testuale – la realtà [*dejstvitel'nost'*]⁴, le norme letterarie, la tradizione. La ricezione del testo, staccata dal suo "sfondo" extra-testuale, è impossibile (Lotman 1964a: 165).

Su queste premesse si fondava il metodo strutturale-ideologico di Lotman. Riconoscendo il ruolo delle strutture extra-testuali, ovvero dell'ideologia, della storia e della società, nell'opera d'arte, affermava

³ Il concetto di *personalità* [*ličnost*] sarà un elemento fondamentale della semiotica culturale di Lotman, v. Cap. V in questo volume.

⁴ La distinzione in russo fra *real'nost'* e *dejstvitel'nost'* corrisponde grossomodo alla distinzione fra realtà empirica e realtà effettuale.

l'importanza dello studio storico nella semiotica strutturale: "il linguista non può rifiutare l'aiuto dello storico dell'ideologia" (Lotman 1964a: 43).

Un chiaro esempio di questo metodo è rintracciabile nel saggio "La struttura intellettuale della 'Figlia del capitano'" (Lotman 1984 [1962]). Il saggio contiene una polemica verso l'analisi del romanzo puškiniano fatta dal critico Dimitrij Blagoj nel suo libro *Masterstvo Puškina* (1955), che proponeva un'interpretazione di Puškin quale fondatore del carattere etico della nazione russa, ponendolo come figura centrale di quella tradizione democratica e utopista che sarebbe poi sfociata nella Rivoluzione d'Ottobre. Il giudizio di Blagoj su Puškin si fonda sul fatto che nel romanzo sono espressi simpatia per i rivoltosi contadini e disprezzo per la nobiltà. Questo esercizio tuttavia "riduce un fenomeno estetico a una motivazione sociologica" (Seyffert 1985: 31): Blagoj e i suoi predecessori tentavano di ricostruire il significato dell'opera individuando e classificando, di volta in volta, quali posizioni ideologiche espresse nel romanzo appartengono all'autore, e quali invece sono, ad esempio, elementi secondari con fini esclusivamente narrativi o tributi pagati alla censura del tempo⁵. Il punto di partenza di Lotman nel saggio sulla *Figlia del capitano* non era molto diverso da quello di Blagoj, ovvero la ricostruzione dell'ideologia e della visione del mondo di Puškin. Le metodologie e, soprattutto, l'intento erano però assai diversi.

Lotman ricorre ai metodi della semiotica per ricostruire la struttura intellettuale del romanzo, ovvero il sistema delle coppie oppositive di termini che ne determina il contenuto. Solo mettendo in relazione queste coppie fra loro è possibile comprendere il vero significato dell'opera invece di arrestarsi a una prima, superficiale generalizzazione. Ad esempio, nel romanzo è centrale la dicotomia *nobiltà vs contadini*: "diversi per modo di vita, interessi, ideali morali e spirito poetico, i due mondi – quello dei nobili e quello dei contadini – si differenziano anche per la concezione del potere statale" (Lotman 1984: 234-235) *autoritaria e conservatrice vs democratica e popolare*.

⁵ Si veda la concisa analisi del pensiero di Blagoj in (Seyffert 1985: 29-32).

Arrestandosi a queste due dicotomie è facile comprendere come molti critici fossero andati a cercare, nel romanzo, prove della simpatia di Puškin per l'una o l'altra parte. Ricorrendo al metodo strutturale-ideologico, tuttavia, Lotman riteneva fosse possibile individuare una terza dicotomia, che attraversa trasversalmente le altre due.

Puškin, secondo Lotman, "constatata la frattura della società in due campi antagonisti, [...] comprese che ciò non era da attribuire alla cattiva volontà di qualcuno, bensì a processi sociali profondi" (Lotman 1984: 235), giungendo in questo modo alla "coscienza del fatto che la conciliazione sociale fosse impossibile" (Lotman 237), in quanto ogni parte in lotta obbediva a leggi e norme inconciliabili. Ciò che lo colpì più profondamente furono la violenza e la crudeltà che quella frattura inconciliabile generava. Si istituì così una terza dicotomia, di livello superiore: *legge vs umanità*. Le simpatie di Puškin non vanno quindi attribuite a una delle due parti in lotta, nobili o contadini che siano, ma piuttosto a chiunque, dall'una come dall'altra parte, si elevi al di sopra delle leggi sociali e morali che governano rigidamente il proprio gruppo, riuscendo a muoversi in un orizzonte più ampio, più umano, anche quando contrario agli interessi dettati dalle proprie leggi e dalla lotta:

Pugačëv non si lascia guidare da considerazioni politiche, ma dal sentimento d'umanità. È misericordioso e perciò incoerente: deroga, infatti, ai principi che lui stesso considera giusti. Ma la sua incoerenza è salvifica (Lotman 1984 [1962]: 244).

Il contenuto dell'opera, ovvero la visione del mondo o ideologia dell'autore, coincide con la sua struttura, e il compito del ricercatore che vuole utilizzare il metodo strutturale-ideologico è ricostruire e comprendere correttamente questa struttura e con essa il *contenuto* ideologico dell'opera d'arte: "domandarsi con quale delle due parti antagonistiche Puškin si sia schierato, significa non capire la struttura intellettuale del romanzo" (Lotman 1984 [1962]: 247).

3.3. *Struktura e obraz*: Lotman e i suoi avversari

Secondo la teoria della semiotica culturale di Lotman, una delle componenti essenziali nella costruzione dell'identità di una cultura è la costruzione dell'*altro da sé*, della propria *anti-cultura*. Per questo motivo, al fine di comprendere l'autodescrizione della semiotica strutturale come disciplina, e il posizionamento di Lotman rispetto a essa, è importante capire che cos'era questo *altro*, sia nelle sue caratteristiche *in sé*, sia nella costruzione che gli strutturalisti ne facevano *per sé*.

Per far questo, possiamo rivolgerci al dibattito fra strutturalisti e anti-strutturalisti che fu ospitato dalla rivista *Voprosy literatury* [Questioni di letteratura] nel 1965 sulle sue pagine, il prolungamento di uno scontro aperto nel 1963 con il *Simposio sullo studio integrato della creatività artistica* (v. cap 4.1).

Nel 1967 Lotman pubblicò, sempre su *Voprosy literatury*, il proprio contributo: *La critica letteraria deve essere scientifica* (Lotman 2022 [1967]). Nel suo articolo, Lotman criticò, in maniera diretta e a volte assai veemente, le accuse mosse allo strutturalismo dal critico letterario Vadim V. Kožinov in un suo precedente articolo sulla stessa rivista (Kožinov 1965), il quale a sua volta era una risposta a un articolo precedente scritto da Revzin (1965 [1964]). Lotman non risparmia critiche ad altri avversari dello strutturalismo che avevano preso parte al dibattito, come Leonid I. Timofeev e Petr V. Palievskij.

La figura di Kožinov è particolarmente interessante sia in quanto critico dello strutturalismo che come figura a cui Lotman era, in generale, assai avverso (v. a questo proposito la vicenda dei manoscritti di Bahtin nel cap. 3.3.1).

Kožinov, così come la maggior parte dei critici dello strutturalismo in letteratura, gravitava attorno al movimento letterario del cosiddetto 'Realismo socialista'. Le loro teorie estetiche erano incentrate sul concetto di *obraz*, un termine assai specifico alla cultura russa, che può essere tradotto con 'immagine', 'forma' o 'simbolo'. Nel contesto della teoria estetica, il termine era spesso usato per tradurre il termine hegeliano *Bild* (Terras 1974: 56).

Per ‘immagine’ [*obraz*] o ‘immagine artistica’ [*hudožestvennij obraz*] si intendeva la realizzazione, in forma concreta, di un’idea artistica. L’idea artistica è la visione interiore dell’artista che dà all’opera d’arte la sua ‘artisticità’ (Belinskij 1953: 473). L’immagine è quindi, in un certo senso, la rappresentazione o l’espressione della vita interiore dell’artista, e in quanto tale essa coglie anche la vita umana in generale, ovvero è “un’immagine allo stesso tempo concreta e generalizzata della vita umana” (Timofeev 1966: 60). L’immagine non è però un modello conoscitivo in quanto non può essere scomposta in parti senza perdere il proprio significato, dato che non è “costruita” dall’artista ma “cresciuta” (Rodnjanskaja e Kožinov 1968: 364–365). L’immagine è in un’unione “organica con la forma, come l’anima col corpo, tale che distruggendo la forma vuol dire distruggere l’idea, e vice versa” (Belinskij 1954: 316).

Si può facilmente capire come i tentativi degli strutturalisti di ‘analizzare’ e ‘vivisezionare’ l’opera d’arte fossero visti quasi con sgomento dai teorici dell’immagine. E si può anche notare come, pur provenendo da autori perfettamente integrati e allineati alle istituzioni sovietiche, le principali critiche allo strutturalismo non fossero di stampo strettamente marxista.

Possiamo riscontrare una forte continuità fra il concetto di *obraz*, che aveva una lunga storia nella tradizione della critica letteraria russa, e alcune posizioni del Lotman strutturalista, in particolare nel sopracitato concetto di *segno integrale* (v. Cap. 3.1). È proprio in questo concetto che troviamo una prima testimonianza del lavoro che Lotman portava avanti come *confine* traduttore fra le varie tradizioni e scuole. Come per Kožinov, in Lotman il contenuto dell’opera d’arte (la sua *immagine*) è una raffigurazione unitaria e organica, ovvero *iconica*, di una rappresentazione artistica. L’iconicità dell’opera d’arte fa sì che il suo contenuto non si possa ricavare dalla scomposizione dei suoi elementi: non esistono in un’opera d’arte elementi che abbiano una funzione sintattica, ovvero che contengano informazioni riguardanti il codice (artistico) con cui è stato costruito il segno. Dove però Kožinov era fiducioso che il tentativo strutturalista si sarebbe arrestato spontaneamente, cioè una volta arrivato al “nucleo indissolubile” dell’opera d’arte oltre il quale è impossibile procedere con la

scomposizione e non rimane che “tornare a casa” (Kožinov 1965: 107), Lotman invece costruì il punto di partenza per l’analisi. Traducendo la questione posta dall’*obraz* in termini strutturalisti, Lotman trasformò l’impossibilità dell’analisi nella possibilità di un aumento di informazione. Egli risolse dialetticamente l’istanza positiva degli strutturalisti e quella negativa dei teorici dell’immagine in una sintesi che metteva proprio l’inconoscibilità del codice dell’opera d’arte, la sua parziale in traducibilità con il codice dell’ascoltatore e i loro il costante gioco di interpretazione e reinterpretazione, a fondamento della possibilità di creare (per usare un linguaggio che appartiene all’ultimo Lotman) qualcosa di *nuovo e imprevedibile*.

3.3.1. Lotman e Bahtin

La figura di Kožinov merita di essere esaminata un po’ più da vicino, non solo per il suo scontro con Lotman, ma anche per il rapporto che entrambi intrattennero con un’altra, fondamentale figura nel panorama della teoria della letteratura: Mihail Bahtin.

Lo scontro fra Lotman e Kožinov sulle pagine di *Voprosy Literatury* non riguardava solamente la validità della teoria strutturalista in letteratura, ma anche il rapporto che questo intrattiene con la tradizione precedente. Nel saggio “Le scienze letterarie devono essere scientifiche” Lotman annoverava fra gli appartenenti alla tradizione strutturalista precedente, quasi di passaggio all’interno di una lunga lista di nomi, Bahtin (Lotman 2022 [1967]: 489). La menzione non era affatto casuale: Kožinov (contro cui, ricordiamo, il saggio di Lotman è diretto) fu uno degli esponenti di maggior spicco di un piccolo gruppo di intellettuali che si era dedicato, fra gli anni ’60 e gli anni ’80, alla riscoperta e promulgazione delle opere di Bahtin in Unione Sovietica, tanto da divenirne, dopo la morte, l’esecutore letterario. Lo stesso Lotman, in una lettera a Uspenskij del 22 marzo 1975 (Bahtin era morto il 7 marzo, e Lotman ne era stato informato l’8 tramite telegramma) affermava di essere venuto a conoscenza “con orrore” che i manoscritti di Bahtin sarebbero stati consegnati a Kožinov, e pregava Uspenskij di fare pressioni affinché i manoscritti fossero consegnati a un archivio a cui potessero accedere “persone decenti” (Lotman 1997: 557–558).

Nonostante le numerose menzioni⁶, il rapporto di Lotman con Bahtin fu assai complesso e non facilmente classificabile. Bahtin ebbe uno sguardo critico nei confronti dello strutturalismo (Bahtin 2002: 6:379, 434) ma al contempo considerava Lotman uno dei critici letterari più promettenti della sua generazione (v. cap. 7.3).

Alcuni commentatori, fra cui Boris Egorov nella sua biografia di Lotman (Egorov 1999), ridimensionano notevolmente l'influenza di Bahtin, affermando che Lotman ne avesse assorbito sì alcune idee e nozioni, ma che in generale non si fosse mai allontanato dalla propria formazione hegeliana e "primo-marxista" (Egorov 1999: 252). Caryl Emerson, nel ricostruire il rapporto fra Lotman e Bahtin, parla di due "pensatori titanici" la cui storia, nonostante i reciproci e numerosi contatti, contiene numerosi "momenti simili" raggiunti però attraverso "strade dissimili" (Emerson 2022: 80). I paradigmi fondamentali a cui i due autori si richiamavano erano, in buona misura e malgrado le dichiarazioni dello stesso Lotman, assai distanti fra loro.

Dal punto di vista della storia delle idee sarebbe certo assai riduttivo derubricare ogni richiamo di Lotman a Bahtin a posizionamento strategico nel dibattito accademico sovietico, eppure allo stesso tempo bisogna essere estremamente cauti nel porre una linea genealogica diretta fra i due. Ogni richiamo dell'uno all'altro deve essere purtroppo vagliato con estremo sospetto, alla luce del contesto di controllo ideologico che, ancora negli anni '60 e '70, costituiva il dato imprescindibile dell'Accademia Sovietica. Come ci ricorda Natalia Avtomonova:

la questione della relazione concettuale fra Lotman e Bahtin presentava dei problemi irrisolti che non potevano essere discussi apertamente in un tempo in cui ogni critica poteva spingere le autorità ufficiali verso una o l'altra conclusione. Forse è per questo, almeno in parte, che negli spazi pubblici si metteva in scena la seguente pantomima: gli strutturalisti si appoggiavano – esternamente? – a Bahtin, e Bahtin allo stesso tempo evitava gli strutturalisti e si dissociava da essi. (Avtomonova 2008: 128)

⁶ Riferimenti a Bahtin si ritrovano ad esempio nelle *Tesi sullo studio semiotico della cultura* (Lotman et al. 2013 [1973]) e ne *La struttura del testo artistico* (Lotman 2023 [1970]).

Un utile strumento interpretativo è ancora una volta il concetto semiotico (lotmaniano) di *confine*: è così possibile notare, come è stato notato dalla stessa Avtomonova, che ancora una volta Lotman operò da *filtro di traduzione* fra le domande, i temi e il lessico di Bahtin e quelli dello strutturalismo: “Lotman tenta costantemente di tradurre le problematiche bahtiniane nella propria lingua, e di riformularle nei termini a lui più vicini.” In questo modo “polifonia” diviene “multilinguismo” e “gioco di sottosistemi”, mentre “dialogo” diviene “il modo con cui ‘sistemi conflittuali’ generano un nuovo tipo di ordine”. E ancora, “il carnevale bahtiniano è rappresentato da Lotman come un’invasione di strutture dinamiche nel mondo del sacro” (Avtonomova 2008: 132).

Queste operazioni di traduzione effettuate da Lotman non erano però prive di uno scopo, ma finalizzate alla ricerca di nuovi stimoli, nuovi strumenti e nuovi punti di vista per rispondere a determinate domande e a cercare di risolvere determinate questioni. Ma l’origine di queste questioni non va ricercata in Bahtin quanto in uno dei grandi maestri di Lotman, Grigorij Gukovskij.

3.4. Lotman, Gukovskij e il compito della critica

Da un certo punto di vista, il primo periodo del pensiero di Lotman può essere considerato come un tentativo di riprendere e superare, utilizzando le nuove opportunità offerte dallo strutturalismo, i limiti della sintesi fra formalismo e hegel-marxismo della “teoria stadiale dell’evoluzione letteraria” di Gukovskij.

Il primo capitolo de *La struttura del testo poetico* (Lotman 1972), intitolato *L’arte come lingua*, si apre con l’affermazione per cui “l’arte è uno dei mezzi di comunicazione”, secondo la posizione strutturalista per cui ogni mezzo di comunicazione “può essere definito come lingua” e “ogni lingua presenta una certa struttura” (Lotman 1972: 13); quindi l’arte è una lingua, dotata di una propria struttura. Tuttavia, se l’arte è un mezzo di comunicazione, in quanto lingua, si pone immediatamente il problema del suo contenuto. In questo Lotman manifestava la sua aderenza agli insegnamenti di Gukovskij: il

contenuto dell'arte è l'idea (contenuto ideologico), ovvero un determinato "modello del mondo [...] più generale che individuale" (Lotman 1972: 25). L'arte incarna quindi una "struttura ideologica" (Lotman 1972: 5) a cui si risale attraverso lo *stile* dell'artista e da lì, considerandolo come "caso" di un "tipo" più generale, allo stile di un'epica. Se il contenuto della letteratura è la "manifestazione, funzione, riflesso e strumento dell'essere sociale" (Gukovskij 2002 [1943]: 122), lo stile è il sistema artistico tramite cui il contenuto trova la sua espressione (Gukovskij 2002 [1943]: 118).

Così come per Gukovskij, in Lotman il contenuto più profondo dell'arte non era questa o quella esperienza estetica, questo o quell'oggetto, ma una visione del mondo, il modo in cui l'uomo si rapporta con la propria realtà storico-sociale. Il metodo ideologico-strutturale di Lotman riprendeva quindi il metodo tipologico di Gukovskij, in cui la storia dell'arte aspirava a diventare storia dello *stile*, dei vari sistemi artistici con cui l'essere sociale dell'uomo è stato di volta in volta pensato ed espresso (Gukovskij 2002 [1943]: 118). Da questo punto di vista, "il 'primo' Lotman e il 'tardo' Gukovskij sono indubbiamente simili" (Markovič 2002: 4).

L'influenza della concezione di Gukovskij, che vedeva nell'arte un sistema organizzato attorno a un principio finale, ovvero il contenuto o idea, ebbe un peso fondamentale anche sulla posizione lotmaniana riguardo al rapporto tra forma e contenuto, ovvero fra struttura e idea: così come per Gukovskij "nell'opera letteraria tutto esiste per esprimere il contenuto" (Gukovskij 1966 [1947]: 134), per Lotman "l'idea [...] è espressa in tutta la struttura artistica [...] e da essa è indivisibile" (Lotman 1972: 17).

Lotman, pur lodando i lavori "straordinariamente profondi" (Lotman 1972: 295) di Gukovskij e la sua metodologia tipologica, era ben consapevole dei limiti che essa presentava (v. cap. 1.2.2). In particolare, egli si sofferma sulla tendenza di Gukovskij ad annullare le differenze fra i vari ordini della cultura (sovrastruttura), considerandoli come diverse manifestazioni, o varianti, di una stessa struttura fondamentale, ovvero l'essere sociale:

la posizione [tipologica di Gukovskij – P. R.] così formulata, rivelando gli aspetti tipologici sostanziali di una serie di testi artistici, sottolinea proprio ciò che li accomuna ai testi pubblicistici, filosofici, scientifici. Questa posizione rivela i tratti tipologici della comprensione del carattere a un definito stadio culturale, ma tralascia quello che separa i testi artistici dagli altri (Lotman 1972: 296).

Per Lotman definire questa separatezza era invece, perlomeno nella prima fase del suo pensiero e in continuità coi formalisti, uno dei compiti fondamentali della ricerca letteraria. Pur continuando a cercare il principio comune fra le varie forme di espressione, egli non perse mai di vista il fatto che “bisogna anche tener presente ciò che distingue l’arte dalle altre specie⁷ di struttura ideologica” (Lotman 1972: 5). Era proprio sulla ricerca di questa distinzione che si fondava la ricerca strutturalista di Lotman. Come spesso fece nel corso del suo percorso intellettuale, egli ritraduceva le questioni poste da Gukovskij nel lessico e nella metodologia dello strutturalismo nel tentativo di superarne i limiti e arrivare a definire un principio che permettesse di distinguere, così come avevano cercato di fare i formalisti, fra l’arte e le altre forme di espressione della cultura, senza per questo postularne l’assoluta separatezza. Questo però non toglie che Lotman vedesse sé stesso e lo strutturalismo come gli eredi dell’“impresa tipologica”:

la questione della tipologia strutturale, che pertiene al momento ai problemi fondamentali del metodo strutturale, storicamente prosegue l’esperienza dello studio delle tipologie artistiche, intraprese da alcuni letterati sovietici negli anni ’30-’40 (la teoria della “stadialità del processo letterario” di G.A. Gukovskij, i lavori di V.M. Žirmunskij, V.Ja. Propp, A.A. Smirnov ed altri) (Lotman 1964a: 13).

L’autodescrizione dello strutturalismo di Lotman trovava anche qui dei significativi punti di divergenza rispetto allo strutturalismo sovietico, che sarebbero col tempo ulteriormente aumentati.

⁷ *Vidov*, gen. pl. di *vid*, tradotto in (Lotman 1972: 5) come ‘aspetto’. La traduzione qui scelta richiama l’accezione tecnica biologica del lemma, come ad es. in ‘*biologičeskij vid*’ → ‘specie biologica’, ed è da intendersi come semanticamente analogo a “tipo”.

3.4.1. *Lotman e il marxismo*

Ricostruire le origini e le influenze del pensiero lotmaniano impone anche il problema del rapporto di Lotman con il marxismo. Il problema è complesso e di difficile soluzione. È indubbio che in più luoghi della prima produzione lotmaniana l'autore avesse insistito sulla natura dialettica dello strutturalismo, e avesse fatto vari accenni a Marx e a Engels. Nella ricezione contemporanea predominano al riguardo due atteggiamenti. Il primo vede nel richiamo alla dialettica marxista poco più che una difesa di comodo contro le accuse dei critici marxisti dello strutturalismo:

Consapevole del fatto che l'accettazione dello strutturalismo era una questione più politica che scientifica, [Lotman] si difendeva di conseguenza, ora dichiarando il proprio approccio costitutivamente "dialettico" [...], a volte con una frivola citazione di Marx, a volte enfatizzando il focus ideologico del proprio metodo (Seyffert 1985: 229).

Tuttavia, non è possibile nel caso di Lotman liquidare il rapporto con il marxismo come un fastidio tollerato per motivi di opportunità, come invece era, molto chiaramente, per gli strutturalisti come Revzin. Se a questi ultimi è infatti più facile attribuire un uso opportunistico del materialismo dialettico, la posizione di Lotman si rivela al contrario molto più complessa.⁸

Il secondo tipo di atteggiamento della ricezione prende invece sul serio il rapporto di Lotman con il marxismo, cercando di andare nel merito del suo pensiero e della sua biografia intellettuale. In particolare, si sono occupati di questo tema Mihail Gasparov nel suo saggio "Lotman i marksizm" [Lotman e il marxismo] (1996), e Mihhail Lotman (il figlio di Jurij Lotman) in saggio di commento a Gasparov intitolato "K probleme 'Lotman i marksizm'" [Sul problema di "Lotman e il marxismo"] (2022). Senza entrare nel dettaglio di questa discussione, è importante sottolineare che entrambi gli autori, pur divergendo significativamente riguardo al ruolo da dare al marxismo

⁸ A proposito v. anche (Restaneo 2022).

nel pensiero lotmaniano, concordano su un fatto fondamentale: “Lotman prendeva sul serio il metodo marxista” (Gasparov 1996: 416).

Analizzando i suoi scritti, è possibile tracciare alcune fasi nell’evoluzione del rapporto fra Lotman e il marxismo. Inizialmente non si può neanche parlare a rigore di una “adesione” al marxismo in quanto, come ricorda M. Lotman, per un ragazzo cresciuto in URSS negli anni ’20 e ’30

il marxismo non era una teoria che, per ragioni esterne, doveva essere studiata, “ripetuta” all’esame e poi ricordata e utilizzata per scopi opportunistici, ma una visione del mondo, un modo di pensare e di sentire (M. Lotman 2022: 144).

Un primo allontanamento dal marxismo come metodo vi fu, in Lotman, a seguito dell’avvicinamento alla cibernetica e allo strutturalismo alla fine degli anni ’50.

È certo innegabile che nei suoi primi scritti Lotman adottasse, almeno in parte, il *newspeak* come strategia retorica, con il fine di rispondere alle critiche più ideologiche allo strutturalismo, e anzi che rispondesse con un certo fastidio non solo agli ideologismi ma anche alle storture delle discipline umanistiche nell’Accademia sovietica⁹. Allo stesso tempo, non è possibile ridurre, negli stessi scritti, l’utilizzo del termine ‘dialettica’, il richiamo allo storicismo e alla necessità di indagare il contenuto (l’ideologia) al rango di meri espedienti retorici:

il fondamento metodologico dello strutturalismo è la dialettica. Uno dei principi fondamentali dello strutturalismo è il rifiuto dell’analisi come enumerazione meccanica di segni: l’opera d’arte non è una somma di segni, ma un sistema funzionale, una struttura. Il ricercatore non elenca i ‘segni’, ma costruisce modelli di connessioni. Ogni struttura è un’unità organica di elementi (Lotman 1997b [1967]: 759).

⁹ “Se si dovesse porre un quesito qualsiasi a uno scienziato, sia esso un fisico, un chimico o un biologo, egli saprebbe dire se quel a quesito è possibile rispondere fin da ora, se è improbabile che troverà risposta, o se è la domanda stessa non ha senso. Nelle discipline umanistiche, invece, c’è un accordo tacito per cui solamente un fattore determina, se un qualsiasi problema possa trovare una soluzione: se è incluso nel piano di ricerca di un istituto o in un contratto editoriale” (Lotman 2022 [1967]: 490).

Tuttavia, negli scritti degli anni '60 l'accostamento fra i nuovi metodi strutturalisti e cibernetici, da un lato, e la dialettica marxista dall'altro era senza dubbio estemporaneo e poco armonico.

A dimostrazione di ciò è possibile notare il fatto che negli scritti di quel periodo, nonostante i riferimenti sull'importanza della dimensione storica e sul superamento dell'opposizione sincronia-diacronia abbondassero, la dimensione *dinamica* della letteratura e della cultura era in gran parte assente. La diacronia era intesa semplicemente come comparazione fra diversi stati strutturali, in sé sincronicamente intesi: questo perché al centro dell'interesse di Lotman vi era la questione della ricezione del testo artistico, intesa come un processo di codifica-decodifica, e al centro dell'indagine vi erano i sistemi immediatamente presenti alla coscienza del lettore/studioso. Si raffrontavano due *stati* della lingua o della cultura, ma veniva tralasciato il problema dell'evoluzione da uno all'altro. Vi era una prevalenza quindi del metodo strutturalista, senza però che il metodo marxista scomparisse del tutto: degno di nota è, ad esempio, il concetto di *lotta* [*bor'ba*] fra la lingua del parlante e la lingua dell'ascoltatore, grazie alla quale si producono nuove lingue creole (Lotman 1972: 33)¹⁰.

Più che un generico "metodo marxista" a diventare una componente essenziale del Lotman "maturo" fu l'idea di *movimento* in senso *dialettico*, in modo molto vicino al "metodo dialettico marxista" (Stalin 1997 [1938]: 254) descritto da Stalin ritradotto però nei termini dello strutturalismo sistemico degli anni '70 e '80. Se questo metodo, che chiameremo genericamente "dialettico", nella fase strutturalista di Lotman era presente ma non rappresentava ancora il "principio fondamentale della [sua] metodologia", nell'evoluzione successiva del suo pensiero questo metodo "sarà ulteriormente sviluppato, accoppiato con nuove influenze" e "nella sua essenza fondamentale si manterrà fino alla fine" (Egorov 1999: 43).

Man mano che il suo approccio dialettico si andava sviluppando, Lotman iniziò a dedicarsi sempre più apertamente al tentativo di

¹⁰ Riguardo al concetto di lotta in Lotman e nella storia della teoria letteraria, si veda il saggio "From Violence to Dialogue: Inner Conflict as a Source of Artistic, Cultural, and Social Dynamics in Juri Lotman's Semiotics and the Theories of His Predecessors" di Igor Pilshchikov (2024).

riconciliare le metodologie formaliste e quelle storiciste dei propri maestri in un unico approccio metodologico. Questo tentativo di riconciliazione lo occupò sempre più nel corso della sua carriera, fino agli ultimissimi scritti dove, ripensando ai propri inizi, vi identificava la nascita e l'oggetto della semiotica culturale:

Isolare settori della cultura dallo spazio semiotico circostante fu, agli inizi degli studi semiotici, una scelta in parte obbligata in parte polemica. In seguito, il dislocarsi dell'oggetto della semiotica sul vasto spazio della storia ha fatto sì che il confine stesso tra semiotica e mondo esterno divenisse oggetto di analisi. In questa fase la semiotica può essere definita come la scienza che si occupa dello studio della teoria e della storia della cultura (Lotman 1994: 28).

CAPITOLO IV

DALLA STRUTTURA DEL TESTO ALL'UNITÀ DELLA CULTURA

Nel 1970, la quarta *Scuola estiva sui sistemi di modellizzazione secondari* della Scuola di Tartu-Mosca, dedicata al tema dell'“*unità della cultura*” (Lotman 2013 [1970]: 41), avviò un nuovo capitolo nella storia della Scuola, in cui l'attenzione fu spostata dall'analisi del testo artistico all'indagine della cultura. Questo nuovo corso fu poi formalizzato nel 1973 con la pubblicazione delle *Tesi sullo studio semiotico delle culture (applicato ai testi slavi)* (Lotman et al. 2013 [1973]).

Questo spostamento, tuttavia, era già iniziato nella prima metà degli anni '60, quando la frattura fra la semiotica strutturale e le scienze esatte (matematica e cibernetica) si era creata per la prima volta.

4.1. La crisi dell'alleanza con le scienze esatte e la tipologia della cultura

Ai primi successi degli strutturalisti, culminati nella conferenza del 1962, i loro avversari risposero aggiornando le proprie tesi per costruire un'alternativa credibile alla metodologia strutturale. Già nel 1963 fu indetto a Leningrado un *Simposio sullo studio integrato della creatività artistica*, a cui partecipò anche il già citato Kolmogorov (che invece non volle partecipare alla conferenza di semiotica del 1962). L'obiettivo del simposio era quello di gettare le basi per la costruzione di un approccio allo studio dell'arte e della letteratura che oggi chiameremmo “interdisciplinare”, ovvero che abbracciasse sia le metodologie delle scienze ‘esatte’, matematiche e formalizzanti, tipiche dello strutturalismo, che delle scienze umane, come la filosofia, la sociologia

e la psicologia¹. L'intento era quello di rispondere alle esigenze messe in luce dallo strutturalismo rigettandone però l'impianto teorico e la sottesa concezione filosofica ed epistemologica: "annunciando un 'metodo strutturale senza strutturalismo', il simposio del 1963 aveva di fatto minato la pretesa degli strutturalisti di un monopolio sulla 'scientificità' in linguistica e in letteratura, nonché nelle discipline umanistiche nel complesso" (Waldstein 2008: 29). Gli strutturalisti "avevano sottovalutato la capacità dei loro rivali di imparare e di appropriarsi della loro metodologia 'scientifica' e della loro retorica rivoluzionaria sulla 'scienza esatta'" (*Ibid.*) e iniziarono a perdere l'appoggio dei cibernetici, primo fra tutti Kolmogorov, che preferirono continuare a lavorare sui metodi esatti in letteratura all'interno però di una cornice istituzionale, non periferica.

Così nel 1964, alla prima Scuola estiva sui sistemi secondari di modellizzazione (Lotman 1964b), si assistette a un marcato cambiamento nella composizione dei partecipanti e nei temi trattati rispetto al *Simposio* di semiotica del 1962. Naturalmente vi fu anche una notevole continuità: oltre metà dei presenti, fra cui Revzin, Ivanov e Toporov, avevano preso parte a entrambi gli eventi. Ma la restante metà "non aveva precedentemente mai partecipato in maniera significativa al movimento strutturalista" (Waldstein 2008: 37). Tra questi vi erano naturalmente Lotman e i suoi studenti, di formazione letteraria con un interesse verso la semiotica. Ma soprattutto la Scuola estiva attirò numerosi studiosi di Studi Orientali [*vostokovedenie*], specialmente di Indologia (*Ibid.*), che andarono a rimpiazzare i matematici e cibernetici assenti.

Almeno in parte, la spiegazione del passaggio dallo strutturalismo alla culturologia nella scuola di Tartu-Mosca è senz'altro da ricercare in quell'apporto di nuove idee, nuovi approcci e nuove problematiche offerto dagli storici della letteratura di Tartu e dagli orientalisti durante gli incontri della Scuola estiva. Sebbene ancora per molti anni dopo la prima Scuola avrebbero dominato le tematiche portate dagli strutturalisti moscoviti, già nel 1964 "la direzione dell'evoluzione della

¹ Una panoramica del *Simposio* e del suo progetto scientifico si può trovare in (Mejlaha 1968).

Scuola era chiara, e portava da un metodo applicabile universalmente a prospettive specifiche e persino storiche, dal sistema (*langue*) alla *parole*, e dal linguaggio alla cultura” (Waldstein 2008: 38).

Le riflessioni sulla cultura degli anni '70 contribuirono a porre le basi su cui si innestò la fase successiva del pensiero di Lotman, inaugurata nella seconda metà degli anni '80 con l'introduzione della semiosfera, che può essere letta come una sistematizzazione delle esperienze e delle riflessioni degli anni di precedenti, e una presa di coscienza dei cambiamenti teorici che queste avevano già introdotto, unitamente ad alcuni nuovi interessi nati dall'interazione con i colleghi della Scuola.

Gran parte degli scritti semiotici di Lotman del periodo che va dai primi anni '70 ai primi anni '80 riguardava il problema della classificazione tipologica della cultura. Delle varie definizioni date del termine *cultura*, di certo la più fortunata è quella che definisce “la cultura come memoria non ereditaria della collettività”: in altre parole, più semplicemente, “la cultura è *memoria*” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 43). Un'altra definizione di cultura, complementare, vede “la cultura in generale [...] come un insieme di testi; ma dal punto di vista del ricercatore, è più esatto parlare della cultura in quanto meccanismo che crea un insieme di testi” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 50).

A partire da queste definizioni Lotman, assieme al collega Boris Uspenskij, elaborò le caratteristiche di una cultura in quanto tale: innanzitutto, “*possied[e] dei tratti distintivi*” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 39), da cui deriva che necessariamente la cultura “non rappresenta mai un insieme universale, ma [...] è pensata solo come una porzione, come un'area chiusa sullo sfondo della non cultura” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 40). Questi tratti distintivi permettono di distinguere e raggruppare le culture secondo diverse *tipologie*, ovvero i diversi modi secondo cui la cultura delimita sé stessa rispetto al proprio sfondo. Ad esempio, nel saggio *La cultura ed il suo insegnamento come caratteristica tipologica*, Lotman divide le culture in “testualizzate” e “grammaticalizzate” (Lotman 1995 [1971]: 70); mentre le prime “considerano sé stesse come una determinata somma di precedenti, di modi d'uso, di testi”, le seconde si considerano “come un insieme di norme e di regole. Nel primo caso, è corretto ciò che

esiste; nel secondo, esiste ciò che è corretto” (*Ibid.*). Altrove (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]; 1995 [1969]), le culture sono distinte in base al proprio rapporto con ciò che si situa al di fuori di esse, che può essere di tipo “cultura-noncultura” (per cui l’altro è la *negazione* della cultura) o “cultura-anticultura” (in cui l’altro è il *rovesciamento* della cultura). È importante notare come queste tipologie siano concretamente dei modelli di tipo “spaziale”, e le “tipologie” siano anche delle “topologie” (Lotman e Uspenskij 1995 [1969]: 150): la maggior parte delle distinzioni tipologiche si configura, infatti, secondo dicotomie del tipo dentro/fuori o esclusione/inclusione.

I termini di queste dicotomie possono realizzarsi, nella concreta vita della cultura, in maniere assai differenti seppur riconducibili alla stessa antitesi fondamentale: così, l’opposizione cultura-non cultura “può realizzarsi come opposizione fra ‘cosmo *vs* caos’, ‘ectropia *vs* entropia’, ‘cultura *vs* natura’ ecc.” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 52–53).

Fondamentale in questa fase fu l’influenza del pensiero di Viktor Žirmunskij (v. Cap. 1.2.2): per quest’ultimo infatti i “tipi”, come avrebbe ricordato molti anni dopo lo stesso Lotman (1993: 172), erano dei modelli universali, che riappaiono ciclicamente nella storia dell’arte e della cultura e che rappresentano degli ‘archetipi’ fondamentali storici: “stiamo parlando ora non di un fenomeno storico nella sua individuale ricchezza e originalità, ma di un certo tipo costante, atemporale di creazione poetica” (Žirmunskij 1928: 175–176). I tipi universali sono raccolti in antitesi (come ad es. l’antitesi fra Classicismo e Romanticismo), che rappresentano le (uniche) due soluzioni possibili che una cultura può dare a determinati problemi (ad esempio, al problema del rapporto fra arte e vita) (Lotman 1993: 173). Nonostante l’indagine si concentrasse sulle successioni dei “tipi”, la loro “universalità” fece sì che la dimensione temporale dell’analisi rimanesse in secondo piano a favore della dimensione strutturale e tipologica.

Tuttavia, fu proprio la ricerca sullo spazio della cultura che portò ad emergere, nel pensiero lotmaniano, la questione del tempo.

4.2. Alla ricerca dell'unità della cultura: un'impresa collettiva

Dovendo definire un tratto caratteristico della cultura Russa, agli occhi di un Occidentale non può che colpire il bisogno, avvertito vivamente e trasversalmente in tutta la sua storia, di rintracciare le peculiarità dello 'spirito russo', perlomeno dal tempo delle riforme di Pietro I all'inizio del diciottesimo secolo, che avevano bruscamente deviato il corso della storia russa verso Occidente attraverso una 'rivoluzione dall'alto'².

Man mano che nel corso del XIX secolo la cultura russa si integrava sempre più con il circuito intellettuale europeo, gli strumenti intellettuali e le cornici concettuali sviluppate per affrontare la questione dell'unità della cultura (russa), in particolare nel campo della linguistica e della letteratura, iniziarono, seppur lentamente, a divenire una parte della storia intellettuale europea e mondiale.

Certamente, la questione dell'unità della cultura, ovvero di come (e se) sia possibile individuare dei criteri per distinguere una cultura (o una civiltà, o una nazione) dall'altra, non era affrontata solo in Russia, sebbene in altre sedi non le venisse attribuita la stessa primarietà e soprattutto la stessa urgenza.

Il progetto tipologico di Lotman e di tutta la seconda fase della scuola di Tartu-Mosca si innestava all'interno di questa sorta di impresa collettiva degli intellettuali russi. Al contempo si elevava al di sopra di essa, cercando di mapparne la storia attraverso l'indagine delle "autodescrizioni dominanti della cultura russa nelle diverse tappe della sua esistenza" (Lotman 1973c: 6), ovvero le caratteristiche tipologiche dei vari modi con cui la cultura russa aveva percepito e descritto sé stessa.

² Siamo consapevoli di star facendo qui una considerazione estremamente generica, sul cui significato e valore gli storici divergono. Un testo classico come la *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa] di Zen'kovskij (2001 [1948]) si proponeva di mostrare la presenza di una differenza specifica del pensiero russo rispetto a quello occidentale, per cui non si deve parlare di una "storia della filosofia in Russia" ma appunto di una "storia della filosofia russa" (Zen'kovskij 2001 [1948]: 25). Diversamente, lo storico polacco Andrzej Walicki legge nella storia della questione della 'specificità' del pensiero russo una molto più prosaica "ricerca ideologica delle élites russe al fine di reclamare la responsabilità del destino del proprio paese" (Walicki 2015: 19).

A tal fine Lotman si interfacciò con un gran numero di autori e dibattiti, mettendoli in dialogo fra loro all'interno della propria cornice teorica, al contempo strutturale e storicista. Per cercare di fare ordine fra le principali fonti lotmaniane su questo problema, e senza avere pretesa di esaustività, possiamo suddividerle in tre gruppi.

Un primo gruppo è quello dei migranti russi all'estero, fuggiti dal paese in una delle varie fasi della parabola bolscevica. Fra gli intellettuali di questo gruppo che più hanno avuto influenza su Lotman troviamo il linguista e storico Nikolaj S. Trubeckoj (1890-1938) e, soprattutto, Roman O. Jakobson (1896-1982). La figura di Jakobson è estremamente importante non solo per Lotman, ma (senza temere di esagerare) per tutto il pensiero del '900. Trasferitosi a Praga nel 1920, per godere della maggiore libertà concessa in Cecoslovacchia, fuggì definitivamente dal blocco sovietico nel 1939, per poi arrivare due anni dopo negli Stati Uniti. Jakobson può essere considerato, sia per le sue straordinarie capacità intellettuali che per il suo incessante lavoro di organizzatore e promotore, l'artefice della diffusione dello strutturalismo negli Stati Uniti e in Europa, nonché uno dei fondatori della semiotica contemporanea.

Un secondo gruppo, che potremmo chiamare del 'fronte interno', comprende gli intellettuali che vivevano in URSS e lavoravano nelle istituzioni sovietiche. Per questo motivo erano spesso costretti a operare sotto una forte pressione ideologica, in misura minore negli anni '20 e '30 e in misura molto maggiore negli anni '40 e '50. Il continuo mutare delle priorità politiche e ideologiche faceva sì che neanche chi aveva aderito acriticamente al progetto sovietico potesse ritenersi al sicuro, dato che si poteva essere processati per qualcosa che si era scritto in passato (magari seguendo le indicazioni della direzione politica) e successivamente condannata dal regime. Nonostante queste limitazioni, la ricerca scientifica in URSS, in particolare nei campi della linguistica, della storia della letteratura e della teoria della cultura, poteva vantare intellettuali e imprese scientifiche di grande pregio.

Questo secondo gruppo estremamente eterogeneo include studiosi appartenenti a varie correnti spesso in contrasto fra loro ma che, nel complesso, aderivano al progetto di una classificazione tipologica della cultura umana sullo sfondo della concezione marxista dello sviluppo

sociale stadiale. Troviamo innanzitutto Nikolaj Ja. Marr (1865-1934) e la sua scuola, che rappresentavano il paradigma dominante della linguistica sovietica fino agli anni '50. Incontriamo poi ancora una volta quelli che abbiamo definito 'sintetizzatori', ovvero quegli studiosi che erano approdati a un metodo marxista a seguito di un coinvolgimento con il formalismo, fra cui i già menzionati Gukovskij e Žirmunskij. Incontriamo qui anche il settore degli Studi Orientali (*Vostokovedenie*), a cui sono appartenuti fra l'altro gli stessi Marr e Žirmunskij, caratterizzati da un approccio comparativo sempre all'interno della cornice della teoria stadiale.

Infine, il terzo gruppo può essere definito quello della 'scienza borghese'. Sappiamo dall'archivio di Lotman³ che egli era particolarmente interessato agli sviluppi della sociologia e della teoria della cultura 'borghesi' (occidentali). Ad esempio, è possibile trovare nella sua libreria personale volumi con annotazioni e sottolineature e con titoli quali "Il problema dello Sviluppo sociale nel pensiero borghese contemporaneo" e "Concezioni contemporanee della crisi culturale in occidente", nonché opere in traduzione di sociologi occidentali come Max Weber, pubblicate dall'*Istituto per l'informazione scientifica per le scienze sociali* dell'Accademia delle Scienze dell'URSS. Nel discutere lo sviluppo della teoria culturologica e tipologica di Lotman è quindi necessario prendere in considerazione quegli autori occidentali ('borghesi') di cui sappiamo egli era a conoscenza e che hanno avuto un impatto di qualche rilevanza sul suo pensiero. Alcune testimonianze riportano in particolare il suo interesse per due autori: Spengler (Kuzovkina 2022) e Arnold Toynbee (v. Cap. 7.3).

Ognuno di questi gruppi affrontava in maniera diversa il problema dell'unità della cultura, per rispondere ad esigenze diverse. Jakobson e soprattutto Trubeckoj erano interessati alla definizione di quel complesso storico-culturale che chiamavano Eurasia, e per questo si rivolsero alla fonologia e alla nozione di *unione linguistica* [*jazykovoj sojuz*], detta anche *area linguistica* o *Sprachbund* (Sériot 2014 [1999]:

³ Gli archivi e la libreria personale di Lotman e di Zara Minc sono conservati presso lo *Juri Lotman Semiotics Repository* nell'Università di Tallinn, in Estonia. <https://www.tlu.ee/en/juri-lotman-semiotics-repository> (24/10/2024)

63), ovvero un raggruppamento di lingue confinanti, non imparentate fra loro, che appartengono ad una sola regione storico-culturale e che, per questo, mostrano caratteristiche simili a causa del contatto prolungato (Sériot 2014 [1999]: 68).

I marristi erano invece più interessati a una ricostruzione della storia della cultura, e andavano cercando quindi un'unità non su base geografica ma tipologica. Le varie culture umane erano considerate quindi diverse istanziazioni di un unico processo di sviluppo, e il principio della loro unità era ritenuto risiedere nello stadio di sviluppo a cui erano giunte e nel modo in cui esso si rispecchia nelle produzioni culturali.

Per quanto riguarda il terzo gruppo, è possibile individuare un tema ricorrente nei lavori di vari autori, fra cui Spengler e Toynbee, in cui si affronta il problema di individuare e descrivere l'oggetto dello studio storico, sia esso la cultura, la nazione o la civiltà (v. cap 7.2.1).

4.2.1. *Breve appunto su Lotman e Jakobson*

È difficile sovrastimare l'influenza di Jakobson su Lotman, anche solo per la quantità di lavori che sono già stati dedicati al tema. Le opere di Jakobson furono un costante punto di riferimento per Lotman che ne trasse importanti spunti di ricerca, come ad esempio nel lavoro sui concetti di "gloria" e "onore" (Lotman 1995 [1967]) e di 'dominante' (Lotman 1985b [1984]; v. a proposito Restaneo 2013). Per questi motivi rimandiamo il lettore altrove per un'analisi più approfondita del rapporto fra Lotman e Jakobson⁴.

Gli altri componenti della scuola di Tartu-Mosca, come ad esempio Ivanov, vedevano in Jakobson la prova vivente della linea diretta fra il formalismo degli anni '20 e la loro semiotica strutturale. Parlando della Scuola estiva sui sistemi secondari di modellizzazione del 1966, in cui era presente lo stesso Jakobson, Ivanov rammenta:

⁴ Come punto di partenza per un'indagine sul rapporto fra i due autori rimandiamo al capitolo "Lotman and Jakobson" in *The companion to Juri Lotman* (Pilshchikov e Sütiste 2022) e alla sua bibliografia.

una seduta insolita ha avuto luogo la sera davanti al caminetto, quando Roman [Jakobson] e Petr Grigorievič Bogatyrev hanno ricordato le loro prime attività nel Circolo Linguistico di Mosca. Per più di mezzo secolo, le discipline umanistiche russe avevano continuato a svilupparsi in una direzione, senza interruzioni, nonostante tutte le svolte della storia. Il fatto stesso di quella sera aveva un che di miracoloso: la conoscenza continuava ad arrivare nonostante tutti i divieti. (Ivanov 1999: 243; citato in Pilshchikov e Sütiste 2022: 70)

Il pensiero di Lotman non si può certo considerare il risultato dello sviluppo “in una direzione”. Naturalmente sia il formalismo, prima, sia lo strutturalismo, poi, ebbero un’importanza fondamentale non solo per Lotman ma anche per la storia intellettuale russa e mondiale. Tuttavia ora quello che ci interessa è proprio quella parte che Ivanov lascia (comprensibilmente) sullo sfondo, le “svolte della storia” che rischiarono di interrompere lo sviluppo delle discipline umanistiche russe. Questo “altro” include, soprattutto, il grande abisso della scienza “marxista”. Certamente la semiotica strutturale in URSS nacque anche come rifiuto dell’eredità precedente, considerata ormai troppo compromessa con gli orrori dei decenni precedenti. Ma, a differenza di altri membri della Scuola, Lotman non ignorò mai la complessa e controversa eredità degli autori, anche marxisti o sedicenti tali, della generazione precedente: al contrario, come vedremo, egli non rifuggì dal metterla in dialogo con l’esperienza strutturalista. Andremo quindi ora a esplorare alcuni autori della tradizione sovietica che, pur avendo ricevuto molte meno attenzioni dalla ricezione contemporanea, furono una componente essenziale della teoria della cultura di Lotman.

4.3. Di eretici ed eresie: Marr e i marristi

In una lettera a Roman Jakobson del 1924, il linguista Nikolaj Trubeckoj commenta senza mezze misure l’articolo di Marr “Ob jafetičeskoj teorii” uscito quello stesso anno, un esempio molto chiaro della polarizzazione che si era creata attorno a quest’ultimo:

L'articolo di Marr supera tutto ciò che ha scritto finora [...]. È mia profonda convinzione che esso dovrebbe essere rivisto non tanto da un linguista quanto da uno psichiatra. Purtroppo per la scienza, Marr non è ancora diventato così matto da poter essere messo in un ospedale psichiatrico⁵, ma che sia pazzo, secondo me, è chiaro [...]. È terribile che la maggior parte delle persone ancora non se ne sia accorta. (Trubeckoj 1983: 74-75)

Qualunque trattazione sulla storia delle idee linguistiche in Russia e in URSS nel '900 deve necessariamente affrontare la questione del marrismo e della sua eredità. Per marrismo si intende, genericamente, il complesso delle teorie e degli approcci metodologici sviluppati dal linguista, filologo e orientista georgiano Nikolaj Jakovlevič Marr (1865-1934) e portato avanti dai suoi predecessori in seguito alla sua morte, in particolare da Ivan Ivanovic Meščaninov (1883-1967). Elevata a dottrina 'para-ufficiale' in URSS, la scuola marrista fu il principale gruppo egemonico della linguistica sovietica fino alla sua denuncia sulle pagine della Pravda da parte di Stalin nel 1950.

In grandissima parte, la ricezione occidentale si è limitata ad imputare a Marr, al marrismo e alle loro 'follie' la stagnazione e l'isolamento della linguistica russa e sovietica. Così scriveva il linguista Carlo Tagliavini nel suo *Storia della linguistica*:

voglio dedicare questo paragrafo [...] alla rievocazione di un'eresia; un'eresia ormai tramontata e cancellata, ma che ha avuto l'effetto di separare, con una specie di muraglia cinese, la linguistica dell'Unione Sovietica da quella delle altre parti del mondo. (Tagliavini 1970: 324)

Nikolaj Jakovlevič Marr nacque in Georgia attorno al 1864-65 (la data è incerta) da padre scozzese e madre georgiana. Filologo di formazione, sviluppò ben presto un acceso interesse per l'archeologia. Fra le prime imprese che accesero su di lui i riflettori dell'Accademia vi

⁵ Nell'originale "želtij dom", lett. "casa gialla". L'espressione indicava inizialmente l'ospedale Obuhovskaja a San Pietroburgo, il primo ospedale pubblico dell'Impero Russo, costruito nel 1799, che conteneva un reparto di psichiatria e il cui edificio principale era dipinto di giallo.

furono gli scavi archeologici del sito di Ani (1892-1893 e 1904-1918), la capitale medievale dell'Armenia, di cui offrì una narrazione demitizzata e non nazionalista (Pravilova 2016).

Il rilievo, anche internazionale, di Marr nacque principalmente dalla formulazione della celeberrima teoria jafetica (traslitterata anche in 'iafetica' o 'giafetica') che acquisì notorietà innanzitutto per via della sua critica radicale alla linguistica indoeuropea, il paradigma dominante alla fine dell'800, con cui Marr si era scontrato fin da quando era ancora uno studente. L'accusa principale che egli rivolgeva ai suoi colleghi indoeuropeisti era quella di trascurare lo studio delle lingue considerate estranee alla famiglia indo-europea, non da ultimo, sosteneva Marr, a causa dell'imperante razzismo e nazionalismo degli studiosi europei. Effettivamente gli studi di linguistica molto spesso includevano, o erano fondati su, considerazioni di tipo assiologico e razziste⁶.

Marr costruì la sua teoria a partire dalle somiglianze (molto contestate dagli altri linguisti) che egli riteneva di aver trovato fra Georgiano e Armeno, due lingue all'epoca poco studiate e canonicamente ritenute isolate dalle altre, e fra queste e le lingue semitiche. Per spiegare queste somiglianze egli ipotizzò l'esistenza di un gruppo etnico-linguistico, parente di quello semitico, che egli chiamò *iafetico* (da Iavè, uno dei tre figli di Noé, in continuità con la classificazione delle lingue in *semitiche* e *camitiche*). Vari linguaggi precedentemente ritenuti 'ai margini' della famiglia indo-europea furono ripensati come il frutto storico dell'ibridazione fra quest'ultima e il gruppo iafetico, come ad esempio il georgiano e l'armeno, il basco e l'etrusco. Questo avrebbe permesso di spiegare le somiglianze di tutte queste lingue fra di loro e, tramite la parentela con il gruppo iafetico, con il gruppo semitico. Con il tempo, e con l'allargarsi del novero di gruppi linguistici inclusi in quello iafetico, la stessa nozione di ibridazione in Marr si diluì fino a svanire: se nessuna lingua (se non in dei casi-limite) è isolata, allora ogni lingua è in qualche modo ibridata con ogni altra. La spiegazione delle differenze fra esse fu quindi ricercata

⁶ A tal proposito si veda la breve ma esaustiva trattazione in (Morpurgo Davis 2009). L'autrice nota, fra l'altro, come anche nei casi migliori convivessero "atteggiamenti sia volutamente anti-razzisti che inconsciamente razzisti" (*Ivi*: 71).

altrove: nello stadio di sviluppo materiale del gruppo sociale portatore di un determinato linguaggio in un dato momento. Marr arrivò così alla conclusione che ogni lingua, sebbene a velocità diverse, segue lo stesso processo di sviluppo glottogonico, parallelo al processo di sviluppo delle forme produttive, sebbene “complicato [...] dalle condizioni specifiche del luogo e dei tempi” (Frank-Kameneckij 1935: 113). Questo marcò il passaggio dalla Jafetidologia al cosiddetto “Nuovo insegnamento sul linguaggio” [*Novoe obučenie o(b) jazye*]. Sebbene i due nomi siano stati spesso usati come sinonimi (anche dai marristi dell'epoca), di solito con il secondo si intendeva la riformulazione in chiave “marxista” (anche se di un marxismo *sui generis*) della teoria di Marr.

Le teorie di Marr godevano di una certa popolarità presso l'*establishment* sovietico già prima della formulazione del “Nuovo insegnamento”. Ma quando, nel 1928, il filologo georgiano operò un radicale avvicinamento al marxismo, iniziando a riempire i propri scritti con citazioni di Marx ed Engels (Alpatov 2004: 68), la sua dottrina passò in pochi anni dall'essere una corrente influente, che godeva dell'appoggio di alte cariche dello Stato, a una sorta di monopolio scientifico sulla linguistica.

Si apre, a questo punto, la questione più problematica e “umana” del marrismo. L'egemonia che quest'ultimo aveva conquistato alla fine degli anni '20 non comportò immediatamente un appiattimento del panorama accademico: per tutti gli anni '30 il Nuovo insegnamento continuò a essere contestato duramente e pubblicamente. I casi più emblematici furono sicuramente quelli di Evgenij Polivanov e di Georgij K. Danilov⁷. Il primo, linguista e orientalista formatosi nella linguistica indoeuropea, era fra i più accaniti oppositori di Marr, in quanto considerava folle l'idea di rigettare gli avanzamenti della scienza ‘borghese’, e proponeva invece di rielaborare i principi dell'indo-europeismo all'interno della cornice marxista, in particolare ponendo maggiore attenzione agli aspetti sociali dell'uso della lingua. Il secondo era invece fra i fondatori dello *Jazykfront* [Fronte linguistico], un gruppo di linguisti marxisti che invece chiamava la

⁷ Per una panoramica, in lingua inglese, delle posizioni di Polivanov e Danilov e dei dibattiti che li hanno visti come protagonisti v. (Fedorova 2010).

linguistica a un approccio meno storico e più pragmatico, invitando la comunità degli scienziati a occuparsi di problemi di immediato interesse e ad abbandonare l'approccio 'paleontologico' marrista.

Pur cercando entrambi di arrivare all'elaborazione di una teoria linguistica che fosse genuinamente marxista, sia Polivanov che Danilov furono arrestati e condannati a morte durante le Grandi Purghe staliniane del 1937-1938. L'essersi opposti al pensiero 'correttamente' marxista di Marr aveva contribuito a renderli dei facili bersagli durante quel terribile periodo della storia sovietica. Ogni tentativo di rivalutare o addirittura riabilitare il marrismo deve quindi partire dal fatto che esso, anche quando non direttamente complice, abbia giovato dell'apparato dispotico staliniano per giungere alla propria posizione di predominio, salvo poi essere, per contrappasso, condannato all'oblio da Stalin stesso. Ciò, tuttavia, non può esimerci dall'ignorare un pezzo importante della storia del pensiero russo e, per l'influenza che ha avuto su numerosi autori ben più noti, europeo se non mondiale. Come avverte Sériot:

la manipolazione politica, le strategie per ottenere il dominio ed esercitare il potere, le dolorose calunnie, la cortigianeria e il carrierismo erano aspetti molto reali del marrismo. Ma [...] a ciò non deve essere permesso di intralciare lo studio della *razionalità interna* dei testi marristi (Sériot 2022: 4).

Tuttavia, tentare un'esposizione sintetica della teoria jafetica rischia di trasformarsi molto presto in un bestiario degli errori: come molti commentatori hanno sottolineato, Marr non mostrava molta cautela e rigore metodologico nel maneggiare il materiale linguistico. Gli accostamenti forzati e le etimologie fantasiose, la sua "avversione per la precisione nelle affermazioni" e la sua "tipica mancanza di attenzione al significato dei termini usati" (Thomas 1957: 22) spiegano facilmente la scarsissima reputazione che egli aveva e ha tuttora fra gli studiosi, occidentali e non⁸.

⁸ Il linguista e storico delle idee Vladimir Alpatov, che pure ha dedicato numerosi studi alla figura di Marr (v. ad es. Alpatov 1993; 2000; 2004), ne ha un giudizio

Volendo offrire al lettore una pagina di questo ‘bestiario’, non ci si può che rivolgere alla più nota e controversa posizione di Marr: la dottrina dei quattro elementi.

Sviluppata nel contesto del passaggio dalla Teoria Jafetica al Nuovo insegnamento, essa si basava sull’idea, a cui abbiamo accennato, per cui lo stadio di sviluppo di una lingua corrisponde allo stadio di sviluppo delle forze produttive. Di conseguenza, nel suo percorso evolutivo ogni lingua percorre le stesse tappe, seppure a diverse velocità.

Marr, tuttavia, si spingeva ancora più in là: la *lingua*, a sua volta, non è che uno stadio nello sviluppo del pensiero umano. La facoltà comunicativa in generale (che oggi chiameremmo semiotica) preesisteva al linguaggio come suono articolato: “l’emergere dei suoni articolati non rispondeva a un bisogno comunicativo, poiché questo era già soddisfatto dai linguaggi lineari e gestuali quotidiani” (Marr 1936 [1927]: 85). Il suono articolato emerse invece per rispondere alle esigenze del *lavoro* e della *produzione*⁹. Nelle società tribali, afferma Marr, questa esigenza si incarnava nelle pratiche magiche e sciamaniche, che erano ritenute un elemento necessario per il successo delle pratiche produttive (*Ibid.*), come ad esempio la caccia. Questa esigenza portò alla costruzione di un materiale linguistico primordiale che non aveva come sua funzione sociale primaria la comunicazione, ma era utilizzato dallo sciamano per rivolgersi al totem.

La dottrina dei quattro elementi portava a un poligenismo *sui generis*: ogni gruppo umano produce, spontaneamente e isolatamente, un proprio idioma a partire però da un materiale linguistico primordiale in comune e attraverso un processo glottogonico universale (Marr 1936a: 135).

assolutamente negativo: “criticare il ‘nuovo insegnamento sul linguaggio’ di N. Ja. Marr è un compito molto semplice e alla portata di chiunque abbia una formazione filologica. L’incongruenza con i fatti e i risultati ottenuti dalla scienza, l’indimostrabilità e l’impossibilità di dimostrare i principi, l’illogicità, la contraddittorietà, il completo distacco dalla pratica: è tutto molto evidente” (Alpatov 2004: 32).

⁹ Per una discussione più approfondita sul rapporto fra lavoro e linguaggio in Marr si veda (Vogman 2021).

Ogni successivo stadio di evoluzione di una lingua non annulla completamente il precedente ma si costituisce a partire da esso e, pur rappresentando un salto qualitativo, mantiene sempre traccia del proprio passato. Come in uno scavo archeologico, ogni lingua ha vari 'strati' sempre più antichi e primitivi, che il linguista deve dissotterrare e ricostruire con un metodo denominato 'paleontologia semantica'.

Usando questo metodo, Marr sosteneva di poter individuare il materiale linguistico primordiale in una serie di particelle elementari, di cui riduce progressivamente il numero fino ad approdare alla celeberrima "teoria dei quattro elementi". I quattro elementi, a partire dai quali il linguaggio si è sviluppato, sono:

SAL – ad es. in *Italia*

BER – ad es. in *Iberia*

ION – ad es. in *Ionìa*

ROŠ – ad es. in *Etrusco*

(Marr 1936a: 130)

Ogni elemento ammette una serie di possibili pronunce, per cui si dovrebbe piuttosto parlare di quattro fasci di varianti (Marr 1936c: 96–97), di cui l'elemento primigenio è solo un rappresentante, considerato più significativo perché più vicino ai nomi tribali e totemici primitivi (Marr 1936a: 130). Ad es. *sal* = *zal*, *tal*, *dal*, *hal*, *kal*, etc. Per questo motivo nei propri scritti Marr utilizzava spesso la lettera latina come simbolo del fascio di varianti di un elemento (A, B, C e D) piuttosto che l'elemento stesso. Tramite una serie di regole di permutazione, Marr sosteneva di poter costruire una nuova storia delle lingue basata su questi elementi. Ad esempio, il greco *balan-os* (ghianda) e il latino *pan-is* (pane) sono entrambi esempi di B+C, dove B *ber* → *pal/bal* e C *ion* → *an* (Marr 1936a: 132). Questo tipo di rapporto è anche indicativo del metodo di Marr, che prediligeva la componente semantica a ogni altra: *balanos* e *panis* derivano dagli stessi elementi a riprova della loro associazione semantica, in quanto anticamente il pane era fatto, soprattutto dalle classi più povere, con farina di ghiande.

L'infinito numero e varietà delle permutazioni degli elementi permettevano a Marr di spiegare con 'disinvoltura' una serie di affinità

fra lingue tradizionalmente considerate non imparentate, come ad esempio il latino e il georgiano (Samuelian 1981: 289). La maggior parte dei critici di Marr, anche suoi contemporanei, gli rimproverava una mancanza di rigore nella ricostruzione delle etimologie e una propensione all'accostamento fantasioso fra forme di lingue anche molto diverse fra loro.

Questa brevissima e superficiale disamina¹⁰ del pensiero marrista non spiega però la fascinazione di generazioni di studiosi sovietici, anche molto importanti e seri, nei confronti di Marr. Bisogna infatti tenere a mente come, nella sua scalata al potere, non entrassero in gioco solamente questioni opportunistiche di posizionamento ideologico:

se accettiamo questo punto di vista, una domanda rimarrà sempre senza risposta: perché è stato il “mito” forgiato da Marr a riscuotere il maggior successo tra gli intellettuali russi e non altri “miti scientifici”? (Velmezova 2022: 266)

Il pensiero di Marr, lungi dall'essere un'entità aliena e isolata, si inseriva perfettamente in un certo ambiente culturale e scientifico, a cui prometteva di soddisfare esigenze e aspirazioni.

Per molti linguisti formati nell'Impero russo prima, e nell'URSS poi, il pensiero di Marr conteneva numerosi aspetti che potevano essere agevolmente riallacciati alla tradizione nazionale precedente, alle sue caratteristiche e priorità, in particolare all'attenzione che prestava alla

¹⁰ A chi volesse approfondire la conoscenza del pensiero di Marr e della linguistica marxista sovietica suggeriamo, come punto di partenza, la tesi di dottorato di T. J. Samuelian “The search for a Marxist linguistics in the Soviet Union, 1917-1950” (Samuelian 1981): nonostante non sia mai stata pubblicata in volume rimane ancora la panoramica più completa, curata e approfondita sulla linguistica in URSS e su Marr. La prima monografia in lingua inglese dedicata a Marr è *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr* (Thomas 1957): sebbene ormai datata, offre un'ampia e dettagliata rassegna delle posizioni più strettamente linguistiche di Marr. In inglese segnaliamo inoltre il numero speciale della rivista *Interventions* (24/5 2022) intitolato “The Anticolonial Linguistics of Nikolai Marr” a cura di Matthew Carson Allen e Robert J.C. Young, contenente sia contributi su Marr che traduzioni in inglese di suoi testi. Patrick Sériot ha curato, in lingua francese, un'ampia raccolta di saggi su Marr dal titolo *Un paradigme perdu : la linguistique marriste* (Sériot 2005). Infine, in lingua italiana, troviamo *Linguistica e filologia in Unione Sovietica: trilogia fra sapere e potere* di Vittorio Tomelleri (2020).

dimensione sociale che caratterizzava la linguistica russa fin dai tempi della scuola di Kazan'. Marr offriva inoltre una critica radicale all'allora dominante linguistica indo-europea e all'eurocentrismo, al razzismo e all'imperialismo del pensiero scientifico europeo. Questa critica suscitò l'interesse di molti studiosi non-europei del suo tempo, soprattutto di quelli che si occupavano di (e spesso appartenevano a) gruppi etnici e linguistici esclusi dal 'Grande Racconto' della storia delle lingue e relegati alla periferia dell'Impero russo. Il fascino che all'epoca provavano i suoi contemporanei può esser compreso anche guardando ai motivi che hanno portato vari studiosi, in tempi recenti, a riaccostarsi ai lavori di Marr (Young 2022; Brandist 2015b), affascinati dal suo tentativo di spostare i riflettori della Storia dall'Europa e di ridare centralità e giusta rilevanza a zone del mondo fino ad allora considerate 'periferiche': in altre parole, dal suo tentativo, per riprendere il titolo di un noto libro di Chakrabarty (2007), di 'provincializzare l'Europa'.

Il lascito più importante della scuola marrista, che ci porta a rincontrare Lotman, fu nella storia del mito e della letteratura. In particolare, un gruppo di studiosi di formazione filologica aveva iniziato, sul finire degli anni '20, ad applicare il metodo 'paleontologico' marrista allo studio della storia della letteratura¹¹. Questo progetto scientifico si concretizzò nell'opera-manifesto *Tristano e Isotta. Dall'eroina d'amore dell'Europa feudale alla dea dell'Afreurasia matriarcale: un'opera collettiva del Settore della Semantica del Mito e del Folclore* (Frejdenberg 1932). Su richiesta personale di Marr come curatrice del volume fu scelta la filologa Ol'ga M. Frejdenberg.

4.3.1. Ol'ga Frejdenberg e la paleontologia semantica

Nel 1973 Lotman pubblica sulla rivista *Trudy po znakovym sistemam* un saggio dal titolo "O.M. Frejdenberg come ricercatrice della cultura"

¹¹ L'entità dell'influenza del pensiero di Marr su questo gruppo e in particolare su Ol'ga Frejdenberg è una questione complessa che è stata oggetto di vari dibattiti (v. ad es. Perlina 2002: 71 nota 3). In questo capitolo, per descrivere gli studiosi dietro al volume su Tristano e Isotta useremo l'etichetta di "filologi marristi" in modo pacifico solo in quanto stiamo adottando il punto di vista di Lotman, il quale vedeva una continuità indubitabile fra Marr e questo gruppo.

[O.M. Frejdenberg kak issledovatel' kul'tury] (Lotman 1973b). Per Lotman, l'impresa dei filologi marristi, raccolti attorno a Ol'ga Frejdenberg e Izrail' G. Frank-Kamenetckij, di ricostruire la "coscienza come sistema", ricercando modelli di tipo culturologico, è di estremo interesse per la semiotica della cultura e molto simile al progetto della Scuola di indagare i "sistemi di modellizzazione secondari".

Sebbene molto probabilmente avrebbero rigettato l'etichetta, è molto difficile non pensare al lavoro dei filologi marristi come 'strutturalista' o almeno 'proto-strutturalista'. La metodologia che si proponevano di impiegare e sviluppare si concentrava sull'analisi della composizione dei testi e delle trame, al fine di individuare delle strutture invarianti, presenti in vari luoghi e a diverse altezze cronologiche, e di spiegarne così lo sviluppo in relazione alle varie fasi tipologiche della cultura umana. Vladimir Propp, nel discutere di Marr e Frejdenberg nel suo libro *La fiaba russa*, pubblicato postumo nel 1984 ma scritto negli anni '60 (Forrester 2012: xiv), descrisse così il metodo dei marristi:

Se il metodo stadiale-storico va dal basso all'alto, dall'antico al nuovo, il metodo paleontologico, al contrario, va dal nuovo all'antico. Non è sempre possibile, nell'identificazione di uno stadio antichissimo, preistorico, trovare conferma nei materiali; allora gli esponenti di questa scuola attuano ricostruzioni ipotetiche (Propp 2020: 171-172).

Ad esempio, in uno dei suoi scritti Frejdenberg analizza l'episodio omerico del viaggio di Ulisse nel mondo dei morti partendo dall'osservazione che questo, a prima vista, rappresenta un'anomalia nella struttura dell'Odissea: appare infatti scollegato dal resto della narrazione, eppure composizionalmente si trova in una posizione centrale (Frejdenberg 1990 [1929]: 22). A sua volta, il racconto del viaggio stesso contiene vari episodi che appaiono accostati forzatamente se non del tutto scollegati fra loro (Frejdenberg 1990 [1929]: 74). Ogni episodio riproduce infatti, secondo l'autrice, la struttura di una tipologia della trama nel genere del viaggio ctonico la cui origine è di gran lunga anteriore all'Odissea: 'il viaggio nel mondo dei morti per salvare un amico', 'l'eroe che discende nel mondo dei morti da cui riesce

a fuggire dopo aver superato una serie di prove', etc. Questi 'innesti' sarebbero sopravvivenze dal materiale mitico originario da cui l'Odissea attinge, di cui troviamo degli analoghi nel mito di altre culture a diverse altezze cronologiche, dai babilonesi agli egiziani.

Lo scopo finale del lavoro dei filologi marristi, tuttavia, non era quello di indagare un autore o un'opera: al contrario, essi miravano a ricostruire una storia letteraria "senza nomi" (Tihanov 2022: 791) da cui far emergere le caratteristiche e le strutture della 'coscienza' che l'aveva prodotta. Fra le forme di coscienza che più interessavano i marristi c'era in particolare la 'coscienza primitiva', detta anche 'pre-logica' o 'diffusa', legata al mondo del mito.

Secondo i marristi, tramite l'analisi dei testi antichi è possibile rintracciare dei "fasci semantici [*semantičeskie pučki*]" (Frank-Kameneckij 1929: 74), una serie di significati uniti da un nome comune. Analizzando il modo con cui questi diversi significati sono associati ci possiamo avvicinare a comprendere il modo in cui queste culture pensavano il mondo¹². In particolare, Marr e Frank-Kameneckij tentavano, richiamandosi ai lavori di Ernest Cassirer (Frank-Kameneckij 1929) e di Lucien Lévy-Bruhl (Velmezova 2007) riadattati in chiave jafetica, di ricostruire il pensiero primitivo "pre-logico" (Frank-Kameneckij 1929: 71)¹³ e "rivelare [...] l'ideologia di un'epoca realmente primitiva" (Marr 1936b: 190).

¹² "Quando si è scoperto che i singoli colori: azzurro, rosso, giallo, blu, verde, portano il nome del cielo, dell'alba, del sole, del mare, della vegetazione, è diventato chiaro che la proprietà e la cosa sono designate da un termine comune. In altri casi, un unico nome unisce il generale e il particolare: singoli tipi di piante o animali portano il nome comune di animale o pianta in quanto tali. In questo modo, sono state gradualmente individuate le caratteristiche del pensiero diffuso in contrapposizione a quello logico: per la coscienza primitiva, nel periodo della creazione del linguaggio sonoro, la parte è uguale al tutto, la proprietà è uguale alla cosa, l'individuale è uguale al generale" (Frank-Kameneckij 1929: 75). Vd. anche il caso di *balanos-panis* descritto nel paragrafo precedente.

¹³ Frejdenberg contestava l'uso del termine 'pre-logico', in quanto potrebbe portare erroneamente a pensare che la coscienza primitiva fosse priva di una propria logica, o razionalità, interna. Più accurato sarebbe parlare di 'pre-logica-formale' (Frejdenberg 2006 [1978]: 20–21).

L'assunto metodologico fondamentale della paleontologia semantica consisteva nel ritenere che le forme di pensiero e le strutture ad esse associate che si susseguono nella storia della civiltà non scompaiono nel loro trascendere in forme successive. Non solo è possibile rintracciare, nelle lingue, nelle letterature e nei costumi contemporanei, delle "sopravvivenze" [*pereživanie*] di elementi, forme e funzioni di stadi precedenti. Fatto ancora più importante, queste sopravvivenze non sono meri fossili, ma continuano a operare e a contribuire alla costruzione di nuovi significati, seppur naturalmente in modi diversi da quelli originari per via del mutato contesto culturale:

le caratteristiche fondamentali di questo mondo [pre-logico], attraverso il quale si costruisce il pensiero primitivo, non sono per nulla aliene alla coscienza contemporanea, in quanto noi, nel distrarci dall'esperienza del quotidiano [...] ci rivolgiamo al mondo dell'opera poetica o a quelle forme e relazioni fantastiche che dominano nel mito e nella magia (Frank-Kameneckij 1929: 77).

Le relazioni alogiche tipiche del mito, come ad esempio quella per cui l'individuale e il tutto si fondono l'uno nell'altro, o le forze naturali divengono individui e viceversa, permangono nelle figure della lingua, tipiche del linguaggio poetico, come la metafora:

Le somiglianze fra le norme fondamentali del pensiero mitico-magico e del discorso poetico sono tali che si potrebbe dibattere a lungo se la figuratività del discorso [*obraznost' reči*] sia un riflesso delle immagini fantastiche della mitologia, o il contrario (*Ibid.*)

Pur aderendo ad una concezione stadiale della storia, per cui tipi diversi di strutture socioeconomiche, a cui corrispondono forme diverse del pensiero e del linguaggio, si susseguono in un ordine ben preciso e secondo gli stessi principi, per Marr e ancor di più per i filologi marristi il raggiungimento di un nuovo stadio non implicava l'annichilimento del precedente. La successione temporale della cultura non era rappresentabile con un percorso lineare dal 'prima' al 'dopo': al contrario i testi e gli oggetti ci presentano un "racconto" del tempo non-lineare, con costanti "spostamenti temporali" (Sériot 2022) dal passato

verso il futuro, in quanto riemergono ancora attive e operanti, spesso ai margini della cultura, e dal futuro verso il passato, in quanto ci permettono di ricostruire parte di ciò che è andato perduto. I valori del positivismo scienziasta e meccanicista si rovesciano: dal presente si va verso le epoche più remote, e dai grandi centri della storia ci si muove verso la periferia, verso quei luoghi più ‘arretrati’ che la sopravvivenza di un passato antico rende incommensurabilmente preziosi. La periferia diviene il centro dell’indagine¹⁴.

Applicando questo metodo non solo al mito e al pensiero antico ma che alla letteratura e al folklore, i filologi marristi arrivarono ad esempio portava i marristi a criticare l’idea formalista per cui la letterarietà (così come la ‘folkloricità’) è riconducibile a una serie di criteri astratti e astorici, seguendo i quali è possibile catalogare le opere come ‘folkloriche’ o ‘letterarie’, o isolare degli ‘elementi folklorici’ in un dato testo letterario o viceversa (Frejdenberg 1990: 57). La letteratura e la ‘letterarietà’ erano invece, secondo Frejdenberg, un prodotto storico in continua trasformazione. Il passaggio fra diversi tipi di produzione culturale (il mito, il folklore, la letteratura) era visto come la manifestazione del passaggio fra diversi tipi o modalità di pensiero, dettati a loro volta dalle necessità di diverse fasi dello sviluppo sociale. Ogni fase, tuttavia, non si costruisce sulla distruzione precedente, ma su di questa si fonda e si mantiene.

Possiamo osservare questo principio all’opera in *Immagine e concetto* di Ol’ga Frejdenberg (2006 [1978]), in cui l’autrice si occupa di mostrare la nascita dell’opposizione fra immagine, ovvero la rappresentazione sensoriale-intellettuale concreta, e concetto, ovvero il pensiero astratto. Entrambe sono considerate categorie storiche e storicizzate, con una loro nascita e una loro evoluzione nel tempo. In particolare, la nascita del ‘concetto’, che inizialmente aveva una forma diversa da quella contemporanea, va ricercata nel passaggio nell’Antichità Classica dalla mitologia alla letteratura, in cui il pensiero cerca di ‘sganciarsi’ dalla concretezza del Mito per arrivare all’astrattezza della poesia e della letteratura, senza riuscire tuttavia a liberarsene del

¹⁴ Si veda ad es. lo studio di Marr sulla gestualità delle donne nelle società patriarcali del Caucaso (Vogman 2021: 127–129).

tutto. Per questo, sosteneva Frejdenberg, le metafore usate, ad esempio, in Omero, si fondano su immagini precedentemente fornite dal mito: si può dire che una persona ha un ‘cuore di ferro’ in quanto, nel mito, esisteva l’immagine di un cuore *concretamente* di ferro, ad esempio del dio Tanato. Le metafore antiche conservano quindi un elemento di concretezza: non sarebbe possibile per un poeta antico, ad esempio, accostare due termini completamente diversi per creare una metafora attraverso una caratteristica astratta in comune che si vuole esaltare – come ad es. “volontà di ferro” (Frejdenberg 2006 [1978]: 32). La metafora antica doveva invece partire dal fatto che i termini, originariamente, erano già sinonimi a qualche titolo. La figura poetica ‘abisso di dolore’ si fondava sul fatto che, nel mito, l’abisso e il regno dei morti sono luoghi di sofferenza e dolore. La metafora, quindi, ‘estrae’ alcune caratteristiche dall’immagine mitologica (abisso/regno dei morti) senza distaccarsene, in virtù della sinonimia originaria che nella metafora è solo formalizzata, non creata. In questo senso, dice Frejdenberg, il *concetto* antico è ancora *forma dell’immagine* (Frejdenberg 2006 [1978]: 34).

4.4. Lotman e il marrismo

La posizione di Lotman nei confronti del marrismo era decisamente atipica rispetto al circolo degli strutturalisti sovietici vicini alla scuola di Tartu-Mosca. Quando Lotman emerse sulla scena accademica russa, all’inizio degli anni ’60, già da vari anni il marrismo era considerato un capitolo sostanzialmente chiuso della scienza sovietica. Eppure, il nome di Marr e di altri marristi, e in particolare di Ol’ga Frejdenberg, riapparve frequentemente a diverse altezze della sua produzione intellettuale, dal primo numero *Trudy po znakovym sistemam* alla sua ultima monografia.

Nell’introduzione alle *Lezioni di poetica strutturale*, che riempie il primo volume dei *Trudy*, troviamo il primo tentativo di ‘recuperare’ il marrismo per metterlo in dialogo con lo strutturalismo:

il metodo strutturale si occupa, sopra tutto, del *significato*, della *semantica* della letteratura, del folklore e del mito. Per questo motivo sarebbe interessante tracciare i suoi contatti con quelle correnti nella scienza letteraria sovietica che hanno investigato la semantica storica e che, in una certa misura, hanno rispecchiato l'aspetto più fruttuoso degli insegnamenti linguistici di N.Ja. Marr (vedi "La poetica della trama e del genere" di O.M. Frejdenberg e gli articoli di I.G. Frank-Kameneckij, I.M. Tronskij e altri). (Lotman 1964a: 13)

Nel saggio "O.M. Frejdenberg come studiosa della cultura" [O. M. kak issledovatel'kul'tury] (Lotman 1973b; trad. ing. 1976 [1973]), Lotman invitava il lettore a rivolgere l'attenzione al modo in cui il metodo semiotico-strutturale si è formato "nel contesto di correnti accademiche diverse e a volte contrastanti" (Lotman 1976 [1973]: 5). Lotman era consapevole della propria differenza con i colleghi strutturalisti nel rapporto con la tradizione sovietica, e riconosceva che la sua proposta "adotta uno sguardo sulla preistoria della poetica strutturale in qualche modo differente da quella abbozzata da A. K. Žolkovskij e Ju. K. Ščeglov"¹⁵ (Lotman 1976 [1973]: 5). Lotman era naturalmente bene attento a discostarsi dalla teoria *linguistica* marrista: pur rigettando le modalità del dibattito sulla *Pravda* del 1950, a suo parere ben lontano dall'oggettività accademica, Lotman riconosceva che in ambito linguistico le posizioni di Marr e dei suoi seguaci fossero arretrate rispetto al resto della linguistica mondiale e anzi, paradossalmente, rappresentassero la parte più debole della loro dottrina (Lotman 1976 [1973]: 3-4).

Quello che invece Lotman mirava a mostrare era la complementarità del metodo paleontologico con il metodo strutturalista. Qui troviamo applicato uno dei principi fondamentali del suo metodo e della sua visione della cultura per cui (con le parole della sua ultima monografia) "lo spazio della realtà non [può] essere abbracciato da nessuna lingua separatamente" (Lotman 1993: 10). Se Lotman, infatti, rimproverava alla scuola marrista di ignorare il testo e il suo significato in quanto intero e unità strutturale, dall'altro lato rimproverava invece ai formalisti (e di riflesso agli

¹⁵ Lotman si riferisce al saggio (Žolkovskij e Ščeglov 1967), trad. ing (Žolkovskij e Ščeglov 1985).

strutturalisti) di isolare la struttura sintagmatica dei testi come se fosse un problema scientifico autonomo, scollegato dalla dimensione semantica (Lotman 1976 [1973]: 6). In particolare, egli ammirava il tentativo marrista di cercare nel testo “reliquie e frammenti di formazioni testuali precedenti” (*Ibid.*), il cui significato era ormai perso o trasfigurato, ma che tuttavia riacquisivano piena forza semantica quando trasportati nei loro contesti (reali o teorizzati che fossero) risalenti all’antichità più remota. In questo modo era possibile connettersi con quelle strutture da cui queste reliquie dipendevano, ovvero “la struttura universale della coscienza arcaica” (*Ibid.*). Lotman trova qui una certa consonanza fra il marrismo e il proprio progetto della semiotica della cultura: “l’oggetto del loro studio era la cultura in quanto tale, non un suo aspetto specifico” (Lotman 1976 [1973]: 9).

4.4.1. *Il mito*

L’influenza del marrismo, e in particolare di Ol’ga Frejdenberg, ebbe in Lotman un ruolo rilevante nelle sue ‘incursioni’ nel mondo del mito. Nel saggio “Letteratura e mitologia”, scritto assieme alla moglie Zara Minc, Lotman non solo citava i lavori di Frejdenberg (Lotman e Minc 1985 [1981]: 210), ma riprendeva la propria posizione sulla complementarità fra il metodo storico-paleontologico e il metodo strutturale-tipologico espressa nel saggio su Frejdenberg del 1973:

Il rapporto fra il mito e la letteratura artistica (scritta) si può considerare sotto due aspetti: quello dell’evoluzione e quello tipologico. Nel primo caso il mito è considerato lo stadio della coscienza che precede storicamente l’avvento della cultura scritta, successiva sia dal punto di vista stadiale che da quello cronologico reale. Perciò da questo punto di vista la letteratura ha a che fare soltanto con relitti del mito e contribuisce attivamente alla sua distruzione. [...] L’aspetto tipologico presuppone il manifestarsi della specificità di ognuno di questi fenomeni nell’ambito del sistema opposto. La mitologia e l’arte che nasce sulla sua base da un lato, e la cultura dell’epoca dei testi scritti con la sua arte dall’altro, sono considerate mondi culturali indipendenti e organizzati in modo immanente per quanto riguarda l’aspetto strutturale. (Lotman e Minc 1985 [1981]: 202–203)

Anche il saggio, scritto assieme a Boris Uspenskij, “Mito – Nome – Cultura” (Lotman e Uspenskij 1995 [1973]), può essere letto come il tentativo di tradurre i principi del metodo di Frejdenberg all’interno della cornice lessicale e concettuale della semiotica strutturale. Pur se quest’ultima non è mai citata, è impossibile non leggervi, nelle lunghe discussioni dedicate alla questione della metafora e al rapporto fra il nome concreto e il concetto astratto, le posizioni di Frejdenberg. Un forte elemento a sostegno di questa ipotesi ce lo ha fornito Lotman stesso, quando in “O.M. Frejdenberg come studiosa della cultura” (a cui fra l’altro segue una selezione di scritti dell’autrice), apparso nel 1973 nello stesso volume di “Mito – Nome – Cultura”, racconta come grazie a un erede di Frejdenberg egli poté “familiarizzarsi” con le opere non pubblicate di quest’ultima (fra cui compare anche *Immagine e concetto*). Nel contesto quindi di un avvicinamento di Lotman alle opere della filologa, è possibile rivedere la stessa operazione che egli aveva fatto già con Bahtin, di ‘ritraduzione’ in termini semiotico-strutturali (v. Cap. 3.3.1). La differenza fra la concretezza dell’immagine mitica e l’astrattezza del concetto, descritta da Frejdenberg, trova un parallelo nella differenza, posta nel saggio di Lotman e Uspenskij, fra coscienza mitologica come *monolingvistica*, in cui “gli oggetti di questo mondo vengono descritti per mezzo di *quel mondo stesso*” (Lotman e Uspenskij 1995 [1973]: 84), e coscienza non-mitologica come *metalingvistica*, capace di elaborare un sistema di descrizione diverso dal mondo descritto (*Ibid.*). Ne consegue, ad esempio, che nel mondo mitico la metafora è, per principio, impossibile, in quanto richiede uno sdoppiamento del proprio oggetto secondo due linguaggi diversi – la stessa conclusione che è possibile ritrovare nel saggio di Frejdenberg (2006 [1978]).

Con i filologi marristi Lotman inoltre condivideva l’idea di sopravvivenza: gli stessi meccanismi operanti nel mito si ritrovano operanti anche in tutti gli stadi successivi della cultura. Cambiando il contesto sistemico, tuttavia, cambia la loro funzione: la traduzione nel loro nuovo contesto in un certo senso li attualizza, dandogli nuovo significato ma soprattutto nuovo potenziale *esplosivo*. Il tempo del mito (o meglio la concezione del tempo per la coscienza primitiva), con il suo andamento circolare, si interseca costantemente con il tempo della

modernità, caratterizzato da un procedere lineare e unidirezionale, generando un andamento sinusoidale fatto di costanti e improvvise ‘emersioni’ e ‘riemersioni’ di testi, concetti, idee e meccanismi.

In “Mito – Nome – Cultura” Lotman e Uspenskij utilizzavano la coscienza mitica come marca caratterizzante per una classificazione tipologica della cultura, che può essere appunto “orientata” verso una “coscienza mitologica” o “non-mitologica” (Lotman e Uspenskij 1995 [1973]: 100). Il programma di studi della linguistica ‘paleontologica’ venne tolto dalla cornice teorica marrista di tipo stadiale, e posta in una dimensione tipologica di tipo strutturalista: in altre parole, passò dalla dimensione del *tempo* alla dimensione dello *spazio*.

4.4.2. *La metafora*

La riflessione su Marr e i filologi marristi fu certamente una componente importante del grande progetto intellettuale lotmaniano. Il metodo paleontologico applicato alla filologia, in particolare, divenne uno dei termini del dialogo scientifico che Lotman mirava a instaurare fra le varie anime del proprio contesto al fine di ricongiungerle in un nuovo, innovativo approccio semiotico.

Nella produzione culturologica lotmaniana è possibile trovare, oltre alle sopracitate ‘incursioni’ nel mito, altri luoghi che richiamano molto da vicino le tesi della filologia marrista. In particolare, nelle sue analisi Lotman prestava particolare attenzione a quello che chiamava “un blocco di equivalenze convenzionali [*blok uslovnnyh ekvivalentnostej*], un dispositivo generatore di metafore [o ‘metaforogenico’ - *metaforogennoe ustrojstvo*]” che “permette di realizzare la funzione di traduzione in situazioni di intraducibilità” necessaria per la produzione di nuovi testi (Lotman 1993 [1989]: 370). I ‘blocchi di equivalenze convenzionali’ – che richiamano i ‘fasci semantici’ di Frank-Kameneckij – e ‘l’apparato metaforogenico’ – che richiama il ruolo della metafora nell’evoluzione del pensiero posto da Frejdenberg – si possono ritrovare operanti in varie tipologie di testi e a diverse altezze dei livelli della cultura, in conformità con l’idea marrista di ‘sopravvivenza’.

Numerose analisi lotmaniane ci mostrano come i vari aspetti della realtà, attraverso il dialogo fra diversi tipi di coscienza e metalinguaggi,

si concretizzano in fasci semantici che collegano fra loro vari livelli della cultura, assumendo varie gradazioni fra il ‘concreto’ (completa identificazione dell’oggetto e del linguaggio di descrizione) e l’‘astratto’ (completa differenza fra oggetto descritto e linguaggio di descrizione).

Un esempio si può ritrovare nel saggio, scritto assieme a Boris Uspenskij, sui concetti di ‘degradato’ e di ‘degradamento’ nella cultura russa dell’Alto Medioevo (Lotman e Uspenskij 1985 [1982]). Per poter comprendere questi termini, dicono gli autori, è necessario partire dallo stretto legame fra la coscienza mitologica, incarnata nella tradizione sciamanica, e la visione cristiana del mondo incarnata nella cultura clericale (Lotman e Uspenskij 1985 [1982]: 166). Possiamo vedere in azione nel saggio proprio quella creazione di blocchi di equivalenze attraverso l’uso di dispositivi metaforogenici. Lotman analizza la figura dell’*izgoj* [degradato] nella Rus’ medievale. Questa figura può essere il mago, lo stregone o il lupo-mannaro, che vive al contempo ‘fuori’ e dentro la comunità, ovvero al confine. La collettività ne ha bisogno ma al contempo ne ha anche paura. Queste figure vivono ‘al confine’ anche in senso fisico: letteralmente, al margine del centro abitato, vicino alla foresta o alla palude. Oppure l’*izgoj* può essere il bandito o il vagabondo, che vive ‘fuori’ dall’abitato sia in senso fisico, risiedendo per strada o nel bosco, che in senso sociale, fuori dalle strutture sociali, fuori dalle leggi e fuori dai normali ritmi della vita, dormendo di giorno e restando sveglio di notte. Vivere ‘fuori’ dai luoghi e dai ritmi della vita vuol dire, per converso, abitare nei luoghi dei morti, ovvero in un mondo ‘altro’: in senso positivo nel caso dell’eremita o del monaco santo¹⁶; in senso negativo nel caso del “morto vivente” che infrange l’ordine naturale, ovvero dell’“anima persa” – il disperato, il fuorilegge, il bandito (Lotman e Uspenskij 1985 [1982]: 171). Il passaggio alla condizione di *izgoj* è una transizione di tipo *spaziale*, operata tramite una *fuoriuscita*, concreta e astratta al tempo stesso (Lotman e Uspenskij 1985 [1982]: 173).

¹⁶ Il riferimento qui è allo *jurodivijj*, “sacro folle”, comunemente tradotto come “folle (o stolto) in Cristo”, una forma di ascetismo presente nella chiesa Ortodossa. Lo *jurodivijj* adotta una forma di vita ascetica estrema e noncurante delle convenzioni sociali. I suoi comportamenti appaiono (volutamente) folli o insensati, e spesso nella cultura popolare gli è attribuito il dono della preveggenza.

4.4.3. *Il tempo della storia*

Lo sguardo strutturalista della cultura, come abbiamo visto, prediligeva una visione *spaziale*. In questo Lotman non fu un'eccezione, e anzi fece della spazialità un elemento centrale delle sue analisi culturologiche. Tuttavia, a partire dagli anni '70, Lotman iniziò ad interessarsi sempre più al problema del tempo, fino ad approdare alle ultime monografie quasi interamente dedicate a tale questione¹⁷.

La riflessione sul tempo prendeva avvio dal problema della memoria, descritta come un meccanismo culturale il cui compito principale è proprio quello di 'resistere' allo scorrere lineare del tempo:

L'essenza della cultura è tale per cui il passato che essa contiene non 'appartiene al passato', a differenza del flusso del tempo nella natura. Ovvero, il passato non scompare ma, fissandosi nella memoria della cultura, acquisisce un'esistenza permanente, anche se potenziale (Lotman e Uspenskij 2002 [1977]: 116; trad. ing Lotman e Uspenskij 1985: 65)

Alla questione della memoria si sovrappose la questione del tempo per la coscienza primitiva. Nel corso delle sue incursioni nel mondo del mito, influenzate dal pensiero marrista, Lotman aveva incrociato la propria riflessione con la concezione mitologica del tempo:

Una proprietà del mito universalmente riconosciuta è la sua subordinazione al tempo ciclico. Gli avvenimenti non hanno uno svolgimento lineare, ma si ripetono eternamente in un ordine dato. Perciò in linea di principio in questo caso non sono applicabili i concetti di "inizio" e di "fine". [...] La narrazione mitologica non è basata sul principio della catena, come è tipico del testo letterario, ma si sfoglia come un cespito di cavolo, dove ogni foglia ripete con note varianti tutte le altre e un'eterna ripetizione dello stesso nucleo profondo di intreccio si sviluppa in un intero aperto all'accrescimento. (Lotman e Minc 1985 [1981]: 204–205)

¹⁷ Per una riflessione sul problema della temporalità in Lotman v. anche (Gherlone 2014: 23 sgg.).

Questo particolare concezione del tempo, lungi dall'essere superata, rimase invece attiva e operante accanto alle nuove concezioni di temporalità che si svilupparono successivamente, in particolare durante l'era moderna:

l'influenza reciproca fra la coscienza ciclica continua e quella lineare discreta si ritrova in tutto il corso della cultura umana e costituisce una particolarità dell'attività mentale degli uomini. L'influenza reciproca fra il pensiero mitologico e quello logico e la loro convergenza nella sfera dell'arte è così un fenomeno sempre presente nella cultura umana. (Lotman e Minc 1985 [1981]: 209)

La concezione mitologica del tempo e quella moderna non sono le uniche due a entrare in gioco nella coscienza umana: ad esempio, la coscienza del tempo e dello spazio del medioevo, che per Lotman ebbe una certa influenza sul pensiero di Gogol, era profondamente diversa da quella post-newtoniana e post-relatività: se per quest'ultima spazio e tempo sono messe sullo stesso piano (ovvero sono due variabili del continuum fisico), “[per la cultura medievale] il tempo è iniziato con la Caduta e finirà con la tromba dell’Arcangelo, mentre il vero spazio è eterno” (Lotman 1997: 719). La loro natura è profondamente diversa e incompatibile, e il ricercatore deve quindi procedere con estrema cautela e consapevolezza per non proiettare l'una sull'altra¹⁸. In una lettera a una sua studentessa¹⁹, per esempio, Lotman le contestò l'applicazione del concetto di cronotopo bahtiniano ai testi di Gogol, in quanto fondato sull'idea di *continuum* spazio-temporale assolutamente incompatibile con i concetti di spazio e tempo gogoliani.

Il modello temporale lineare, indissolubilmente legato alla concezione fisico-matematica del mondo, non è quindi che uno dei modelli temporali che convivono nella coscienza dell'uomo moderno, e che sono ancora attivi e operanti (sebbene possano essere più o meno sopiti):

¹⁸ Lotman propone altrove simili riflessioni sui diversi modelli culturali dello spazio (ad es. in Lotman 1965), che non approfondiremo in questa sede.

¹⁹ Lettera a Larisa L'vovna Fialkova del 15 giugno 1983, pubblicata in (Lotman 1997: 719–721).

se infatti la coscienza mitologica o aurorale permane nell'uomo moderno e contemporaneo quale forma di conoscenza del reale vera e propria, allora in lui il tempo ciclico è presente assieme a quello lineare, creando una contraddizione fondamentale nel modo che egli ha di percepire la storia. Questa può essere vista come una retta a tratti perturbata da una ciclicità pulsante, che riporta all'oggi – sotto forma di testi – forme culturali depositate nella coscienza collettiva (Gherlone 2014: 26–27)

Per Lotman la cultura non risponde quindi a un solo tipo di temporalità ma a più tipi contemporaneamente. Nel procedere incessante dello sviluppo della cultura, del suo continuo accumulo di nuovi testi e nuovi significati, si intersecano continuamente testi e linguaggi che riemergono dal passato e che, lungi dal rimanere inerti, entrano nel circolo della cultura producendo a loro volta nuovi significati con effetti di tipo esplosivo, in quanti si comportano come testi e linguaggi *altri*, parzialmente intraducibili, con cui la cultura entra in dialogo e che attraverso i tentativi di traduzione produce testi e informazioni *nuovi*. Se lo scopo dello storico è, attraverso questi testi, ricostruire il pensiero che li ha prodotti, egli si deve costantemente mostrare fra il fatto che questa ricostruzione “è creato dal ricercatore nel processo della ricerca, e non è mai qualcosa di assoluto”, e il fatto che il testo da cui parte “non è completamente determinato dallo spazio semiotico [cioè dalla cultura del ricercatore - *N.d.A.*]: con i suoi elementi non-sistematici esso rivoluziona il sistema” (Lotman 1990: 220).

Possiamo accostare qui il pensiero di Lotman a quello di Marr e ripetere in riferimento al primo quello che abbiamo già detto per il secondo: per Lotman i testi ci presentano un ‘racconto’ del tempo non-lineare, con costanti ‘spostamenti temporali’ (Sériot 2022) dal passato verso il futuro – in quanto riemergono ancora attive e operanti, spesso ai margini della cultura – e dal futuro verso il passato – in quanto ci permettono di ricostruire parte di ciò che è andato perduto.

L'accostamento non è solo il frutto di una suggestione, ma ci è indicato dallo stesso Lotman. Nella sua ultima, celeberrima monografia, *La cultura e l'esplosione*, in cui la dimensione temporale assunse una posizione centrale, Lotman, discutendo proprio delle varie

forme di sviluppo culturale, rievocava, accanto ai propri maestri Gukovskij e Žirmunskij, la figura di Marr:

la concezione di uno sviluppo della lingua basato su decisive svolte di qualità, avanzata da N.Ja. Marr e ricavata dalle leggi della dialettica hegeliana, non si accordava con le realtà dello sviluppo linguistico, che ha, di regola, carattere graduale. [...] Tanto più è significativo che quando le idee di Marr ritornavano là dove avevano avuto origine, nel dominio della cultura, del folklore e della letteratura, esse cominciavano ad apparire non così assurde (Lotman 1993: 173-174)

CAPITOLO V

DALL'UNITÀ DELLA CULTURA AL PENSIERO SISTEMICO

L'enorme matassa di autori, scuole, testi e discipline che Lotman riuscì a tenere assieme e a far dialogare nel corso della sua carriera è troppo densa e intrecciata per un singolo ricercatore che cerchi di sbrogliarla. In particolare, il passaggio dall'impostazione tipologica degli anni '70 a quella sistemica degli anni '80 è estremamente ricco di connessioni e rimandi, sia espliciti che sotterranei.

Tuttavia, è possibile seguire delle 'piste' e lasciarsi guidare da problematiche e questioni che ci permettano di mappare almeno una parte della rete di parole, concetti e letture che costituiscono quella 'scatola nera' che noi chiamiamo *autore*.

La pista che seguiremo parte dal problema dell'unità della cultura, che avevamo iniziato ad esplorare nel capitolo precedente. Non sorprende che questo tema continui ad avere un'importanza fondamentale per Lotman, e che sia centrale nella costruzione del concetto di semiosfera. Tuttavia, oltre a diventare sempre più rilevante nella riflessione culturologica lotmaniana degli anni '80, questo tema si arricchisce attraverso il dialogo con nuovi pensatori: gli *studi orientali* [*vostokovedenie*], la teoria della cultura 'borghese' e il pensiero del primo Novecento russo che, assieme ai colleghi di Tartu, Lotman si adoperava per riportare alla luce dopo la cesura dello stalinismo. Fra questi troviamo la già citata Ol'ga Frejdenberg, Pavel Florenskij e Vladimir Vernadskij.

Inseguendo il problema dell'unità della cultura ci ritroveremo inevitabilmente a toccare un'altra tematica: il problema della produzione del senso. Introducendo il problema del *tempo* nella riflessione eminentemente spaziale sulla tipologia della cultura, Lotman aveva iniziato sempre più a interessarsi alla questione della *dinamica*

della cultura, ovvero ai meccanismi attraverso cui essa si trasforma nel tempo. L'attenzione si spostò quindi sempre più sul problema della *produzione di senso*, ovvero di quei processi con cui la cultura crea testi e linguaggi. Accanto all'accumulo quantitativo dell'informazione, che era stato il tema centrale del primo periodo strutturalista di Lotman e delle sue letture di Kolmogorov, e che in un certo senso potremmo paragonare all'espansione della materia vivente in Vernadskij, stava prendendo sempre più spazio il problema dell'aumento qualitativo dell'informazione, ovvero della creazione di testi *nuovi*, e di trasformazioni non più gradualistiche ma esplosive.

5.1. Verso un nuovo paradigma

Usualmente si individua nella pubblicazione del saggio “O semiosfere” [Sulla semiosfera] del 1984¹ il momento di svolta fra il periodo strutturalista e quello che potremmo definire ‘sistemico’. Tuttavia, il saggio in questione non era che il risultato di un lungo processo di rielaborazione teorica che ebbe le sue origini nella seconda metà degli anni '70 e raggiunse il proprio culmine nella prima metà degli anni '80. Numerosi scritti lotmaniani avevano anticipato i temi affrontati in “O semiosfere”, che da questo punto di vista rappresenta una sistematizzazione delle principali posizioni teoriche sviluppate fra il 1975 e il 1983.

La maggior parte di questi saggi è raccolta, in traduzione italiana, nelle antologie *Testo e contesto* (Lotman 1980), che raccoglie i principali scritti del periodo 1974-1979, e *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti* (Lotman 1985), che contiene, oltre a “O semiosfere”, numerosi scritti, alcuni dei quali inediti, del periodo 1979-1984.

¹ Pubblicato per la prima volta sulla rivista *Trudy po znakovym sistemam - Sign Systems Studies* (Lotman 1984), viene poco dopo tradotto da Simonetta Salvestroni e pubblicato in italiano nella raccolta *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti* (Lotman 1985d [1984]; nuova edizione 2022). In inglese la traduzione più nota è quella di Wilma Clark del 2005 (Lotman 2005 [1984]). Ringrazio Remo Gramigna per avermi segnalato l'esistenza di una traduzione precedente, poco conosciuta, pubblicata nel 1989 dalla rivista *Soviet Psychology* (Lotman 1989 [1984]).

È interessante a questo riguardo confrontare i saggi introduttivi di Lotman alle due raccolte italiane *Tipologia della cultura* (Lotman e Uspenskij 1995) e *La semiosfera* (Lotman 1985). Nella prima, del 1975, la cultura era definita come “un meccanismo complesso, che conserva l'informazione [...] e ne riceve di nuova” (Lotman e Uspenskij 1995: 28). L'aumento (quantitativo) dell'informazione all'interno della cultura è una “attualizzazione del sistema codificante”, ovvero un adeguamento della cultura al suo ambiente. Lo sviluppo della cultura avviene per costante accumulo di informazioni, per cui non si verificano bruschi salti se non a livello dell'autodescrizione che, isolando e ipostatizzando alcune dominanti, percepisce come qualitativamente diversi due stati in realtà diversi sono quantitativamente (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 61).

Nell'introduzione italiana a *La semiosfera* invece la cultura “non si limita a trasmettere e ad accrescere l'informazione, ma la produce” (Lotman 1985a [1984]: 51). Lotman sposta l'attenzione su quei processi che permettono alla cultura di produrre nuova informazione, ovvero nuovi significati.

Per *nuovo* Lotman intendeva “quelle [informazioni] che non possono essere ricavate in modo univoco da un'altra informazione con l'aiuto di un algoritmo dato” (Lotman 1985 [1983]: 117)². Quando è possibile instaurare una corrispondenza univoca fra i codici coinvolti nella traduzione (come ad es. fra il codice Morse e l'alfabeto), non c'è, per principio, un accrescimento dell'informazione. Quando, invece, non è possibile instaurare una corrispondenza univoca fra i codici, il risultato sarà un testo nuovo, imprevedibile ed irreversibile: “è evidente che, se facciamo una traduzione inversa, non si otterrà in nessun caso il testo da cui eravamo partiti” (Lotman 1985 [1983]).

L'iniziale concezione dello sviluppo graduale della cultura aveva già

² In anni successivi, Lotman si sarebbe riferito a questa definizione di *nuovo* “nel senso di I. Prigogine” (Lotman 2019 [1989]: 85). L'elaborazione della definizione, tuttavia, precedeva di vari anni il momento in cui Lotman, secondo la sua stessa testimonianza, venne a conoscenza del pensiero di Prigogine (Lotman 1989: 48 n13; v. anche Gherlone 2022: 282). Il ruolo di Prigogine nello sviluppo della riflessione lotmaniana va quindi ridimensionato a ruolo di ‘cassa di risonanza’ di alcune idee lotmaniane, più che a fonte primaria.

subito profonde trasformazioni alla fine degli anni '70, e si era trasformata radicalmente all'inizio degli anni '80 a partire dalla critica alla concezione dello sviluppo stadiale di Žirmunskij. Secondo quest'ultimo i tipi, che nelle loro determinazioni più generali equivalgono ai vari stadi di una cultura, sono delle costanti tipologiche universali nella storia della cultura umana, istanziazioni in diversi luoghi ed epoche "dell'unità stadiale della cultura umana" (Lotman 1985 [1983]: 114). L'influenza di una cultura sull'altra è "un fattore che accelera lo sviluppo immanente della letteratura" (Lotman 1985 [1983]: 115), secondo la tesi di Marx per cui "un paese industrialmente sviluppato mostra ad uno meno sviluppato un quadro del suo futuro" (Marx in Lotman 1985 [1983]: 114).

Le teorie stadiali "hanno consentito ai loro tempi un significativo passo avanti e conservano il loro valore fino ad oggi. Questo non significa però che [...] sia possibile fermarsi a questo punto" (Lotman 1985 [1983]: 115): in particolare, queste tesi non permettevano di spiegare il fatto che le culture divengono costantemente più ricche, complesse e, quindi, maggiormente imprevedibili, secondo la definizione classica di informazione come inverso di entropia e quindi come misura dell'imprevedibilità:

se il senso di ogni contatto culturale consiste nel colmare l'anello mancante ed accelerare l'evoluzione della cultura in una direzione già prefissata [...] ogni episodio di contatto deve accrescere [...] la prevedibilità del processo culturale [...]. In realtà si osserva proprio il processo opposto: ogni nuovo passo del processo culturale accresce e non esaurisce il valore informativo della cultura e accresce anziché far diminuire l'indeterminatezza interna (Lotman 1985 [1983]: 128)

Richiamando le proprie riflessioni sull'accrescimento qualitativo della comunicazione nel caso dell'autocomunicazione, esposte nel saggio "I due modelli della comunicazione nel sistema della cultura" (Lotman 1973a), l'autore individuava la condizione di possibilità di un aumento di indeterminatezza nell'interazione reciproca di culture, testi e lingue fra loro disomogenei e divergenti. In questo modo la questione centrale dell'indagine divenne

quando e in quali condizioni un testo estraneo è necessario per lo sviluppo creativo o (il che è lo stesso), quando e in quali condizioni il contatto con un altro 'io' è la condizione necessaria allo sviluppo creativo della 'mia' coscienza (Lotman 1985 [1983]: 116).

In questo passaggio appare ormai definitiva la crisi del rapporto fra la semiotica lotmaniana e le scienze esatte, e in particolare la cibernetica: una crisi non più solamente 'politica' come nel 1963 ma anche e soprattutto teorica. L'effetto "magico" dell'arte, l'inspiegabile accrescimento che gli strutturalisti cercavano di spiegare, tramite la cibernetica, in chiave quantitativa, si avviava ora a essere inquadrato nel contesto di una semiotica della cultura che se ne interessava da un punto di vista qualitativo, dialettico e (per certi versi) filosofico. La semiotica non poteva più sfuggire al problema dell'*Io*, della coscienza, e del modo in cui esso si rapporta con l'altro da sé. E in questo nuovo percorso la semiosfera rappresentò un punto di partenza fondamentale, in quanto ne pose le basi in maniera sistematica e programmatica: il problema centrale del saggio era infatti quello dell'*identità* della semiosfera.

In questo percorso, un'influenza decisiva su Lotman è da rintracciare nel pensiero del biogeochimico Vladimir I. Vernadskij.

5.2. La Biosfera e il Confine: V. I. Vernadskij

Il ruolo del saggio "Sulla semiosfera" nello sviluppo del pensiero lotmaniano non è da rintracciare tanto nell'introduzione di nuove nozioni o strumenti concettuali (sebbene non ne sia privo), quanto nella sistematizzazione che avviava di idee precedentemente sviluppate attorno a due concetti fondamentali, che agivano da metafore strutturanti o concettuali³: la semiosfera e il confine.

³ Per la definizione di 'metafore concettuali' rimandiamo a (Ciula et al. 2023: 44): "ci riferiamo in particolare alle metafore concettuali, perché vogliamo affrontare in

L'impostazione metodologica di Lotman e l'idea stessa della semiosfera ebbero il loro ispiratore più diretto nello scienziato russo Vladimir Ivanovič Vernadskij (1863-1945), fondatore della disciplina nota come biogeochimica. Lotman stesso affermò di aver introdotto il termine semiosfera “in analogia con il concetto di ‘biosfera’ introdotto da V. I. Vernadskij” (Lotman 1985d [1984]: 56).

Vernadskij proponeva un nuovo approccio epistemologico allo studio dei processi fisico-chimici della Terra che considera il globo terrestre nella sua totalità come un sistema integrato. Egli suddivideva il globo terrestre in sfere concentriche, in base al tipo di trasformazioni fisico-chimiche che in esse si verificano. Tali zone, dette “geosfere”, sono il luogo della migrazione e della trasformazione degli elementi chimici: essi, infatti, migrando da una geosfera all'altra, incontrano diverse condizioni termodinamiche, in base alle quali formano, di volta in volta, composti sempre diversi. La biosfera è quella regione della superficie terrestre in cui risiede la “materia vivente” (Vernadskij 2004: 57), ovvero la totalità di tutti gli organismi viventi. Le caratteristiche chimico-fisiche della biosfera sono determinate dall'azione degli organismi, “che traducono [*perevodjaščimi*] le radiazioni cosmiche in energia terrestre effettiva” (Vernadskij 2004: 42). La materia vivente produce costantemente gruppi di elementi che non esisterebbero senza di essa (es. calcari e carbonati), andando a modificare profondamente la struttura chimico-fisica della crosta terrestre e, di conseguenza, dell'intero globo terrestre. In assenza di vita i minerali degli strati alti della crosta (argille, calcari, carbonati, ematiti, ecc.) scomparirebbero, così come l'ossigeno e il biossido di carbonio, artefici principali dell'erosione, assieme all'acqua vadosa, chimicamente attiva, che in assenza di vita diverrebbe inerte (Vernadskij 2004: 54). Ne consegue

modo specifico il modo in cui le metafore plasmano e modellano il modo in cui pensiamo, parliamo e agiamo. Quando cerchiamo di dare un senso a fenomeni astratti e intangibili, attingiamo alle esperienze incarnate e guardiamo a entità concrete che fungono da rappresentanti cognitivi. Le metafore concettuali sono state discusse soprattutto alla fine degli anni '90 nel campo della linguistica cognitiva, a partire dal lavoro fondamentale di Lakoff e Johnson, *Metaphors We Live By* (1980). Questo approccio considera le metafore come una ‘mappatura’ di un dominio di partenza su un dominio di arrivo”.

che “la vita non è un fenomeno esterno, casuale sulla superficie terrestre. Essa [...] fa parte del suo meccanismo” (Vernadskij 2004: 56). La materia vivente trasformando il sistema terrestre porta alla creazione della biosfera. Al contempo, tuttavia, la biosfera è quel particolare ambiente in cui solo la vita può esistere, in virtù delle sue caratteristiche chimico-fisiche. Il complesso materia vivente/biosfera rappresenta quindi un sistema indissolubile, dove ogni termine è senza significato se preso isolatamente, e la priorità sia logica che temporale non viene data né all'uno né all'altro, ma alla loro interazione. Con Vernadskij “il rapporto tra i sistemi viventi e l'ambiente in cui essi sono immersi cessa di essere considerato unilaterale” (Tagliagambe 1997: 61). Questo rapporto, al contempo, non può essere di totale unione. L'ambiente interno degli organismi possiede una propria organizzazione, determinata da peculiari caratteristiche chimiche e fisiche, diversa da quella della biosfera. Da un lato, quindi, gli organismi devono costantemente assorbire materiale dalla biosfera per continuare a esistere. Dall'altro hanno bisogno, per non disgregarsi, di impedire all'ambiente della biosfera di penetrare al loro interno, distruggendo la loro organizzazione: i materiali dell'esterno devono essere filtrati o trasformati nel passaggio all'interno, e poi sono reimmessi, trasformati, nell'ambiente. Questa doppia funzione è assicurata, in Vernadskij (così come, abbiamo visto, in Lotman) dal confine. Esempio per antonomasia di confine è la membrana cellulare, che isola l'ambiente interno della cellula da quello esterno e al contempo permette il passaggio delle molecole di cui ha bisogno per alimentare le reazioni chimiche interne.

Vernadskij si concentrava sullo studio del ruolo dell'uomo nel complesso delle trasformazioni fisico-chimiche del globo terrestre. Coniò così il termine *noosfera* per descrivere quella fase di sviluppo della biosfera in cui l'uomo, o meglio il lavoro e il pensiero, divengono per la prima volta “la più grande forza geologica” (Vernadskij 1999: 217). Nella lettura che ne fece Florenskij, l'approccio di Vernadskij apriva nuove prospettive sia nello studio dei rapporti fra gli organismi viventi e la materia, che soprattutto nello studio del rapporto fra la materia e la cultura: la biosfera è il luogo “della materia attirata (o forse sarebbe più opportuno dire della materia che ha parte) nel vortice della vita”

(Florenskij in Tagliagambe e Rispoli 2016: 261) e da essa ormai inalienabile⁴.

5.3. Dalla biosfera alla semiosfera

In una lettera di Uspenskij a Lotman del 1971 (Lotman e Uspenskij 2016: 154), si trova la prima menzione di una conoscenza di Vernadskij da parte di Lotman, mentre il primo riferimento al pensiero di Vernadskij in un saggio si trova nell'introduzione che egli scrisse per la raccolta di saggi *Testo e contesto* (Lotman 1980: 4), datata 1979, ed edita solo in Italia.

I vari contatti di Lotman con Vernadskij culminarono nel 1984 con l'introduzione del concetto di *semiosfera*. Così come la biosfera (cioè l'ambiente vitale) è la possibilità stessa dell'esistenza della vita, la semiosfera è "quello spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi" (Lotman 1985d [1984]: 58). La necessità di introdurre tale nozione, per Lotman, originava da "un processo di revisione di alcuni concetti fondamentali" (Lotman 1985d [1984]: 55) della semiotica contemporanea. Per Lotman le tradizioni semiotiche derivate da Peirce e Saussure condividevano la stessa impostazione metodologica ed epistemologica fondamentale. Comune alle due era un approccio che vedeva come oggetto primario d'analisi un elemento atomico, un'entità concettuale primaria, sia essa il segno isolato, o il singolo atto comunicativo, e "tutto ciò che segue viene esaminato dal punto di vista della somiglianza con questo" (*Ibid.*). In altre parole, il modello di funzionamento dell'elemento atomico, dell'atto comunicativo isolato, era elevato a modello di funzionamento di ogni atto semiotico e del sistema semiotico in generale. Il riferimento esplicito è alla semiotica strutturale sovietica precedente, tanto che per

⁴ Florenskij arrivò a postulare, proprio a partire dalla nozione di Vernadskij di biosfera e noosfera, l'esistenza di "una specifica parte della materia coinvolta nel vortice della cultura", che egli battezza "pneumatosfera" (Tagliagambe e Rispoli 2016: 129).

esemplificare questa concezione 'atomica' Lotman cita un discorso di Revzin (Lotman 1985d [1984]: 55-56), uno dei più importanti esponenti della linguistica strutturale e della semiotica moscovita che era stato, ricordiamo, fra i promotori dei due storici convegni del 1961 e del 1962.

L'impostazione strutturalista, secondo Lotman, è coerente con una delle regole fondamentali del pensiero scientifico in generale, quella di andare dal semplice al complesso, ma nasconde un rischio: quello di considerare un'impostazione metodologica, nata per comodità d'analisi, come una proprietà ontologica dell'oggetto, che è considerato effettivamente composto da una struttura che si sviluppa per complicazione a partire da elementi atomici.

La divisione dell'oggetto di studio in elementi atomici, nata per necessità euristica, deve essere abbandonata una volta superate le prime tappe dello studio semiotico, pur se in esse si era rivelata fruttuosa. Per rinnovare la semiotica è quindi necessario un nuovo approccio, ispirato al pensiero sistemico di Vernadskij.

L'idea della semiosfera parte dalla considerazione che un testo non può mai esistere isolatamente, in quanto non può avere nessun tipo di senso senza un qualche tipo di linguaggio in cui è stato scritto e con cui interpretarlo. L'esistenza di anche solo un testo presuppone quindi l'esistenza dell'intero complesso semiotico delle lingue e dei testi. La semiosfera è questo intero, il *continuum* all'interno del quale solamente è concepibile l'esistenza della semiosi. Nelle sue caratteristiche fondamentali conserva tutte le proprietà ascritte alla cultura nei saggi precedentemente analizzati: l'irregolarità interna (presenza di centro e periferia), la necessità dell'autodescrizione, la suddivisione in livelli gerarchici fra loro isomorfi, la necessità di avere un esterno da sé con il quale, al contempo, non può avere nessun tipo di contatto se non tramite traduzione (la delimitatezza della semiosfera). L'attribuzione di una dimensione spaziale, di carattere astratto ma non metaforico (Lotman 1985d [1984]: 57), alla cultura spostò l'attenzione di Lotman sul luogo in cui ha luogo la traduzione fra il sistema e l'extrasistema: il confine [*granica*].

Il confine è definito da Lotman attraverso un'analogia con la matematica "dove si chiama confine l'insieme di punti che

appartengono nello stesso tempo allo spazio interno e a quello esterno, il confine semiotico è la somma dei ‘filtri’ bilingui di traduzione” (Lotman 1985 [1984]: 58-59).

Il confine permette l’ingresso di materiale dall’esterno, traducendolo nei linguaggi della semiosfera, ed al contempo ne determina l’assoluta chiusura:

La “chiusura” della semiosfera è rivelata dal fatto che essa non può avere rapporto con testi che le sono estranei da un punto di vista semiotico o con non-testi. Perché essi acquistino realtà per la semiosfera, è necessario tradurli in una delle lingue del suo spazio interno o semiotizzare fatti (Lotman 1985 [1984]: 59).

La felice intuizione della ‘semiosfera’, da questo punto di vista, offrì l’opportunità di sistematizzare attorno a un unico concetto-chiave tutte le elaborazioni precedenti, sparse nell’arco di quasi vent’anni. L’enorme importanza di questa operazione non deve essere sottovalutata: mettere in correlazione tutti gli elementi del suo pensiero, riunendoli in un’unica struttura, permise di far emergere in superficie contraddizioni, lacune e premesse implicite nella teoria, costringendo l’autore a rispondere alle nuove problematiche esplorando nuove direzioni.

Attraverso la sistematizzazione della nozione di confine emergono, ad esempio, alcuni problemi relativi al rapporto del sistema con l’extrasistema. Se nel 1971 Lotman parlava di come la cultura traducesse “il mondo ‘aperto’ dei realia” nel “mondo ‘chiuso’ dei nomi” (Lotman e Uspenskij 1995 [1971]: 42), nel 1984 questa posizione non era più sostenibile: appena ci spostiamo nella sfera della semantica, e dobbiamo appellarci alla realtà extrasemiotica, non possiamo dimenticare che essa diventa ‘realtà’ per la semiosfera data soltanto nella misura in cui viene tradotta nel suo linguaggio (Lotman 1985d [1984]: 60). L’extrasemiotico è già semiotico.

Similmente, la sistematizzazione del concetto di cultura attraverso la nozione di *delimitazione*, data dalla presenza del confine, fa emergere la questione dell’*identità* o *individualità*, e della *personalità* [*ličnost*]. Come vedremo più avanti (v. Cap. 6.1), una parte degli sforzi di Lotman negli anni successivi alla *Semiosfera* sarà

volta proprio a costruire una definizione formale del concetto di *personalità* (*semiotica*).

Proprio quest'ultimo punto, la personalità, segna il limite del dialogo possibile fra Lotman e Vernadskij: quest'ultimo aveva come interesse primario lo studio di trasformazioni fisiche e chimiche (per dirla con Bateson, il mondo della fisica delle palle da biliardo). Lotman invece era, primariamente, uno storico della letteratura: aveva sotto gli occhi un mondo in cui l'identità, l'*Io*, a prescindere da qualsiasi definizione gli si voglia dare, afferma prepotentemente la propria esistenza, ed è quindi il dato primario da cui partire.

Ne "La semiosfera", tuttavia, il problema della *personalità* rimase irrisolto: "questa sua proprietà di essere una personalità ha fondatezza ed evidenza empirica e intuitiva; è però estremamente difficile darne una descrizione formale" (Lotman 1985d [1984]: 59).

CAPITOLO VI

INDIVIDUO, PERSONA E CULTURA

La questione della *personalità* (semiotica), quell'unità minima capace di distinguersi dal *continuum* semiotico che la circonda e di produrre *nuovi* significati, ebbe un'importanza centrale nella semiotica lotmaniana. L'aver messo questo concetto al centro della propria teoria comportò l'emergere di numerose altre questioni più complesse che non potevano essere risolte dalla sola semiotica. Quando Lotman tornò ad affrontare il tema della personalità, cinque anni dopo la pubblicazione del saggio "Sulla semiosfera", lo fece solo dopo aver cercato risposta alle proprie domande nella filosofia, arricchendo enormemente il bagaglio concettuale del proprio impianto teorico.

6.1. La personalità nella storia della filosofia in Russia

Il concetto di *personalità* rappresentava uno dei nodi concettuali attorno a cui la filosofia russa non solo si era sviluppata, ma in cui incardinò uno dei principali assi del proprio distacco dalla filosofia occidentale. Rimandiamo ad altre sedi una ricostruzione della storia del concetto e del suo ruolo nella filosofia russa¹. Tuttavia, riteniamo necessario presentarne alcuni aspetti per poter meglio inquadrare la trattazione che ne ha fatto Lotman.

Lo storico della filosofia Nikolaj Plotnikov, nel tracciare la storia di questo concetto, ne individua tre coordinate fondamentali: *personalità* come *autonomia*, come *identità* e come *individualità* (Plotnikov 2012:

¹ In particolare al tema della personalità è dedicato un numero speciale della rivista *Studies in Est European Thought* del 2009 intitolato *The Discourse of Personality in the Russian Intellectual Tradition* (Plotnikov 2009).

274). La prima coordinata, che si può associare a una tradizione di tipo kantiano, riguarda la dimensione morale della personalità. L'*autonomia* in questo senso rappresenta la capacità di avviare nuove catene causali, ovvero di essere dotato di libertà². La coordinata dell'*identità*, associata al pensiero di Locke, riguarda l'unità della persona nel tempo, ovvero la capacità di riconoscere la continuità della persona in successivi stati di coscienza.³

Infine, la terza coordinata riguarda la questione dell'*individualità*, ovvero la capacità di distinguere il sé dall'altro. Solitamente associata con la monadologia leibniziana, questo concetto fu successivamente ripreso e trasformato dai filosofi romantici tedeschi in chiave antilluminista (Plotnikov 2012: 274–275): da proprietà strutturale della coscienza, l'individualità divenne la capacità della persona, tramite un "atto creativo", di distinguersi dagli altri, di affermare la propria autentica unicità e quindi di elevarsi rispetto alla "massa" o alla "folla".

Il concetto di personalità in Russia si trova affrontato, fra gli altri, da importanti filosofi quali Losev, Solov'ev e Florenskij. In generale, nella filosofia russa il tema della *personalità* era costruito in opposizione all'*individualità* occidentale. La personalità era uno dei temi centrali degli slavofili⁴, secondo i quali si contrapponeva all'individualità. .

² Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, "Soluzione delle idee cosmologiche della totalità della derivazione degli eventi cosmici dalle loro cause.", B 561 A 533: "Intendo per libertà, in senso cosmologico, la facoltà di iniziare da sé uno stato; tale causalità non è dunque a sua volta subordinata, per legge di natura, a un'altra causa che la determini temporalmente".

³ "For it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, *personal identity* depends on that only [...]. For as far as any intelligent being can repeat the idea of any past action with the same consciousness it had of it at first, and with the same consciousness it has of any present action; so far it is the same *personal self*" (Locke 1997: 303).

⁴ I cosiddetti 'slavofili' erano un gruppo di intellettuali russi che, a partire dagli '30 del XIX secolo, portarono avanti una critica della cultura e della società occidentali, e delle riforme di Pietro I, sostenendo che queste avevano negato alla Russia uno sviluppo organico e autonomo, e che quindi andassero rigettate. Gli si opponevano gli 'occidentalisti' che al contrario portavano avanti una critica della cultura e della società russe lamentando il fatto che non avessero mai veramente abbracciato la svolta a occidente di Pietro I, che quindi era percepita come una rivoluzione incompiuta (Horujy 2010).

Secondo questi l'individuo può trovare il proprio compimento solamente all'interno della comunità, e la cultura russa era particolarmente predisposta a questa idea "sovraindividuale" della personalità. Gli slavofili ne vedevano un modello nella comunità collettivista dei contadini, il cosiddetto *mir* (Alyoshin 2009: 78). Gli slavofili consideravano l'individualismo l'ideologia dell'egoismo personalistico, un impedimento alla piena realizzazione della personalità. Solo ricongiungendosi con una realtà esistente al di fuori dell'individuo (in Dio o nella collettività), la realizzazione poteva compiersi. Non a caso Bahtin pose il dialogo come il nucleo della formazione della personalità, che riusciva a preservare la propria libertà senza sacrificare il rapporto con l'altro (Plotnikov 2012: 232).

Anche se la trattazione di Lotman sulle unità della cultura, sulla monade semiotica e quindi, in ultima analisi, sul problema della personalità deve essere senz'altro concepita sullo sfondo di questi dibattiti, egli in questo caso non si riallacciò agli autori sopra citati, come ad esempio Florenskij o Bahtin, che pur conosceva molto bene. Invece, come vedremo, Lotman cercò come proprio interlocutore uno degli autori europei che più di tutti erano stati messi al centro della discussione russa sulla personalità: G.W. Leibniz.

6.2. Lotman e la monade (semiotica)

Nel 1989 Lotman pubblicò un saggio intitolato "Kul'tura kak sub"ekt i sama-sebe ob"ekt" [La cultura come soggetto e oggetto a sé], in cui, per ripensare il problema del rapporto tra soggetto e oggetto nella ricerca storica e semiotica, impiegò il concetto leibniziano di *monade*.

Lotman si era già occupato in precedenza del pensiero di Leibniz, nel contesto però della storia delle idee linguistiche: ad esempio nel saggio "La parola e la lingua nella cultura dell'Illuminismo" [Slovo i jazyk v kul'ture Prosvěšeniija]. In quello scritto Lotman analizzava le trasformazioni dei significati dei concetti di "parola" e "lingua" dal sistema razionalista del XVII sec. a quello illuminista del XVIII sec. citando i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* e il carteggio Leibniz-Clark (Lotman 1992 [1989]: 216). Da questo punto di vista, potrebbe

sembrare che il riferimento a Leibniz e alla monade nel saggio del 1989 fosse stato un esperimento isolato e mai più ripreso, irrilevante nell'economia dell'autore. Uno degli ostacoli maggiori alla ricostruzione del rapporto fra i due autori è il fatto che la copia personale di Lotman della raccolta delle opere di Leibniz è andata perduta. Si trattava molto probabilmente della *Sočinenija v 4-h tomah* [Raccolta in quattro volumi] pubblicata dall'editore Mysl tra il 1982 ed il 1989. L'unico testo di Leibniz presente nell'archivio che accoglie la libreria di Lotman è *Polemika G. Lejbница i S. Klarka po voprosam filosofii esestovanija (1715-1716 gg.)* [La polemica di G. Leibniz e S. Clarke su questioni di filosofia della natura (1715-1716)] pubblicato dall'Università Statale di Leningrado nel 1960. Oltre ai testi originali, il fulcro della ricezione di Leibniz da parte di Lotman fu la *Storia della filosofia contemporanea* di Kuno Fischer (originariamente pubblicata in tedesco fra il 1854 e il 1904) nella sua traduzione russa del 1905. Nella copia personale di Lotman del manuale, il terzo volume dedicato a Leibniz è di gran lunga il più sottolineato e annotato.

I *marginalia* di Lotman sono fondamentali per capire a quale Leibniz egli si fosse avvicinato, ovvero nel contesto di quale tradizione filosofica si innestasse la sua ricezione. A una primissima osservazione si può notare come la maggior parte delle annotazioni di Lotman si concentra nel terzo capitolo intitolato La questione fondamentale della filosofia leibniziana. "Osnovnoj vopros lejbnicevskoj filosofii. Monada kak princip materii i formy" [La questione fondamentale della filosofia leibniziana. La monade come principio della materia e della forma]. Nel capitolo, Fischer affronta la questione del rapporto tra materia e forma, ovvero tra corpo e anima, nella monadologia leibniziana. Da un lato abbiamo quindi un Lotman che interroga Leibniz su questioni di metafisica, e dall'altro lato abbiamo un Leibniz che, come vedremo, differisce non poco da quello che conosciamo oggi.

Riteniamo opportuno dedicare un po' di spazio all'esplorazione della lettura fischeriana di Leibniz. Questo per permettere al lettore di rintracciare, nei testi lotmaniani, i richiami al pensiero del Leibniz fischeriano. L'esplorazione avrà come riferimento l'edizione letta da Lotman, ovvero la traduzione del trattato di Fischer in lingua russa risalente al 1905.

6.3 Il Leibniz di Kuno Fischer

Per comprendere le caratteristiche dell'interpretazione di Kuno Fischer è necessario collocarla nel contesto più ampio della ricezione ottocentesca di Leibniz, tenendo conto di tre fattori fondamentali: l'influenza della cosiddetta "filosofia leibniziana-wolffiana"⁵, la scarsità di scritti leibniziani pubblicati, e l'avvento della storiografia idealistica hegeliana (Zingari 1994: 143). Questi fattori avevano portato la ricezione ottocentesca a considerare la monadologia come il centro del pensiero leibniziano, che invece ne rappresentava, per certi versi, "[l]a parte più esigua e tendenziosa [...] rispetto ai fondamentali risultati ed ai progressi ottenuti in altri campi del sapere e della scienza: dalla logica formale alla gnoseologia, dalla matematica alla fisica" (Zingari 1991: 58). Gli esempi più rilevanti e influenti di questa lettura di Leibniz si trovano nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* e la *Scienza della logica* di Hegel.

La lettura di Hegel si basava soprattutto sugli ultimi scritti di Leibniz, così come la maggior parte della ricezione ottocentesca: i *Saggi di teodicea* (1710), la *Monadologia* (1714) e *I principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), di cui solo gli ultimi erano ritenuti esporre in maniera coerente e sistematica i pensieri dell'autore; sulla *Teodicea* invece, oltre a essere considerata un testo principalmente divulgativo, "gravava una certa fama di *philosophie pur dames* sia per la sua origine conversevole, sia per le scherzose ammissioni a cui Leibniz si era lasciato andare nel dibattito col teologo Pfaff" (Mathieu 1976: 91). Lo stesso Hegel riporta queste affermazioni di Leibniz nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, concludendo poi che in ogni caso la *Teodicea* "non è più molto attraente" (Hegel 1964: 3:185–186).

⁵ Dal filosofo tedesco Christian Wolff (1679-1754). La sua opera, che ebbe grande fortuna, fu considerata per molto tempo una prosecuzione e sistematizzazione delle riflessioni di Leibniz, nonostante lo stesso Wolff abbia spesso cercato di distanziarsi dal pensiero di questi. Fino a tempi molto recenti, tuttavia, l'idea di una sostanziale continuità fra i due autori ha avuto una grande influenza sulla ricezione di Leibniz: dato il carattere poco sistematico delle opere di quest'ultimo, di cui molti pubblicate solo molti decenni dopo la sua morte, numerosi elementi del sistema wolffiano hanno spesso influito sulla ricezione leibniziana. Sul rapporto fra Leibniz e Wolff v. ad es. (Corr 1975).

Nelle sue esposizioni di Leibniz, soprattutto nelle *Lezioni*, Hegel insisteva “su quei punti della filosofia monadologica che [...] accreditano la nuova teoria della sostanza-concetto che egli veniva metodicamente elaborando” (Zingari 1991: 62), e in particolare sull’*idealità dialettica* della monade, nella quale “il distinto è a un tempo superato ossia determinato come unità” (Hegel 1964: 3:191). Le determinazioni della monade sono esclusivamente interne, e sussistono come rappresentazioni: “questa è la differenza assoluta, quel che si chiama concetto; quel che nella semplice rappresentazione è reciprocamente estrinseco, viene tenuto assieme” (*Ibid.*). La “parte più interessante della filosofia di Leibniz” (*Ibid.*) quindi consiste, per Hegel, nell’aver cercato di tenere assieme unità e differenza all’interno della monade, che viene così “ad assumere la forma dell’Io, del mio spirito. Per esemplificazione, l’Io ha diverse rappresentazioni e una quantità di pensieri, ma in questa differenziazione resta uno” (Zingari 1991: 63).

La *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer rispecchia solo in parte le posizioni hegeliane su Leibniz e, in generale, sulla storia della filosofia (Cesa 1984). Di formazione hegeliana, Fischer iniziò ben presto a interessarsi al pensiero di Immanuel Kant fino a proporre, primo fra gli studiosi tedeschi della sua epoca, un ‘ritorno a Kant’. Con il suo libro del 1860 *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* [*La vita di Kant e i fondamenti della sua dottrina*] aprì quel dibattito sul criticismo che avrebbe, di lì a poco, portato alla nascita del neokantismo (Cesa 1984: 686). Tentò quindi una sintesi fra il pensiero di Hegel e quello di Kant, fra la “dialettica” e la “logica” (Cesa 1984: 687). Comunque, nonostante l’influenza di Kant, furono le lezioni hegeliane sulla storia della filosofia il punto di partenza della trattazione di Fischer.

6.3.1. *Il compito della filosofia leibniziana*

Leibniz, nella ricostruzione di Fischer, “per primo fra tutti i filosofi” comprese appieno e si assunse il compito di superare il dualismo tra causa meccanica, il principio di spiegazione della forza passiva, ovvero la materia, e causa finale, il principio di spiegazione della forza attiva, ovvero la forma (Fischer 1905: 3:382). Il significato ultimo della

filosofia di Leibniz va rintracciato proprio nel suo tentativo di adempiere a questo compito.

Da questa affermazione fondamentale è possibile ricavare due osservazioni preliminari. Da un lato, si nota in Fischer una forte continuità con l'interpretazione di Hegel per cui "la parte più interessante" di Leibniz consiste nel modo in cui egli trattò, nella monadologia, il rapporto fra l'unità e il distinto. Dall'altro lato, tuttavia, si comprende l'importanza che Fischer attribuiva a Leibniz nella storia della filosofia, che contrastava invece con il giudizio di Hegel. Nel concetto di monade "Leibniz unisce [...] entrambi i principi di causalità e teleologia" (Fischer 1905: 3:382). Ogni monade infatti "riunisce [...] in sé, come propri fattori elementari, il passivo e l'attivo, la forza materializzatrice e formatrice, molteplicità e unità o, in poche parole, materia e forma" (Fischer 1905: 3:381).

La forza passiva è "quella forza per mezzo della quale ogni sostanza difende i propri limiti fondamentali e rimane costantemente nel proprio stato naturale, che la rende in quel modo e non in un altro: essa è una forza di opposizione, o energia contro-agente, con l'aiuto della quale la monade esclude da sé tutto ciò che le è estraneo" (Fischer 1905: 3:371). Questa forza passiva è detta anche "forza corporea" in quanto è la causa dell'impenetrabilità dei corpi e della materia in generale, ponendosi quindi come loro principio: per questo motivo, afferma Fischer, la forza passiva è detta da Leibniz "materia prima" (Fischer 1905: 3:372). Dalla materia prima deriva come sua conseguenza necessaria la materia seconda, ovvero il corpo come massa, così come "la *natura naturante* [deriva] dalla *natura naturans*" (*Ibid.*).

La forza passiva è una forza relazionale, in quanto presuppone sempre un 'altro', un diverso da sé da cui distinguersi, al contrario della forza attiva, la quale presuppone solamente il sé o l'individuo. A sua volta però, affinché si manifesti, ovvero agisca, è necessario che l'individuo sia diverso e separato dagli altri. Per questo motivo, afferma Fischer, la forza passiva "è necessaria affinché una data essenza possa agire in generale" (Fischer 1905: 3:380).

Se la forza passiva è il principio della "possibilità (dinamica)" della monade, la forza attiva è il principio della sua "realtà effettiva (energetica)" (*Ibid.*). Quest'ultima viene identificata da Fischer con la

forma, “l’unità nella molteplicità”, “forza organizzatrice” che “collega il molteplice in un intero integrato” (*Ibid.*). La monade è quindi, al contempo, sia un “sé” [*samost*], semplice e indivisibile, in virtù della sua forza attiva; sia sostanza molteplice, impenetrabile e delimitata, in virtù della sua forza passiva (Fischer 1905: 3:381). Nel definire la forza attiva o forma, Fischer si richiama alla lettera di Leibniz a Wagner⁶.

Nella lettera Leibniz affermava che il principio attivo, o entelechia prima, è “un principio vitale [...]”. È ciò che nei bruti chiamo anima” (Fischer 1905: 3:776). L’anima per Leibniz, secondo Fischer, “è lo stesso che vita o principio vitale, cioè principio di azione interna esistente in una sostanza semplice o monade, cui corrisponde l’azione esterna” (Fischer 1905: 3:776); è il principio di autoattività [*samodejatel’nost*] e quindi “non solamente è la causa, da cui deriva l’azione, ma [...] al contempo anche il fine verso il quale l’azione è diretta” (Fischer 1905: 3:382). E quella causa che

si presenta allo stesso tempo come fondamento e come scopo [*cel’ju*], o fine [*koncom*] della propria stessa attività, è chiamata causa finale (causa finalis) o scopo [*cel’ju*]: ogni forza auto-agente è quindi, conseguentemente, al contempo una forza conforme a scopo [*celedejstvennaja sila*] (Fischer 1905: 3:382).

Per questo motivo la causa finale è il solo modo con cui è possibile spiegare ciò che concerne l’anima, così come la causa efficiente è il solo modo di spiegare ciò che concerne il corpo. Ma per Leibniz, secondo Fischer, “una spiegazione del tutto [*miroob’jasnenie*] deve essere guidata da entrambi i principi, e usarli congiuntamente [...]”. La risoluzione di questa problematica è il tema più importante della filosofia leibniziana” (Fischer 1905: 3:384).

Il prosieguito della trattazione fischeriana è dedicato alla comprensione del rapporto, in Leibniz, tra anima e corpo, o tra causa finale e causa materiale, da cui il titolo del capitolo “Risoluzione di una questione fondamentale. Monade come unità di anima e corpo”. Il capitolo si apre con una premessa fondamentale: la relazione tra anima e corpo, si

⁶ Leibniz, G.W., *Lettera a Rodolfo Cristiano Wagner sulla forza attiva dei corpi, sull’anima dell’uomo e sulle bestie*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1968 p. 775.

afferma, sarà affrontata dal punto di vista metafisico, “che racchiude nel suo sguardo l’essenza di tutte le cose”, e non dal punto di vista psicologico, “diretto soprattutto all’essenza dell’uomo” (Fischer 1905: 3:385). L’uomo, infatti, non deve considerarsi “isolato da tutte le rimanenti essenze; la relazione che sussiste in ogni monade tra anima e corpo deve risiedere anche nella natura umana, e la psicologia si sottomette alle leggi che la metafisica pone” (*Ibid.*). Sebbene “l’anima umana sia la più elevata e il corpo umano il più perfetto delle altre anime e corpi, tuttavia, senza dubbio, la relazione tra anima e corpo in tutte le essenze è sempre la stessa” (*Ibid.*).

6.3.2. Anima come scopo del corpo

Qual’è, si chiede Fischer, la ‘vera’ nozione leibniziana del rapporto tra anima e corpo? La risposta è molto semplice: “noi intendiamo il concetto leibniziano di anima *esattamente nel senso aristotelico*, secondo il quale l’anima è lo scopo del corpo che si muove” [*corsivo mio*] (Fischer 1905: 3:393). Fischer arriva a questa conclusione attraverso il seguente ragionamento: se il corpo è una macchina (causa efficiente) e l’anima è il principio vitale (causa finale), allora il corpo animato è una macchina vivente [*živaja mašina*], ovvero “un sistema di movimenti conformi ad un fine [*sistemu celosoobraznyh dviženij*]” (*Ibid.*). L’autore stabilisce il seguente sistema di equivalenze: “monade (individuo) = forza attiva e passiva = materia e forma = anima e corpo = corpo animato = macchina vivente = che si muove secondo scopo” (*Ibid.*).

L’anima è quindi lo scopo del corpo vivente, secondo il quale si muovono e si armonizzano tutte le sue parti: “se l’accetta fosse un corpo vivente, dice Aristotele, allora il tagliare sarebbe la sua anima” (*Ibid.*). Non ogni scopo, naturalmente, può essere correttamente definito l’anima di un corpo, ma solo “quello, verso il quale il corpo stesso tende in virtù della propria natura” (*Ibid.*); non si tratta di una sostanza separata e artificialmente inserita in un corpo, ma del suo scopo naturale, che “controll[a] ed organizz[a] il suo movimento, e trasform[a] in questo modo il meccanismo in organismo” (Fischer 1905: 3:393). Anima e corpo non possono essere separati: “lo scopo del corpo è presente [...] in tutte le sue parti e movimenti e in nessun modo

può essere separato da esso o, per così dire, ipostatizzato come essenza fondamentale” (Fischer 1905: 3:395).

Tra anima e corpo non vi può essere un’influenza di tipo fisico, né una mediazione divina, perché in tal caso sarebbero sostanze separate (*Ibid.*). Allo stesso modo, l’armonia universale non si applica al rapporto tra anima e corpo in quanto “non esiste l’armonia tra anima e corpo, ma l’anima è l’armonia del corpo” (Fischer 1905: 3:394).

Ponendo questo tipo di rapporto fra anima e corpo, afferma Fischer, Leibniz deve anche porre un nuovo tipo di rapporto fra il Dio creatore e la monade. Il primo è responsabile dell’armonia della monade, ovvero del rapporto tra forza attiva e forza passiva, solo indirettamente: l’armonia nasce spontaneamente per via della natura stessa della monade, e non richiede una costante azione diretta: dalla volontà di Dio può dipendere il fatto che le cose esistano o meno, ma se esse esistono allora devono essere monadi, e le monadi devono essere corpi animati o macchine viventi (Fischer 1905: 3:394).

6.3.3. *Corpo come mezzo dell’anima*

Abbiamo visto, all’inizio della trattazione, che secondo Fischer in Leibniz la forza passiva fonda la possibilità dell’individuo in quanto permette di delimitare quel ‘sé’ che, tramite la forza attiva, si sviluppa e si automanifesta. Se “ogni monade è un individuo che si sviluppa [*razvivajuščej*sa]” (Fischer 1905: 3:397) secondo uno scopo, cioè l’anima, che ha origine nella natura stessa della monade, allora l’individualità, in quanto originata dalla forza passiva o materiale, potrà svilupparsi solamente per mezzo del movimento meccanico, governato dalla causa efficiente: “l’azione meccanica è, conseguentemente, il mezzo necessario per lo sviluppo di ogni individuo” (Fischer 1905: 397).

Si instaura così una doppia relazione: l’anima, ponendosi come scopo della monade, ne guida le azioni, che sono di tipo meccanico in quanto è solo nel corpo che l’anima trova quell’individualità delimitata di cui essa è fine. L’individualità, analogamente, potrà darsi come effettiva solamente in virtù della realizzazione del corpo a seguito di un movimento diretto ad un fine, l’anima.

Gli atti della macchina vivente, o corpo animato, devono quindi essere spiegati in due modi: se sono considerati secondo il loro aspetto meccanico verranno spiegati usando la causa efficiente; se invece sono considerati per il loro scopo, richiederanno una spiegazione teleologica, per cause finali (Fischer 1905: 3:398). Entrambe le spiegazioni sono necessarie per la conoscenza, e si completano a vicenda:

l'attraversamento di Cesare del Rubicone è un decisivo punto di svolta nella sua vita. In quel momento lo scopo della sua anima, a cui essa tende, è il dominio su Roma. [...] Quello scopo [...], che costituisce un tutt'uno con l'anima di Cesare, è il fine del suo atto di nuotare nel Rubicone, ma mentre egli nuota la sua azione è puramente meccanica [...]. Il corpo che nuota e il conquistatore del mondo sono lo stesso individuo, e noi non capiremmo molto delle sue grandi imprese, se considerassimo Cesare nel Rubicone solo come oggetto della fisica [...]. Chi non conosce le leggi della meccanica del movimento, evidentemente non può spiegare il nuoto, e conseguentemente, neanche perché Cesare nuotava. Chi conosce solamente tali leggi, vede la causa di tutto solamente nelle forze e nella materia, e considera tutto solamente come relazioni di causalità meccanica, per cui può darci spiegazione riguardo al nuotatore, ma non riguardo a Cesare che attraversa a nuoto il Rubicone (Fischer 1905: 3:398–399).

6.4. **Struttura = Anima. Lotman lettore di Leibniz**

Nei suoi appunti, Lotman stesso ci offre una guida nella sua lettura di Leibniz, avendo posto in maniera assolutamente esplicita l'analogia fra il problema del Leibniz-fischeriano, ovvero il rapporto fra anima e corpo, e il problema semiotico del rapporto fra testo e struttura.

La copia personale di Lotman dell'edizione russa della *Storia della filosofia moderna* di Kuno Fischer è attualmente conservata nell'Archivio Lotman presso l'Università di Tallinn. Nel terzo volume, dedicato a Leibniz, oltre a varie sottolineature e annotazioni (come ad es. "N.B.!") vi è una serie di appunti manoscritti a margine.

Il primo appunto si trova a pagina 384:

anima : corpo = senso (struttura): testo

[duša : telo = smysl (struktura) : tekst]

Il secondo a pagina 379:

forma = struttura! La struttura è indivisibile, poiché quando è divisa smette di essere sé stessa!

[forma = struktura! Struktura nedelima, tak kak buduči razdelena perestaet byt' soboj!]

Mentre a pagina 380 Lotman lascia un'ultima, breve annotazione:

struttura = anima

[struktura = duša]

Notiamo innanzitutto l'accostamento che Lotman fa tra il corpo vivente e il testo. Gli scritti di Lotman, e in generale il contesto culturale russo, non erano nuovi a metafore organiciste e riflessioni sull'analogia tra la 'macchina vivente' e l'opera d'arte.

Già nelle *Lezioni di poetica strutturale*, nel capitolo "Priroda poezii" [La natura della poesia], Lotman aveva tentato di mostrare come il metodo strutturalista riesca ad unire efficacemente i due aspetti dell'analisi del testo artistico, quello formale e quello ideale, ovvero forma e contenuto, riunendo dialetticamente quelle due tendenze contraddittorie che vedono l'opera d'arte esclusivamente dal punto di vista della sua autonomia o del suo ruolo sociale: "l'analisi strutturale del vero permette di muoversi verso quel tentativo di colmare il divario tra due sistemi indipendenti - "ideologico" e "formale" - e verso lo studio dell'unità ideologico- artistica della natura dell'arte verbale" (Lotman 1964a: 85).

Non a caso Lotman avrebbe riproposto le stesse argomentazioni nel saggio "Gli studi letterari devono essere scientifici" (Lotman 2022 [1967]), in cui difende lo strutturalismo dalle accuse di formalismo. In entrambi gli scritti Lotman aveva utilizzato, per spiegare la sua idea di "unità ideologico artistica", la stessa analogia:

per rappresentarsi la relazione tra idea e struttura è utile immaginarsi il collegamento tra la vita e il complesso meccanismo biologico della cellula vivente. La vita, che rappresenta la principale proprietà dell'organismo vivente, è inconcepibile al di fuori della sua struttura fisica, essa è funzione di quel sistema operativo [*rabotajuščej sistemy*]. Lo studioso di letteratura che si aspetti di comprendere l'idea al di fuori del sistema di modellizzazione del mondo dell'autore, al di fuori della struttura dell'opera, ricorda quello scienziato idealista che tenta di separare la vita dalla struttura biologica concreta di cui è funzione (Lotman 1964a: 87).

la numerazione terminologica dell'“inventario” corporeo del tessuto vivente non permette di svelare il segreto della vita: la cellula è un sistema funzionale autoregolato. *La realizzazione della sua funzione è la vita*. L'opera d'arte è un sistema autoregolato (naturalmente, di un altro genere) egualmente complesso. La vita dell'opera è l'idea, ugualmente impossibile da ritrovare sia nei corpi sezionati che all'esterno di un corpo. Il meccanicismo del primo approccio e l'idealismo del secondo devono lasciare posto alla dialettica dell'analisi funzionale [corsivo mio] (Lotman 2022 [1967]: 491-492).

Lotman stava riportando, o sarebbe meglio dire ritraducendo, all'interno della propria idea strutturalista la stessa discussione filosofica sul rapporto fra anima e corpo, e fra vita e arte, che si ritrova anche, ad esempio, nei propri avversari anti-strutturalisti.

L'idea da respingere, spesso attribuita ai formalisti dai loro avversari, era quella individuata da Tynjanov con l'analogia “forma + contenuto = bicchiere + vino”. Il rapporto dialettico tra idea e struttura deve quindi rendere conto dell'imprescindibilità dei due lati dell'opera d'arte. È possibile che Lotman, nel farsi carico di questo ‘compito’, avesse visto nella monadologia leibniziana, perlomeno nella sua interpretazione fischeriana e in particolare per la sua concezione del termine ‘vita’ come “realizzazione della funzione [dell'organismo vivente]” una guida o un'ispirazione. Leibniz, secondo Fischer, vedeva nella vita l'auto-manifestazione del principio vitale, ovvero l'anima, la quale a sua volta è l'organizzazione del movimento del corpo, ovvero il suo scopo: allo stesso modo nelle *Lezioni di poetica strutturale* il testo artistico è un'unità integrale, diretta a un unico scopo, ovvero

all'espressione di un significato integrale. La sua realizzazione formale, ovvero la sua struttura, è diretta e organizzata secondo questo scopo.

Ne consegue che lo scopo non può essere separato dalla struttura formale senza che esso si perda: usando le parole di Fischer, “lo scopo del corpo è presente [...] in tutte le sue parti e movimenti e in nessun modo può essere separato da esso o, per così dire, ipostatizzato come essenza fondamentale” (Fischer 1905: 3:395).

Le analogie con il pensiero leibniziano che è possibile riscontrare nel pensiero di Lotman degli anni '60 sul rapporto fra intero e molteplice, e fra vita e arte, vanno certamente reinquadrate nel contesto del rapporto stretto che aveva avuto l'ambiente letterario russo con il pensiero hegeliano, soprattutto per tramite del concetto di *obraz* (Restaneo 2022), che somigliava molto da vicino alle tematiche del Leibniz-fischeriano. Gli appunti di Lotman ricordano la posizione di Belinskij per cui l'immagine è in un'unione “organica con la forma, come l'anima col corpo, tale che distruggendo la forma vuol dire distruggere l'idea, e vice versa” (Belinskij 1954: 316; v. Cap. 3.3).

Discorso assai diverso, invece, è possibile fare per le opere lotmaniane degli anni '80-'90, in cui l'influenza di Leibniz proveniva da un'altra, sorprendente strada, che ci porterà a incontrare uno dei pilastri più importanti e al contempo meno conosciuti del contesto intellettuale lotmaniano, gli Studi Orientali.

6.4.1. *La monade semiotica*

L'unico saggio in cui chiama Lotman in causa Leibniz all'interno di una riflessione teorica è l'articolo del 1989 “Kul'tura kak sub"elt i sama-sebe ob"ekt” [La cultura come soggetto e oggetto a sé]. L'obiettivo del saggio è quello “di generalizzare delle esperienze di ricerca sui fatti concreti della storia della cultura”, spinto dalla “insoddisfazione [...] sul modo in cui alcune abituali categorie della cultura si riflettono nella storia della letteratura e della cultura” (Lotman 1993 [1989]: 368).

Il saggio continua con una dichiarazione polemica nei confronti di non specificate “opere classiche sulla storia delle singole culture, composte nel XIX secolo” (*Ibid.*). Queste opere, che si ispirerebbero alle idee di “Hegel e Darwin”, avrebbero il problema di considerare il

proprio oggetto come separato ed esterno rispetto al ricercatore, e concepire la conoscenza come “la scoperta di regolarità (la struttura) nascoste nell’oggetto (la cultura)” (*Ibid.*). Queste “opere classiche” proporrebbero inoltre una visione positivista (in senso deteriore) del lavoro di ricerca: “il ricercatore armato di logica si trova dalla parte della verità, mentre i ‘fattori soggettivi’ non sono altro che deviazioni da tale verità, causate da fattori extra-scientifici: parzialità, ignoranza o pura e semplice disonestà” (*Ibid.*). Il saggio prosegue con una breve esposizione dei tentativi fatti in passato per superare la vecchia dicotomia soggetto-oggetto. Per l’autore questi tentativi hanno inizio con la tradizione del criticismo kantiano, quando “l’oggetto dell’analisi diviene il meccanismo dell’analisi” (*Ibid.*). Tuttavia, la ricezione del criticismo kantiano, pur ponendo l’accento sul problema del rapporto tra soggetto e oggetto, non aveva fatto altro che sdoppiarlo, schiacciando la direzione della ricerca ora su uno (il soggetto e il problema dell’interpretazione) ora sull’altro (l’oggetto e il problema della sua essenza) lato del problema. Lo stesso modello della comunicazione di Jakobson, che apparentemente risolveva il problema introducendo una struttura bipolare, lo lasciava in realtà intatto, ammettendo due campi d’indagine o “grammatiche” diverse per ognuno dei poli: “l’analisi della generazione del testo – la grammatica del parlante” e “l’analisi dell’interpretazione – la grammatica dell’ascoltatore” (*Ibid.*).

Lotman si rivolse quindi a un autore fino ad allora poco considerato in quell’ambito: “Leibniz, le cui idee potrebbero trovare una rinnovata attualità scientifica” (Lotman 1993 [1989]: 369).

Il problema generale del rapporto tra soggetto e oggetto è direttamente collegato a “la questione fondamentale della semiotica della cultura” ovvero “il problema della generazione del senso [*smysloporoženije*]” (*Ibid.*). Il meccanismo semiotico fondamentale di generazione del senso, discusso già nel saggio “Sulla semiosfera”, è una struttura tripartita, composta da un *interno* delimitato da un *confine* che lo separa da un *esterno*. La struttura del meccanismo semiotico fondamentale “permette di definir[lo] come una monade semiotica *sui generis* [*svoevo roda*]” (*Ibid.*).

La monade semiotica è, nella definizione dell'autore, la struttura minima capace di generare nuovi sensi (o testi). La produzione di senso può essere di due tipi: reversibile e irreversibile. Nel primo caso, a partire da un testo prodotto con un'operazione di codifica/decodifica, è possibile ricostruire il testo iniziale tramite una serie (finita) di operazioni o algoritmi; ad esempio, osservando un messaggio in codice Morse, e applicandovi il codice appropriato, è possibile ricostruire esattamente la sequenza di lettere utilizzata per produrre il messaggio.

Nel caso di una produzione di senso irreversibile, invece, non è possibile per principio ricostruire il testo iniziale. Caso emblematico è quello di una traduzione di un testo letterario; pur conoscendo alla perfezione entrambe le lingue, è impossibile ricostruire, a partire dal testo tradotto, il testo originario. Questo perché, con le parole dell'ultima monografia lotmaniana *La cultura e l'esplosione* (Lotman 1993), nei momenti di intersezione tra due o più sistemi complessi (come possono esserlo due lingue naturali), la quantità, ovvero il numero incalcolabilmente alto di variabili, trapassa nella qualità: ha luogo così passaggio esplosivo dove le leggi deterministiche non hanno più effetto, e al loro posto subentra la *scelta*. Lotman attribuiva questa nuova idea alla sua lettura delle opere di Ilya Prigogine sebbene fosse già presente in vari luoghi del pensiero lotmaniano, e in particolare nel concetto di segno integrale (v. Cap. 3.1), nel quale l'assenza di tratti semantici al livello degli elementi del testo permette una libera assegnazione di significato.

Ritroviamo qui la questione menzionata da Plotnikov dell'*autonomia* della personalità, in senso kantiano, I processi irreversibili, esulando dalla catena di causa-effetto, introducono *la libertà*, e quindi la *ragione*, nei processi culturali:

fatta salva una certa cautela, si può stabilire un parallelo tra le monadi semiotiche e il concetto di personalità [*ličnosti*], in quanto anche alle monadi può essere attribuita, in una certa misura, un'autonomia di comportamento [*povedenija*] (Lotman 1993 [1989]: 373).

Il risultato di questo tipo di processi (liberi) è un testo *nuovo*. Questo termine era già stato introdotto in senso tecnico già alcuni anni prima

(Lotman 1985c [1984]: 84), come risultato di un processo di generazione di significato caratterizzato dalla presenza di almeno due elementi (individui, linguaggi, culture ecc.) fra loro allo stesso tempo omogenei ed eterogenei, ovvero parzialmente intraducibili. Similmente, nel saggio del 1989 l'organizzazione minima della monade "include un sistema binario, composto da (almeno) due meccanismi semiotici, che si trovano in una relazione di mutua intraducibilità e allo stesso tempo di somiglianza, in quanto ognuno con i propri mezzi modella la stessa realtà extrasemiotica" (Lotman 1993 [1989]: 370). La monade è un sistema ternario, composto a sua volta da un sistema binario, ovvero da (almeno) due meccanismi semiotici, e da un confine che li separa dall'esterno. Questo sistema minimo è riscontrabile "in tutti i livelli strutturali della cultura", dall'individuo alla "cultura come universo autosufficiente" (*Ibid.*): ogni piano o elemento della semiosfera, in altre parole, è strutturalmente isomorfo a ogni altro, e riproduce invariabilmente lo stesso meccanismo.

Dato il modello tripartito della monade semiotica, ne consegue che è impossibile comprenderla astrattamente rispetto al suo ambiente: "nessun meccanismo semiotico può funzionare come sistema isolato, immerso nel vuoto. Inevitabile condizione per il suo funzionamento è l'immersione nella semiosfera – lo spazio semiotico" (*Ibid.*). La monade semiotica, in continuità con la monade leibniziana e in opposizione alla monade "aperta" dei leibniziani russi di inizio '900⁷, è "senza porte e senza finestre". Allora si pone la questione di come sia possibile supporre un rapporto con altre monadi, o addirittura uno spazio semiotico popolato da infinite monadi.

La monade semiotica come individualità, unità separata ed autosufficiente, è il risultato di un'attività della monade stessa: "[la monade] emergendo al livello dell'autodescrizione, si modella come un'essenza isolata e unicamente intellettuale" (Lotman 1993 [1989]: 374). La sua molteplicità invece è data dalla sua necessaria struttura bipolare: i due lati di questa struttura sono a loro volta monadi

⁷ "La dottrina di Leibniz secondo cui le sostanze 'non hanno finestre né porte' [*sic*], ovvero non sono in comunicazione diretta tra loro, deve essere respinta con la massima fermezza". (Losskij 1915: 133)

semiotiche che attraverso la costruzione di un'autodescrizione, o metalinguaggio, comune hanno formato un'unità.

Ritroviamo qui la dimensione dell'*identità* della personalità. A differenza del concetto lockiano di identità come *riconoscimento* dell'unità, nella monade semiotica come personalità l'identità è il risultato di una *costruzione* dell'unità, per mezzo di un processo attivo che, analogamente alla forza attiva leibniziana, costantemente opera per "tenere assieme" l'individuo.

Ogni monade può entrare "in qualità di sottostruttura, in diverse monadi di livello più alto" (Lotman 1993 [1989]: 372), ma nel fare ciò non perde ma anzi aumenta la propria individualità e isolamento, da un punto di vista interno: "determinata in questo modo, la monade semiotica agisce come un'individualità che accresce perennemente il proprio isolamento, nei confini di un certo spazio semiotico individuale" (*Ibid.*). Al contempo la monade entrando continuamente in relazione con altre monadi "agisce come una frazione [in senso matematico – *N.d.A.*], che entra in sempre nuove combinazioni, nel tentativo di diventare un intero" (*Ibid.*).

Si arriva così, nel modello lotmaniano, alla descrizione del rapporto fra le monadi, che possono entrare in relazione fra loro e formare "un'unità bipolare di livello superiore", ed "essere descritte a un livello più alto con un solo metalinguaggio" (Lotman 1993 [1989]: 370). Quando entrano in relazione "a partire da una reciproca neutralità entrano in uno stato di reciproca complementarità e antinomia strutturale" (Lotman 1993 [1989]: 371), coltivando la propria autonomia e specificità, pur rimanendo all'interno di una stessa comunità metalinguistica. Analogamente all'esempio offerto da Fischer su Giulio Cesare, la descrizione della monade deve avvenire da vari punti di vista fra loro incompatibili e al contempo complementari: ovvero come individualità e come parte al tempo stesso. Questo approccio si pone in netta continuità con quello sviluppato nel saggio "La semiosfera", mentre si differenzia da quello tipologico in quanto mette in secondo piano la dicotomia tipologica in sé a favore del processo dinamico e dialettico attraverso cui essa sorge; il problema dell'individuazione di un metalinguaggio universale per la descrizione della cultura è abbandonato, o quantomeno messo fra parentesi.

Troviamo qui addirittura una critica all'idea stessa di un metalinguaggio universale, attraverso cui parlare dell'oggetto "cultura" dall'esterno, in maniera neutrale: quando si osserva una cultura, una società, "colui che descrive si raffigura come portatore di un metalinguaggio di descrizione e, conseguentemente, privo di tratti caratteristici propri, ma incarnazione di una norma neutrale" (Lotman 1993 [1989]: 372). La norma neutrale, in realtà, è il risultato di un'autodescrizione, attraverso la quale una cultura "si modella come un'essenza isolata e unicamente intellettuale" (Lotman 1993 [1989]: 374)⁸. La dicotomia soggetto-oggetto, osservatore-osservato, non ha un valore assoluto ma relativo al *punto di vista*, tanto che, annullando ogni possibile punto di vista, scompaiono le stesse caratteristiche tipologiche:

una cultura isolata non possiede caratteristiche specifiche [*specifiki*] e non mostra alcun interesse verso quel tema. Per essa "uomo" e "membro della nostra tribù" sono sinonimi, e si oppongono a dio, morto, demonio, bestia (a volte a donna), ma non coesistono con un'altra specificità nazionale-culturale (Lotman 1993 [1989]: 371).

Le culture si sviluppano, aumentando la propria complessità interna e con essa le caratteristiche che le rendono uniche, attraverso lo scambio dialettico tra culture che rappresentano e si autorappresentano. Questo scambio avviene sempre attraverso una traduzione:

sia in quanto intero che in quanto parte, la monade si associa con il proprio intero e con le proprie parti solamente con l'aiuto di meccanismi di traduzione, ovvero come partecipante ad un dialogo. La correlazione "soggetto – oggetto" implica una concentrazione di attività intellettuale su un polo, e di organizzazione strutturale sull'altro (Lotman 1993 [1989]: 374).

⁸ La questione lotmaniana della "norma universale" come elemento della dinamica culturale si è rivelata molto utile nel discutere questioni relative a processi coloniali e decoloniali. A tal proposito v. il saggio "Universality and Conflict as a Decolonial and Culturological Problem" (Gherlone e Restaneo 2024)

La monade lotmaniana, come già menzionato, è (semioticamente) chiusa in quanto non riceve nulla dall'esterno che non sia stato tradotto in uno dei suoi linguaggi. Qualunque sua rappresentazione dell'esterno, quindi dell'oggetto, è inevitabilmente già una rappresentazione interna della monade: "da un punto di vista semiotico, non appena il mondo esterno viene rappresentato ha già un nome, ovvero è già, almeno a livello superficiale, semiotizzato. La semiosfera a tutti gli effetti non si incontra mai con il mondo extrasemiotico" (Lotman 1993 [1989]: 375). L'oggetto e il soggetto si ritrovano sempre l'uno nell'altro, e l'uno esiste solo in relazione all'altro e viceversa: "l'esistenza di uno spazio extraculturale (di uno spazio "dall'altra parte") è una condizione necessaria per l'esistenza e al contempo il primo passo verso l'autodeterminazione", e di conseguenza

le categorie 'soggetto – oggetto' possono qui apparire solamente nel momento in cui una monade separata, emergendo al livello dell'autodescrizione, si modella come essenza isolata e unicamente intellettuale (Lotman 1993 [1989]: 374).

Ritroviamo qui la dimensione dell'*individualità* della personalità, ovvero la sua capacità di distinguersi dall'altro da sé. Nel caso di Lotman ci sono elementi di contatto sia con il pensiero leibniziano sia con il romanticismo: nella monade semiotica l'individualità è un atto creativo individuale, similmente ai romantici tedeschi menzionati da Plotnikov (Plotnikov 2012: 274–275).

La monade semiotica divenne per Lotman la chiave di volta per superare alcune questioni che aveva lasciato aperte. In particolare, ne "La semiosfera" il problema della personalità e dell'individualità era stato lasciato irrisolto: "questa sua [della semiosfera] proprietà di essere una personalità ha fondatezza ed evidenza empirica e intuitiva; è però estremamente difficile darne una descrizione formale" (Lotman 1985d [1984]: 59).

Giungere a una descrizione formale del concetto di personalità semiotica aveva permesso a Lotman di affrontare con più chiarezza la questione dell'*unità della cultura*. Nello specifico, si chiedeva Lotman, come fa una cultura a costruire il proprio sé a partire dalla massa

eterogenea e contraddittoria dei linguaggi e dei testi che la compongono? Abbiamo già visto che un ruolo fondamentale è svolto dal meccanismo dell'autodescrizione, che opera principalmente per opposizione rispetto all'altro da sé. Tuttavia, è importante sottolineare che il meccanismo di opposizione descritto da Lotman non opera per semplici dicotomie strutturali, che in maniera statica e quasi meccanica 'creano' un alter-ego della cultura basandosi sulle proprie caratteristiche girate in negativo.

Al contrario, quando entrano in relazione fra loro due culture "a partire da una reciproca neutralità entrano in uno stato di reciproca complementarità e antinomia strutturale" (Lotman 1993 [1989]: 371), coltivando la propria autonomia e specificità: in altre parole, l'incontro con l'altro *crea* quelle caratteristiche stesse o, meglio, le rende significanti quando prima semplicemente *erano*.

In Lotman, coerentemente con la sua formazione di stampo hegelomarxista, il rapporto fra le culture è dinamico, o meglio dialettico: l'azione disgregatrice dei meccanismi imprevedibili, dovuta al contatto con l'altro, si trova in una lotta continua con l'azione unificatrice dell'autodescrizione: è questa contraddizione interna, per cui ognuna delle due parti non si risolve mai nell'altra, che rende possibile il comportamento libero e fornisce l'eterna riserva dinamica che porta le culture costantemente a rinnovarsi, a produrre del nuovo e a cambiare.

Una cultura non è quindi mai *una* in virtù di una serie di caratteristiche che accomunano tutte le sue parti. Al contrario, ciò che unisce le parti è la costante attività unificatrice di quelli che potremmo definire, gramscianamente, dei centri di irradiazione e diffusione (Gramsci 1975: Q9 §69). La necessità della loro esistenza è data dalla natura stessa della cultura, dalle contraddizioni e dalle minacce che essa affronta costantemente. La loro azione, nonché la reazione che essi generano, è la causa del costante sviluppo della cultura umana nel suo complesso.

6.5. Alla ricerca della monade: rotta verso oriente

Dopo aver esplorato la lettura che Lotman fa di Leibniz, e le conclusioni che egli ne trae per le proprie linee di ricerca, sarebbe

possibile chiudere qui la questione. Invece, indagando un po' più in profondità, è possibile addentrarsi in un mondo vastissimo che, fino ad ora, era rimasto ai margini, se non praticamente sconosciuto, nella ricezione lotmaniana.

Ci si potrebbe infatti chiedere per quale motivo Lotman si fosse accostato proprio a Leibniz: questi era infatti un riferimento inusuale per uno studioso formatosi nell'ambiente accademico sovietico, soprattutto se non interessato principalmente alla storia della filosofia (disciplina che, lo ricordiamo, era generalmente invisibile agli strutturalisti, v. Cap. 2.4.2). Leibniz aveva certamente avuto un ruolo di primo piano nella storia intellettuale russa prerivoluzionaria, tanto che alcuni autori parlano di un "leibnizianismo russo" (Tremblay 2020: 166): fra i primissimi interpreti di Leibniz troviamo nientemeno che il fondatore della scienza russa, Mihail Lomonosov, per non menzionare il rapporto diretto tra lo stesso Leibniz e lo zar Pietro I (Tremblay 2020: 167). Uno degli esponenti più noti del "leibnizianismo russo" fu lo scrittore e critico sociale Alexander Nikolaevič Radiščev (1749-1802). Lotman, introdotto allo studio dell'Illuminismo russo dal suo professore universitario G. Gukovskij (il quale fu editore delle *Opere complete* di Radiščev per l'Accademia Sovietica delle Scienze), pubblicò numerosi lavori sulle idee sociali e letterarie di Radiščev, ricostruendone la visione del mondo attraverso l'analisi delle sue opere in relazione all'ambiente sociale e intellettuale (Lotman 1956). Radiščev fu un importante divulgatore di Leibniz in Russia, e in particolare il suo saggio "Sull'uomo, la sua mortalità e la sua immortalità", che ebbe molta fortuna in Russia, si apre proprio con un'epigrafe di Leibniz: "*Le temps présent est gros de l'avenir*" (Radiščev 1941 [1792]: 40). Radiščev era tuttavia distante dal tema del monadismo (Zen'kovskij 2001 [1948]: 96).

Oltre a Radiščev, non c'è praticamente nessun riferimento a Leibniz e alla sua filosofia nelle fonti e nei circoli intellettuali più vicini a Lotman quali il formalismo, lo strutturalismo, la cibernetica e il pensiero dei suoi maestri Žirmunskij e Gukovskij. Il saggio di Lotman del 1989 sulla monade semiotica, tuttavia, faceva riferimento ad altri due autori che non rientravano in questi circoli: Ilya Prigogine e Nikolaj Konrad.

Prigogine, a cui abbiamo già accennato, fu un chimico e fisico russo-belga, noto soprattutto per le sue teorie sui sistemi complessi e sui processi irreversibili, che non aveva tuttavia alcuna vicinanza con Leibniz o con il tema del monadismo.

Nikolaj Iosifovič Konrad (1891-1970) fu un orientalista specializzato in storia della letteratura. La presenza di questo nome in un saggio dedicato al monadismo in semiotica senza dubbio suscita una certa curiosità. A differenza di Prigogine, Konrad è quasi completamente ignorato dalla ricezione lotmaniana, e nella maggior parte dei casi in cui i due nomi sono stati menzionati assieme (ad es. in Plyukhanova 2022) si sta facendo in realtà riferimento a una citazione di Mihail Bahtin, tratta da un articolo del 1970 pubblicato su *Novij Mir*, nella sezione “Critica letteraria. La scienza della letteratura oggi”. Bahtin, che era stato sollecitato dalla redazione a fare il punto sullo stato dell’arte della critica letteraria sovietica, offrì un giudizio fortemente negativo, fatta eccezione per tre opere: il libro di N. Konrad *East and West*, il libro di D. Lihačev *The poetics of early Russian literature* e il quarto volume di *Trudy po znakovym sistemam* “diretto da un gruppo di giovani ricercatori, guidati da Ju. Lotman” (Bahtin 1970: 237). Più avanti nel saggio, Bahtin specifica il motivo di questa eccezionalità:

Le opere di critica letteraria degli ultimi anni che ho citato - di Konrad, di Lihačev, di Lotman e della sua scuola - nonostante le differenze metodologiche, tutte allo stesso modo non separano la letteratura dalla cultura, e si sforzano di comprendere i fenomeni letterari in un’unità differenziale con tutta la cultura del loro tempo (Bahtin 1970: 238)

La quasi totale assenza di Konrad dalla ricezione di Lotman è tanto più strana in quanto quest’ultimo, invece, cita Konrad più volte nel corso dei suoi scritti. La prima apparizione di Konrad si trova già che nel primo numero di *Trudy po znakovym sistemam* che, ricordiamo, conteneva l’opera di Lotman *Lezioni di poetica strutturale*: quando Lotman impiega l’idea di una progressione stadiale della storia, Konrad è citato come fonte primaria (Lotman 1964a: 173).

I riferimenti a Konrad furono tuttavia più fitti nell’ultimo decennio di attività di Lotman. Li troviamo, ad esempio, nel saggio “K postroeniju

teorii vzaimodejstvija kul'tur (semiotičeskij aspekt)" (Lotman 1992 [1983]), tradotto in italiano come "Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (da un punto di vista semiotico)" (Lotman 1985 [1983]). Konrad è stato citato anche in un passaggio che fu ripetuto, quasi identico, almeno tre volte: in un discorso pronunciato all'Università di Tartu nel 1982 (Lotman 2016 [1982]); in un discorso tenuto all'Università di Bologna nel 1988 (Lotman 1989 [1988]) e nel capitolo "Historical Laws and the Structure of the Text" in *Universe of the Mind* (Lotman 1990: 244). In tutti e tre i casi Lotman citò uno scambio epistolare tra Konrad e lo storico britannico Arnold Toynbee, di cui le prime due lettere furono pubblicate nel 1967 dalla rivista *Novyj Mir* con il titolo "Dialog istorikov: perepiska A. Tojnbi i N. Konrad" [Dialogo tra storici: corrispondenza tra A. Toynbee e N. Konrad], poi ristampate in *Izbrannye trudy* [*Opere scelte*] di Konrad (Konrad e Toynbee 1974). Gli archivi lotmaniani a Tallinn conservano la copia personale di Lotman delle *Opere scelte* di Konrad, con annotazioni proprio nel saggio in questione.

La prima lettera di Toynbee è datata 25 gennaio 1967, mentre la risposta di Konrad, presumibilmente dello stesso anno, è priva di data. Lo scambio, che toccava molti argomenti, poggiava su una questione centrale: se fosse possibile e fruttuoso, nella ricerca storiografica, isolare "unità" essenziali come oggetto primario di ricerca. Nella lettera, Toynbee spiegava che, anche se successivamente avrebbe cambiato idea, inizialmente era d'accordo con la posizione di Oswald Spengler che considerava le civiltà come l'unità fondamentale della storia, autosufficiente e chiusa in sé, analogamente alle monadi leibniziane:

Mi sembrava che le civiltà fossero più vicine alle "monadi" nel senso di Leibniz. (Konrad e Toynbee 1974: 271-272)

Abbiamo quindi ora in mano un testo, il "Dialogo tra storici", letto e citato da Lotman alle soglie della fase "sistemica" del suo pensiero, in cui si discute del concetto di monade applicato (come vedremo più da vicino nel prossimo capitolo) alla storia della cultura. Appare quindi possibile ipotizzare che un avvicinamento di Lotman a Leibniz fosse stato stimolato proprio dalla lettura del Dialogo.

Uno studio più approfondito del rapporto fra Konrad e Lotman, avviato proprio in seguito a queste considerazioni, ha rivelato però un'influenza che va oltre la questione del monadismo della cultura.

Prima di procedere, tuttavia, è doveroso menzionare un'altra possibile fonte di contatto fra Lotman e Leibniz nell'opera di Spengler *Il declino dell'Occidente* (Spengler 1918). Nelle sue lettere dal fronte del 1943-1944 Lotman raccontò di aver letto l'opera di Spengler e di esserne rimasto affascinato, seppur con alcune perplessità (Kuzovkina 2022). Certamente Spengler teneva in grande considerazione la filosofia e le scoperte scientifiche di Leibniz (Spengler 1918: 1:42, 385; v. anche Gusejnova 2006: 14). Tuttavia, come sottolinea Kuzovkina (2022: 57), dopo la guerra Lotman non avrebbe più citato Spengler fino al 1990, in *Universe of the mind*, cioè quasi un decennio dopo aver menzionato per la prima volta lo scambio di lettere fra Konrad e Toynbee. È quindi molto probabile che sia stata la discussione sulle monadi tra Toynbee e Konrad a ispirare Lotman a tornare a Spengler, e non il contrario.

CAPITOLO VII

NIKOLAJ KONRAD

TEMI ORIENTALISTI NELLA SEMIOTICA DELLA CULTURA

Nikolaj Iosifovič Konrad (1891-1970) fu uno dei più importanti orientalisti sovietici, specializzato nella storia culturale e letteraria del Giappone e della Cina. Nel corso della sua formazione, Konrad si legò profondamente alla Facoltà di Storia e Filologia dell'Università di San Pietroburgo, dove instaurò dei legami di lunga data con alcune delle figure più importanti della critica letteraria russa e sovietica, molte delle quali sarebbero diventati professori e maestri dello stesso Lotman:

Non contento di seguire le lezioni solo alla Facoltà di Studi Orientali, [Konrad] seguì contemporaneamente le lezioni della Facoltà di Storia e Filologia, dove conobbe B. Tomaševskij e Ju. Oksman, E. Polivanov e Ju. Tynjanov, M. Bahtin e V. Žirmunskij, B. Ejhenbaum e V. Šklovskij. (Sorokina 1995: 129)

Il linguista e storico della scienza Vladimir Alpatov (2002) divide i filologi sovietici in quattro categorie: i “rivoluzionari”, che aderirono con entusiasmo all'ideologia marxista e socialista fin dall'inizio della rivoluzione o anche prima; i “conformisti”, che aderirono senza sincerità; quelli “a galla nella corrente”, che adottarono alcuni aspetti dell'ideologia ufficiale, senza ipocrisia né per mero opportunismo, e senza per questo abbandonare o cambiare sostanzialmente le proprie idee; e infine i “distaccati”, che cercavano di lavorare e vivere come se dopo la rivoluzione non fosse cambiato nulla, limitandosi al massimo ad adornare le proprie opere con la fraseologia ufficiale e con qualche occasionale citazione di Marx ed Engels. Secondo Alpatov, Konrad apparteneva alla terza categoria, quella degli intellettuali che cercarono di rimanere a galla nella potente corrente del nuovo Stato sovietico

senza aderire alla direzione generale ma senza neanche “languire nella misera esistenza dell’uomo superfluo” (Konrad 1973: 196)¹. Quando, dopo la rivoluzione, Konrad decise di adottare un approccio più sociologico, più vicino all’ideologia ufficiale, cercò di farlo in modo produttivo per guardare i vecchi fenomeni sotto una luce diversa, non dogmaticamente ma con un senso critico di appropriatezza, cercando di incorporare anche visioni che venivano da più lontano, come la filosofia cinese.

Un aspetto del *diamat* che Konrad abbracciò esplicitamente fu l’idea che le società si evolvono e si trasformano secondo una progressione universale di stadi o “formazioni sociali” (uno dei pilastri del *diamat*, ispirato al concetto di *Gesellschaftsformation* in Marx, v. Cap. 1.1). Secondo questa idea, ad esempio, a uno stadio in cui la forma economico-sociale è fondata sulla schiavitù ne segue necessariamente uno di tipo feudale. Analogamente, sul piano culturale, a un “Medioevo” segue sempre un “Rinascimento”. Questa teoria presentava vari problemi quando si cercava di applicarla alla storia non europea. È legittimo parlare, si chiedeva Konrad, di un Rinascimento “cinese” o di un Medioevo “giapponese”? Bisogna innanzitutto rigettare qualsiasi credenza nella superiorità razziale o culturale europea², e dare a tutti i popoli pari dignità davanti alla Storia; Konrad, tuttavia, riteneva che quando nelle nostre analisi impieghiamo principi e concetti elaborati all’interno della scienza europea, per parlare di realtà non europee, quasi sempre stiamo surrettiziamente reintroducendo un approccio eurocentrico alla storia (Konrad 1967b: 23). È impossibile, certo, abbandonare del tutto la scienza europea e rinunciare ai suoi incredibili progressi. Soprattutto nelle scienze umane, tuttavia, il fondamento

¹ Questo approccio, tuttavia, non risparmiò Konrad durante le purghe staliniane: egli fu arrestato nel 1938, insieme a molti colleghi orientalisti, e condannato a 5 anni di campo di lavoro per spionaggio a favore del Giappone. A differenza di molti altri, Konrad riuscì a sopravvivere a questi tempi, soprattutto grazie alle sue enormi competenze sulla lingua e la cultura giapponese, che lo resero una risorsa preziosa durante la “Grande Guerra Patriottica”. Sull’argomento, si veda (Sorokina 1995).

² “I veri scienziati capiscono perfettamente che una convinzione di questo tipo può nascere solo dalla mancanza di conoscenza e di comprensione. [...] Anche solo suggerire una qualsiasi disuguaglianza tra i popoli è strano e incomprensibile, per non dire dannoso”. (Konrad 1967b: 23)

eurocentrico della scienza portava gli studiosi a escludere tutto ciò che è “non occidentale” dalla storia del mondo e dalla storia della scienza. Categorie storiografiche eurocentriche come “Medioevo”, “Rinascimento” e così via, concepite a partire dall’analisi di un campione ristretto e piuttosto minoritario dell’umanità, avevano comportato un’esclusione implicita e immediata: “l’origine del concetto e del termine ‘Medioevo’ è responsabile del fatto che la storia medievale è diventata la storia dei Paesi e dei popoli europei” (Konrad 1967b: 45). Se, da un lato, ciò si traduceva in una mancata comprensione della storia di quei Paesi e di quei popoli, dall’altro lato l’uso di categorie scientifiche eurocentriche esclude e oscurava le conquiste della scienza nei Paesi extraeuropei, che erano considerate solo come un fatto di interesse antropologico e mai come un sistema di conoscenza al pari di quello europeo:

Quando [la scienza extraeuropea] viene notata e studiata, ciò avviene principalmente nell’ambito della storia della cultura, dell’educazione e della scienza di quelle terre, mentre la sua importanza per i principi teorici generali della conoscenza scientifica non riceve, di norma, l’attenzione che merita. (Konrad 1967b: 26)

Man mano che la scienza si fosse distaccata dal punto di vista dell’Europa, l’Oriente avrebbe perso lo status di oggetto “speciale”, esotico e soggetto a leggi di sviluppo diverse da quelle dell’Occidente. Sorge però una domanda: perché studiare l’Oriente attraverso una disciplina “speciale” come gli Studi Orientali, e non con le stesse discipline con cui studiamo la nostra società (storia, sociologia etc.)? Gli Studi Orientali, secondo Konrad, hanno ragione di esistere solo nella misura in cui riescono, confrontando le culture “europee” con quelle “non europee” dell’Oriente, a svelare e superare le premesse e categorie eurocentriche della scienza europea, contribuendo così al progresso generale delle scienze sociali, della letteratura, della storia e della filosofia (Konrad 1967b: 23). Attraverso un approccio comparativo è possibile, infatti, scoprire le leggi e le strutture dello sviluppo storico che sono effettivamente generali, esplorando al contempo i modi in cui queste strutture si sono incarnate nella storia.

Questo approccio, fra l'altro, mirava a svelare il fatto che "Oriente" e "Occidente" sono categorie costruite, frutto di processi culturali e politici, destinate a confondersi e a scomparire a ogni più attento esame del confine che le separa (Tolz 2011: 52). Da questo Konrad derivava un problema fondamentale: come (e se) delimitare nello studio storico delle 'unità', degli oggetti stabili che possano fungere da punto di partenza per la ricerca.

7.1. Konrad e l'unità della cultura: l'epistolario con Toynbee

Il "Dialogo fra storici", le prime due lettere dello scambio epistolare fra Konrad e Toynbee pubblicate prima in *Novij mir* poi nelle *Opere scelte* di Konrad (1974), è un testo molto interessante da vari punti di vista: come documento storico che testimonia le relazioni fra scienziati di blocchi opposti durante la guerra fredda; come incontro/scontro fra due punti di vista, e due visioni del mondo, molto distanti fra loro; e come testimonianza delle tematiche più di interesse per gli studiosi di storia nella seconda metà del '900. Per offrire un contesto più ampio al dialogo, prima di proseguire vogliamo analizzare un po' più da vicino la figura di Toynbee.

7.1.1. *Arnold Toynbee*

Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) fu uno storico britannico, famoso soprattutto per l'opera monumentale *A study of history*, formata da 12 volumi e composto nell'arco di 27 anni, dal 1934 al 1961.

Sebbene ai nostri giorni siano conosciute perlopiù da pochi specialisti, ai suoi tempi l'opera e la figura di Toynbee erano molto popolari. Le sue analisi del panorama politico internazionale avevano molta risonanza, soprattutto riguardo al Medio Oriente e al rapporto del mondo occidentale con l'URSS. Ebbe numerosi contatti con importanti personalità politiche dell'epoca, fra cui un'intervista privata con Adolf Hitler che fece molto scalpore.

Il suo *A study of history* ebbe un grande successo, sia accademico che commerciale, a tal punto che ne furono pubblicate tre diverse versioni

in forma ridotta e riassunta (*abridged*)³. Nella sua opera, Toynbee si cimentò nel grandioso compito di offrire una comprensione sintetica della totalità della storia umana, ovvero di comporre una storia universale della civiltà (Tagliaferri 2002: 79). Il punto di partenza era l'individuazione delle unità dello studio storico, cioè di quelle suddivisioni della società umana che possono essere considerate autosufficienti, autoevidenti e che quindi costituiscono per sé stesse "un campo intelligibile di studio storico" (Toynbee e Somervell 1947: 1). Secondo Toynbee, gli storici della generazione precedente avevano assunto come "unità" storica la nazione o lo Stato-nazione. Toynbee metteva in dubbio, tuttavia, la possibilità di scrivere una storia "intelligibile" di una qualsiasi nazione (ad esempio l'Inghilterra) senza fare riferimento a nessun'altra parte del mondo, o anche solo di astrarre una "storia interna" da una "storia esterna" (*Ibid.*). La nazione era invece considerata solamente come un membro di un'unità più ampia, composta da diverse comunità della stessa specie, che si chiamava *società*. Fu quest'ultima a essere considerata l'unità più grande che si possa trovare che abbia una storia intelligibile e autosufficiente. Quando una società si trova ad affrontare delle sfide, ciascuno dei suoi membri (le nazioni) le affronta da solo, portando a una progressiva differenziazione interna. Tuttavia, affermava Toynbee a riprova dell'appartenenza delle nazioni a un'unità superiore, è impossibile comprendere la natura di queste sfide e il significato del comportamento di ciascun membro senza inquadrarlo nell'ambito dell'intera società (Toynbee e Somervell 1947: 4).

Queste società, i veri "campi intelligibili dello studio storico", possono essere divise in due tipi: le *società primitive*, numerose ma di breve durata e geograficamente poco estese, e le *civiltà*, di più lunga durata, geograficamente molto estese, e in numero ridotto (Toynbee e Somervell 1947: 35). La differenza principale tra le due risiede nella

³ Sono stati pubblicati a cura dello storico britannico D.C. Somerwell una versione in due volumi (Toynbee e Somervell 1947; 1957) e una versione in volume unico (Toynbee e Somervell 1960), mentre a cura della storica britannica Jane Caplan è uscita una versione in tre volumi, parzialmente rivista anche dall'autore (Toynbee e Caplan 1972). Per un'analisi più ampia e approfondita del pensiero di Toynbee rimandiamo a (Tagliaferri 2002; McNeill 1989).

loro “direzione”: le società primitive sono rivolte al passato, agli antenati, alle tradizioni, mentre le civiltà sono rivolte al futuro e alle personalità creative (Toynbee e Somervell 1947: 49).

Il numero delle civiltà è talmente ridotto, secondo Toynbee, da essere facilmente estrapolabile: esse sono appena 21, di cui 6 sopravvissute e 15 estinte. Per quanto riguarda i confini delle varie civiltà, che Toynbee identifica principalmente con i “limiti spaziali” (Toynbee e Somervell 1947: 8), essi cambiano non solo all’interno dei diversi periodi, ma anche a seconda dei “diversi piani della vita sociale - economico, politico e culturale” (Toynbee e Somervell 1947: 7). I confini della civiltà che comprende la Gran Bretagna, che l’autore chiamava “Cristianità occidentale”, sembrano estendersi a tutto il mondo se si considera il piano economico e politico (e in effetti egli scriveva in un periodo in cui ‘il sole non tramonta mai sull’Impero britannico’). mentre “quando [...] passiamo al piano culturale, l’estensione geografica della [Cristianità occidentale] appare molto più ridotta”. (Toynbee e Somervell 1947: 7):

Nonostante alcune influenze esotiche esercitate su questa società da elementi culturali come la letteratura russa, la pittura cinese e la religione indiana [...] resta vero che tutti questi elementi sono al di fuori del mondo culturale a cui apparteniamo. (Toynbee e Somervell 1947: 7)

Nell’ultimo volume di *A Study of History*, intitolato “Reconsiderations”, Toynbee arrivò invece a mettere in discussione l’idea stessa di “unità di storia” per l’impossibilità di individuare, in modo rigoroso, un tale oggetto nel panorama storico. Lo spiegò lo stesso Toynbee nella sua lettera a Konrad:

Le civiltà, come le nazioni, non erano vere monadi. Questo mi ha fatto capire che la struttura della storia dell’umanità, anche nel passato, è meno “monadica” di quanto supponessi quando pensavo di aver scoperto le vere “monadi” della storia sotto forma di civiltà. Ora credo che la struttura monadica della storia passata dell’umanità (nella misura in cui era veramente monadica) sia dovuta alla precedente insufficienza delle connessioni umane. (Konrad e Toynbee 1974: 272)

Fra i fattori che portarono Toynbee ad abbandonare la concezione monadica vi fu la realizzazione che le civiltà possono appartenere a loro volta a unità sovraordinate di diverso tipo: il fatto, ad esempio, che le grandi religioni abbracciassero diverse civiltà, pur non essendo esse stesse civiltà, lo portò a concludere che non era possibile individuare alcuna società che, data la possibilità di contatto con altre entità, rimanesse intelligibile di per sé, per la cui spiegazione non ci fosse bisogno riferirsi ad altre parti del mondo. Toynbee quindi fu costretto a concludere che le civiltà, e le società come loro *genere*, pur essendo ancora un oggetto fondamentale della ricerca storica, non sono mai autosufficienti, non sono mai veramente monadi: “Sebbene, secondo la mia definizione, le società siano sistemi di relazioni che non sono componenti di altre società, esse non sono, a mio avviso, monadi leibniziane”. (Toynbee 1961: 12:280).

Queste considerazioni appena esposte non sono che una piccola parte del pensiero e dell’opera di Toynbee, che spazia su vari ambiti e muta anche diacronicamente. Tuttavia, è su questa parte che si concentrò il dialogo con Kornad.

7.1.2. *Dialogo fra storici: il contesto e la prima lettera*

La decisione di pubblicare le lettere di Toynbee e Kornad su *Novyj Mir* ebbe un significato importante, che a Lotman non doveva certamente sfuggire.

La rivista letteraria *Novyj Mir*, fondata nel 1925, fu molto influente nell’URSS post-staliniana ed ebbe un’importanza fondamentale nella storia intellettuale sovietica. La rivista divenne, sotto la direzione del poeta Aleksandr Trifonovič Tvardovskij (1950-1954 e 1958-1970), l’ospite di molti autori altrimenti impopolari o sgraditi al regime, come Solženicyn, ed ebbe un enorme seguito tra coloro che sostenevano gli sforzi del *disgelo* e della de-stalinizzazione di Hruščev. Per lo stesso motivo, era osteggiata dai comunisti della “linea dura” e dagli stalinisti, che durante il mandato di Brežnev riuscirono infine a far estromettere Tvardovskij dalla sua direzione.

Nel 1967 i principi del disgelo erano già stati in parte ricusati dalle *élites* del partito, e la direzione della rivista era sotto costante attacco,

anche dall'interno del suo stesso comitato editoriale. La decisione di Tvardovskij di pubblicare lo scambio epistolare tra gli storici sovietici e quelli occidentali era, almeno in parte, motivata dal desiderio di opporsi, come li definì Konrad in una delle sue lettere, “ai sostenitori del vecchio modo di polemizzare con gli studiosi occidentali” (Konrad 1996: 365). Konrad, che era in contatto con Tvardovskij, era consapevole del significato simbolico della pubblicazione e l'accettò nonostante le critiche che sapeva avrebbe ricevuto, e che infatti ricevette⁴.

Lo scambio era iniziato a seguito della pubblicazione, sempre su *Novyj Mir*, di una recensione a firma dell'archeologo sovietico A.L. Mongajt (1966) del libro di Konrad *Zapad i vostok. Stat'i [Occidente e Oriente. Saggi]* (Konrad 1966), intitolata “Istorija i progress” [Storia e progresso]. Nella recensione erano riportate le considerazioni (in realtà estremamente brevi) che Konrad faceva nella sua opera su Toynbee. Mongajt scrisse che “sebbene N. I. Konrad citi A. Toynbee solo di sfuggita, il suo intero libro è essenzialmente una polemica contro questo idolo della storiografia occidentale moderna” (Mongajt 1966: 272). Il recensore attribuiva a Konrad l'opinione che Toynbee, e con lui Spengler

valutarono la loro epoca in modo molto pessimistico e presentarono la storia dell'umanità come la storia di civiltà separate, ognuna delle quali (secondo Toynbee) attraversa determinati stadi di sviluppo interno: nascita, crescita, sviluppo, decadenza e morte. (Mongajt 1966: 272)

Invece in Konrad “al concetto di civiltà locali si oppone il concetto di unità della storia umana” (*Ibid.*).

Toynbee, che si era fatto tradurre la recensione da un collega, si sentì in dovere di stabilire un contatto diretto con Konrad per correggere quella che percepiva come una critica ingiusta (o disinformata):

⁴ Questa panoramica sul contesto storico-culturale della pubblicazione delle lettere e dei suoi protagonisti è fortemente debitrice del saggio di Margarita Viktorovna Ivanova e Irina Jur'eva Gu'reva (2015) “Perepiska A. D. Tojnbi i N. I. Konrada: štrihi k karakteristike epohi” (*Lettere tra A. D. Toynbee e N. I. Konrad: schizzi verso la caratterizzazione di un'epoca*).

Ho l'impressione (forse mi sbaglio, visto che finora ho conosciuto le sue critiche solo di seconda mano) che le mie opinioni non le siano arrivate in modo del tutto preciso. Se fossero esattamente come le percepisce lei, le criticarei io stesso con il suo stesso spirito, in larga misura. Invece, mi sembra che lei e io siamo d'accordo sulle questioni umane in misura maggiore di quanto lei supponga, se ho capito bene. (Konrad e Toynbee 1974: 270)

Nella propria lettera, Toynbee si discostava dalla visione pessimistica di Spengler sull'inevitabile ciclo di nascita e morte delle civiltà. Come Spengler, Toynbee credeva "che quando guardiamo a ciò che conosciamo del passato, osserviamo regolarità, omogeneità e ripetizioni di rilievo (che io chiamo 'schemi'⁵)", in conseguenza "dell'uniformità della natura umana". Tuttavia, questo non significa che siano ineluttabili:

Non credo che gli "schemi" di eventi che si possono considerare realmente accaduti nel passato siano stati fatalmente predeterminati da alcune proprietà della natura umana. Né penso che questi "schemi" fossero fatalmente destinati a ripetersi - anche se in effetti alcuni di essi (per esempio, la guerra, la rivoluzione, la rinascita, l'ascesa e la caduta della civiltà) si sono ripetuti molte volte in passato. Soprattutto, non credo che solo perché alcuni "schemi" si sono ripetuti molto spesso in passato (per esempio, le guerre), debbano necessariamente ripetersi in futuro - per quanto sia difficile per gli esseri umani cambiare le proprie abitudini. (Konrad e Toynbee 1974: 271)

Qui la riflessione storica si intrecciava con l'incertezza e la paura dell'apocalisse atomica (la crisi dei missili di Cuba risaliva a meno di cinque anni prima), che portava a vedere il rischio concreto di ripetere, nel proprio tempo, gli schemi secolari di guerra e morte - solo su scala globale. Tuttavia, egli non considerava questo rischio come inevitabile:

⁵ Nella versione russa il termine è stato tradotto con *model'*. Non avendo a disposizione l'originale inglese, possiamo supporre che il termine originario fosse *patterns*, che ricorre varie volte negli scritti di Toynbee.

entrando nell'era atomica, abbiamo la possibilità di scegliere tra la distruzione della nostra specie (e forse anche rendere il nostro pianeta privo di qualsiasi forma di vita) e il miglioramento del nostro modo di vivere su questo pianeta - un miglioramento sia per l'individuo che per l'intera società. (*Ibid.*)

Respingendo le critiche del recensore, Toynbee si posizionava dalla parte dell'“unità della storia”:

Nell'era atomica, è in nostro potere fare la decisione definitiva: distruggerci o unirci, per la prima volta nella storia, su scala mondiale. [...] Io spero che non inizieremo una guerra nucleare mondiale e che passo dopo passo ci svilupperemo in un'unica società umana. (Konrad e Toynbee 1974: 272)

È chiaro che la sua visione di una società unica, e i propri valori di riferimento, fosse molto diversa da quella sovietica, e che l'unione che aveva in mente era più culturale, che politica o economica:

Abbiamo già avuto alcuni personaggi che sono diventati eroi per tutta l'umanità: per esempio, i cosmonauti sovietici e americani (che sono universalmente ammirati per la loro magnifica combinazione di coraggio e abilità), Papa Giovanni XXIII e il Presidente Kennedy. Grazie alla televisione, alla radio e all'aviazione, oggi una persona può essere vista e ascoltata dai suoi consanguinei – le persone di tutto il mondo. (Konrad e Toynbee 1974: 272-73)

Per spiegare meglio la propria posizione, Toynbee cerca di chiarire l'uso del termine “civiltà” e, soprattutto, come questo era cambiato mentre lavorava all'ultimo volume di *A Study of History*, intitolato “Reconsiderations”.

Inizialmente, con Spengler, Toynbee considerava la storia “non [come] un unico flusso che si muove attraverso i secoli e che abbraccia tutta l'umanità, ma come una serie di flussi separati e simultanei” che “possono essere compresi solo sulla base di una visione sinottica - il ‘metodo comparativo’” (Konrad e Toynbee 1974: 270).

Le civiltà sono “quelle unità, entro i cui confini distingo flussi locali e separati, attraverso cui la storia è fluita fino ai nostri giorni”. (Konrad e Toynbee 1974: 271). Le civiltà, e non le nazioni, sembravano a Toynbee “più vicine alle ‘monadi’ nel senso di Leibniz” (Konrad e Toynbee 1974: 272). Toynbee aveva assunto l’antica Grecia a modello esemplare di ogni civiltà, e fu molto criticato per aver “stipato i fatti della storia di altre civiltà in questo letto di Procuste greco”; tuttavia, ammise di aver “riconosciuto questo errore nel dodicesimo volume della mia opera *A Study of History* [...] intitolato [...] ‘Riconsiderazioni’” (*Ibid.*).

Durante il lavoro sulle “Riconsiderazioni” Toynbee trovò particolarmente rivelatore lo studio del “lignaggio delle religioni ‘superiori’ - specialmente le religioni predicative (ad esempio, buddismo, cristianesimo, islam)” che “comprende in ogni caso più di una civiltà”: questo lo portò alla conclusione “che anche le civiltà, come le nazioni, non erano vere monadi” (*Ibid.*).

Toynbee, quindi, si convinse che la “struttura monadica” dell’umanità del passato fosse semplicemente il risultato contingente dell’“insufficienza della connessione umana” (*Ibid.*), inclusi i mezzi tecnici e tecnologici, piuttosto che una caratteristica essenziale. La “distruzione delle distanze” (*Ibid.*) causata dai nuovi mezzi di comunicazione intreccia sempre di più le società umane, aprendo “la possibilità di fondersi in un’unica società” (*Ibid.*). I rischi intrinseci di questa unificazione, cioè la perdita della diversità e del patrimonio culturale, vanno soppesati a fronte delle necessità della società moderna e futura:

Saremo in grado, oso sperare, di preservare gran parte della diversità locale e culturale (ad esempio, nel campo della poesia), anche sottomettendoci all’unificazione totale, ma il raggiungimento dell’unità è ora diventato necessario in questioni vitali come il controllo dell’energia atomica e l’organizzazione della produzione e della distribuzione del cibo necessario a nutrire una popolazione in rapida crescita. (*Ibid.*)

Toynbee rimaneva comunque ottimista, ritenendo che “la scienza e la tecnologia sono di per sé forze moralmente neutre. Il loro uso è un ambito in cui noi, esseri umani, abbiamo certamente la libertà di scelta” (*Ibid.*).

7.1.3. *La risposta di Konrad*

Nella sua risposta, Konrad prese immediatamente le distanze dalla recensione di Mongajt:

Innanzitutto, le chiedo di tenere conto del fatto che nel mio lavoro, di cui ha letto la recensione, non era affatto mio scopo criticarla [e] in nessun modo l'ho identificata con Spengler. Nel discutere un certo umore escatologico apparso di recente tra alcuni storici, mettevo l'opera di Spengler in relazione con questo sentore in modo incondizionato, mentre il suo lavoro solo con grandi riserve. (Konrad e Toynbee 1974: 273)

Successivamente, nell'affrontare la questione dello studio delle civiltà, Konrad cambiò i termini in uso: non *civiltà* ma *cultura*.

[Mi permetta] di spiegarle perché io, così come molti colleghi del mio Paese, attribuisco una così grande importanza allo studio della civiltà, o, come diciamo noi, della cultura, dal momento che essa costituisce la base di ciò che viene chiamato civiltà. (*Ibid.*)

Le civiltà non sarebbero che una forma particolare di aggregazione di quel sostrato fondamentale che è la cultura. La storia della cultura può essere affrontata da più punti di vista: “può essere studiata, per così dire, “accademicamente”, per stabilire cosa è stato, quando e come è sorto, quando e perché è cambiato o è completamente scomparso”. Può anche essere studiato “filosoficamente, riflettendo sul processo nel suo complesso, sul suo significato” (*Ibid.*). In Unione Sovietica poi esisteva un terzo approccio, affermava Konrad, portato avanti parallelamente agli altri due, la cui necessità e urgenza erano dovute al “compito di creare un sistema sociale storicamente nuovo, così come un sistema di cultura ad esso corrispondente” (Konrad e Toynbee 1974: 273–74).

Questo compito era estremamente complesso a causa del fatto che gli innumerevoli popoli che vivevano all'interno dei confini dell'Unione Sovietica erano portatori di culture estremamente diverse, complesse e antiche, profondamente intrecciate tra loro e con il loro passato, come Konrad cercava di dimostrare con una lunga panoramica di tutti i popoli dell'Unione e delle loro relazioni storiche, dalle regioni più orientali alle repubbliche europee come Ucraina, Bielorussia ed Estonia:

All'estremità più lontana del nostro Oriente [*našego Vostoka*] c'è la Buryatia, dove la cultura del popolo Buryat era nel suo passato più direttamente collegata alla cultura della Mongolia e, attraverso di essa, a quella del Tibet. In Asia centrale ci sono Tagikistan, Turkmenistan, Kirghizistan, Uzbekistan e Kazakistan. In passato, soprattutto nel Medioevo, la cultura di queste repubbliche apparteneva alle culture dei popoli iranici e turchi del Medio Oriente, e attraverso di loro si intrecciava con la cultura dell'India nord-occidentale. Nell'antichità era collegata anche alla cultura del regno Kushan e, attraverso la Bactria, alla cultura dell'ellenismo. (Konrad e Toynbee 1974: 274)

Tutte le diverse culture che vivevano in URSS, secondo Konrad, sono il risultato della loro storia, che permaneva in esse non come un relitto del passato ma come una componente vitale del loro divenire. Lo studio della storia della cultura era fondamentale per assolvere al compito estremamente complesso di costruire una cultura socialista unitaria, poiché "l'unità della cultura, in un Paese in cui esistono tanti popoli diversi con modi così diversi delle loro culture, non può manifestarsi nell'uniformità". Come può ogni popolo, ogni nazione mantenere le proprie ricche e diverse tradizioni culturali e allo stesso tempo convergere nell'unità socialista generale? Rispondere a questa domanda significava rivolgersi alla storia della cultura in generale (l'approccio che in precedenza aveva definito "filosofico"), per capire innanzitutto "cosa si intende per nazionale in una cultura". (Konrad e Toynbee 1974: 275).

La lunga introduzione sul ruolo dello studio della storia della cultura nel progetto socialista serviva a Konrad per introdurre uno dei temi centrali discussi da Toynbee, le "unità" della storia e il "monadismo" della cultura:

Sono pienamente d'accordo con lei che l'intera Grecia era, allora, una monade storica: a quel tempo era, nel suo insieme, un'unità. Lei ha chiamato questa unità "civiltà". Da orientalista, potrei dirle che gli storici della Cina dell'VIII-III secolo a.C. dovrebbero fare lo stesso. Porre le basi del processo storico nella "nazione di Qi", nella "nazione di Chu", nella "nazione di Qin" o nella "nazione di Wei", cioè le Atene, Sparta, Tebe e Corinto cinesi, e vedere proprio in queste "nazioni", come direbbe lei (ma come non diremmo noi), le monadi della storia, sarebbe un errore, anche se ciascuno di questi regni cinesi, come le *poleis* separate dell'Ellade, aveva naturalmente la sua storia. Ma tutti costituivano una sorta di unità complessa, l'unità della civiltà, per usare il vostro termine. (*Ibid.*)

Né "monade" né "civiltà" facevano parte della terminologia abituale di Konrad. Non è quindi possibile darne una definizione rigorosa; ma possiamo provare a dedurre alcune caratteristiche delle monadi di Konrad che avrebbero potuto attirare l'attenzione di Lotman, basandoci sulle loro differenze con le monadi/civiltà di Toynbee. Toynbee vedeva le unità della storia principalmente come una forza di esclusione, trovandole quasi per sottrazione, chiedendosi per una data unità storica, e togliendo qualsiasi riferimento all'esterno, se fosse possibile ancora farne una storia intelligibile. Konrad invece partiva dall'unità più piccola e trovava le sue connessioni e relazioni per vedere se potesse essere considerata come parte di un'unità più ampia e complessa. Mentre Toynbee sembra lavorare a partire da un'idea predeterminata di ciò che è una civiltà, cercando nella storia le istanziazioni di questa idea, Konrad cercava semplicemente di rintracciare unità strutturali più elevate, senza presupporre una definizione rigorosa.

Toynbee, nel constatare che le diverse civiltà acquisiscono una nuova unità nelle religioni superiori, abbandonò l'idea che le civiltà agiscano come una monade; secondo Konrad egli non avrebbe dovuto però abbandonare l'idea stessa di trovare il "monadismo" nella storia.

Avrebbe invece dovuto adottare una nozione più storicizzata (e, potremmo dire, "strutturale") di monade:

Mi sembra che il monadismo esista, ma non è dato, una volta per tutte, in una somma determinata di attributi; cambia nel corso della storia ed è esso stesso profondamente storico. Tra l'altro, questa idea è sostenuta in modo convincente dalla stessa storia delle civiltà mondiali [...] che lei descrive in modo molto dettagliato [nelle sue opere]. Quindi, non sarebbe meglio per noi cercare proprio in questa storia che cambia le monadi storiche, anch'esse in cambiamento?

Ma se qualcosa cambia, significa che c'è anche questo "qualcosa" [*što-to*]. (Konrad e Toynbee 1974: 276)

La monade è quel "qualcosa" che cambia, e ogni fase della storia ha la sua "vera monade culturale", determinata dalle diverse società esistenti e dalle diverse forme che queste società possono assumere. Le "monadi culturali" sono quindi il prodotto delle "monadi sociali":

La società crea la cultura ed è impossibile capire ciò che crea senza comprendere la sua stessa natura sociale. Per questo considero davvero fondamentale il compito di determinare per ogni grande epoca della storia culturale la sua monade sociale. (Konrad e Toynbee 1974: 276-77)

Questo non significa che la cultura si riduce alla società (come in certe letture del marxismo in cui la sovrastruttura viene meccanicamente ridotta a struttura), ma piuttosto che le società determinano le condizioni di possibilità di una cultura e gli spazi in cui essa può operare, cioè i suoi confini:

I Franchi dell'epoca di Carlo Magno non sono gli stessi dei francesi dell'epoca di Luigi XIV. E queste differenze hanno determinato molte cose anche nella cultura - almeno nei suoi ambiti, nei suoi confini, per non parlare del suo contenuto. Dopo tutto, anche i confini linguistici nel Medioevo erano diversi da quelli dell'Età moderna. Anche il grado di permeabilità delle sfere di queste lingue era diverso. Anche i confini della cultura, la natura stessa di questi confini, erano diversi. (Konrad e Toynbee 1974: 276)

Konrad impiega le nozioni di *confine* [*granica*] e di *sfera* [*sfera*] di una cultura, che senza dubbio dovevano aver catturato l'attenzione di Lotman, il quale negli stessi anni in cui menziona la lettera di Konrad

nei suoi scritti stava leggendo anche Vernadskij ed elaborando le famose nozioni di *semiosfera* e *confine*.

Determinare e definire le unità culturali (o monadi) della storia, secondo Konrad, non è che il primo compito nello studio della cultura mondiale in generale. Il secondo compito “è lo studio della composizione umana di ogni monade”. Poiché ogni individuo umano è un portatore speciale e unico delle caratteristiche della sua società, il compito dello storico è quello di “mostrarci non solo la cultura di quel tempo, ma anche il suo ambiente umano, i suoi rappresentanti”. (Konrad e Toynbee 1974: 277).

Il terzo compito è “scoprire il carattere sistemico [*sistemnost*] nella cultura di ogni epoca” (*Ibid.*). Con questo Konrad intendeva dire che “la cultura di ogni epoca non è una somma di fenomeni”, ma ogni elemento è correlato all’interno di una struttura (anche se non usa questo termine), ovvero un sistema di opposizioni dialettiche, “ed è proprio in questa dialettica che consiste l’unità storica e sociologica dell’intero - l’intero sistema”. (Konrad e Toynbee 1974: 278). La definizione di Konrad dell’*unità* non derivava da alcune caratteristiche interne dell’intero, che lo rendevano tale per omogeneità, ma dal tipo di sistema di relazioni che in essa operavano.

Infine, Konrad indica

un altro compito, il quarto per numero, ma tutt’altro che quarto per importanza, lo stesso a cui avete dedicato la maggior parte del vostro interesse: fare luce sulla questione del destino delle culture. (*Ibid.*)

La spiegazione di questo quarto compito contiene il passo citato da Lotman che, pur essendo molto lungo, riteniamo valga la pena di citare integralmente:

Sì, certo, intere civiltà muoiono. Dell’antica cultura achea rimangono solo alcune rovine, le Porte dei Leoni, il palazzo di Cnosso e poco altro. Ma sicuramente ha lasciato qualcosa di molto più importante: l’Iliade. L’Iliade non è affatto l’inizio di una nuova letteratura; è la sintesi di tutta la cultura precedente, fatta dal nuovo popolo che ha ereditato quella cultura. I veri inizi della letteratura greca si trovano

nella poesia e nella prosa primitiva che troviamo nell’“epoca post-omerica”. [Le culture non scompaiono senza lasciare traccia, perché alcune loro parti si trasmettono e rivivono. Un mio amico, storico dell’antichità europea, parlando della morte della civiltà achea ha detto in modo molto appropriato: “In questo apparente declino, in questa ‘discesa’ verso la parte inferiore della spirale di sviluppo (della storia della cultura - N.K.), si pongono le basi della rinascita... Si realizza uno dei più grandi misteri della storia - un salto qualitativo, un momento di transizione verso una qualità diversa nel processo doloroso, bello e inevitabile dell’eterno rinnovamento dell’esistenza dell’uomo - dell’umanità” (“Novy Mir”, n. 7, 1962, p. 172)⁶. Le culture possono rinascere, in idee e immagini. E in queste forme possono apparire agli “eredi” ancora più luminose che nella loro forma materiale. Lo scudo di Achille, così come è raffigurato nell’Iliade, non è forse più espressivo, più luminoso dello stesso scudo se lo vedessimo in natura?]⁷.

Penso che potremmo indagare allo stesso modo un’altra misteriosa opera letteraria, il Ramayana indiano. Fino a quando non abbiamo saputo dell’esistenza in India di una cultura più antica di quella che conosciamo; fino a quando non sono stati fatti i ritrovamenti a Harappa e Mohenjodaro, abbiamo dovuto supporre l’esistenza di una fantasia mitopoietica incredibilmente sviluppata ed espressa con sorprendente abilità artistica. Ma forse la spiegazione può essere più semplice. E puramente storica? Forse anche qui ci troviamo di fronte a uno dei misteri della storia, come quello che circonda l’Iliade. In ogni caso, il Ramayana non è primitivo. Non è un inizio. È un grande mondo culturale, lontano nel passato, riportato in vita in forma nuova da coloro che lo hanno distrutto. In una parola, è analogo all’Iliade greca. (Konrad e Toynbee 1974: 278; anche in Lotman 1990: 244)

Questo passaggio è probabilmente inteso come un rimprovero alla visione “pessimistica” di Spengler e Toynbee sulla morte delle civiltà. Nella sua lettera, dopo tutto, Toynbee non negava completamente una visione “ciclica” della civiltà - nascita, invecchiamento e morte - ma solo la sua inevitabilità. Konrad cerca invece di sovvertire questo approccio:

⁶ Konrad fornisce qui, senza citarlo per nome, il riferimento bibliografico del saggio “Akropolis Ellady” (Acropoli ellenica) di Sergej L’vovič Utčenko.

⁷ Il testo tra parentesi quadre è stato omissso da Lotman.

il ciclo è solo apparente, perché il passato non viene mai cancellato, ma continua a vivere, trasfigurato ma ancora attivo e operante, in coloro che hanno ereditato quella cultura. Questo processo di acquisizione e trasformazione avviene, ovviamente, dal punto di vista della “nuova” cultura, mentre la “vecchia” entra in relazione sistemica con la cultura dei moderni:

Quando queste culture perdute rinascono, non solo si trasformano, ma si uniscono a un'enorme massa di cose nuove, create dai loro contemporanei moderni. In questa unione avviene un altro processo, altrettanto misterioso: la selezione di ciò che serve, di ciò che è necessario per ciò che verrà, per il futuro. Perché ogni modernità è una giunzione di passato e futuro. La comprensione di questo processo è ciò che considero uno dei compiti più importanti del lavoro sullo studio della cultura. (Konrad e Toynbee 1974: 278)

Questo processo ha luogo nel dialogo fra diverse culture, come vedremo più avanti nel caso della ricezione giapponese del realismo russo, o fra una cultura e il suo passato.

Un processo analogo dovrebbe avvenire anche nella costruzione di una società socialista internazionale. Ciascuna delle nazionalità dell'Unione “ha ereditato una grande cultura che vive in essa ed è inseparabile da essa. E mentre si costruisce il nuovo, si deve anche utilizzare ciò che il vecchio ci ha dato”. (Konrad e Toynbee 1974: 279). Konrad fa qui l'esempio del Barocco:

Quanto è diverso il barocco nei vari luoghi! Il barocco tedesco è forse una ripetizione del barocco spagnolo? E il barocco ucraino, del barocco tedesco? Le nostre chiese barocche a Mosca non ripetono il barocco della vecchia Kiev. Il barocco della Cina del XVIII secolo, nell'architettura dei suoi palazzi e mausolei, è assolutamente unico. E ancora, è unico in Giappone nell'epoca di Moyama, che viene senza mezzi termini chiamata l'epoca del barocco giapponese. Basta guardare un solo tempio mausoleo Toshogu a Nikko per percepire immediatamente il carattere barocco di questo stile. (*Ibid.*)

Questo tipo di approccio è necessario perché la storia dimostra che il sistema socialista, laddove si è affermato, è stato creato in un modo diverso per ogni Paese, determinato non solo dalla sua situazione contingente ma, soprattutto, dalla sua storia culturale.⁸

Il compito di unificare la società (nel socialismo) comporta però il rischio di una “unificazione totalizzante”, aumentato e amplificato con la nascita dei mass media⁹.

Secondo Konrad, la televisione, la radio e i giornali

uniformano¹⁰ i nostri interessi, i nostri gusti, le nostre menti e le nostre anime. Ci relazioniamo con molte cose, naturalmente, in modi diversi, ma le categorie di queste diverse relazioni sono identiche e la relazione stessa ci è spesso data da questa comunicazione di massa. (Konrad e Toynbee 1974: 280)

Nell’ultima parte della sua lettera Konrad discute la questione evocata da Toynbee della “libertà di scelta”, mettendola in relazione con la questione dell’alienazione di Marx ed Engels. Tuttavia, l’alienazione viene qui tradotta nell’ambito della cultura e delle abitudini. Konrad

⁸ La questione di come la nuova società debba sorgere “organicamente” dalla cultura esistente fu un tema chiave della riflessione politica e linguistica di Antonio Gramsci. Sul tema si veda (Brandist 2015a; Carlucci 2018; Restaneo 2017).

⁹ Pur non pertinente al tema in discussione, vorremmo condividere un breve ma, a nostro avviso, interessante spaccato che la lettera offre sulla psicologia di uno studioso all’alba dell’epoca dei mass media, e della TV in particolare, che ne è preoccupato e al contempo, suo malgrado, affascinato. Scrisse Konrad: “più di una volta in vari sedi internazionali si è parlato del pericolo che si annida nel moderno sistema di comunicazione di massa, il sistema formato da radio, televisione, programmi cinematografici, stampa di massa di giornali e riviste, letteratura di massa artistica e divulgativa. Tutti noi, in una misura o nell’altra, siamo circondati da questa comunicazione, siamo in suo potere. Per esempio, posso non essere affatto interessato a come una stella del pattinaggio artistico spazza il ghiaccio con i suoi capelli vaporosi sulla pista di pattinaggio di Lubiana o di Vienna, ma la guardo comunque: l’ipnosi televisiva è all’opera. E la cosa più sorprendente è che sto persino iniziando ad abituarci a questo tipo di ipnosi” (Konrad e Toynbee 1974: 280).

¹⁰ Nell’originale russo *štampovat’*, col significato di timbrare, stampare, e in generale di riprodurre in serie tramite mezzi meccanici (ad es. tramite la tecnica industriale della pressofusione, in russo *‘štampovka’*).

vedeva la creazione di norme e abitudini come una necessità per il funzionamento di una società, ma allo stesso tempo una forma di alienazione in cui un individuo “aliena” una parte della sua personalità. In molte culture, Konrad riteneva che si potesse trovare un doppio meccanismo che, allo stesso tempo, crea e distrugge le norme: nell’antica Cina, ad esempio, ha trovato nello studio di Confucio e Mencio, da un lato, e di Lao Tzu e Chuang Tzu, dall’altro (ciò che i sinologi occidentali chiamano confucianesimo e taoismo)

un’immagine sorprendentemente chiara della spinta, sfrenata e disinteressata, a produrre ogni sorta di norme, una ricerca ispirata dalle più alte motivazioni umane e sociali, mentre accanto c’è un’immagine altrettanto chiara di una feroce protesta contro queste norme, anche in nome dell’uomo, per l’uomo, in nome del raggiungimento delle vette del suo sviluppo interiore ed esteriore. [...] Ma l’intera storia della società umana e della cultura che essa crea non è forse piena di ciò che porta all’alienazione dell’individuo e di ciò che elimina questa alienazione? (Konrad e Toynbee 1974: 281)

Tutto ciò sembra suggerire, secondo Konrad, che per la maggior parte della nostra vita non seguiamo il nostro libero arbitrio, ma piuttosto le norme e le abitudini della nostra società, mentre il libero arbitrio “si manifesta solo quando diventa necessario. In quel momento, una persona compie il suo dovere umano”. (Konrad e Toynbee 1974: 281)

7.1.4. *Considerazioni sulle lettere: la teoria della cultura fra i due blocchi*

Attraverso le lettere è possibile gettare uno sguardo sulla distanza tra i due mondi culturali e scientifici a cui appartenevano i loro autori, e quindi anche, in prospettiva, sulla distanza del mondo di Lotman dalle sue controparti occidentali, sebbene questa distanza si fosse di gran lunga ridotta all’epoca dei suoi ultimi scritti.

Toynbee, soprattutto quando cercava di determinare i confini delle civiltà attraverso un’analisi comparata delle loro comunità, sembrava aderire a una certa idea “essenzialista”, per così dire, della storia, come si può notare dal fatto che l’individuazione delle civiltà concrete -

incluso il loro numero, empiricamente determinato - aveva la precedenza sulla loro definizione generale. L'*oggetto* nella storia, per Toynbee, era in un certo senso un'entità che era definita più dalle sue caratteristiche fisiche che da quelle strutturali: era qualcosa che può essere localizzato geograficamente, che non può occupare lo stesso spazio di un altro oggetto dello stesso tipo, e che può essere spiegato senza fare riferimento ad altri oggetti. La concretezza di questo oggetto si rivelava anche nel fatto che anche le relazioni tra persone e istituzioni non erano astratte ma semplicemente "invisibili", in quanto esistenti concretamente "nel regno invisibile delle relazioni psichiche tra i pensieri, i sentimenti e le azioni degli esseri umani" (Toynbee 1961: 12:290).

Konrad, invece, era proiettato verso la "rivoluzione" strutturalista in arrivo, dove le relazioni astratte non servono a rivelare la natura degli oggetti (empirici) ma ne sono invece l'essenza. Si può spiegare questa differenza con il fatto che Konrad era immerso in una cultura dominata, da un lato, dal marxismo e dalla sua concezione della storia come sistema di relazioni dialettiche e, dall'altro lato, dal formalismo, che Konrad conobbe attraverso alcuni dei suoi protagonisti, secondo cui la natura di un oggetto è determinata dalla sua forma. In altre parole, Konrad era immerso in un mondo dominato dalle stesse due forze che, in quegli stessi anni, erano protagoniste dell'ascesa dello strutturalismo nel mondo occidentale: il formalismo negli Stati Uniti (attraverso Jakobson) e il marxismo in Francia (attraverso Althusser) (Dosse 1997: 12, 158).

La differenza tra i due studiosi è esemplificata dalla questione del "pessimismo" e dell'"ottimismo" della storia. Toynbee fondava il suo ottimismo sulla speranza che, in quanto esseri capaci di libera scelta, non ripeteremo gli stessi schemi del passato. Questi schemi erano il risultato di osservazioni empiriche, ed evitarli era un evento contingente, frutto di scelta volontaria. Konrad cercava invece quelle leggi o regolarità della storia che dimostrassero come un approccio "pessimistico" non fosse valido perché, per loro stessa natura, le culture e le società non periscono, ma si trasformano e sopravvivono le une alle altre. Allo stesso modo, la libera scelta si muove all'interno dei vincoli della regolarità storica, poiché la necessità di norme e la reazione umana

a esse sono intrecciate in una relazione dialettica immanente allo sviluppo della società umana.

7.2. Konrad e la teoria della traduzione

L'influenza di Konrad su Lotman, come abbiamo già anticipato, va ben oltre la questione della natura "monadica" della cultura. In particolare, ci vogliamo soffermare sulla questione della teoria della traduzione che, come abbiamo visto, ebbe per Lotman un'importanza fondamentale. La questione aveva le proprie origini nella questione dei contatti fra le culture, che Lotman aveva ereditato dai propri maestri.

Nel saggio "Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (da un punto di vista semiotico)" (Lotman 1992 [1983]), Lotman pose Konrad, assieme a Žirmunskij, al culmine di un percorso di ricerca lungo un secolo e mezzo volto a "spiegare la coincidenza di nomi, motivi, trame, immagini in opere di letterature culturalmente e storicamente distanti, in mitologie e in tradizioni di poesia popolare" (Lotman 1992 [1983]: 110). Se però Konrad, secondo Lotman, propendeva per una spiegazione che mettesse al centro la progressione stadiale, e quindi le somiglianze tipologiche, Žirmunskij dava invece importanza ai contatti letterari, e le dinamiche con cui questi influenzano l'evoluzione della storia letteraria.

Nel saggio "K voprosu o literaturnyh svjazjah" (Konrad 1966 [1957]), tradotto in inglese come "Notes on literary contacts" (Konrad 1967 [1957]), Konrad descrisse le dinamiche della ricezione del realismo letterario europeo, e soprattutto russo, in Giappone.

Nella storia letteraria, secondo Konrad, l'interconnessione delle letterature dei diversi paesi è un fatto fondamentale (Konrad 1967 [1957]: 156). Le contaminazioni tra generi, temi e tipi di letteratura si trovano ovunque, non solo tra i Paesi europei ma anche tra i diversi Paesi asiatici e tra i Paesi europei e asiatici. Esistono, tuttavia, "casi che sembrano contraddire quanto detto sopra [...]: tipi identici di letteratura sono sorti talvolta tra popoli diversi, che non erano in contatto tra loro". (Konrad 1967 [1957]: 157).

A volte paesi che non hanno contatti letterari diretti possono sviluppare forme letterarie simili:

Le epopee cavalleresche, in forme diverse - epopea, poema e romanzo - si trovano nella letteratura dei popoli dell'Europa occidentale, degli arabi, degli iraniani, dei georgiani e dei giapponesi. Se in alcuni casi esistevano legami di connessione tra le letterature nazionali elencate, in altri casi non ce n'erano, e tuttavia si sono verificati fenomeni letterari simili. (Konrad 1967 [1957]: 158)

Questi fenomeni possono verificarsi quando paesi diversi raggiungono "uno stesso stadio di sviluppo storico-sociale e culturale dei popoli", e lo realizzano attraverso forme simili: ad esempio, le condizioni sociali e culturali dei popoli nelle prime fasi del feudalesimo presentano forti somiglianze tra loro "negli elementi essenziali e persino nella forma, cosicché non sorprende che nelle loro letterature si verifichino frequentemente somiglianze sorprendenti" (*Ibid.*). Quindi, per ricollegarsi all'esempio precedente sulla comparsa di epos cavallereschi simili in diversi Paesi, Konrad affermava che

La condizione fondamentale per il sorgere di tale somiglianza era l'esistenza della cavalleria tra queste nazioni, la comparsa di un certo tipo di cavaliere, che conduceva uno stile di vita caratteristico, con una psicologia e una prospettiva specifiche. Questo tipo particolare non esisteva né nella Cina feudale né nella Russia feudale, di conseguenza questi Paesi non avevano un'epopea cavalleresca di questo tipo. (*Ibid.*)

I contatti letterari possono fungere da catalizzatore per l'emergere di letterature omogenee, ma, secondo Konrad, il requisito essenziale è la presenza di alcune condizioni storico-generalì. In altre parole, usando la terminologia della semiotica culturale, potremmo dire che i Paesi devono condividere alcune caratteristiche fondamentali che permettono alla loro produzione letteraria di essere almeno parzialmente traducibile.

Per contatto letterario Konrad intendeva "la penetrazione di una letteratura nel mondo di un'altra" (Konrad 1967 [1957]: 159), con una dinamica che può assumere varie forme. Quando un'opera letteraria viene accolta e tradotta in un mondo culturale "estraneo", essa

inizia ad avere una vita indipendente dalla sua forma linguistica primaria. Diventa sfaccettata nell'espressione linguistica. Nel processo di traduzione, perde qualcosa e guadagna qualcosa. (Konrad 1967 [1957]: 161)

Perde le qualità uniche apportate dalla lingua madre, mentre “la sua esistenza multilingue fa emergere caratteristiche comuni che le conferiscono un significato per tutti” (*Ibid.*).

Il caso specifico discusso da Konrad fu la formazione in Giappone di un movimento letterario realista tra il XIX e il XX secolo, che aveva seguito la modalità tipica della ricezione delle letterature europee da parte dei paesi asiatici: un piccolo gruppo di scrittori, formati nelle lingue europee, che ricevono la letteratura europea nella loro lingua originale e la introducono nel loro paese d'origine, sia traducendola, sia rielaborandola nelle loro opere originali (Konrad 1967 [1957]: 160).

Nel saggio Konrad citava Hasegawa Futabatei (1864-1909), considerato il fondatore della scuola realista giapponese, che conosceva le opere degli scrittori realisti russi come Turgenev, Gončarov, Gogol, Dostoevskij, Tolstoj, Čehov e molti altri avendoli studiati nell'originale russo. Futabei, oltre a tradurre in giapponese alcuni racconti come “L'appuntamento” di I. Turgenev, scrisse un romanzo, *Nuvola passeggera*, in cui i suoi contemporanei riconobbero le caratteristiche del realismo (Konrad 1967 [1957]: 162). Il fatto che Futabei e gli altri autori orientali avessero letto le opere in lingua originale significava, da un lato, che avevano accesso alla “pienezza della [loro] espressione”, e dall'altro, che le opere letterarie

si sono impresse nella sua coscienza [dello scrittore del paese orientale] in modo del tutto originale e, per di più, selettivo, secondo la sua individualità. Trasmesse così alla sua opera creativa, passavano attraverso il prisma della sua individualità creativa e le varie stratificazioni formate dalle tradizioni della letteratura del suo Paese. [...] Quando un'opera letteraria arriva al lettore straniero nell'originale, non ha una forma linguistica nuova e rigorosamente disegnata; questa deve essere creata da ciascun lettore secondo il proprio gusto e, quindi, esiste solo per lui”. (Konrad 1967 [1957]: 160-161)

Konrad fornisce quindi un resoconto dettagliato e rivelatore del modo specifico in cui le caratteristiche del realismo russo furono acquisite dalla letteratura giapponese. La prima parte di “L'appuntamento” consiste nella descrizione dettagliata di un boschetto di betulle. Questa parte, secondo Konrad, fu tradotta da Futanabe con particolare cura e lasciò una profonda impressione sugli scrittori realisti giapponesi contemporanei, tanto che i suoi frammenti si possono ritrovare, spesso quasi intatti, sparsi nei romanzi realisti giapponesi successivi (Konrad 1967 [1957]: 162).

Ciò che la letteratura giapponese acquisì dal realismo russo fu, secondo Konrad, la *modalità* di descrizione del boschetto. Per quanto antica e profonda fosse la letteratura giapponese, nelle descrizioni era ancora influenzata dalla propria tradizione nelle arti visive, caratterizzate da una prospettiva lineare senza chiaroscuro né profondità percettiva. Invece

nel paesaggio di Turgenev essi [gli scrittori giapponesi] si resero conto della profondità dello spazio, delle vedute, del chiaroscuro; questo spiega perché Futabatei dovette lavorare così minuziosamente per trovare i giusti supporti linguistici in grado di trasmettere una percezione ancora sconosciuta ai lettori della sua generazione. Questo obiettivo è stato raggiunto ed è per questo che la sua traduzione ha “aperto gli occhi” dei suoi contemporanei. Come disse Tokutomi Roka, si aprì loro un mondo nuovo e bellissimo. (Konrad 1967 [1957]: 163)

La seconda parte de *L'appuntamento* è un dialogo tra un valletto e una contadina, ed è caratterizzata da un diverso tipo di realismo: delle situazioni, delle emozioni, dei personaggi. Questa parte, tuttavia, non colpì allo stesso modo i lettori giapponesi: “la presentazione di storie così emotive non era al di là delle capacità degli scrittori giapponesi” (*Ibid.*).

La traduzione linguistica e letteraria rivela in questo processo il suo vero valore: il suo potenziale di arricchire la cultura ricevente, di aiutarla ad acquisire nuovi punti di vista e nuovi strumenti “letterari”, di scoprire e risolvere problemi che spesso non erano nemmeno riconosciuti come tali:

nell'esecuzione di una traduzione emerge qualcosa di diverso: non si presta particolare attenzione alle cose che non aiutano a risolvere il problema, mentre quelle che servono a risolverlo vengono trattate con la massima cura. In questo caso, la traduzione diventa uno dei modi in cui l'autore ottiene un nuovo armamentario creativo; per il lettore, diventa un mezzo per trasformare la sua percezione dell'attualità. (Konrad 1967 [1957]: 163)

7.3. Lotman e Konrad

La familiarità di Lotman con Konrad, molto probabilmente, iniziò durante gli anni dell'università: oltre a essere una figura importante nell'Accademia sovietica, Konrad ebbe legami personali con quelle che sarebbero diventate figure formative fondamentali per Lotman, come Žirmunskij. Tuttavia, è solo tra il 1983 e il 1990 che possiamo affermare con certezza che Lotman abbia effettuato un'importante revisione dell'opera di Konrad, nello stesso periodo in cui si stava dedicando allo studio di Leibniz (Restaneo 2018) in vista di una revisione dei propri principi fondamentali a partire dalla nozione di 'sfera'.

Durante lo spostamento di paradigma da una nozione tipologica a una sistemica di cultura negli anni Ottanta, Lotman avrebbe quindi integrato alcune idee e problematiche di Konrad, traducendole nella propria terminologia strutturalista e nel proprio quadro concettuale.

Come abbiamo visto, non si trattava di un approccio nuovo per Lotman. Per la maggior parte della sua carriera aveva cercato di conciliare le sue due anime, quella di storico e quella di formalista/strutturalista, e mentre spesso abbracciava le problematiche della prima, non abbandonò mai il quadro della seconda, fungendo da traduttore tra le due: lo abbiamo già visto in riferimento a Bahtin e ai critici dello strutturalismo degli anni '60-'70.

Ripercorrendo la discussione di Lotman sul problema della monade, si possono quindi ritrovare molte delle idee di Konrad, ritradotte nel paradigma strutturalista, in particolare la questione dell'unità della cultura e della funzione della traduzione.

7.3.1. *Il problema dell'unità della cultura*

Un tema centrale nella produzione intellettuale di Lotman degli anni Ottanta fu il problema dell'*individualità* o *personalità* (semiotica) della cultura, una nozione che si ritrova in saggi fondamentali come “Verso una teoria dell'interazione culturale: l'aspetto semiotico” (Lotman 1985 [1983]), “La semiosfera” (Lotman 1985d [1984]), e “La cultura come soggetto e oggetto a sé” (Lotman 2019 [1989]).

Come abbiamo già discusso (v. cap. 4.2) questione dell'unità della cultura è un tema ricorrente nella cultura russa, che ha influenzato l'orientamento di gran parte della sua storia intellettuale (sull'argomento si veda Sériot 2014 [1999]). L'elaborazione di questo problema ha portato una gran parte dell'ambiente intellettuale russo a portare avanti uno sforzo collettivo e interdisciplinare al fine di creare un quadro teorico che potesse fornire i mezzi (concettuali) per risolvere il problema fondamentale di come isolare *una cultura individuale* e determinarne i confini. Il problema nasceva dal fatto che, a un'attenta analisi, ogni confine culturale sembra sfumare e scomparire. Eppure, allo stesso tempo, era impossibile negare l'esistenza di *una* cultura: della cultura russa, francese, giapponese, e così via. Come ricordò Lotman, la questione dell'individualità della cultura era empiricamente indiscutibile e intuitiva, ma allo stesso tempo presentava una grande difficoltà nella sua definizione formale. (Lotman 2005 [1984]: 209). Abbiamo già visto come Toynbee si sia occupato della stessa questione e abbia scelto di aggirarla del tutto: non riuscendo a definire la “civiltà” come un campo autosufficiente e intelligibile, rinunciò a cercare definizione formale dell'unità della storia, considerandola solamente in quanto fatto empiricamente evidente. Konrad optò per un approccio diverso: una “unità” della storia non deve identificarsi con un oggetto concreto, con una serie di caratteristiche. L'unità è il “qualcosa” che cambia, è una *sfera* i cui *confini* cambiano costantemente nel corso della storia. Lotman, nel leggere queste parole, aveva certamente già familiarità con i concetti di *sfera* e di *confine* attraverso la terminologia di V.I. Vernadskij.

Konrad offrì, nella sua lettera e nelle sue opere, una visione della cultura molto simile a quella sviluppata dalla semiotica culturale,

soprattutto se contrapposta a Toynbee. Konrad aveva certamente in mente l'idea (di sapore strutturalista) che le culture sono un sistema di relazioni e che il loro valore può essere determinato dalla relazione tra i loro elementi e tra di loro. Ad esempio, osservava Lotman in “La cultura come soggetto e oggetto in sé”,

Nelle sue lezioni sulla storia dell'interazione tra le culture dell'Oriente e dell'Occidente, Nikolai Konrad amava fare l'esempio dei primi incontri tra gli olandesi e i giapponesi; entrambi descrivevano la parte avversa come “barbara”, fuori dalla civiltà, riferendosi al fatto che nessuno dei due trovava nell'altro la propria cultura. (Lotman 2019 [1989]: 92)

Lotman procedeva poi a “tradurre” la questione di Konrad nel suo quadro strutturalista:

In termini semiotici, non appena viene presentato un mondo esterno, questo è già nominato, cioè almeno superficialmente semiotizzato. A tutti i fini pratici, una semiosfera non può incontrare un mondo extrasemiotico. Molto spesso i concetti di “naturale” che vengono proiettati su un mondo esterno sia prima che al di fuori della semiotizzazione si sono sviluppati nelle profondità della cultura data come sua antistruttura ideale. (*Ibid.*)

Allo stesso modo, quando discute della “monade semiotica”, Lotman non la trova in questo o quel tipo di aggregazione storica (sia essa una civiltà, una nazione o una religione superiore, *alla* Toynbee), ma piuttosto trova quel “qualcosa che cambia” nella loro struttura funzionale, ovvero nella struttura funzionale *minima*:

Una monade a qualsiasi livello è, in questo modo, un'unità elementare di creazione di significato [e] la sua struttura organizzativa minima comprende un sistema binario costituito da (almeno) due meccanismi semiotici (linguaggi) situati in una relazione di reciproca intraducibilità e, allo stesso tempo, simili. [...] La struttura minima è costituita da un terzo elemento: un blocco di equivalenze relative, un apparato generatore di metafore, che rende possibile l'operazione di traduzione. (Lotman 2019 [1989]: 86)

Possiamo vedere qui che l'idea fondamentale di Konrad di una “monade storicizzata” si realizza nel quadro strutturalista: una monade che “non è data, una volta per tutte, in una somma determinata di attributi”, e che invece “cambia nel corso della storia ed è essa stessa profondamente storica”, pur rimanendo invariante nella sua struttura fondamentale.

Mentre la nozione di “monade semiotica” compare solo una volta negli scritti di Lotman, l'idea di una “struttura organizzativa minima” (equiparabile alla monade) apparve invece in tutta la sua produzione successiva, e in particolare nelle sue ultime due monografie, *Cercare la strada* (Lotman 1994) e *La cultura e l'esplosione* (Lotman 1993):

Una struttura minimamente funzionale richiede la presenza di almeno due lingue e la loro incapacità, ciascuna indipendentemente dall'altra, di abbracciare il mondo esterno a ciascuna di esse”. (Lotman 2009 [1992]: 2. Vd. anche 6 e 34)

L'intersezione reciproca di sistemi semiotici non equivalenti ma reciprocamente traducibili [...] è il fondamento del dinamismo delle strutture semiotiche”. (Lotman 2013: 132)

Lotman mise al centro del suo modello semiotico di cultura l'azione creativa del dialogo tra due lingue reciprocamente intraducibili, intersecando la questione delle “unità della storia” con la questione della traduzione.

7.3.2. *La traduzione culturale*

La descrizione della traduzione dal punto di vista semiotico, nelle opere di Lotman, ricorda molto da vicino la nozione di traduzione impiegata da Konrad, ad esempio in “Note sui contatti letterari” (Konrad 1967 [1957]), seppur trasportata in un quadro concettuale e terminologico strutturalista.

L'idea che la traduzione avesse un valore euristico, e che la lettura di un testo in un'altra lingua aprisse nuove prospettive, aveva accompagnato Lotman fin dagli anni Sessanta:

Alcune caratteristiche di una data struttura vengono scoperte solo quando la leggiamo con gli “occhi” di una struttura di altro tipo, cioè quando traduciamo i suoi concetti nel linguaggio di un altro sistema. (Lotman 2022 [1967]: 495)

La descrizione più completa e sistematica del processo di traduzione semiotica è fornita da Lotman nel suo saggio “La dinamica dei sistemi culturali”:

All'interno del settore [della cultura] che riceve [testi dall'esterno], si sviluppa un complesso lavoro semiotico. I testi in arrivo non possono essere assimilati senza essere trasformati. Finché la cultura ricevente non possiede i mezzi per riadattarli, essi non esistono per essa e non hanno alcuna influenza sul suo sviluppo. Si elaborano nuovi meccanismi semiotici bilingui per tradurre la tradizione importata nella cultura ricevente. [...] i testi prodotti vengono interpretati come se riflettessero la cultura importata. In realtà, la riflettono attraverso una trasformazione [...] Nel processo di assimilazione della cultura importata i nuovi testi, spesso codificati nella lingua naturale della cultura trasmittente, vengono profondamente trasformati dalla cultura ricevente. [la cultura o la tradizione importata] si trasforma a tal punto da apparire nuova alla stessa cultura da cui ha avuto origine. Si ha così un aumento dell'informazione. (Lotman 1985b [1984]: 134)

Quando una struttura, una tradizione letteraria o una cultura è letta “con gli occhi” di un'altra, viene trasformata e adattata dalla cultura ricevente ed elaborata in un testo di tipo nuovo. Si potrebbe leggere in questo passaggio una traduzione completa dello stesso processo descritto da Konrad nel saggio sul Realismo giapponese (v. Cap. 7.2).

Questa lettura è ulteriormente supportata dal fatto che, nella stessa pagina del passo sopra riportato sulla traduzione, Lotman aveva citato lo scritto di Konrad “Sull'epoca del Rinascimento” (Konrad 1967a). Lo stesso processo di traduzione semiotica, scriveva Lotman, si applica quando la cultura trasmittente è nel passato e la cultura ricevente cerca di “attualizzarla”: per fornire un esempio concreto, Lotman si appoggiò alla discussione in Konrad sulla nozione di “Rinascimento” e sulla sua applicabilità, come categoria storica nata in Europa, ad altre culture

(Lotman 1985b [1984]: 135). Pur non disponendo del vocabolario strutturalista, Konrad aveva tentato di descrivere la categoria di “Rinascimento” definendone le caratteristiche più astratte che prescindessero dalle particolarità dell’origine del termine. Konrad definì il Rinascimento come un tipo di relazione che una cultura instaura con il proprio passato, diviso tra un’Antichità da far rivivere e un Medioevo di tenebre che ci separa da essa. Il “passato” che gli autori del Rinascimento isolano è il risultato di un processo di selezione determinato dalla loro stessa cultura, che mescola considerazioni storiche e qualitative (estetiche). Il ‘ritorno al passato’ che propongono è in realtà l’elaborazione di *nuove* idee, che con quelle dell’antichità avevano ben poco in comune (Konrad 1967a: 129).

Anche tramite l’influsso di Konrad, Lotman elaborò così una teoria della cultura in cui il ruolo del passato nello sviluppo della cultura è *attivo* e non *passivo*: non solo, attraverso la storia, la cultura getta uno sguardo all’indietro, ma il passato stesso può irrompere nel presente, creando nuove connessioni e quindi alterando l’intero sistema. Questo perché la traduzione, nella definizione sia di Konrad che di Lotman, è un processo che in primo luogo trasforma la lingua di chi sta traducendo.

Questa concezione, presente in parte già negli scritti tipologici degli anni ’70, avrà in Lotman la sua forma più completa e complessa negli ultimi scritti, dove si intersecherà con le nozioni di *imprevedibilità* ed *esplosione* (Gherlone 2022):

Il futuro può risvegliare forze latenti nel passato, di cui lo storico e il politico, ipnotizzati dal presente, non sospettano nemmeno l’esistenza. Pertanto, la storia che ricrea il passato, fortunatamente per gli storici, non perde il suo valore informativo. È imprevedibile quanto il futuro. (Lotman in Gherlone e Restaneo 2022: 253)

CAPITOLO VIII

“LA FINE! COME RISUONA QUESTA PAROLA!”

Il nostro racconto si arresta qui, alla soglia degli anni '90, prima che inizi il periodo cosiddetto dell'“ultimo Lotman” (Segre 1996) scandito dalla pubblicazione di tre importanti monografie: *Universe of the mind* (1990), *La cultura e l'esplosione* (1993) e *Cercare la strada* (pubblicato postumo in italiano nel 1994). Tutte e tre gli scritti si occupavano di temi fondamentali del pensiero lotmaniano: il rapporto fra *storia* e *testo*, l'imprevedibilità e l'esplosione nei processi culturali e il problema dell'unità della cultura. In queste tre opere sono contenute fra le idee più originali e rilevanti di Lotman, che hanno aperto agli studi semiotici e culturali importanti nuove possibilità e il cui potenziale è ancora in parte inesplorato. In particolare, il libro *Cercare la strada* ha avuto una diffusione relativamente limitata fra il pubblico internazionale, essendo stato tradotto in inglese solo nel 2013.

Per quanto il contenuto di queste tre monografie, e soprattutto le ultime due, rappresenti un'evoluzione rispetto alle fasi precedenti, dal punto di vista dei riferimenti intellettuali esso è invece un 'ritorno alle origini'. I richiami ai suoi maestri, alle figure della sua formazione, e in particolare alle sue componenti storiciste, erano quasi completamente assenti negli scritti semiotici del periodo '70-'80. Negli ultimi scritti invece queste figure sono addirittura indicate come uno dei due pilastri del programma lotmaniano della semiotica culturale, accanto all'esperienza formalista e strutturalista. Per questo motivo, come preannunciato nell'introduzione, la nostra narrazione si arresta qui. Le ultime monografie di Lotman rappresentano una fase in cui egli fu quasi esclusivamente alla modalità della “trasmissione”, per motivi che intersecano ragioni scientifiche e biografiche, non da ultimo per le sue

condizioni di salute. I riferimenti ad altri autori venivano principalmente dalla memoria e la forma del testo assunse un carattere più discorsivo, non da ultimo perché i testi erano dettati a voce alla sua assistente Tatjana Kuzovkina, da cui erano poi tradotti da una forma orale a una forma scritta e organizzati per la stampa. Questa modalità fu necessaria per via del deterioramento della vista di Lotman, che rese assai difficile l'acquisizione di nuove fonti bibliografiche¹. Con ciò non si vuole dire che gli ultimi scritti siano stati datati o poco originali, ma semplicemente che dal punto di vista di uno studio storico del pensiero semiotico di Lotman non aggiungono sostanziali novità, sebbene siano stati proprio gli ultimi libri a rappresentare l'“anomalia” da cui è partita l'indagine: l'anomalia di trovar citati, come referenti intellettuali, autori che suonavano misteriosi e sconosciuti a uno studioso di semiotica e filosofia del linguaggio formatosi in una università europea: Žirmunskij, Konrad, Marr, Gukovski. Dopo aver conosciuto ed approfondito le storie dietro questi nomi il frequente riferimento da parte di Lotman, negli scritti degli anni '90, a figure della propria gioventù, ad autori dell'ormai estinta Unione Sovietica, dà certamente a quelle opere il sapore di una retrospettiva, forse in contrasto con un supposto carattere 'post-strutturale' dell'ultimo Lotman (v. ad es. Nöth 2014; Leone 2022: 109).

Ne *La cultura e l'esplosione*, Lotman apre il diciottesimo capitolo con una citazione da Lermontov:

La fine! Come risuona questa parola!
Quanto poco-molto pensiero c'è in lei!
(Lermontov in Lotman 1993: 198)

Questa citazione apre una riflessione sul “problema della fine” dal punto di vista semiotico (culturologico) e letterario.

Il fatto che all'attività umana sia sempre attribuito un senso e quindi uno scopo (*un* fine), ci dice Lotman, racchiude in sé l'idea che essa abbia anche *una* fine. Per converso, spesso ciò che è senza *una* fine ci

¹ Tatjana Kuzovkina, durante una conversazione privata, ha raccontato come, negli ultimissimi anni, il modo principale con cui Lotman si teneva aggiornato sulle novità del mondo accademico fosse la radio.

appare privo di senso. Questo meccanismo è facilmente verificabile in letteratura, dove anche la rinuncia cosciente al finale, come nel caso esemplare dell'*Evgenij Onegin*, non fa che confermare questa regola (Lotman 1993: 199).

Si impone quindi necessario offrire una conclusione, sebbene sia assai complesso dare una chiusura adeguata ad un libro come questo, che si propone di essere un percorso, uno sguardo verso luoghi poco conosciuti. Per chiudere in modo soddisfacente il volume quindi vogliamo proporre una riflessione sul rapporto fra Lotman e il mondo sovietico, che si può riassumere in una domanda: possiamo definire Lotman, e a quale titolo, un autore *sovietico*?

8.1. Lotman autore sovietico?

Lotman fu, da un punto di vista meramente cronologico, un autore pienamente 'sovietico': nacque il 28 febbraio del 1922, e il 30 dicembre dello stesso anno fu ratificato il *Trattato sulla creazione dell'URSS*, che sancì *de jure* l'esistenza dell'Unione e del suo governo centrale. La sua morte, avvenuta il 28 ottobre 1993, gli diede appena il tempo di gettare uno sguardo sul complesso destino dei paesi ex-URSS dopo il crollo e di auspicarsi una riconciliazione che, purtroppo, già all'epoca non si stava realizzando (Waldstein 2007: 594–595).

Anche da un punto di vista della storia delle idee si può considerare Lotman un autore sovietico, a patto però di intendere questa parola in un senso specifico. Usualmente l'aggettivo 'sovietico', quando riferito alla storia delle idee o della filosofia, viene usato per indicare un tipo di pensiero che ha caratteristiche "sovietiche", ovvero è conforme all'ideologia dello stato sovietico.

In ambito storiografico questa tendenza, in realtà, è ormai in declino. Negli anni '50, '60 e '70 i termini 'filosofia sovietica', 'materialismo dialettico' e 'marxismo' erano considerati sinonimi (v. ad es. Bochenski 1963; Laszlo 1967), segno di come a prevalere fosse la proiezione dell'autodescrizione del 'centro' sovietico. Già dagli anni '80, grazie sia al nuovo spirito di apertura che all'opera di studiosi più attenti alle fonti primarie, è iniziata a trasparire anche agli occhi del mondo

occidentale l'eterogeneità, il dinamismo e, per certi versi, la distanza del mondo sovietico. Partendo dal campo delle scienze, in cui un contributo fondamentale è stato quello di Loren Graham (Graham 1987), numerosi storici della scienza e del pensiero hanno contribuito a presentare al mondo non-russofonico numerosi autori sovietici che non erano riusciti ad 'uscire' dai confini della loro semiosfera.

Il termine *sovietico* acquista così un nuovo significato, analogamente a come è usato il termine *post-sovietico* in tempi recenti (Tlostanova 2015), riferendosi ad autori e correnti che operarono all'interno dello spazio del 'sistema sovietico'. In quanto tali essi furono, innanzitutto, limitati dai vincoli imposti dalle istituzioni, sottoposti a quelli che Luhmann (1990: 93) chiamava 'condizionamenti', che determinano le possibilità di azione. Le 'personalità' all'interno del sistema sovietico erano soggette alla pressione ideologica del centro, e operavano in relazione a un sistema di testi che fungeva, a vario titolo, da memoria collettiva. Questa definizione comprende quindi il "centro" come solo uno dei poli culturali, e include a pieno titolo anche la "periferia", e tutti i vari gradi di mediazione fra i due – incluso lo stesso Lotman, che da questo punto di vista si trovava in una posizione intermedia, in vari sensi. Egli si trovò fra l'altro a fare spesso da intermediario fra i 'grandi centri' del mondo sovietico, fra cui Mosca e Leningrado, e la sua periferia, come Tartu. Fu anche in una posizione intermedia fra il 'centro' dell'ortodossia accademica e la 'periferia' dei dissidenti, rappresentando, soprattutto negli anni '70, quegli accademici 'liberali' tollerati dal regime che potevano essere visti dalle generazioni più giovani, desiderose di cambiamenti nell'ormai assolutamente stagnante periodo brezneviano, come un esempio da seguire o come un compromesso insoddisfacente (Žmud' 1998).

Certo, Lotman fu *anche* un autore russo. Madrelingua russo, formatosi sulla letteratura russa e legatosi sempre più, nei suoi studi, allo spazio culturale russo. E chi volesse approfondire il Lotman *literaturoved*, il Lotman critico letterario², di cui in questo libro sono

² Il punto di partenza per chi volesse orientarsi nel mondo del Lotman letterato è senz'altro l'ampissimo *Soviet literary structuralism* di P. Seyffert (1985), che nasce proprio come una ricognizione del panorama intellettuale degli studi letterari sovietici immediatamente precedente a Lotman.

state date solo poche pennellate, si troverebbe un altro mondo davanti, un mondo molto più radicato in autori, scuole di pensiero e tradizioni di problemi che appartengono ad un diverso spazio culturale, quello russo, che per un certo periodo è stato per la semiosfera sovietica, in tempi diversi e anche contemporaneamente nello stesso momento, sia sua parte che altro da sé.

BIBLIOGRAFIA

- ALPATOV V.M., "Marr, Marrizm i stalinizm", *Filosofskie issledovanija* vol. 4, 1993, pp. 271–288.
- , *150 jazykov i politika. 1917–2000*, Kraft+, Mosca, 2000
- , "Filologi i revoljucija", *Novoe literaturnoe obozrenie* vol. 53, 1, 2002.
- , *Istorija odnogo mifa: Marr i marrizm*. 2^a ed, Editorial URSS, Mosca, 2004.
- ALYOSHIN A., "The Slavophile Lexicon of Personality", *Studies in East European Thought* vol. 61, 2–3, 2009, pp. 77–87.
- AN SSSR, *Simpozium po strukturnumi izučeniju znakovih sistem. Tezisy dokladov*, Accademia delle scienze URSS (AN SSSR), Mosca, 1962.
- ASHBY W.R., *An Introduction to Cybernetics*, Chapman & Hall, London, 1959.
- AVTONOMOVA N.S., "Bakhtin i Lotman: Na podstupakh k otkrytoi strukture...", *Kul'turologija* vol. 1, 2008, pp. 123–142.
- BAHTIN M.M., "Smelee pol'zobat'sja vozmožnostjami", *Novyj Mir* vol. 11, 1970, pp. 237–240.
- , *Sobranie sočinenij v 7 tomah*. Vol. 6, Russkie slovari, Mosca, 2002.
- BELINSKIJ V.G., *Gore ot uma. Soch. A.S. Griboedova. Vtoroe izdanie, Polnoe sobranie sočinenij v 13 tomah*, 3, pp. 420–486, AN SSSR, Mosca, 1953.
- , *Drevnie Rossijskie stihotvorenija, Polnoe sobranie sočinenij v 13 tomah*, 5, pp. 289–451, AN SSSR, Mosca, 1954.
- BERG A.I., *Kibernetiku na službu kommunizmu (Vvedenie)*, in *Kibernetiku na službu kommunizmu*, Gosudarstvennoe Energetičeskoe Izd.1, pp. 7–33, GEI, Mosca-Leningrado, 1961.
- BLAGOJ D.D., *Masterstvo Puškina*, Sovetskij pisatel', Mosca, 1955.

- BOCHENSKI J., "Soviet Philosophy: Past and Present, and Prospects for the Future", *Natural Law Forum*, 7, 1963.
- BOGDANOV, A.A., "Nauka i rabočij klass", *Proletarskaja Kul'tura*, 1918.
- , *Tektologija: Vseobščaja organizacionnaja nauka*. Èkonomičeskoe nasledie, Èkonomika, Mosca, 1989 [1912–1917].
- , *Empiriomonizm: stat'i po filosofii*. Mysliteli XX veka, Izdat. Respublika, Mosca, 2003 [1906]
- BRANDIST, C., "Viktor Žirmunskij on Evolution, Diffusion and Social Stratification in Literary Studies and Linguistics", *Russian Literature* vol. 72, 3–4, 2012, pp. 385–423.
- , *The dimensions of hegemony: language, culture and politics in revolutionary Russia*. Historical materialism book series, volume 86, Brill, Leiden-Boston, 2015a.
- , "The marxist critique of indo-europeanism revisited: reconsidering its roots and heritage", in Riehakajnen, E.I. e N.A. Slepokurova (a cura di), *K 150–letiju kafedry obščego jazykoznanija Cankt–Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta: sbornik statej*, pp. 12–20, Filologičeskij fakultet SPBGU, SPB, 2015b.
- CARLUCCI A., "Marxism, Early Soviet Sociolinguistics, and Gramsci's Linguistic Ideas", *Language Sciences* vol. 70, novembre, 2018, pp. 26–36.
- CESA C., "Kuno Fischer e le sue introduzioni alla storia della filosofia moderna", in Badaloni, N. (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico*, pp. 684–700, Franco Angeli, Milano, 1984.
- CHAKRABARTY D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton Studies in Culture / Power / History, Princeton University press, Princeton (N.J.), 2007.
- CIULA A., EIDE Ø., MARRAS C., SAHLE P., *Modelling Between Digital and Humanities: Thinking in Practice*, Open Book Publishers, Cambridge, 2023.
- CORR, C.A., "Christian Wolff and Leibniz", *Journal of the History of Ideas* vol. 36, 2, 1975, p. 241.
- DE BORTOLI L., "Lotman settecentista. Con bibliografia ragionata degli scritti lotmaniani sul Settecento", *Enthymema* vol. 14, 2016, pp. 111–143.

- DOBRENKO E.A., TIHANOV G. (a cura di), *A history of Russian literary theory and criticism: the Soviet age and beyond*. Pitt series in Russian and East European studies, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2011.
- DOSSE F., *History of Structuralism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn, 1997.
- ECO U., “Lezione e contraddizioni della semiotica sovietica”, in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 13–31, Bompiani, Milano, 1969.
- EGOLIN A.M., PETROV S.M. (a c. di), *Voprosy literaturovedenija v svete trudov I. V. Stalina po jazykoznaniju*, AN SSSR, Mosca, 1951.
- EGOROV B.F., “I sistemi semiotici più semplici e la tipologia degli intrecci”, in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 249–260, Bompiani, Milano, 1969 [1965].
- , *Žizn' i tvorčestvo Ju. M. Lotmana*, Novoe Literaturnoe obozrenie, Mosca, 1999.
- EJHENBAUM, B.M., *Molodoj Tolstoj*, Izc. Z. I. Gržebina, Berlino-Pietroburgo, 1922.
- , *Lermontov. Opyt istoriko-literaturnoj ozenki*, Gasudarstvennoe Izd., Leningrado, 1924.
- , *Teorija formal'nogo metoda, Literatura: Teorija. Kritika. Polemika*, pp. 116–148, Priboj, Leningrado, 1926.
- , *Literatura: teorija, kritika, polemika*, Priboj, Leningrado, 1927.
- EMERSON C., “Lotman and Bakhtin”, in Tamm, M. e Torop, Peeter (a cura di), *The Companion to Juri Lotman: A Semiotic Theory of Culture*, pp. 78–90, Bloomsbury Academic, London-New York, 2022.
- ERLICH, V., *Il formalismo russo*, Bompiani, Milano, 1966.
- FACCANI R., ECO U. (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, Bompiani, Milano, 1969a.
- (a cura di), “Introduzione allo studio strutturale dei sistemi di segni”, in *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 35–40, Bompiani, Milano, 1969b.
- FEDOROVA K., “Language as a Battlefield – the Rhetoric of Class Struggle in Linguistic Debates of the First Five-Year Plan

- Period: The Case of E.D. Polivanov vs. G.K. Danilov”, in Brandist, C. e K. Chown (a cura di), *Politics and the theory of language in the USSR, 1917-1938: the birth of sociological linguistics*, pp. 89–104. Anthem series on Russian, East European and Eurasian studies, Anthem Press, London-New York, 2010.
- FERRARIO E., *Teorie della letteratura in Russia 1900-1934*, Editori Riuniti, Roma, 1977.
- FISCHER, K., *Istorija novoj filosofii*. Vol. 3, Izdanie D. E. Žukovskago, San Pietroburgo, 1905.
- FORRESTER S.E.S., “Preface. Vladimir Propp and the Russian folktale”, in Forrester, S.E.S. e J. Zipes (a cura di), *The Russian folktale by Vladimir Yakovlevich Propp*, pp. xiii–xxvi. Series in fairy-tale studies, Wayne State University Press, Detroit, 2012.
- FRANK-KAMENECKIJ I.G., “Pervobytnoe myšlenie v svete jafetičeskoj teorii i filosofii”, *Jazyk i literatura*, 3, pp. 70–155, RANION, 1929a.
- , “Akademik N. Ja. Marr”, *Front nauki i tehniki* vol. 1, 1935, pp. 109–114.
- FREJDENBERG O.M. (a cura di), *Tristan i Isolda: ot geroini ljubvi feodal'noj Evropy do bogini matriarhal'noj Afrerazii: kollektivnyj trud Sektora semantiki mifa i folklora*. Trudy Instituta jazyka i myšlenija AN SSSR 2, AN SSSR, Leningrado, 1932.
- , “The Main Goals Used in the Collective Study of the Plot of Tristan and Iseult”, *Soviet Studies in Literature* vol. 27, 1, 1990, pp. 54–66.
- , “The Plot Semantics of the Odyssey”, *Soviet Studies in Literature* vol. 27, 1, 1990 [1929], pp. 22–32.
- , *Image and concept: Mythopoeitic Roots of Literature*. Sign/Text/Culture: Studies in Slavic and Comparative Semiotics 2, Harwood academic publishers, Amsterdam, 2006 [1978].
- GARE A., “Aleksandr Bogdanov and Systems Theory”, *Democracy & Nature* vol. 6, 3, 2000, pp. 341–359.
- GASPAROV M.L., “Lotman i marksizm”, in Jurij M. Lotman, *Vnutri mysljaščich mirov*, pp. 415–426, Jazyk russkoj kul'tury, Moscow, 1996.

- GEROVITCH S., *From Newspeak to Cyberspeak. A History of Soviet Cybernetics*, MIT press, Cambridge, 2002.
- GHERLONE L., *Dopo la Semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- , “Explosion”, in Tamm, M. e P. Torop (a cura di), *The companion to Juri Lotman: a semiotic theory of culture*, pp. 282–295, Bloomsbury Academic, London-New York, 2022.
- GHERLONE L., RESTANEO P., “Semiotics and Decoloniality: A Preliminary Study between Ju. Lotman and W. Mignolo”, *Lexia* vol. 39–40, 2022, pp. 245–262
- , “Universality and Conflict as a Decolonial and Culturological Problem”, in Monticelli, D., M. Maran, e F. Sedda (a cura di), *Semiotics of Conflict. A Lotmanian Perspective*, pp. 120–148, Tallin University Press, Tallinn, 2024.
- GRAHAM L., *Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union*, Colombia University Press, New York, 1987.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.
- GRAZIOSI A., *L'URSS di Lenin e Stalin: storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- , *L'URSS dal trionfo al degrado: storia dell'Unione Sovietica 1945-1991*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- GREGORY T., *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2016.
- GUKOVSKIJ G.A., *Puškin i russkie romantiki*, Izd. Hudožestvennaja literatura, Mosca, 1965 [1945].
- , *Izučenie literaturnogo proizvedenija v škole (Metodologičeskie očerki o metodike)*, Izd. Proisveščenie, Mosca-Leningrado, 1966 [1947].
- , “O stadial'nosti istorii literatury”, *NLO* vol. 55, 2002 [1943], pp. 106–131.
- GUSEJNOVA D., “Concepts of Culture and Technology in Germany, 1916-1933: Ernst Cassirer and Oswald Spengler”, *Journal of European Studies* vol. 36, 1, 2006, pp. 5–30.
- HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*. Vol. 3, La nuova Italia, Firenze, 1964.

- HJELMSLEV L., *Prolegomena to a theory of language*, University of Winsconsin Press, Madison, 1969 [1943].
- HJELMSLEV L., LEPSCHY G.C., *I fondamenti della teoria del linguaggio*. [2. ed.], G. Einaudi, Torino, 1987 [1943].
- HORUJY S., "Slavophiles, Westernizers, And The Birth Of Russian Philosophical Humanism", in Hamburg, G.M. e R.A. Poole (a cura di), *A history of Russian philosophy 1830-1930: faith, reason, and the defense of human dignity*, pp. 27-51, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2010.
- IBRUS I., TOROP P., a (cura di), *The Uses of Juri Lotman (special issue)*, *International Journal of Cultural Studies* vol. 18, 1, 2015.
- IVANOV V.V., "Ruolo della semiotica nell'indagine cibernetica dell'uomo e della collettività", in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 41-54, Bompiani, Milano, 1969 [1965].
- , "Buria nad Newfoundlandom: iz vosmpominanii o Romane Jakobson", in Baran, H. e S.I. Gindin (a cura di), *Roman Jakobson: teksty, dokumenty, issledovanija*, p. 219.253, Izdat. Centr Rossijskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Univ, Mosca, 1999.
- IVANOVA M.V., GUR'eva I.JU., "Perepiska A. D. Tojnbi i N. I. Konrada: štrihi k harakteristike epohi", *Istoričeskie, filosofskie, političeskie i juridičeskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* vol. 2, 52, 2015, pp. 86-91.
- JAKOBSON R.O., "Novejšaja russkaja poezija", in *Selected Writings*, 5, pp. 299-354, Mouton, The Hague-Paris-New York, 1979 [1921].
- , "Moskovskij lingvističeskij kružok", *Philologica*, fasc. 3/5-7, 1996, pp. 361-379
- JAKOBSON R.O., TYNJANOV J.N., "Problemi izučenija literatury i jazyka", in Jurij N. Tynjanov, *Poetika. Istorija literaturj. Kino*, pp. 282-283, Nauka, Mosca, 1977 [1928].
- JUDIN P.M., "Il marxismo-leninismo sulla cultura e sulla rivoluzione culturale", in Tagliagambe, S. (a cura di), *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica 1924-1939*, pp. 349-383, Feltrinelli, Milano, 1978 [1933].

- KAREV, N.A., "A mo' di articolo per il quinto anniversario della rivista", in Tagliagambe, S. (a cura di), *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, pp. 108–110, Loescher, Torino, 1979 [1926].
- , "Su ciò, con cui non bisogna collegare il marxismo", in Tagliagambe, S. (a cura di), *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, pp. 142–145, Loescher, Torino, 1979 [1924].
- KENDALL D.G., BATCHELOR G.K., BINGHAM N.H. ET AL., "Andrei Nikolaevich Kolmogorov (1903-1987)", *Bulletin of the London Mathematical Society* vol. 22, 1, 1990, pp. 31–100.
- KONRAD N.I., "K voprosu o literaturnyh svjazjah", in Nikolaj I. Konrad, *Zapad i vostok. Stat'i*, pp. 332–348, Nauka, Mosca, 1966 [1957]
- , *Zapad i vostok. Stat'i*, Nauka, Mosca, 1966
- , "Notes on literary contacts", in Nikolaj I. Konrad, *West-East. Inseparable twain*, pp. 155–167, Central department of Eastern literature, Mosca, 1967 [1957].
- , "The Renaissance Epoch", in Nikolaj I. Konrad, *West-East. Inseparable twain*, pp. 101–135, Central department of Eastern literature, Mosca, 1967°.
- , *West-East. Inseparable twain*, Central department of Eastern literature, Mosca, 1967b.
- , *Očerki japonskoj literatury. Stat'i i issledovanija*, Xudožestvennaja literatura, Mosca, 1973.
- , *Izbrannye trudy. Istorija*, Nauka, Mosca, 1974.
- , *Neopublikovannye raboty, pisma*. A cura di Marina Ju Sorokina, ROSSPÈN, Moskva, 1996.
- KONRAD N.I., TOYNBEE, A.J., "Dialog Istorikov. Perepiska A. Tojnbi i N. Konrad", in Nikolaj I. Konrad, *Izbrannye trudy. Istorija*, pp. 270–282, Nauka, Mosca, 1974.
- KOYRÉ A., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967.
- KOŽINOV V.V., "Vozmožna li strukturnaja poetika?", *Voprosy literatury* vol. 6, 1965, pp. 88–107.
- KREMENTSOV N., *Stalinist Science*, Princeton University Press, Princeton, 1997.

- , *A Martian Stranded on Earth: Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2011.
- KUZOVKINA T., "Oswald Spengler and the Culturology of Juri Lotman: on the Statement of the Problem", *Lexia. Rivista di semiotica* vol. 39–40, 2022, pp. 55–66.
- LASZLO E., *Philosophy in the Soviet Union: A Survey of the Mid-Sixties*. Sovietica, Publications of the Institute of East-European Studies University of Fribourg 25, Springer, Dordrecht, 1967.
- LEKOMCEVA M.I., USPENSKIJ B.A., *La cartomanzia come sistema semiotico*, in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 243–247, Bompiani, Milano, 1969 [1962].
- LENIN V.I., *Filosofskie tetradi*, Partijnnoe izdatel'stvo, Mosca, 1936.
- , *Materialismo ed empiriocriticismo*, Editori Riuniti, Roma, 1970 [1909].
- , "Čto takoe «družija naroda» i kak oni vojujut protiv social-demokratov?", in *Polnoe sobranie sočinenij*, 1, pp. 125–346, Mosca, 1979 [1894].
- LEONE M., "Post-Structuralist Semiotics: A Reading", in Pelkey, J.R., S. Petrilli, e S. Melanson Ricciardone (a cura di), *Bloomsbury Semiotics Volume 3: Semiotics in the Arts and Social Sciences*, pp. 109–128, Bloomsbury Academic, London, 2022.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin, London, 1997.
- LORUSSO A.M., *Semiotica della Cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- LOSSKIJ V.N., "Mir kak organičeskoe celoe", *Voprosy filosofii i psichologii* vol. 127, 1915, pp. 99–152.
- LOTMAN JU.M., "Byl li A. N. Radiščev dvorjanskim revoljucionerom?", *Voprosy filosofii* vol. 3, 1956, pp. 167–172.
- , "Evoljucija morovozzrenija Karamzina (1789–1803)", in *Trudy istoriko-filologičeskogo fakul'teta*, pp. 122–166, *Učenyje zapiski* 51, Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta, Tartu, 1957.
- , "Andrej Sergeevič Kajsarov i literaturno-obščestvennaja bor'ba ego vremeni", *Učenyje zapiski* 63, Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta, Tartu, 1958.

- , “O razgraničenii lingvističeskogo i literaturovedčeskogo ponjatija struktury”, *Voprosy jazykoznanija* vol. 3, 1963, pp. 44–52.
- , *Lekcii po strukturalnoj poetike, Trudy po znakovym sistemam* vol. 1, 1, 1964a.
- a cura di, *Programma i tezesy dokladov v letnej škole po vtoročnym modelirujuščim sistema: 19-29 avg. 1964*, Tartuskij gosudarstvennyj universitet, Tartu, 1964b.
- , “O ponjatii geografičeskogo prostranstva v russkih srednevekovyh tekstah”, *Trudy po znakovym sistemam* vol. 2, 1965, pp. 210–216.
- , “Metodi esatti nella scienza letteraria sovietica”, *Strumenti critici* vol. 2, 1967, pp. 107–127.
- , *La struttura del testo poetico*. A cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1972.
- , “O dvuh modeljah kommunikacii v sisteme kul'tury”, *Trudy po znakovym sistemam* vol. 6, 1973a, pp. 227–243.
- , “O.M. Frejdenberg kak issledovatel' kul'tury”, *Trudy po znakovym sistemam* vol. 6, 1973b, pp. 482–489.
- , *Stat'i po tipologii kul'tury*. Materialy k kursu teorii literatury 2, Tartuskij gosudarstvennyj universitet, Tartu, 1973c.
- , “O.M. Freidenberg as A Student of Culture”, *Soviet Studies in Literature* vol. 12, 2, 1976 [1973], pp. 3–11.
- , *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*. A cura di Simonetta Salvestroni, Laterza, Bari, 1980.
- , “La struttura intellettuale della ‘Figlia del capitano’”, in Strada Janovic', C. (a cura di), *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*, pp. 229–250, Mulino, Bologna, 1984 [1962].
- , “O semiosfere”, *Trudy po znakovym sistemam* vol. 17, 1984, pp. 5–23.
- , “Introduzione”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 49–51, Marsilio, Venezia, 1985a [1984].
- , “La dinamica dei sistemi culturali”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 131–146, Marsilio, Venezia, 1985b [1984].

- , “La metasemiotica e la struttura della cultura”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 83–90, Marsilio, Venezia, 1985c [1984].
- , “La semiosfera”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 55–76, Marsilio, Venezia, 1985d [1984].
- , *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*. Tradotto da Simonetta Salvestroni, Marsilio, Venezia, 1985.
- , “Una teoria del rapporto reciproco fra le culture (dal punto di vista semiotico)”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 113–130, Marsilio, Venezia, 1985 [1983].
- , “O roli slučajnyh faktorov v literaturnoj evolucij”, *Trudy po znakovym sistemam* vol. 23, 1989, pp. 39–48.
- , “The Semiosphere”, *Soviet Psychology* vol. 27, 1, 1989 [1984], pp. 40–61.
- , “Universitet i nauka”, *Ülikool: Acta Publica Universitatis Tartuensis* vol. 1, 1989 [1988], pp. 49–53.
- , *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Tradotto da Ann Shukman. The Second World, I.B. Tauris, London, 1990.
- , “K postroeniju teorii vzaimodejstvija kul’tur (semiotičeskij aspekt)”, in *Izbrannye stat’i*, 1, pp. 110–120, Aleksandra, Tallinn, 1992 [1983].
- , “Slovo i jazyk v kul’ture Prosveščeniija”, in *Izbrannye stat’i*, 1, pp. 216–223, Aleksandra, Tallinn, 1992 [1989].
- , “Kul’tura kak sub”ekt i sama-sebe ob”ekt”, in *Izbrannye stat’i v treh tomah*, 3, pp. 368–376, Aleksandra, Tallinn, 1993 [1989].
- , *La cultura e l’esplosione*. Tradotto da Caterina Valentino, Feltrinelli, Milano, 1993.
- , *Cercare la strada: modelli della cultura*. Tradotto da Nicoletta Marcialis, Marsilio, Venezia, 1994.
- , “La cultura e il suo «insegnamento» come caratteristica tipologica”, in Jurij M. Lotman, e Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, pp. 69–81, Bompiani, Milano, 1995 [1971].
- , “L’opposizione ‘onore-gloria’ nei testi profani del periodo di Kiev del Medioevo russo”, in Jurij M. Lotman, e Boris A.

- Uspenskij, *Tipologia della cultura*, pp. 251–269, Bompiani, Milano, 1995 [1967].
- , *La semiosfera*. A cura di Desiderio Navarro. Vol. 1, Cátedra ; Universitat de València, Madrid, [Valencia], 1996.
- , *Pis'ma*. A cura di Boris F. Egorov, Jazyk russkoj kul'tury, Mosca, 1997.
- , “Nikolaj Ivanovič Mordovčenko”, in *Vospitanie duši*, pp. 68–74, Iskusstvo-SPB, San Pietroburgo, 2005 [1973].
- , “On the semiosphere”, *Sign Systems Studies* vol. 33, 1, 2005 [1984], pp. 205–229.
- , *Culture and Explosion*. A cura di Marina Grishakova, Tradotto da Wilma Clark. Semiotics, Communication and Cognition 1, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, 2009 [1992].
- , “Proposals for the programme of the 4th Summer school on secondary modeling systems”, in Salupere, S., P. Torop, e K. Kull (a cura di), *Beginnings of the semiotics of culture*, pp. 41–43, Tartu University Press, Tartu, 2013 [1970].
- , *The Unpredictable Workings of Culture*. A cura di Silvi Salupere e Igor A. Pil'shchikov, Tradotto da Brian James Baer. Bibliotheca Lotmaniana, TLU Press, Tallinn, 2013.
- , “Universitet - nauka - kul'tura”, in Jurij M. Lotman, e Boris A. Uspenskij, Kel'bert, O.Ja. e M.V. Trunin (a cura di), *Perepiska 1964-1993*, pp. 679–688. Bibliotheca Lotmaniana, Izdatel'stvo TLU, Tallinn, 2016 [1982].
- , “Culture as a Subject and Its Own Object”, in Jurij M. Lotman, Tamm, M. (a cura di), Baer, B.J. (tradotto da), *Juri Lotman - Culture, Memory and History: Essays in Cultural Semiotics*, pp. 83–94, Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland, 2019 [1989].
- , *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*. A cura di Simonetta Salvestroni e Franciscu Sedda. Nuova edizione rivista, La nave di Teseo, Milano, 2022.
- , “Literary criticism must be scientific”, Tradotto da Pietro Restaneo, *Sign Systems Studies* vol. 50, 4, 2022 [1967], pp. 484–497.
- , *Struktura hudožestvennogo teksta*, Eksmo, Mosca, 2023 [1970].

- LOTMAN JU.M., IVANOV V.V., PJATIGORSKIJ A.M., TOPOROV V.N., USPENSKIJ B.A., “Theses on the semiotic studies of cultures (as applied to Slavic texts)”, in Salupere, S., P. Torop, e K. Kull (a cura di), *Beginnings of the semiotics of culture*, pp. 53–77, Tartu University Press, Tartu, 2013 [1973].
- LOTMAN JU.M., MIN, Z., “Letteratura e mitologia”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia, 1985 [1981].
- LOTMAN, JU.M., USPENSKIJ, B.A., “Rol’ dualnyh modelej v dinamike russkoj kul’tury”, in *Istoria i tipologija russkoj kul’tury*, pp. 88–116, Isskustvo SPB, San Pietroburgo, 2002 [1977].
- , “Binary Models in the Dynamics of Russian Culture (To the End of the Eighteenth Century)”, in Nakhimovsky, A.D. e A. Stone Nakhimovsky (a cura di), *The Semiotics of Russian Cultural History: Essays*, pp. 30–66, Cornell Univ. Pr, Ithaca, NY, 1985.
- , “Il «degradato» (izgoj) e il «degradamento» (izgojničestvo) come condizione socio-psicologica nella cultura russa precedente al regno di Pietro I”, in *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*, pp. 165–180, Marsilio, Venezia, 1985 [1982].
- , “Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura”, in *Tipologia della cultura*, pp. 145–181, Bompiani, Milano, 1995 [1969].
- , “Mito - Nome – Cultura”, in *Tipologia della cultura*, pp. 83–109, Bompiani, Milano, 1995 [1973].
- , “Sul meccanismo semiotico della cultura”, in *Tipologia della cultura*, pp. 39–68, Bompiani, Milano, 1995 [1971].
- , *Tipologia della cultura*. A cura di Remo Faccani e Marzio Marzaduri, Bompiani, Milano, 1995.
- , *Perepiska 1964-1993*. A cura di Ol’ga Jakovlevna Kel’bert e M. V. Trunina. Bibliotheca Lotmaniana, Izdatel’stvo TLU, Tallinn, 2016.
- LOTMAN M., “K probleme «Lotman i marksizm»”, *Acta Slavica Estonica* vol. 15, 2022, pp. 136–159.

- LUHMANN N., *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- MARKOVIČ V., "Konceptija «stadial'nosti literaturnogo razvitija» v rabotax G. A. Gukosckogo 1940-x godov", *Novoe literaturnoe obozrenie* vol. 55, 3, 2002, pp. 77–105.
- MARR N.JA., "Jafetičeskaja Teorija. Programma Obščego Kursa Učenija ob Jazyke", in *Izbrannye raboty*, 2, pp. 3–126, Gos. social'no-ekonomičeskoe izd., Leningrado, 1936 [1927].
- , "Jazyk", in *Izbrannye raboty*, 2, pp. 127–135, Gos. social'no-ekonomičeskoe izd., Leningrado, 1936a.
- , "O proishoždenii jazyka", in *Izbrannye raboty*, 2, pp. 179–209, Gos. social'no-ekonomičeskoe izd., Leningrado, 1936b.
- , "Obščij kurs učenija ob jazyke", in *Izbrannye raboty*, 2, pp. 23–126, Gos. social'no-ekonomičeskoe izd., Leningrado, 1936c.
- MARZADURI M., "Gli anni universitari di Juri Lotman. Gli studi e i primi scritti", in Casari, R., U. Persi, e G.P. Piretto (a cura di), *Dalla forma allo spirito. Studi in onore di Nina Kauchtschischwili*, pp. 267–284, Guerini e Ass.ti, Milano, 1989.
- MATERIALIST "Komu služit kubernetika", *Voprosy filosofii* vol. 5, 1953, pp. 210–2019.
- MATHIEU V., *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari, 1976.
- MCNEILL W.H., *Arnold J. Toynbee, a life*, Oxford University Press, New York, 1989.
- MEJLAHA B.S., "Puti kompleksnogo izučenija xudožestvennogo" *tvorčestva*, in Mejlah, B.S. (a cura di), *Sodružestvo nauk i tajny tvorčestva*, pp. 5–34, Iskusstvo, Mosca, 1968.
- MEŠČANINOV I.I., "Introduction to japhetidology", in Brandist, C. e K. Chwo (a cura di), *Politics and the theory of language in the USSR 1917-1938. The birth of sociological linguistics*, pp. 170–179, Anthem, Londra, 2011 [1929].
- MININ S.K., "Filosofiju za bort!", *Pod znamenem marksizma*, fasc. 5–6, 1922, pp. 122–127.
- MONGAJT A.L., "Istorija i progress", *Novyj Mir* vol. 10, 1966, pp. 271–275.

- MONTICELLI D., “Challenging Identity: Lotman’s «Translation of the Untranslatable» and Derrida’s Différance”, *Sign Systems Studies* vol. 40, 3–4, 2012, pp. 319–339.
- MORPURGO DAVIS A., “Razza e razzismo: continuità ed equivoci nella linguistica dell’Ottocento”, in *Lingue, ethnos e popolazioni: evidenze linguistiche, biologiche e culturali. Atti del convegno di Verona della Società Italiana di Glottologia*, pp. 55–82, Il Calamo, Roma, 2009.
- NÖTH W., “The Topography of Yuri Lotman’s Semiosphere”, *International Journal of Cultural Studies*, fasc. 1/17, 2014.
- PERLINA N., *Ol’ga Freidenberg’s works and days*, Slavica, Bloomington, Ind, 2002.
- PILSHCHIKOV I., “From Violence to Dialogue: Inner Conflict as a Source of Artistic, Cultural, and Social Dynamics in Juri Lotman’s Semiotics and the Theories of His Predecessors”, in Monticelli, D., M. Maran, e F. Sedda (a cura di), *Semiotics of Conflict. A Lotmanian Perspective*, Tallinnpp. 39–75, Tallin University Press, 2024.
- PILSHCHIKOV I., SÜTISTE, E. “Lotman and Jakobson”, in Tamm, M. e P. Torop (a cura di), *The companion to Juri Lotman: a semiotic theory of culture*, pp. 62–77, Bloomsbury Academic, London-New York, 2022.
- PLOTNIKOV N. (a cura di), *The Discourse of Personality in the Russian Intellectual Tradition. Studies in East European Thought. Special Issue*, Springer, 2009
- , “«The Person Is a Monad with Windows»: Sketch of a Conceptual History of ‘Person’ in Russia”, *Studies in East European Thought* vol. 64, 3–4, 2012, pp. 269–299.
- PLYUKHANOVA M.B., “About the Evolution of Yu. M. Lotman (To the Centenary of his Birth)”, *Russkaya literatura* vol. 1, 2022, pp. 5–13.
- PRAVILOVA E., “Contested Ruins: Nationalism, Emotions, and Archaeology at Armenian Ani, 1892–1918”, *Ab Imperio* vol. 2016, 1, 2016, pp. 69–101.
- PROPP V.JA., *La fiaba russa*. A cura di Gianfranco Marrone, Mimesis, Milano, 2020.

- RADIŠČEV A.N., “O človek, o ego smernosti e bezsmertii”, in Desnickij, V.A. e G.A. Gukovskij (a cura di), *Polnoe sobranie sočinienij*, 2, pp. 40–142, Izd. Akademii Nauk SSSR, Mosca-Leningrado, 1941 [1792].
- RESTANE P., “Il concetto di potere nel pensiero di Ju. Lotman”, *Studi Filosofici* vol. 36, 2013, pp. 209–234.
- , “Governing the Word: Antonio Gramsci and Soviet Linguistics on Language Policy”, *Language & History* vol. 60, 2, 2017, pp. 95–111.
- , “Lotman, Leibniz, and the semiospheric monad: Lost pages from the archives”, *Semiotica* vol. 2018, 224, 2018, pp. 313–336.
- , “Semiotics and dialectics: Notes on the paper «Literary criticism must be scientific» by Juri Lotman”, *Sign Systems Studies* vol. 50, 4, 2022, pp. 473–483.
- REVZIN I.I., *O celjah strukturnogo izučenija hudožestvennogo tvorčestva*, 1965 [1964].
- “Dalla linguistica strutturale alla semiotica”, in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 55–71, Bompiani, Milano, 1969 [1964].
- RISPOLI G., *Dall'Empiriomonismo alla Tectologia. Organizzazione, complessità e approccio sistemico nel pensiero di Aleksandr Bogdanov*, Aracne, Roma, 2012.
- RODNJANSKAJA I.V., KOŽINOV V.V., “Obraz”, in Surkov, A.A. (a cura di), *Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, 5, pp. 363–369, Sov. Encikl., Mosca, 1968.
- ROZENTSVEIG, V.JU., “The Work on Machine Translation in the Soviet Union”, *Mechanical Translation* vol. 5, 3, 1958, pp. 95–110.
- SAMUELIAN, T.J., *The search for a Marxist linguistics in the Soviet Union, 1917-1950*, University of Pennsylvania, 1981.
<https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI8117848>.
- ŠAUMJAN S.K., “O problemnoj zapiske «Teoreticheskie voprosy jazykoznanija»”, *Izvestija Akademii nauk SSSR. Otdelenie literatury i jazyka* vol. 18, 1, 1960, pp. 71–74.
- , “Problema fonemy”, “Izvestija akademii nauk SSSR”, fasc. 9/4, 1952, pp. 324–343.

- SCHONLE A., "Social Power and Individual Agency: The Self in Greenblatt and Lotman", *The Slavic and East European Journal* vol. 45, 1, 2001, p. 61.
- SCHÖNLE A. (a cura di), *Lotman and cultural studies: encounters and extensions*, University of Wisconsin Press, Madison, 2006.
- SEDDA F., *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Nuova Cultura Edizioni, Roma, 2012.
- SEGRE C., "L'ultimo Lotman", *Slavica Tergestina* 4, *Atti del Convegno, Università degli studi di Bergamo, 3-5 novembre 1994*, pp. 43-51, LINT, Trieste, 1996.
- SÉRIOT P. (a cura di), *Un paradigme perdu: la linguistique marriste*. Cahiers de l'ILSL 20, Université de Lausanne, Lausanne, 2005.
- , *Structure and the Whole: East, West and Non-Darwinian Biology in the Origins of Structural Linguistics*, De Gruyter, 2014 [1999].
- , "If Vico Had Read Engels He Would Be Called Nikolai Marr", *Interventions* vol. 24, 5, 2022, pp. 716-741.
- SEYFFERT P., *Soviet Literary Structuralism. Background. Debate. Issues*, Slavica Publishers, Columbus, OH, 1985.
- ŠKLOVSKIJ V., *Rozanov*, Opojaz, Leningrado, 1921.
- , *Hod konja. Sbornik statej*, Gelikon, Mosca-Berlino, 1923.
- , *Treťja fabrika*, Izd. Artel' Pisatelej «Krug», Mosca, 1926.
- , *Iskusstvo kak priem, O teorii prozy*, pp. 7-20, Izd. Federacija, Mosca, 1929 [1917].
- SKVORCOV-STEPANOV I.I., "La concezione dialettica della natura è la concezione meccanicistica", in Tagliagambe, S. (a cura di), *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, pp. 120-130, Loescher, Torin, 1979 [1925].
- SOBOLEV S.L., KITOV, A.I., LJAPUNOV, A.A., "Osnoviye čerty kibernetiki", *Voprosy filosofii*, 1955.
- SOROKINA M.JU., "Nikolaj Konrad: žizn' meždu Zapadom i Vostokom", in Kumanev, V.A. (a cura di), *Tragičeskie sud'by: repressirovannye učenyje Akademii nauk SSSR*, pp. 128-143, Nauka, Moscow, 1995.
- SPENGLER O., *The Decline of the West*. Vol. 1, Robarts, Toronto, 1918.
- STALIN I.V., *Il marxismo e la linguistica*, Rinascita, Roma, 1952.

- , “O dialektičeskom i istoričeskom materializme”, in *Sočinenija*, t. 14, pp. 253–282, Izd. Pisatel’, Mosca, 1997 [1938].
- STEILA D., *Scienza e rivoluzione: la recezione dell’empiriocriticismo nella cultura russa (1877-1910)*. Storia della filosofia e del pensiero scientifico 3, Casa ed. le Lettere, Firenze, 1996.
- STRADA V., “Formalismo e neoformalismo”, *Questo e Altro* vol. 6/7, 1964, pp. 51–56.
- TAGLIAFERRI, T., “*Storia ecumenica: materiali per lo studio dell’opera di Toynebee*”. Riscontri 1, Rubbettino, Soveria Mannelli, Catanzaro, 2002.
- TAGLIAGAMBE S., *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica 1924-1939*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- , *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, Loescher, Torin, 1979.
- , *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano, 1997.
- TAGLIAGAMBE, S., RISPOLI G., *La divergenza nella rivoluzione. Filosofia, scienza e teologia in Russia (1920-1940)*, La Scuola, Brescia, 2016.
- TAGLIAVINI C., *Storia della linguistica*, Patron, Bologna, 1970.
- TAMM M., TOROP P. (a cura di), *The companion to Juri Lotman: a semiotic theory of culture*, Bloomsbury Academic, London-New York, 2022.
- TERRAS V., *Belinskij and Russian Literary Criticism: The Heritage of Organic Aesthetics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1974.
- THOMAS L.L., *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957.
- TIHANOV G., “Semantic Paleontology and Its Impact”, in Mrugalski, M., S. Schahadat, e I. Wutsdorff (a cura di), *Central and Eastern European Literary Theory and the West*, pp. 785–806, De Gruyter, 2022.
- TIMIRJAZEV A.K., “Dialektičeskij metod i sovremennoe estestvoznanie”, in *Estestvoznanie i dialektičeskij materializm*, pp. 140–159, Materialist, Mosca, 1925.
- TIMOFEEV L.I., *Osnovy teorii literatury*, Prosveščenie, Mosca, 1966.

- TLOSTANOVA M., Can the post-Soviet think? On coloniality of knowledge, external imperial and double colonial difference, *Intersections* vol. 1, 2, 2015.
- TOLZ V., *Russia's own Orient: the politics of identity and Oriental studies in the late Imperial and early Soviet periods*. Oxford studies in modern European history, Oxford University Press, Oxford; New York, 2011.
- TOMELLERI V.S., *Linguistica e filologia in Unione Sovietica: trilogia fra sapere e potere*. Eterotopie, n. 667, Mimesis, Milano, 2020.
- TOYNBEE A.J., *A Study of History. Reconsiderations*. Vol. 12, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1961.
- TOYNBEE A.J., CAPLAN J., *A Study of History: A New Edition Revised and Abridged by the Author and Jane Caplan*. A new ed., Thames and Hudson, London, 1972.
- TOYNBEE A.J., SOMERVELL D.C., *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*, Oxford University Press, New York-London, 1947.
- , *A Study of History: Abridgement of Volumes VII-X*, Oxford University Press, New York-London, 1957.
- , *A Study of History: Abridgement of Vols I-X in One Volume*, Oxford University Press, New York-London, 1960.
- TREMBLAY F., "Russian Leibnizianism", in Weckend, J. e L. Strickland (a cura di), *Leibniz's Legacy and Impact*, pp. 166–201, Routledge, New York, NY, 2020.
- TROCKIJ L., *Letteratura e rivoluzione*, Einaudi, Torino, 1973 [1924].
- TRUBECKOJ, N.S., *N.S. Trubetzkoy's Letters and Notes: Mostly in Russian*, Janua Linguarum. Series Maior, De Gruyter Mouton, Berlino, 1983.
- TYNIANOV Y., *Permanent Evolution: Selected Essays on Literature, Theory and Film*, a cura di Ainsley Morse e Philip Redko. Cultural Syllabus, Academic Studies Press, Boston, 2019.
- TYNJANOV, J.N., *Problema stihotvornogo jazyka: stati*, Sovetskij Pisatel', Mosca, 1965 [1924].
- , "Literaturnij fakt", in *Poetika. Istorija literaturj. Kino*, pp. 255–270, Nauka, Mosca, 1977 [1924].

- , “O literaturnoj evoljucii”, in *Poetika. Istorija literaturj. Kino*, pp. 270–281, Nauka, Mosca, 1977 [1927]
- VAR’JAŠ Š., “La storia della filosofia e la filosofia marxistica della storia” in Tagliagambe, S. (a cura di), *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, pp. 138–142, Loescher, Torin, 1979 [1924].
- VELMEZOVA E., *Les lois du sens: la sémantique marriste*. Slavica Helvetica, Bd. 77, P. Lang, Bern-New York, 2007.
- , “O.M. Frejdenberg : à la recherche d’une «science intégrale»”, *Cahiers du Centre de Linguistique et des Sciences du Langage*, fasc. 14, 2022, pp. 265–280.
- VERNADSKIJ V.I., *La biosfera e la noosfera*, Sellerio, Palermo, 1999.
- , *Biosfera i noosfera*, Ajris Press, Moscow, 2004.
- VERNER N., “Nauka i filosofija”, in AA. VV. *Očerki filosofii kollektivizma*, pp. 9–33, SPB, 1909.
- VOGMAN E., “Language Follows Labour: Nikolai Marr’s Materialist Palaeontology of Speech”, in Bianchi, B., E. Filion-Donato, M. Miguel, e A. Yuva (a cura di), *Cultural Inquiry*, 20, pp. 113–132, ICI Berlin Press, Berlin, 2021.
- VYGOTSKIJ L.S., *Razvitie viščii psikičeskikh funkcii*, Izd. Akademii Pedagogičeskikh Nauk, Mosca, 1960.
- WALDSTEIN M., “Russifying Estonia? Iurii Lotman and the Politics of Language and Culture in Soviet Estonia”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* vol. 8, 3, 2007, pp. 561–596.
- , *The Soviet Empire of Signs: A History of the Tartu School of Semiotics*, VDM Müller, Saarbrücken, 2008.
- WALICKI A., *The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, Eastern European Culture, Politics and Societies 7, PH02, Frankfurt a.M., 2015.
- WIENER N., *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge, MIT, 1985 [1948].
- YOUNG R.J.C., *Resituating Nikolai Marr*, «Interventions» vol. 24, 5, 2022, pp. 621–637.
- ZEN’KOVSKIJ V.V., *Istorija ruskoj filosofii*. Filosofskoe nasledie Rossii, Akademičeskij proekt Rarite, Moskva, 2001 [1948].
- ZINGARI G., *Leibniz, Hegel e l’idealismo tedesco*, Mursia, Milano, 1991.
- , *Invito al pensiero di Leibniz*, Mursia, Milano, 1994.

- ŽIRMUNSKIJ V.M., *Voprosy teorii literatury. Stat'i 1916-1926*, Academia, Leningrado, 1928,
- , *Nacionalnyj jazyk i socialnye dialekty*, Hudozestvennaja literatura, Leningrado, 1936,
- , *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i zapad*, Nauka, Leningrado, 1979,
- ŽMUD' L., "Studenty-istoriki meždu oficiozom i «liberal'noj» naukaj", *Zvezda* vol. 8, 1998, pp. 204–209,
- ŽOLKOVSKIJ A.K., "Dell'amplificazione", in Faccani, R. e U. Eco (a cura di), *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, pp. 91–98, Bompiani, Milano, 1969 [1962].
- ŽOLKOVSKIJ A.K., ŠČEGLOV J.K., "Iz predystorii sovetskih rabot po strukturnoj poetike", *Trudy po znakovym sistemam* vol. 3, 1967, pp. 367–377.
- , "From the Prehistory of Soviet Works on Structural Poetics", *Soviet Studies in Literature* vol. 21, 3–4, 1985, pp. 68–90.

I SAGGI DI LEXIA

1. Gian Marco DE MARIA (a cura di)
Ieri, oggi, domani. Studi sulla previsione nelle scienze umane
ISBN 978-88-548-4184-0, formato 17 × 24 cm, 172 pagine, 11 euro
2. Alessandra LUCIANO
Anime allo specchio. Le mirouer des simples ames di Marguerite Porete
ISBN 978-88-548-4426-1, formato 17 × 24 cm, 168 pagine, 12 euro
3. Leonardo CAFFO
Soltanto per loro. Un manifesto per l'animalità attraverso la politica e la filosofia
ISBN 978-88-548-4510-7, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 10 euro
4. Jenny PONZO
Lingue angeliche e discorsi fondamentalisti. Alla ricerca di uno stile interpretativo
ISBN 978-88-548-4732-3, formato 17 × 24 cm, 356 pagine, 20 euro
5. Gian Marco DE MARIA, Antonio SANTANGELO (a cura di)
La TV o l'uomo immaginario
ISBN 978-88-548-5073-6, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 15 euro
6. Guido FERRARO
Fondamenti di teoria sociosemiotica. La visione "neoclassica"
ISBN 978-88-548-5432-1, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 12 euro
7. Piero POLIDORO
Umberto Eco e il dibattito sull'iconismo
ISBN 978-88-548-5267-9, formato 17 × 24 cm, 112 pagine, 9 euro
8. Antonio SANTANGELO
Le radici della televisione intermediale. Comprendere le trasformazioni del linguaggio della TV
ISBN 978-88-548-5481-9, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 19 euro
9. Gianluca CUOZZO
Resti del senso. Ripensare il mondo a partire dai rifiuti
ISBN 978-88-548-5231-0, formato 17 × 24 cm, 204 pagine, 14 euro
10. Guido FERRARO, Antonio SANTANGELO (a cura di)
Uno sguardo più attento. I dispositivi di senso dei testi cinematografici
ISBN 978-88-548-6330-9, formato 17 × 24 cm, 208 pagine, 13 euro

11. Massimo LEONE, Isabella PEZZINI (a cura di)
Semiotica delle soggettività
ISBN 978-88-548-6329-3, formato 17 × 24 cm, 464 pagine, 30 euro
12. Roberto MASTROIANNI (a cura di)
Writing the city. Scrivere la città Graffitiismo, immaginario urbano e Street Art
ISBN 978-88-548-6369-9, formato 17 × 24 cm, 284 pagine, 16 euro
13. Massimo LEONE
Annunciazioni. Percorsi di semiotica della religione
ISBN 978-88-548-6392-7, formato 17 × 24 cm, 2 tomi, 1000 pagine, 53 euro
14. Antonio SANTANGELO
Sociosemiotica dell'audiovisivo
ISBN 978-88-548-6460-3, formato 17 × 24 cm, 216 pagine, 14 euro
15. Mario DE PAOLI, Alessandro PESAVENTO
La signora del piano di sopra. Struttura semantica di un percorso narrativo onirico
ISBN 978-88-548-6784-0, formato 17 × 24 cm, 88 pagine, 9 euro
16. Jenny PONZO
La narrativa di argomento risorgimentale (1948–2011). Tomo I. Sistemi di valori e ruoli tematici. Tomo II. Analisi semiotica dei personaggi
ISBN 978-88-548-7751-1, formato 17 × 24 cm, 2 tomi, 788 pagine, 45 euro
17. Guido FERRARO, Alice GIANNITRAPANI, Gianfranco MARRONE, Stefano TRANI (a cura di)
Dire la Natura. Ambiente e significazione
ISBN 978-88-548-8662-9, formato 17 × 24 cm, 488 pagine, 28 euro
18. Massimo LEONE
Signatim. Profili di semiotica della cultura
ISBN 978-88-548-8730-5, formato 17 × 24 cm, 688 pagine, 40 euro
19. Massimo LEONE, Henri DE RIEDMATTEN, Victor I. STOICHITA
*Il sistema del velo / Système du voile.
Trasparenze e opacità nell'arte moderna e contemporanea / Transparence et opacité dans l'art moderne et contemporain*
ISBN 978-88-548-8838-8, formato 17 × 24 cm, 344 pagine, 26 euro
20. Mattia THIBAUT (a cura di)
Gamification urbana. Letture e riscritture ludiche degli spazi cittadini
ISBN 978-88-548-9288-0, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 20 euro

21. Ugo VOLLI
Alla periferia del senso. Esplorazioni semiotiche
ISBN 978-88-548-9465-5, formato 17 × 24 cm, 380 pagine, 22 euro
22. Giampaolo PRONI
La semiotica di Charles S. Peirce. Il sistema e l'evoluzione
ISBN 978-88-255-0064-6, formato 17 × 24 cm, 480 pagine, 22 euro
23. Guido FERRARO, Antonio SANTANGELO (a cura di)
I sensi del testo. Percorsi interpretativi tra la superficie e il profondo
ISBN 978-88-255-0060-8, formato 17 × 24 cm, 208 pagine, 12 euro
24. Marianna BOERO
Linguaggi del consumo. Segni, luoghi, pratiche, identità
ISBN 978-88-255-0130-8, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 16 euro
25. Guido FERRARO (a cura di)
Narrazione e realtà. Il senso degli eventi
ISBN 978-88-255-0560-3, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 15 euro
26. Alessandro PRATO (a cura di)
Comunicazione e potere. Le strategie retoriche e mediatiche per il controllo del consenso
ISBN 978-88-255-0942-7, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 12 euro
27. Vitaliana ROCCA
La voce dell'immagine. Parola poetica e arti visive nei Neue Gedichte di Rilke
ISBN 978-88-255-0973-1, formato 17 × 24 cm, 176 pagine, 12 euro
28. Vincenzo IDONE CASSONE, Bruno SURACE, Mattia THIBAUT (a cura di)
I discorsi della fine. Catastrofi, disastri, apocalissi
ISBN 978-88-255-1346-2, formato 17 × 24 cm, 260 pagine, 18 euro
29. Patrícia BRANCO, Nadirsyah HOSEN, Massimo LEONE, Richard MOHR (edited by)
Tools of Meaning. Representation, Objects, and Agency in the Technologies of Law and Religion
ISBN 978-88-255-1867-2, formato 17 × 24 cm, 296 pagine, 18 euro
30. Simona STANO
I sensi del cibo. Elementi di semiotica dell'alimentazione
ISBN 978-88-255-2096-5, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 18 euro
31. Guido FERRARO
Semiotica 3.0. 50 idee chiave per un rilancio della scienza della significazione
ISBN 978-88-255-2318-8, formato 17 × 24 cm, 308 pagine, 18 euro

32. Simone GAROFALO
Narrarsi in salvo. Semiosi e antropo-poiesi in due buddhismi giapponesi
ISBN 978-88-255-2368-3, formato 17 × 24 cm, 516 pagine, 26 euro
33. Massimo LEONE
Il programma scientifico della semiotica. Scritti in onore di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-2763-6, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 18 euro
34. Massimo LEONE, Bruno SURACE, Jun ZENG (edited by)
The Waterfall and the Fountain. Comparative Semiotic Essays on Contemporary Arts in China
ISBN 978-88-255-2787-2, formato 17 × 24 cm, 360 pagine, 25 euro
35. Jenny PONZO, Mattia THIBAUT, Vincenzo IDONE CASSONE (a cura di)
Languagescapes. Ancient and Artificial Languages in Today's Culture
ISBN 978-88-255-2958-6, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 22 euro
36. Andrea MAZZOLA
Trasumano mon amour. Note sul movimento H+ (scritti 2015-2019)
Prefazione di Riccardo de Biase
Traduzione di Annamaria Di Gioia, Federica Fiasca, Francesco Tagliavia, Giorgio Cristina
ISBN 978-88-255-3029-2, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 18 euro
37. Mattia THIBAUT
Ludosemiotica. Il gioco tra segni, testi, pratiche e discorsi
Prefazione di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-3212-8, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 16 euro
38. Massimo LEONE
Colpire nel segno. La semiotica dell'irragionevole
ISBN 978-88-255-3381-1, formato 17 × 24 cm, 252 pagine, 18 euro
39. Massimo LEONE
Scevà. Parasemiotiche
ISBN 978-88-255-3455-9, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 16 euro
40. Federico BIGGIO, Victoria DOS SANTOS, Gianmarco Thierry GIULIANA (eds.)
Meaning-Making in Extended Reality. Senso e Virtualità
ISBN 978-88-255-3432-0, formato 17 × 24 cm, 336 pagine, 22 euro
41. Gabriele MARINO
Frammenti di un disco incantato. Teorie semiotiche, testualità e generi musicali
Prefazione di Andrea Valle
Postfazione di Ugo Volli
ISBN 978-88-255-3586-0, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 17 euro

42. Xianzhang ZHAO
Text – Image Theory: Comparative Semiotic Studies on Chinese Traditional Literature and Arts
ISBN 979-12-5994-008-7, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 22 euro
43. Cristina VOTO
Monstruos audiovisuales. Agentividad, movimiento y morfología
Prefazione di Massimo Leone
ISBN 979-12-5994-419-1, formato 17 × 24 cm, 108 pagine, 10 euro
44. Silvia BARBOTTO, Cristina VOTO, Massimo LEONE (eds.)
Rostrosferas de America Latina. Culturas, traducciones y mestizajes
ISBN 979-12-5994-921-9, formato 17 × 24 cm, 212 pagine, 18 euro
45. Jenny PONZO, Francesco GALOFARO (a cura di)
Autobiografie spirituali
ISBN 979-12-5994-878-6, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 16 euro
46. Massimo LEONE, Cristina VOTO (a cura di)
I cronotopi del volto
ISBN 979-12-218-0270-2, formato 17 × 24 cm, 260 pagine, 20 euro
47. Roberto FLORES
Magia Publicitaria. Semiótica de la eficacia simbólica
ISBN 979-12-218-0313-6, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 14 euro
48. Antonio SANTANGELO, Massimo LEONE (a cura di)
Semiotica e intelligenza artificiale
ISBN 979-12-218-0429-4, formato 17 × 24 cm, 308 pagine, 22 euro
49. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
Nuovi media
ISBN 979-12-218-0521-5, formato 17 × 24 cm, 288 pagine, 16 euro
50. Gianmarco THIERRY GIULIANA, Massimo LEONE (éds.)
Sémiotique du visage futur
ISBN 979-12-218-0492-8, formato 17 × 24 cm, 200 pagine, 18 euro
51. José Luis FERNÁNDEZ, Massimo LEONE, Elsa SORO, Cristina VOTO (a cura di)
Rostrotopías. Mitos, narrativas y obsesiones de las plataformas digitales
ISBN 979-12-218-0853-7, formato 17 × 24 cm, 246 pagine, 24 euro
52. Massimo LEONE (a cura di)
Il senso impervio. Vette e abissi dell'interpretazione estrema
ISBN 979-12-218-0972-5, formato 17 × 24 cm, 442 pagine, 30 euro

53. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
I media e le icone culturali
ISBN 979-12-218-1144-5, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 22 euro
54. Mario DE PAOLI
L'evoluzione delle specie semiotiche. Biologia dell'evoluzione, semiotica e informazione quantistica
ISBN 979-12-218-1268-8, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 16 euro
55. Silvia BARBOTTO FORZANO
SENSI inVERSI. Gradienti narrativi, creatività collettiva, media espansi e incorporati
Prefazione di Maria Giulia Dondero
Postfazione di Sara Hejazi
ISBN 979-12-218-1480-4, formato 17 × 24 cm, 164 pagine, 18 euro
56. Angelo DI CATERINO
L'ambiguità del credere. Semiotica e antropologia dei processi epistemici
ISBN 979-12-218-1534-4, formato 17 × 24 cm, 140 pagine, 14 euro
57. Gianmarco Thierry GIULIANA
Il videogioco come linguaggio della realtà. Introduzione a una nuova prospettiva semiotica. Volume 1
ISBN 979-12-218-1528-3, formato 17 × 24 cm, 380 pagine, 26 euro
58. Ludovic CHATENET, Gianmarco Thierry GIULIANA (a cura di)
Semioverses. Pour une sémiotique des mondes virtuels et numériques
ISBN 979-12-218-1612-9, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 22 euro
59. Massimo LEONE (a cura di)
Il senso immerso. Libertà e smarrimenti del corpo digitale
ISBN 979-12-218-1652-5, formato 17 × 24 cm, 652 pagine, 38 euro
60. Massimo LEONE, Francesco PILUSO (a cura di)
Semiotica dei filtri
ISBN 979-12-218-1805-5, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 21 euro
61. Jenny PONZO, Simona STANO (a cura di)
Nuove tecnologie digitali e immersive. Valori, pratiche, significati culturali e terapeutici
ISBN 979-12-218-1919-9, formato 17 × 24 cm, 236 pagine, 20 euro

62. Pietro RESTANEO

Dalla struttura al sistema. Lotman e la storia delle idee In Urss

ISBN 979-12-218-2294-6, formato 17 × 24 cm, 244 pagine, 19 euro

Finito di stampare nel mese di ottobre del 2025
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma