

JAK BYŁA ZROBIONA TARTUSKO- -MOSKIEWSKA SZKOŁA SEMIOTYCZNA?

Paweł Rojek

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła tartusko-moskiewska semiotyki kultury była jednym z najciekawszych zjawisk w światowej semiotyce oraz jednym z najciekawszych zjawisk w nauce radzieckiej. Grupę tę utworzyli w latach 60. minionego wieku uczeni rozmaitych specjalności skupieni wokół Jurija Łotmana (1922–1993), charyzmatycznego profesora literatury rosyjskiej na uniwersytecie w Tartu. Od połowy lat 60. Łotman organizował w Estonii letnie szkoły semiotyczne i interdyscyplinarne konferencje, gromadzące uczestników z różnych ośrodków naukowych ZSRR. Spotkania te doprowadziły do powstania szkoły, która miała ogromny wpływ na radziecką i światową humanistykę. Prace szkoły były na bieżąco wydawane na Zachodzie, a ci z członków grupy, którzy zdecydowali się na emigrację, znajdowali pracę na najlepszych uniwersytetach świata. Szkoła tartusko-moskiewska była bez wątpienia – jak piszą autorzy najnowszego polskiego podręcznika do teorii literatury – „jedną z najbardziej żywych i płodnych szkół semiologicznych XX wieku” (Burzyńska, Markowski 2006: 246). Koniec działalności grupy przyniosły liczne emigracje, rozpad Związku Radzieckiego i w końcu śmierć Jurija Łotmana ¹.

W niniejszym artykule próbuję opisać i wyjaśnić fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej. Fenomen ten nie polegał tylko na istnieniu oryginalnej i twórczej szkoły naukowej, lecz także na tym, że szkoła ta powstała i z powodzeniem funkcjonowała w środowisku totalitarnym. Spróbuję opisać i wyjaśnić fenomen szkoły za pomocą kategorii badawczych, które sama sformułowała. Jest to uprawnione podejście, ponieważ – jak wskazywali członkowie szkoły – „teksty naukowe, będąc metatekstami

¹ W kwestii historii szkoły tartusko-moskiewskiej zob. znakomitą monografię B. Żyłki (2009), jego przedmowy do prac J. Łotmana i B. Uspienskiego (1998, 1999, 2008) oraz Uspienski 2002a, Gasparow B. 1991, Poczępcow 2001: 656–718.

kultury, jednocześnie mogą być traktowane jako jej własne teksty” (Iwanow i in. 1973: 32). Semiotyka, będąca ogólną teorią kultury, sama jest częścią kultury, może być więc badana za pomocą samej siebie. Innymi słowy, teoria semiotyczna może pokazać nie tylko, jak jest zrobiony *Plaszczyk* Gogoła, lecz także jak jest zrobiona teoria „skazu” (por. Eichenbaum 1971).

Nie jest to pierwsza próba takiego ujęcia fenomenu szkoły. Boris Uspienski (2002) i Boris Gasparow (1991), jej wybitni przedstawiciele, próbowali analizować ją samą jako zjawisko kulturowe i semiotyczne. Uspienski wskazywał na ogólne uwarunkowania sukcesu szkoły, a Gasparow – na jej szczególne cechy, które miały być rezultatem funkcjonowania w Związku Radzieckim. Spróbuję uogólnić obie te analizy, korzystając z kategorii semiotycznych wprowadzonych przez Jurija Łotmana (1999), które przedstawię w pierwszej części artykułu. W drugiej części będę argumentował za Uspienskim, że szkoła zawdzięczała swój sukces umiejętnemu połączeniu różnorodnych perspektyw. W trzeciej części spróbuję dowieść, wbrew Gasparowowi, że szkoła była subwersją, a nie inwersją dominującego dyskursu ideologicznego. Mam nadzieję, że w ten sposób odpowiem na pytanie, jak została zrobiona tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna. W zakończeniu przedstawię niezwykle paralele strukturalne między szkołą, XIX-wiecznymi salonami i ruchem „Solidarności”.

/// Dwie idee semiotyczne

Ostatnią większą pracą Jurija Łotmana była *Kultura i eksplozja* (1999). Książka ta powstawała w dramatycznych okolicznościach – Łotman w trakcie jej przygotowywania ciężko zachorował i został dotknięty dysleksją i dysgrafią; trudno sobie wyobrazić gorsze kalectwo dla historyka literatury i płodnego pisarza. Bogusław Żyłko określił tę książkę jako „łabędzi śpiew” szkoły tartusko-moskiewskiej, była ona bowiem nie tylko ostatnią pracą Łotmana, ale także ostatnią pracą tego środowiska (1999: 7). Pozostając w kręgu ptasich metafor, jak wiadomo od Hegla, „sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem” (1969: 21). Wydaje się, że właśnie w tej pracy można znaleźć klucze do opisu i wyjaśnienia fenomenu szkoły. Spróbuję krótko przedstawić dwie ważne idee tej książki, mianowicie koncepcję twórczości jako przekładu i rozróżnienie systemów binarnych i ternarnych.

Twórczość jako przekład nietrywialny

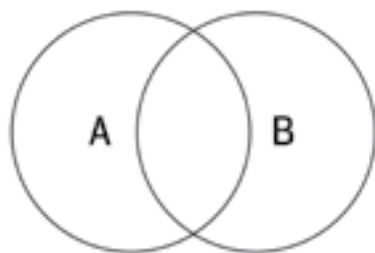
Jurij Łotman na samym początku pracy krytykuje klasyczny model komunikacji. Zgodnie z tym modelem, celem komunikacji jest przekazywanie

informacji za pośrednictwem języka wspólnego dla nadawcy i odbiorcy. W kanonicznym sformułowaniu Romana Jakobsona (1989: 81) model ten przedstawia się następująco:



Nadawca kieruje do odbiorcy znaczący, to znaczy stosujący się do pewnego kontekstu, komunikat, który przesyłany jest w pewnym wspólnym dla nadawcy i odbiorcy kodzie za pośrednictwem pewnego kanału fizycznego.

Łotman zwraca uwagę, że model ten jest zbyt daleko idącą idealizacją, ponieważ zakłada, że nadawca i odbiorca posługują się tym samym kodem. Rzeczywiście, Jakobson pisał, że kod musi być „w pełni lub przynajmniej w części wspólny dla nadawcy i odbiorcy” (1989: 81), przy czym normalną sytuacją jest zgodność kodu, a nienormalną – częściowy brak zgodności. Wbrew temu Łotman twierdzi, że normalną sytuacją jest niezgodność kodów, a ich zgodność jest czymś wyjątkowym (1999: 32, 55; 1985: 8–10). Aby się o tym przekonać, wystarczy wziąć pod uwagę wymiar czasu. Jeśli historia nadawcy różni się od historii odbiorcy, to różnią się także ich pamięci, a zatem ich języki też są różne. Model komunikacji powinien więc brać pod uwagę fakt, że przestrzenie znaczeniowe nadawcy (A) i odbiorcy (B) są prawie zawsze różne. Dokładniej, przestrzenie te się krzyżują, to znaczy nie są ani w pełni tożsame, ani w pełni rozłączne. Łotman ilustruje to następującym schematem (1999: 33):



Model Jakobsona zakłada tożsamość kodów, to znaczy $A = B$. W tym wypadku komunikacja jest właściwie bezprzedmiotowa. „Nadawca i odbiorca całkowicie ze sobą identyczni – pisał Łotman – będą się dobrze

porozumiewali, ale nie będą mieli sobie nic do powiedzenia” (1999: 32). To właśnie istotna różnica między partnerami skłania do podjęcia komunikacji. Różnica ta nie może być jednak zbyt wielka. Jeśli $A \cap B = \emptyset$, to znaczy jeśli A i B są całkowicie rozłączne, komunikacja jest niemożliwa. Języki partnerów dialogu muszą być więc „wystarczająco bliskie, aby przekład był możliwy, ale na tyle odległe, aby nie był trywialny” (1985: 10).

O ile komunikacja w modelu Jakobsona nie wyprowadza poza istniejące teksty, o tyle komunikacja w modelu Łotmana jest procesem twórczym. Jak pisał ten ostatni:

Komunikacja językowa rysuje się jako napięte przecięcie się adekwatnych i nieadekwatnych aktów językowych. Co więcej, niezrozumienie (rozmowa w niezupełnie identycznych językach) jawi się jako podobnie wartościowy mechanizm znaczeniowy, co i rozumienie. [...] Sytuacja, kiedy w roli minimalnej jednostki generującej sens występuje nie jeden język, lecz dwa, pociąga za sobą rozliczne konsekwencje. Sama natura aktu intelektualnego może zostać opisana w terminach przekładu, określenie zaś znaczenia – jako przekładu z jednego języka na drugi, przy czym pozajęzykowa rzeczywistość jest również pojmowana jako pewien język (1999: 34).

Generatorem sensu jest więc zderzenie co najmniej dwóch języków. Nowe znaczenie powstaje wtedy, gdy próbuje się przelożyć na własny język coś, co poza ten język wykracza. Gdy uczestnicy komunikacji posługują się częściowo różnymi językami, dochodzi do twórczej transformacji tekstów, którą Łotman nazywał w innym miejscu „przekładem nietrywialnym” lub „nietrywialną przemianą znaczenia” (1985: 9–10). O ile przekład trywialny jest procesem ciągłym i przewidywalnym, o tyle przekład nietrywialny ma charakter skokowy i nieprzewidywalny.

Z chwilą, gdy teksty zewnętrznego języka zostają wciągnięte w obszar kultury, następuje eksplozja. [...] Eksplozję można zinterpretować jako moment zderzenia obcych sobie języków: przyswajającego i przyswajanego. Powstaje przestrzeń wybuchu – wiązka nieprzewidywalności (Łotman 1999: 186).

Warunkiem twórczości jest więc zestawienie co najmniej dwóch języków, które muszą być różne, nie na tyle jednak, by nie miały ze sobą nic wspólnego. Twórczość wymaga zatem utrzymania wielości w jedności.

Zdaniem Łotmana na zasadzie dialogu funkcjonują wszelkiego rodzaju „urządzenia intelektualne”, począwszy od jednostkowego umysłu aż po złożone systemy kulturowe.

Wszelkie urządzenie myślące musi mieć strukturę dwu- lub wielobiegunową [...]. Ich integracja realizuje się w formie dramatycznego dialogu, kompromisu, wzajemnego napięcia, sam zaś mechanizm intelektu musi być wyposażony nie tylko w aparat funkcjonalnej asymetrii, ale też w urządzenia

kierujące jego stabilizacją i destabilizacją, gwarantujące homeostazę i dynamikę (Łotman 1983: 25, cyt. za: Żyłko 2009: 207, zob. także Łotman 1985: 13).

Wydaje się, że te uwagi można bezpośrednio odnieść do zasad organizacji szkoły naukowej, która jest również szczególnym „urządzeniem myślącym”.

Dwa sposoby opozycji wobec systemu binarnego

Drugą ważną ideą Łotmana z *Kultury i eksplozji* jest pojawiające się pod koniec książki rozróżnienie na binarne i ternarne systemy kulturowe. Jak argumentowałem w innym miejscu (Rojek 2009: 27–49), podział ten nawiązuje do wcześniejszych typologii kultur, przedstawionych samodzielnie przez Łotmana (1984: 50–73), Uspienskiego (1997) i wspólnie przez Łotmana oraz Uspienskiego (1977, 1993). W systemach binarnych znaczenie powstaje przez transformację elementów znaczących, dopuszcza się tylko jeden punkt widzenia i zakłada dychotomiczny podział na własny system i przeciwny mu kontrsystem. W kulturach ternarnych znaczenie powstaje w wyniku powiązania znaczącego ze znaczącym, akceptuje się wiele punktów widzenia i przyjmuje niedychotomiczny obraz własnej kultury. Używając terminologii Michaiła Bachtina (1970: 11–13), można powiedzieć, że systemy binarne są homofoniczne, a ternarne – polifoniczne. Łotman w swojej ostatniej pracy wskazuje, że systemy te różnią się dynamiką – systemy binarne mogą zmieniać się wyłącznie rewolucyjnie i gwałtownie, systemy ternarne mogą zaś powoli ewoluować (1999: 225–236).

Łotman i Uspienski w wielu pracach wskazywali, że kultura rosyjska ma charakter binarny, a kultura zachodnioeuropejska – ternarny (1977, 1993). W *Kulturze i eksplozji* Łotman pisał, że upadek Związku Radzieckiego daje szansę na przejście kultury rosyjskiej na system ternarny:

Zasadnicze zmiany [...] dokonujące się na naszych oczach, stwarzają być może szansę przejścia na ogólnoeuropejski ternarny system i oznaczają rezygnację z ideału zburzenia „starego świata do fundamentów” po to, by potem na jego gruzach zbudować nowy. Byłoby historyczną katastrofą, gdybyśmy przegapili tę okazję (1999: 236).

Zarazem jednak Łotman dostrzegał niebezpieczeństwo zwycięstwa tradycyjnej binarnej struktury. Dotychczasowe transformacje kultury rosyjskiej charakteryzowały się tym, że dochodziło do zmiany tekstów kultury, ale nie jej struktury. Kultury średniowiecznej Rusi, nowożytnej Rosji Piotra I i współczesnego Związku Radzieckiego różniły się ze względu na treści, ale nie ze względu na formę. Każda z tych kultur nastawiona

była nie na modelowanie rzeczywistości, lecz pozostawanie w zgodzie z pewnymi kanonicznymi tekstami, dopuszczała wyłącznie własny punkt widzenia i dzieliła dychotomicznie rzeczywistość na dobrą swoją i złą obcą. Dlatego właśnie zmiana w kulturze rosyjskiej zawsze miała charakter gwałtowny i wszechobejmujący. Łotman zauważał z niepokojem, że formułowane w latach 90. XX w. projekty reform miały niebezpiecznie całościowy charakter.

Rozróżnienie systemów binarnych i ternarnych pozwala na wskazanie dwóch sposobów sprzeciwu wobec dominującego systemu binarnego. Pierwszy sposób polega na zbudowaniu alternatywnego systemu, który ma również charakter binarny. W ten sposób na przykład binarna kultura rosyjskiego oświecenia sprzeciwiała się binarnej kulturze rosyjskiego prawosławia. Drugi sposób polega na przeciwstawieniu dominującemu systemowi binarnemu jakiegoś odmiennego systemu ternarnego. W tym wypadku nowy system nie stanowi odzwierciedlenia starego, lecz jego przekroczenie. W swojej pracy o semiotyce „Solidarności” (2009) argumentowałem, że kultura polskiej opozycji antykomunistycznej przed stanem wojennym miała właśnie ternarny charakter. Ten pierwszy model sprzeciwu można nazwać inwersją, a drugi – subwersją.

Warto zwrócić uwagę, że systemy binarne są zasadniczo nietwórcze. Ponieważ dopuszczają tylko jeden uprawniony język, nie może w nich dochodzić do „nietrywialnych przekładów”. Odmiennie punkty widzenia nie są traktowane jako możliwie prawdziwe, lecz jako apriorycznie fałszywe. Twórczość może się pojawiać wyłącznie na gruncie systemów ternarnych, które dopuszczają wiele uprawnionych punktów widzenia. Zderzenie różnych opisów rzeczywistości może prowadzić do prób ich uzgodnienia, przekładu i doprowadzić do twórczych transformacji.

Jak już wskazywałem, fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej polegał na tym, że była to szkoła niebywale twórcza i że działała w warunkach systemu totalitarnego. Sądzę, że fenomen ten można wyjaśnić za pomocą wskazanych idei Łotmana. Najpierw spróbuję pokazać, że twórczość szkoły można wyjaśnić przez jej ogromną wewnętrzną różnorodność, równoważoną jednak przez pewne mechanizmy jednoczące. Szkoła była podjęta na wielką skalę próbą połączenia rozmaitych języków naukowych przez jeden wspólny kod semiotyczny. Następnie będę argumentował, że struktura tekstów szkoły zasadniczo różniła się od struktury dominującej ideologii komunistycznej. Kultura szkoły była ternarna, a oficjalna kultura radziecka – binarna (zob. Rojek 2009: 55–82). Dlatego szkoła była twórcza, a ideologia komunistyczna – odtwórcza.

Najlepiej świadczy o tym porównanie innowacyjności prac semiotycznych z kanonicznością ideologicznych elaboratów.

/// Wielość i jedność

Sukces szkoły naukowej – tak samo jak sukces dowolnego „urządzenia intelektualnego” – opiera się na właściwym połączeniu różnorodności i jedności. Jeśli nie ma wielości stanowisk, sporów i dyskusji, nie ma też szansy na pojawienie się nowych idei; nowe idee nie mogą się jednak pojawiać także wtedy, gdy nie ma żadnego związku między radykalnie różnymi perspektywami. Spróbuję teraz pokazać, w jaki sposób w szkole łączyła się wielość i jedność.

Czynniki różnicujące

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech szkoły tartusko-moskiewskiej jest jej niezwykła różnorodność pod każdym niemal względem. Bogusław Żylko, autor znakomitej monografii szkoły, pisał o charakteryzującym ją „policentryzmie geograficznym, genetycznym i personalnym” (2009: 39), „ekumenizmie” (tamże: 21) i „wielogłosości” (tamże: 68). Szkoła miała być wedle niego realizacją „zasady wielość w jedności” (tamże: 21–22) i prawdziwą „wieżą Babel” (tamże: 33).

Już sama nazwa szkoły wskazuje na jej wewnętrzne zróżnicowanie. Szkoła tartusko-moskiewska miała dwa centra – Katedrę Literatury Rosyjskiej Uniwersytetu Tartuskiego, na czele której stał Jurij Łotman, i Sektor Strukturalnej Typologii Języków Słowiańskich Instytutu Słowianoznawstwa Akademii Nauk ZSRR w Moskwie, kierowany przez Wiaczesława Iwanowa. Z ośrodkiem w Tartu na stałe lub czasowo związani byli – prócz Łotmana – Zara Minc, Boris Jegorow i Boris Gasparow. Pozostali członkowie szkoły, w szczególności Boris Uspienski, Władimir Toporow i Aleksandr Piatigorski, pracowali w Moskwie. Centra szkoły były nie tylko oddalone przestrzennie – Tartu leży prawie tysiąc kilometrów od Moskwy – ale reprezentowały dwie różne tradycje badawcze, specjalności i nastawienia.

Pierwszeństwo w badaniach semiotycznych przypada Moskwie. W 1962 r. odbyło się tam w Instytucie Słowianoznawstwa pierwsze w świecie sympozjum semiotyczne. Abstrakty referatów tego spotkania trafiły do rąk Jurija Łotmana, który niezależnie zajmował się podobną tematyką w Tartu, i skłoniły go do podjęcia wyprawy do Moskwy w celu nawiązania kontaktów. Spotkanie Łotmana z Iwanowem na daczy

w Pieriedielkinie można uznać za początek współpracy obu ośrodków. Semiotyka w ZSRR nosiła piętno nauki burżuazyjnej. Pierwsze sympozjum odbyło się tylko ze względu na udział w nim cybernetyków, którzy mieli wsparcie radzieckiego kompleksu przemysłowo-wojskowego. Z powodu nacisków politycznych centrum badań przeniosło się do Tartu. Wynikało to ze szczęśliwego nieporozumienia, ponieważ władze na prowincji z góry założyły, że Rosjanie ze stolicy muszą być przedstawicielami prawidłowej ideologii (Jegorow 1994: 306). Tam od 1964 r. zaczęto co dwa lata organizować letnie szkoły semiotyczne i publikować pismo „Trudy po znakovym sistiemam”. Niestety, z powodów politycznych udało się zorganizować tylko pięć szkół letnich i od 1974 r. spotkania semiotyków miały charakter nieregularny. Do 1991 r. wydano za to 25 tomów „Trudow”. Moskiewską odnogą szkoły było sławne „seminarium Żołkowskiego – Mioletinskiego”, które działało do lat 80. (Gasparow M. 2006). Co ciekawe, rozpad ZSRR i napięte stosunki między Estonią a Rosją w ostatnich czasach doprowadziły do charakterystycznych zmian semiotycznych. Rosyjscy badacze coraz częściej mówią o „Moskiewskim Kole Semiotycznym”, ignorując rolę Tartu, a estoński Uniwersytet w Tartu, który także uważa się za spadkobiercę szkoły, przemianował „Trudy po znakovym sistiemam” na „Studies in Sign Systems” (Żyłko 2009: 70, 85).

Istnieją – o ile się orientuje – dwie interpretacje roli Tartu w szkole tartusko-moskiewskiej. Pierwsza z nich głosi, że miasto to pozostawało neutralnym punktem, w którym mogli spotykać się uczeni z różnych ośrodków, przede wszystkim z Leningradu i Moskwy (Łotman 1994a: 296). Druga, o wiele częściej przyjmowana interpretacja głosi, że Tartu nie było neutralnym miejscem, lecz zastępowało Leningrad (Uspienski 2002: 20); z Tartu do Petersburga jest zresztą trzy razy bliżej niż do Moskwy. W każdym z tych wypadków szkoła tartusko-moskiewska miała być połączeniem dwóch tradycji – leningradzkiej i moskiewskiej. Szkoła tartusko-moskiewska była więc w istocie szkołą leningradzko-moskiewską.

Wpływową analizę zjawiska szkoły jako połączenia tradycji Petersburga i Moskwy przedstawił Boris Uspienski. Pisał on:

tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna jednoczy dwie tradycje – moskiewską lingwistyczną i petersburską literaturoznawczą, które wzajemnie się wzbogacają. Ta symbioza tradycji okazała się nadzwyczaj owocna dla każdej ze stron. Jeżeli możemy w ogóle prawomocnie mówić o pewnym sukcesie tego kierunku, w znacznym stopniu jest to rezultat tego połączenia (2002: 20).

Moskwa chlubi się tradycjami lingwistycznymi. Nikołaj Trubieckoj i Roman Jakobson, twórcy współczesnego językoznawstwa, zaczęli

swoją działalność w Moskwie. Tam właśnie działało Koło Lingwistyczne, które po rewolucji przeniosło się do Pragi. Z kolei Petersburg, Piotrogród, a potem Leningrad był ośrodkiem badań literaturoznawczych. Z Leningradem związani byli Władimir Propp, Wiktor Żyrmunski, Boris Eichenbaum, Jurij Tynianow, Michail Bachtin i Olga Freidenberg. Jurij Łotman kształcił się właśnie w Leningradzie i był uczniem Proppa i Żyrmunskiego, do Estonii trafił w okresie walki z „kosmopolityzmem” w latach 50. Fenomen szkoły miał wynikać z tego, że pod wpływem wzajemnych spotkań moskiewscy językoznawcy zajęli się literaturą, a leningradzcy literaturoznawcy – lingwistyką. Efektem tych dyscyplinarnych transgresji miała być innowacyjność prac semiotyków.

Wielu autorów zgadzało się z ogólną tezą Uspienskiego, inaczej jednak rozumiało różnicę między tradycją moskiewską a leningradzką. Jurij Łotman (1994a: 295) zwracał uwagę, że uczeni moskiewscy byli bardziej zainteresowani statyką kultury, a uczeni petersburscy – dynamiką, Michail Gasparow (1994: 300) wskazywał, że moskwianie byli pod względem teoretycznym bardziej zachowawczy, teoretyczni niż leningradzcy, a Boris Jegorow sądził (1994: 305), że dla uczonych z Moskwy charakterystyczne było ograniczanie się do prostych systemów semiotycznych, podczas gdy tradycje petersburskie skłaniały do analizy bardziej złożonych obiektów. Wreszcie Bogusław Żyłko wskazywał, że badacze moskiewscy przyjmowali naturalistyczny, a uczeni tartuscy – kulturalistyczny punkt widzenia (2009: 20). Rozróżnienia te można uogólnić, odwołując się do występującej u późnego Łotmana koncepcji dialogu między półkulami mózgowymi. Z tego punktu widzenia Moskwa była niewątpliwie lewą, a Tartu prawą półkulą „mózgu” szkoły. Niezależnie od tego, jakie dokładnie znaczenie nadaje się rozróżnieniu moskiewskie – leningradzkie, połączenie tych tradycji wytworzyło pełną twórczego napięcia atmosferę i doprowadziło do teoretycznej eksplozji.

Warto też zwrócić uwagę, że szkoła czerpała także z innych, czasami dość niecodziennych źródeł. W „Trudach” przedrukowano na przykład prace o Pawła Florenskiego, prawosławnego kapłana i filozofa zamordowanego przez bolszewików, który zajmował się między innymi malarstwem ikonowym. Równocześnie jednak interesowano się pracami bezbożnika Siergieja Eisensteina czy Olgi Freidenberg, pozostającej pod wpływem Nikołaja Marra, który był Trofimem Łysenką sowieckiej nauki o języku (Żyłko 2009: 243).

Różnorodność szkoły nie polegała jednak tylko na połączeniu różnych tradycji, lecz przede wszystkim na różnorodności jej członków

i podejmowanych przez nich badań. Taki skład uczestników był zamierzony przez Jurija Łotmana, który projektował letnie szkoły semiotyczne. „Różnorodność zainteresowań – wspominał – różnice psychologiczne, wiekowe i wszelkie inne między uczestnikami, ich niejednorodność we wszystkim prowadziły do nieustannego i efektywnego dialogu” (1994a: 295). W szkołach letnich brali więc udział badacze w różnym wieku (Łotman był najstarszy), z różnych ośrodków naukowych (Moskwa, Tartu, Leningrad, Wilno, Ryga, Tbilisi), różnych narodowości (Rosjanie, Rosjanie pochodzenia żydowskiego, Estończycy), o różnych światopoglądach (znane są gorące dyskusje między „słowianofilami” a „okcydentalistami”) i przekonaniach religijnych (Łotman deklarował się jako agnostyk, Piatigorski ujawnił się potem jako buddysta, a Uspienski podkreślał później swoje przywiązanie do prawosławia).

Członkowie szkoły różnili się jednak przede wszystkim swoimi zainteresowaniami. Wśród przedstawicieli szkoły semiotycznej nie było bodaj nikogo, kto by był tylko semiotykiem. Niemal wszyscy byli specjalistami w jakiejś dziedzinie, a niekiedy w wielu dziedzinach (Niekludow 1994: 321; Gasparow B. 1991: 223). W większości wypadków bardzo trudno określić, jaka była ich główna specjalność. Jurij Łotman, Zara Minc, Michaił Gasparow i Boris Jegorow byli przede wszystkim literaturoznawcami, Aleksandr Piatigorski, Aleksandr Żolkowski, Boris Gasparow, Izaak Riewzin, Jelena Paduczewa, Andriej Zalizniak – językoznawcami, w wypadku Władimira Toporowa, Borisa Uspienskiego i Wiaczesława Iwanowa nie sposób stwierdzić, czy zajmowali się bardziej językoznawstwem, czy literaturoznawstwem, Władimir Uspienski i Jurij Lewin, uczniowie Aleksandra Kołmogorowa, byli chyba przede wszystkim matematykami, a Siergiej Niekludow – folklorystą. Przedstawiciele poszczególnych dyscyplin różnili się też między sobą. Uspienski i Zalizniak byli sławistami, Iwanow był hetytologiem, Toporow – balkanistą i indologiem, Riewzin – germanistą, a Lekomcew – filologiem wietnamskim (Uspienski 2002: 25–26). Tylko przypadkowo w pracach szkoły nie brali udziału socjologowie, prawnicy czy filozofowie (Lewin 1994: 309; Gasparow M. 1994: 302).

Wewnętrzne zróżnicowanie szkoły miało nie tylko charakter synchroniczny, lecz także diachroniczny. Wraz z upływem czasu poszczególne uczeni zmieniali nie tylko przedmioty zainteresowań, lecz także perspektywę badawczą i założenia teoretyczne. Pierwszy okres miał charakter bardziej scjentyistyczny i naturalistyczny, a późne prace szkoły cechowały się luźniejszą formą i bardziej humanistycznym nastawieniem (Żyłko 2009: 193–236).

Tak bardzo zróżnicowane środowisko autorów generowało teksty na bardzo różne tematy. Prace szkoły poświęcone były przede wszystkim semiotyce kultury, to znaczy semiotyce sztuki, w tym w szczególności literaturze, filmowi i malarstwu ikonowemu, semiotyce historii oraz semiotyce religii. Jak wspominał jeden z uczestników letnich szkół,

charakterystyczne było dążenie do zajmowania się interesującymi i nie-standardowymi problemami [...]. Rezultatem było wyjątkowa różnorodność diskutowanych tematów i problemów, niemal pstrokaczna, w tym także metodologiczna – co wytwarzało często u wielu uczestników wrażenie ideowego zamętu, a nawet uczucie zakłopotania (w jednym dniu mogły być referaty powiedzmy o strukturze akapitu i o starohinduskich hymnach weselnych) (Lewin 1994: 311).

Pewne pojęcie o różnorodności tematyki daje przegląd wystąpień na pierwszej letniej szkole (zob. załącznik do niniejszego artykułu). W pracach autorów szkoły można znaleźć rozważania o strukturze klasycznych dzieł literatury rosyjskiej, symbolice pociągu w kinie, kompozycji Ołtarza Gandawskiego, słowiańskich mitach, idei Moskwy – Trzeciego Rzymu, cara-Boga, reformach Piotra I, topografii Petersburga, życiu codziennym dekabrystów, prawosławnych herezjach, archaicznej wymowie cerkiewnej, kulcie św. Mikołaja na Rusi oraz semiotyce procesów alchemicznych i dialogu wewnątrzmoźgowym.

Imponujące wrażenie robi też skala twórczości przedstawicieli szkoły. Nie znam dokładnych danych naukoznawczych, ale z dostępnych informacji wynika, że rekordzistą był Toporow, autor ponad 1500 prac naukowych. Niewiele ustępował mu Iwanow, który na koncie miał ponad 1200 publikacji. Łotman opublikował ponad 700 prac, Uspienski, Cywjan, M. Gasparow, Niekludow, Paduczewa – po około 300, B. Gasparow i Lewin – po około 100. Razem daje to niemal 5000 publikacji².

Czynniki jednoczące

Skoro członkowie szkoły tak bardzo się różnili, to co sprawiło, że tworzyli jedną grupę? Zgodnie z modelem Łotmana, aby mogło dochodzić do aktów komunikacji, musi istnieć jakaś wspólna część przestrzeni znaczeniowej między partnerami. Członkowie szkoły zgodzili się na przyjęcie

² Wiele prac szkoły zostało przełożonych na język polski – zob. znakomite antologie pod redakcją E. Janus i M.R. Mayenowej (1977) oraz B. Żyłki (1993, 2002), zbiory prac: Uspienski 1998, 2001; Toporow 2000 oraz monografie: Łotman 1984, 1999, 2008; Uspienski 1985, 1997; Uspienski, Żywow 1992, a także bibliografie prac szkoły w: Janus, Mayenowa 1977: 460–463; Żyłko 2002: 242–260; Uspienski 1998: 175.

pewnego wspólnego języka opisu, dzięki czemu mogli znaleźć płaszczyznę porozumienia. To właśnie nowy język semiotyki pozwalał na połączenie wielu rozmaitych perspektyw i badanie wielu rozmaitych przedmiotów. Jak wspominał Lewin, „różnorodność” badań szkoły miała „wspólny mianownik”, z jednej strony w „dążeniu do dokładności i jasności”, a z drugiej – we „wspólnym metajęzyku”. To właśnie – jego zdaniem – było jednym z czynników, które warunkowały sukces szkoły (Lewin 1994: 311). Prowadziło to do szczególnego połączenia wielości i jedności perspektyw. Jak pisał Boris Gasparow,

Członek szkoły semiotycznej z łatwością rozumiał pracę wyłożoną – ustnie lub pisemnie – w języku szkoły, niezależnie od tego, jak dalece jej przedmiot odbiegałby od jego własnego zasobu wiedzy i zainteresowań; osoba postronna miała znaczne trudności ze zrozumieniem pracy semiotycznej, nawet jeśli dotyczyła ona bliskiego jej przedmiotu (1991: 227–228).

Boris Gasparow uważał to za przejaw chorobliwej ezoteryczności szkoły, jednak z punktu widzenia modelu komunikacji Łotmana była to nieunikniona cena za zintegrowanie różnorodnych języków. Można nawet przypuszczać, że im bardziej heterogeniczne języki, tym bardziej abstrakcyjny i ogólny musi być jednoczący je dyskurs.

Szkoła tartusko-moskiewska nie była więc typową szkołą naukową, o której tożsamości decyduje jedność genealogii naukowej, miejsca i czasu, idei, metodologii czy wspólna samoświadomość (Muszyński 1995: 64). Po pierwsze, szkoła nie składała się z uczniów jednego mistrza (Żylko 2009: 34), po drugie – działała w różnych, znacznie oddalonych od siebie miejscach i – po trzecie – długo nie miała samoświadomości (Uspienski 2002: 17–18). Przede wszystkim jednak, po czwarte, w szkole nie wypracowano jednolitej, systematycznej teorii semiotycznej, nie było wspólnych założeń filozoficznych ani nawet skodyfikowanej metodologii (Żylko 2008: 12; 2009: 37, 237; Cywjan 1994: 351). Ogólny manifest, jeśli można tak nazwać wspólny artykuł „wielkiej piątki” (Iwanow i in. 1973), powstał dopiero po prawie dziesięciu latach intensywnej działalności szkoły. Teorie powstawały często *ad hoc* na potrzeby poszczególnych artykułów, terminologia była zmienna i często nieprecyzyjna, a najważniejsze prace przedstawicieli szkoły są zwykle zbiorami tekstów stanowiących mniej lub bardziej samodzielne całości. Wszystko to można uważać za wady szkoły tartusko-moskiewskiej, wydaje się jednak, że one właśnie uwarunkowały jej niebywały rozwój. Tym, co łączyło tartusko-moskiewskich uczonych, było użycie pewnych bardzo ogólnych kategorii semiotycznych i dyrektyw metodologicznych oraz ogólna postawa rzetelności

naukowej (Piatigorskij 1994: 324). Peeter Torop, jeden z estońskich przedstawicieli szkoły, pisał:

szkoła tartuska, choć ma swoje zasady, nie proponuje jednolitej uniwersalnej doktryny metodologicznej, jednolitego metajęzyka, kanonizowanego zestawu metod badawczych. Teoria szkoły tartuskiej polega na szczególnym typie semiotycznego myślenia, strukturalno-semiotycznego światoodczucia, w ramach którego różne koncepcje, przedmioty badań i osobowości uczonych okazują się w relacjach komplementarności (1995: 232, cyt. za: Żylko 2009: 37).

To właśnie ogólne nastawienie semiotyczne wystarczyło, by zapewnić różnym uczonym wspólną płaszczyznę komunikacji i doprowadzić do eksplozji.

Aby mogło dojść do zderzenia języków w obrębie wspólnego metajęzyka, potrzebne są pewne instytucjonalne uwarunkowania. Początkiem szkoły tartusko-moskiewskiej były letnie szkoły semiotyczne, organizowane przez Jurija Łotmana w ośrodku sportowym Uniwersytetu Tartuskiego w Kääriku. Charakter tych szkół, ich atmosfera, poruszane zagadnienia i dyskusje wpłynęły zasadniczo na ukształtowanie się całej szkoły tartusko-moskiewskiej. Jedna z uczestniczek ruchu, komentując termin „szkoła tartusko-moskiewska”, pisała:

Mówiłabym [...] raczej o szkole w dosłownym sensie, o lokum nauki, uczenia się i nauczania. Czy tak rozumiana szkoła jest też jednolitym kierunkiem? Wydaje się, że nie, choć może nie zawierać w sobie jakiejś wewnętrznej jedności, wspólnego ducha, ale koniecznie zakłada też różnicę, w tym także polemikę, aż do odrzucenia; wszystko to zachodzi jednak wewnątrz, w granicach tego, co nasze (Cywjan 1994: 351).

To właśnie te szkoły letnie, będące „lokum nauki”, ukonstytuowały tożsamość szkoły, nadały jej minimum jedności i zapewniły trzydziestoletnie trwanie. Tytułowe pytanie: „jak była zrobiona tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna?” można więc przeformułować na: „jak były zrobione letnie szkoły semiotyczne?”.

Pomysł zorganizowania cyklicznych konferencji poświęconych semiotyce pochodził od Łotmana. To on starannie opracował formułę tych spotkań i wymyślił ich niecodzienną nazwę, która miała różnić je od sztywnych konferencji. Celem Łotmana było doprowadzenie do swobodnego dialogu między przedstawicielami różnych dyscyplin (Jegorow 1999: 119). „Letnie szkoły o wtórnych systemach modelujących” miały charakter zamknięty, zapraszano na nie kilkadziesiąt wybranych osób, trwały dziesięć dni i odbywały się w miejscu oddalonym od siedzib ludzkich. W każdym dniu wygłaszano od trzech do pięciu referatów na jakiś jeden temat.

Konferencja miała odbywać się co dwa lata w tym samym miejscu, o tej samej porze i w tym samym składzie osobowym. W praktyce jednak dopuszczano coraz więcej uczestników, a ostatnia szkoła nie dość, że odbyła się w samym Tartu, to jeszcze zimą („w wariacie południowoamerykańskim”, jak żartowano). W szkołach wzięło łącznie udział 68 osób, które wygłosiły łącznie 201 referatów.

Władimir Toporow, jeden z moskiewskich przywódców szkoły, wspominał po latach, że trzy czynniki wpływały na poczucie jedności uczestników szkół letnich: 1. „nietutejszość warunków”, 2. osobowość Łotmana i 3. stan ducha uczestników (1994: 336). Spróbuję krótko rozwinąć te uwagi Toporowa.

1. Tartu jest drugim co do wielkości miastem Estonii. Estonia, nawet pozostając w składzie Związku Radzieckiego, zachowywała językową, religijną i obyczajową odmiennność. Zamiejscowi uczestnicy szkoły, niezależnie od tego, skąd przyjechali, czym się zajmowali i w jakim byli wieku, rzućeni byli w obce sobie środowisko. Izolacja językowa i kulturowa wytwarzała poczucie wspólnoty (Toporow 1994: 336; Gasparow B. 1991: 225).

Estonia uważana była za kraj zachodni. Jeden z historyków radzieckiej semiotyki pisał:

Pribaltika była w tych latach jakby mini-modelem zachodniego świata, co przyciągało tam wszystkich zarówno na konferencje, jak i na odpoczynek. Wszystkie radzieckie filmy, opowiadające o gnijącym zachodnim świecie, kręcono na ulicach nadbałtyckich miast. To był inny świat [...] (Poczepecow 2001: 671).

Poczucie zetknięcia się z Zachodem można znaleźć we wspomnieniach uczestników letnich szkół. Jeden z nich pisał: „Estonia była Zachodem, Europą, skrajem tego cudownego świata, o którym opowiadał mi ojciec i który wydawał mi się czymś w rodzaju utraconego raj” (Lesskis 1994: 313). Wielu uczestników szkół doświadczenie przebywania w odmiennym otoczeniu kulturowym skłoniło później do emigracji (Gasparow B. 1991).

Warto zwrócić uwagę na bogate tradycje intelektualne Tartu (Isakow, Lewandowski 1999). Uniwersytet w Tartu (dawniej Dorpat) jest jednym z najstarszych uniwersytetów w Europie Północnej. Już w 1583 r. w należącym wówczas do Rzeczypospolitej Dorpacie powstało kolegium jezuickie. W 1632 r. na jego bazie król szwedzki Gustaw II Adolf powołał uniwersytet. *Academia Dorpatensis* przeżywała lata świetności w XIX w. Była wówczas liczącym się ośrodkiem naukowym, który służył z liberalnej atmosfery. Studiowali tu między innymi chemik-noblista Wilhelm Ostwald oraz filozofowie Wincenty Lutosławski i Marian Zdziechowski. W Darpacie wykładał też polski językoznawca Jan Baudouin de

Courtenay, z czego szczególnie dumni byli semiotycy. Uczestnicy szkół mieli świadomość tego dziedzictwa i bardzo cenili sobie „taruskiego ducha”, panującego w tym ośrodku (Gasparow B. 1991: 223; por. jednak Jegorow 1994: 306).

We wspomnieniach uczestników często pojawia się jeszcze jeden motyw. Ośrodek w Kääriku, w którym odbywały się pierwsze szkoły letnie, był położony wśród jezior i pagórków południowej Estonii. O ile się orientuje, krajobraz ten przypomina polską Suwalszczyznę. Kontakt z przyrodą wywoływał zachwyt uczestników. Jurij Lewin (1994: 312) poszukiwał inspiracji szkoły letniej w Platońskim *Fajdrosie*, w którym Sokrates, zamiast w Atenach, dyskutuje na łonie przyrody pod rozłożystym jaworem (229a–230c), Tatiana Cywjan pisała o „mitologicznym, poetyckim, semiotycznym ogrodzie” (1994: 349). Jeden z uczestników szkoły wspominał po latach:

Te cudowne, bajkowe miejsca przypominały zaczarowane królestwo: w promieniu kilku kilometrów nie było żadnych osad ani ludzi. [...] Wszystko to było dziewicze [...] zwierzęta nie bały się ludzi, lasy były czyste. Drogę czasem przebiegały warchlaki z maciorą. Pewnego razu z Władimirem Nikolajewiczem Toporowem widzieliśmy, jak wzdłuż drogi biegł pod górę ogniście rudy lis i długo odprowadzaliśmy go wzrokiem, aż skrył się za zakrętem (Lesskis 1994: 314).

Sądzę, że nie należy bagatelizować czynnika przyrodniczego, zwłaszcza że większość uczestników szkół pochodziła z wielkich miast. Oddzielenie od świata cywilizacji i kontakt z przyrodą z pewnością sprzyjały integracji uczestników.

2. Ważnym czynnikiem integrującym uczestników szkół letnich i członków całej szkoły tartusko-moskiewskiej był sam Jurij Łotman (Lewin 1994: 312). Był on postacią charyzmatyczną. Jego wykłady przyciągały rzesze słuchaczy, krążyło o nim mnóstwo anegdot, cieszył się szacunkiem kolegów i prawdziwą miłością studentów. Ponoć w czasie jednego z wystąpień o Puszkynie podszedł zbyt blisko kominka i jego marynarka zajęła się ogniem, ale w ferworze wykładu ani on, ani jego słuchacze długo tego nie zauważali (Poczepcow 2001: 698)³. Ten wszechstronny uczony obejmował bodaj wszystkie dyscypliny reprezentowane przez członków ruchu i utrzymywał kontakty ze wszystkimi jego uczestnikami. Władimir Toporow pisał o nim:

³ Pewne wyobrażenie o wykładach Łotmana mogą dać jego audycje telewizyjne poświęcone kulturze rosyjskiej, dostępne dziś na portalu YouTube. Te ogromnie popularne audycje sprawiły, że pod koniec lat 80. XX w. Łotman stał się dla wielu Rosjan paradygmatycznym okazem profesora.

Przywództwo [Łotmana] było naturalnym rezultatem „centralności” jego położenia: równego oddalenia od skrajności, tolerancji, łączenia starej tradycji z nowymi ideami, utrzymywania stałych kontaktów z moskwanami i petersburżanami, zdrowego rozsądku, wysoko rozwiniętego poczucia miary, zrównoważenia, panowania nad sobą, otwartości, gotowości niesienia pomocy [...] (1994: 344–345).

Jak widać, w opisie tym cnoty intelektualne mieszają się z cnotami moralnymi. Łotman oddziaływał bowiem nie tylko swoim intelektem, lecz także – a może przede wszystkim – charakterem. Łotman pochodził ze starej, dobrej petersburskiej rodziny inteligentkiej. Jeden ze świadków pisał: „można go nazwać symbolem odchodzącego wieku; w nim było wszystko – solidność, erudycja, śmiałość, miłość do słowa, miłość do życia” (Poczępcow 2001: 698). Łotman był krystalicznie uczciwy, niezwykle uprzejmy, odpowiedzialny i delikatny. Jego stosunek do współpracowników i uczniów był bardzo osobisty. Toporow, uczony niewiele młodszy od Łotmana, pisał z uznaniem, że był on dla swoich uczniów ojcem, „wyrozumiałym i jakby ukrywającym swoje ojcostwo” (1994: 337).

Dużą rolę odgrywały też inne związki personalne wśród członków szkoły. Jurij Łotman i Zara Minc byli małżeństwem, filolog Boris i matematyk Władimir Uspienscy byli braćmi, moskwanin Władimir Toporow ożenił się z leningradką Tatianą Jelizarienkową, małżeństwem byli też językoznawcy Jelena Paduczewa i Andriej Zalizniak, Olga i Izaak Riewzinowie, Margarita i Jurij Lekomcewowie. Wszystkie te związki – jak można sądzić – skłaniały do wspólnego dialogu i ułatwiały uzgadnianie heterogenicznych perspektyw.

Typową praktyką szkoły było wspólne pisanie prac przez różnorodnych autorów. Mistrzami w tej dziedzinie byli Łotman i Boris Uspienski, którzy uosabiali tartuski i moskiewski komponent szkoły. Uczni ci interesowali się różnymi dziedzinami kultury, różnili się w kwestiach światopoglądowych i religijnych, a mimo to – czy raczej właśnie dlatego – ich współpraca prowadziła do fenomenalnych rezultatów (Żyłko 1998: 17). Sławne *Tezy do semiotycznych badań nad kulturą* napisali w piątkę Iwanow, Łotman, Piatigorski, Toporow i Uspienski (1973).

3. Trzecim czynnikiem jednoczącym, wymienionym przez Toporowa, był stan ducha uczestników szkół letnich. Trudno nam dziś wyobrazić sobie, czym dla radzieckich uczonych mogły być te spotkania. Wątek niezwyklej atmosfery wolności, kontrastującej z rytualizmem i sztywnością oficjalnego życia akademickiego, pojawia się niemal we wszystkich wspomnieniach. „Takiej swobody myśli i słowa, takiego braku wszelkiego rytualizmu nie widziałem dotąd ani razu w życiu” – wspominał jeden

z uczestników (Lesskis 1994: 315; zob. także Toporow 1994: 336; Uspienski 2002: 24). Pękały wszelkie bariery, oddzielające od siebie uczestników szkół, panował duch demokratyczny. „Szeregowy Lewin czy podporucznik Lekomcewa mogli spokojnie sprzeciwić się generałowi Jakobsonowi i spierać się z nim” (Lewin 1994: 312).

Wolność ta prowadziła do utworzenia wspólnoty ludzi, którzy ufali sobie i darzyli się sympatią. Cytowany już uczestnik określał szkołę letnią jako „serdeczną wymianę myśli i uczuć między życzliwymi wobec siebie ludźmi” (Lesskis 1994: 318). Połączenie indywidualizmu i wspólnotowości – na tym polegał, jak się zdaje, fenomen tartuskich spotkań. Taka atmosfera wyjątkowo sprzyjała twórczości.

Najważniejszy był zadziwiający i tak rzadko pojawiający się duch wspólnej twórczości, dzięki któremu elementy osobiste i indywidualne, odmienne, szczególne, nie tylko nie sprzeciwiały się sobie i nie stawały na przeszkodzie w tworzeniu wspólnego dobra, ale wręcz przeciwnie, nawzajem wspierały się, rozszerzając twórczą przestrzeń i tworząc atmosferę szczególnej otwartości, wnikliwości, towarzyskości, dobroci i zwyczajnej sympatii [...] (Toporow 1994: 335).

Twórczość uczestników szkół najwyraźniej nie miała tylko charakteru naukowego. Jak wspominał Boris Jegorow:

Atmosfera swobody i ożywienia sprzyjała niestandardowym zachowaniom większości uczestników. Nie było regulaminów, nie było sztywnych ograniczeń rodzajowych. Krążyły układane na poczekaniu wierszyki, co bardziej błyskotliwi uczestnicy, na czele z Łotmanem, olśniewali dowcipem i kalamburami (1999: 123).

Do historii przeszło wyjaśnienie terminu „semiotyka” dokonane przez Władimira Uspienskiego – wyraz ten miał składać się z rosyjskiego członu „siem” i estońskiego „jootik”, co w rezultacie daje „siedmiu pijaków”. Egzegeza ta miała chyba wyjaśnić, dlaczego ten niemile widziany przez władze termin trzeba zastąpić eufemizmem „teoria systemów znakowych” (Jegorow 1999: 123–124; Lesskis 1994: 315). W zbiorach abstraktów szkół letnich pojawiają się żartobliwe artykuły, zawierające skomplikowaną terminologię i odwołania do nieistniejących prac (Jegorow 1994: 307). Kwitło życie towarzyskie. Uczestnicy wspólnie spacerowali, pływali w jeziorze, śpiewali przy ognisku pieśni Galicza, urządzali bankiety, na których tradycyjnie wznoszono toast „za zdrowie jej wysokości królowej angielskiej Elżbiety II” (Lewin 1994: 312). Życie towarzyskie splatało się jednak z naukowym, nieustannie rozmawiano o semiotyce, przez cały czas panowała „absolutnie szczególna, napięta atmosfera, stan ciągłego wysiłku” (Cywjan 1994: 350).

W jakiej mierze charakter szkół letnich był czymś zamierzonym, a w jakiej stanowił rezultat zbiegu okoliczności? Wskazywałem, że Jurij Łotman starannie przygotowywał te spotkania, bardzo zależało mu na stworzeniu swobodnej atmosfery, która sprzyjać będzie dialogowi uczestników. Zarazem jednak bardzo się starał, by jego wysiłki pozostawały w ukryciu. Doprowadziło to do tego, że wielu uczestników szkół było przekonanych o ich pełnej spontaniczności. Ciekawym świadectwem jest żartobliwa polemika redaktorów „Trudow” z Borisem Uspienskim, który, wspominając szkoły w Kääriku, zauważył:

Referaty w sposób naturalny przerażały się w dyskusje [...]. Co wyróżniało te spotkania – to właśnie absolutny brak jakiegokolwiek organizacji. [...] Żadnej organizacji nie było – wszystko toczyło się samo przez się (2002: 24, 25).

Wypowiedź Uspienskigo sprowokowała redaktorów pisma (naczelnym był oczywiście Jurij Łotman) do zamieszczenia następującego przypisu:

Redakcja [...] nie może się zgodzić z tym twierdzeniem. [...] Jedną z głównych trosk Komitetu Organizacyjnego było stworzenie niewymuszonej atmosfery spontanicznej twórczości naukowej. Błąd Borisa Uspienskigo dowodzi, ku zadowoleniu członków Komitetu, że to dążenie zostało urzeczywistnione (Uspienski 2002: 24).

/// Inwersja czy subwersja?

Fenomen szkoły tartusko-moskiewskiej polegał nie tylko na jej niezwyklej osiągnięciach naukowych, lecz także na tym, że działała w Związku Radzieckim. Nauka w ZSRR, a zwłaszcza humanistyka, była poddana szczególnej kontroli ideologicznej. Semiotycy radzieccy wyraźnie dystansowali się od panującej ideologii marksizmu-leninizmu. Ten „wyraźny dystans” nie miał oczywiście charakteru otwartych deklaracji, ale nikła obecność odniesień do klasyków marksizmu-leninizmu i sam wybór przedmiotów badań podejmowanych w szkole świadczyły o jej znacznej autonomii (Lesskis 1994: 316), podobnie jak ataki na uczestników szkoły ze strony oficjalnych organów naukowych (Uspienski 2002: 24), trudności stawiane przez administrację uniwersytecką, uniemożliwianie wyjazdów zagranicznych, kontrola ze strony służb specjalnych i w końcu zakaz organizacji szkół letnich (Jegorow 1999: 117; Żylko 2009: 32).

Badacze ze szkoły tartusko-moskiewskiej z oczywistych względów nie zajmowali się bezpośrednio zjawiskami kulturowymi w ZSRR. Z pewną ostentacją pisali niemal wyłącznie o średniowiecznej Rusi, epoce Piotra I i XIX-wiecznej Rosji. Dopiero w swoich ostatnich pracach Łotman wypowiadał się wprost na temat Związku Radzieckiego (1999: 231). Dla

wielu czytelników było jednak oczywiste, że, pisząc o historii, badacze ci mówili w istocie o współczesnym systemie radzieckim. Jak to błyskotliwie ujął Ilja Kalinin, „za plecami Klio majaczyła postać Ezopa” (2009: 29). Wydaje się, że gdy Uspienski pisał o Piotrze I, w rzeczywistości wypowiadał się też o Stalinie, gdy Łotman analizował zachowanie dekabrystów, miał też na uwadze współczesne kręgi opozycyjne (tamże: 30, 37), a gdy mówił o opozycji Puszkina i cara Mikołaja, mówił też o opozycji Mandelsztama i „kremłowskiego górala” (Ebert 2003: 49), i ogólnie, gdy opisywał systemy binarne i ternarne, „chciał powiedzieć w ten sposób także coś istotnego o radzieckim systemie politycznym i jego funkcjonowaniu” (Burzyńska, Markowski 2006: 251; Ebert 2003: 49). Szkoła tartusko-moskiewska nie tylko zachowała więc pewną autonomię wobec dominującego systemu ideologicznego, lecz także uczyniła go – pośrednio – przedmiotem swoich badań. Dlatego można nazwać ją „semiotyką zaangażowaną” (Ebert 2003: 46).

W jaki sposób funkcjonowanie w kontekście totalitarnym wpłynęło na sposób działania i poglądy szkoły? Niektórzy uczestnicy szkoły i komentatorzy skłonni są uważać, że jej idee i charakter były bezpośrednio uwarunkowane przez otoczenie kulturowe, w którym funkcjonowała (Gasparow B. 1991; Piatigorskij 1994: 328; Kalinin 2009), inni natomiast są zdania, że szkoła, choć działała w określonym kontekście, potrafiła wyjść poza dominujący wzorzec kulturowy (Amielin, Pilszczikow 1993; Ebert 2003).

Jak wskazywali Jurij Łotman i Boris Uspienski, sprzeciw wobec binarnego systemu ideologii komunistycznej mógł przybrać dwie postaci – alternatywnego systemu binarnego lub alternatywnego systemu ternarnego. Wydaje się, że spór o charakter szkoły tartusko-moskiewskiej można sformułować właśnie jako spór o to, czy miała ona charakter binarny czy ternarny. W tym pierwszym wypadku byłaby odzwierciedleniem dyskursu komunistycznego, semiotyczną utopią, w tym drugim – jego przekroczeniem, semiotycznym karnawalem.

Utopia semiotyczna

Według Borisa Gasparowa charakter i idee szkoły wynikały z okoliczności, w jakich powstawała, to znaczy odwilży przelomu lat 50. i 60. XX w. Był to okres reakcji na stalinizm. W wypadu założycieli szkoły reakcja polegała na nieufności wobec istniejących instytucji, oficjalnej nauki, obowiązującego języka, dominujących sposobów myślenia i obyczajowości. Cała rzeczywistość kulturowa została uznana za zarażoną

stalinizmem. Sprzeciw wobec systemu w tym wypadku nie prowadził do krytyki, lecz rozstania. Założyciele szkoły nie próbowali naprawiać istniejącej rzeczywistości, lecz postanowili ufundować nową. Hasłem szkoły nie była „przebudowa”, lecz „budowa od nowa” (Gasparow B. 1991: 224).

Warunkiem zbudowania nowego świata było odcięcie się od rzeczywistości. Boris Gasparow tym tłumaczy zamknięty charakter, elitarność i ezoteryczność szkoły. Letnie spotkania organizowano na prowincji, w obcym środowisku językowym i kulturowym, w trudno dostępnym miejscu wśród lasów i jezior. Trudno było uzyskać informacje o szkołach, trudno było zdobyć wydawane przez nią publikacje, trudno było przeniknąć jej techniczny język (1991: 226). Według Gasparowa nie było to jednak przedmiotem troski liderów szkoły, którzy mieli świadomie dystansować się od otaczającej ich rzeczywistości. Elementem tej strategii miały być też same idee szkoły, to znaczy próba nowego, całościowego spojrzenia na zjawiska kulturowe. Powstanie nowej nauki miało pozwolić na oderwanie się od starej.

Efektom przyjęcia strategii „budowania od nowa na pustym miejscu” miało być jednak – według Borisa Gasparowa – odtworzenie struktury oficjalnej ideologii. Pisze on, że program szkoły tartusko-moskiewskiej miał cechy objawienia, utopii i ideologii. Semiotyka miała dostarczać uniwersalnego klucza do zrozumienia zjawisk kulturowych, a celem szkoły miała być synteza wiedzy o kulturze.

Utopijna synteza zawiera w sobie cechy objawienia: zjednoczenie się z ideałem błyskawicznie i radykalnie przemienia empiryczny świat z chaosu w uporządkowany kosmos. Efekt ten daje poczucie władzy nad światem empirycznym. [...] Członkowie ruchu traktują siebie jako bractwo wtajemniczonych, zjednoczonych wspólną wiedzą, dążeniem do wspólnego celu (Gasparow B. 1991: 233).

Nietrudno dostrzec, że w ten sposób doktryna szkoły zbliżała się do marksizmu-leninizmu, który miał podobnie aprioryczną naturę i pozwalał na cudowne uporządkowanie chaosu danych empirycznych. W rezultacie program szkoły miał być utopią, stanowiącą alternatywę dla rządzącej utopii. Idee szkoły nie prowadziły więc do prawdziwego wyzwolenia intelektualnego i uniemożliwiały zreformowanie rzeczywistości. „Hermetyczna utopia semiotyczna – pisał Boris Gasparow – umożliwiała raczej emancypację niż wyzwolenie, czerpała natchnienie z obrazu idealnie zbudowanego i zamkniętego azylu, a nie z idealnie przebudowanego i odnowionego świata” (1991: 234). A zatem, idee szkoły tartusko-moskiewskiej były ideologią.

Tezy Gasparowa ostatnio rozwinął i zradyzalizował Iłja Kalinin (2009). Przedmiotem badań Kalinina były wczesne prace Uspienskiego i Łotmana poświęcone reformom Piotra I (1977, 1993). Prace te autor przeciwstawiał samodzielnym pracom Łotmana, zwłaszcza późniejszym, w których uczony sformułował ideę semiosfery. Kalinin twierdzi, że badacze ci, zwalczając radziecki mit Piotra jako modernizatora, sformułowali inny mit, odwołujący się do tradycji rosyjskiego nacjonalizmu. Mit ten był nie mniej „totalny” niż oficjalny. Autor ten krytykuje stanowisko niemieckiej badaczki Christy Ebert, która twierdzi, że idee szkoły były „subwersją” ideologii komunistycznej, ponieważ „podawały w wątpliwość pretensje hegemonicznego dyskursu do monopolu prawdy” i „podkopywały monopol ideologicznej kultury” (Ebert 2003: 46, 49). Kalinin wprost twierdzi, że doktryna szkoły była „inwersją” dyskursu ideologicznego i zachowywała jego „władczą logikę dyskursu”.

W tym wypadku nie mamy do czynienia z „podkopującą”, „subwersywną” pracą dezideologizacji, demitologizacji sowieckiej nauki, lecz ze stworzeniem własnego, konkurującego z oficjalnym, równie hegemonistycznego w swej istocie dyskursu, w nie mniejszym stopniu pretendującego do „monopolu prawdy” (Kalinin 2009: 28).

Jedyna różnica między oficjalną ideologią a tartusko-moskiewską kontrideologią miała polegać na tym, że ta druga pozbawiona była zasobów instytucjonalnych. Kalinin ostatecznie dochodzi do wniosku, że „semiotyczny opis rosyjskiej kultury jest przekodowaniem na współczesny język strukturalizmu publicystyki Aleksego Chomiakowa i Iwana Kirejewskiego” (2009: 41). W ten sposób szkoła tartusko-moskiewska, jedno z najważniejszych zjawisk w XX-wiecznej światowej humanistyce, została uznana za odzwierciedlenie panującej w ZSRR ideologii i odrodzenie słowianofilstwa.

Karnawał semiotyczny

Stanowisko Borisa Gasparowa wywołało lawinę komentarzy ze strony dawnych uczestników letnich szkół (Łotman 1994a, 1994b; Gasparow M. 1994; Jegorow 1994; Lewin 1994; Cywjan 1994; Piatigorskij 1994; Niekludow 1994). Krytyka szła w trzech kierunkach, wskazanych przez samego Jurija Łotmana (1994b).

Po pierwsze, zwracano uwagę, że Gasparow przesadzał, pisząc o jednolitości szkoły. Jak wskazywałem w drugiej części pracy, członkowie szkoły byli świadomi heterogeniczności swoich tradycji i swoich badań. Błąd Gasparowa próbowano wyjaśnić tym, że dołączył on do grupy późno, gdy już niektóre kwestie uznano za rozstrzygnięte, i nie był świadkiem dyskusji

nad nimi (Łotman 1994a: 298). Łotman przypominał, że sama idea spotkań tartuskich miała na celu dialog między różnymi punktami widzenia:

Cała letnia szkoła to szereg rozmów. Ich ośrodkami są sale posiedzeń, w których zadawane są tematy i dochodzi do określenia punktów widzenia i obozów. Następnie dyskusje toczone są w najróżniejszych miejscach i formach. [...] Uczestnicy szkół nie uważali siebie za nosicieli skończonej wiedzy, a samo pojęcie szkoły zakładało otwartość i nieustanne wzajemne wzbogacanie się (Łotman 1994a: 295).

Szkoła miała więc charakter wyraźnie polifoniczny. Łotman pisał, że nie była ona „grą na jednym instrumencie”, lecz „złożoną orkiestrą, w której różne instrumenty wykonują różne partie” (1994a: 298), Lewin użył innej metafory – uczestnicy szkoły nie tworzyli „zwartych szeregów szturmujących umocnienia światowej kultury”, lecz byli raczej „anarchistycznymi swawolnikami” (1994: 311).

Po drugie, sprzeciw budziło stwierdzenie, że szkoła miała charakter zamknięty, ezoteryczny i hermetyczny. Wskazywano, że to, co Gasparow brał za objawy ezoteryzmu, było wymuszone przez cenzurę, trudności organizacyjne i nieprzychylność władz uniwersyteckich. Łotman ironizował:

Być może, dla niektórych uczestników sprawy miały się rzeczywiście tak.

Dla mnie jednak [Boris Gasparow] częściowo przypomina podróżnika, który opisuje nieustanny głód tubylców jako specyficzny rytuał ich dziwnej religii (1994b: 500).

Ezoteryzm szkoły miał, według Gasparowa, przejawiać się między innymi w hermetycznym języku, jakiego używali jej członkowie. Jak wskazywali krytycy, prawdziwym powodem niejasności były jednak przeważnie kłopoty z cenzurą (Łotman 1994b: 500; Gasparow M. 1994: 301). Na przykład artykuł o osobliwościach poetyki Mandelsztama i Achmatowej musiał nosić tytuł *Rosyjska poetyka semantyczna jako potencjalny paradygmat kulturowy* (Lewin 1994: 310). Łotman przypominał, że sama idea szkoły i konferencji semiotycznych miała na celu popularyzację tych idei, a nie tworzenie sekty semiotyków.

Po trzecie, zarzucano Gasparowowi, że błędnie uznawał szkołę za wyraz fascynacji Zachodem. Wielu krytyków wskazywało na zakorzenienie badaczy, zwłaszcza tartuskich i leningradzkich, w tradycji rosyjskiej i spory między „okcydentalistami” a „słowianofilami” w łonie samej grupy. Warto zaznaczyć, że sam Boris Gasparow zaliczał się do tych pierwszych (Jegorow 1994: 305).

Ogólnie rzecz biorąc, krytycy Borisa Gasparowa zwracali uwagę, że celem szkoły nie była budowa alternatywnego świata, lecz „powrót do normalności” (Lewin 1994: 311), przejście od „nie-nauki do nauki” (Łotman

1994a: 297). Proces ten mógł sprawiać wrażenie utopijności tylko dlatego, że odbywał się w kontekście panowania innej utopii.

Przeciwko binarnej interpretacji szkoły tartusko-moskiewskiej można także wysunąć argument semiotyczny. Nikt nie kwestionuje eksplozji twórczości w szkole. Jeśli jednak model komunikacji Łotmana jest słuszny, jej warunkiem było współistnienie wielu języków. Warunek ten nie byłby spełniony, gdyby szkoła miała charakter binarny. Stąd wniosek, że szkoła nie była binarnym odzwierciedleniem ideologii komunistycznej, inwersją, semiotyczną utopią, lecz jej ternarnym przekroczeniem, subwersją, semiotycznym karnawalem.

Szczególnym świadectwem ternarnego charakteru szkoły był sposób, w jaki Łotman polemizował z Gasparowem w tej kwestii. Łotman nie odbierał mu prawa do innego zdania. Pisał: „byłoby niemłym dla autora tych słów błędem interpretować wypowiedziane opinie jako polemikę z Borisem Gasparowem. Lepiej widzieć w nich dialogiczną replikę, która traci swój sens bez związku z tym dialogiem głosów” (Łotman 1994b: 500). Innymi słowy, nawet sprawa dialogicznego charakteru szkoły miała być przedmiotem dialogu. Trudno o lepsze świadectwo ternarności.

Pozostaje jeszcze krytyka Ilji Kalinina. Autor ten nie opiera się na własnych czy cudzych wspomnieniach, lecz na analizie pism Łotmana i Uspienskiego. Niestety, nie bierze pod uwagę fundamentalnej kwestii, że autorzy ci w różnych tekstach omawiali różnego rodzaju systemy semiotyczne. To, że Uspienski opisywał transformacje systemów binarnych, nie oznacza, że sam posługiwał się teorią o takim charakterze. Wniosek Kalinina, wedle którego Uspienski opiera się na logice dysjunkcji, a późny Łotman – koniunkcji (2009: 56), należy rozumieć tak, że Uspienski zajmował się systemami binarnymi, a późny Łotman – ternarnymi. Innymi słowy, wydaje się, że Kalinin w nieuprawniony sposób przenosi cechy badanych przedmiotów na badaczy.

/// Zakończenie

W niniejszym artykule próbowałem pokazać, że szkoła tartusko-moskiewska była próbą połączenia wielu języków, podjętą w sytuacji, w której dominował jeden język. Fenomen tej szkoły polegał na tym, że próba ta się powiodła. Połączenie wielości doprowadziło – zgodnie z modelem komunikacji Łotmana – do eksplozji twórczości. Warunkiem tego połączenia było jednak porzucenie struktury binarnej, charakterystycznej dla kultury rosyjskiej i radzieckiej. Być może zresztą sukces szkoły wynikał właśnie z tego, że jej otoczenie miało charakter binarny. „Im surowsze

prawa tradycji – pisał w pewnym miejscu Łotman – tym swobodniejsze wybuchy improwizacji” (1999: 214). W każdym razie, szkoła tartusko-moskiewska była udanym przejściem od kultury binarnej do ternarnej. Z tego względu była ona w kulturze rosyjskiej zjawiskiem wyjątkowym.

Jurij Łotman w ostatniej swej książce opisywał podobne zjawisko, mianowicie XIX-wieczne salony artystyczne Petersburga i Moskwy. Przytaczał następujące wspomnienie ks. Piotra Wiaziemskiego:

W Moskwie dom księżnej Zinaidy Wolkonskiej był wytwornym miejscem zebrań znakomitych, doborowych osobistości współczesnego towarzystwa. Tutaj zbierali się przedstawiciele wielkiego świata, dostojnicy i piękności, młodzież i dojrzałe pokolenie, ludzie pracy umysłowej, profesorowie, pisarze, dziennikarze, poeci, artyści. [...] Odbywały się w nim prelekcje, koncerty [...]. Wśród artystów i na ich czele była sama gospodyni (cyt. za: Łotman 1999: 149).

W salonach w swobodny sposób łączyły się różne środowiska, języki i światopoglądy. Na znanym obrazie Georgija Miasojedowa *Mickiewicz w salonie Zinaidy Wolkonskiej* (1908, Muzeum A.S. Puszkina, Moskwa), prócz improwizującego polskiego poety można znaleźć najróżniejsze postaci – od poetów Puszkina i Wieniewitinowa, aż po filozofów – słowianofila Chomiakowa i okcydentalistę Czaadajewa. Gości salonu łączyły tylko wspólne wartości – w tym wypadku umiłowanie sztuki – a nie przekonania, narodowość czy przynależność zawodowa. Choć salony nie miały charakteru politycznego, przez władze uznawane były za opozycyjne. Jak pisał Łotman, „w ówczesnej sytuacji apolityczność przekształcała się w pewne stanowisko polityczne” (1999: 148). Salon można więc uznać za ternarną wyspę w morzu binarnej kultury.

Wydaje się, że podobny „salonowy” charakter miało środowisko szkoły tartusko-moskiewskiej (Kalinin 2009: 51). Uczni skupieni wokół Łotmana łączyli się ze względu na wspólnie wyznawane wartości i pewne podstawowe przekonania, a nie przyjmowanie jakiegoś spójnego zbioru twierdzeń. Podobnie jak salon Wolkonskiej, szkoła Łotmana gromadziła wybitne osobistości i stymulowała ich twórczość. Tak samo jak XIX-wieczne salony, szkoła ta próbowała utrzymać apolityczny charakter, co oczywiście było przez władze uznawane za działalność opozycyjną.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę, że w polskiej kulturze mieliśmy do czynienia z podobnym przejściem od systemu binarnego do ternarnego, tyle że na nieporównanie większą skalę. W swojej książce *Semiotyka Solidarności* (2009) argumentowałem, że konflikt między „Solidarnością” a PZPR na początku lat 80. był właśnie konfliktem kultury ternarnej z binarną (zob. także Rojek 2010; por. Czabanowski, Skrzypulec

2010). Odpowiednikiem salonu Zinaidy Wołkonskiej była sala BHP w Stoczni Gdańskiej.

Był tu przygarbiony, ascetyczny Andrzej Gwiazda i jego żona Joanna, był 27-letni robotnik Bogdan Lis [...], były posagowe Henryka Krzywonos i Anna Walentynowicz, „Matka Courage” Stoczni [...]. Siedzieli tu pod flagą narodową i krzyżem. Po lewej stało popiersie człowieka, którego imię nadano Stoczni – Włodzimierza Lenina [...]. Wśród delegatów stał młody, brodaty mężczyzna, który przypominał mi młodego Marksa. Był to katolicki redaktor „Bratniaka”. „Ach, to ty wydajesz to pismo – usłyszałem, jak zwrócił się do niego robotnik. – Chciałem zapytać, bo napisaliście, że...” Młody Marks mógł tylko marzyć o takiej sytuacji. [...] Godziny i dni schodziły na zawziętym dyskusowaniu (Ash 1990: 25–26; por. Rojek 2010: 12).

Sala BHP, tak samo jak rosyjskie salony, była „miejszem spotkań”, choć może nie tak „doborowych osobistości” i nie tak „wytwornym” jak dom księżnej Wołkonskiej. Spotykały się w niej różne środowiska, języki i punkty widzenia. Symbolika komunistyczna łączyła się z symboliką narodową i katolicką, inteligenci rozmawiali z robotnikami, rządzący ze strajkującymi. Wszystkich łączyły tylko pewne podstawowe wartości etyczne i proste przekonania. Jeśli tezy niniejszego artykułu są słuszne, to szkoła tartusko-moskiewska nie tylko dostarcza dobrych narzędzi teoretycznych do opisu fenomenu „Solidarności”, ale też sama jest jego modelem.

/// Dodatek: referaty wygłoszone na pierwszej Letniej Szkole Semiotycznej

Niniejszy dodatek zawiera tytuły referatów wygłoszonych na pierwszej „Letniej szkole wtórnych systemów modelujących” w Kääriku 19–29 sierpnia 1964 r. Spis został ułożony na podstawie treści tomu abstraktów wydanego przed konferencją i nie obejmuje wszystkich faktycznie wygłoszonych referatów (Koszelew 1994: 523–524).

1. T.M. Nikołajewa, *O możliwości „syntezy przez analizę” (W kwestii opisu minimalnego)*
2. I.I. Riewzin, *O możliwości wykorzystania eksperymentów parapsychologicznych do weryfikacji pewnych hipotez semiotycznych*
3. A.A. Zalizniak, J.W. Paduczewa, *O związku języka opisu lingwistycznego z językiem odczytym językoznawcy*
4. B.L. Ogibienin, *Ku semiotyce obrzędu i mitu*
5. D.M. Siegal, *Uwagi o pewnym typie semiotycznych systemów modelujących*

6. A.W. Gierasimow, *Zasady analizy struktury tekstów Atcharwawedy*
7. D.M. Siegał, *Próba strukturalnego opisu mitu*
8. M.W. Arapow, *Struktura i semiotyka zaklęcia ludowego*
9. L. Mäll, *Ku rekonstrukcji pierwotnego buddyżmu*
10. B.A. Uspienski, *Wstępne uwagi o klasyfikacji personologicznej*
11. T.W. Cywjan, *Ku niektórym zagadnieniom budowy języka etykiety*
12. J.M. Łotman, *Gra jako problem semiotyczny i jej stosunek do natury sztuki*
13. K. Kull, *Analiza sposobów nauczania z punktu widzenia semiotyki*
14. B.F. Jegorow, *Wróżenie z kart i typologia motywów*
15. A.J. Syrkin, *Penne aspekty badania humoru i przykłady ze starożytnej literatury hinduskiej*
16. I.I. Riewzin, *Ku analizie semiotycznej kryminału (na przykładzie powieści Agathy Christie)*
17. L.F. Żegin, *Przestrzenno-czasowa jedność dzieła malarskiego*
18. B.A. Uspienski, *Ku systemowi przekazu przedstawienia w rosyjskim malarstwie ikonowym (w świetle prac L.F. Żegina)*
19. J.M. Łotman, *Problem znaku w sztuce*
20. O.F. Wołkowa, *O systemie hinduskich tonów muzycznych*
21. D.M. Siegał, T.W. Cywjan, *Ballady i limeryki Edwarda Lira*
22. L.B. Pieriewierzew, *O strukturze uogólnień artystycznych w sztuce ludów pierwotnych (Ku problemowi genezy obrazu artystycznego)*
23. A.J. Syrkin, *Ku wzajemnym relacjom tekstu naukowego i artystycznego*
24. Z.G. Minc, *Antonimy w tekście poetyckim*
25. T.J. Jelizarienkowa, A.J. Syrkin, *Ku analizie hinduskiego hymnu weselnego (Rigweda X, 85)*
26. B.L. Ogibienin, *Uwaga o strukturze mitu w Rigwedzie*
27. J.I. Lewin, *Środki montażowe w mowie poetyckiej (tezy referatu)*
28. S.M. Szur, *O fonologii rymu*
29. W.N. Toporow, *Ku analizie kilku tekstów poetyckich: O wokalistycznej strukturze dwóch wierszy R.M. Rilkego i O pewnym przykładzie symbolizmu dźwiękowego (Rigweda X, 125)*
30. S. Genkin, *Wyrażenie informacji naukowej w języku kina*

Bibliografia:

- /// Amielin, G.G., Pilszczikow, I.A. 1993. *Siemiotika i russkaja kultura*. „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 3, s. 80–87.
- /// Ash, Timothy Garton. 1990. *Polska rewolucja. Solidarność 1980–1982*. Tłum. M. Dziewulska, M. Król. Warszawa: Res Publica.
- /// Bachtin, Michail. 1970. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Tłum. N. Modzelewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Burzyńska, Anna, Markowski, Michał Paweł. 2006. *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- /// Cywjan, Tatiana. 1994. *Ad usum internum*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 348–351.
- /// Czabanowski, Wojciech, Skrzypulec, Błażej. 2010. *Postmodernistyczna Solidarność*. „Pressje” 21, s. 18–25.
- /// Ebert, Christa. 2003. *Siemiotika na rasputje. Dostiżenija i przediety dualistycznej modieli kultury Łotmana–Uspienskogo*. „Woprosy Filosofii” 7, s. 44–55.
- /// Eichenbaum, Borys. 1971. *Jak jest zrobiony „Płaszcz” Gogola?* Tłum. M. Książek-Czermińska. W: H. Markiewicz (red.), *Sztuka interpretacji*. T. 1. Wrocław: Ossolineum.
- /// Gasparow, Boris. 1991. *Szkoła tartuska lat sześćdziesiątych jako zjawisko semiotyczne*. Tłum. B. Żylko. „Pamiętnik Literacki” LXXXII, z. 1, s. 222–234.
- /// Gasparow, Michail. 1994. *Wzgląd z ugiła*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 299–303.
- /// Gasparow, Michail. 2006. *Sieminar A.K. Żółkowskiego i Je.M. Mieleńskiego: iz istorii filologii w Moskwie 1970–1980 gg.* „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 77.
- /// Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- /// Isakow, S.G., Lewandowski, J. (red.). 1999. *Uniwerytet w Tartu a Polacy. Rola dorpatczyków w polskiej nauce, kulturze i polityce XIX i XX wieku*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- /// Iwanow, Wiaczesław, Łotman, Jurij, Piatigorskij, Aleksandr, Toporow, Władimir, Uspienski, Boris. 1973. *Tieżisy k semiotičeskomu izučeniju kultur*. W: M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka i struktura tekstu. Studia poświęcone VII Międzynarodowemu Kongresowi Slawistów, Warszawa 1973*. Wrocław: Ossolineum, s. 9–32.
- /// Jakobson, Roman. 1989. *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Tłum. K. Pomorska. W: R. Jakobson. *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 77–124.

- /// Jegorow, Boris. 1994. *Poldiuzyny poprawok*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 304–308.
- /// Jegorow, Boris. 1999. *Żyżn' i tworczestwo Ju.M. Łotmana*. Moskwa: Nowoje Litieraturnoje Obozrienije.
- /// Kalinin, Ilja. 2009. *Tartusko-moskowskaja siemiotičeskaja szkoła: siemiotičeskaja modiel' kultury / kulturnaja modiel' siemiotiki*. „Nowoje Litieraturnoje Obozrienije” 98, s. 27–56.
- /// Koszelew, A.D. (red.). 1994. *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis.
- /// Lesskis, Georgij. 1994. *O letniej szkole i siemiotikach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 313–318.
- /// Lewin, Jurij. 1994. *Za zdoronje Jejo Wieličestwa!...* W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 309–312.
- /// Łotman, Jurij. 1983. *Asimetrija i dialog*. „Trudy po znakovym siemiam” 16.
- /// Łotman, Jurij. 1984. *Struktura tekstu artystycznego*. Tłum. A. Tanalska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Łotman, Jurij. 1985. *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*. Tłum. B. Żylko. „Przekazy i Opinie” 1–2, s. 7–22.
- /// Łotman, Jurij. 1994a. *Zimnije zamietki o letnich školach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 295–298.
- /// Łotman, Jurij. 1994b. *Zamietki o tartuskich siemiotičeskich izdanijach*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 497–501.
- /// Łotman Jurij. 1999. *Kultura i eksplozja*. Tłum. B. Żylko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Łotman, Jurij. 2008. *Universum umysłu*. Tłum. B. Żylko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- /// Łotman, Jurij, Uspieński, Borys. 1977. *O semiotycznym mechanizmie kultury*. Tłum. J. Faryno. W: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 147–170.
- /// Łotman, Jurij, Uspieński, Boris. 1993. *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*. Tłum. B. Żylko. W: B. Żylko (red.). *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, s. 17–61.
- /// Muszyński, Zbysław. 1995. *Siedem cech głównych szkoły naukowej*. „Filozofia Nauki” 9–10, s. 64–67.

- /// Niekludow, Siergiej. 1994. *Osiennije razmyszlenija nypuskenika letniej szkoły*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 319–323.
- /// Piatigorskij, Aleksandr. 1994. *Zamietki iz 90-ch o siemiotike 60-ch godow*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 324–329.
- /// Poczepcow, Georgij. 2001. *Russkaja siemiotika. Idei i metody, piersonalii, istorija*. Moskwa: Refl-buk, Wakler.
- /// Rojek, Paweł. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- /// Rojek, Paweł. 2010. *Postmodernizm, katolicyzm, Solidarność*. „Pressje” 21, s. 6–15.
- /// Toporow, Władimir. 1994. *Wmiesto wospominanija*. W: A.D. Koszelew (red.). *Ju.M. Łotman i tartusko-moskowskaja szkoła*. Moskwa: Gnosis, s. 330–347.
- /// Toporow, Władimir. 2000. *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- /// Torop, Peeter. 1995. *Tartuskaja szkoła kak szkoła*. W: *Łotmanowskij sbornik I*, Moskwa.
- /// Uspienski, Boris. 1985. *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Tłum. E. Janus, M.R. Mayenowa, Z. Kozłowska. Lublin: RW KUL.
- /// Uspienski, Boris. 1993. *Dualistyczny charakter średniewiecznej kultury ruskiej (na przykładzie „Wyprawy za trzy morza” Afanasija Nikitina)*. Tłum. B. Żyłko. W: B. Żyłko (red.). *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, s. 78–88.
- /// Uspienski, Boris. 1997. *Poetyka kompozycji. Struktura tekstu artystycznego i typologia form kompozycji*. Tłum. P. Fast. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- /// Uspienski, Boris. 1998. *Historia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- /// Uspienski, Boris. 2001. *Religia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- /// Uspienski, Boris. 2002. *O genezie tartusko-moskienskiej szkoły semiotycznej*. Tłum. B. Żyłko. W: B. Żyłko (red.). *Sztuka w świecie znaków*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, s. 17–31.
- /// Uspienski, Boris A., Żywow, Wiktor M. 1992. *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*. Tłum. H. Paprocki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- /// Żyłko, Bogusław. 1998. *Przedmowa tłumacza*. W: B. Uspienski. *Historia i semiotyka*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk: słowo / obraz terytoria, s. 5–17.

/// Żylko, Bogusław. 1999. *Słowo wstępne*. W: J. Łotman. *Kultura i eksplozja*. Tłum. B. Żylko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 7–26.

/// Żylko, Bogusław. 2008. *Przedmowa*. W: J. Łotman. *Universum umysłu*. Tłum. B. Żylko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 9–58.

/// Żylko, Bogusław. 2009. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// Żylko, Bogusław (red.). 1993. *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

/// Żylko, Bogusław (red.). 2002. *Sztuka w świecie znaków*. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

/// **Abstrakt**

Szkoła tartusko-moskiewska semiotyki kultury była jednym z najciekawszych zjawisk w światowej semiotyce i w nauce radzieckiej. W niniejszym artykule próbuję opisać i wyjaśnić fenomen tej szkoły za pomocą kategorii teoretycznych, które sama sformułowała. Jest to uprawnione podejście, ponieważ – jak wskazywali członkowie szkoły – teksty naukowe opisujące kulturę są same tekstami kultury. W pierwszej części przedstawiam dwie koncepcje semiotyczne pochodzące od Jurija Łotmana: koncepcję twórczości jako twórczego przekładu oraz teorię systemów binarnych i ternarnych. W drugiej części próbuję zastosować tę pierwszą koncepcję do wyjaśnienia fenomenu innowacyjności szkoły. Argumentuję, że brała się ona z ogromnej różnorodności perspektyw i poglądów uczestników szkoły oraz z jedności, którą nadawało użycie jednolitego języka teoretycznego i sposób zorganizowania prac szkoły. W trzeciej części wskazuję, że szkoła tartusko-moskiewska miała charakter ternarny, czym wyraźnie różniła się od binarnej kultury komunistycznej. Dyskurs szkoły był subwersją, a nie inwersją dominującego dyskursu ideologicznego. Tylko dzięki temu szkoła ta mogła mieć twórczy charakter. W zakończeniu przedstawiam niezwykle paralele strukturalne między szkołą, XIX-wiecznymi rosyjskimi salonami i ruchem Solidarności.

Słowa kluczowe:

Szkoła tartusko-moskiewska, semiotyka, semiotyka kultury, Łotman, Uspienski, ZSRR, twórczość, socjologia nauki

/// Abstract:

How Tartu-Moscow Group Was Made?

Tartu-Moscow Group was one of the most amazing phenomena in the world of semiotic and Russian humanities in general. In the paper I try to describe and explain the phenomenon of that scientific school using theoretical categories which it introduced. It is a legitimate procedure since, as was pointed out by the Group's members, scientific texts describing the culture are themselves texts of culture. In the first part I present two semiotic ideas of Yurii Lotman: the idea of creativeness as a creative translation and the theory of binary and ternary systems. In the second part I attempt to apply the first idea to the explanation of innovative activity of the Group. I argue that the source of its creativity was great diversity of theoretical frameworks and attitudes of the Group's members combined with unity provided by a common theoretical language and a way in which the Group was organized. In the third part of the paper I indicate that the discourse of the Tartu-Moscow Group was ternary and distinguished it from the prevailing binary communist culture. The discourse of the Group was a subversion, rather than inversion of the dominant ideological discourse. Only for that reason the Group could be creative. In conclusion I draw some structural similarities between the Group, literary salons of 19th Russia and the Polish social movement of Solidarity.

Keywords:

Tartu-Moscow Group, semiotics, semiotics of culture, Lotman, Uspensky, USSR, creativity, sociology of science