

SEMIOTIKK SOM INDRE EKSIL? OM BINÆRE MODELLARS ROLLE I RUSSISK KULTUR*

Kåre Johan Mjør

Termen "Moskva-/Tartu-skulen" kan seiast å ha fleire, til dels overlappende referansar. For det første viser han til ein serie sommarkurs i åra 1964, 1966, 1968, 1970, samt ein større konferanse vinterstid 1974, ved universitetet i Tartu i det som den gongen var den estiske sovjetrepublikken. Her møttest forskarar som arbeidde med semiotiske problemstillingar; særskilt var kontingenten frå Moskva stor, der semiotikk alt hadde fått eit visst gjennomslag som forskingsfelt med ein stor konferanse i 1962. Vidare materialiserte det faglege samkvemmet seg i skriftserien *Arbeid om teiknsystem*, som "overlevde" sommarkursa i den forstand at han blei publisert regelmessig annakvart år – og oftare frå 1980-talet av – fram til 1992. Endeleg blir termen også brukt i ein vidare forstand; som ein referanse rett og slett til arbeida til medlemmene som blir assosiert med retninga: Jurij Lotman, Boris Uspenskij, Aleksandr Pjatigorskij, Vjatsjeslav Ivanov, Vladimir Toporov, Tatjana Tsivjan mfl.

Kommentatorar er samde om at Moskva-/Tartu-skulen er eit avslutta kapittel i russisk intellektuell historie, sjølv om *Arbeid om teiknsystem* blei starta oppatt ved Tartu-universitetet i 1998 – og då som eit framhald med nummer 26. Tartu-semiotikken i dag har likevel ikkje den tilknytninga til russisk filologi som han hadde tidlegare (jf. Torop 2000). Alt frå 1980-talet av kan dei indre banda innanfor skulen sjå ut til

* Dei teoretiske delane av artikkelen byggjer på det vitskapsteoretiske innlegget mitt for Ph.D.-graden ved Universitetet i Bergen, lagt fram 2. mai 2005. Eg takkar komiteen min, Jostein Børtnes, Anne Granberg og Ingunn Lunde, for kommentarar og innspel.

å ha blitt lausare. Ein del medlemmer hadde alt emigrert til vesten, og mange av desse (Pjatigorskij, Aleksandr Zjolkovskij, Boris Gasparov) forlét parallelt det semiotiske paradigmet. Hos Lotman blei dei tradisjonelle semiotiske omgrepa supplerte med ein term som "semiosfære," som er ein metafor basert på prinsippa for celle-biologi, organisk kjemi, og hjerneforskning. Amy Mandelker skriv at Moskva-/Tartu-semiotikken på denne tida "utvikla seg frå ein teori fundert på Saussures lingvistik og matematiske framgangsmåtar til ei biologisk, organismisk tilnærming" (1994: 385). Samstundes opna den teoretiske vendinga hos Lotman opp for å i større mon studera kontingens, regelbrot og individualitet. Uspenskij ser nok ut til å ha halde fast ved binære opposisjonar som det grunnleggjande meiningsgenerande prinsippet i større grad; dette viser seg mellom anna i studien hans av forholdet mellom tsar og patriark i Moskva-staten (Uspenskij 1998), og det utstrekke fokuset hans på binarismar har blitt framheva i resepsjonen av boka (jf. Rančín 2000).

Frå slutten av 80-talet tok fleire medlemmer parallelt til å historisera si eiga verksemd, noko som i seg sjølv var eit uttrykk for at ein fase i historia tok til å bli oppfatta som avslutta. Først ute var Uspenskij med artikkelen "Til spørsmålet om Moskva-/Tartu-skulens opphav" (1987). To år seinare publiserte så Boris Gasparov (1989) ein analyse av Moskva-/Tartu-skulen som eit semiotisk fenomen. Her blir retninga i endå større grad objektivert som eit avslutta heile, samstundes som ho blir gjort til eit objekt for ein bestemt type interpretasjon. Gasparovs tilnærming er seinare blitt følgd opp av forskarar som Klaus Städtke og Christa Ebert. Det er særskilt synspunkta til desse tre eg først vil presentera og la utgjera ei ramme for mi eiga lesing av ein av dei mest kjende artiklane innanfor retninga: Lotman og Uspenskijs "Binære modellars rolle i den russiske kulturens dynamikk (fram til slutten av det 17. hundreåret)."

Moskva-/Tartu-skulen som allegori

Det Gasparov gjer i artikkelen "Tartu-skulen på 1960-talet som eit semiotisk fenomen," er kort sagt å analysa denne retninga ved hjelp av hennar eigen metode, som Gasparov legg ut som følgjer: Med utgangspunkt i Saussure ser ein einskilde ytringar (*parole*) som manifestasjonar av eit bakanforliggjande system (*langue*). Innanfor eit semiotisk perspektiv blir ein "tekst," det vera seg ei verbal handling eller ei særskild form for åtferd, å sjå som realiseringar av dette systemet. Alle tekstar er fundert "på eit abstrakt system av reglar – eit 'språk' eller ein 'kode' – som ikkje er tilgjengeleg for direkte observasjon" (Gasparov 1989: 13). Ein tekst vil difor ikkje kunna forståast adekvat dersom han berre blir lesen "empirisk", dvs. direkte og utan omsyn til koden eller "grammatikken" i kulturens språk. Samstundes blir målet med analysen av einskilde tekstar berre delvis å skjønna desse tekstane isolert – først og fremst handlar det om å utlegga den avgrensa heilskapen *systemet* utgjer.

Ved å legga denne metoden til grunn for ein analyse av Moskva-/Tartu-skulen blir Gasparov i mindre grad oppteken av einskilde undersøkingar (monografar, artiklar, føredrag) frå ulike representantar si hand. Snarare ser han den totale praksisen til medlemmene slik denne manifesterte seg gjennom sommarskular og publikasjonar som ei realisering av ein strategi han skildrar ved hjelp av termar som hermetisme, isolasjon og framandgjerding (*germetizm, zamykanie, otčuzdenie*).

Ifølgje Gasparov er framveksten av Moskva-/Tartu-skulen nært knytt til det psykologiske og sosiale klimaet i denne epoken, dvs. i overgangen frå "tøvêr" til "stagnasjon." Den russiske semiotikken var uttrykk for ein mistillit til dei offisielle institusjonane, den tradisjonelle forskinga og det etablerte vitskaplege språket. Som ein konsekvens

søkte dei å stenga seg ute frå desse språklege og kulturelle omgjevnadene. Målet var ikkje frigjerung på eit ytre plan, men å bli uavhengig gjennom å skapa ei eiga, lukka verd *av fridom*. "Til grunn låg ikkje ei streving etter å krevja eller oppnå noko frå samfunnet, men i staden eit ønske om å bli 'gløymt' av samfunnet, å få vera i fred i det åndelege 'bruhovudet' ein hadde kjempa til seg" (*op.cit.*: 9). Forsøket på å unndra seg den offisielle konformiteten kom til uttrykk gjennom at dei første sommarkursa fann stad i provinsen, dvs. var lagt til den vesle staden Kääriku i den estiske sovjetrepublikken. Hit drog ein dessutan aldri på offisiell tenestereise, då samlingane fann stad sommarstid. Gasparov hevdar at fleire av medlemmene levde eit dobbeltliv: Ved sida av eit vanleg, profesjonelt liv ved institusjonen der ein var tilsett, kunne ein sommarstid i Estland "nedfella seg i den hermetiske verda, som hadde ein karakter som i det store og heile blei bestemt av hennar eige profesjonelle og åtferdsmessige språk" (*op.cit.*: 11).

Endeleg synte denne strategien seg gjennom det esoteriske vitskaplege språket dei utvikla, som hadde ein terminologi som vanskeleg kunne appliserast utanfor det paradigmet han var konstruert innanfor. Det dreidde seg ofte om translittererte vestlege ord som var framande for vitskaplege, russisk-språklege tradisjonar elles. Dette gav forskingsmiljøet både ein indre einskap og det avgrensa det frå den ytre verda. Ein måtte meistra dette språket for å kunne ta del i det vitskaplege samkvemmet.

Føremålet med Moskva-/Tartu-skulen, slik Gasparov les han, blei å skapa ein tilfluktsstad (*ubežišče*). Han tolkar dermed retninga diametralt motsett av korleis Boris Uspenskij hadde historisert si eiga og kollegaers verksemd to år tidlegare. Medan Uspenskij såg skulen som eit framhald av litteraturvitskapen frå St. Petersburg og lingvistiskulen i Moskva, og dermed i mindre grad betinga av den kulturelle (synkrone) konteksten, legg Gasparov så sterk vekt på

nettopp skulens uavhengige posisjon andsynes vitskaplege russiske tradisjonar (jf. Amelin & Pil'ščikov 1993: 81). Så framprovoserte då også Gasparovs artikkel ei rekkje svar og forsøk på korreksjonar frå andre forskarar som hadde vore knytte til retninga, og mange tok avstand frå påstandane om hermetisme og isolasjon (sjå Nekljudov 1998).

Likevel har Gasparovs forsøk på å kontekstualisera skulen i lys av den samtidige sosio-politiske situasjonen seinare blitt følgd opp av Klaus Städtke, som i 2002 publiserte artikkelen "Tagnadens figur i Moskva-/Tartu-skulen." Men medan Gasparov ser retninga i si "reinaste" form som eit 60-talsfenomen – frå 70-talet av skjer det etter hans syn ein viss integrasjon i det omkringliggjande samfunnet – har Städtke derimot eit lengre perspektiv i si lesing. Det han ser som dei mest karakteristiske trekka, manifesterer seg også i seinare vitskaplege arbeid hos Lotman og andre.

Med utgangspunkt i Lotmans eigen påstand om at ein kulturemiotikk alltid føreset eksistensen av to teiknsystem, som får meining gjennom gjensidig saman- og motstilling av kvarandre, vurderer Städtke Moskva-/Tartu-skulen innanfor rammene av sovjetkulturen i perioden etter tøvêret. Denne konteksten les han som det teiknsystemet som kulturemiotikken blir formulert i motsetning til. Som Gasparov ser han skulen som eit forsøk på å stenga seg sjølv ute frå kulturelt repressive omgjevnader.

Städtke peikar på at sovjetlitteraturen aldri blei analysert i arbeida til t.d. Lotman; han og andre semiotikarar orienterte seg nærmast utelukkande mot førrevolusjonær russisk kultur. Til denne forkinga søkte dei å utvikla eit nøytralt og objektivt metaspråk for skildringa, då metodologien innanfor tradisjonelle humanvitskaplege disiplinar var alt "okkupert" av offisiell vitskap og ideologi. På dette viset "teier" Moskva-/Tartu-skulen om den sovjetiske konteksten, samstundes som analysane får ein allegorisk karakter: Dei viser med

dette nettopp til dei forholda dei oppstod under. "Skuggen frå den sovjetiske totalitarismen låg uansett over Moskva-/Tartu-skulen. Verksemda inkluderte i kvart tilfelle det usynlege nærveret av denne 'andre' konteksten som ein medvite tagde om" (Städtke 2002: 175).

Motsett til dømes Roland Barthes' bok om Racine er Lotmans Pusjkin-biografi ikkje "dekonstruktivistisk." Både Pusjkin- og Karamzin-studiane hans går nærmast motsett veg: Dei vil rekonstruera den såkalla gullalderkulturen for at lesaren skulle kunna søka tilflukt i han og på det viset unndra seg den samtidige ideologiseringa. Lotmans arbeid om Pusjkin – kommentarane til *Evgenij Onegin* (1980) og biografien (1983) – kan metodologisk sett synast å stå langt borte frå 60- og 70-talsarbeida hans; dei ser snarare ut til å vera skriven innanfor eit tradisjonelt litteraturhistorisk paradigme. Symptomatisk nok, ifølgje Städtke, finn ein at Pusjkin-biografien fekk ei lunken mottaking hos enkelte kritikarar i vest, som såg han som altfor harmoniserande. Ein russisk lesar fekk på si side høve til å bli kjend med ei rekkje undertekstar som den offisielle sensuren gøymde bort. På denne måten blir Moskva-/Tartu-skulens tekstar mangetydige, dei vil fleire ting på same tid, noko som ofte blir borte når dei blir lesne og vurderte i vest.

Også Christa Ebert ser, i artikkelen "Kultursemiotikk ved ein skiljeveg" (Ebert 2002), Moskva-/Tartu-skulen som del av ein "semiosfære" som aldri var noka objekt for skulens eigne undersøkingar, men som likevel utgjorde ein sentral referanse for dei: den sovjetiske kulturen. Ho framhevar at medlemmene såg det som ein illusjon å tru at det vitskaplege metaspråket kan representera eit utvendig perspektiv; det vil alltid vera prega av forskarens erfaringsstad. Dette gjorde Ivanov, Lotman, Pjatigorskij, Toporov og Uspenskij sjølv eksplisitt merksam på i det siste punktet i sine "Tesar for eit semiotisk kulturstudium" (1973): "Den vitskaplege undersøkinga er ikkje berre eit instrument for å utforska ein kultur,

men blir til ein bestanddel av denne kulturen sjølv. Vitskaplege tekstar, som er kulturens metatekstar, kan parallelt også bli sett på som kulturtekstar.”

Ebert hevdar at grunnen til at kultursemiotikken blei så viktig, var nettopp den subversive posisjonen han stod i andsynes det rådande sovjetsystemet. Fråveret av ein vitskapspluralisme gjorde grunnlegginga av ein kultursemiotikk til eit revolusjonært prosjekt. Det manifeste idealet var rett nok å utvikla ein stringent vitskapleg metode, men kultursemiotikken representerte samstundes ein motkultur og blei ”den viktigaste provokasjonen i den sovjetiske vitskapsdiskursen.”

Den sentrale plassen eit omgrep og forskingsfelt som *kultur* fekk innanfor Moskva-/Tartu-skulen, blir, om vi følgjer Gasparov, Städtke og Ebert, uttrykk for noko meir enn berre ei reint vitskapleg forskingsinteresse. Om vi følgjer Städtke spesielt, blir målet for desse forskarane å restaurera eller rekonstruera det dei djupast sett såg som *den russiske kulturen*.

Artikkelen ”Binære modellars rolle i den russiske kulturens dynamikk (fram til slutten av 1700-talet)” blir særskilt interessant i denne samanhengen. Denne er ikkje berre ein mellom ei rekkje artiklar som tek føre seg emne innanfor russisk kulturhistorie; her formulerer Lotman og Uspenskij ikkje noko mindre enn ein formel for den russiske kulturen. Det er etter mitt syn fleire trekk ved denne artikkelen som peikar utover det reint vitskaplege nivået; han inneheld ein spekulasjon over essensen i russisk kultur, noko eg vil forsøka å visa i det følgjande. I tråd med semiotikarane si eiga tese blir dette ikkje berre ein metatekst, artikkelen er også ”a text of Russian culture” (Gasparov 1985: 28) – men på ein måte som nok går utover korleis dei sjølve tematiserer dette.

Kultur: modell og mekanisme

Sjølv om forskarar som Ivanov og Toropov alt tidleg på 1960-talet i sine studium av førkristen slavisk religion og kultur hadde nytta semiotisk/strukturalistisk metode på kulturelle fenomen, var det først frå byrjinga på 1970-talet at ei eksplisitt teoretisk formulering av ein kulturesemiotikk fann stad. Forutan dei nemnde tesane til eit semiotisk kulturstudium frå 1973 står Lotman og Uspenskijs artikkel "Kulturens semiotiske mekanisme" (1971) sentralt her.

Ein viktig teoretisk føresetnad for kulturesemiotikken var den strukturalistiske tekstteorien eller poetikken som Lotman utvikla på 1960-talet gjennom monografiar som *Førelesingar i strukturell poetikk* og *Den skjønnlitterære tekstens struktur*. Her opererer Lotman med eit *analogiforhold* mellom tekst og (naturleg) språk. Ein litterær tekst har ein sjølvstendig status, men blir parallelt betrakta som eit "sekundært" eller avleidd språk som er "bygd over" over det naturlege språket (jf. Lotman 1970: 30–31). Dette viser då først og fremst til at ein tekst på det avleidd språket kan lesast og analyserast analogt med korleis lingvistar studerer sitt objekt: som eit system av relasjonar, organisert etter bestemte reglar for seleksjon og kombinasjon (jf. Shukman 1977: 20). Dette er likevel ikkje noko som berre gjeld (poetiske) tekstar; både kunst, mytologi, religion og jamvel åtferdsmønster kan "lesast" som tekstar – som "sekundære modellerande system" – som dermed kan underkastast ein semiotisk analyse. Og endeleg kan ein heil kultur, som "summen av tekstar," analyserast ved hjelp av den same metoden. Det er viktig å ha i mente at Lotman og kollegaene hans – og dette gjeld vel all form for strukturalisme – tenkjer sine objekt som språkanalogar og utviklar sitt metaspråk med utgangspunkt i lingvistikken. Metodar som er utvikla for ein type objekt, blir overført til eit *anna* felt, noko som nødvendigvis forvanskar pretensjonane om å utvikla ein *eksakt* vitskap og terminologi. Analogar er ikkje identiske med kvarandre. Som Michael Fleischer har peika på, er termen *språk* i seg sjølv ein metafor i

Moskva-/Tartu-skulens teoriar, dvs. han blir brukt metaforisk for alt som brukar teikn og som er bygd opp av teikn (Fleischer 1989: 58).

Utgangspunktet for Lotman og Uspenskij i "Kulturens semiotiske mekanisme" er ikkje kultur som ein ontologisk, gitt storleik; snarare er dei opptekne av korleis ein kultur artikulerer seg sjølv gjennom tekstar. Slike sjølvartikulasjonar kallar dei modellar. Sentralt i den sjølvforståinga som kjem til uttrykk i modellane, er forholdet til *det andre*, til det dei kallar "ikkje-kultur." "Ikkje-kultur kan framstå som ikkje-deltaking i ein bestemt religion, ein type kunnskap, bestemte former for liv og åtferd. Men kultur vil alltid ha behov for å konstruera ein slik motsetnad" (Lotman & Uspenskij 1971: 144). Ikkje-kultur er såleis ikkje noko som er gitt utanfor ein kontekst, men snarare det ein kultur utarbeider som sin eigen motpol i defineringa av seg sjølv. I slike definisjonar vil ein kultur skapa og førestella seg ein modell av seg sjølv og si historie. Fortida, dvs. *minne* om bestemte aspekt ved henne, vil naturleg nok stå sentralt i ein kultur si sjølvforståing. Og dette er kjernepunktet i den definisjonen dei gir av kultur: "Vi forstår kultur som eit kollektivs ikkje-arvelege [i biologisk forstand, KJM] minne, som kjem til uttrykk i eit system av forbod og føreskrifter" (*op.cit.*: 147).

For ein kulturforskar er modellar likevel noko ein skal ha eit metaperspektiv på. Og det er ved å definera kultur som minne, som blir regulert gjennom forbod og føreskrifter, at ein kan studera kultur som *mekanisme*. Forbod og føreskrifter er nemleg ikkje noko vi først og fremst finn i manifest form på modell-nivået – dette viser til ein underliggjande instans som regulerer kulturens interne relasjonar og forhold til ikkje-kultur. At det er ein grunnleggjande skilnad mellom modell og mekanisme, kjem særskilt fram gjennom den vekta dei legg på *gløymsla* som regulerande faktor i ein kultur. Forholdet kan også illustrerast med eit sitat frå artikkelen om binære modellar i russisk kultur, der dei drøftar europeiseringa av russisk kultur på 1700-talet. "I

det 18. hundreårets kultur fann det sjølv sagt også stad ei reell europeisering. Likevel fall denne sjeldan saman med det som kulturens representantar sjølve rekna for å vera ei europeisering" (Lotman & Uspenskij 2002 [1977]: 115). Modellar treng difor heller ikkje falla saman med den faktiske sosiale praksisen – kulturens sjølvforståing kan faktisk bryta med denne. Likevel er det modellar og vilkåra for slike som er objektet for Lotman og Uspenskij sin kulturanalyse; den sosiale røyndomen er noko dei set i parentes til fordel for kultur som summen av tekstar og kultur som ein mekanisme som genererer nye tekstar.

Kulturanalyse inneber såleis ikkje å spørja kva kultur ontologisk sett *er*, men snarare *korleis* informasjon blir bevart og overlevert innanfor eit kollektiv. Det vil igjen seia å studera reglane (kodane) for seleksjon og kombinasjon innanfor ein kultur, og desse kan ein lesa ut av dei tekstane ein oppfattar som uttrykk for ein bestemt kultur.

Modellar, mekanismar og djupstrukturar i russisk historie

Tittelen på artikkelen "Binære modellars rolle i den russiske kulturens dynamikk (fram til slutten av 1700-talet)" kan verka paradoksal, då dei som har lese artikkelen, vil vita at russisk kultur i Lotman og Uspenskij si framstilling ikkje umiddelbart står fram som utprega "dynamisk." Hovudpoenget deira er nemleg følgjande:

Det spesifikke trekket ved russisk kultur innanfor den epoken som her blir studert, og som er det aspektet som interesserer oss, er denne kulturens prinsipielle polaritet, som kjem til uttrykk i den binære karakteren ved kulturens struktur (*v dual'noj prirode ee struktury*). (*op.cit.*: 89)

Denne strukturen hevdar dei er konstant innanfor det nemnde tidsrommet, og han blir antitetisk sett opp mot ein trinær struktur dei meiner kjenneteiknar vestleg kultur. Lotman og Uspenskij visualiserer denne motsetnaden gjennom å stilla ideen om den binære relasjonen mellom himmel og helvete innanfor Austkyrkja opp mot førestellinga om ein trinær relasjon helvete–skiringsheim–himmel innanfor Vestkyrkja. Skiringsheimen representerer eit nøytralt midtfelt som opnar opp for utvikling, altså det ein vanlegvis vil kalla "dynamikk." I russisk kultur er ein slik aksiologisk sett nøytral sfære fråverande, hevdar dei.

Korleis skal vi då forstå termen "dynamikk"? Som tittelen fortel, er det *modellen* som er binær: I den russiske kulturen i den nemnde epoken finn vi altså ei uttrykt sjølvforståing som har ein bipolar struktur. Mekanisamen som regulerer artikuleringa på modell-nivå, arbeider med eit råmateriale som i røynda er langt meir dynamisk i den enkle forstand at det heile tida *skjer noko* (politiske og kulturelle hendingar finn stad) og at kulturen blir påverka, t.d. gjennom import av tekstar. Vi kan så langt hevda, med Lotman og Uspenskij, at russisk kulturell praksis såleis ikkje *treng vera* bipolar organisert i essensialistisk forstand; poenget er snarare at russarar forstår seg sjølve og sin kultur på ein måte som kan kallast bipolar ved at dei ser seg som representantar for Det sanne og Det rette (t.d. i trusspørsmål). Ikkje-russarar representerer vranglæra, Det falske. Karakteristisk for russisk mentalitet i denne perioden er altså eit anten–eller-tankemønster, utan at dette sjølv sagt *treng tyda* at "russarar *er* dei rettruande." Slike modellar er dermed eitt aspekt av russisk kultur; dei spelar ei "rolle" (jf. tittelen) innanfor denne, utan at dei nødvendigvis er identiske med han.

Men medan den temporale røyndomen er i utvikling, arbeider mekanisamen, som dei uttrykkjer det i den personifiserande

metaforikken sin, for å få kulturen til å framstå anten som bevarande eller som ein negasjon av det føregåande. Kvar kjem så dette målet frå; kvar finn vi det konstante nivået? Lotman og Uspenskij hevdar følgjande: I studiet av "den russiske kulturs dynamikk," meir presist av fenomenen som finn stad føre og etter dei to hendingane som utgjer brota i framstillinga deira – innføringa av kristendommen og Peter den stores reformer – støyter forskaren på "ei rekkje hendingar eller historisk-psykologiske situasjonar eller tekstar som er gjentakningar eller som er svært like føregåande" (*ibid.*). Det er forvirrande at Lotman og Uspenskij her rett og slett snakkar om at hendingar og situasjonar gjentek seg. Ein situasjon kan *likna* ein tidlegare, men vil likevel alltid vera unik. Har dei likevel ei essensialistisk førestelling om at "den russiske kulturen er bipolar organisert," trass i dei metodologiske grepa dei gjorde innleiingsvis? Svaret blir til sjuande og sist ja, då det dei gjer, er å innføra djupstrukturelt nivå med invariant struktur.

Regulariteten i desse gjentakningane har "djupe grunnlag" (*glubinnye osnovanija*), og utviklinga har visse "djupstrukturar" (*glubinnye struktury*) som vitnar som ein "einskap i russisk kultur" (*op.cit.*: 90). Lotman og Uspenskij tenkjer med andre ord ved hjelp av ein overflate-/djupne-metaforikk: Under høgst ulike ytringar frå ulike tider finn vi dei same djupstrukturane, eller i praksis *den same djupstrukturen* (det er uklart kvifor dei snakkar om strukturar i fleirtal her). Djupstrukturen "styrer" ikkje berre einskilde tekstar, men heile "systemet": "Den russiske middelalderens system blei konstruert på ein aksentuert binarisme (*stroilas' na podčerknutoj dual'nosti*)" (*op.cit.*: 89). Styrt av desse djupstrukturane arbeider mekanismen aktivt for at kulturen skal artikulera seg sjølv i samsvar med det som er sitt "djupaste grunnlag."

Analysen overtyder oss om at nye historiske strukturar i russisk kultur i denne perioden stendig inkluderer mekanismar som på nytt reproduserer fortidas kultur. Di meir dynamisk systemet er, di meir aktive er minnets mekanismar, og desse mekanismane syter for heilskapens homeostatiske karakter (*gomostatičnost' celogo*). (*ibid.*)

Med dette ser det for meg ut til å bli innført eit tredje nivå i kulturomgrepet til Lotman og Uspenskij: I tillegg til kultur som modell og som mekanisme finn vi eit djupstruktur-nivå under mekanismenivået, som er det mest grunnleggjande, og som styrer mekanismens arbeid i den forstand at djupstrukturen gjennom mekanismen syter for at artikulasjonar blir i tråd med nettopp djupstrukturen – djupstrukturen held seg sjølv ved lag ved hjelp av systemets mekanismar. Djupstrukturen i seg sjølv, korleis denne oppstår, blir ikkje tematisert; han er noko ein innanfor dette rammeverket ikkje kan gå bak.

Korleis manifesterer dette fenomenet seg? På modellnivået, skriv dei, blir "det nye tenkt som eit eskatologisk brot med alt, ikkje som eit framhald" (*op.cit.*: 90). Underforstått: på djupstrukturnivå er "det nye" eit framhald, dvs. eit framhald av *det same*, slik at strukturen blir verande den same. Å oppfatta dette røynglege framhaldet som noko nytt, eller jamvel som eit brot, vil kamuflera det som er Lotman og Uspenskij sitt hovudpoeng: at det nye med dette blir eit resultat av ein transformasjon av det gamle, dvs. "det gamle kjem ut på vranga." Poenget i dette biletet om å koma ut på vranga er at verdiar som tidlegare blei haldne høgt i age, no "skiftar forteikn" og blir oppfatta som negative, og følgeleg må dei motarbeidast.

Fyrst Vladimir (på same måte som Peter den store seinare) liksom vrenger det føreliggjande systemet av relasjonar og endrar plussar til minusar; han tek ikkje berre opp eit nytt verdisystem ved å erstatta det gamle med eit nytt, men skriv det gamle inn i det nye, med negativt forteikn. (*op.cit.:* 91)

Sjølv om Lotman og Uspenskij snakkar om "etappar som dynamisk erstattar kvarandre" i historia, er likevel "brot" i russisk historie fram mot slutten av 1700-talet eit overflatefenomen, og dermed ein illusjon.

Modellane er binære på djupstrukturnivå, men ikkje nødvendigvis på overflata – der er dei i stadig endring. Artikkelens tittel kan såleis presiserast: "Rolla til binære modellars *djupstruktur* i den russiske kulturens dynamikk." Strukturen (forma) blir på eitt plan heile tida fylt med nytt innhald. Dette innhaldet er likevel *djupast* sett det same, då det er den invariante relasjonen som er meiningsberande, ikkje den eine eller andre polens immanente definisjon. På bakgrunn av dette synet kan Lotman og Uspenskij postulera ein "einskap i russisk kultur på ulike etappar i historia. Nett i det omskiftelege blir det konstante avdekkja" (*op.cit.:* 90).

I ei slik lesing av russisk kultur blir alle tekstar uttrykk for systemet. Ikkje berre nøytrale, men også overgangsfenomen eller fenomen som ikkje lèt seg klassifisera i høve til ein streng binarisme, blir avvist å kunna finnast. Det forfattarane ser ut til å gløyma gjennom ei slik tilnærming, er at djupstrukturen i seg sjølv er ein abstraksjon på bakgrunn av eit tekstkorpus. Trass i at undersøkinga i utgangspunktet blir avgrensa til modellnivået, endar dei opp i ein essensialisme ved at dei tilskriv russisk kultur ein binær djupstruktur.

Ein sjølv som det andre

Sidan Jacques Derrida på 60-talet meinte å påvisa at også strukturalismen frå Saussure til Lévi-Strauss er fundert på ein nærversmetafysikk som ser ein teiknstruktur som det djupast sett eksisterande, har det vore ei utbreidd oppfatning at strukturalismen er essensialistisk i si tilnærming til objektet sitt (jf. Derrida 1970). Lesinga mi av Lotman og Uspenskij kan sjå ut til å stadfesta det etterkvart utbreidde og stereotype biletet av strukturalismen. No vil eg likevel meina at ideen deira om kultur som ein semiotisk mekanisme, som ytrar seg gjennom det dei kallar for modellar, opnar opp for ei meir konstruktivistisk tilnærming i kulturanalysen, og at det finst teoretiske innsikter i "Kulturens semiotiske mekanisme" som ikkje blir råka av ein slik kritikk. Postulatet om eit *djupstrukturnivå* som blir hevda å vera *konstant* under den elles så omskiftelege røyndomen, er likevel av ein ganske annan karakter. Førestellinga om djupstrukturar som det basale tekstlege eller kulturelle nivået deler dei med Algirdas Julien Greimas (*Sematique structurale*, 1966) så vel som Hayden White (*Metahistory*, 1973). Hos Lotman og Uspenskij har denne ideen samstundes ytterlegare implikasjonar.

Det er nemleg ikkje slik at analysen deira av russisk kultur på alle punkt følgjer den generelle teorien for kultursemiotisk analyse slik dei la fram denne i "Kulturens semiotiske mekanisme." I denne artikkelen skildrar Lotman og Uspenskij kultur ikkje med utgangspunkt i ein vertikal overflate–djupne-analogi; snarare ser dei kultur som organisert horisontalt, med sentrum og periferi. Begge desse bileta er hierarkiske, men der overflate blir sett som nettopp noko "overflatisk" i høve til djupna, dvs. ueigentleg eller jamvel illusorisk, er sentrum–periferi-modellen er mindre monolittisk. Denne omtalar systemet for bevaring og overføring av menneskeleg røynsle som "konsentrisk," med eit relativt strengt organisert sentrum, men samstundes med ein periferi som er lausare strukturert. Ein kultur er nemleg ikkje

gjennomorganisert, men framviser snarare ein viss mangel på orden (*neuporjadočennost*'), som "sikrar menneskeleg kultur ein større indre kapasitet, og dynamikk, enn kva ein finn i meir velproporsjonerte system" (Lotman & Uspenskij 1971: 147).

Omtalen av *vestleg* kultur i artikkelen om binære modellar er derimot langt på veg i tråd med teorien om kulturens semiotiske mekanisme. Den lausare organiserte periferien korresponderer med det aksiologisk sett nøytrale midtfeltet ("Skiringsheimen"), som nettopp utgjer ein slik "strukturell reserve, som morgondagens system blir utvikla frå" (Lotman & Uspenskij 2002 [1977]: 89). Russisk kultur, ifølgje Lotman og Uspenskij, manglar denne nøytrale sonen, og har såleis heller ikkje slike reservar som kan aktiverast i møtet med nye tekstar. Det er dermed russisk kultur som bryt med den generelle kulturteorien og som blir forsøkt framstilt som "det andre," medan Vesten skal representera det umarkerte, normale.

Boris Gasparov har i ein annan artikkel, "På jakt etter 'det andre'" (1995), samanlikna russisk og fransk semiotikk ved inngangen på 1970-talet og peika på at sentralt begge stader står søkinga etter "det frigjerande andre," det som ikkje blir fanga opp av systemet; det som ikkje kan lesast som ein struktur med ein gitt kode. Vi ser dette i nokre av arbeida til Julia Kristeva og Roland Barthes, men vi ser ifølgje Gasparov også ein liknande tendens i Lotmans kulturtypologiske arbeid. Her blir typologisering føretatt gjennom ei motstilling av to kulturmekanismar som ikkje berre utgjer to ulike system, men som er bygde på to "prinsipielt ulike, jamvel kontrære semiotiske grunnlag."

Den vestlege verda, i det minste slik denne figurerer i [Lotmans] arbeid om russisk kulturhistorie, held fram med å eksistera etter lovene for ein tradisjonell semiotisk modell, medan på russisk grunn blir desse lovene, i kraft av

eksistensen og interferensen av mange system, underkasta ei frigjerande brytning. (Gasparov 1995: 67)

Om ein les artikkelen om binære modellar i russisk kultur opp mot "Kulturens semiotiske mekanisme" (Gasparov tek utgangspunkt i andre tekstar), blir vi etter mitt syn nettopp vitne til at det russiske blir forsøkt stilt opp mot det universelle (representert ved Vesten). Hos Lotman blir det likevel berre med *forsøket* på frigjering; Gasparov ser sjølve trua på at frigjeringa finst i eins eige, i framandgjeringa av seg sjølv, som problematisk. Det blir den eigene kulturen som blir markert og dermed meiningsberande, men "det andre" i denne forstand kan aldri bli noko anna enn eit "kvasi-andre."

Om det er rett at den *eigne* kulturen hos Lotman blir sett til å spela rolla som *det andre*, så er i så fall dette ikkje noko nytt innanfor den russiske filosofiske diskursen som sidan Pjotr Tsjaadajevs første filosofiske brev har gjort Russland sjølv og det russiske til eit filosofisk problem. Boris Groys ser konseptualiseringa av Russland som Vestens *andre* og jamvel *umedvitne* som den grunnleggjande strategien i 1800-talets litteratur om russisk eigenart. "Vesten" blir dermed ikkje primært eit geografisk, sosialt eller politisk omgrep. "Termen 'Vesten' viser her til innrettinga mot ei universell, ålment samanbindande, rasjonell sanning bortanfor alle skilnader i livs- og kulturpraksis" (Groys 1995: 20). Tsjaadajevs påstand om at russisk kultur grunnleggjande manglar originalitet og elles alt som høyrer dei store nasjonalkulturane til, er noko langt meir enn ein politisk kritikk; han opnar samstundes opp for å sjå Russland som det som fell utanfor den tyske idealismens historiefilosofi. Gjennom at Russland blir hevda å fullstendig mangla individualitet, rasjonalitet, minne, og blir plassert utanfor geografisk rom og utanfor verdshistoria, får vi samla sett "ei klassisk skildring av det umedvitne slik ho er gitt i den vestlege tradisjonen frå

Schopenhauer over Hartmann og Nietzsche til Freud" (Groys 1989: 200).

Den påstått radikale skilnaden mellom Russland og Vesten, som hos Tsjaadajev primært viser til ein mangel ved førstnemnde, overtar seinare den slavofile Ivan Kirejevskij, som vender dikotomien slik at denne mangelen blir halde fram som noko positivt – men utan at han då eigentleg tek avstand frå Tsjaadajevs konseptualisering av objektet (Russland). Kirejevskij utsondrar Russland som *det radikalt andre* med omsyn til samtidas førestellingar om fornuft, ånd og verdshistoria. Samstundes eksisterer det russiske som noko fortrent det gjeld å analysa seg fram til. Det er ein grunnleggjande likskap mellom vestleg tenking om det umedvitne og russisk tenking om nasjonal eigentart, hevdar Groys, og dette er ei sentral ramme for den vidare diskusjonen om emnet utover 1800-talet og fram til revolusjonen – og deretter mellom dei som emigrerte frå Sovjetunionen.

Diskursen om russisk nasjonal eigenart frå romantikken og frametter er mellom ein del slavistar i Tyskland dei seinare åra blitt omtala ved hjelp av termen *die russische Kulturosofie* (jf. Grübel & Smirnov 1997; Uffelman 1999). "Kulturosofi" er ikkje berre kulturanalyse, men også ein kulturfilosofi som aksiologisk *vrurderer* objektet sitt – i dette tilfellet den russiske kulturen – innanfor dikotomiar av typen Russland–Vesten. I Rainer Grübel og Igor Smirnovs oversyn over den russiske kulturosofien dukkar Lotman og Uspenskij sin artikkel om binære modellar i russisk kultur opp som det siste "kapitlet" i denne historia. Grübel og Smirnov meiner at denne artikkelen representerer ein "overgang frå kulturosofi til kulturologi," men at kulturologien (kulturvitskapen) deira samstundes er fundert på tradisjonell kulturosofi: Studien projiserer kulturosofiens binarisme på russisk kultur (Grübel & Smirnov 1997: 16). Det bør i samband med dette minnast om at Lotman og Uspenskij ikkje er dei første som held

fram "polaritet" som eit grunntrekk ved russisk kultur (jf. Kim 2003: 141–142); det same gjorde Georgij Fedotov:

Med kva ord, med kva omgrep skal ein skildra det russiske (*russkost'*)? [...] Einaste måten å gjera det på er å avstå frå den løgnaktige monismen og å framstilla den kollektive sjela som ein einskap av motsetnader. For å ikkje drukna i eit mangfald kan ein setja denne einskapen opp som ein polaritet av to ureduserbare typar (*nesvodimye tipy*). (Fedotov 1992: 172)

Og Nikolaj Berdjajev gjorde det i opninga av *Den russiske idé*: "Det russiske folket er i høg grad eit polarisert folk, det er ei samanstilling av motsetnader (*sovmješenie protivopoložnostej*). [...] Brot karakteriserer russisk historie" (Berdjaev 1946: 5–7). Berdjaev viser her til at han formulerte dette synet alt i artikkelen "Russlands sjel" frå 1915. Ein liknande idé sette Semjon Frank fram i 1926, då han hevda at "den russiske ånda kjenner ingen middelveg" (jf. Uffelmann 1999: 32).

Antitesar overalt?

Eg meiner det følgjer av det som er sagt ovanfor at det blir vanskeleg å ta Lotman og Uspenskij sin tese om "prinsipiell polaritet i russisk kultur" som berre ein deskriptiv analyse – til det deler påstanden for mange trekk med allereie etablerte tankemønster om det russiske. Analysen får eit kulturosofisk tilsnitt.

Om vi no flyttar oss frå rammeverket tilbake til dei meir konkrete analysane deira, bør det for det første påpeikast kva dei *ikkje* analyserer. Sidan hovudmotsetnaden i kultursemiotikken er forholdet kultur–ikkje-kultur, vil teorien generelt ha vanskar med å analysera ulike former for *subkultur* – kulturar (i fleirtal) som ikkje kan definerast eller

analyserast gjennom å stå i eit motsetnadsforhold til *ein* annan kultur (jf. Obermayr 2002). Så tek då Lotman og Uspenskij heller ikkje opp godt dokumenterte former for latterkultur i russisk historie, trass i boka til Dmitrij Likhatsjov og Aleksandr Pantsjenko om latter i det gamle Russland, som hadde kome ut året i førevegen (Lichačev & Pančenko 1976). Dette temaet blei forvist til ein separat artikkel same året (1977), der Lotman og Uspenskij avviser eksistensen av ikkje-offisielle kulturytringar i perioden. Det heilage og komiske lèt seg ikkje, hevdar dei, kombinerast. Mot dette kan vi setja Renate Lachmanns påstand om at ein latterkultur ikkje så mykje er ei antiverd som ei alternativ verd, der "latterfunksjonen snarare er komplementær og avdekkjande, han inneber ikkje at ein går ut av ei gjeldande ordning" (Lachmann 1991: x; jf. også Børtnes 1988: 194–227 og Birnbaum 1991). Ved å stå både innanfor og utanfor den offisielle kulturen får latterkulturen ein ambivalent karakter. Tilsvarande reknar Pantsjenko i den nemnde studien heilag dårskap (*jurodstvo*) for å vera ei "mellomform," men Lotman og Uspenskij vil ikkje gå med på at dette fenomenet kan lesast slik, noko som medfører at dei i praksis nektar for eksistensen av russisk latterkultur, slik ein kan konseptualisera denne med utgangspunkt i Rabelais-boka til Bakhtin. Synet deira kan vanskeleg tåla møtet med empiri; tilsvarande er heller ikkje førestellinga om ein skiringsheim (*mytarstva*) eller andre "nøytrale sfærer" ukjent for russisk mentalitetshistorie (for stutt oversyn over slike, sjå Uffelmann 1999: 33–34).

For det andre er måten dei faktisk les materialet sitt på, illustrerande for både spekulative og reductive tendensar som denne teorien representerer, og som døme her vil eg få kommentera det dei skriv om metropolitt Ilarions *Tale om lova og nåden*, skriven på midten av 1000-talet. Ilarions tekst les dei som ei kjelde til det dei meiner er ein av dei mest stabile motsetnadene som konstituerer russisk kultur

mellom kristninga og Peter den stores reformer: opposisjonen mellom *det gamle* og *det nye*. Omgrepa kan fyllast med nytt innhald, men *relasjonen* mellom dei utgjer den invariante strukturen.

Det sentrale komposisjonsmønsteret i Ilarions tekst er typologien, eller figuralinterpretasjonen: Visse karakterar og hendingar i Det gamle testamentet blir lesne som prefigurasjonar av andre karakterar og hendingar i Det nye testamentet. I tillegg kan karakterar og hendingar frå tida etter den nytestamentlege igjen bli lesne i lys av dei føregåande og dermed som ei oppfyljing av det same mønsteret, i dette tilfellet kristninga av Kiev-staten (*Rus'*) (Jf. Børtnes 1984: 26; samt Auerbach 1967: 77). Hos Ilarion er den gammaltestamentlege lova stilt antitetisk opp mot den nytestamentlege nåden, og denne antitesen strukturerer relasjonane mellom ei rekkje andre motiv i teksten, ikkje berre bibelske, men også tilhøvet mellom den gamle og den nye trua i den nykristna staten.

Lotman og Uspenskij sitt syn er at denne strukturen ligg under *alle* motiv i teksten, altså at alle motiv må lesast i opposisjon til noko anna. Opposisjonen det gamle–det nye spreier seg dermed også til relasjonen mellom Kiev og Bysants. *Tale om lova og nåden* ser dei dermed som eit døme på "tidlege tendensar til å vika unna bysantinsk innverknad og til å plassera grekarane og deira imperium hierarkisk sett under *Rus'*." Ilarion "som i si feiring av at *Rus'* har blitt del av den verdsomfemnande kristendomen, uttrykkjer seg negativt (*uničičitel'no*) om Bysants, som blei kristna for lenge sidan" (Lotman & Uspenskij 2002 [1977]: 91). Kva utsegner i Ilarions tekst som er negative, er uklårt; Lotman og Uspenskij gir ikkje døme på dette, og det er i det heile vanskeleg å spora noko slikt hos Ilarion. At det var bysantinsk kultur som blei imitert og halde fram som døme for etterfølging i Kiev, går dei stille forbi i denne samanhengen. I staden tek dei opp tråden frå ein førrevolusjonær historikar som Mikhail Prisiolkov, som i ein studie frå

1913 projiserte eit markert anti-bysantinsk motiv på denne teksten, og som generelt har eit konfliktperspektiv på forholda mellom Kiev og dei omliggjande statane. Prisiolkov er samstundes ikkje åleine i russisk intellektuell historie om å ha sett denne teksten som eit tidleg uttrykk for russisk "nasjonal" sjølvkjensle (jf. Franklin 1991: xxxiv–xxxix), og Lotman og Uspenskij si anakronistiske lesing er etter mitt syn også eit døme på dette.

Lotman og Uspenskij argumenter ut til å vera at motstillinga av dei to statane følgjer av det antitetiske grunnmønsteret. Men dermed skjer det ei forveksling: Å nytta antitese som eit retorisk grep, komposisjonsprinsipp eller tankefigur, noko Ilarion gjer i samsvar med ein utbreidd konvensjon og tradisjon frå gresk seinantikk og bysantinsk litteratur (jf. Lunde 2001: 37–71), er ein ting. Det er noko ganske anna å sjå saman- og motstilling som *det* meningsskapande grunnlaget. Då er det ikkje lenger eitt mellom fleire komposisjonsprinsipp. Når så strukturalistisk teori blir applisert på tekstar som retorisk sett er antitetisk organisert, er det ikkje til å unngå at undersøkinga får ein tautologisk karakter: Det skjer eit samanfall mellom forskingsmetode og forskingsobjekt – og dermed forskingsresultat. Og dessutan: Dersom all mening i alle tekstar er resultat av motstilling, blir det særeigne ved antitese som komposisjonsprinsipp, t.d. hos Ilarion, borte.

Figurasjonar i historia

Lotman og Uspenskij les historia som brot, men desse (få) brota blir samstundes uttrykk for ein kontinuitet. Difor kan dei også insistera på *einskap i russisk kultur*, på at det nye djupast sett er det gamle, dvs. det same. Dette synet kan kontrasterast med Simon Franklins påstand om at korkje kontinuitet eller diskontinuitet historisk sett nokon gong opptrer i rein form, då "imitasjon nødvendigvis involverer forskyving (*displacement*) og nyskaping botnar i røynsle" (Franklin 2002: ix). Det

finst dermed ikkje noko enkelt ja- eller nei-svar på eit spørsmål som "arva og utvikla Moskva Kievs testamente eller rana Moskva til seg og utnytta ein tradisjon som hadde røter og sanne arvtakarar ein annan stad?" Dette er dessutan ikkje så mykje ei historisk problemstilling som ei politisk.

Vidare er Lotman og Uspenskij si lesing av russisk historie i seg sjølv typologisk, eller figurativ i Erich Auerbachs forstand: Etter å ha kommentert Ilarions tekst går dei vidare med å hevda at ei "hending" som teorien om Moskva som det tredje Roma (tidleg på 1500-talet) oppfyller ei tidlegare hending som Ilarions påståtte påstand om Kiev som overlegen Bysants, samstundes som den førstnemnde innevarslar den siste. Men Ilarions tekst kan berre lesast som eit frampeik i ettertid; teksten *er* ikkje eit frampeik. Så lenge Lotman og Uspenskij ikkje tematiserer slik historiefortolkning som typologisk eller figurativ, får teorien deira også på dette punktet eit ufråvikeleg kulturosofisk preg. Teorien deira er ikkje av same slaget som dei vi finn hos Tsjaadajev, Kirejevskij, Daniljevskij, Berdjajev, Fedotov osv. Men berøringspunkt finst; analytiske pretensjonar og ansatsar opptrer side om side med essensialistiske spekulasjonar over russisk kulturs polaritet, parallelt med desse ikkje finn plass til ei rekkje faktiske fenomen innanfor denne kulturen. Også det at artikkelen har slike totaliserande ambisjonar – nemleg å gi ein samlande definisjon av grunntrekket ved russisk kultur – gjer at den i større grad står fram som eit forsøk på klassisk kulturosofisk analyse av det russiske enn som eit bidrag i samsvar med det strenge vitskapsidealet vi finn uttrykt i Lotmans tidlege skrifter (jf. Lotman 1964: 9–12; Lotman 1967).

Det er vanskeleg å seia nøyaktig kva den sosio-politiske konteksten har hatt å seia for utviklinga av Lotman og Uspenskij sin teori, då han, med Städtke, ikkje viser seg på nokon annan måte enn gjennom tagnad. Det er likevel fleire som har hevda at hovudtesen i

artikkelen om binære modellar passar for godt til Sovjet-perioden til at det kan vera tilfeldig, dvs. at revolusjonen kan lesast inn i mønsteret deira om brot/kontinuitet, men at dette var noko dei ikkje kunne drøfta på den tida og at dei difor måtte setta strek ved utgangen på 1700-talet. Mellom anna har Per-Arne Bodin applisert teorien på russisk/sovjetisk 1900-tal (jf. Bodin 1993a; Bodin 1993b). Også Lotman sjølv "forlenga" i den siste boka si, *Kultur og eksplosjon* (1992), binaritet som eit trekk ved russisk kultur fram til si eiga samtid, samstundes som han uttrykte håp om at det no kunne bli mogeleg med ein overgang til "det felleseuropeiske trinære systemet" i Russland. Teorien blir likevel ikkje mindre kulturosofisk av at ein forlengar han fram til vår eiga samtid, tvert om. Dersom vi likevel godtar at han er eit forsøk på å *også* seia noko om si eiga samtid, blir vi vitne til ei ny figurering av tagnaden.

Vi må likevel ikkje gløyma at teoriane til Lotman og Uspenskij har hatt ei viss gjennomslagskraft også innanfor vestlege slavistkrinsar (jf. Uffermann 1999: 34). Eg vil samstundes hevda at dette ikkje er første gong at russisk kulturosofi har lagt føringar ikkje berre for russarar si sjølvforståing, men også for våre vestlege russlandsbilete; for våre førestellingar om Russland som ein *annan* stad.

Litteratur

- Amelin, G.G. & Pil'ščikov, I.A., 1993, "Semiotika i russkaja kul'tura," *Novoe literaturnoe obozrenie* 3, ss. 80–87.
- Auerbach, Erich, 1967, "Figura," *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, ss. 55–92.

- Berdjaev, N.A., 1946, *Russkaja ideja*, Paris.
- Birnbaum, Henrik, 1991, "The World of Laughter, Play, and Carnival: Facets of the Sub- and Counterculture in Old Rus'," *Aspects of the Slavic Middle Ages and Slavic Renaissance Culture*, New York, ss. 483–511.
- Bodin, Per-Arne, 1993a, *Ryssland och Europa: En kulturhistorisk studie*, Stockholm.
- Bodin, Per-Arne, 1993b, "Ur djupen ropar jag": Kyrka och teologi i 1900-talets Ryssland, Uppsala.
- Børtnes, Jostein, 1984, "Assimilation and Dialogue: A Note on the Structure of the Primary Chronicle," i Heltberg mfl. (red.), *We and They: National Identity as a Theme in Slavic Cultures*, København, ss. 22–30.
- Børtnes, Jostein, 1988, *Visions of Glory: Studies in Early Russian Hagiography*, Oslo.
- Derrida, Jacques, 1970, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," i Macksey & Donato (red.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore & London, ss. 247–272.
- Ebert, Christa, 2002, "Kultursemiotik am Scheideweg: Leistungen und Grenzen des dualistischen Kulturmodells von Lotman / Uspenskij," *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 6 (2), ss. 53–76, sitert frå <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/Ebert.html>, lesedato 15.10.2005.
- Fedotov, G.P., 1992, "Pis'ma o russkoj kul'ture," *Sud'ba i grechi Rossii*, vol. 2, St. Petersburg, ss. 163–187.
- Fleischer, Michael, 1989, *Die sowjetische Semiotik: Theoretische Grundlagen der Moskauer und Tartuer Schule*, Tübingen.
- Franklin, Simon, 1991, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, Cambridge MA.
- Franklin, Simon, 2002, *Byzantium – Rus – Russia*, Aldershot.

- Gasparov, B.M., 1985, "Introduction," i Nakhimovsky & Nakhimovsky (red.), *The Semiotics of Russian Cultural History*, Itacha & London, ss. 13–29.
- Gasparov, B.M., 1989, "Tartuskaja škola 1960-ch godov kak semiotičeskij fenomen," *Wiener Slawistischer Almanach* 24, ss. 7–22.
- Gasparov, B.M., 1995, "V poiskach 'drugogo' (Francuzkaja i vostočnoevropejskja semiotika na rubeže 1970-ch godov)," *Novoe literaturnoe obozrenie* 14, ss. 53–71.
- Groys, Boris, 1989, "Rossija kak podsoznanie zapada," *Wiener Slawistischer Almanach* 24, ss. 199–214.
- Groys, Boris, 1995, "Rußland auf der Suche nach seiner Identität," *Die Erfindung Rußlands*, München & Wien, ss. 19–36.
- Grübel, Rainer & Smirnov, Igor, 1997, "Die Geschichte der russischen Kulturosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert," i Hansen-Löve (red.), *"Mein Russland": Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen* (Wiener Slawistischer Almanach 44 Sonderband, 1997), ss. 5–18.
- Ivanov, Vjač.Vs. mfl., 1973, "Tezisy k semiotičeskomu izučeniju kul'tur," i Mayenowa (red.), *Semiotyka i struktura tekstu: Studia poswiecone VII Międzynarodowemu kongrecowi slawistów*, Warszawa, ss. 9–32.
- Kim, Su Kvan, 2003, *Osnovnye aspekty tvorčeskoj evoljucii Ju.M. Lotmana: Ikoničnost' – prostranstvennost' – mifologičnost' – ličnostnost'*, Moskva.
- Lachmann, Renate, 1991, "Einleitung," i D.S. Lichačev & A.M. Pančenko, *Die Lachwelt des alten Russland* (Mit einem Nachtrag von Jurij M. Lotman und Boris A. Uspenskij), München.
- Lichačev, D.S. & Pančenko, A.M., 1976, *"Smechovoj mir" Drevnej Rusi*, Moskva.
- Lotman, Ju.M., 1964, *Lekcii po struktural'noj poëtike* (Trudy po znakovym sistemam 1), Tartu.

- Lotman, Ju.M., 1967, "Literaturovedenie dolžno byt' naukoj" *Voprosy literatury* 1, ss. 90–100.
- Lotman, Ju.M., 1970, *Struktura chudožestvennogo teksta*, Moskva.
- Lotman, Ju.M., 1992, *Kul'tura i vzryv*, Moskva.
- Lotman, Ju.M. & Uspenskij, B.A., 1971, "O semiotičeskom mehanizme kul'tury," *Trudy po znakovym sistemam* 5, ss. 144–166.
- Lotman, Ju.M. & Uspenskij, B.A., 1977, "Novye aspekty izučenija kul'tury Drevnej Rusi," *Voprosy literatury* 3, 1977, ss. 148–166.
- Lotman, Ju.M. & Uspenskij, B.A., 2002 [1977], "Rol' dual'nych modelej v dinamike ruskoj kul'tury (do konca XVIII veka)," *Trudy po russoj i slavjanskoj filologii* 28, Tartu 1977, sitert etter Ju.M. Lotman, *Istorija i tipologija ruskoj kul'tury*, St. Petersburg 2002, ss. 88–115.
- Mandelker, Amy, 1994, "Semiotizing the Sphere: Organicist Theory in Lotman, Bakhtin, and Vernadsky," *PMLA* 109 (3), ss. 385–396.
- Nekljudov, S.Ju. (red.), 1998, *Moskovsko-tartuskaja semiotičeskaja škola: Istorija, vospominanija, razmyšlenija*, Moskva.
- Lunde, Ingunn, 2001, *Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*, Wiesbaden.
- Obermayr, Birgitte, 2002, "Der Verlust der Exter(r)i(t)orität: Binäres Modelldenken der Moskau-Tartuer Kultursemiotik und die postmoderne Konstellation der sowjetischen Kultur vom Anfang der 1970er bis Ende der 1980er Jahre," i Parnell (red.), *Ich und der/die Andere in der russischen Literatur: Zum Problem von Identität und Alterität in den Selbst- und Fremdbildern des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, ss. 67–85.
- Priselkov, M.D., 1913, *Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X-XII vv.*, St. Petersburg.
- Rančín, A.M., 2000, "Charizma vlasti, ili potestas semioticae," *Novoe literaturnoe obozrenie* 42, ss. 345–353.

- Shukman, Ann, 1977, *Literature and Semiotics: A Study in the Writings of Yu. M. Lotman*, Amsterdam.
- Städtke, Klaus, 2002, "Figura umolčanija v Moskovsko-Tartuskoj škole," i Ryklin, Städtke & Uffelmann (red.), *Uskol'zajuščij kontekst: Russkaja filosofija v xx veke*, Moskva, ss. 163–182.
- Topop, Peeter, 2000, "Perelom v perelomach: iz istorii tartuskoj školy," i Pesonen & Heinonen (red.), *Perelomnye periody v russkoj literature i kul'ture* (Slavica Helsingensia 20), Helsinki.
- Uffelmann, Dirk, 1999, *Die russische Kulturosofphie: Logik und Axiologie der Argumentation*, Frankfurt am Main.
- Uspenskij, B.A., 1987, "K probleme genezisa tartusko-moskovskoj semiotičeskoj školy," *Trudy po znakovym sistemam* 20, ss. 18–29.
- Uspenskij, B.A., 1998, *Car' i patriarch: Charizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*, Moskva.