

Passioni, segni e valori nei modelli della cultura¹

Isabella Pezzini

1. Segni e valori nell'opposizione "onore-gloria"

Il saggio di Lotman "L'opposizione 'onore-gloria' nei testi profani del periodo di Kiev del medioevo russo" (1967, in Lotman-Uspenskij 1973) inizia col metterci in guardia rispetto all'istintiva tendenza a sovrapporre ai testi il nostro modo di percepire le configurazioni semantiche espresse da termini che nel corso del tempo hanno cambiato mappe e confini. Leggendo ad esempio il *Cantare delle gesta di Igor* (*Slovo*, 1185), poema fondamentale della cultura slava, /onore/ e /gloria/ ci suonano come sinonimi, mentre "nei sistemi dei termini ideologici del feudalesimo russo", essi non lo erano affatto. Non un solo testo profano dell'epoca attesta il contrario: si tratta dunque di tentare di ricostruire con più precisione il significato proprio di quel "cercare onore (*čest'*) per sé e gloria (*slava*) per il principe" che è un *leit motiv* del poema².

Onore e gloria caratterizzano, insieme, un determinato gruppo di personaggi: non possono essere riferiti a un qualunque individuo, indipendentemente dal suo status sociale, ma costituiscono l'attributo di una determinata categoria di persone in un determinato contesto sociale, che si contrappone ad altri gruppi sociali che ne sono privi. Questo *attributo*, che ingloba sia onore che gloria e non è espresso da un termine specifico, indica inoltre "un preciso grado di estraniamento dell'antitesi *dotato di valore-privo di valore* rispetto ai vantaggi concreti e materiali" (Lotman-Uspenskij 1973, p. 252). Questo perché la società feudale è contrassegnata dalla parzialità e dal disinteresse nei confronti dei risultati concreti delle azioni

¹ Relazione presentata al convegno "Incidenti ed esplosioni. A. J. Greimas e J. M. Lotman. Per una semiotica delle culture", Venezia, IUAV, 6-7 maggio 2008.

² Come leggiamo nella prefazione di Remo Faccani: "L'opposizione 'gloria-onore' è tra il segno verbale del merito (fama, lode, gloria) e il suo segno materiale (premio, ricompensa, bottino) che Lotman polarizza e vede in lotta dinamica nel corso dei secoli: quello appunto che, ad esempio nell'antico francese, era detto onor/enor/anor" e che A.J.Greimas definisce, nel suo *Dictionnaire de l'ancien Français jusqu'au milieu du XIV siècle* (1969): "1. Honneur dans le quel quelqu'un est tenu; 2. Avantages matériels qui en resultent (...); 4. Fief, bénéfice féodal (...); 5. Bien, richesse en général (...); 8. Marques, attributs de la dignité" (Lotman-Uspenskij 1973, p. 9).



intraprese, esprime la tendenza a una minuta classificazione in tutti i campi e dunque è una società ad alta semioticità, in cui la separazione della dimensione fattuale dei fenomeni dalla loro dimensione segnica sta alla base della sua concezione del mondo. Di conseguenza, essa:

- 1) considera i vantaggi materiali connessi a una particolare situazione non in sé, ma come segni di tale condizione;
- 2) segmenta gerarchicamente questo aspetto delle relazioni segniche in sottogruppi corrispondenti alle divisioni delle società feudali.

Una stessa azione – ad esempio il cagionare un danno – può così essere ritenuta insignificante quanto alle sue conseguenze reali, e viceversa grave se percepita come *segno di disonore*, come attesta anche il conseguente mutamento del diritto feudale russo, dove il danno come disonore è sempre considerato maggiore del danno materiale.

Nel medioevo la tendenza all'alta segnicità faceva sì che una certa attività sociale divenisse significativa solo mutandosi in *rituale*. Così per il combattimento, la caccia, la diplomazia, l'amministrazione, l'arte: "vincere contravvenendo alle regole era meno quotato che perire ottemperando a un rituale cavalleresco o a un rituale agiografico" (*ibid.*, p. 255).

Lo stesso valeva per l'organizzazione sociale: chi non rientrava nella classificazione e in particolare nel gruppo eletto, era come se non esistesse. Di conseguenza, onore e gloria erano inerenti solo a quella parte di società che si riconosceva come dotata di valore sociale. All'interno di essa, vi era inoltre una precisa gerarchia fra *il feudatario-vassallo* (destinatario dell'onore, sempre espresso materialmente, da ricevere da un feudatario-destinante di ordine superiore) *vs. il feudatario-signore* (cui spettava la gloria, segno puro), in una catena risalente sino a Cristo, destinante finale.

In caso di guerra, il bottino va consegnato anzitutto al signore, perché questo lo ridistribuisca, premiando coloro che glielo hanno consegnato: passaggio non inutile, ma significativo del fatto che è il feudatario maggiore che trasforma le cose usurate al nemico in segni. L'onore presuppone l'esistenza di un premio di cui è l'espressione materiale. La natura segnica dell'onore è sottolineata dal fatto che, appena ricevuta, la preda può essere (o, secondo il rituale, *deve*) essere dispersa, calpestata, distrutta, o usata malamente: in una parola, disprezzata in quanto valore materiale.

Si inserisce qui il tema della *sottomissione* e del *tradimento*: il *ricevere onore* è percepito come sinonimo dello stabilire rapporti di vassallaggio, e obbliga al servizio e alla fedeltà.

Signore	Potenza >	Gloria
Vassallo	Ossequio >	Onore

"Il concetto di /gloria/ è quello maggiormente semiotico. L'onore, infatti, sottintende un premio materiale (o un dono) che è il segno di determinate relazioni. La 'gloria' presuppone invece l'assenza di un segno materiale. Essa è incorporea e quindi più preziosa" (*ibid.* p. 259). Non avendo bisogno di segni materiali, la gloria occupa il gradino più alto: si può ottenere dai posteri e da popoli lontani e si può comprare a prezzo della vita, mentre l'onore si può ricevere solo dai contemporanei. Può essere raggiunta anche da un qualsiasi "uomo" che occupi un gradino qualunque della scala sociale, ma che sia capace di spingere il suo disinteresse fino alla morte.

Inoltre, in questa gerarchia dal concreto all'astratto, al livello superiore, i mezzi sono ormai completamente sganciati dai fini e diventano appunto fini a se stessi. Per conseguire onore bisogna vincere, mentre la gloria, invece, è indifferente ai risultati.

Nel *Cantare*, così, Igor prende per sé i soli oggetti che incarnano segni della vittoria e non possiedono quasi un autonomo valore materiale: “Un rosso stendardo, un bianco gonfalone, un pennacchio fulvo, una lancia d’argento”. I compagni del principe ricevono invece segni-valori: “belle fanciulle cumane e, insieme con esse, oro e broccati e preziosi velluti” (ibid., p. 261), ma già il bottino diventa segno dell’onore.

La situazione è ad ogni modo più complessa di quanto non appaia superficialmente: Igor nel poema è infatti presentato sotto una doppia luce, suscita allo stesso tempo *ammirazione* e *biasimo*. E’ insieme, infatti, feudatario indipendente e principe russo, vassallo del gran principe di Kiev, i cui vantaggi si identificano con quelli di tutta la terra russa, orfani e vedove compresi. Dunque a seconda del ruolo che occupa nella doppia partita Igor si assoggetta a norme etiche diverse e il suo comportamento subisce differenti valutazioni: come feudatario indipendente cerca per sé la gloria, l’ottenimento della quale non implica necessariamente il successo. Agli occhi dei cavalieri, come si è detto, rivestono un grande fascino le imprese che non hanno nessuna possibilità di realizzazione. “La gratuità, la chimericità, l’inattuabilità pratica di un’impresa ne accrescevano la gloria” (ibid, p.262).

Come sua abitudine, Lotman tornerà a più riprese anche su questo argomento. Ad esempio nell’VIII capitolo de *La cultura e l’esplosione* (1992), intitolato “Lo scemo e il folle”, a proposito del rapporto arte-vita. Esso, come in altri casi descritti da Lotman³, risulta qui a “rispecchiamento ribaltato”, sembra cioè andare dai testi verso la vita. In particolare se riferito a quelle norme di comportamento eroico *inaudite*, cioè portate all’estrema intensità possibile, che la letteratura assegna all’eroe e che gli eroi “veri” cercano poi di realizzare: “In tal modo Igor è inserito in una doppia etica: come feudatario egli si fregia dell’ardire che lo conduce alla follia, e come vassallo della sottomissione eroica. L’incompatibilità di questi due principi etici sottolinea soltanto il loro valore” (Lotman 1992, p. 67).

Inoltre, il successo è visto come un gioco del caso. “E’ chiaro – osserva Lotman citando Giuseppe Flavio, a cui sembra addirittura risalire questa concezione – che la fortuna militare non è stabile, bensì incostante. E se qualcuno stoltamente inorgoglisce per la fortuna toccatagli, sarà ben presto raggiunto dall’infamia”. Il valore più importante sia in caso di vittoria sia di fallimento è identificato con il seguire scrupolosamente le norme di quello che è considerato il comportamento “corretto”. Un esempio particolarmente significativo degli apparenti paradossi di questa configurazione Lotman lo ritrova nelle *Gesta di Devgenij*, in cui l’eroe dapprima rapisce con destrezza la figlia di Stratig, custodita gelosamente dal padre e dai fratelli, ma poi, comprendendo di avere messo a repentaglio il proprio onore, non si dà pace fino a quando non riesce a convocare e a sconfiggere i futuri parenti in un combattimento in campo aperto. E poi ancora, dopo averli sconfitti, li reintegra nelle loro prerogative e domanda loro la mano della fanciulla, altrimenti disonorata dal rapimento e dunque non più “sposabile”.

2. Concetti e modelli di mondo

Una delle conclusioni del saggio del 1967 è dunque l’insistenza sulla relatività di termini e concetti, che *ricevono un senso solo in rapporto al modello (del mondo) di cui sono parte*, dove con questa espressione Lotman intende un simulacro dell’oggetto di studio scomposto e ricomposto in un numero finito di elementi e di relazioni reciproche, spesso offerto in modo figurativo

³ Come nel saggio sul comportamento quotidiano dei decabristi, modellato su alcuni testi letterari di riferimento, ora in Lotman 2006.

dalle espressioni artistiche esemplari di un'epoca⁴. Lotman osserva così come nel Settecento i concetti di “onore” e “gloria” siano destinati ad assumere un significato completamente diverso rispetto a quello posseduto nella società feudale. L'onore diventa un punto fermo nella morale di casta dell'aristocrazia (come in Montesquieu), ed è l'onore ad essere caricato di un valore segnico indipendente dai risultati pratici. Sua base è il carattere disinteressato, l'assenza di espressione materiale. I termini di onore e gloria tendono così a diventare sinonimi. Il modello culturale, non più razionalistico, tende a spostarsi dallo stato alla casta, dalle istituzioni all'uomo. All'auspicato ritorno alla Natura e alla naturalezza, tipici del pensiero illuminista, è dunque connesso un atteggiamento negativo verso tutte le forme di segnicità, la desemiottizzazione è equiparata alla liberazione dell'uomo dalle catene sociali. L'onore, che nella società feudale dominava sulla realtà, è visto ora come un concetto privo di valore reale, a cui si sostituisce quello della dignità umana. Di qui anche il mutato atteggiamento verso il duello, ammesso solo nel caso della difesa personale della vita. Anche il concetto romantico dell'onore si discosterà profondamente da quello cavalleresco, benché, nell'*Estetica*, Hegel li identifichi. Da questa breve ma significativa ricognizione, Lotman conclude fra l'altro che il fatto che ogni uomo intenda il proprio punto di vista come quello “naturale e evidente”, anziché solo uno fra quelli possibili, renda la falsificazione di un modello di mondo un'impresa praticamente irrealizzabile⁵.

Lotman riprende l'articolazione di “onore e gloria” anche nel saggio “L' ‘accordo’ e l' ‘affidare se stessi’ come modelli archetipici della cultura” (1979), ora in *Testo e contesto* (1980), in particolare come manifestazione del conflitto tra una *psicologia dello scambio e dell'accordo* e una *psicologia religioso-statale*. Onore e gloria vengono così inseriti in un modello più complesso che ha a che fare con *lo scambio vs. il dono*, nonché con la contrapposizione fra la percezione della cultura cavalleresca in Occidente o in Russia. Lotman mette in evidenza le opposte caratteristiche che possiedono due modelli socio-culturali arcaici particolarmente interessanti per le trasformazioni – e dunque le forme di permanenza – subite nel corso del tempo: quello *magico* e quello *religioso*. Vediamone uno schema:

SISTEMA DI RAPPORTI MAGICO Scambio –Accordo	SISTEMA DI RAPPORTI RELIGIOSO Dono
La reciprocità: tutti gli agenti sono attivi. Lo stregone compie determinati atti e in risposta a questi la forza evocata compie i propri	L'unilateralità: il soggetto si affida unilateralmente al potere
La costrizione: il potere si distribuisce equamente fra le parti. La forza ultraterrena non può rifiutare di manifestarsi	L'assenza di costrizione: il potere non è tenuto ad alcun obbligo

⁴ Il concetto di modello e di modellizzazione è centrale nella semiotica di Lotman e della scuola di Tartu a partire dagli anni sessanta: mito, folklore, arte, religione sono appunto studiati come “sistemi di modellizzazione secondaria”, oltre la lingua “sistema di modellizzazione primario” (cfr. anche Salvestroni in Lotman 1980). Sulla nozione di modello in semiotica cfr. Greimas-Courtés 1979, *ad vocem*: “i modelli vanno concepiti come rappresentazioni ipotetiche, suscettibili di essere confermate, infirmate o falsificate”.

⁵ D'altra parte, l'individuazione del modello culturale di riferimento può avere una grande importanza nella valutazione dell'autenticità – in senso filologico – dei testi: e quindi i modelli, una volta individuati, possono avere una funzione veridittiva rispetto ai testi. L'osservazione si impone dato che il saggio su “onore e gloria” si inserisce nel dibattito sull'autenticità del *Cantare di Igor*.



L'equivalenza: i rapporti hanno carattere di scambio equivalente, come nello scambio di segni convenzionali (possibilità di mentire)	I rapporti non hanno carattere di equivalenza. Escludono la psicologia dello scambio e non ammettono il carattere convenzionale dei valori. La comunicazione avviene attraverso simboli
La contrattualità: le parti stipulano un accordo, esplicito o sottinteso (possibilità della violazione)	Non accordo ma <i>dono</i> senza condizioni

La purezza dei modelli contrapposti è destinata però a ibridarsi nella pratica, o addirittura capita che i due modelli siano compresenti nella stessa situazione. Così accade che in Russia la presenza dei culti pagani (a regime magico) e il contemporaneo diffondersi del cristianesimo (a regime religioso) offrano due modelli opposti di rapporti sociali al sistema statale nascente a Kiev. I rapporti legati al principe tendono alla contrattualità, e quindi riflettono il sistema dei rapporti feudali basati sul patronato/vassallaggio (diritti e doveri e scambi di carattere segnico, ideologia cavalleresca). Inoltre in Russia la coscienza giuridico-contrattualista è considerata pagana per sua natura, e questo determina il suo valore sociale: l'accordo, puramente umano, è possibile solo con le forze diaboliche o con i suoi equivalenti pagani, e questo giustifica la possibilità di un uso ingannevole del linguaggio e in generale dei segni. Dunque: "Se la psicologia dello scambio e dell'accordo tende a coltivare la segnicità, il rituale, l'etichetta, quella religioso-statale si orienta verso il simbolismo e il senso dell'utile (...) Per acquistare valore culturale una cosa in questo sistema deve diventare segno, cioè essere purificata il più possibile dalla sua funzione pratica extrasegnica" (Lotman 1980, p.67). Ritroviamo così le configurazioni riguardanti onore e gloria già esaminate, con alcune "complicazioni": l'estensione dei sentimenti religiosi allo Stato portava alla costituzione dello zar in figura simbolica, "quasi un'icona viva", mentre agli altri membri della società era prescritto un comportamento assolutamente semiotico e che desse risultati concreti. E' esempio di questa situazione il mutato atteggiamento nei confronti della caccia: "da questione di 'onore' essa si trasforma in uno svago che distrae dagli affari di stato" (ibid., p. 71).

Nel XVIII secolo si realizza una trasformazione profonda nel sistema della cultura e nella psicologia sociale che ne deriva: si invertono i ruoli e i pesi nella gerarchia dei valori, per cui l'attività pratica assume il maggiore rilievo, accompagnandosi alla desemiotizzazione della vita e alla contemporanea irrisione della simbolicità che dominava nel periodo precedente. Anche lo zar smette di essere un simbolo e si impegna a servire *praticamente* i sudditi, in un rapporto di reciprocità. Inoltre, un sistema di meriti e gradi statali, basato sullo scambio del merito col segno, controbilancia il principio della nobiltà di sangue. Parallelamente, osserva Lotman, trova però sviluppo anche il principio inverso, la cultura nobiliare coltiva l'etichetta e il teatralizzarsi della vita, con il ripristino ed anzi l'ampliamento di una semiotica dell'onore corporativo, accanto alla nascita di "linguaggi a chiave", che trovano espressione attraverso i fiori, nei finti, i ventagli.

Lotman insiste sull'importanza di questi processi per il consolidarsi della consapevolezza dell'autonomia del segno, anche se alla fine del Settecento un processo di ampia revisione critica investirà tutte le idee semiotiche precedenti. Rousseau vede nella convenzionalità del rapporto segnico linguistico la base della menzogna, eppure costruisce il suo ideale sociale sulla base dell'idea di *accordo*, che presuppone un sistema di equivalenza fra valori, impossibile se si rifiuta l'idea correlata della convenzionalità dei segni. Ed infine, un nuovo capovolgimento avverrà all'inizio dell'Ottocento, in cui l'idea dell' "affidare se stessi" e il rifiuto della convenzionalità del segno riprendono il sopravvento, incarnati da un lato dall'assolutismo dello zar



Nicola I e dalla sua “missione provvidenziale”, dall’altro lato dall’entusiasmo dei progressisti nello sposare valori altrettanto assoluti come la libertà, il popolo, la causa comune.

3. Verso una psicologia semiotica della cultura

Il saggio “Semiotica dei concetti di ‘vergogna’ e ‘paura’” (del 1970, in Lotman-Uspenskij 1973) contribuisce ad ampliare l’approccio “genetico” di una *psicologia della cultura*, espressione che ricorre spesso negli scritti lotmaniani, e ad articolare, generalizzandola, la compresenza di diversi regimi semiotici contrapposti. Compresenza che abbiamo già visto all’opera, ad esempio, nell’opposizione fra il comportamento e i valori del feudatario nella prospettiva nella sua autonomia locale e quelli assunti invece nella prospettiva della più ampia gerarchia feudale. Traducendo la questione in termini greimasiani, potremmo dire che si tratta di articolare un’interrogazione di fondo sulla natura del *destinante* e sugli *universi di valore*. Per Lotman ora il punto da dimostrare riguarda il ruolo che possono avere nelle classificazioni tipologiche delle culture “le descrizioni basate sulla individuazione delle norme la cui trasgressione, in una determinata collettività, è motivo di vergogna, e di quelle la cui osservanza è dettata dalla paura” (Lotman-Uspenskij 1973, p.272). Il punto di partenza, anche se non esplicitato, è certo la celebre distinzione attestata dai poemi omerici fra “civiltà di vergogna” e “civiltà di colpa” nella Grecia classica: con la dizione di “civiltà di vergogna” si indica una società regolata da modelli positivi di comportamento, la mancata adesione ai quali ha come conseguenza la vergogna nel suo duplice aspetto di sanzione interna al soggetto – cioè la perdita dell’autostima – ed esterna (sociale) – il biasimo della comunità. Con “civiltà di colpa”, invece, si indica una società regolata dall’imposizione di divieti, il cui ordine è messo in discussione dalle violazioni, e che quindi dispone di mezzi di controllo come la vendetta, privata, delegata, o “tradotta” in forme come l’esilio o il risarcimento. Nel saggio su vergogna e paura il proposito che anima Lotman di arrivare a un’ampia generalizzazione è più netto rispetto ai saggi precedenti, tanto da fargli sottolineare il carattere del tutto logico-euristico delle tre fasi storiche proposte per raccontare la dinamica fra i due ambiti.

Il punto di partenza è la definizione levi-straussiana di cultura come “sistema di limitazioni complementari imposte al comportamento naturale dell’uomo” (ad esempio: il comportamento sessuale). Tali limitazioni, da un punto di vista psicologico, andrebbero appunto ascritte a due settori: uno regolato dalla *paura* (alla base delle norme giuridiche del comportamento), uno dalla *vergogna* (alla base delle norme morali). Ma questa contrapposizione non è sufficiente: in una collettività risulta infatti di fondamentale importanza la distinzione “NOI-LORO”, che implica un distinto carattere delle limitazioni. Nell’ambito del “NOI” culturale vigono infatti le norme della vergogna e dell’onore, mentre la paura e la coercizione definiscono il nostro comportamento con gli altri, con “LORO”. Molti sono gli esempi della tendenza ad applicare, all’interno della “propria” collettività, le norme della vergogna e non della paura, in base ad esempio alle caratteristiche di classe della cultura: gli aristocratici si regolano fra di loro in base alla vergogna, ma applicano nei confronti dei contadini la paura. Lo stesso vale però per i contadini fra di loro e invece nei confronti dei loro signori, e, più in generale, ogni gruppo sociale si rapporta sempre diversamente al proprio interno e nei confronti dell’esterno.

Ma ciò che più importa, osserva Lotman, è che *la presenza contemporanea di vergogna e paura e della loro correlazione sono indispensabili al meccanismo della cultura.*

Vergogna e paura sarebbero venute correlandosi insieme in base a tre differenti grandi tappe:

1. la vergogna è tratto propriamente umano, rispetto alla paura che è anche animale (cultura *vs.* natura: i primi divieti umani “culturalizzano” la fisiologia);
2. con il sorgere dello Stato e dei gruppi sociali antagonistici, la dominante sociale si sposta, l’uomo si definisce un animale politico e la paura diventa il meccanismo fondamentale della cultura: “La vergogna regolava ciò ch’era comune a tutti gli uomini, mentre la paura definiva la loro specificità in rapporto allo Stato, ossia proprio ciò che in questa tappa appariva culturalmente egemonico” (ibid., p. 273);
3. nel terzo momento, infine, si attestano, sullo sfondo dell’organizzazione generale, organizzazioni più particolari (classi, associazioni parentali, vicinali, professionali, alle corporazioni artigianali, alle caste). Ognuno di questi gruppi si considera una unità fornita di un’organizzazione superiore a quella che regola il comportamento di tutti gli altri uomini, ed ecco che la regola sulla vergogna inizia a essere percepita come indice di organizzazione superiore.

E’ in questa terza tappa che si avverte pienamente la complementarità tra i due ambiti della vergogna e della paura: si sottintende che chi è soggetto alla vergogna non è soggetto alla paura, e viceversa. Inoltre la disposizione fra tali ambiti è *dinamica e costituisce l’oggetto di una reciproca lotta*. La sfera della vergogna tende a divenire l’unico regolatore del comportamento, affermandosi proprio nelle manifestazioni che sottintendono come il provare paura sia motivo di vergogna.

Di qui il ruolo corporativo attribuito al duello, l’obbligo del coraggio militare in guerra, il valore assoluto dell’audacia come tale – di cui un celebre esempio letterario russo è la morte gratuita del principe Andrea in *Guerra e Pace* –, l’impossibilità di cedere alla paura.

La sfera della paura si regge su una maggiore passività. In Russia, ad esempio, per la solidarietà di casta esistente tra governo e aristocrazia, l’essenza dispotica dell’autocrazia assume, nei confronti della nobiltà, forme attenuate. Ecco il motivo dell’incoerenza con la quale il governo da un lato contrastava i duelli e dall’altro ammetteva il funzionamento delle leggi dell’onore accanto alle norme giuridiche.

A questo proposito, vale la pena di rinviare alla riflessione che Lotman dedicherà alla “passione delle passioni”, e cioè il gioco d’azzardo – nel saggio “Il tema delle carte da gioco nella letteratura russa dell’inizio del sec. XIX” (1975, ora in Lotman 1980), dove il poliglottismo culturale e dunque l’intersecarsi di sistemi diversi nel determinare il destino del singolo appare ai contemporanei come il dominio del Caso: così da un lato la rigida gerarchia militare nel sistema di avanzamento della carriera e d’altro lato la pratica del favoritismo (Lotman 1980, p. 163). Il gioco d’azzardo si attesta come modello del mondo sociale e dell’universo perché lo scarto fra sistemi diversi e privi di rapporto fra loro faceva dell’imprevisto un meccanismo sempre in azione nella vita sociale, causa di *dolore* e di *gioia* per chi ne era oggetto, ma non di *meraviglia*, rientrando nell’ambito delle possibilità quotidianamente attese. Così, “la ‘fortuna’ e l’azione che l’elargiva, la ‘benevolenza’ erano viste non come realizzazioni di leggi fisse, ma come infrazione imprevista alle leggi. Allo stesso modo una persona che partecipa a una lotteria si rallegra di una vincita, ma non se ne stupisce.” (ibid., p. 162).

In conclusione, tornando alla complementarità dei rapporti tra vergogna e paura, concepire questi ultimi in termini di meccanismi psicologici basilari della cultura permette secondo Lotman di organizzare descrizioni tipologiche che vanno dai sistemi nei quali l’ipertrofia dell’ambito “paura” provoca la scomparsa della sfera della vergogna (di cui si trovano esempi illustri negli *Annali* di Tacito, così come in *Paura e miseria del terzo Reich* di Brecht) a quelli

in cui la vergogna si presenta come l'unico regolatore dei divieti⁶. Particolare significato culturale assumono in questo contesto le descrizioni dei comportamenti percepiti come "impavidi" e "impudenti", intesi come forme di stilizzazione dei comportamenti in funzione polemica rispetto al sistema culturale vigente. Così i nichilisti russi della metà del XIX secolo, affermando le norme di una nuova morale, da un punto di vista esterno erano considerati trasgressori delle norme della vergogna, mentre, dal proprio punto di vista, essi si sentivano i degni rappresentanti del proprio gruppo. La passione predominante – paura o vergogna che sia – dunque conforma e modella una società e una cultura, e dalla sua negazione semiotica, a livello individuale o di piccoli gruppi, si mantiene la dinamicità del sistema.

3.1. Caccia alle streghe e semiotica della paura

La conferma che l'interesse per le passioni da parte di Lotman non fosse episodico, ma ch'egli le considerasse un fattore determinante di spiegazione e comprensione delle dinamiche culturali, viene anche da un saggio sulle paure collettive e la caccia alle streghe risalente al 1988-89, tradotto in italiano a cura di Silvia Burini in occasione del presente colloquio (Lotman 1998b).

Lotman prende spunto dall'attenzione che gli storici, nelle loro ricostruzioni, prestano ormai alla psicologia collettiva, e sottolinea la dimensione semiotica di un'impresa come questa, che implica un complesso lavoro di "decifrazione" testuale, mancando per lo più fonti dirette a cui fare riferimento. In particolare, lo studio delle grandi ondate passionali che coinvolgono una comunità gli sembra fondamentale per poter cogliere, a partire dal momento di crisi, le regole del suo funzionamento "normale", come Jakobson aveva studiato il linguaggio a partire dalle sue patologie. Il caso ovviamente più interessante è quello in cui non è tanto un pericolo oggettivo e ben identificato – la guerra, un'epidemia – a minacciare una società, ma quando *la minaccia è una costruzione culturale*, elaborata per offrire una valvola di sfogo a inquietudini profonde e non esprimibili altrimenti. Lotman è colpito dalla forte similarità che a distanza di luoghi e di tempo caratterizza il prodursi di fenomeni come questi. Anche per questo giudica importantissima la raccolta, addirittura di epoca romana, di un insieme di "dicerie popolari" sui cristiani: "In questo modo, riceviamo (...) la voce della massa anonima, quei discorsi lontani e oscuri, dicerie e pettegolezzi che provocano l'atmosfera di paura e senza le quali quest'atmosfera non sarebbe possibile" (p. 3). In negativo infatti queste voci ricostruiscono i tratti prototipici dei culti attribuiti a tutte le società segrete, con rituali iniziatici di sangue, condivisione del segreto, orge sessuali, incesti.

Lotman è particolarmente interessato al cosiddetto "secolo d'oro di Satana", e al suo più alto momento di esplosione della paura, nei cinquant'anni dal 1567 al 1625. Ripercorrendo le fonti e le ricostruzioni, ancora una volta emerge che l'"altrui", lo "straniero" e il demone hanno tratti in comune. Insieme alle streghe si perseguono gruppi e società segrete che costituiscono minacce per la comunità, considerata sotto l'influenza pervasiva di satana. La paura delinea il nemico come un attante collettivo pericoloso, una minoranza che a fini diabolici e rituali spesso celebra in modo "rovesciato", al contrario, le pratiche e i culti condivisi dalla maggioranza. Studiando le liste delle persone accusate, processate, torturate e poi mandate al rogo, emerge un ritratto anche stavolta in negativo: non è la presenza di determinate caratteristiche ad attrarre la persecuzione, piuttosto l'evidenza di una certa qualità,

⁶ Sarebbe interessante a questo proposito attivare relazioni e confronti con il lavoro di Martha Nussbaum, in particolare per quanto riguarda il suo approccio a emozioni e diritto, che mette al centro della riflessione il disgusto e la vergogna (Nussbaum 2004; Pezzini 2006).

dunque ciò che rende *singolare* una persona rispetto alla massa *anonima*, “in preda a paura, odio e invidia in relazione a coloro che posseggono delle qualità evidenti” (p. 7).

Se da un punto di vista sincronico non può che colpire la costanza del modello che sembra riproporsi ciclicamente, dal punto di vista storico è invece importante cogliere la specificità di queste diverse ondate di paura e conseguente persecuzione di quelli che oggi chiameremmo i “diversi”. Nel caso della caccia alle streghe citato, secondo Lotman non si tratta tanto di un “ritorno al medioevo”, che era per certi versi assai più “garantista” dell’epoca in questione, ma con ogni probabilità del rovescio oscuro, del cuore di tenebra sollecitato e indotto da un’epoca segnata solo paradossalmente da enormi progressi in campo culturale e scientifico, “in cui il ritmo della vita culturale subisce una violenta accelerazione” (p. 13). L’idea che simili manifestazioni di paura e fanatismo fossero i prodotti o i residui di un’epoca preistorica è quindi a sua volta una costruzione culturale, un mito prodotto da uomini “tornati alla realtà”, increduli che tutto ciò fosse stato possibile solo pochi decenni prima.

4. Fra Lotman e Greimas

La rilettura di questi testi lotmaniani attiva, come c’era da aspettarsi, molte connessioni con il lavoro di Greimas. Anche se ovviamente non si esauriscono con il tema che riguarda le passioni, esse ci aiutano a chiarire, oltre ai punti di contatto fra i due autori – alcune significative differenze di approccio.

4.1. Modelli semiotici

Il tema di ricerca su “onore e gloria” è per molti versi accostabile al saggio greimasiano su “La sfida” (1982, in Greimas 1983), che precede appena quello sulla “collera” e si iscrive nel progetto di individuare e mettere a punto modelli della manipolazione, nell’ambito di uno spostamento di interessi verso il cosiddetto /far fare/ nell’interazione fra i soggetti, situato sulla dimensione cognitiva della grammatica narrativa. Rileggendo i due testi in parallelo, una prima osservazione che si impone riguarda il diverso modo di concepire il “modello” cercato e la procedura di ricerca adottata. Il modello per Greimas, in seguito all’opzione generativa, è logico-immanente-deduttivo, mentre è più figurativo, semanticamente più denso, ottenuto per induzione quello di Lotman⁷.

Per Greimas, infatti:

“la costruzione di modelli si realizza nello spazio che separa il linguaggio-oggetto dal metalinguaggio. Rispetto alla semiotica-oggetto, i modelli vanno concepiti come rappresentazioni ipotetiche, suscettibili di essere confermate, infirmate o falsificate. Sotto un altro

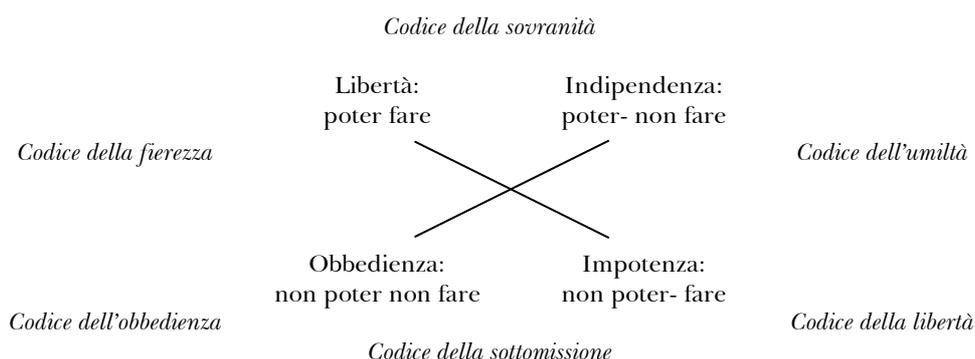
⁷ In *Semantica strutturale*, Greimas metteva in evidenza la doppia valenza del modello immanente ricavato dall’analisi della fiaba popolare russa: da un lato da intendere come *modello costituzionale* o costitutivo – forma protocollare di organizzazione dei contenuti assiologici contraddittori, presentati come insoddisfacenti ed inevitabili; dall’altro come *modello trasformativale*, che offre una soluzione ideologica, una possibilità di trasformazione dei contenuti investiti. Nel paragrafo “Il racconto in quanto mediazione” si legge: “Il racconto, così, è contemporaneamente affermazione di una permanenza e delle possibilità di mutamento, affermazione dell’ordine necessario e della libertà che spezza o ristabilisce quell’ordine (...) molteplice funzione di mediazione: tra struttura e comportamento, fra permanenza e storia, tra società e individuo” (Greimas 1966, p. 288-289).

aspetto, essi dipendono dalla teoria semiotica generale a partire dalla quale vengono dedotti, e che controlla la loro omogeneità e coerenza.” (Grimas-Courtés 1979, *ad vocem*)

I modelli cui fa in genere riferimento Lotman sono piuttosto incarnati nei diversi sistemi semiotici costitutivi della cultura: nella lingua, sistema modellizzante primario, ma anche nello spazio e soprattutto nelle arti, sistemi modellizzanti secondari, principi regolatori intrinseci alla cultura e che si tratta di estrapolare e descrivere.

Per Greimas soggetti della sfida – sfidante e sfidato – sono – o vorrebbero il più possibile essere – *attanti* e non attori, ci sono presentati al di fuori di ogni appartenenza sociale, storica o di casta: le stesse coordinate culturali che rendono plausibile la sfida come una figura specifica della manipolazione sono messe fra parentesi⁸. Nell’approccio deduttivo, dall’immanenza verso la superficie, il modello generale cercato è sostanzialmente logico, le sue possibilità devono risultare inclusive rispetto alle possibili “incarnazioni” storiche, e dunque anche la dinamica interna al modello è virtualmente indipendente dalla realizzazione pragmatica, così come le opposizioni sul quadrato, modello *costitutivo* per eccellenza, sono logiche e non seguono lo spirito del tempo, ma semmai possono aiutare a darne una “rappresentazione” orientata.

La considerazione da cui Greimas parte esplicitamente è d’altra parte l’affermazione di una *permanenza*: il codice dell’onore che reggeva i rapporti sociali nel medioevo è presente anche nella società contemporanea, più di quanto a prima vista non appaia. Benché il suo vocabolario sia usurato, il concetto dell’onore è più vivo che mai nelle nostre società, dove, camuffato e innominato, raggiunge una grande raffinatezza, tale da far sembrare obsoleti i pari di Carlo Magno. Il modello cercato non è fornito dalla definizione lessematica del dizionario, ma anzitutto da un’articolazione sul quadrato della modalità del /poter fare/, i cui diversi assi possono dar luogo a diversi sottocodici dell’onore, “suscettibili di svilupparsi in sistemi assiologici autonomi” che, “pur essendo sviluppati dalla struttura dinamica della deissi, si distinguono per il loro carattere deviante” (Greimas 1983, p. 212), e si rappresentano come segue:



⁸ In effetti, le traduttrici italiane sentono il bisogno di sottolineare che il riferimento di Greimas alla definizione lessicale fornita dal dizionario francese sulla quale basa la sua analisi, non “regge” alla traduzione in italiano.

È in un secondo momento che si tratterà di descrivere queste strutture della manipolazione, modalizzate a livello semio-narrativo, “in situazione”, ovvero iscritte nell’ambito del loro funzionamento storico nel discorso. È nel discorso, aggiunge Greimas, che si assisterà inoltre alla loro graduazione attraverso le categorie dell’*intensità* e dell’*aspettualità*, con effetti di senso che hanno a che vedere con le perturbazioni patemiche, ad esempio il senso di un pericolo passato, la difficoltà del compito da eseguire, l’umiliazione subita, che risultano altrettanti incoraggiamenti ad approfondire lo studio delle passioni.

4.2. Lessicale/testuale/culturale

Lotman sottolinea lo “straniamento temporale” nella percezione dei significati di concetti e configurazioni, e dunque parte dall’analisi approfondita di un testo – o più – considerati come *esemplari* di una certa cultura, per rilevarne il modello che si suppone esservi depositato e propriamente *codificato*. Così opera relativamente al *Cantare di Igor*, i cui risultati estende e saggia su altri testi che facciano corpus relativamente alla stessa epoca. Questa idea è del resto esplicitata quando Lotman sostiene il rapporto di tendenziale isomorfismo esistente fra testo e cultura, dimensione “micro” e “macro”. Così scrive nella Prefazione a *Testo e contesto*:

“Alla base dei lavori inclusi nel volume c’è la convinzione che fra l’universo culturale e il singolo testo, che si realizza in un sistema di cultura proprio come *testo*, esiste un rapporto di isomorfismo. Poiché è evidente che il microtesto elementare è la parola, si può dire che il rapporto fra la parola e la cultura è duplice. La parola appare come il primo elemento della cultura, mentre la cultura si presenta come una quantità di parole (di testi). Il primo elemento della cultura ripete però a un livello più basso nella sua struttura testuale i tratti della cultura come tale e viceversa. Così, se ci è permessa una metafora, si può dire che la cultura è la parola (il testo), mentre il testo è la cultura.”
(Lotman, 1980, p. 3)⁹

Di fatto la scelta della dimensione lessicale è praticata più che altro da Greimas, che apre e sviluppa il lessema /collera/, ad esempio, vent’anni dopo *Semantica strutturale*, a patto di “narrativizzare” e configurare insieme le diverse definizioni registrate dal vocabolario. La sua collera è “francese”, di fatto tutta potenzialmente iscritta nella lingua – o per meglio dire nel *Dizionario*, dunque un *meta-testo*, che in quanto filtro e registro degli usi linguistici è il mezzo privilegiato per accedere alla cultura corrispondente¹⁰. Questo tema sarà ampiamente ripreso in *Semiotica delle passioni*, dove un capitolo è dedicato proprio alla “variabilità culturale delle passioni”, benché la preoccupazione principale sia costantemente quella di costruire un modello astratto, una griglia di possibilità, non di dar conto di questa o quella situazione culturale:

“Ogni tassonomia delle passioni è relativa a una cultura data: il metodo semiotico consiste tra l’altro a prevedere, e non a inventariare la combinatoria, da un lato prevedere le

⁹ In questo, per certi versi, l’approccio di Lotman sembra paragonabile a quello di Benveniste, che da alcuni grandi testi fondanti – come i poemi omerici – si propone di risalire a un Dizionario delle Istituzioni Indoeuropee (1969). E del resto lo stesso Lotman cita Benveniste a proposito dell’opposizione che quest’ultimo articola tra *geras* e *themis*.

¹⁰ A proposito delle caratteristiche di quei testi particolari che sono i Dizionari, cfr. Fabbri 2001.

posizioni possibili della combinatoria, dall'altra prevedere le occorrenze passionali nel discorso.” (Greimas-Fontanille, 1991, p.105)

Nella sostanza, sembrerebbe dunque esserci concordia fra i due studiosi nel muoversi egualmente a livello lessicale come a livello testuale, sullo sfondo di una dimensione culturale più complessiva: si tratta di una differenza di dimensioni, di *taglia*, non qualitativa, ribadisce Greimas all'inizio del saggio sulla collera. Con un curioso rovesciamento, sottolineato da Lotman: se dall'analisi del testo – in particolare di un testo considerato “modello dell'universo” – si ottiene un'opposizione semantica che ne è la sintesi e la cifra, il singolo lessema è poi a sua volta matrice potenziale di infiniti racconti. Un punto da sottolineare riguarda ancora una volta la dinamicità del rapporto testo/cultura così come è inteso da Lotman, almeno nei suoi lavori più tardi: non come rapporto tra una parte e il tutto, e forse nemmeno come rapporto tra il frammento e l'intero. Il testo come modello della cultura implica ad esempio anche una dimensione di traduzione fra la composizione artistica e il piano della vita che è espressione di una data cultura, che non si limita ad essere rispecchiata o riflessa, ma riacquista nell'opera quella dimensione e quel senso di apertura e di possibilità verso il futuro – di indeterminatezza – che l'uomo ha sempre già perso nei confronti del proprio passato. Se il riferimento è ad un'arte non ciclica, come sono invece le strutture del folklore, la sua funzione “nel sistema generale della cultura consiste appunto nella creazione di una realtà di gran lunga più libera di quella del mondo materiale” (Lotman 1994, p. 82).

4.3. La questione del valore, il ruolo configurante ma anche “esplosivo” delle passioni

Sia le configurazioni passionali esaminate da Lotman che quelle esaminate da Greimas hanno al centro la questione del *valore* del soggetto nei confronti di se stesso e nei confronti degli altri, del suo riconoscimento e dei segni in cui si materializza questo riconoscimento: per quanto riguarda le analisi di Greimas, oltre che a quelle già citate sulla sfida, la collera e persino la nostalgia, più apparentemente intimista, pensiamo al patriottismo risvegliato dei *Due amici* in Maupassant, che l'“arrangiamento” proposto dall'ufficiale prussiano trasforma da due buontemponi in eroi (Greimas 1976). Anche l'analisi del racconto *Lo spago* (in Greimas 1983), sempre di Maupassant, è pertinente per la riflessione sulla vergogna e il conflitto fra individuo e collettività: Maitre Hauchecorne, sospettato dai compaesani di aver compiuto un'azione che in realtà non ha fatto, e soprattutto sottoposto a un regime di doppio vincolo comunicativo, alla fine ne morrà. Nelle conclusioni di questo saggio, Greimas insiste fra l'altro sulla necessità di indagare la costruzione degli attanti collettivi, “di importanza capitale per la semiotica generale, interessata non solo alla produzione letteraria ma anche ai testi storici e sociologici: le classi sociali, le istituzioni giuridiche, gli organismi politici, i gruppi economici sono tutti esseri sociali, ovvero degli attanti collettivi i cui modi di esistenza e di funzionamento possono essere sottoposti alle stesse procedure di analisi” (Greimas 1983, p. 149). Su uno sfondo intellettuale di tante somiglianze di famiglia, forse si potrebbe azzardare l'idea che Lotman sia maggiormente interessato alla psicologia collettiva, dove determinate passioni caratterizzano gruppi di individui all'interno di una società e ne influenzano le dinamiche, potendo arrivare ad esiti imprevisti. Nell'interesse per le passioni di Greimas è invece fortemente presente il confronto fra l'individuo e la collettività, come emerge anche dal cosiddetto “percorso patemico canonico”, elaborato in analogia e superposizione rispetto al percorso narrativo canonico (Greimas-Fontanille 1991). L'ultima fase individuata dal modello relativamente allo sviluppo narrativo di una passione, detta /moralizzazione/, presuppone infatti una sorta di normalizzazione e reintegrazione degli eccessi passionali da parte di un destinante sociale custode



dell'ordine emozionale dei soggetti. Un tema quest'ultimo solo in apparenza più “moderno” rispetto a quelli trattati da Lotman, dato che come accennavamo per Greimas esso è già del tutto presente nel modello della fiaba russa.

pubblicato in rete il 28 luglio 2008

Bibliografia

Nel corpo del testo, la data è riferita all'edizione originale dell'opera citata, mentre i riferimenti di pagina sono relativi alla traduzione italiana, quando presente.

- Benveniste, E., 1969, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris, Minuti; trad. it. *Dizionario delle istituzioni europee*, Torino, Einaudi, 1976.
- Burini, S., 1998, "Jurij Lotman e la semiotica delle arti figurative", "Postfazione" a Lotman 1998, pp. 129-164.
- Burini, S. e Niero, A., 2001, "Io conosco cinque Lotman...", in Lotman 2001b, pp. 107-124.
- Cometa, M., 2004, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi.
- Duranti, A., 2001, *Key Terms in Language and Culture*, Blackwell; trad. it. *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Roma, Meltemi.
- Eco, Umberto, "Introduction" a Lotman 2001, pp. VII-XIII.
- Fabbri, P., 2001, "Semiotica: se manca la voce" in Duranti 2001, pp. 412-424 ed. it.
- Fabbri, P., 2003 (II ed.) *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi.
- Greimas, A. J., 1970, *Du Sens*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso*, Milano, Bompiani, 1996.
- Greimas, A. J., 1976, *Maupassant. La sémiotique du text : exercices pratiques*, Paris, Seuil, trad. it. *Maupassant. La semiotica del testo. Esercizi pratici*, Torino, Centro Scientifico Torinese, 1995.
- Greimas, A. J., 1983, *Du Sens II. Narrativité, modalités, passions*, Paris, Seuil; trad. it. *Del senso II*, Milano, Bompiani, 1985.
- Greimas, A. J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique – Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La Casa Usher, 1986 e 2007, Milano, Bruno Mondadori.
- Greimas, A., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani, 1996.
- Lotman, J. M., 1973, "Il problema del segno e del sistema segnico nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo", in *Ricerche semiotiche*, a cura di J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, Torino, Einaudi, pp. 40-61.
- Lotman, J. M., 1980, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lotman, J. M., 1985, *La Semiosfera*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 1993, *Kul'tura i vzryv*, Moskva, Gnosis; trad. it. *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Lotman, J. M., 1994, *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Venezia, Marsilio.
- Lotman, J. M., 1998a, *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*, Bergamo, Moretti&Vitali.
- Lotman, J. M., 1998b, "Ochota za ved'mami. Semiotica stracha" (1988-89), in *Semeiotike. Trudy po znakovym sistemam*, vol. 26, Tartu, pp. 61-81; trad. it. "La caccia alle streghe. Semiotica della paura", 2008, a cura di Silvia Burini e con una nota introduttiva, prepubblicata in *E/C. Rivista dell'Associazione Italiana Studi Semiotici on line*, www.ec-aiss.it.
- Lotman, J. M., 2001 (I ed. 1990), *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, London-New York, I.B. Tauris.
- Lotman, J. M., 2001b, *Non-memorie*, Novara, Interlinea
- Lotman, J. M., 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, a cura di F. Sedda, Roma, Meltemi.
- Lotman, J. M., Uspenskij, B. A., 1973, trad. it. 1975, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.
- Lotman, J. M., Tsivian Y., 1994, *Dialog s ekranom*, Aleksandra, Tallinn; trad. it. *Dialogo con lo schermo*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2001.
- Nussbaum, M., 2004, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton University press; trad. it. *Nascondere l'umanità*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Pezzini, I., 1998, *Le passioni del lettore*, Milano, Bompiani.
- Pezzini, I., 2006, "L'élan passionnel, le regard sémiotique et le corps médiatisé", Colloque Greimas retrouvé/Greimas rediscovered, Imatra, International Semiotics Institute, 10-11 giugno, mimeo.



- Pezzini, I., Sedda, F., “Semiosfera”, in Cometa M., 2004, pp. 368-379.
- Sedda, F., 2006, “Imperfette traduzioni”, introduzione a Lotman 2006, pp.7-68.
- Salvestroni, S., 1985, “Nuove chiavi di lettura del reale alla luce del pensiero di Lotman e dell’epistemologia contemporanea”, in Ju.M.Lotman 1992, pp. 7-48.