

ANNA SZELIGA-OSSOWSKA

Lublin

LE MYTHE ET LA LITTÉRATURE: RAPPORTS COMPLIQUÉS

Il nous est demandé de parler des rapports entre le mythe et la littérature. Comment pourtant parler du problème dont la richesse déborde largement les cadres étroits d'un article? Deux voies distinctes s'offrent à celui qui voudrait cerner la spécificité du problème dans une étude aussi restreinte que la nôtre: 1) concentrer son regard sur une des multiples théories du mythe et sur son fonctionnement en littérature, afin d'explorer à fond cet aspect particulier du problème; 2) prendre en considération plusieurs théories du mythe qui alimentent la création littéraire et la pensée critique, afin de donner une vue plus globale des rapports entre le mythe et la littérature.

La première voie, qui offre l'avantage de descendre à la profondeur des choses, semble pourtant limiter un peu trop notre champ d'investigation, car le mythe fait l'objet de recherches de plusieurs disciplines de la science dont presque chacune ambitionne d'élaborer sa propre théorie. Aussi ai-je préféré à cette perspective restreinte un regard un peu plus global, ne débouchant certainement pas sur une analyse «au microscope», mais permettant en revanche de tenir compte du fonctionnement de la notion de mythe dans toutes ces disciplines non-littéraires, qui se sont particulièrement penchées sur cette problématique: de l'ethnologie, de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie, de l'histoire des religions, de la linguistique enfin. L'apport de ces sciences paraît indéniable, de sorte qu'on ne saurait parler aujourd'hui de la situation du mythe en littérature, et dans la critique littéraire, en faisant abstraction des théories du mythe élaborées par les disciplines non-littéraires. Presque tous les chercheurs qui se sont décidés à affronter le problème du mythe en littérature, pour ne citer que les noms de Mieletyński, Weimann, Frye, Durand, Bachtin, Bodkin, dans leurs lectures mythique des textes littéraires, s'appuient, d'une manière plus ou moins explicite, sur des théories du mythe formulées par les domaines non-littéraires.

Dans notre étude, nous nous proposons donc de passer en revue les plus importantes théories du mythe dans le contexte de leurs rapports avec la littérature et la critique littéraire. Cet objectif, si peu original si l'on songe à l'ouvrage érudit de Mieletyński *La Poétique du mythe* ou bien à la synthèse

réussie de S. Cohen *Theories of Myth*, nécessite, à notre avis, une perspective particulière: toute théorie exogène par rapport à la littérature étant quelque peu suspecte du point de vue des littéraires, nous nous proposons d'insister sur les ponts névralgiques, controversés, pour ne pas dire «faibles», de la réflexion sur le mythe, qui se corrige constamment afin d'élaborer des concepts plus pertinents et une théorie plus cohérente. Quel parti la critique littéraire peut-elle tirer des résultats de recherches obtenus dans les disciplines non-littéraires, toujours en devenir? Voilà une grande question qui ne cesse pas de hanter la critique contemporaine.

Le mythe, tout en constituant un des concepts de base de diverses disciplines de la science, est également un des plus difficiles à définir. Plusieurs chercheurs, dont F. Strich, R. Weimann, F. Jesi, W. Righter, aboutissent à la conclusion désespérante de l'impossibilité de donner une définition exacte du mythe¹. Il semble que c'est en raison même de son fonctionnement dans des domaines aussi divers que l'ethnologie, la psychologie, l'histoire des religions ou la linguistique que le mythe échappe constamment, et non sans succès, à toute tentative de définition.

Comment p. ex. la littérature, sans tenir compte de sa spécificité, pourrait accepter sans réticences les traits distinctifs du mythe relevés par M. Eliade dans son *Approche d'une définition* proposée dans le *Dictionnaire des Mythologies*²?

Pour Eliade, le mythe, tel qu'il est vécu par les sociétés archaïques,

— «constitue l'histoire des actes des Etres Surnaturels»;

— cette histoire est considérée comme «absolument vraie (parce qu'elle se rapporte à des réalités) et sacrée (parce qu'elle est l'oeuvre des Etres Surnaturels»;

— elle «se rapporte toujours à une création», elle «raconte comment quelque chose est venu à l'existence» (les mythes «constituent les paradigmes de tout acte humain significatif»;

— elle a une fonction pratique, dans ce sens que grâce à sa connaissance on arrive à «maîtriser» et à «manipuler à volonté» les choses;

— elle implique enfin une réception particulière d'ordre religieux, due au fait que la réactualisation des événements mythiques équivaut à la participation aux oeuvres créatrices.

Dans quelle mesure les mythes littéraires reflètent-ils les caractéristiques citées ci-dessus? Tout au plus on pourrait accepter la composante thématique du mythe qui, dans sa version littéraire, se veut souvent l'histoire des Etres Surnaturels et se rapporte volontiers à une Création. Est-ce qu'on a pourtant le droit de parler de vérité absolue dans une oeuvre de fiction? Dans quel sens? Est-ce que le mythe littéraire a la même fonction pratique que le mythe proprement dit? Est-ce que le lecteur contemporain doit garder

¹ E. Kuźma, *Kategoria mitu w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki”, 1986, 4, p. 56.

² *Dictionnaire des mythologies*, sous la direction de Y. Bonnefois, Paris 1981, pp. 138—139.

la même attitude religieuse vis à vis de l'objet de sa lecture pour qu'on puisse qualifier le récit de mythe? Autant de questions qui font difficultés.

Face à cette aporie, beaucoup de chercheurs en littérature choisissent l'unique, paraît-il solution possible: en abandonnant la tentation de définition unique, ils adoptent la perspective historique et typologique, permettant de tenir compte de la multitude des définitions proposées à des moments différents par les représentants des différentes disciplines³.

Telle sera aussi, dans les grandes lignes, la voie que nous voudrions suivre dans notre étude. Evidemment, il n'est pas question d'analyser ici les plus importantes théories du mythe formulées dès l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ce projet ambitieux doit être abandonné au profit d'un objectif beaucoup plus modeste. Nous ne voudrions prendre en considération que les théories du mythe les plus récentes, donc celles qui ont le plus alimenté la critique littéraire contemporaine. Cette perspective moderne paraît d'autant plus tentante qu'elle permet de prendre en considération une grande richesse des matériaux, car le XX^e siècle, après avoir traversé une période de démythification, revient volontiers au problème du mythe, qui devient une des catégories couramment employées dans plusieurs domaines de la vie intellectuelle. Il ne faut pas oublier non plus que les recherches récentes ont plus d'une fois intégré la réflexion sur le mythe chronologiquement antérieure.

Qu'est-ce que donc que le mythe dans la perspective ethnologique?

L'ethnologie classique du XIX^e siècle, tout en faisant des mythes primitifs et antiques un de ses principaux champs d'investigation, a pour constante tradition de dévaluer son objet de recherche. Le mythe y apparaît comme un mode pré-scientifique d'explication de l'univers, permettant à l'homme primitif de «comprendre», ou plutôt d'exorciser les forces de la nature.

Les travaux de Frazer marquent un tournant important dans l'interprétation du mythe. Celui-ci n'est plus une tentative désespérée d'éclaircir les phénomènes dont la complexité dépasse l'expérience des sociétés primitives, mais il fonctionne plutôt comme le reflet d'un rituel en voie de disparition. Le rituel serait ontologiquement antérieur au mythe. Bien qu'à la lumière des recherches plus récentes l'hypothèse de l'antériorité du rituel par rapport au mythe, paraisse aussi suspecte que celle de l'antériorité du mythe par rapport au rituel, les idées de Frazer ont largement inspiré la pensée mythologique des années 30 et 40 de notre époque, dont l'école de Cambridge, F. Raglan, S. E. Hyman, C. H. Hook, ainsi que les recherches ultérieures de M. Eliade.

Le mythe se définit aussi à travers sa fonction pragmatique. Dans l'interprétation fonctionnelle proposée par B. Malinowski, le mythe devient un instrument permettant de sanctifier l'ordre cosmique, social, moral des sociétés primitives. La réalisation de ses fonctions multiples nécessite une

³ Cf. E. Kuźma, *op. cit.*; E. Mielecynski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, R. Weimann, *Literatura: produkcja i recepcja*, Warszawa 1968.

attitude particulière de la part de l'homme primitif, celle de l'adhésion totale à la vérité véhiculée par les mythes ⁴.

Le mythe, dans son aspect fonctionnel et génétique, devient aussi un des objets de recherches de l'école sociologique d'E. Durkheim (H. Mauss, Ch. Blondel, H. Hubert, L. Lévy-Bruhl), fortement influencée par la psychologie sociale de l'époque. Pour Durkheim, le mythe comme le rituel, tous les deux envisagés dans leurs rapports avec la religion, contribuent à l'intégration, à la solidarité et à la réaffirmation d'un groupe social ⁵.

Même cette petite caractéristique de la réflexion ethnologique et sociologique sur le mythe permet de voir une grande diversité des perspectives dans lesquelles ces sciences se proposent de cerner la spécificité du phénomène mythique. Au-delà des différences, il y a pourtant une profonde unité méthodologique: le mythe est toujours envisagé dans ses rapports avec le rituel. Peut-on pourtant identifier tout mythe au rituel? Certainement non. Bien que les recherches plus récentes de Stanner et de Turner confirment l'unité sémantique de ces deux phénomènes, les ethnologues démontrent également l'existence des mythes dont le rapport avec le rituel paraît problématique ⁶.

Malgré le caractère nécessairement réducteur de l'approche rituelle des mythes, cette orientation aboutit à des résultats intéressants qui ne tarderont pas à inspirer la science de la littérature. Elle permet notamment de découvrir le modèle cyclique des représentations mythologiques du temps, remarquablement analysé par Frazer dans son *Rameau d'or* sur l'exemple des mythologies agraires (culte des dieux morts et ressuscités). Non moins importante semble être la dichotomie entre le temps sacré des commencements et le temps profane de l'histoire. Eliade, qui oriente ses recherches vers le mythe de l'éternel retour, voit dans la répétition caractéristique du rituel, une tentative de vaincre le temps historique, avec ses notions de fuite du temps et de mort.

Il va sans dire combien la critique littéraire doit aux recherches de Frazer et d'Eliade. N. Frye, l'un des plus remarquables représentants de la critique d'inspiration rituelle, n'hésite pas à qualifier le *Rameau d'or* de Frazer de guide indispensable dans le domaine des recherches littéraires ⁷. Si controversés que les résultats de recherches de Frye puissent paraître à certains spécialistes de la littérature ⁸, ils n'en sont pas moins d'une grande importance: son *Anatomie de la critique* consacrée à l'œuvre de Shakespeare, est considéré aujourd'hui comme un des pivots de la critique contemporaine.

Dans la longue liste des critiques d'inspiration rituelle citée par Mieletyński, il faudrait réserver une place particulière aux chercheurs qui se sont

⁴ Cf. p. ex. H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w teogonii Hezjoda*, Lublin 1978, p. 26.

⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1925, p. 526.

⁶ E. Mieletyński, *op. cit.*, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁸ Cf. p. ex. *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, sous la rédaction de H. Markiewicz, Kraków 1976, p. 304.

particulièrement intéressés au problème de l'imaginaire. Aussi bien G. Durand, dans ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, que J. Burgos, dans son ouvrage *Pour une poétique de l'imaginaire*, fondent leurs propositions méthodologiques sur l'opposition entre le temps historique, profane, et le temps mythique, sacré. Relever dans l'oeuvre littéraire les dimensions du temps, voilà le grand objectif de la mythocritique proposée par ces deux chercheurs.

Le mythe dans ses relations avec le rituel cesse d'être l'objet principal de réflexion pour Cassirer, qui, dans sa philosophie, abandonne l'analyse des mythes particuliers pour partir, à la suite de Lévy-Bruhl, à la recherche de la structure de la pensée mythique.

Pour Cassirer, le mythe est une façon de penser, plus précisément il est «une forme symbolique, organisant à priori la perception et la pensée dans la phase pré-scientifique de la culture»⁹.

Dans cette situation, la philosophie du mythe, qui fait partie intégrante de la philosophie de la culture, se proposerait comme objectif principal d'analyser la logique de la pensée mythique.

Or, cette logique est complètement différente de la logique rationnelle, et le mérite de Cassirer était certainement d'en donner une caractéristique détaillée¹⁰.

Quels sont donc les traits distinctifs de la pensée mythique? Cassirer souligne, à juste titre, l'importance capitale de la relation d'identité qui se substitue à d'autres relations logiques propres à la pensée rationnelle. Ainsi, tous les phénomènes sont homogènes. On assimile le signe à son référent, le mot fonctionne comme l'objet qu'il dénote, le rêve se confond avec la réalité, il n'y a pas de distinction entre le réel et l'idéal, l'univers représenté passe pour l'univers réel, la vie se confond avec la mort, les notions de tout et de partie n'existent pas, les propriétés d'un objet sont assimilées à l'objet lui-même. La relation de cause à effet revêt, elle-aussi, une forme particulière: tout coïncidence et tout voisinage fortuit se transforme immédiatement en un rapport causal. La pensée mythique gomme les interrogations portant sur l'origine des phénomènes: tout y relève de l'intervention des forces divines.

Les recherches littéraires s'intéressent volontiers à la caractéristique de l'espace et du temps mythiques proposée par Cassirer.

La notion d'espace mythique ne recouvre évidemment pas le même contenu que celle d'espace géométrique. L'espace mythique est «beaucoup plus concret» dans ce sens qu'il est indissolublement lié à l'activité pratique de l'homme primitif et à la manière, subjective et émotionnelle,

⁹ S. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, préface de H. Buczyńska-Garewicz, p. 15, version polonaise de la traduction: *Mit jest [...] formą symboliczną apriorycznie organizującą percepcję i myślenie w fazie prenaukowej kultury*.

¹⁰ Cf. p. ex. H. Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, pp. 85—98.

dont celui-ci perçoit les objets et leur emplacement¹¹. A la différence de l'espace géométrique, l'espace mythique est hétérogène car l'emplacement de tout objet y est soumis aux procédures axiologiques, le plus souvent selon l'opposition entre le sacré et le profane.

Le temps mythique n'est pas plus homogène ni plus abstrait que l'espace. Il prend sa signification grâce à la distinction absolue entre le passé et le futur, ainsi qu'à la référence constante aux croyances, rites, événements concrets. De même qu'il y a un espace sacré et profane, de même il existe un temps sacré et profane¹².

La logique de la pensée mythique n'épuise pas toute l'originalité de la philosophie du mythe de Cassirer. Non moins importantes semblent être les réflexions de Cassirer concernant la nature symbolique du mythe. Dans sa *Philosophie des formes symboliques*, le mythe se trouve intégré à la culture, au même titre que la langue, la religion et l'art. Tous ces éléments, à première vue hétérogènes, retrouvent leur unité profonde au niveau de la fonction symbolique. Car pour Cassirer, tout produit de la culture est formé de symboles.

Dès lors, à travers les travaux de S. Langer, W. M. Urban, E. W. Count, à travers la psychologie analytique de Jung, la notion de symbole acquiert un droit de cité au sein de la réflexion sur le mythe, aussi bien primitif (M. Eliade) que littéraire (G. Bachelard, G. Durand)¹³.

De nouvelles perspectives dans les recherches sur le mythe sont ouvertes par la psychologie analytique. Le mythe n'est plus examiné sur l'axe jusqu'alors privilégié par l'ethnologie: mythe-rituel, donc mythe-réalité, ni envisagé comme un manière non-rationnelle de penser l'univers, comme chez Cassirer, mais il se trouve déplacé sur le terrain des phénomènes psychiques, plus précisément des phénomènes qui relèvent de l'inconscient. Vu l'influence que la psychanalyse a exercé sur la critique littéraire, il convient de s'attarder un peu sur la nature des changements apportés par cette science. Tout en étant d'accord sur le caractère psychique du phénomène mythique, la psychanalyse trace deux voies différentes dans les recherches sur le mythe: celle de Freud et de ses disciples: O. Rank et G. Róhaim, et celle de Jung et de ses continuateurs les plus directs: Kerényi et Ch. Baudouin.

Freud ne donne pas de définition du mythe, et le mythe ne constitue certainement pas pour lui un champ d'investigation privilégié. Pourtant le discours sur le mythe fait partie intégrante de sa réflexion sur le complexe d'Oedipe. Le mythe y est étroitement lié à cette catégorie fondamentale de son système, non seulement parce que Freud analyse le comportement érotique de l'enfant à travers l'histoire mythique du Roi Oedipe, mais surtout

¹¹ E. Cassirer, *Esej o czlowieku*, Warszawa 1971, p. 97.

¹² Cf. H. Buczyńska, *op. cit.*, p. 93.

¹³ Sur la critique symbolique cf. p. ex. I. Sławińska, *Le théâtre d'ins la pensée contemporaine, Anthropologie et théâtre*, Louvain 1985, pp. 70—100.

parce qu'il adopte une procédure inverse: en admettant l'universalité de l'Oedipe, il se sert de ce complexe, afin d'analyser le culte des sociétés primitives. Ainsi, dans *Totem et Tabou*, Freud avance l'hypothèse selon laquelle le meurtre du père primitif, considéré comme moment originel de la société, de la religion, de la morale et de l'art, ne serait que l'expression du complexe d'Oedipe.

Comment apprécier cette tentative de l'assimilation du mythe au fameux triangle: enfant, père, mère, et au jeu des relations qui l'animent?

Les ethnologues contemporains de Freud, dont Rivers, Kroeber, Malinowski, Schmidt, n'ont pas tardé à démontrer le caractère abusif de l'interprétation du mythe comme expression du complexe d'Oedipe: ni le totemisme ni le rite rappelant le meurtre du totem-Dieu ne sont universellement répandus dans les cultures primitives¹⁴. Par conséquent, on ne saurait réduire tout phénomène mythique au complexe d'Oedipe. *Totem et Tabou*, qu'Eliade qualifie d'«extravagant roman gothique», ne serait qu'une oeuvre d'imagination, à laquelle beaucoup de mythologues refusent la valeur scientifique¹⁵.

Il semble que les littéraires ne pourraient que rejoindre les positions prises par les ethnologues et les historiens des religions. De même que la psychanalyse ne saurait rendre compte de la richesse du phénomène mythique, de même la critique littéraire d'inspiration freudienne ne saurait proposer qu'une lecture reductrice, voire dénaturante, de l'oeuvre dont l'originalité déborde toujours le sémantisme de l'Oedipe.

Il n'en reste pas moins que l'inspiration freudienne se trouve à l'origine d'un bon nombre d'analyses littéraires, effectuées p. ex. par les représentants de l'école freudienne de Paris, dirigée par J. Lacan.

Jung, tout en insistant sur le lien entre le mythe et l'inconscient, procède pourtant à des modifications considérables quant à la nature des contenus inconscients qui entrent en relation avec le mythe. Ces modifications résultent, entre autres, des différences qui existent entre Freud et Jung dans la manière de concevoir la structure de l'inconscient. Pour Freud, l'inconscient ne constitue qu'une catégorie individuelle, alors que chez Jung, il comprend deux sphères: superficielle, liée aux expériences individuelles, fonctionnant comme siège des complexes, et profonde, lieu des contenus collectifs hérités au cours de la philogénèse. Ces contenus, Jung les qualifie d'archétypes, en empruntant ce terme à Filon d'Alexandre¹⁶.

Ainsi, à la place de la relation proposée par Freud: mythe-complexes sexuels, Jung en instaure une autre: mythe-archétypes, en reliant ainsi le mythe à l'inconscient collectif.

¹⁴ M. Eliade, *Mody kulturowe a historia religii*, „Pismo literacko-artystyczne”, 1987, 2, p. 55.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973, p. 10.

Arrêtons-nous un instant sur la notion d'archétype qui, comme c'est le cas de la plupart des notions-clés, présente, elle-aussi, des problèmes de définition considérables.

J. Jacobi, un des meilleurs exégètes de Jung, propose la définition de l'archétype comme le reflet des réactions d'ordre instinctif, donc psychiquement indispensables, dans des situations données¹⁷.

Jung rapproche les archétypes des „représentations collectives” de Lévy-Bruhl¹⁸.

Dans son article *Aspects psychologiques de l'inconscient collectif*, pour caractériser la nature et le fonctionnement des archétypes, il se sert de l'image du cristal, qui, au départ, n'est qu'un système axial, préformant la structure stéréométrique. De même les archétypes, dans leur état statique, non-projectionnel, n'ont pas de formes précisément définies, ils ne sont qu'une structure susceptible de revêtir une forme plus précise à travers la projection dans la conscience.

Quant aux chercheurs en littérature, ils s'intéressent plutôt à la définition des archétypes, envisagés dans leurs relations avec les produits de l'imagination. En analysant les ouvrages de Jung sous ce point de vue, Mieletyński identifie les archétypes avec les structures des images primitives, relavent de l'inconscient, dotées d'une nature symbolique, ayant pour rôle de modifier les représentations venant de l'extérieur¹⁹. Il est intéressant de noter que cette définition rejoint les termes utilisés par Jung avant la notion d'archétype, à savoir «pré-images» et «images primitives»²⁰.

La théorie de Jung, qui ne cesse pas de séduire tant de spécialistes de la littérature, ne saurait pourtant pas être acceptée sans réserves. Laissons de côté la question, paraît-il insoluble, de l'hérédité des archétypes. Plus inquiétant paraît être le problème du caractère insaisissable de l'archétype qui, comme le remarque Jung lui-même, ne saurait être ni «définitivement expliqué» ni «résolu», au point que toute tentative d'expliquer l'archétype n'est qu'une traduction, plus ou moins réussie, dans un langage métaphorique²¹.

Comment donc définir le mythe à travers la catégorie qui échappe à l'explication rationnelle?

Mieletyński remarque à juste titre le caractère ambigu des relations entre les images mythiques et les archétypes. Suivant les cas Jung définit ses relations comme identité ou analogie²².

Plusieurs critiques soulignent le caractère réducteur de l'approche litté-

¹⁷ J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1968, p. 61.

¹⁸ R. Weimann, *op. cit.*, p. 160.

¹⁹ E. Mieletyński, *op. cit.*, p. 82.

²⁰ J. Jacobi, *op. cit.*, p. 60.

²¹ Cité d'après J. Jacobi, *op. cit.*, p. 67.

²² E. Mieletyński, *op. cit.*, pp. 83—84.

raire de type jungien, prompte à interpréter tout produit de l'imagination dans les catégories du mythe²³. En ramenant l'oeuvre littéraire au nombre restreint d'archétypes, propres à l'humanité toute entière, on laisse de côté le problème important du caractère original de l'imaginaire, ainsi que le rôle non-négligeable des facteurs extérieurs qui interviennent dans le processus de la création littéraire.

Certains chercheurs d'inspiration jungienne essaient de remédier aux insuffisances des idées de Jung: Durand par exemple admet qu'au niveau de l'imaginaire il y a un incessant échange entre «les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social»²⁴. De même J. Burgos, en parlant de la spécificité de l'image poétique, souligne qu'on n'a pas le droit d'y lire «le seul projet d'une réalité profonde», pas plus que «le seul reflet d'une réalité extérieure», car ces deux réalités ne cessent de s'appeler l'une l'autre»²⁵.

Une autre théorie du mythe est proposée par le structuralisme. Sans nier l'importance des recherches de Barthes, de Foucault, de Lacan, d'Althusser, ni d'assimiler, comme le fait Auzias dans ses *Clefs pour le structuralisme*, le nom de Lévi-Strauss à tout mouvement structuraliste²⁶, nous voudrions pourtant nous limiter à la conception du mythe proposée par l'auteur de *l'Anthropologie structurale*, en tant qu'à celle qui traduit le mieux la position prise par le structuralisme.

Le problème du mythe tient dans la réflexion anthropologique de Lévi-Strauss une place de choix. E. Leach écrit à ce propos que pour l'anthropologue français «le mythe fait l'objet de la même fascination que pour Freud l'interprétation des rêves»²⁷.

Précisons en quelques mots l'originalité de la conception du mythe élaborée par Lévi-Strauss.

Les recherches sur le fonctionnement des systèmes de communication dans les sociétés primitives amènent l'anthropologue à la constatation capitale pour sa théorie du mythe, à savoir qu'il existe une parenté entre le mythe et le langage. Dès lors, le mythe est considéré comme un phénomène linguistique, qui se situe à un niveau plus élevé que celui des phonèmes et des morphèmes, au niveau des phrases.

De cette assimilation du mythe à un langage, il résulte des conséquences méthodologiques importantes pour l'analyse des mythes. Le mythe, comme un langage, se laisse aborder grâce à l'application des instruments de travail élaborés par la linguistique, et en particulier, les exégètes de Lévi-Strauss

²³ R. Weimann, *op. cit.*, p. 161.

²⁴ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1969, p. 38.

²⁵ J. Burgos, *Pour une poétique de l'imaginaire*, Paris 1982, p. 78.

²⁶ J.-M. Auzias, *Les clés pour le structuralisme*, Paris 1967, p. 11.

²⁷ E. Leach, *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973, p. 61, version polonaise de la traduction: *Dla Lévi-Straussa mit jest przedmiotem takiej samej fascynacji jak dla Freuda interpretacja snów.*

soulignent volontiers cette influence, grâce aux méthodes et aux concepts descriptifs mis en pratique par de Saussure et Jakobson.

Ainsi, Lévi-Strauss envisage les mythes dans la double perspective appliquée par de Saussure à l'étude de la langue: diachronique, lorsqu'il analyse les éléments du mythe appartenant à des états de développement différents, et synchronique, lorsque les éléments du mythe mis en jeu appartiennent à un seul moment historique. L'interprétation du mythe, comme pour Jakobson l'interprétation de toute unité linguistique, est basée sur deux mécanismes intellectuels indépendants: 1) comparaison de l'unité mythique de base que Lévi-Strauss qualifie, à l'image des unités linguistiques, de „mythème”, avec les mythèmes appartenant au même paradigme; 2) comparaison avec les unités coexistantes, appartenant au même syntagme. Tout en soulignant l'importance de ces deux dimensions, dans ses analyses Lévi-Strauss privilégie plutôt l'aspect paradigmatique. Les rapports d'homologie et d'opposition que Lévi-Strauss dégage entre les unités de base servent, en dernière analyse, à mettre en lumière les mécanismes spécifiques de la pensée mythique. Cette logique mythologique prend souvent la forme des oppositions binaires de type haut/bas, froid/chaud, droit/gauche, oppositions qui, dans la plupart des cas, rendent compte des phénomènes et des objets qui forment l'entourage le plus direct de l'homme. La prise de conscience de l'existence de ces oppositions marque, d'après Lévi-Strauss, le passage de la nature à la culture²⁸.

Il n'est pas difficile de remarquer que l'organisation binaire de la pensée mythique, soulignée par Lévi-Strauss, fait l'écho au modèle binaire des traits distinctifs des phonèmes, établi par Jakobson.

Tout en constituant un précieux instrument d'analyse, la méthode binaire de Lévi-Strauss n'est pourtant pas acceptée sans réserves. De même que les linguistes remettent en question l'exclusivité des oppositions binaires des phonèmes, de même les recherches ethnologiques les plus récentes démontrent que la logique mythique ne se laisse pas réduire au seul modèle binaire. En pratique, celui-ci s'accompagne plus d'une fois de triades²⁹.

Une autre objection concerne la nature des oppositions mises en lumière par Lévi-Strauss: celui-ci négligerait un peu trop les oppositions d'ordre axiologique de type bon/mauvais, ainsi que celle qui mettent en jeu les forces mythiques de base p. ex. vie/mort³⁰.

Pourtant, le point le plus litigieux de la théorie structuraliste concerne la nature même du mythe. Dans sa polémique avec Lévi-Strauss, G. Durand souligne non sans raison que l'univers du mythe n'est pas fait que des relations diachroniques et synchroniques. «Ce qui importe dans le mythe, ce

²⁸ Cf. l'analyse structurale du mythe d'Oedipe, C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, pp. 235—242.

²⁹ E. Mielecynski, *op. cit.*, p. 107.

³⁰ *Ibid.*

n'est pas exclusivement le fil du récit, mais aussi le sens symbolique des termes». Pour exprimer cette épaisseur sémantique du mythe, qui déborde de toutes parts la linéarité du signifiant, Durand cite la métaphore de l'écho utilisée par Soustelle: dans le mythe, chaque mot renvoie en tous sens à des significations différentes³¹.

La critique de la méthode structurale de Lévi-Strauss porte aussi sur le caractère trop schématique des analyses des mythes, qui réduisent «les vérités du coeur et de l'âme» à «des formules algébriques»³².

Pour finir, quelques mots concernant les possibilités de l'application de la méthode structurale à l'analyse des textes littéraires. Il ne faut pas oublier que Lévi-Strauss faisait preuve d'une grande prudence quant à la transposition possible des méthodes d'analyse appliquées à des mythes primitifs sur d'autres champs culturels, y compris celui de la littérature. Il est significatif qu'il opposait volontiers le récit mythique au récit romanesque, et que son analyse structurale d'un sonnet de Baudelaire, effectuée en collaboration avec Jakobson, demeure une exception dans ses recherches. Il n'en reste pas moins que l'inspiration structuraliste se trouve à l'origine de plusieurs approches intéressantes des textes littéraires, dont les analyses de Propp et de Greimas³³.

Les théories du mythe présentées ci-dessus témoignent d'un véritable désarroi qui règne au niveau de la définition du mythe. Mythe assimilé au rituel, mythe défini à travers ses fonctions pragmatiques, mythe compris comme une façon de penser l'univers, mythe-symbole, mythe-expression du complexe d'Oedipe, mythe-archétype, mythe-phénomène de langage, autant de définitions qui ne facilitent certainement pas le choix et la prise des positions de la part des littéraires.

Ceux-ci prennent assez tôt conscience du caractère réducteur de chacune de ces définitions qui ne distingue qu'un seul aspect du mythe, alors que celui-ci semble rassembler «des fonctions diverses et différents plans de significations». D'où le postulat de plus en plus souvent formulé par la critique de créer «une herméneutique adéquate et polyvalente» qui serait «censée prendre en compte toutes les composantes du mythe»³⁴. Les propositions méthodologiques de Durand et de Burgos s'inscrivent justement dans cette ligne de recherches. Le point de vue anthropologique qu'ils adoptent dans leurs approches de l'oeuvre littéraire, et des éléments mythiques qu'elle exploite, permet de diriger l'analyse vers toutes ces disciplines différentes qui se sont particulièrement intéressées au mythe. Les perspectives ouvertes par une telle approche globale paraissent prometteuses... Pourquoi donc

³¹ G. Durand, *op. cit.*, p. 412.

³² M. Eigeldinger, *Lumières du mythe*, Paris 1983, p. 6.

³³ Sur l'inspiration structuraliste dans les recherches littéraires russes cf. E. Mielietynski, *op. cit.*, p. 175.

³⁴ I. Sławińska, *op. cit.*, p. 82.

la critique littéraire ne s'engagerait-elle pas sur cette voie tentante et combien légitime, si l'on prend en considération les paroles d'H. Mitterand, prononcées au cours d'un colloque consacré aux problèmes de l'analyse textuelle:

Nous avons le droit de tenter toutes les lectures, toutes les explorations, d'user de toutes les hypothèses de travail que nous suggère l'étude des sciences humaines. La littérature parle de l'homme, et comment n'en parlerait-elle pas en un discours analogique de celui que se parle l'humanité en d'autres champs d'exercice de sa parole? Comment une science de la littérature, un analyse textuelle, pourrait-elle se passer de l'enseignement des autres sciences du discours humain: psychanalyse, ethnologie, analyse des idéologies? C'est ainsi que je comprends la polyvalence des lectures dont parlait ce matin Pierre Guiraud ³⁵.

MIT I LITERATURA — SKOMPLIKOWANE ZWIĄZKI

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł stanowi próbę bardziej precyzyjnego określenia związków pomiędzy mitem a literaturą. Fakt, iż mit stanowi przedmiot refleksji wielu różnorodnych dyscyplin nauki nie ułatwia jednoznacznego zdefiniowania tej powszechnie używanej kategorii. Tak np. analiza definicji mitu M. Eliadego dokonana z pozycji literaturoznawcy, wykazuje, że znaczenie mitu wypracowane w obrębie historii religii nie uwzględnia specyficznych cech literatury. Jedynym sensownym podejściem do problematyki mitu wydaje się ujęcie historyczne i typologizujące.

Ramy artykułu zmuszają do zawężenia poruszanej tematyki do nowszych teorii mitu, ze szczególnym uwzględnieniem ich inspirującej roli wobec literatury i krytyki literackiej. Perspektywa krytyczna, w jakiej dokonana jest prezentacja najważniejszych koncepcji mitu, wynika z licznych kontrowersji jakie budzi fakt wykorzystania przez literaturoznawstwo rezultatów badań innych dziedzin nauki.

Etnologia (J. Frazer, B. Malinowski) i socjologia (E. Durkheim, Levy-Bruhl), rozważając mit w aspekcie genetycznym i funkcjonalnym, podkreślają jego związek z rytuałem oraz funkcję pragmatyczną. Pomimo wyraźnego charakteru redukcjonistycznego (mit utożsamiony z obrzędem), orientacja ta wywiera znaczny wpływ na krytykę literacką (N. Frye, G. Durand, J. Burgos).

W filozofii E. Cassirera przedmiotem zainteresowania staje się struktura myślenia mitycznego. Mit jawi się tu jako forma symboliczna organizująca percepcję i myśl w fazie przednaukowej kultury. Pojęcie mitu-symbolu zdobywa rację bytu nie tylko w badaniach mitów archaicznych (M. Eliade), lecz również i w krytyce literackiej (G. Bachelard, E. Durand).

Psychologia analityczna Freuda, wraz ze swą kontrowersyjną koncepcją mitu jako ekspresji kompleksu Edypa, stanowi ciągle żywe źródło inspiracji krytyki literackiej (szkoła freudowska Lacana).

Jung, łącząc mit z pojęciem archetypu, czyni zeń kategorię powiązaną z nieświadomością zbiorową. Pojęcie archetypu wymyka się próbom wypracowania jednoznacznej definicji. Analiza typu jungowskiego, interpretując dzieło literackie poprzez ograniczoną liczbę archetypów, pozostawia na uboczu ważki problem oryginalności twórcy oraz istotną rolę czynników zewnętrznych w procesie twórczości literackiej.

W refleksji antropologicznej Levi-Straussa mit utożsamiony jest ze zjawiskiem języka i jako

³⁵ H. Mitterand, *L'idéologie du mythe dans Germinal*, [dans:] *Problèmes de l'analyse textuelle*, Paris 1974, p. 84.

taki poddany jest językoznawczym procedurom badawczym. Strukturalna analiza mitu nie uwzględnia symbolicznego sensu słów (polemika Duranda z Levi-Straussem).

Współczesna krytyka literacka coraz częściej dostrzega fakt, iż mit łączy różne funkcje i aspekty, stąd postulat stworzenia hermeneutyki badającej mit w całej jego złożoności. Sformułowane z pozycji antropologicznych propozycje metodologiczne Duranda i Burgosa w znacznym stopniu przewyżniają redukcjonizm procedur analitycznych wypracowanych na podstawie poszczególnych teorii mitu.