

## МІФ ТА СУЧАСНЕ ФРАНЦУЗЬКЕ ПОРІВНЯЛЬНЕ ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО

При огляді франкомовних теоретичних джерел останніх десятиліть, які трактують поняття «міф», ми помітили певне відновлення інтересу до проблеми міфу власне в галузі порівняльного літературознавства. Сьогодні у Франції дослідження проблеми «міф та література» неможливо уявити без таких новітніх літературознавчих методик як міфокритика, міфопоетика, соціопоетика, рецепція та ін. Повернення міфу в лоно компаративістики, яке відбулося внаслідок виникнення нових підходів, передбачає наявність минулого «розриву» або ж відхилення від компаративістичної методики у дослідженні міфу. Такий «розрив» спричинений насамперед застосуванням для вивчення міфу нових теоретичних учень з дотичних до літературознавства царин (лінгвістики, соціології, психології, філософії, історії, антропології, теології, етнології та ін.), які звичайно здійснили чималий вплив на компаративістичне трактування проблеми «міф і література», проте іноді підмінювали собою суто літературознавчі методики.

Починаючи з 20-х років минулого століття численні наукові праці почали визначати міф як антропологічну реалію та ментальну настанову. Таке тлумачення поняття «міф» певним чином об'єднало позиції багатьох дослідників – як приклад, процитуємо відомі в цій галузі праці М.Еліаде («Аспекти міфу»), Е.Касіра («Філософія символічних форм»), К.Леві-Строса («Міфології») або Ж.-П.Вернана («Міф та думка у стародавній Греції»), Ж.Дюмезіля (Нариси з міфології), М.Детьєна («Вигадування міфології») та Ж.Дюрана («Антропологічні структури уявного»). В дослідженні функціонування міфу в літературі переважна більшість французьких учених послуговувалася визначенням міфу Андре Жоллеса як «простої Форми» або актуалізації «вербального акту» [14, с.77-101].

Філіп Сельє ввів термін «етнорелігійний міф», розуміючи під цим поняттям особливий прояв духу (фр. *esprit*) людини, Е.Касірер розглядав міф як мову, а К. Леві-Строс як специфічну мову знаків. Виходячи з цих теорій, міф виконував одночасно дві функції: 1) гієрофанічну (тобто сакральної оповіді); 2) етіологічну або пояснювальну (адже міф покликаний розповісти про походження світу, причини речей тощо). З одного боку, міф вважався відповіддю на низку запитань, а з іншого, він підтверджував наперед визначене виняткове існування в часі наративу іншого Часу, ніж той час, який вимірюється людською свідомістю. Цей Час виходить за межі Історії як критичного мірила, тобто «істинного слова або слова, котре вважають істинним» [20, с.86]. Щодо опису процесу народження міфів, то Е.Касірер [9] запропонував власне еволюційне бачення психічних структур людини: міф проявляється як тлумачення до-логіки, тобто так званої конфліктної логіки, яка втілює конфлікт між раціональним та нераціональним.

Новим кроком у тлумаченні поняття міф стало розрізнення вченими понять *mûthos* та *logos*, які раніше були об'єднані під єдиним значенням – «слово». На думку Вальтера Фредеріка Отто [17], ще з часів Гомера *logos* означав «слово розумне», тобто те, що має на меті переконати, тоді як *mûthos* репрезентував «слово істинне». «Істинне» – не в значенні того, що є вірним у правовому вимірі й має силу доказу, а в сенсі фактологічної даності того, що людині відкривається, що нею вшановується, й саме в цьому сенсі «слово істинне» відрізняється від будь-якого іншого висловлювання. Вчений робить висновок про те, що мова «в своєму первинному та автентичному вигляді зовсім не є «засобом», покликаним щось розтлумачити» [20, с.86].

Вивчення міфу як складової релігії (як у працях М.Еліаде) поширило визначення міфу як усної архаїчної оповіді сакрального характеру, що в певний момент ускладнило, якщо й не уможливило роботу літературознавців з міфами. Структурна антропологія К.Леві-Строса, висунувши ідею про те, що «раціональна думка» та «неосвоєна думка» різняться лише об'єктами та способами вираження, а не своєю природою, доводить також, що граматики міфів є радше справою лінгвістів та антропологів, аніж літературознавців та літературних критиків [15]. В таких умовах стало логічним підпорядковувати літературознавство тим гуманітарним наукам, які вважалися так би мовити більш компетентними в царині міфології, й унаслідок цього розглядати літературу як утілення «першоміфу».



Цей постулат ілюструє, зокрема, канадський критик Нортроп Фрай, який вважає літературу міфологією, в яку більше не вірять та в якій «типові форми міфу» стають «умовностями та жанрами літератури» [13]. Виходячи з подібної генеалогічної точки зору, сам термінологічний апарат зазнав змін та доповнень. Так, якщо Н.Фрай відділяв поняття *mitos* від поняття *logos*, то французькі науковці П.Альбуї («Кілька тлумачень поняття літературного міфу» // Міфографії, 1976) та Ф.Сельє («Літературний міф», 1984) ввели в літературознавчий глосарій чітке розрізнення між «міфом» та «етнорелігійним міфом», з одного боку, й «міфом» та «літературним (олітературеним) міфом», з іншого [1, 19]. Андре Сіганос вважає, що «першоміфи» можуть «олітературюватися», але цей процес радикально різниться від феномену народження «літературного», тобто художнього міфу. Отже, всі ці дослідження мали спільну мету – виокремити для літературознавства певну територію, певний аспект вивчення міфу.

Однак, криза, яка вдарила по засадах структуралізму протягом 80-х років, змусила переглянути деякі позиції стосовно теорії вивчення міфу. Відтак Ж.-П. Вернан виголосив: «Строго кажучи, слово «міф» не означає нічого» («Роздуми про міф», 1980) [21, с.22]. Тоді ж М.Детьєн схарактеризував міфологію як результат вимислу («Вигадування міфології», 1980) [11]. К.Калам ще донедавна нагадував, що «можна говорити про антропологічність міфу в античності лише за умови, якщо звести поетичні розповіді стародавніх греків, які існували поза будь-якими літературними формами, до кількох власних назв, які створювали сюжет» («Поетика міфів у Стародавній Греції», 2000) [8, с.14]. Разом із тим, після ретельного дослідження семантичного значення слова, учений дійшов висновку про те, що *mûthos* ані в архаїчні, ані в класичні часи не означав певний тип традиційної розповіді, яка є суто плодом вимислу, і що в такому світлі, поняття *mûthos* не слід протиставляти поняттю *logos*. А П.Вейн ще в 1983 р. у праці «Чи вірили греки в свої міфи?» зауважив, що «твердження про те, що *logos* «виснажив» міф, є абсурдним, адже міф не є результатом перемоги розуму [22].

Відтак перед порівняльним літературознавством відкрилися два шляхи розв'язання проблеми: або слід було просто-на-просто відмовитися від слова «міф», що відповідатиме осмисленню його недавнього введення в європейський глосарій в якості «наукового артефакту» (термін Ж.-М.Шеффера, «Література факту») [18, с.47]; або ж удатися до перегляду власне дефініції міфу, яка би спростувала прерогативу «міфу етнорелігійного» над «міфом художнім» для того, щоб «міф художній» отримав беззаперечне право на існування. Що власне й зробив П'єр Брюнель, доповнивши визначення міфу, дане Г. Мор'є [16]. Отже, за П.Брюнелем, «міф є колективним концептом, який ґрунтується на захопленні певним суспільством та відразу до нього, що дозволяє йому покинути міфологічну літературу, яка зберігає та трансформує міфологічні образи та сюжети, та перейти до літератури, яка сама створює міфи» [5, с.10].

Однак жоден із цих шляхів не отримав у французькому літературознавстві загального схвалення, адже, якщо не враховувати критичні закиди, які, зокрема, мають на меті довести псевдонауковість ідеологічних засад теорії М.Еліаде (напр., праці Д.Дюбїсона), проблема «невизначуваності» поняття міфу ігнорується або ж зовсім заперечується. Разом із тим переважна більшість учених спираються на визначення міфу як «ідеального міфу», яке запропонував Жільбер Дюран у монографії «Міфологічні образи та обличчя твору» [12]. При дослідженні міфу як загального явища або при вивченні конкретного міфу, дослідник обирає певні теоретичні, критичні або методологічні засади, які перегукуються із його власними філософськими переконаннями. «Будь-який теоретичний дискурс на тему міфу спирається на припущення, які містять ідеологічні та метафізичні переконання», – слушно зауважує С.Баллестра-Пуеш [2, с.23-24], що збігається з думкою П.Брюнеля про те, що перед тим як почати перші пошуки у пилу бібліотек, компаративіст повинен визначити об'єкт дослідження, термінологію, яку він уживатиме, та, головне, визначити своє власне ставлення до предмета дослідження («Міфокритика: теоретичні засади та становлення») [6].

Якщо проглянути тематику дисертацій, які були захищені у Франції протягом останніх 20-ти років та містять у назві слово «міф» або ж одне з його похідних, то очевидним є той факт, що переважна їх більшість написана зі спеціальності «Порівняльне літературознавство». Вивчення міфів регулярно присутнє в університетських програмах, що говорить про особливе ставлення до цієї тематики у французькій освіті та науці. Деякі французькі університетські центри компаративістики вивчають цю тематику як складову власної наукової теми, тоді як



інші роблять її центральною. Серед останніх найпершим звернувся до теми дослідження міфу науковий центр П.Брюнеля «Літературні міфи», створений у 1981 р. (Паризький університет IV). На сьогодні він є найбільш плідним у плані конференцій та публікацій, що досліджують проблеми, пов'язані з проблемою «міф у літературі». Подібну роботу ведуть також наукові центри університету Клермон II (напрямок «Соціопоетика міфів» під керівництвом А.Монтадон та В.Леонар-Рок) та університету Париж X (напрямок «Міфопоетика» під керівництвом В.Желі).

Одна група досліджень використовує міфи як критичний або герменевтичний засіб для прочитання художніх текстів. Так, наприклад, в есеї «Аполлінер між двома світами» [4] П.Брюнель на практиці застосовує принципи, викладені у власній науковій студії «Міфокритика: теоретичні засади та становлення». Міфокритика вважає міфи даністю, яка передують текстові та знаходиться поза його межами. Згідно до цих принципів критик повинен віднайти та розтлумачити присутність міфів у тексті, виходячи із трьох станів, якими є «виникнення» міфу, «гнучкість» міфу та «променистість» міфу. Як наголошує Даніель Шовен у праці «Гіпертекстуальність та міфокритика», такий підхід перегукується з методикою «памплісестів» та гіпертекстуальності, яку запропонував Жерар Женет [10]. Врешті-решт, саме у відносинах між гіпер- та гіпотекстами міститься компаративістичний обсяг таких досліджень, які найчастіше зосереджуються на творчості одного автора або ж узагалі на одному тексті. Варіантом такого підходу є міфокритичне вивчення літератури певної доби або географічної зони.

Праці, в яких досліджується функціонування міфів у різних часових та мовних просторах, є найбільш плідними компаративістичними студіями на тему «Міф і література» у Франції. Зрозуміло, що в таких дослідженнях застосовуються різні теоретичні та методологічні засади. Ідеалістична концепція зобов'язує дослідника віднайти «першоміф» або «першоджерело міфу» перед тим, як перейти до вивчення його трансформації у різних літературних жанрах.

Інші типи досліджень застосовують теоретичні засади рецепції. Отже, часто-густо лунає вислів Г.Р.Яуса, який перевизначає «діалог авторів» як «полілог» між майбутнім автором та його попередником, який володіє нормою та міфом та який відіграє роль третьої сторони, яка є відсутньою («Літературна герменевтика»). Г.Блуменберг, учений, який працював у лоні Констанцької школи поряд із В.Ізером та Г.Р.Яусом, звернувся до вивчення міфу, як оповіді, що виходить за межі сакрального, тобто міфу який «перейшов у стадію рецепції» («Рація міфу») [3]. Більшість наукових праць цього типу вивчають конкретний міф усередині однорідної культурної зони. Особливо цікавими для компаративістів є ситуації, коли міфи трансплантуються в соціокультурні простори, в контексті яких ці міфи не розроблялися. Такі студії вимагають знання мов, які не входять у число найбільш розповсюджених у світі, тому таких праць украй мало. Розвивається також інший напрямок у дослідженні міфів – «імагологія», тобто вивчення міфів географічних (наприклад, студія К. Пенсонна «Нью-Йорк як французький художній міф», 2001).

Міфокритика застосовує міфи не лише як знаряддя для дослідження творчості певного автора, а й для вивчення певного літературного жанру й навіть як інструмент для його розуміння. П.Брюнель винайшов назву для цього наукового напрямку – «міфопоетика» [7]. У своїй студії «Міфопоетика жанрів» він не визнає традиційний поділ на чотири жанри, а повертається до поділу В.Гюго (нагадаємо, що в передмові до «Кромвеля» французький класик пропонує поділ на три жанри, якими є лірика, епопея, драма). П.Брюнель розробив методіку, яка має на меті віднайти в античних міфах витоки жанрів. Таким чином, міфопоетика вивчає процеси творення (вмислу) та оформлення не лише творів, але й самих міфів, що кардинально змінює статус та визначення міфу; тоді як міфокритика застосовує міфи як даність – міфи передують текстові та знаходяться поза його межами. До того ж, міфопоетичний підхід дозволяє простежити за тим, як художні твори «створять» міфи, тобто дослідити не лише процес творення, чинниками якого є міфи, але й дізнатися, результатами, продуктами та факторами яких процесів вони є самі.

Як бачимо, на сьогодні міф є об'єктом дослідження багатьох французьких літературознавчих шкіл не лише як інструмент для прочитання змісту та тлумачення форми художнього твору, але й як засіб вивчення проблем його сприйняття. Тому перегляд світової культурної спадщини в світлі нових франкомовних літературознавчих студій, які застосовують поняття міфу, є плідним полем дослідження вітчизняних учених.



## Література

1. Albouy P. Mythographies. – Paris: José Corti, 1976. – 380 p.
2. Ballestra-Puech S. Longue durée et grands espaces: le champ mythocritique // Le comparatisme aujourd'hui. – Lille : Université Charles de Gaulle Lille III, 1999.
3. Blumenberg H. La raison du mythe. – Paris: Gallimard, 2005.
4. Brunel P. Apollinaire entre deux mondes. – Paris: PUF, 1996.
5. Brunel P. Mythes et littérature. – Paris: PUF, 1994.
6. Brunel P. Mythocritique: théorie et parcours. – Paris: PUF, 1992. – 294 p.
7. Brunel P. Mythopoétique des genres. – Paris: PUF, 2003. – 304 p.
8. Calamme C. Poétique des mythes dans la Grèce ancienne. – Paris: Hachette, 2000.
9. Cassirer E. La philosophie des formes symboliques. – Paris: Minuit, 1972.
10. Chauvin D. Hypertextualité et mythocritique // Questions de mythocritique: Dictionnaire sous la dir. de D.Chauvin, A.Siganos, Ph.Walter. – Paris: Imago, 2005. – P.175-182.
11. Detienne M. L'invention de la mythologie. – Paris, 1981. – 253 p.
12. Durand G. Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse. – Paris: Dunod, 1992. – 364 p.
13. Frye N. Littérature et mythe // Poétique. – Paris, 1971. – P. 489-514.
14. Jolles A. Formes simples. – Paris: Seuil, 1972. – 221 p.
15. Levi-Strauss C. La pensée sauvage. – Paris: Plon, 1962.
16. Morier H. Mythe littéraire // Dictionnaire de poétique et de rhétorique. – Paris: PUF, 1961. – P.264-271.
17. Otto W.-F. Essai sur le mythe. – Paris: Trans-Europ-Repress, 1987.
18. Schaeffer J.-M. Pourquoi la fiction? – Paris: Seuil, 1999. – 350 p.
19. Sellier P. Qu'est-ce qu'un mythe littéraire? // Littérature, № 55. – Paris, 1984. – P.112-126.
20. Siganos A. Définitions du mythe // Questions de mythocritique: Dictionnaire sous la dir. de D.Chauvin, A.Siganos, Ph.Walter. – Paris: Imago, 2005. – P.85-100.
21. Vernant J.-P. Le mythe au réfléchi // Le temps de la réflexion, № 1. – Paris, 1980.
22. Veyne P. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante. – Paris, 1983. – 163 p.

