

# Langue des hommes, signes des dieux

## Fréret et la mythologie<sup>1</sup>

Nadine VANWELKENHUYZEN

De Binet à Dupuis, en passant par Sainte-Croix et Rabaut-Saint-Etienne<sup>2</sup>, l'intérêt du dix-huitième siècle pour les légendes anciennes et le culte des dieux fétiches ne s'est guère démenti. Comme l'a souligné G. Gusdorf<sup>3</sup>, le postulat déiste condamne les Lumières « à prendre en charge le monde des fables à titre de contre-épreuve, ou de vérification, de son rationalisme universaliste ». De fait, le défi représenté par la pseudo-absurdité des mythes aiguillonne une recherche dont la perspective demeure essentiellement génétique et réductrice. Soit le mythe n'existe que par ses absences : inscrit dans une double opposition au réel et au rationnel, il est non-sens, non-vérité. Soit il vit par procuration : dépourvu d'intelligibilité propre, il réfère par allégorie à une situation historique, une pratique rituelle ou un état sauvage de la pensée. Selon J.-P. Vernant<sup>4</sup>, il faudra attendre Schelling pour qu'il s'affirme enfin comme « tautè-gorie ». En réalité, chez Turgot ou de Brosses s'esquisse déjà le projet d'une « mythologie immanente », étudiée pour elle-même.

Entre le scepticisme railleur d'un Fontenelle et la curiosité enthousiaste d'un Vico, quelle est la position de Fréret ? Manifeste-il, par les techniques de déchiffrement ou les clés interprétatives, cette « marginalité originelle » que B. Barret-Kriegel<sup>5</sup> lui attribue par ailleurs ? Quel crédit peut accorder à la fable un érudit, partisan des Anciens alors que Thucydide et Polybe

---

<sup>1</sup> Cet article a paru dans *Corpus*, 29, 1995, 63-73.

<sup>2</sup> A. BANIER, *Explication historique des fables* (1711) ; C.F. DUPUIS, *L'origine de tous les cultes ou la religion universelle* (1794) ; G.-E. SAINTE-CROIX, *Recherches historiques sur les mystères du paganisme* (1784) ; J.-P. RABAUT-SAINTE-ETIENNE, *Lettre à Monsieur Bailly sur la religion primitive de la Grèce* (1787). Cf. Ch. GRELL éd., *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1987, et plus spécialement : Ch. GRELL, « La fable au XVIIIe siècle », avec « Bibliographie des principaux ouvrages traitant du paganisme antique, publiés en France au XVIIIe siècle », 81-13 ; Cl. TIMMERMANS, « L'abbé Bergier et l'origine des dieux du paganisme », 185-201 ; M.-P. WIDEMANN, « Mystère et superstition dans le paganisme antique selon le Baron de Sainte-Croix », 203-20. Je remercie D. Droixhe d'avoir relu le texte qui suit.

<sup>3</sup> *Les sciences humaines et la pensée occidentale. V. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, 178.

<sup>4</sup> *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1974, 215.

<sup>5</sup> « Nicolas Fréret », *Jean Mabillon. Les historiens et la monarchie 1*, Paris, PUF, 1988.

avaient déjà banni de l'histoire le *muthôdes*, expression typique du merveilleux poétique ?

Le dix-septième siècle consacre l'avènement de la mythologie comparée<sup>6</sup>, issue d'une épistémologie religieuse revue et corrigée de sa fascination judéo-chrétienne. L'absolutisme à la mode de Bossuet a fait son temps : il s'agit désormais de rassembler l'ensemble des témoignages sur les divinités et les cultes païens autrefois anathémisés pour y rechercher les traces de la présence du vrai Dieu. Cette vaste entreprise de colonisation et de revalorisation rétrospectives mobilise des lettrés regroupés à Leyde comme E. Spanheim, D. Heinsius et G. Vossius, pour qui les dieux égyptiens, phéniciens ou grecs ne font que démarquer des personnages de l'Ancien Testament. Les Français naturellement ne sont pas en reste : la thèse du plagiat biblique est défendue dans la *Geographia sacra* (1646) de Bochart, le *Pantheum mythicum* de Pomey (1675) ou la *Demonstratio evangelica* (1690) de l'évêque d'Avranches. Elle est reprise au siècle suivant par P.-A. Girardet<sup>7</sup>, P. Guérin du Rocher<sup>8</sup> ou G. de Lavour. Dans sa *Conférence de la fable avec l'Histoire sainte* (1730), ce dernier renvoie à Thomassin, Grotius, Vives ou Casaubon. Il cite également Clément d'Alexandrie et Origène, dont les travaux développaient le thème de la préparation évangélique et reflétaient les premières tentatives patristiques de mise sous tutelle de la culture païenne (songeons aussi à Eusèbe de Césarée).

Chez Huet et d'autres, l'antiquité du peuple juif constitue le présupposé et le point d'aboutissement de l'analyse mythologique<sup>9</sup>. L'interprétation de Fréret rompt précisément avec cette circularité téléologique de la tradition classique : elle inscrit le mythe en terrain neutre, à l'abri des convoitises apologétiques et des tentations nationalistes. Prenant à partie les Le Clerc, Bochart et autres Pezron<sup>10</sup>, l'académicien refuse de mettre toutes les fables dans le même berceau, que celui-ci soit hébreu, celtique ou germanique. Linguistique et mythologie se rejoignent dans le rejet d'un réductionnisme monogénéique qui oppose la pureté de l'archétype primitif à la bâtardise de

---

<sup>6</sup> R. TROUSSON, « Voltaire et la mythologie », *Bulletin de l'Association Guillaume-Budé*, 1962, 222-29.

<sup>7</sup> P.-A. GIRARDET, *Nouveau système sur la mythologie* (1788).

<sup>8</sup> P. GUERIN DU ROCHER, *Histoire véritable des temps fabuleux* (1776).

<sup>9</sup> Ch. GRELL éd., *La République des Lettres et l'histoire du judaïsme antique, XVI-XVIIIe siècles*, Paris, Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1992.

<sup>10</sup> « Observations générales sur l'origine et l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce », *MAI* XLVII, 1746. Cf. M.-C. PITASSI, « Histoire de dieux, histoire d'hommes : l'interprétation de la mythologie païenne chez Jean Le Clerc », *Les religions du paganisme antique*, 129-40.

ses rejets<sup>11</sup>. Les différents corpus de légendes sont, pour Fréret, le fruit d'un brassage des populations et des cultures, explication dynamique où les marchands et les pirates jouent un rôle moteur<sup>12</sup>. C'est ainsi que la mythologie grecque est décrite comme une tapisserie (image de Turgot) faite de morceaux rapportés, tissée au hasard des contacts<sup>13</sup>. Cette forme d'anti-providentialisme participe d'une laïcisation générale de la perspective que reflète également le traitement des étymologies. Les *Recherches sur le culte de Bacchus* parmi les Grecs offrent à cet égard un exemple significatif.

Dionysos a fait l'objet d'une attention particulière de la part des mythologues, sans doute en raison de son caractère humain et historique affirmé<sup>14</sup>. Banier, partisan de l'evhémérisme, y voit un prince apothéosé ; Delisle de Sales, un conquérant et civilisateur atlante ; Dom Pernéty, le « principe igné » et Dupuis, « le taureau céleste ». Quant à Lavour, il y découvre une combinaison de traits empruntés à Moïse, Nemrod et Noé<sup>15</sup>. Le jésuite met en avant une série de correspondances que Voltaire<sup>16</sup> ne manquera pas de persifler : le thyrses de Bacchus renvoie à la verge de Moïse ; son chien, à un certain Caleb, compagnon du prophète, dont le nom signifie justement « chien » en hébreu. À sa naissance, le fils de Cadmus est enfermé dans un caisse et exposé sur le fleuve, épisode qui lui a valu le surnom de Mysès, « sauvé des eaux ». On le voit, Lavour se lance volontiers dans ces « virtuosités philologiques » que pratiquaient déjà Vossius ou Bochart : Bacchus se décompose en *Bar-chus*, fils de Chus, c'est-à-dire Nemrod ; Dionysos est une déformation de *Jehova nissi* ou *nissan*,

---

<sup>11</sup> Sur le scepticisme, hérité de Scaliger, envers la recherche d'une matrice primitive universelle, la critique des dérives nationalistes et les implications idéologiques du privilège accordé à l'emprunt linguistique, cf. D. DROIXHE, *La linguistique et l'appel de l'histoire*, Genève, Droz, 1978, 260-266 et G. DE CAFMEYER, *Nicolas Fréret linguiste. Le domaine indo-européen*, Mémoire de licence en Philologie romane, ULB, 1991-1992, 35-54.

<sup>12</sup> « Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie », Paris, Moutardier, 1799.

<sup>13</sup> *Idem*, 148 : « Tant d'opinions diverses, en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècles en siècles s'entrechoquoient, se mêloient, se séparent ensuite pour se rejoindre plus loin et tantôt alliées, tantôt contraires, elles s'arrangeoient réciproquement de mille et mille façons différentes : comme la multitude des atomes éparse dans le vuide se distribue, suivant Epicure, en corps de toute espèce, composés, organisés, détruits par le hasard. »

<sup>14</sup> J. DESHAYES, « De l'abbé Pluche au citoyen Dupuis : à la recherche de la clef des fables », *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 24, 1963, 457-83.

<sup>15</sup> *Conférence de la fable avec l'histoire sainte*, Paris, Cailleau, 1730, 103-38.

<sup>16</sup> Celui-ci renverse le parallèle Moïse-Bacchus : « Il y avait un grand nombre de siècles que les fables orientales attribuaient à Bacchus tout ce que les Juifs ont dit de Moïse. Bacchus avait passé la mer Rouge à pied sec, Bacchus avait changé les eaux en sang, Bacchus avait journellement opéré des miracles avec sa verge [...]. Ne sait-on pas que jusqu'au nom d'Adonai, d'Ihaho, d'Eloï, ou d'Eloa, qui signifia Dieu chez la nation juive, tout était phénicien ? » (*Dictionnaire philosophique*, article « Moïse », Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 294-95).

inscription que Moïse avait dédiée à Dieu, et signifie proprement le dieu (*Dios*) élevé à Nisa (déformation de Sina par anastrophe).

Pour Fréret, il n'y a pas de Sina qui tienne. En vertu du principe d'immédiateté énoncé par Falconet, il suppose « contre la méthode de presque tous les mythologues modernes [...] que les noms donnés par les Grecs aux dieux qu'ils adoraient avoient tous une origine grecque<sup>17</sup> ». *Nossos* dans le dialecte commun, et *nyssos* dans le dialecte éolien, désigne le « petit d'un oiseau » mais aussi l'« enfant ». Le *pullus* des Latins présente un glissement de sens analogue. Dionysos sera donc *Jovis pullus*, le « fils bien-aimé de Jupiter ». De même, inutile d'aller chercher « jusque dans le fond de l'Arabie » l'origine du nom de Bacchus. Il est bien plus naturel de le tirer de l'éolien *bakcra*, la « grappe de raisin ». D'ailleurs, le nouveau dieu venu d'Égypte, frère siamois d'Osiris, fut importé en Grèce avec les premiers plans de vigne<sup>18</sup>. Ou du moins l'introduction de son culte date de l'époque « où on apprit aux Grecs à la cultiver et à la multiplier en la provignant ». Il n'est donc pas improbable que « l'ancienne et première fable de Bacchus n'étoit proprement qu'une allégorie relative à la culture et à la propagation de la vigne ainsi qu'à l'art de faire du vin ».

La thèse de l'origine égyptienne est reprise par Pluche dans son *Histoire du ciel* sous la forme d'un parallélisme Bacchus-Horus qui pousse loin la désacralisation. Jehova, Dithyrambe, Eleleus, Uès, Sabasius, autant d'appellations citées par Lavour à l'appui de sa démonstration, ne sont que « cris de joie et hurlements insensés ». Ceux-ci résultent d'une mauvaise interprétation des formules incantatoires prononcées lors des fêtes égyptiennes en l'honneur de la divinité. On avait coutume alors de crier : « Dieu, voyez nos pleurs », io Bacché, io Bacchoth, ou « Seigneur, soyez mon guide », io issi ou avec un accent différent, Dionissi. De l'Égypte à la Grèce, en passant par la Phénicie, ces expressions de l'adoration se sont transformées en titres « qu'on donnoit sans les entendre à un dieu imaginaire ». Car ce Bacchus, dont le culte décrit le travail de l'agriculture et plus précisément le labourage, « n'est qu'un mot, ou une idée [qui] nous fournit une nouvelle preuve de la conversion des symboles en autant d'objets réalisés et traités historiquement<sup>19</sup> ». Ainsi surgit sous la plume du célèbre abbé ce crépuscule des idoles que saluera le président de Brosses et que prépare d'une certaine manière Fréret<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> « Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs », *MAI* XXIII, 1749, 258.

<sup>18</sup> Ch. GRELL et al. éd., *L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion*, Paris, Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, sous presse.

<sup>19</sup> *Histoire du ciel*, Paris, Estienne, 1765, t.1, 240.

<sup>20</sup> P.P. GOSSIAUX, « De Brosses : le fétichisme, de la démonologie à la linguistique », *Charles de Brosses, 1777-1977*, J.-Cl. GARRETA éd., Genève, Slatkine, 1981, 167-85 ; P.P. GOSSIAUX, *L'homme et la nature. Genèses de l'anthropologie à l'âge classique 1580-1750*, Bruxelles, De Boeck, 1993. Sur la critique de la « production symbolique »

La déconstruction de la lecture chrétienne s'inscrit dans un processus général d'évacuation du merveilleux au terme duquel le mythe est en quelque sorte exorcisé. Distinguant dans le corps des légendes grecques des éléments de nature et de consistance diverses, Fréret procède par prélèvements successifs. Une première décantation isole et élimine les allégories de type mystagogique ou philosophique, nébuleuses incertaines derrière lesquelles se cache une cosmogonie religieuse d'inspiration égyptienne. Ces chimères, « assemblage confus de merveilles et d'absurdités, doivent être reléguées dans le chaos d'où l'esprit de système a prétendu vainement les tirer<sup>21</sup> ». Restent alors les allégories historiques qui renvoient tantôt à l'établissement des dieux étrangers sur le sol grec, tantôt aux arts et usages utiles apportés par les propagateurs des nouveaux cultes. Ici encore, un double fonds apparaît où il faut séparer l'histoire des mensonges de la fiction. Le substrat de base s'est en effet altéré à la suite de circonstances multiples : méprises des étymologistes, additions fantaisistes des poètes mais aussi « hyperbole si familière aux enthousiastes de toute espèce » – sans oublier la fourberie de « prêtres ignorans, intéressés ou fanatiques qui ont repu à leur gré la superstition d'une populace grossière et plus ignorante qu'eux<sup>22</sup> ».

La référence à la « simplicité primitive » de la tradition ancienne et de ses dogmes fondamentaux, préservés « du mélange contagieux des idées populaires », fait écho à cette psychopathologie de l'inspiration religieuse vulgarisée par Fontenelle à partir des travaux de Herbert de Cherbury, Balthazar Bekker ou John Smith. Combinant les thèmes de l'imposture cléricale et de la contagion sacrée, l'interprétation de Fréret traduit une forme d'anachronisme épistémologique : elle présuppose un écart originel entre l'état de conscience de la majorité et celui d'une élite ecclésiastique où se trouve projetée la mentalité du théologien moderne. Elle obéit en outre à une logique bivalente suivant laquelle le mythe est traité comme une écorce falsificatrice du logos. Le donné mythique n'est reconnu digne d'intérêt qu'au prix d'une sorte d'aliénation. C'est converti aux normes du discours rationnel et dépouillé du merveilleux, qui semble pourtant faire sa spécificité, qu'il se constitue comme objet d'étude.

Une fois éradiquée toute trace du surnaturel, il s'agit de confronter et d'ajuster les « débris d'histoire » puisés aux sources des différents auteurs de l'Antiquité. L'analyse de Fréret se déploie suivant ce double mouvement

---

comme mystification, cf. D. DROIXHE, « Matérialisme et histoire dans la Mécanique des langues du Président de Brosses. Un entretien avec Helvétius ? », *Charles de Brosses, 1777-1977*, 201-207 ; reprod. dans *Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, Madrid, Gredos, 1981, 69-75.

<sup>21</sup> « Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie », *Œuvres complètes*, Paris, Moutardier, 1799, 145.

<sup>22</sup> *Idem*, 160.

de décapage et de recomposition déjà mis en évidence par Barret-Kriegel, où la pauvreté du corpus stimule et force un élargissement sous forme de comparaison. En définitive, ramené aux dimensions du logos, le mythe se taille difficilement un territoire propre. Fréret a beau dire « qu'on ne doit pas, à beaucoup près, traiter la Mythologie comme l'Histoire », l'analogie des méthodes ne trompera personne. Les rapports conflictuels entre les deux disciplines se reflètent dans la position de l'académicien à l'égard de l'evhémérisme. Largement répandue parmi les Modernes, la doctrine du philosophe grec aurait pu fournir un expédient facile à son projet de « démystification ». Fréret feint d'abord de ne pas y toucher. Suffit-il « d'avoir réduit ces dieux au simple rang de héros, et les héros au rang des hommes, pour se croire en droit de défendre leur existence ? Il est aisé de prouver que de tous les dieux du paganisme, Hercule, Castor et Pollux sont les seuls qui aient été véritablement des hommes<sup>23</sup> ». Mais tout compte fait, reconnaît-il, « cette réduction du merveilleux au naturel est une des clés de la mythologie grecque<sup>24</sup> ».

Comme le note E. Manuel<sup>25</sup>, l'interprétation de Fréret s'efforce cependant de ne pas restreindre le mythe à une question d'individu. Elle ouvre la perspective vers une herméneutique des civilisations et des cultures. Suivre les dieux à la trace signifie aussi étudier les migrations des peuples, le mélange des coutumes et des techniques, les progrès des arts et des sciences. On découvrira notamment dans les fables la manière de fondre et de travailler les métaux, de tisser les étoffes, de former et de nourrir les troupeaux ou de semer les grains. Bien souvent les autochtones ont attribué « aux divinités l'origine de ces arts établis en même temps que leurs autels ». C'est ainsi que « Cérès devint l'inventrice et la déesse de l'agriculture, parce que le même vaisseau qui porta son culte dans l'Attique y porta du blé et des laboureurs<sup>26</sup> ».

Dans les « Remarques sur les fondements historiques de la fable de Bellérophon », Fréret attribue à chaque pièce du puzzle son équivalent symbolique. Pégase devient un bateau ; son harnais, un gouvernail ; Chimère et Echidna, des pirates phéniciens ; les ailes de Persée, les rames de la galère sur laquelle il sortit de Seriphe pour aller croiser les côtes d'Afrique, etc. On notera surtout que la pratique de Fréret va au-delà de la

---

<sup>23</sup> *Idem*, 143. Voir également à ce sujet, les « Recherches sur le culte de Bacchus parmi les Grecs », *MAI* XXIII, 1749 et les « Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce », *MAI* XLVII, 1746, 5-8.

<sup>24</sup> *Idem*, 144.

<sup>25</sup> *The eighteenth century confronts the gods*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1959, 105-11. Pour Manuel, *Fréret was of the avant-garde but still in the Euhelistic tradition* et si celui-ci rejette le titre d'evhémériste, c'est notamment parce qu'il répugne à s'associer à un philosophe dont la tradition avait consacré l'athéisme.

<sup>26</sup> « Recherches pour servir à l'histoire des Cyclopes », *Œuvres complètes*, t.18, 39.

simple transposition ou exégèse allégorique. Le mythe trouve sa place dans l'ensemble des phénomènes de la vie collective (bacchanales, rites orphiques, marches religieuses des fêtes de Jupiter et de Rhéa, danse des prêtres saliens). Il introduit à l'histoire des mentalités et des représentations. La fable de Bellérophon, par exemple, « montre combien les idées de navigation et d'équitation se confondoient dans la langue des Grecs ». Fréret observe que les Égyptiens « avoient donné aux astres des chars traînés par des chevaux, comme si la route qu'ils décrivoient eût été un terrain solide, au lieu que les poètes et les peintres de leur pays représentoient ces mêmes astres placés dans des nacelles ; fiction plus conforme à l'idée que leurs philosophes avoient de la fluidité des cieux<sup>27</sup> ».

Au moment de choisir la clé qui ouvrira la fable, Fréret témoigne donc d'une certaine hésitation. Les légendes de caractère mystagogique, ces *terrae incognitae* et même *non gratae*, méritent au fond d'être explorées. Car « le spectacle qu'elle offrent à nos réflexions, tout étrange qu'il est, nous instruit par sa bizarrerie même. On y suit la marche de l'esprit humain<sup>28</sup> ». Se dessine en filigrane l'idée que le mythe possède une intelligibilité propre, de nature anthropologique. Les fables sont l'expression d'une humanité en cours de développement, elles reflètent un certain état de la conscience. Une fois de plus, on croirait entendre Fontenelle, qui conseillait déjà à ses lecteurs : « Étudions l'esprit humain dans une de ses plus étranges productions ; c'est là, bien souvent, qu'il se donne le mieux à connaître<sup>29</sup> ». Si Fréret ne pousse pas l'hypothèse bien loin, il dépasse cependant son maître quand il lie, comme le feront Turgot ou Vico, l'émergence des figures mythiques aux besoins originaux et universels. « Il est vrai que le Polythéisme, qui avoit lieu chez presque toutes les Nations barbares, de même que chez les Grecs et les Romains, partageoit l'administration de l'Univers entre plusieurs divinités différentes, à qui on donnoit des attributs assez semblables, parce que ces départemens avoient été réglés sur les besoins et sur les passions des hommes qui sont les mêmes par-tout. Mais ces départements n'étoient pourtant pas exactement semblables, et ils avoient rarement les mêmes limites dans les différentes religions<sup>30</sup>. » Interviennent ici les coutumes, le tempérament et la situation géographique propres à chaque nation. Ainsi, l'idée primitive d'un Être supérieur réunissant toutes les perfections reçoit, suivant les peuples, un nom différent formé « sur celles de ses perfections qui leur avoient fait le plus

---

<sup>27</sup> « Remarques sur les fondements historiques de la fable de Bellérophon, et sur la manière de l'expliquer », *Œuvres complètes*, Paris, 1799, t.18, 91.

<sup>28</sup> « Réflexions générales sur la nature de la religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie », Paris, Moutardier, 1799, 145-46.

<sup>29</sup> Cf. GUSDORF, *op. cit.*, 120.

<sup>30</sup> « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains », *MAI* XXIV, 1756, 391, 401.

d'impression ». En gaulois, le nom de *Dé* ou *Di* qui désigne les divinités signifie « bonté », « bienfaisance ». Le *God* des Germains a une origine analogue, puisqu'il s'apparente à *Goud* « bon ». Le *Deus* des Latins, dérivé du *dios* ou *theos* des Grecs, vient de l'ancienne racine *theô*, qui exprime le pouvoir joint à l'intelligence. On pense à la détermination, chez Vico, du nom du père de famille dans les différentes cultures en fonction d'une perspective liée au climat ou au mode de subsistance, voire d'organisation sociale.

\*

Selon J.-P. Vernant, deux conditions étaient nécessaires pour que se développe, à l'époque de Fréret, une nouvelle approche du mythe.

Il fallait d'abord que les connaissances relatives à l'Antiquité classique cessent de se trouver mêlées au savoir général des doctes, qu'elles ne soient plus intégrées [...] à une érudition dont l'origine remonte à l'époque hellénistique, en bref que les faits anciens commencent à être situés à distance, à la fois historique et culturelle. Il fallait ensuite et surtout que les mythes grecs cessent de constituer le modèle, le centre de référence de la mythologie, qu'ils soient confrontés, par le développement d'une science comparée des religions, aux mythes des autres grandes civilisations non classiques et, par l'apport des enquêtes ethnographiques, à ceux des peuples sans écriture<sup>31</sup>.

M. V. David a par ailleurs rappelé les enjeux d'une crise de l'érudition qui recoupe la querelle des Anciens et des Modernes, à un moment où les sciences exactes, mathématiques en tête, font de l'ombre aux patientes et scrupuleuses études historiques. Comme l'écrit M. Fumaroli à propos de Peiresc, la philologie humaniste, qui « n'a jamais été aussi vivante, inventive et chargée d'espérance que dans les premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle », trouvera encore des « relais » magistraux « dans la *Scienza nuova* de Vico, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions du XVIII<sup>e</sup> siècle* ». Le « philologue déchiffrant dans la Nature la langue et les signes de Dieu » – des Dieux – aura « un aussi grand avenir que la science de Descartes », dès qu'il l'élargit « à une immense enquête historique et comparative<sup>32</sup> ».

La mythologie semble avoir permis à Fréret de résoudre la contradiction entre la curiosité savante de l'antiquaire et le rationalisme éclairé de l'encyclopédiste. Éclatement du cadre spatio-temporel et rejet de l'hellénocentrisme marquent une méthode qui s'inscrit aussi dans la ligne de Lafitau. Établissant que les Pélasges ne différaient pas des Indiens

---

<sup>31</sup> *Op. cit.*, 216.

<sup>32</sup> *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, prince de la République des Lettres*, Bruxelles, Maison d'Érasme, 1993, 27-28.



d'Amérique ou des sauvages du Paraguay, Fréret jette les bases d'une internationale mythique qui, du Nord au Sud, des Scaldes aux Méditerranéens, interprète les fables comme une « suite nécessaire des premières idées qui se présentent aux hommes<sup>33</sup> ». Bougainville saluera l'avènement de cette « science nouvelle ».

Percer le voile des mystères, expliquer les fables, et ne pas confondre celles qui renfermaient ou des idées physiques, ou de simples allégories, avec celles dont le fond est historique ; en un mot, porter le jour dans cet amas obscur de traditions et de mensonges, c'est étudier la mythologie en philosophe, comme a fait M. Fréret<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> « Observations générales sur l'origine et sur l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce », *MAI* XLVII, 1746 ; « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains », *MAI* XXIV, 1756, 395.

<sup>34</sup> « Éloge de Fréret », *MAI* XXIII, 1756, 330.