

Religions et Religion :

La théorie comparée des religions chez Louis Ménéard

Hirofumi SUZUKI

Abstract

高踏派の詩人であり古代ギリシャを専門とした歴史家として知られるルイ・メナールの著作は、これまでの研究ではテーマ批評の対象として文学作品との関係において論じられてきた。それに対し本研究は、彼の神話学と宗教学それぞれの理論の相互関係を当時の時代状況のもと明らかにする試みである。自身の宗教を抛り所に他の宗教を理解するそれまでのキリスト教中心の理論に対し、メナールは自らを異教徒と位置づけ多神教である古代ギリシャの宗教をその比較理論の中心におく。メナールにとって神話は人間における原始の宗教的言語であり、その解釈は象徴の理論によって行われる。このようなメナールの思想には、19世紀にドイツから輸入されたクロイツァーの著作の影響が色濃く反映されている一方で、後に比較神話学の主流となるマックス・ミュラーの理論に対しては否定的な見解を示している。そこには神話の持つ社会的な機能を重視するメナール独自の見解がみられ、後の文化人類学的な神話理解に通じる側面があると考えられる。

Key Words: Religions, Mythe, Symbole, Paganisme, Comparatisme religieux

Introduction

« Tous les parnassiens, ou pour plus exactement, tous ceux qui ont subi à quelque degré la culture parnassienne, ont reconnu la haute valeur de Louis Ménéard¹ ». Ainsi écrit Maurice Barrès. À la fois poète et historien, admiré de Renan, de Michelet et de Gautier, Louis Ménéard semble pourtant complètement inconnu du public d'aujourd'hui. Depuis quelques années, certains écrivains parnassiens bénéficient d'un certain regain d'intérêt. De nombreuses publications en témoignent, dont la thèse de Myriam Robic, *Hellénismes de Banville : mythe et modernité* (2010), celle de Christophe Carrère, *Leconte de Lisle ou la passion du beau* (2009), et surtout celle de Yann Mortelette, *Histoire du Parnasse* (2005). Mais postérieurement au travail fondamental effectué par Henri Peyre en 1932, il n'existe pas d'étude d'ensemble consacrée à Louis Ménéard.

Le projet de cette étude est de déterminer quelles attitudes Louis Ménéard a adopté et

développé à l'égard des connaissances relatives aux mythologies, et dans quelle mesure il a participé à son évolution dans les sciences humaines. De Giambattista Vico à Ernst Cassirer, les perspectives d'étude mythologique ont contribué à faire des mythes l'emblème d'un premier développement de la pensée humaine. Comme l'anthropologue polonais Bronisław Malinowski a pu l'écrire au début du XX^e siècle, la mythologie est devenue le « point de rencontre d'un grand nombre de disciplines spécialisées² ». Bien qu'au début du XIX^e siècle les mythologues fussent souvent philologues de formation, le développement progressif de l'histoire des religions, ainsi que son importance croissante dans les études religieuses, ont agrandi les perspectives d'études sur les mythes : à présent, le plus souvent, les mythologues sont anthropologues de formation. Au XIX^e siècle, aussi couramment appelé « le siècle de l'Histoire », les intérêts sociologique et anthropologique existent déjà dans les études historiques.

Il s'agira donc de se pencher non seulement sur le mouvement littéraire, mais aussi sur la perspective de l'anthropologie naissante, dont l'attitude est ambivalente vis-à-vis du mythe et de la modernité. La grande majorité des études consacrées à la conception mythologique chez les écrivains parnassiens est surtout dévolue à l'usage des thèmes mythiques, et donc à l'étude du mouvement littéraire lui-même. Citons en particulier les ouvrages majeurs de Léon Cellier, *L'Épopée humanitaire et les grands mythes romantiques* (1971), de Brian Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français 1800-1855* (1971) et d'Anny Detalle, *Mythes, merveilleux et légendes dans la poésie française de 1840 à 1860* (1976). À nouveau, il n'existe pas d'étude d'ensemble consacrée aux rapports qu'a entretenus Ménard avec la mythologie et l'histoire de la Grèce antique.

Dans *Du Polythéisme Hellénique*, publié en 1863 et adapté de sa thèse de doctorat écrite originellement en latin, Louis Ménard évoque ainsi sa manière d'étudier la religion grecque : « Les Grecs connaissaient mieux leur religion que nous ne pouvons la connaître, mais nous sommes mieux placés qu'eux pour lui restituer sa véritable place dans l'histoire des idées, car nous pouvons la comparer aux religions orientales et aux religions modernes, et la juger d'après les conséquences sociales qu'elle a produites dans le monde³ ». Cette mise au point opérée par Louis Ménard indique le contexte intellectuel de la science moderne des religions, dans lequel l'auteur offre une lecture des religions à travers les âges. Pour comprendre sa pensée et la replacer dans le contexte du XIX^e siècle, il convient d'envisager trois angles : le paganisme, le comparatisme religieux et l'étude des conséquences sociales de la religion.

L'apparition d'une religion païenne par effet du pluralisme religieux

« Le paganisme divise Dieu en déités, le christianisme le divise en sacrements. Les religions, c'est Dieu donné à l'homme par bouchées. Rendre Dieu mangeable, c'est un succès⁴ ».

Victor Hugo, dans ce texte publié de façon posthume, effectue le choix de la majuscule au mot « Dieu », qui est justifié dans une vue d'opposer un Dieu unique, celui que raconte la Genèse, aux dieux du paganisme, du polythéisme. Mais notons l'emploi du terme « paganisme » qui est ici mis en parallèle avec le concept de religion, ce dernier étant significativement employé au pluriel. Cette construction syntaxique reflète le débat faisant rage à l'époque. En effet se posait alors la question de la Religion par rapport aux religions, non chrétiennes par définition, et *a fortiori* par rapport au paganisme. Quel est alors le lien entre le pluralisme religieux et le paganisme ? Quelle attitude Louis Ménard, auto-proclamé « un païen mystique⁵ », a-t-il adopté à propos de la pluralité des religions ? Afin de saisir les circonstances de ce débat dans leur ensemble, il convient tout d'abord d'étudier le contexte historique à l'aide de l'enquête étymologique.

Comme Émile Benveniste a pu le démontrer, il n'y a pas de terme indo-européen commun pour « religion ». « Encore à date historique, ajoute Benveniste, plusieurs des langues indo-européennes en sont dépourvues⁶ ». Pour l'apparition d'une catégorie nouvelle de « religion », ou pour le moins une catégorie foncièrement transformée, il a fallu qu'apparaisse la possibilité d'une différenciation fondamentale entre ce qui est défini comme la seule pratique légitime du divin et l'ensemble des autres. Le problème n'est pas seulement d'être bien chez soi, ou même prééminent sur les autres, mais aussi et surtout, la certitude de la foi dans son ensemble. Car l'« on ne ressent pas, hors des confréries spécialisées, le besoin d'un terme spécifique appliqué à l'ensemble des cultes et des croyances et c'est pourquoi nous ne rencontrons, pour dénommer la “ religion ”, que des termes dont chacun résulte d'une création indépendante⁷ ».

Il semble que cette notion relative du terme religion expliquera de façon évocatrice l'histoire du mot « paganisme ». Selon l'étude menée par Philippe Borgeaud, le mot « paganisme » provient du mot « *paganus* » en latin de l'Antiquité tardive, qui lui-même vient du mot « *pagus* » signifiant « village ». Ce terme renvoyait donc à l'origine à des gens « simples citoyens par opposition aux notables ». Par la suite, au IV^e siècle, le concept n'est plus employé pour opposer les miliciens aux civils, mais le mot « *paganus* » vient indiquer spécifiquement celui qui n'est ni chrétien ni juif, c'est-à-dire le païen⁸. On constate le glissement sémantique qui procède à une définition négative du terme par rapport au christianisme, ou au judaïsme. Le paganisme tel qu'il a été présenté par les Pères de l'Église n'était pas une religion en soi. Il s'agit plutôt d'un ensemble des croyances rejetées par les théologiens de la foi, dès lors que le christianisme est devenu la *vera religio* en s'opposant à l'ensemble polymorphe des cultes, des magies et des croyances de l'Empire. La religion ne se concevait alors qu'au singulier. Le paganisme était une attitude combattue par des chrétiens et ensuite par les autorités, mais elle n'était revendiquée par personne. De fait, on peut trouver dans le dictionnaire Littré l'utilisation du terme « païen » à l'époque médiévale : « S'est dit des mahométans, par opposition à chrétien⁹ ». Suivant cela, le

terme « païen » était adressé à cette époque non seulement au polythéisme mais aussi au monothéisme, tous deux qualifiés d'hérétiques par rapport au christianisme. Qu'il soit considéré en opposition aux « mahométans » dans le contexte géopolitique médiéval européen, ou en opposition aux « idolâtries », le « paganisme » se définit négativement par rapport au christianisme et peut-être au judaïsme, et gardait une connotation péjorative.

C'est surtout après l'époque médiévale que le paganisme commence à être revendiqué en tant que religion parmi d'autres. C'est au XVI^e siècle que l'emploi du terme « religion » se substitue à celui de « Foi », qui lui était préféré pendant le Moyen Âge¹⁰. La découverte du Nouveau Monde et les guerres dites « de religion » ont participé à ce besoin de définition identitaire à travers un ensemble cohérent et autonome que forment les croyances religieuses. Il convient de rappeler le fameux passage des *Essais* de Montaigne : « Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses¹¹ ». Il y compare les « cannibales » à lui-même par le biais de caractères communs en utilisant le terme de « religion ». Il l'utilise à propos de la croyance du Nouveau Monde, on peut déceler ainsi sa curiosité envers les autres religions. À mesure que cette conception relative des religions s'impose, le terme de religion devient de plus en plus pertinent afin de les envisager dans leurs pluralités. En effet le dictionnaire de Furetière, alors qu'il qualifie le paganisme comme « fausse religion » admet de l'appeler « Religion » avec une certaine réserve et il utilise ce mot-ci au pluriel : « Tous les cultes des faux Dieux ne sont que superstition, ils ne s'appellent Religion qu'abusivement. [...] Les Idolatres ont cent sortes de Religions¹² ». La religion devient donc un des éléments de définition d'une identité par rapport à autrui et à sa religion, les religions deviennent des ensembles distincts les uns des autres, mutuellement indépassables. Suivant cela, le paganisme a pu finalement être défini sous l'ensemble hétéroclite des polythéismes comme le dictionnaire Littré en donne la définition, qui est celle qui reste usitée de nos jours : « la religion païenne, constituée par le polythéisme ». Et par la suite, il a pu être perçu comme une religion à part entière, et même de nos jours, être revendiqués sous forme de néo-paganisme.

Il convient à présent d'aborder l'étymologie du terme « religion » chez notre auteur païen afin d'en dégager la définition qu'il en retient. Bien que Benveniste privilégiait « *legere* » signifiant « recueillir, rassembler, ramener à soi », il était admis généralement que le mot « religion » provenait du mot latin « *religare* » signifiant « lier ». De fait, c'est cette acception que le dictionnaire Le Robert privilégie encore de nos jours : « fait de se lier vis-à-vis des dieux, obligation prise envers la divinité, lien ou scrupule religieux¹³ ». C'est ce concept que Louis Ménard admet comme l'étymologie du terme religion. Il mentionne l'origine générale de ce mot en discutant la croyance païenne de l'antiquité grecque : « la religion est, comme son nom l'indique, tout ce qui relie les êtres¹⁴ ». Le terme « religion » en vient donc à comprendre dans

cette acception large et moderne, ce qui avait pu être qualifié auparavant d'idolâtrie, c'est-à-dire toutes les autres religions polythéistes. De cette étymologie, l'auteur tire cependant une définition sans dimension hiérarchisée entre les religions : « La religion, lien moral qui rattache l'homme à l'univers et à la société au moyen d'un ensemble de dogmes, c'est-à-dire de croyances ou d'opinions sur la nature des choses et la destinée humaine¹⁵ ». On peut donc déduire de ces deux extraits, deux dimensions de la religion pour l'auteur : premièrement que la religion naît à travers les rapports avec autrui au sein d'un groupe de personnes qui partagent la même religion, mais aussi deuxièmement, qu'au-delà de ce groupe, la religion devient un élément de définition par rapport à d'autres groupes religieux extérieurs à celui-ci.

Cette prise de position en tant que païen indique un libre choix religieux en tant que croyant, mais aussi un point de vue relativiste par rapport aux autres religions. Dans le contexte général des religions entre elles, un païen les rend objets de relativisation : on oppose le polythéiste au christianisme ainsi que la tolérance à l'intolérance¹⁶. Louis Ménéard, à ce titre, explique que « le principe même du polythéisme exclut l'intolérance et la proscription¹⁷ ». En partant d'un paganisme relativisé, la conception de la religion retenue par Louis Ménéard rejoint dans les faits la définition du pluralisme religieux. De fait il écrit ainsi dans une autre œuvre : « Il y a plusieurs religions, comme il y a plusieurs races, plusieurs langues, plusieurs états politiques. Cette diversité impose à chacun le devoir de respecter dans les autres la liberté qu'il réclame pour lui-même. La libre pensée n'implique pas une négation systématique de toute religion et rien n'empêche les libres penseurs de s'attacher à celle qui leur convient, mais ils ne connaissent d'autres juges qu'eux-mêmes des motifs qui peuvent déterminer leur choix¹⁸ ». Cette prise de position qu'adopte Louis Ménéard est tout à fait révélatrice de la problématique du pluralisme religieux de l'époque. Ainsi, il apparaît que la foi religieuse n'est plus seulement un élément extérieur à soi, mais est devenue le choix personnel et éclairé d'un individu, parmi un ensemble de religions équivalentes. Le paganisme est devenu une religion en soi, et suivant cela, l'ensemble des polythéismes aussi. De fait, cette acception fait tendre à des travaux de comparaison entre les religions.

Le comparatisme religieux autour des mythes

La conception de la pluralité des religions s'est développée, comme on l'a vu, à partir du regard que le christianisme porte sur les autres croyances. Ce sont les Pères de l'Église qui ont comparé les différentes religions et fabriqué le concept de paganisme pour expliquer l'origine et la supériorité du christianisme. À l'opposé de cette attitude sévère envers les « religions » qu'ont adoptée la plupart des théologiens, il est plusieurs exemples de comparatisme opéré par des chrétiens relativement à d'autres pratiques religieuses qui attestent de ce relativisme religieux. Dans ce cadre, c'est à travers les concepts exposés par les chrétiens que vont se voir disséquer,

soit le mythe païen de l'antiquité lointaine, soit la croyance primitive du Nouveau Monde. La méthode comparatiste prend dans ce contexte plusieurs formes, la problématique étant centrée autour de trois groupes de religions pour comparer leurs civilisations respectives : comparer les Anciens, les Modernes, et les « Sauvages ».

Premièrement, il convient d'aborder la comparaison entre la religion chrétienne d'un moderne et celle des Anciens : Dom Augustin Calmet incarne cet exemple. Prêtre exégète bénédictin issu de la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe il vécut au basculement vers le XVIII^e siècle. Par cet exercice comparatiste, le bénédictin prend le risque *ipso facto* de la relativisation de la foi qu'il porte, par la comparaison de celle-ci avec les chants homériques. Il met notamment en parallèle deux épisodes mythologique et biblique où la volonté divine intervient pour doter de la parole respectivement un âne et un cheval : l'âne du Prophète Balaam qui revient de sa mission en embrassant la foi des Israélites qu'il devait maudire, et le chant XIX de l'*Iliade*, où le cheval Xanthos doté de la parole par Héra annonce à Achille sa mort prochaine¹⁹.

Puis, les Anciens ont pu servir de facteur de comparaison avec les « sauvages » : c'est l'approche qu'a retenue Joseph-François Lafitau. Missionnaire jésuite envoyé au Canada, son ouvrage *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* paraît en 1724 à Paris. Il y écrit en ces termes : « Tout le fonds de la Religion ancienne des Sauvages de l'Amérique est le même que celui des Barbares, qui occuperent en premier lieu la Grèce, & qui se répandirent dans l'Asie, le même que celui des Peuples qui suivirent Bacchus dans ses expéditions militaires, le même enfin qui servit ensuite de fondement à toute la Mythologie payenne, & aux fables des Grecs²⁰ ». Cette théorie apparaît dans la continuité des premiers écrits d'ethnologie développementaliste qui prétendaient pouvoir placer différentes civilisations sur la même échelle de développement et comparer objectivement leurs progressions. Ces théories avaient massivement pour objectif de démontrer la supériorité de la civilisation chrétienne sur les autres.

Au XIX^e siècle, Chateaubriand a pu s'illustrer à cet exercice comparatiste, mais par la comparaison des « sauvages » aux chrétiens. L'accent n'était plus mis sur la preuve de l'existence de Dieu. Dans cette démarche, il s'agissait plutôt de poser la question fondamentale de la pluralité des religions et leur historicité. Comment expliquer la succession des religions ? Quel est le rapport entre elles ? Pour répondre à ces questions et retrouver la certitude avec l'unité de la foi, Chateaubriand s'attèle à deux démarches plus ou moins contradictoires : il tente de remonter à une religion naturelle plus fondamentale que les religions historiques, mais en même temps de ramener au catholicisme toutes ses rivales. L'auteur du *Voyage en Amérique*, à travers ses recherches et voyages, a cru démontrer au travers d'une réflexion apologétique que le paganisme n'est qu'une forme dévoyée d'un monothéisme originel et fondamental : exemple en est la

religion primitive des indiens d'Amérique. Pour justifier que « les vérités de l'Écriture se retrouvent jusque chez les Sauvages du Nouveau Monde²¹ », Chateaubriand cite des lettres des missionnaires français comme son opinion, parmi lesquelles figure celle-ci : « Je ne prétends pas, Monseigneur, que cette première connaissance prouve de manière bien évidente le commerce des Indiens avec les Egyptiens ou avec les Juifs. Je sais que, sans un tel secours, l'auteur de la nature a gravé cette vérité fondamentale dans l'esprit de tous les hommes, et qu'elle ne s'altère chez eux que par le dérèglement de leur cœur²² ». En effet, il reconnaît chez les indiens la « vérité fondamentale de tous les hommes », c'est-à-dire la traduction de l'évidence universelle. Il trouve et confirme dans le Nouveau Monde la vérité de la tradition catholique. Dans une certaine mesure, il peut être affirmé que le retour au christianisme effectué par Chateaubriand résulte d'un contexte de pluralisme religieux. C'est ce contexte qui influence le penseur lui-même et lui fera écrire *Le Génie du Christianisme*, afin de le refonder et le défendre à la fois. Chateaubriand aboutit à un paradoxe dans sa logique de recherche : à la révélation primitive, et donc essentiellement universelle car issue de la pensée monothéiste, il entend comparer les religions, même non monothéistes.

Louis Ménard, pour sa part, effectue un retour à l'Antique, qui se traduit dans son cas par l'adhésion à la foi païenne. C'est dans cette dimension qu'il nous apparaît que les démarches de l'auteur et de Chateaubriand sont comparables, voire symétriques. En effet, Louis Ménard déclare : « La conquête de l'Asie, en multipliant les rapports des Grecs avec les barbares, ouvrit une large porte aux importations du dehors, rendues plus faciles par la tolérance naturelle du polythéisme, qui ne repousse aucune conception religieuse²³ ». La démarche de Ménard tend aussi à démontrer la supériorité d'une religion sur les autres : celle de la supériorité du polythéisme grec. Cependant cette supériorité n'est pas hiérarchique mais est la supériorité d'une religion en fonction de sa tendance à faire preuve d'une « tolérance naturelle » dans la relativisation entre religions. Le rapprochement entre Chateaubriand et Ménard ne s'effectue pas dans le résultat mais donc dans la démarche. Afin de corroborer notre thèse, notons que Maurice Barrès a, au même titre, mis en lumière le parallèle entre Ménard et Chateaubriand : « La soutenance de Ménard eut beaucoup d'éclat. Nous avons sa thèse dans le livre qu'il a intitulé : *La morale avant les philosophes*, et qu'il compléta, en 1866, par la publication du *Polythéisme hellénique*. C'est quelque chose d'analogue, si j'ose dire, au fameux livre de Chateaubriand ; c'est une sorte de Génie du polythéisme. Le polythéisme était un sentiment effacé de l'âme humaine ; Ménard l'a retrouvé²⁴ ».

Une fois la pluralité et l'historicité des religions acquises, comment les comparer ? Au XIX^e siècle, pour savoir quels rapports entretenaient les religions entre elles, et donc trouver un

élément de comparaison commun à toutes les religions, les savants se basaient sur les textes religieux et donc sur l'étude des mythes par une approche philologique. En effet, on constate à cette époque un grand développement de la théorie mythologiste, c'est-à-dire une étude comparatiste des religions à travers les textes religieux. À cet égard, Ernest Renan écrit dans un article publié en 1853 : « La France n'est pas le pays des études mythologiques : l'esprit français manque de cette flexibilité, de cette facilité à reproduire en soi les intuitions des premiers âges, qui sont si essentielles pour l'intelligence des religions²⁵ ». Notons qu'en l'occurrence, le terme de « d'étude mythologique » que Renan emploie renvoie à « mythologie », qui est défini comme une « Connaissance, explication des mystères et des récits du paganisme²⁶ », donc en tant que science des religions. Cet emploi reste inchangé depuis le XIX^e siècle, c'est en ce sens que nous l'employons dans la présente étude.

Pour quelle raison la France n'apparaît-elle pas comme « le pays des études mythologique » aux yeux de Renan ? Les thèmes mythologiques paraissent essentiels dans la littérature française : exemple en est la littérature classique du Grand Siècle. À cet égard notons que le mot « mythe » n'existait pas dans la langue française de l'époque de Racine, son emploi était remplacé par le terme « fable ». Bien que le terme « mythe » ait une origine ancienne (celui-ci étant issu du mot « *muthos* » en grec, déjà employé chez Homère), le français n'a vu apparaître ce premier qu'à l'aube du XIX^e siècle : l'Académie ne l'ayant admis qu'en 1835. Mais il serait erroné de voir ici une substitution simple du mot « mythe » à celui de « fable ». En effet, les « fables » n'étaient en réalité qu'une trame, et dans une certaine mesure, dénuées de connotation religieuse, utilisées à des fins exclusivement artistiques et littéraires.

Remarquons à cet égard que ce glissement lexical, formalisé par le changement de terme, est concomitant au développement d'une nouvelle façon d'appréhender les langues et les religions en France au XVIII^e siècle. Langue et religion, plutôt que d'être pensées alternativement, commencent en effet à être abordées de pair : le mythe a pu être considéré comme un langage religieux du premier temps de l'humanité. Celui-ci vient remplacer dans une certaine mesure le terme déjà usité de « fable ». Comme Jean Starobinski l'a bien fait remarquer, entre « fable » et « mythe », la mythologie émergée au XVIII^e siècle « a détruit l'univers de la fable mais en lui donnant, de façon inattendue, des raisons de prendre un nouvel essor, sous une forme élargie et rajeunie²⁷ ».

L'introduction du mot « mythe » dans la langue française résulte de l'influence étrangère. À titre d'exemple nous retiendrons deux auteurs du XVIII^e siècle : l'italien, Giambattista Vico, et l'allemand, Johann Gottfried von Herder. Pour eux, nés de l'imagination enfantine des hommes primitifs, les mythes ne sont pas une forme de production esthétique et artistique issue d'une personne déterminée ou d'un groupe de personnes restreint, mais les œuvres de l'âme collective²⁸.

Ce langage primitif est alors confectionné inconsciemment par un ensemble social originel et construit un lien entre les membres de cette communauté. En dehors du domaine de l'expression poétique proprement dite, les conséquences du mythe de l'unité primitive du genre humain et de ses liens directs avec la divinité sont encore plus notables.

Cependant il faudra attendre respectivement les traductions de Jules Michelet et d'Edgard Quinet au XIX^e siècle pour que ces théories pénètrent et influencent la société des penseurs français. Selon Renan, avant cette introduction, la mythologie en France est mise au service de l'apologétique et ce sont les théologiens qui dominaient l'herméneutique sous la forte influence de l'école théologique représentée par Bossuet²⁹. Ce n'est donc pas un hasard si la mythologie naissante pratiquée par les idéologues Charles-François Dupuis et Constantin-François Chassebœuf de La Giraudais, dit Volney, a pu revêtir en France un caractère profondément polémique envers le christianisme. Leur comparatisme mythologique met sur un pied d'égalité toutes les croyances et ainsi contribue à la critique du dogme chrétien.

Après l'introduction des théories de Herder et de Vico, la mythologie, au sens de « science des mythes », est très en vogue parmi les savants en France. C'est sûrement dans ce climat intellectuel que Louis Ménard a pu écrire : « L'imagination populaire a créé la mythologie, langue naturelle des religions, comme elle a créé la langue grammaticale. Spontanément, comme l'oiseau chante, elle donne aux croyances naissantes la forme poétique du symbole, comme elle exprime par des images les idées générales qui s'éveillent dans l'esprit au contact des apparences³⁰ ». Ici le lien spontané et intime qu'entretiennent langue et religion nous apparaît limpide.

À ce titre, le débat autour de l'existence d'Homère, dont les écrits occupent une place centrale dans les textes religieux de l'antiquité grecque, illustre l'importance du développement de la méthode d'analyse mythologique usée par les philologues. Son existence en tant que personne ou collectivité d'aèdes, est un exemple concret de la problématique soulevée par les philologues autour de la question de la langue et de la religion à travers les mythes.

En 1795, dans *Les Prolegomena ad Homerum*, Friedrich August Wolf s'attache à démontrer que les deux grands récits homériques n'ont existé qu'à partir du moment où les philologues alexandrins les ont rassemblés en recueils à partir d'extraits épars. *L'Iliade* et *l'Odyssée* dériveraient donc de chants populaires composés par une pluralité d'auteurs et réunis en deux poèmes par des arrangeurs. Suivant cela, il est admis que Wolf a pu démontrer la création, non individuelle, mais collective de l'épopée homérique. L'hypothèse que celui-ci avait avancée a provoqué de grandes réactions de la part des écrivains du siècle³¹.

Louis Ménard a pu écrire que les épopées d'Homère sont « la plus éclatante manifestation du génie poétique des Grecs³² ». Ce n'est pas pour le génie du poète en tant qu'individu, mais à

l'inverse, pour le caractère collectif de la création des mythes. De fait, il admet facilement la pluralité d'auteurs derrière Homère : « Tous les récits qu'on possède sur Homère sont d'ailleurs, trop récents pour mériter aucune confiance. On ne s'accorde ni sur l'époque où il a vécu, ni sur sa patrie et ces incertitudes n'ont rien d'étonnant si l'on admet qu'il y a eu plusieurs³³ ». Ainsi, Louis Ménard affirmait que les épopées homériques n'étaient pas à rapporter à une source unique, mais représentaient la voix de tout un peuple. Citons à ce titre un passage éloquent écrit par l'auteur, relativement à cette problématique : « La critique contemporaine n'a pas amoindri la gloire d'Homère quand, à la suite de Wolf, elle a vu dans son nom la personnification d'une grande école poétique. Homère est certainement quelque chose de plus qu'un homme, et l'antiquité a eu raison de dire qu'Apollon lui avait dicté ses poèmes ; un monument pareil ne peut s'attribuer qu'à un Dieu, c'est-à-dire au génie de tout un peuple conspirant pour cette œuvre sacrée. Homère est le père de la société grecque comme Moïse est celui de la société hébraïque³⁴ ».

Quand Louis Ménard affirme qu'« Homère est le père de la société grecque », il place Homère comme symbole de la Grèce elle-même. Racontant sa propre histoire, Homère narre un poème dont la qualité essentielle est d'être « collective et spontanée³⁵ », et donc en cela, primitive. En reconnaissant qu'« Homère est certainement quelque chose de plus qu'un homme » Ménard accueille donc la théorie de Wolf, qu'il désigne nommément dans ce passage. C'est dans cette dimension que l'on peut soutenir que selon la théorie de Louis Ménard, la religion et la langue doivent s'étudier de concert, par le biais de la mythologie. Au XIX^e siècle et selon Ménard, le comparatisme religieux se produisait à travers le prisme de l'étude des mythes.

L'apport du symbolisme dans l'étude des conséquences sociales de la religion

Dans la théorie mythologique, le symbole joue un rôle très important. Notons que le mot « symbole » a une origine ancienne : le mot grec « *symbolon* » qui désignait « objet coupé en deux constituant un signe de reconnaissance quand les porteurs pouvaient assembler les deux morceaux³⁶ ». Louis Ménard donne pour sa part une définition épurée du symbolisme relatif aux religions : « On peut discuter sur l'explication particulière de quelques mythes, mais le principe de la symbolique est un fait acquis : les religions sont des ensembles de symboles, c'est-à-dire des idées exprimées sous des formes concrètes³⁷ ». En effet, pour Ménard, la théorie symbolique est autant essentielle que centrale. Dans *Le tombeau de Louis Ménard*, Francis Viélé-Griffin, poète symboliste français né aux États-Unis en 1864, écrit : « Louis Ménard est proprement le père du "Symbolisme"³⁸ ». Cette remarque ne s'applique pas seulement à l'influence de Louis Ménard sur le mouvement littéraire en tant que poète, mais aussi sur la science des mythes en tant que mythologue. En effet Michel Bréal a nommé « école symbolique³⁹ » le groupe de mythologues

qui réunit plusieurs savants à cette époque dont Louis Ménard fit partie.

C'est surtout après le travail fondamental de Creuzer que le terme « symbole » a attiré l'attention des savants en France. Georg Friedrich Creuzer, né en 1771 à Marbourg et mort en 1858, est un archéologue et philologue allemand. Il publia entre 1810 et 1812 *La Symbolique et la mythologie des peuples anciens*. Jean-Joseph Guigniaut, en traduisant cet ouvrage, a introduit de nouvelles théories, refondant ainsi l'œuvre originale. C'est cependant ce travail synthétique de Guigniaut qui connaitra le succès en France. Guigniaut est né en 1794 et mort en 1876, lui aussi connu comme helléniste en France. Chargé de cours au Collège de France en remplacement de Jules Michelet en 1854, il a contribué à diffuser en France de grands travaux menés en Allemagne. La traduction et adaptation des travaux de Creuzer est parue en 10 volumes entre 1825 et 1851 sous le titre *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*. On sait que non seulement Louis Ménard lisait l'ouvrage de Creuzer à travers la version offerte par Guigniaut, mais qu'il connaissait personnellement ce traducteur. La théorie de symbole de Louis Ménard a été construite sous l'influence de ces deux hellénistes allemand et français. Il convient donc de comparer la théorie de Louis Ménard avec celle de ces derniers.

Dans le contexte allemand, Creuzer s'inscrit dans le sillage de Goethe et Schiller, qui ont distingué les concepts d'allégorie et de symbole, mais est le premier à en tirer une théorie. Dans son œuvre, Creuzer s'interroge sur la qualité particulière du symbole comme notion antagonique de l'allégorie plutôt que sur leurs définitions respectives. Étudions ces passages dans lesquels le philologue allemand compare l'allégorie et le symbole à travers la version qu'en a offert Guigniaut : « On voit maintenant ce qui fait la différence du symbole et de l'allégorie. Celle-ci ne fait qu'indiquer une idée générale, distincte d'avec elle ; tandis que le symbole est l'idée même, rendue sensible et personnifiée. L'allégorie n'a rien d'instantané, ni de soudain ; on la voit, puis l'on y cherche un sens caché : le symbole, au contraire, ne demande qu'un coup d'œil pour que l'idée qu'il représente nous saisisse sur-le-champ et s'empare de toutes les forces de notre âme. Ici, c'est un tout, que révèle un moment ; là, nous parcourons une suite d'instantanés, qui se succèdent entre eux⁴⁰ ». Le symbole, contrairement à l'allégorie, est « instantané » et renvoie entièrement au concept évoqué : dans le symbole, le signifiant et le signifié naissent concomitamment et ce dernier « s'empare de toutes les forces de notre âme ». Le symbole renvoie à une idée d'entière car, dans le symbole, « c'est un tout, que révèle un moment ». L'allégorie, de son côté, suppose un mécanisme de succession d'idées. Dans l'allégorie l'idée est « distincte d'avec elle », c'est-à-dire, le signifiant et le signifié sont distincts. C'est pour cela qu'afin d'être saisie, l'allégorie doit s'exprimer au long de la progression du récit qui la narre. Cette image doit rester la même à travers les divers récits afin que des esprits la saisissent.

Même si à l'époque, beaucoup de français ne distinguent guère symbole et allégorie, Louis

Ménard lui, opère cette distinction, cependant bien peu nettement, mais suffisamment pour que l'on y voie l'influence des travaux de Creuzer. En indiquant que « les symboles ont une signification universelle, en dehors de l'espace et du temps », Ménard poursuit ainsi : « on sait bien que les idées naissent avec leur forme et ne se cachent pas sciemment sous les allégories, que les religions sont des créations spontanées, comme toutes les grandes œuvres collectives, le langage, les formes d'architecture, les épopées. Seulement, quand le sens d'un mot est perdu, on remonte à l'étymologie ; quand le sens d'une mythologie est oublié on cherche quel pouvait être l'état moral et intellectuel des sociétés qui ont traduit leur pensée par des symboles religieux⁴¹ ». Ménard procède donc à une distinction entre allégorie et symbole : la première renverrait à « l'idée » qui se « cache » derrière sa « forme » quand le second a « une signification universelle, en dehors de l'espace et du temps ». Dans le premier cas donc, le signifié et le signifiant sont distincts quand pour le deuxième cas, le signifié et le signifiant ne font qu'un.

De plus, dans cet extrait, Ménard explicite l'importance de la théorie du symbole dans l'analyse scientifique des religions. En effet, pour l'auteur, les religions, tout comme les idées sont des créations « spontanées », ne passant pas par la médiation de la raison humaine. Or si les religions avaient été construites d'allégories, celles-ci n'auraient pu être universellement compréhensibles en tant que langage primaire de l'Homme, car elles auraient nécessairement déterminées par l'environnement dans lequel elles se sont développées. Pour Louis Ménard, c'est à ce titre que le symbole est central dans l'analyse des religions, qu'il compare entre elles. Ce n'est donc pas en tant que technique rhétorique à part entière mais en tant qu'élément de compréhension de la société, qu'il utilise le système des symboles. À partir d'un symbole abordé d'un point de vue linguistique, il réfléchit non seulement sur l'art mais aussi sur le système social dans son entier, car à ses yeux la société humaine a la religion pour base, elle-même élément de création « spontané ». Le symbole est donc, dans la perspective de sa redécouverte au XIX^e siècle et son application par Louis Ménard, nécessairement lié à la structure sociale humaine.

De la réflexion de Ménard relative à la relation entre symbole et compréhension de la société, on peut lire le fondement de sa démarche comparatiste : toute religion est formée, à ses yeux, par un ensemble des récits mythiques, parlant pour l'essence de la société dans laquelle il s'inscrit. Suivant cela, un regard attentif porté sur la structure du langage mythique sert donc à rendre compte du système social, et peut ainsi être utilisé dans une perspective comparatiste selon Ménard. En définitive, selon lui le symbole intervient dans la société au cœur de toutes les relations de l'individu avec autrui, comme avec le divin. Notons que Ménard affirmera en ce sens dans une autre de ses œuvres : « Ce n'est donc pas seulement par une nécessité de la langue poétique, ni pour approprier les symboles religieux aux besoins de l'épopée, que les poètes représentent les lois divines sous des attributs humains ; c'est aussi parce que ces formes

expriment très-bien le sentiment profond de la vie universelle qui était la base des croyances populaires. Le signe était la traduction aussi exacte que possible de la chose signifiée, et la poésie était la véritable langue de la religion⁴² ». Ménard, par son travail, se trouve à la lisière de la linguistique et de la sociologie : il explique les systèmes sociaux de manière indistincte à travers le prisme de l'étude des mythes fondateurs des sociétés premières, car les mythes reflètent, à son sens, la construction de toute société. Mais cette attitude qu'il adopte envers le symbolisme est vivement critiquée par le linguiste Michel Bréal, linguiste contemporain de Ménard, qui a notamment introduit travaux de Max Müller en France.

Parallèlement, a eu lieu au XVIII^e siècle la redécouverte de textes religieux étrangers, notamment le *Veda* qui est un écrit sanscrit, qui a menée les savants occidentaux à la reconnaissance de l'existence d'un ensemble d'une langue archaïque, la « langue indo-européenne ». La démarche comparatiste en philologie et en linguistique a contribué à modifier et à améliorer le niveau de connaissances sur les religions en général. La suprématie et l'antériorité du texte judéo-chrétien en ont été ébranlées. Au début du XIX^e siècle, Chateaubriand traduit ainsi la difficulté qu'il éprouvait à vivre sa foi suivant ces découvertes : « Hélas, il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenu croyant avant d'avoir éprouvé cette mortification⁴³ ». Mais comme Renan a pu l'écrire en 1857, « l'étude des religions de l'antiquité a subi, il y a environ dix ans, une révolution tout à fait décisive⁴⁴ », c'est surtout au milieu du XIX^e siècle que les méthodes linguistique et philologique se sont radicalement développées. Suivant le succès du symbolisme religieux, l'Allemagne a connu un autre grand développement dans le domaine linguistique, notamment par l'œuvre de Friedrich Max Müller.

Müller est considéré comme un des fondateurs de la mythologie comparée pour ses travaux sur les langues indiennes. Né en 1823 en Allemagne, il a étudié en Angleterre le *Rig-Veda*, ce recueil religieux fondamental pour la religion primitive indienne, qui est un document trois fois millénaire, écrit en sanscrit. Dans sa réflexion sur les mythes à travers la langue, Müller développe la théorie de la « maladie du langage », maladie résultant d'une forme de dégénérescence du langage qui est particulière aux langues indo-européennes. Il dit à ce sujet, en citant un exemple typique, comme suit : « À mes yeux, l'emploi d'une épithète, en fonction de sujet, d'un adjectif en fonction de substantif, de *déva* (brillant) au sens de *déva* (dieu), et la création d'un pluriel *dévâs* (les dieux), sont des symptômes autrement graves de la maladie du langage⁴⁵ ». Dans cette théorie, Müller part du postulat selon lequel la religiosité commence par l'adoration des phénomènes naturels (ici « brillant »), donc d'une observation de phénomènes physiques et naturels. Mais

selon lui, les termes pour désigner ces phénomènes en langue indo-européenne ont été confondus, sous l'effet d'une approximation langagière (entre « *déva* » et « *déva* »), avec ceux désignant des concepts abstraits (ici « dieu »). Ce phénomène de confusion a abouti à la création fortuite des mythes, qui ainsi gardent étymologiquement une double dimension d'ordre substantiel (par l'origine des mots constatant la nature) et d'ordre immatériel (pour les mots renvoyant à des concepts abstraits). Ainsi, les mythes sont, selon Müller, la construction contingente résultant d'une « maladie » dont les cas sont concrètement dus « à un simple malentendu, à une fausse étymologie, à une prononciation vicieuse et autres pareils accidents⁴⁶ ».

Cette théorie qui permet à Müller de comparer les mythologies héritières de l'indo-européen, a été introduite en France par Ernest Renan et notamment Michel Bréal. Ce dernier, né en 1832 et mort en 1915, est souvent considéré comme le fondateur de la sémantique moderne. Il est connu aussi pour avoir publié plusieurs livres sur la mythologie. Dans son livre *Hercule et Cacus : étude de mythologie comparée* publié en 1863, il a critiqué « l'école du symbole » exposée plus haut, école constituée autour de Guigniaut et dont Ménard fait partie selon Bréal. Il critique en effet ses contemporains qui, par les études symboliques, « se plaisent à chercher dans les fables l'expression de vérités métaphysiques ou morales⁴⁷ », c'est-à-dire développer un discours ontologique sur les sociétés humaines primaires et leurs religions à travers l'étude scientifique des mythes. Il écrit en effet en ces termes à propos de Ménard : « Dans un récent travail, rempli de science et de conviction, un critique qu'à son langage et à sa méthode on prendrait pour un contemporain des stoïciens, M. Louis Ménard, soutient que les fables de la Grèce cachent un sens métaphysique et moral, et que la philosophie grecque, loin d'avoir découvert les vérités dont elle s'enorgueillit, n'a fait que répéter d'une façon plus faible les principes exprimés bien des siècles auparavant par les créateurs de la mythologie⁴⁸ ». Notons que cette vision pose l'apparition du langage avant celle des mythes.

Louis Ménard, pour sa part, répondra à Müller et à Bréal, et à contre-courant de ceux-ci, dans un article paru en 1868 pour y contester la théorie de « maladie du langage ». Il y tiendra ces propos : « C'est à peu près comme si on disait que la fleur est une maladie de la plante. Encore faudrait-il admettre que le langage a donné naissance à la mythologie, comme la plante produit la fleur, ce que pour ma part je suis loin d'accorder. [...] Il y a, dans les formes vivantes que donne à la religion le génie créateur des époques primitives, quelque chose de plus sérieux qu'une collection de rebus ou de calembours⁴⁹ ». Ménard affirme de revêche son attachement à son postulat selon lequel les mythes seraient la langue des peuples premiers exprimant ainsi en commun leur âme, et non pas une construction linguistique contingente qui serait le résultat d'erreurs en cascade. La théorie de Müller s'oppose donc frontalement à celle de Louis Ménard : là où Ménard essaie de comprendre la société à travers les mythes, Müller lui, estime que ces

mythes sont une construction contingente. Du XIX^e siècle jusqu'à la moitié du XX^e siècle, c'est bien la théorie de la mythologie comparée de Müller qui a connu un écho important dans la société savante et il faudra attendre l'émergence de l'anthropologie en tant que science, c'est-à-dire au milieu du XX^e siècle, pour que s'impose comme une évidence l'étude scientifique des mythes. Contre la théorie de Müller, Louis Ménard n'a eu de cesse de défendre passionnément la relation nécessaire entre langue, religion et société. Il a développé une démarche originale pour son époque, qui consistait en une lecture fonctionnelle des mythes dans les sociétés, démarche qu'il a produite en s'inspirant des théories de Creuzer venues d'Allemagne par le biais de Guigniaut, et il a ainsi pris part au développement des sciences mythologiques, puis de la sociologie et de l'anthropologie. Ménard était donc, à travers une vision mystique païenne, un anthropologue avant l'heure.

Notes

- ¹ BARRÈS Maurice, « Lettre de M. Maurice Barrès », dans CHAMPION Édouard, *Le tombeau de Louis Ménard : monument du souvenir*, Champion, Paris, 1902, p. 34.
- ² MALINOWSKI Bronislaw, « Le mythe dans la psychologie primitive », *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 123.
- ³ MÉNARD Louis, *Du polythéisme hellénique*, Charpentier, Paris, 1863, p. XXVI.
- ⁴ HUGO Victor, « Contemplation suprême », *Œuvres complètes*, tome XII, Le club français du livre, Paris, 1969, p. 113.
- ⁵ MÉNARD Louis, *Poèmes et Rêveries d'un païen mystique*, Librairie de L'Art indépendant, Paris, 1895.
- ⁶ BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, Éditions de Minuit, Paris, 1994, p. 265-266.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ BORGEAUD Philippe, *L'histoire des religions*, Infolio, Paris, 2013, p. 43.
- ⁹ LITTRÉ Émile, « Païen », *Dictionnaire de la langue française*, tome IV, Hachette, Paris, 1873-1874.
- ¹⁰ BORGEAUD Philippe, *L'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 26.
- ¹¹ MONTAIGNE Michel de, « Chapitre XXX : Des Cannibales », *Les Essais*, Livre I, Gallimard, Paris, 2007, p. 211.
- ¹² FURETIÈRE Antoine, « Religion », *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, chez Arnout & Reinier Leers, La Haye, 1690.
- ¹³ « Religion », *Le Robert Dictionnaire étymologique du Français*, Le Robert, Paris, 2009.
- ¹⁴ MÉNARD Louis, *Du Polythéisme hellénique*, *op. cit.*, p. 12.
- ¹⁵ MÉNARD Louis, *Catéchisme religieux des Libres Penseurs*, Hurteau Librairie, Paris, 1875, p. 1.

- ¹⁶ BRAGUE Rémi, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2009, p. 85.
- ¹⁷ MÉNARD Louis, *De la Morale avant les philosophes, Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris*, Firmin-Didot frères, Paris, 1860, p. 23.
- ¹⁸ MÉNARD Louis, *Catéchisme religieux des Libres Penseurs, op. cit.*, p. 1.
- ¹⁹ LE GOFF Jacques et RÉMOND René, *Histoire de la France religieuse*, tome III, Seuil, Paris, 1991, p. 147.
- ²⁰ LAFITEAU Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, tome I, Saugrain l'aîné, Paris, 1724, p. 113.
- ²¹ CHATEAUBRIAND François-René de, *Génie du Christianisme*, Gallimard, Paris, 1978, p. 1120.
- ²² *Ibid.*, p. 1121.
- ²³ MÉNARD Louis, *Du polythéisme hellénique, op. cit.*, p. XXII.
- ²⁴ BARRÈS Maurice, « Préface », dans MÉNARD Louis, *Rêveries d'un Païen Mystique*, Durel, Paris, 1909, p. XV.
- ²⁵ RENAN Ernest, « Les Religions de l'Antiquité », *Œuvres complètes de Ernest Renan*, tome VII, Calmann-Lévy, Paris, 1947-1961, p. 40.
- ²⁶ LITTRÉ Émile, « Mythologie », *Dictionnaire de la langue française, op. cit.*
- ²⁷ STAROBINSKI Jean, « Fables et Mythologie aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris, 1989, p. 251.
- ²⁸ « Tous les philosophes et tous les philologues auraient dû commencer à traiter des origines des langues et des lettres à partir des principes suivants : que les premiers hommes du monde païen ont conçu les idées des choses au moyen de caractères fantastiques de substances animées. », VICO Giambattista, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, Fayard, Paris, 2001, p. 158. « La langue naturelle de toutes les créatures intelligentes chantée par des sons, des images d'action, de passion et de vivantes interventions ! Un lexique de l'âme qui est en même temps une mythologie et une merveilleuse épopée des actes et dire de tous les êtres ! Ainsi un constant récit fabuleux de passions et d'intérêt ! La poésie est-elle autre chose ? », HERDER, Johann Gottfried von, *Traité sur l'origine de la langue*, Flammarion, Paris, 1978, p. 95-96.
- ²⁹ RENAN Ernest, « Les Religions de l'Antiquité », art. cit., p. 41.
- ³⁰ MÉNARD Louis, *Symbolique des religions anciennes et modernes, leçon d'ouverture du cours professé à l'enseignement populaire supérieur de la ville de Paris*, Leroux, Paris, 1896, p. 13-14.
- ³¹ LETOUBLON Françoise, *Homère en France après la Querelle (1715-1900) : actes du colloque de Grenoble, 23-25 octobre 1995, Université Stendhal-Grenoble 3*, Champion, Paris, 1999.
- ³² MÉNARD Louis, *De la Morale avant les philosophes, op. cit.*, p. 212.
- ³³ MÉNARD Louis, *Du polythéisme hellénique, op. cit.*, p. 14.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 17.

- ³⁵ *Ibid.*, p. 16.
- ³⁶ « Symbole », *Le Petit Robert*, Le Robert, Paris, 2011.
- ³⁷ MÉNARD Louis, *Du polythéisme hellénique*, *op. cit.*, p. XIII-XIV.
- ³⁸ VIÉLÉ-GRIFFIN Francis, « Lettre de M. Francis Viélé-Griffin », dans CHAMPION Édouard, *Le tombeau de Louis Ménard : monument du souvenir*, *op. cit.*, p. 183.
- ³⁹ BRÉAL Michel, *Hercule et Cacus : étude de mythologie comparée*, Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, Durand, Paris, 1863, texte repris dans *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Lambert-Lucas, Limoges, 2005, p. 29.
- ⁴⁰ CREUZER Frédéric, *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, tome I, Treuttel et Würtz, Paris, 1825, p. 30.
- ⁴¹ MÉNARD Louis, *Catéchisme des libres penseurs*, *op. cit.*, p. 17.
- ⁴² MÉNARD Louis, *Du polythéisme hellénique*, *op. cit.*, p. 6.
- ⁴³ CHATEAUBRIAND François-René de, « Analyse raisonnée de l'histoire de France », *Œuvres complètes*, tome II, Pourrat Frères, Paris, 1835, p. 240.
- ⁴⁴ RENAN Ernest, « Mythologie comparée », *Œuvres complètes de Ernest Renan*, *op. cit.*, tome VII, p. 740.
- ⁴⁵ MÜLLER Friedrich Max, *Mythologie comparée*, Laffont, Paris, 2002, p. 288-289.
- ⁴⁶ *Ibid.*
- ⁴⁷ BRÉAL Michel, *Hercule et Cacus : étude de mythologie comparée*, *op. cit.*, p. 28.
- ⁴⁸ *Ibid.*
- ⁴⁹ MÉNARD Louis, « Travaux récents sur la linguistique et la mythologie », *L'Année philosophique : études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances*, Baillière, Paris, 1868, p. 490-491.

