

# L'anthropologue qui meurt et ressuscite : vie et œuvre de James George Frazer

Robert Ackerman

Clare Hall, University of Cambridge  
2018

## Pour citer cet article

Ackerman, Robert, 2018. « L'anthropologue qui meurt et ressuscite : vie et œuvre de James George Frazer », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL stable - Handle : [10670/1.okglsy](https://doi.org/10.670/1.okglsy) | URL Bérose : [article1491.html](https://www.berose.fr/article1491.html)

Consulté le 26 mai 2020 à 05h28min



Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© IIAC-LAHIC, CNRS / Ministère de la Culture. Direction des Patrimoines. (Tous droits réservés)

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)), accessibles ici.

Ackerman, Robert, 2018. « L'anthropologue qui meurt et ressuscite : vie et œuvre de James George Frazer », in *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

Doté d'un remarquable talent d'écrivain et lui-même créateur de mythes sur l'histoire religieuse de l'humanité, James George Frazer compte parmi les anthropologues les plus lus, les plus influents en dehors de la discipline, alors même qu'aucun anthropologue pratiquement ne revendique plus un legs depuis longtemps devenu maudit [1]. S'il semble parfois adopter un style prophétique dans ses écrits sur la sécularisation du monde – pour ne pas dire sa déchristianisation –, il fut en même temps l'apôtre d'une confiance en soi, rationaliste et impérialiste, qui imprime à ses travaux une tonalité non seulement obsolète, mais embarrassante. Il n'est pas surprenant que personne ne s'en réclame comme d'un maître en anthropologie. Et pourtant, l'influence de son œuvre a quelque chose d'indiciblement durable ; les images qu'il a créées, surtout dans son célèbre *The Golden Bough*, originellement publié en 1890, sont restées dans le paysage intellectuel et même émotionnel de l'Occident et obligent tout anthropologue, même réticent, à les connaître, ne serait-ce qu'à titre de culture générale.

Très peu de descriptions de Frazer de première main nous sont parvenues. Celles qui existent, et en particulier le portrait signé de la plume de Bronislaw Malinowski, ont contribué à fixer le stéréotype de l'ermite accompli, du rat de bibliothèque pratiquement incapable de tenir une conversation et de se débrouiller dans la gestion, autre qu'intellectuelle, du quotidien. Or, les propos de Malinowski doivent eux aussi être relativisés en raison de son rapport et de son positionnement assez ambivalents vis-à-vis de Frazer, dont il fut à la fois le protégé et le fossoyeur. Introspectif peut-être, l'auteur du *Rameau d'or* n'est jamais allé plus loin qu'en Grèce, il est le symbole même de l'anthropologue en chambre que Malinowski détrôna avec ses *Argonautes du Pacifique Occidental*. Mais le périple universel et universaliste de Frazer, tout imaginaire qu'il soit, mérite qu'on en suive les détours.

### **Glasgow**

Classiciste, anthropologue et historien des religions, James George Frazer naît à Glasgow le 1er janvier 1854 et meurt à Cambridge le 7 mai 1941. Il est le fils aîné de Katherine et Daniel Frazer, son père étant l'un des pharmaciens les plus réputés de Glasgow. Sans doute la caractéristique la plus importante de la famille Frazer était-elle sa piété. Ses parents étaient membres de la Free Church of Scotland, une branche séparée de l'église officielle d'Écosse. Le jeune James grandit dans une atmosphère saturée par un protestantisme évangélique de pure tradition calviniste. Parce qu'il sera l'un des premiers avocats du sécularisme (notamment en langue anglaise) au tournant du XXe siècle, il importe de noter que Frazer ne semble pas avoir subi une crise de foi dramatique, telle qu'on en rencontre souvent dans l'histoire de la période victorienne en Grande-Bretagne. Son éducation religieuse semble

s'être dissoute sans qu'il en souffre aucunement, du moins à en juger par ses mémoires, écrites vers la fin de sa longue vie. Il y décrit une jeunesse idéalisée et laisse comprendre que ce fut vers 1869, lorsqu'il entra à l'université de Glasgow, âgé de quinze ans, qu'il jeta par-dessus bord sa religion familiale, tout simplement et sans regret : il ne regardera plus jamais en arrière. Le fait s'apparente à une vaccination efficace et durable ; mais on peut aussi supposer qu'un tel rejet fut assez difficile et pénible – il se trouve probablement au cœur de son enquête interminable sur les sources et le sens de la religion.

À Glasgow, Frazer se distingue dans ses études, spécialement dans le domaine classique. Eût-il étudié en Angleterre, son programme aurait été concentré sur les auteurs classiques d'une manière prépondérante, alors qu'en Écosse il doit aussi étudier les mathématiques, la physique, la logique, la métaphysique, la philosophie morale et la littérature anglaise. Bref, Glasgow lui offre une formation beaucoup plus large et beaucoup moins spécialisée que celle qu'il aurait reçue en Angleterre. C'étaient, à vrai dire, des études comparables aux dernières années du lycée. Dès le départ, Frazer se consacre à l'Antiquité en même temps qu'à la philosophie et à la psychologie, une combinaison qui caractérisera son œuvre tout au long de sa vie. Il s'intéressera toujours à l'évolution de l'esprit humain, et à la part qu'y prend la religion.

Parmi ses professeurs à l'université de Glasgow, où il finit ses études en 1874, le jeune James G. Frazer admire en particulier le latiniste George Gilbert Ramsay (1839–1921) et, de façon plus surprenante, le physicien William Thomson, ou Lord Kelvin (1824–1907), qui lui transmet la ferme conviction que l'on peut décrire toutes les dimensions de l'univers à partir de lois physiques. Dans ses mémoires, Frazer évoque encore, parmi les professeurs qui l'ont le plus marqué à cette période, celui de logique et de métaphysique, des matières qui comprenaient aussi la rhétorique : John Veitch (1829–1894) lui « a ouvert une nouvelle perspective intellectuelle dont il n'aurait jamais rêvé auparavant ». Elle consistait en l'idée que l'esprit pouvait être lui-même analysé. Daniel Frazer, qui avait espéré que son fils aîné lui succède dans la gestion de la pharmacie, finit par comprendre que l'avenir de James n'est pas dans le commerce et qu'il doit poursuivre ses études en Angleterre, une fois obtenue sa licence à Glasgow.

### **Cambridge**

Irait-il à Oxford ou à Cambridge ? Pour son père, protestant ardent, Oxford continuait à incarner la figure de John Henry Newman (1801–1890), qui trente ans auparavant, dans les années 1840, avait été à la tête d'un mouvement de forte tendance « anglo-catholique ». Absolument opposé à l'idée d'exposer un fils brillant au moindre soupçon de relent catholique, Daniel Frazer choisit Cambridge, notamment le Trinity College, où James est inscrit en 1874, en vue d'un diplôme en études classiques. Or, à cette époque Trinity est le véritable épice de la lutte féroce qui a éclaté contre les hommes d'Église dès 1859, après la publication de *The Origin of Species*. À Trinity, Frazer, étudiant en lettres classiques, s'enrôle immédiatement sous la bannière du rationalisme.

Mais que signifient des études classiques à Cambridge à cette époque ? Historiquement, et par opposition à Oxford, Cambridge est la citadelle de l'érudition textuelle. La pédagogie

était presque entièrement centrée sur les textes et la linguistique, et c'est d'une manière tout à fait disproportionnée que l'on mettait l'accent sur la construction et l'écriture du latin et du grec, aussi bien en prose qu'en poésie. Tout en étant à l'aise avec les textes et révélant de bonnes compétences exégétiques, Frazer ne s'est jamais considéré comme un philologue et ses travaux en tant que classiciste n'auront que rarement pour but explicite la critique textuelle. On peut en inférer que ce sont les thèmes de la littérature ancienne qui l'intéressent, au détriment de l'analyse formelle. Dès le début, avant même d'entendre parler d'anthropologie ou d'histoire des religions, il fait preuve d'une large palette d'intérêts et d'une grande diligence, en particulier pour un étudiant. Il faut aussi dire que l'enseignement classique à l'université de Cambridge fait l'objet de beaucoup d'improvisation, dans la mesure où il n'y a pas de faculté ni d'institution qui s'attachent à couvrir spécifiquement et systématiquement, dans le contexte universitaire, ce domaine du savoir. Les cours n'avaient lieu qu'au moment où les enseignants décidaient de les offrir dans les différents collèges et selon leur convenance. Dans ces conditions peu prometteuses, les étudiants voués à la lecture formaient un petit groupe sous la houlette de tuteurs privés dont dépendait une bonne partie de leur formation. (Frazer fait preuve d'originalité en s'abstenant d'y faire appel.) Frazer, dont l'éventail des lectures était bien plus vaste et plus profond que la normale, réussit à obtenir une éducation de bon niveau en dépit de ce cadre peu propice.

Ses enseignants les plus importants à Trinity sont John Maxwell Image (1842–1919) et le spécialiste de Platon, Henry Jackson (1839–1921), qui échappe au portrait stéréotypé des professeurs par l'ampleur de son érudition et par sa générosité intellectuelle. Comme à Glasgow, Frazer excelle dans les matières principales et obtient en 1878 la deuxième place à l'examen final, dit *Tripos* dans le jargon cambridgien. Auteur d'une thèse sur l'épistémologie de Platon, *The Growth of Plato's Ideal Theory* [2], il reçoit, à l'âge de vingt-cinq ans, un *fellowship* (bourse) de six ans à Trinity, ce qui est important pour lui non seulement du point de vue financier, mais aussi en termes de prestige. Compte tenu de la place centrale des études classiques dans le système éducatif en Grande-Bretagne dans la seconde moitié du XIXe siècle, il n'est pas surprenant que Frazer ait débuté sa carrière comme antiquisant ; il le demeurera malgré la liste immense de ses publications dans le domaine des belles-lettres et en anthropologie. Mais dès qu'il abordera cette dernière discipline, quelques années plus tard, il deviendra beaucoup plus spéculatif et prolix, la relation entre les études classiques et la nouvelle discipline étant, en grande mesure, déductive et analogique.

### **Pausanias**

La tâche de Frazer pendant son *fellowship* consiste à trouver un sujet de recherche, de préférence classique, qui lui permette de gagner une réputation dans le monde académique et de lui assurer un poste universitaire. Il a beaucoup lu, mais aucun auteur, aucune époque, ne l'inspire en particulier. Finalement, l'impulsion vient de deux sources, plus ou moins simultanément : il rencontre l'orientaliste écossais William Robertson Smith (1846–1894), qui ouvre véritablement à Frazer les domaines de l'anthropologie et de l'histoire des religions, et il commence son commentaire sur Pausanias, voyageur grec du IIe siècle ap. J.-C., à qui l'on doit la meilleure description qui nous soit parvenue de la Grèce classique avant sa destruction par les tremblements de terre et la conquête. À vrai dire, c'est quelques mois avant l'arrivée de Smith à Cambridge que Frazer choisit son projet de travail, mais c'est bel et bien la réunion de ces deux circonstances qui détermine sa carrière académique.

Dans les années 1870 Heinrich Schliemann avait annoncé avoir trouvé les ruines de la Troie d'Homère sur un tertre à Hissarlik, en Turquie, après quoi il avait exhumé une tombe qu'il déclara être celle d'Agamemnon en personne. Ces événements surprenants, tout comme la construction des chemins de fer en Grèce, font de ce pays une destination à la fois plus attractive et plus accessible aux voyageurs, qui y accourent en grand nombre pour voir les fouilles archéologiques qu'on y entreprend un peu partout. Sachant qu'une vaste classe sociale a été formée aux auteurs classiques en Grande-Bretagne, l'éditeur anglais George Macmillan (1855-1936), lui-même antiquisant, comprend le besoin d'un guide des ruines d'Athènes, sous la forme d'une édition moderne de Pausanias. Son ami James Gow (1854-1923), lui aussi étudiant à Trinity College, lui recommande un jeune érudit, James George Frazer, l'homme idéal pour une telle entreprise. L'affaire est bouclée l'année suivante, en 1884, lorsque Macmillan lui fait signer un contrat stipulant qu'il doit produire une édition de Pausanias en deux volumes - l'un consacré à la traduction et l'autre au commentaire - pour l'usage de ces hardis pionniers. Macmillan pense au succès commercial d'un Pausanias d'un format peu encombrant et facile à manier, qui servirait de guide au touriste dans la visite des ruines. Or, dès que Frazer met la main à la pâte, le commentaire ne s'annonce pas du tout succinct. Et, en 1898, le monde tremble devant le premier échantillon de la prolifique puissance frazérienne, lorsque Macmillan fait paraître son *Pausanias's Description of Greece* en six volumes in-quarto. La traduction commentée de Frazer, qui n'est pas une édition à proprement parler puisqu'il y manque le texte original en grec, demeurera une référence pendant près de soixante-quinze ans.

D'aucuns considèrent que *Pausanias* est la plus grande réussite intellectuelle de Frazer. Il manifeste une véritable pulsion à compléter sans cesse, à faire des détours dans ses propres digressions, et tous ses livres révèlent la même tendance à enfler de manière incontrôlable. Dans le cas de *Pausanias*, par contre, l'abondance de détails, quasiment outrancière à première vue, est en réalité fort opportune. Pausanias lui-même était une sorte d'ethnographe amateur qui posait toutes sortes de questions aux gens qu'il rencontrait sur la route et qui, de plus, portait un intérêt tout particulier aux coutumes de la paysannerie de son époque liées à des cultes révolus ou disparus depuis longtemps à Athènes. Voilà pourquoi Frazer comprend aussitôt que son commentaire doit être construit en plusieurs paliers, afin de répondre aux multiples défis que lance le texte original, tantôt en histoire ancienne, tantôt en archéologie, en folklore, en histoire des religions, en topographie. De ce point de vue, la forme et le contenu, ou la méthode et la matière abordée, sont en harmonie. Si dans ses travaux sur l'évolution de la religion Frazer cherche très souvent à influencer la réaction des lecteurs par son ton ironique, dans *Pausanias* il n'a pas d'intentions cachées, il se contente de suivre son auteur là où il le mène.

On peut décrire Pausanias comme un anthropologue avant la lettre et je voudrais suggérer que Frazer et Pausanias étaient faits l'un pour l'autre. Tous deux étaient des érudits, avec une propension à l'encyclopédisme et à la digression, attirés par tout ce qui était curieux et exotique. Ils manifestaient un intérêt constant et complexe pour la religion en général et pour le rituel en particulier ; et l'un comme l'autre étaient essentiellement des commentateurs, dont les talents exigeaient, pour leur épanouissement le plus complet, un grand corpus de données et une grande toile sur laquelle les disposer, jusqu'à arriver à une masse impressionnante de détails. Parce que l'œuvre de Pausanias donnait à Frazer une

armature toute faite pour son propre commentaire, et que ce genre littéraire est une forme ouverte, sans règles indiquant à priori quels éléments exigent une discussion, il pouvait satisfaire sa tendance à s'étendre et permettre à son érudition de se déployer. Ce confluent entre auteur et commentateur est capital pour comprendre la production, en six volumes, de ce qui est sans conteste le chef-d'œuvre de Frazer en tant qu'antiquisant [3].

### **Robertson Smith**

En tant que *fellow* du Trinity College, Frazer semble embarqué dans la routine d'une carrière académique cambridgienne, marquée par l'édition critique de textes classiques. Cependant, en 1883 il rencontre l'orientaliste et sociologue des religions sémites, William Robertson Smith, « exilé » de son Écosse natale et arrivé de fraîche date à Cambridge en tant que maître de conférences de langue arabe. Smith était un sémitiste brillant et un spécialiste d'études bibliques qui, de façon peu habituelle pour l'époque, avait séjourné au Moyen-Orient ; il s'intéressait aux Sémites en chair et en os, aussi bien arabes que juifs, et pas seulement aux textes anciens. Surdoué en linguistique, à l'âge de vingt-trois ans il était déjà professeur d'hébreu au séminaire de son église, après avoir étudié en Allemagne avec Julius Wellhausen (1844-1918), Paul de Lagarde (1827-1891) et Albrecht Ritschl (1822-1889). En Allemagne, il avait découvert l'exégèse biblique et revint en Écosse comme l'un de ses apôtres, alors que ses coreligionnaires de la Free Church n'en avaient jamais entendu parler. Contributeur, puis codirecteur de la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, Smith rédigea les articles « Angel » et « Bible », dans lesquels il introduisait et appliquait les principes du haut criticisme allemand, selon lesquels la Bible n'était pas un document monolithique et d'inspiration divine, mais un ensemble complexe de textes écrits au cours des siècles par des hommes et pour les hommes. Le résultat, prévisible, fit scandale. Horrifiés, les membres conservateurs de son église instruisirent son procès, l'un des derniers procès pour hérésie en Grande-Bretagne [4].

À Cambridge, les deux Écossais déracinés, Smith et Frazer, se lient aussitôt d'amitié. Peut-être faudrait-il utiliser un mot plus fort pour décrire leur relation. Frazer n'était pas un homme introspectif, il n'écrivait que très rarement sur ses propres sentiments ; mais trois ans après la mort de Smith, survenue en 1894, il écrira une lettre pleine de souvenirs forts et mélancoliques, décrivant précisément le bouleversement causé par sa rencontre avec Smith, dont le magnétisme était reconnu de tous :

« Je pense que les Arabes en Espagne ont été l'un de nos sujets de conversation ce soir-là. Malgré mon ignorance en cette matière, j'ai tenté d'en débattre avec lui et j'ai aussitôt été vaincu par son savoir, mais de la façon la plus douce, la plus aimable : je me suis laissé entièrement et immédiatement captiver par lui. Et plus jamais, autant que je m'en souviens, je n'ai à nouveau essayé de contredire la maîtrise qu'il a dès lors exercée sur moi, grâce à cette conjugaison extraordinaire de génie et d'érudition [5]. »

C'est dans un tel cadre émotionnel qu'a lieu l'initiation de Frazer - le terme *conversion* serait peut-être plus approprié - à l'anthropologie. Smith bouleverse Frazer sur le plan personnel et exerce sur lui un effet intellectuel profond et immédiat. Le pouvoir d'attraction de l'anthropologie est alors indissociable de son désir de connaître mieux une discipline qui tenait à cœur à son nouvel ami. Dans ces premières journées vertigineuses, lorsque le novice

Frazer tombe sous le charme du génie de Smith, il est indubitable qu'il se tourne vers l'anthropologie pour être plus près de lui. Mais il est bien évidemment d'autres raisons pour lesquelles un jeune antiquisant est attiré par cette science naissante. Si les études classiques étaient une discipline organisée, du point de vue méthodologique et académique, depuis quatre siècles, le domaine de l'anthropologie était presque vierge, ce qui le rendait très attrayant. De plus, l'anthropologie offrait à Frazer la possibilité d'exercer son érudition classique et, en même temps, de discuter sur un sujet, l'évolution de la religion, qui continuait à l'obséder pour des raisons personnelles.

Robertson Smith, toujours à la recherche de nouveaux contributeurs pour l'*Encyclopaedia Britannica*, confie un certain nombre d'articles à Frazer, qui n'hésite pas un instant à accepter le défi. Au XIXe siècle, l'encyclopédie était publiée à raison d'un tome à la fois, et le projet en était alors arrivé à la lettre « P ». Aussi toutes les contributions de Frazer commencent-elles à cette lettre. Après quelques petits articles sur des sujets classiques, Smith lui confie ceux relatifs aux termes « Taboo » et « Totem ». Cette commande aura des conséquences profondes. Le premier article est l'un des embryons de *The Golden Bough (Le Rameau d'or)* ; et le second donnera lieu, vingt-cinq ans plus tard, aux quatre volumes massifs de *Totemism and Exogamy* (1910) [6]. Dans les années 1880, Frazer ne maîtrise aucun de ces sujets avec l'autorité requise par une encyclopédie aussi prestigieuse ; il n'accepte le défi qu'à condition d'être dirigé de près par Smith. Si l'on suppose que leur affection était mutuelle, on peut imaginer que l'exigence de Frazer, garant d'un rapprochement quotidien, convenait également à Smith. En fait, dans une lettre à leur ami commun, John Sutherland Black (1846–1923), Smith exprime son intention de faire plus de place à l'article sur le totémisme : « Aucun autre article dans le volume ne me tient autant à cœur. Il a exigé de moi un grand effort personnel, j'ai soigneusement orienté Frazer dans le traitement du sujet ; et il a consacré sept mois de travail intensif pour en produire l'article de référence [7]. » Considérablement enrichi, le texte de l'entrée encyclopédique est d'abord publié à Edimbourg sous forme de livre – le premier ouvrage de Frazer – en 1887.

Le totémisme est au cœur des reconstitutions que fait Smith de la religion sémite primitive. Il se concentre sur les pratiques rituelles, et plus exactement sur le sacrifice dans sa version jugée la plus primitive, le sacrifice de communion, c'est-à-dire de consommation exceptionnelle, par la tribu, de l'animal totémique, frère divin des hommes. Dans *The Religion of the Semites* (1889), il entreprend une reconstruction des origines préhistoriques des religions sémites historiques, mais, ce faisant, il s'éloigne considérablement – quoique non complètement – du rationalisme si bien illustré par Edward B. Tylor (1832–1917). Alors que le point de vue dominant chez les anthropologues de la religion des années 1880, en Grande-Bretagne, et sous l'emprise de Tylor, était intellectualiste, individualiste et psychologique, on peut dire que Smith accentuait les aspects émotifs (voire irrationnels), tout comme les dimensions collectives, selon un regard précurseur de la sensibilité sociologique.

On pourrait croire que Frazer et Smith discutaient souvent, pendant leurs longues promenades ensemble, de leurs sentiments respectifs à l'égard de la religion, d'autant plus qu'ils avaient grandi au sein de la même église. Mais tel ne fut pas le cas. Frazer ira jusqu'à avouer qu'il n'a jamais compris l'intimité religieuse de son ami : « À ce sujet, il gardait une certaine distance que ni moi ni, autant que je sache, aucun de ses amis les plus proches

n'avons jamais réussi à franchir. Je n'arrivais même pas à aborder, encore moins à discuter, cette question avec lui [8]. » Admettons, il le faut, que Smith n'a jamais renoncé à sa foi chrétienne, fût-ce sur un mode sophistiqué, incompréhensible pour la plupart des fidèles de son église.

La question de la religiosité et de l'irréligiosité relatives de l'un et de l'autre ne se prête pas à des réponses définitives. Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de Smith, d'un dieu qui meurt, qui aurait été une conception religieuse d'origine préhistorique, a exercé une influence énorme sur Frazer. Il l'admet lui-même dans sa préface à la première édition du *Rameau d'Or* : « (...) je dirais que l'idée centrale de mon essai - la conception du dieu mis à mort - est directement dérivée de mon ami, Robertson Smith [9]. »

### **Ernest Renan et le prêtre de Némi**

Dans *Le Rameau d'or*, Frazer se propose de guider ses lecteurs dans un labyrinthe de coutumes et de pensées bizarres, dont le point de départ est un bosquet à Némi (ou Aricie), dans les alentours de Rome, où un esclave rescapé régnait jusqu'à ce qu'un autre le défiât en combat. Le vainqueur devenait à son tour roi et prêtre du bois, tant qu'un rival ne le détronait pas. En présentant ce mystère, Frazer en rajoute aussi quantité d'autres, dont certains sont passés inaperçus. Le premier concerne la genèse même de l'ouvrage. En 1888, il écrit à son éditeur, George Macmillan, pour lui annoncer qu'il doit suspendre le commentaire de Pausanias car entre-temps il a déjà beaucoup avancé dans l'élaboration d'un ouvrage de nature différente, une « étude sur l'histoire de la religion primitive ». Il s'agit, bien entendu, du *Rameau d'or*. On peut difficilement l'imaginer aujourd'hui, mais dans les années 1880 la prêtrise de Némi était un sujet plutôt obscur et sans grande importance au sein de la communauté de classicistes et d'historiens des religions gréco-romaines. Qu'est-ce qui a pu attirer son attention sur ce sujet ?

Les vastes lectures qu'il avait faites pour écrire l'article « Taboo » pour l'*Encyclopaedia Britannica* en sont une source évidente. Après tout, une bonne partie des ethnographies en question concernait les nombreuses interdictions entourant la vie des rois. Le fait que le prêtre de Némi portait le titre de roi du bois peut avoir enflammé l'imagination fertile de Frazer. Ses lettres à Macmillan ne donnent pas de pistes sur le point déterminant qui a déclenché son intérêt et sa préface à la première édition du *Rameau d'or* ne fait que compliquer l'énigme. Il y a pourtant un ouvrage qui a pu détourner son regard de Pausanias vers le bosquet de Némi. En 1886, Ernest Renan (1823-1892) avait publié *Le Prêtre de Némi. Drame philosophique*, dont l'action se déroulait à Némi, à l'ombre de la mythique ville d'Alba Longa. Cette pièce de théâtre est une parabole morale qui illustre la fragilité et la confusion durables de l'humanité. Un prêtre éclairé essaye d'introduire un peu de rationalité dans le culte absurde dont il est lui-même le protagoniste. Sans surprise, cette action bien intentionnée provoque une calamité : la foule ignare exige l'infaillibilité de ses oracles et fait de ce philosophe avant la lettre un criminel. Résultat, la nation est trahie et succombe à Rome.

Nous savons que Frazer était un admirateur de Renan [10]. Comme Frazer, Renan avait grandi dans une atmosphère profondément pieuse et avait perdu la foi, notamment lorsque, jeune homme fréquentant le séminaire, il lit l'ouvrage incendiaire de David Strauss



(1808–1874), *Das Leben Jesu* (1835), qui niait la nature divine de Jésus et réduisait ses miracles à la catégorie de mythes produits par l'Église à ses débuts. En 1923, Frazer publiera un petit ouvrage qui montre son admiration envers Renan, intitulé *Sur Ernest Renan* et tiré de deux conférences qu'il avait prononcées sur l'historien des religions français. Il va jusqu'à y écrire qu'il se sent plus proche de Renan que de n'importe quel autre écrivain ou savant français. S'il n'y fait pas mention du *Prêtre de Némi*, il précise que Renan a inspiré son image des cloches éternelles de Rome, qui sonnent à la fin du *Rameau d'or* pour symboliser la persistance de l'impulsion religieuse de l'humanité. Je fais l'hypothèse que Frazer a lu la pièce de Renan en 1886 (elle fait partie du catalogue de sa bibliothèque), ce qui lui a donné l'idée de produire un ouvrage, forcément spéculatif, mais qui chercherait à expliquer de façon scientifique et novatrice ce que Renan s'était permis de dramatiser.

Outre le tempérament rationaliste des deux hommes, d'autres dimensions émergent, de manière surprenante, des écrits de Frazer sur Renan, tout d'abord la « sympathie » que lui inspire « une certaine communauté de race et de tempérament ». Car Renan, en tant que Breton, « était de ce vieux sang celtique » qui coulait aussi dans ses veines écossaises et qui comportait « une façon d'envisager le monde très différente de celle qui caractérise et le génie purement français, et le génie purement anglais ». Frazer développe ensuite le vieux thème du goût français de la clarté et de la logique, au détriment des choses de la fantaisie et de l'imagination, pour reprendre ensuite, par contraste, celui du génie celtique, où il fallait trouver « la clef de maintes caractéristiques de Renan, qui, autrement, resteraient des énigmes [11] ».

Frazer réfute le portrait simplifié de Renan en tant que pur rationaliste, disant que ses adversaires ecclésiastiques avaient grand tort de le présenter comme un iconoclaste méphistophélique. Le rationalisme, ajoutait Frazer, « contemple la religion, pour ainsi dire, extérieurement ; Renan la sentait intérieurement ; car il a été croyant et s'il est sorti de l'Église, il est resté toujours lié à l'Église par une sympathie qui avait ses racines dans le fond même de son être. Une telle sympathie, née de sentiments et d'émotions plutôt que de pure raison, est indispensable à celui qui voudrait comprendre l'histoire non seulement de l'Église, mais de la religion en général. Sinon l'histoire religieuse reste une énigme plus insoluble que celle du Sphinx [12]. » C'est comme si Frazer, au lieu d'extirper les émotions, selon l'image qui domine sa propre anthropologie intellectualiste, parlait ici, par personne interposée, de lui-même.

Je reviens à la question de l'attitude personnelle de Frazer vis-à-vis de la religion, l'une des plus palpitantes que j'ai dû moi-même affronter en écrivant sa biographie [13]. Son attitude générale, en particulier à l'égard du christianisme, est sans doute et catégoriquement négative. Ceci est illustré d'une façon si abondante dans toute son œuvre et en particulier dans *Le Rameau d'or*, qu'il n'est aucun besoin de le démontrer. Et pourtant, lorsque j'essayais de me mettre dans la peau de Frazer, j'arrivais à la conclusion surprenante que ce Voltaire tardif, parmi les voix sécularistes les plus influentes dans la première moitié du XXe siècle, était profondément ambivalent en matière de religion. Non que son combat d'une vie n'était pas sincère, bien au contraire. Mais tout en croyant que la religion était une erreur, le fruit d'une façon équivoque de voir le monde, et qu'on devait se réjouir de sa démystification par la science, cela n'épuisait guère le problème. Malgré la joie avec laquelle il profite de toute occasion pour embrocher la religion sur la lance de la rationalité, ses écrits

et ses lettres montrent qu'il avait une double sensibilité en matière de religion. Je ne peux pas affirmer qu'il fût déchiré par un tourment inavoué, ni qu'il fût inconscient de ce contre-sentiment, mais je ne doute pas de son existence.

### ***Le Rameau d'or***

La première édition de *The Golden Bough*, en deux volumes, voit le jour en 1890 [14]. *Le Rameau d'or* est une reconstruction conjecturale de l'évolution de la mentalité de l'humanité « primitive » à travers un examen des idées et des pratiques d'un grand nombre de peuples anciens et illettrés, un peu partout dans le monde et de différents âges. Il s'agit, pour ainsi dire, d'une étude épistémologique, au sens où Frazer s'occupe de la façon dont les humains expliquent le monde. L'ouvrage peut aussi être décrit comme une sorte d'anatomie comparée de l'esprit humain. Pendant deux générations après la crise causée par Darwin, le grand public instruit était passionné par toute idée et tout écrivain qui promettaient d'éclairer les problèmes de la foi et de la raison. Edward Tylor avait été parmi les premiers, en Grande-Bretagne, à offrir une analyse compréhensive des institutions sociales selon une perspective évolutionniste. Bien qu'il discutât aussi du développement de l'agriculture et du travail de la fonte, on peut imaginer que ses lecteurs étaient beaucoup plus intéressés par ses travaux sur les institutions spirituelles : la religion et la mythologie, qui, comme tout autre produit de l'Homme, devaient être jugées de manière rationnelle. Pour le rationaliste Tylor comme pour Frazer, dont il est le mentor, il était question d'animisme et de magie, en tant que manifestations inévitables de l'esprit humain à l'état d'ignorance primitive. *Primitive Culture* (1871), d'Edward Tylor, que l'on considère comme l'ouvrage fondateur de l'anthropologie anglaise, est important pour Frazer parce qu'il lui fournit une conception de la culture rationaliste et évolutionniste dont il ne cessera jamais de se servir. Toujours prêt à remettre en cause ses propres hypothèses et conjectures au niveau du détail, Frazer ne contestera jamais ni le principe général de l'évolution, ni la méthode comparative qui fondait les travaux de l'école tylorienne à laquelle il appartient sans conteste.

De l'aveu même de Frazer, les savants qui l'influencent le plus sont non seulement Robertson Smith et Edward Tylor, mais encore le mythologue et folkloriste allemand Wilhelm Mannhardt (1831-1880). Dès la première édition du *Rameau d'or*, il admet que l'ouvrage est largement redevable aux travaux de Mannhardt. Celui-ci avait débuté sa carrière en tant que mythologue comparatiste, héritier de Jacob Grimm (1785-1863), mais avait abandonné les principes de cette école au profit de l'évolutionnisme, sous l'influence de Theodor Waitz (1821-1864), d'Adolf Bastian (1826-1905) et d'Edward Tylor. Mannhardt a aussi infléchi le parcours de la philologie vers le terrain, ayant lui-même collecté, soit en personne, soit à travers des questionnaires distribués dans différents pays d'Europe, un vaste corpus de traditions paysannes, surtout des coutumes liées à la moisson et aux forêts. Selon Frazer, ces données représentaient « le témoignage le plus complet et le plus fiable que nous possédions sur la religion primitive des Aryens [15] ». Mannhardt avait lui-même insisté sur le fait que les rites ruraux étaient destinés, à l'origine, à assurer la fertilité de la végétation, des champs, des animaux, de l'homme. Et Frazer retient et magnifie l'image de ces paysans qui, en dépit du christianisme, étaient les continuateurs insoucieux d'une foi préchrétienne, encore incrustée dans leurs pratiques et coexistant, par ailleurs, avec les cultes urbains de l'antiquité classique. Il était question d'une religion ancrée dans le cycle annuel de la naissance et de la mort de la végétation cultivée, mais probablement plus ancien encore,

c'est-à-dire antérieur à l'avènement de l'agriculture. Frazer devait à Mannhardt non seulement les données empiriques, mais aussi la notion-clé d'« esprit de la végétation » ou de « démon des céréales », c'est-à-dire la divinité qui habitait les choses qui poussent et que le rite était censé apaiser ou gratifier. Cette mise en relief de l'action rituelle, qui est repérable aussi bien dans les travaux de Mannhardt que chez Smith et qui portera l'étiquette de « ritualisme » au tournant du XXe siècle, marque indéniablement Frazer. Nous y reviendrons.

Mais si les paysans étaient alors à l'épicentre de la pensée anthropologique en Europe occidentale, que dire de leurs homologues exotiques, les dits *sauvages* et *barbares* ? Le dernier quart du XIXe siècle est marqué par une compétition furieuse de la part des puissances européennes, avides de colonies et de marchés. Un effet dérivé de cette poussée impérialiste est le flot, sans précédent, de récits sur les peuples indigènes rencontrés par des missionnaires, des explorateurs, des commerçants. Cette littérature inonde les capitales occidentales. Pour ce qui est des paysans, on les avait romantiquement reconceptualisés comme « le peuple », on récoltait partout, de façon exhaustive et fiévreuse, leurs contes et leurs rites comme autant de vestiges d'une très ancienne sagesse. Pour Frazer, l'importance exceptionnelle de toute pratique rituelle vient du fait qu'elle permet de dévoiler un état mental autrement inaccessible – une pensée *en action*. De même, ces données l'intéressent parce que les ressemblances qu'il y repère à la fois illustrent et émanent, selon lui, d'une condition spirituelle identique. Les coutumes et les rituels avaient donc une valeur inestimable pour l'anthropologue ou pour le folkloriste soucieux de retracer la route générale de l'évolution mentale de l'humanité. L'archéologie ne pouvait apporter que des objets, parfois beaux, mais qui restaient sans vie ; tout au plus pouvaient-ils apporter des témoignages suggestifs, parfois fort ambigus, sur ce que l'Europe post-darwinienne voulait vraiment savoir : les motivations et les émotions des ancêtres primitifs, et donc les origines de la religion.

Si on prenait en compte la loi de la similarité et le fait que les peuples *arriérés* du présent n'avaient pas changé leur constitution mentale pendant des milliers d'années, alors ces deux hypothèses, une fois combinées, avaient une portée considérable. D'un point de vue conceptuel, elles avaient tout d'une machine à remonter le temps. Pour trouver des exemples de comportement « primitif » ou « barbare », on n'était plus limité aux récits rares et difficiles à confirmer d'un Hérodote, d'un Tacite, ou même d'un Pausanias. Désormais, voyageant sans effort dans le temps et dans l'espace, on pouvait entrelacer les ethnographies contemporaines et classiques pour produire, en quelque sorte, aussi bien une anatomie qu'un atlas d'une mentalité primitive inchangée.

Véritable légataire de la masse de données ethnographiques et folkloriques de son temps, Frazer est en position idéale pour rassembler littéralement des milliers d'exemples de la pensée et de l'action de ces deux groupes jusque-là ignorés. L'un de ses objectifs, ce faisant, consiste à miner le prétendu statut à part de la Grèce ancienne, alors que, depuis la Renaissance, l'Occident prenait pour article de foi le fait que les Grecs étaient une glorieuse exception au milieu de la barbarie du monde ancien. Autrement dit, on croyait que la Grèce et Rome, en raison de leur épanouissement incontestable en philosophie, en littérature, en architecture et dans les autres domaines, ne participaient pas à la barbarie morale et à la pauvreté intellectuelle qui les entouraient. *The Golden Bough* représente le point culminant

d'un contre-mouvement de longue durée qui visait à démystifier ce portrait idéalisé. Frazer offre un argument assez nouveau et subversif, qui consistait à affirmer qu'ils ressemblaient aux autres peuples de l'Antiquité, dans la mesure où tous, aussi bien les Grecs que les barbares, illustraient un stade de l'évolution mentale plus reculé et donc inférieur. Loin d'être une exception miraculeuse, le cadre mental des Grecs pouvait être mieux compris si on le comparait avec celui des « sauvages » et des paysans de l'Europe contemporaine, c'est-à-dire du XIXe siècle. C'est pour cette raison, rappelons-le, que l'anthropologie devait devenir, avec la philologie, l'histoire ancienne, la philosophie ancienne, notamment, une partie nécessaire du bagage intellectuel des antiquisants. Sans quoi, on s'interdisait de pénétrer le véritable univers mental de l'antiquité.

Mais tout compte fait, les Grecs et les Romains n'étaient que le prétexte ou le cheval de Troie lui permettant de porter atteinte à sa vraie cible : la religion, c'est-à-dire le christianisme. Fils tardif des Lumières, Frazer voit dans la religion soit une erreur gigantesque de l'esprit humain, soit une imposture de la part des « prêtres rusés », ces ennemis favoris des philosophes. Attis, Adonis, Osiris et Dionysos, voilà les divinités qu'il examine de plus près, car elles sont des exemples par excellence du dieu de la végétation, ou esprit des céréales, en tant que catégorie religieuse, retrouvée au cœur même de la religion primitive, dans la Méditerranée orientale et en Asie Mineure, berceau de la culture occidentale. Toujours à la recherche des similitudes, au détriment des différences, Frazer met en exergue le fait que ces dieux-là avaient, tous les quatre, les mêmes « histoires de vie » : leurs mythes racontaient (et leurs rituels montraient) comment tous avaient été grièvement blessés lors d'un combat avec un animal sauvage ou un adversaire, comment ils en étaient morts, puis avaient fait l'objet d'un deuil universel – en attendant le moment de revivre, de réapparaître à travers la renaissance de la végétation et de tout ce qui pousse.

De tels dieux et le schéma rythmique et proprement répétitif qui constitue leur mythe sont au cœur du *Rameau d'or*. Au sens le plus littéral du terme, le lecteur peut les trouver bien au centre de l'ouvrage, puisque *Adonis*, *Attis*, *Osiris* est le titre des cinquième et sixième volumes de l'édition élargie (nous y reviendrons), et Dionysos est au début du septième, intitulé *Spirits of the Corn and of the Wild*. Cet emplacement central traduit symboliquement leur importance, puisque leurs souffrances et leurs résurrections fournissent le modèle des rites dont le protagoniste est leur représentant dans ce monde, le roi divin. Quant aux rituels des dieux mourants, ils constituent les actions capitales par le biais desquelles la communauté d'adorateurs primitifs affirme l'unité de son lien à la divinité et à l'ordre universel qu'elle représente, tout en assurant pour les humains le signe le plus évident de la faveur divine, c'est-à-dire la fertilité de la terre.

En somme, quand Frazer dégage des cultes d'Attis, d'Adonis, d'Osiris et de Dionysos le modèle du dieu qui meurt mais qui ressuscite au printemps, aucun de ses lecteurs – sauf le plus borné – ne pouvait manquer de remarquer l'absence, dans un pareil défilé de divinités de la Méditerranée orientale, de celui qui y trouvait sa place par excellence : Jésus de Nazareth. Si Attis et ses compagnons n'étaient qu'une illusion et une absurdité, que pouvait ou devait être le christianisme ? Frazer, qui évite les polémiques religieuses, espère que ses lecteurs en tireront leurs propres conclusions. En fait, il est probablement, à côté de H. G. Wells (1866-1946), et comme je l'ai déjà signalé, le principal avocat du sécularisme en Grande-Bretagne dans la première moitié du XXe siècle.

Quand *Pausanias* paraît enfin en 1898, Frazer est libre de retourner à *The Golden Bough*, pour s'attaquer à de nouvelles données ethnographiques, disponibles dès 1890, surtout sur les aborigènes d'Australie, alors considérés comme des « fossiles vivants ». Dix-huit mois de lecture assidue et d'intense révision aboutissent à la deuxième édition de l'ouvrage, parue en 1900 en trois volumes. La principale nouveauté en est une théorie comtienne des trois stades de l'évolution mentale de l'humanité : dans le premier stade, caractérisé par la *magie*, la nature exécute les ordres surnaturels de l'homme ; dans le deuxième, un âge de *religion*, l'homme reconnaît son impuissance et supplie les dieux ; et enfin le stade de *science* positive, marqué par la raison analytique, qui démasque entre autres les erreurs des stades précédents. Ce schéma est le noyau dur de la troisième édition, qui prend des proportions massives, étant composée de douze volumes, parus entre 1906 et 1915.

En toute rigueur, aucune synthèse du *Rameau d'or* ne peut rendre compte de ce qu'on retrouve en le lisant. L'argument principal de Frazer est extraordinairement maigre ; et ce n'est que la masse de données qui le rend touffu et labyrinthique. Normalement il commence chaque section par une brève introduction résumant ce qu'il se propose de prouver ou démontrer, puis il avance lentement, minutieusement, à chaque affirmation, il fait un pas en arrière pour l'enrober d'un monceau de « preuves ». Les guillemets s'imposent tant il est peu évident qu'elles prouvent quoi que ce soit. Il s'agit toujours d'un amas caractéristique de coutumes pris un peu partout dans le monde et dans l'histoire, que Frazer prend pour des analogies censées illustrer ce qu'il prétend démontrer en suivant la loi de la similarité, c'est-à-dire, que des actes similaires ont des motivations similaires. L'intérêt intrinsèque de ces données est mitigé ; elles ne restent impressionnantes que par leur quantité. Et, assez fréquemment, Frazer décide de faire tout un détour à partir de tel ou tel détail d'un rite ou d'un mythe, et ce d'une façon gratuite, c'est-à-dire sans rapport direct avec son objectif immédiat, sans rien dire de son objectif ultime. Mais si le lecteur décide de se concentrer sur l'argument principal, alors il devient possible de parcourir l'épaisseur des nombreux volumes avec une rapidité surprenante.

Les prétentions à écrire une « histoire objective », telles qu'on en connaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, prennent chez Frazer la forme de phrases comme celle-ci : « Les hypothèses ne sont que des ponts, nécessaires mais temporaires, pour relier entre eux des faits isolés. Si mes ponts à moi, fragiles comme ils sont, finissent par s'écrouler tôt ou tard, pour céder la place à des structures plus solides, j'espère que mon livre gardera son utilité et son intérêt en tant que recueil de faits [16]. »

Cela ne veut pas dire que Frazer manque de théories. Au contraire, son œuvre est un tissage de conjectures (les arguments poussés trop loin par analogie sont condamnés à n'être que cela même), c'est pourquoi il se sentait obligé de les consolider autant que possible par un usage copieux d'illustrations. Sa méthode toujours cumulative prêtait à confusion, notamment lorsqu'il changeait d'avis sans effacer telle ou telle considération théorique plus ancienne, à laquelle il ne tenait plus. Le résultat ressemble à un palimpseste médiéval, ce qui par ailleurs était l'une de ses métaphores favorites pour se figurer l'esprit humain. En fait, on peut dire que *Le Rameau d'or* est en soi une histoire du développement de la pensée de Frazer au long d'un quart de siècle – une histoire digne de l'époque, remplie de fossiles incarnant les stades de croissance organique de sa propre conscience.

Si les critiques que lui adressent ses pairs, notamment à partir de la deuxième édition, portent atteinte à la réputation de Frazer au sein de la communauté savante, notamment anthropologique, il n'en va pas de même auprès du large public, au sein duquel sa renommée ne fait que grandir, surtout lorsqu'il prépare une version abrégée de *The Golden Bough*, en un seul volume paru en 1922 [17]. Quand la troisième édition touche à sa fin, il est comblé d'honneurs : le roi l'anoblit en 1914, il devient membre de la Royal Society en 1920 et reçoit l'ordre du Mérite en 1925. Il est aussi l'un des membres fondateurs de la British Academy, en 1902. Les idées principales du *Rameau d'or*, surtout de la troisième édition, se sont tellement répandues dans les circuits universitaires, littéraires et médiatiques que la plupart des gens cultivés en conservent encore aujourd'hui une notion, quand bien même ils n'ont pas lu l'ouvrage, ni aucune de ses versions abrégées, et ne sont donc pas capables d'attribuer ces idées à Frazer. Mais n'importe quel manuel consacré à l'histoire de la discipline en offre un résumé à ceux qui désirent les connaître.

### Judaïsme

On peut difficilement se représenter le chagrin de James G. Frazer, provoqué par le décès prématuré de Robertson Smith, le 31 mars 1894. Son deuil se fait par étapes à la fois émotionnelles et intellectuelles – il ne sera jamais définitif. Ce n'est qu'après la mort de son ami, et plus exactement à l'âge de 42 ans, qu'une femme bouleverse enfin la vie de Frazer, jusque-là marquée quasiment par l'inexistence de toute figure féminine en dehors de sa famille. Tout l'univers académique de Cambridge est étonné d'apprendre en 1896 que ce célibataire de légende va se marier, qui plus est avec une femme française, Elizabeth (Lilly) De Boys Grove [18]. Cette veuve et mère de deux filles, a de toute évidence joué un rôle maternel auprès de son mari. La mère de Frazer était, elle, décédée en 1890. C'est surtout le versant intellectuel du deuil de Frazer qui nous occupera ici, à propos du legs de Smith sur le plan théorique et sur le plan des études sémites, même s'il est quasiment inséparable des dimensions intimes.

Si Frazer ne rejoindra plus jamais le giron du christianisme, au fil du temps, le judaïsme et les Hébreux gagnent pour lui une valeur croissante. La religion en général et le christianisme en particulier sont toujours congédiés, mais c'est comme si les juifs lui permettaient d'attribuer un nom et un lieu à son admiration ambivalente de la religion, ou du moins de certaines de ses conséquences. Certes, l'idée que Dieu eût choisi les juifs est inacceptable pour lui, mais il n'est pas saugrenu de dire de Frazer qu'il les a choisis. Ici et là, même le judaïsme semble prendre pour lui l'allure émotionnelle de la foi qu'il avait perdue. Aussi, son changement de perspective à l'égard des juifs et du judaïsme, jusqu'à devenir un philosémite distingué, nous offre-t-il un moyen indirect d'accéder à une évolution spirituelle autrement inaccessible.

Il faut d'abord mentionner l'ambiance antisémite qui sévit en Grande-Bretagne au XIX<sup>e</sup> siècle, car la jeunesse de Frazer en est inévitablement marquée. Mais au cours des années, un certain nombre de figures changent son regard et détermineront sa bienveillance à l'égard du monde juif. À part Smith, on doit évoquer le savant juif d'origine roumaine, Solomon Schechter (1847-1915), qui devient le meilleur ami de Frazer après la mort du premier. Plus connu comme rabbin et théologien d'envergure aux États-Unis, où il partira en 1902, Schechter est boursier et maître de conférences au Christ's College, à Cambridge, son

domaine de spécialisation étant le Talmud. Lui et Frazer deviennent inséparables et le fait est que Schechter peut faire ce que Smith ne pouvait pas : montrer à son ami, par son propre exemple, que le judaïsme, loin d'être une simple collection de textes anciens, de vestiges archéologiques, et de survivances folkloriques, est une culture vivante, avec sa propre interprétation du monde. En fait, la raison principale pour laquelle Schechter accepte de partir à New York, c'est son désir de mener une existence juive épanouie, ce qui exigeait la présence d'une communauté juive, alors que Cambridge n'en abritait aucune.

Frazer comprend sa décision de partir, mais il en est désolé et n'aura plus jamais, avec personne, le lien affectif qu'il avait avec Schechter. Il n'est pas abusif d'interpréter sa propre décision d'apprendre l'hébreu comme un acte de rapprochement symbolique avec son ami parti en Amérique. L'opportunité lui en est offerte lorsqu'en 1905, on persuade le révérend Robert Hatch Kennett (1864–1932), professeur titulaire de la chaire d'hébreu à Cambridge, de donner un cours libre à l'attention d'un cercle choisi de collègues classicistes, notamment Jane Ellen Harrison (1850–1928), Francis Macdonald Cornford (1874–1943), Arthur Bernard Cook (1868–1952), et James George Frazer. Il faut préciser que l'hébreu est alors considéré comme une langue classique. On ne sait pas lequel d'entre eux a eu cette idée, mais on sait que leur objectif commun consistait à pouvoir lire tout seuls l'Ancien Testament, avec l'aide d'un dictionnaire. Au bout de quelques mois, un seul étudiant s'accroche : Frazer.

Comme ses collègues, il avait appris plusieurs langues au cours de sa vie, aussi bien classiques que modernes, mais probablement aucune n'était aussi difficile que l'hébreu, dont il n'entame l'étude qu'à l'âge de cinquante ans. Compte tenu de ses capacités de travail extraordinaires et de son rapport personnel avec Schechter, dont le souvenir renforce sûrement l'élan avec lequel il s'y investit, il n'est pas surprenant qu'il puisse se passer de son maître au bout de quelque temps. La bibliothèque Wren à Trinity possède encore aujourd'hui sa Bible en hébreu et en anglais, dans laquelle il a noté la date à laquelle il a fini chaque livre, entre 1906–1907 et 1915. Ses notes comprennent, vers la fin, la mention : « for the most part without dictionary » (pratiquement sans utiliser le dictionnaire). Frazer tombe amoureux de la lecture en hébreu, qui devient son passe-temps favori dans la décennie précédant la Grande Guerre.

Son amitié pour Schechter intensifie considérablement sa sensibilité face à l'antisémitisme. Un épisode le montre bien. En 1913, la sempiternelle calomnie selon laquelle les juifs utiliseraient le sang d'enfants chrétiens dans la préparation de leur *matzot* à l'occasion de la Pâque juive, refait surface dans la Russie tsariste. À Kiev, un juif appelé Mendel Beilis est arrêté et accusé de meurtre ; mais un peu partout des libéraux dénoncent la manipulation que constitue ce procès. Pour étayer le dossier de l'accusation, un journal réactionnaire publie une liste d'ouvrages savants censés soutenir l'idée que, du moins dans le passé, les juifs utilisaient effectivement du sang chrétien. Frazer est horrifié d'apprendre qu'un extrait de *The Scapegoat*, une partie capitale de la troisième édition du *Rameau d'or*, y figure, sortie de son contexte. Il interrompt son travail pour écrire une lettre au *Times*, datée du 11 novembre 1913, dans laquelle il condamne la farce du procès Beilis et nie avec acharnement que son travail puisse être mis au profit du réquisitoire. Sa lettre n'étant publiée que le jour où Beilis est acquitté, elle sert surtout à montrer l'engagement profond de Frazer en faveur de la cause juive.

Il est important de comprendre qu'un tel soutien ne dévoile en aucune manière une disposition libérale de sa part. Frazer était un conservateur, politiquement parlant, pour autant qu'on puisse dire que la politique faisait partie de la vie de cet homme singulièrement plongé dans son propre univers de lecture et d'écriture. À mon avis, sa prise de position s'explique surtout par le fait que, sous l'influence de Robertson Smith, puis de Schechter, il finit par admirer sincèrement les juifs, individuellement et comme nation, sans pour autant abandonner le dénigrement rationaliste du système théologique et des institutions sociales qui en dérivait. Le fait est que cette contradiction ne peut être aucunement simplifiée, d'autant plus qu'il ne l'a jamais lui-même formulée, encore moins résolue. Une chose est certaine : lorsqu'il parcourt la Bible, ce sont ses composantes « primitives » qui attirent son attention. Ce travail aboutit à la publication de *Folk-Lore in the Old Testament* (1918), qui par l'accent mis sur le bizarre et le barbare laisse bien transparaître sa place dans le projet de Frazer de discréditer la religion à travers l'emploi d'une méthode scientifique qu'il croit objective [19]. La date de publication contribue largement au succès de ce volume, qui semble capter l'air du temps et figurer en tête d'un long cortège de subversion et d'opprobre à l'égard de ce qui était encore tenu pour saint et vrai. Il en publiera une version abrégée cinq ans plus tard. Certes, l'ouvrage illustre bien le vieux style anticlérical de Frazer, mais lorsque son éditeur – et d'autres – lui demande de faire de même avec le Nouveau Testament, il répond avoir déjà programmé plus d'ouvrages que les années de vie qui lui restent. Il est difficile à croire que ce refus n'ait pas de valeur symbolique. Sa sympathie envers les juifs modernes et émancipés, qui avaient réussi à se débarrasser de ce qu'il voyait comme des superstitions et des absurdités moyenâgeuses, continuera donc de coexister avec son antipathie envers le judaïsme, en tout cas dans son ancrage biblique. Bien qu'il ne l'ait jamais dit en toutes lettres, c'est comme s'il ne pouvait que condamner cette religion en tant que religion, illustrant elle aussi un stade mental dépassé.

### Ritualisme

Au tournant du XXe siècle, toute une cohorte d'hellénistes, dits « ritualistes » de Cambridge, puisent de manière extensive dans *The Golden Bough*. Ce sont des figures telles que Francis Macdonald Cornford (1874–1943), Jane Ellen Harrison (1850–1928), Gilbert Murray (1866–1957), ou encore Arthur Bernard Cook (1868–1952), qui s'efforcent de montrer que les rites de fertilité dionysiens sont, historiquement, les modèles du drame grec. Admirateurs également de Robertson Smith, ils soutiennent que la mythologie grecque est un développement tardif, sophistiqué, laissant derrière lui, dans l'obscurité, une strate rituelle plus primitive. Frazer n'a jamais tranché définitivement au sujet des rapports entre mythe et rite, sur lesquels les nombreux volumes des différents *Rameaux d'or* offrent des perspectives assez disparates. Ce qui est certain, c'est qu'en 1921 il éprouvait si peu de sympathie pour l'irrationalisme associé au point de vue des ritualistes qu'il en formule la critique suivante :

« Il est curieux de constater que, en raison d'une perspective limitée, quelques savants sont prêts aujourd'hui à restreindre la portée des mythes au rituel, comme s'il n'y avait que le rituel qui pouvait amener les hommes à divaguer et à méditer sur la cause des choses. Sans doute, certains mythes furent élaborés pour expliquer des rites dont la vraie origine avait été oubliée ; mais le nombre de ces mythes est infinitésimalement petit en comparaison de ceux qui concernent d'autres motifs et dont l'origine fut autre. (...) Celui qui étudie le mythe et le



rite avec trop de zèle, plus désireux de les expliquer que de prendre plaisir à partager les traditions du peuple, risque de s'égarer dans le jardin de l'imagination et de jeter à la poubelle, d'un seul coup de faucille, les fleurs de la fantaisie [20]. »

L'une des raisons pour lesquelles il désavouait le réductionnisme des ritualistes, pourtant inspirés par son œuvre, c'est qu'il admettait bien d'autres origines pour beaucoup d'autres mythes, qui pouvaient être dès le départ des explications erronées, fondées à la fois sur la curiosité et l'ignorance de l'Homme face aux phénomènes naturels et humains et à leur causes – phénomènes dont les explications philosophiques et scientifiques étaient ô combien tardives. Bref, la primauté du geste répétitif et irréfléchi au détriment du verbe était résolument contraire à son rationalisme hérité du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour lui, le rituel était en somme une relique d'un stade primitif de l'évolution mentale de l'humanité, et il n'était pas du tout en harmonie avec la vague d'irrationalisme qui prenait d'assaut le XX<sup>e</sup> siècle à ses débuts, fût-elle vitaliste, collectiviste ou psychanalytique. Quand on se souvient qu'un Bergson, un Freud, un Durkheim ou un Einstein comptaient parmi ses contemporains et que Frazer les détestait tous, on ne peut manquer de voir en lui un savant rétrograde. Après la Première Guerre mondiale, son style littéraire évolutionniste aux accents philosophiques commence à être dépassé par l'approche novatrice associée aux noms de Bronislaw Malinowski et de Radcliffe-Brown, et le *Rameau d'or* apparaît de plus en plus, dans l'univers de l'anthropologie, comme une baleine échouée. Frazer continuera de révéler, avec entêtement, ses affinités anachroniques avec les historiens-polymathes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles occupés des origines de la religion, plutôt qu'avec l'anthropologie moderne.

Le fait est que les ritualistes continuèrent d'admirer son œuvre. Mais dans quel sens Frazer était-il un ritualiste ? Voilà la question qu'il faut se poser. Sans doute, croyait-il qu'on trouvait souvent dans l'histoire, derrière un mythe, un rite archaïque et obsolète qui permettait de restituer la façon dont l'homme primitif avait pensé sa relation avec l'univers. Ces mythes étaient alors des élaborations secondaires des rites souches et, dans ce sens, ils étaient moins importants. Et, bien entendu, les rituels étaient plus fiables pour faire l'histoire de la religion dans la mesure où ils portaient bien davantage la marque du conservatisme que les mythes qui, faits de paroles, pouvaient subir toute sorte de corruption textuelle, comme ne l'ignoraient pas les savants classicistes.

Pour Robertson Smith aussi, un mythe était une élaboration à partir d'un rite ; et la seule façon de comprendre le premier était, selon lui, d'analyser le second et comment l'un était une tentative d'explication de l'autre. Ou alors, si le rite en question n'existait plus, on devait procéder à reculons, jusqu'à le reconstituer à partir du mythe. Certes, Smith croyait, comme Frazer, qu'il fallait retrouver le sens originel des rites, à ceci près qu'il était non seulement pétri de religiosité mais disposé à faire beaucoup plus de place que son jeune ami aux composantes émotionnelles et inconscientes du rituel. En quelque sorte, on peut dire que Smith était un *vrai* ritualiste, alors que Frazer a toujours été un ritualiste mitigé, parce que profondément intellectualiste.

Cette subtilité a engendré une dispute quelque peu acharnée, au sujet de la pensée de Smith, alors décédé depuis 17 ans. Il s'agit d'un échange épistolaire entre James G. Frazer et son critique, l'éminent anthropologue d'Oxford, Robert Marett (1866-1943), que j'ai publié et interprété pour la première fois dans *Frazer on Myth and Ritual* (1975). J'ai repris cette

polémique dans ma biographie de Frazer [21] et plus récemment je l'ai encore réinterprétée comme étant, non seulement une manipulation posthume de la part de Frazer vis-à-vis de Smith, dont il n'avait jamais compris la religiosité, mais comme une sorte de parricide. Il serait maladroit de métamorphoser le timide Frazer en tueur œdipien, mais le besoin de rejeter la figure parentale est fréquent chez les intellectuels et j'espère ne pas travestir les données en proposant un parallélisme entre, d'un côté, l'éloignement entre Frazer et son père et, d'un autre côté, la distance qu'il a prise à l'égard de son... comment peut-on l'appeler? Bien évidemment, Smith, en raison de son âge, n'appartenait pas à la génération de Daniel Frazer, mais il fut indéniablement, pour son cadet à Cambridge, un père intellectuel qui lui ouvrit des horizons. Élargis par Frazer au cours de longues années, ces horizons, hélas, semblaient ne plus faire de place au vrai Smith.

### **Destinée posthume**

Une lettre de sa femme nous informe qu'à l'âge de soixante ans, Frazer travaillait régulièrement entre dix et douze heures par jour, sept jours par semaine, et cinquante semaines par an. Dans une notice chronologique, un de ses amis l'a qualifié d'« athlète de bureau ». Je ne doute aucunement, pourtant, qu'à partir de 1905, il a souffert d'une sorte de paralysie intellectuelle, pour ne plus faire pratiquement autre chose que se répéter lui-même. Des critiques, il en a reçues de toutes sortes, d'Andrew Lang à Malinowski, mais il demeurera toujours impassible et n'abandonnera jamais le comparatisme évolutionniste, en dépit de la révolution anthropologique qui se déroulait sous ses yeux.

Au long du XXe siècle et jusqu'à aujourd'hui, Sir James George Frazer s'est taillé pas moins de quatre réputations, différentes selon des domaines qui ont subi l'influence de son œuvre ou qui l'ont rejetée, à savoir, la littérature et la critique littéraire, l'anthropologie, l'histoire des religions et les études classiques.

Dionysos, Attis, Osiris, Adonis et les autres dieux qui meurent et ressuscitent ont profondément affecté les poètes et les romanciers de l'entre-deux-guerres. La dette de T. S. Eliot (1888-1965), qu'il exprime dans les notes de *The Waste Land* (1922), n'est que le plus fameux gage de reconnaissance à l'égard du *Rameau d'or*. Plus tard, il y a cinquante ans, Frazer (tout comme les ritualistes de Cambridge) eut beaucoup d'importance pour l'école des critiques littéraires américains qui faisaient des rituels et des archétypes les sources de la littérature contemporaine, et qui trouvaient dans l'immensité de son œuvre une mine de matériaux de ce genre. Aujourd'hui, en littérature, on ne cherche plus ces soi-disant modèles formels, et cette école n'existe plus. Grâce aux ritualistes de Cambridge, il exerça aussi une influence sur la critique littéraire postclassique (anglophone) des années 1950 et 1960, en particulier sur Northrop Frye (1912-1991) et Stanley Edgar Hyman (1919-1970), pour qui l'importance de Frazer était comparable à celle de Marx et Freud.

Si, dans son temps, Frazer a fourni des contributions majeures à l'anthropologie, alors une discipline encore jeune, ses successeurs professionnels l'ont désavoué, l'ont traité de dinosaure que sa corpulence avait condamné à s'effondrer dans la vase primitive, pré-malinowskienne. Le titre de l'article d'Edmund Leach, « Golden Bough or Gilded Twig? » (*Rameau d'or ou brindille dorée*), paru en 1961, exprime bien son dédain ; et les générations suivantes n'ont pas été plus généreuses à l'égard de Frazer. Ce fut alors le coup de grâce.

Aujourd'hui, à quelques exceptions près, il continue d'être regardé comme une figure, au mieux amusante, ou plutôt, il est si démodé qu'il est redevenu à la mode et suscite à nouveau l'attention des anthropologues partisans de la *cultural theory*. Cette attention est comparable à celle d'une baleine qui attire les baleiniers, qui veulent plonger leur harpon dans le sein d'une grande bête impuissante puis en disséquer le cadavre, les uns pour obtenir de l'huile d'éclairage, les autres pour obtenir un autre type d'illumination, à savoir celle qui leur permet d'illustrer encore l'impérialisme, le discours totalisant, et les autres péchés qu'identifie le regard post-moderne.

Le prestige de James George Frazer est plus durable parmi les historiens des religions – voir par exemple l'autobiographie d'Eric R. Dodds (1873–1989), *Missing Persons*, de 1977. Si Frazer leur inspire encore un respect sincère, c'est probablement parce que la méthode comparative n'a jamais subi, dans cette discipline résistante, la même éclipse totale qu'en anthropologie. Et finalement, chez les antiquisants, la flamme de Frazer continua plus ou moins à briller, mais sous l'ombre de Pausanias, d'Apollodore, d'Ovide.

James George Frazer a suivi la carrière heureuse et malheureuse des rois divins, des rites de fertilité, des dieux qui meurent et ressuscitent, autant de référents des univers cultivés. Le roi est mort, vive le roi.

#### **Bibliographie de James George Frazer (sélection)**

*The Golden Bough*, 2 vol., 1890 ; 3 vol., 1900 ; 12 vol., 1906–15 ; 1-vol. abridgement (by Frazer), 1922.

*Pausanias's Description of Greece*, 6 vol., 1898.

*Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol., 1918.

*Apollodorus. The Library*, 2 vol., 1921.

*Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, 5 vol., 1929.

*The Growth of Plato's Ideal Theory*, 1930.

#### **Pour en savoir plus (sélection) :**

Ackerman, Robert, 'Frazer on Myth and Ritual', *Journal of the History of Ideas*, 36 (January–March 1975), 115–34.

Ackerman, Robert, J. G. *Frazer: His Life and Work*, Cambridge, 1987.

Besterman, Theodore, *A Bibliography of Sir James George Frazer O.M.*, 1934

Dodds, E. R. *Missing Persons*, Oxford, 1997.

Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton, 1957.

Hyman, Stanley Edgar, *The Tangled Bank*, New York, 1962.

Marett, R. R. 'Sir James George Frazer 1854–1941', *Proceedings of the British Academy*, 27

(1941), 377–91.

---

[1] Traduit de l'anglais par Frederico Delgado Rosa et Ginette Wagenheim.

[2] L'influence de Jackson y est évidente, y compris dans le choix du sujet. Cet essai était par ailleurs un hommage à son professeur. Heureusement pour le lecteur, qui a souvent à souffrir de la propension de Frazer à multiplier les exemples, ce texte est relativement court et direct. Il sera publié tel quel en 1930.

[3] Il est aussi important, pour comprendre le contexte du *Pausanias* de Frazer, d'évoquer l'affaire Wilamowitz. En 1873, le philologue classique Ulrich von Wilamowitz (1848–1931) avait proposé à un groupe d'aristocrates allemands, ses compatriotes, de leur servir de guide entre Olympie et Héræa, tout en s'appuyant sur la description de Pausanias. Sa tentative fut un fiasco ; à partir de ce moment-là, Wilamowitz dénigra systématiquement Pausanias et encouragea ses étudiants à faire de même. Frazer, par nature le moins belliqueux des hommes, s'est retrouvé au beau milieu d'un champ de bataille. Il était pratiquement le seul partisan de Pausanias contre les armées wilamowitziennes, mais il avait un immense avantage : il avait raison. Les vestiges que les archéologues mettaient au jour en masse étaient irréfutables : la description de la Grèce fournie par Pausanias était juste et correcte.

[4] À la fin, après beaucoup d'acharnement et d'obscurantisme de la part de ses censeurs cette triste affaire s'acheva sans verdict définitif.

[5] TCC (Trinity College, Cambridge) Frazer 1 : 39. Pour une transcription intégrale, voir Robert Ackerman (ed.), *Selected Letters of Sir J. G. Frazer* (Oxford, Oxford University Press, 2005), p. 102 – 110. Il n'est pas excessif de lire dans ce récit la séduction qui opère entre ces deux hommes, certes surtout intellectuelle, mais séduction quand même. Cela ne veut pas dire qu'ils étaient homosexuels, mais les termes choisis par Frazer lui-même laissent deviner une amitié aux composantes homo-érotiques, quoique fort probablement inconscientes. Smith jouait par ailleurs un rôle dominant, et Frazer un rôle soumis.

[6] Qui à son tour sera inspirera Freud pour son *Totem und Tabou* (1913), dont le titre fait écho à ceux de Frazer.

[7] J. S. Black et George Chrystal, *The Life of William Robertson Smith* (London : A. & C. Black, 1912), p. 494 – 495.

[8] TCC (Trinity College, Cambridge) Frazer 1 : 39 ; ou Robert Ackerman (ed.), *Selected Letters of Sir J. G. Frazer* (Oxford, Oxford University Press, 2005), p. 102 – 110.

[9] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890, London, MacMillan, vol. I, p. xi.

[10] Et ce dès le temps de ses études à Cambridge. Outre Renan, son auteur favori était alors le sociologue rationaliste anglais, Herbert Spencer (1820–1903). Plus tard, dans un accès d'amnésie (opportun), il oublierait Spencer, mais son admiration pour Renan perdurerait.

[11] J. G. Frazer, *Sur Ernest Renan*, Paris, C. Aveline, p. 264–265. Car le Celte, rajoutait-il, « est toujours au fond rêveur, romantique, religieux. Un pur rationaliste est-il jamais sorti d'une souche celtique pure ? J'en doute. Laissé à lui-même, le Celte est beaucoup plus porté à créer des idoles qu'à

les détruire. (...) [Et] Si jamais la marée montante de scepticisme parvenait à submerger l'Europe, à étouffer le catholicisme et à chasser le pape du Vatican, je me demande si ce Saturne détrôné du christianisme ne trouverait pas son dernier refuge dans Thulé, parmi les fidèles Celtes de Bretagne, d'Irlande, d'Écosse.» La parenté par le sang – l'appel que Frazer y fait – est un sujet rare dans son œuvre, pour ne pas dire qu'il s'agit ici d'une occurrence unique. De toute façon, il était éloigné, par sa propre sensibilité apolitique, des implications nationalistes souvent associées ce genre d'images.

[12] *Ibid.*, p. 267.

[13] Robert Ackerman, J. G. Frazer. *His Life and Work*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

[14] Frazer reçoit alors une allocation qui lui permet de voyager en Grèce (il y retournera en 1895) pour obtenir des renseignements archéologiques actualisés, destinés à son commentaire de Pausanias.

[15] Frazer, 1890, vol. I, p. vii.

[16] Préface à la 3e édition, *The Golden Bough*, 1906–1915, vol. I, p. xix-xx.

[17] Theodor H. Gaster (1906–1992) en produira une autre version abrégée, *The New Golden Bough*, en 1959 (New York, Criterion Books). L'introduction contient un excellent résumé de l'ouvrage.

[18] Le premier mari d'Elizabeth Grove était un capitaine de la marine anglaise. Devenue veuve, dépourvue de ressources, elle décide d'écrire pour assurer sa subsistance. Parlant couramment l'anglais, elle réussit à signer un contrat pour écrire une encyclopédie de la danse, dont le premier chapitre devait être consacré à la danse chez les « primitifs ». C'est pourquoi on lui conseille de s'adresser à Frazer.

[19] Cet ouvrage est anticipé une décennie avant par un chapitre du même titre, publié dans le *Festschrift* d'Edward Tylor (1907).

[20] J. G. Frazer, "Introduction", dans Apollodore, *The Library*, Londres, 1921, p. xxvii. Il s'agit de l'introduction à sa propre édition critique et traduction d'Apollodore. Bien évidemment, s'il choisit de s'occuper de *La Bibliothèque*, c'est parce que la collection de mythes d'Apollodore lui donne l'occasion de présenter d'innombrables analogues provenant de partout dans le monde. Son dernier travail classique d'importance prendra la forme d'une édition, en cinq volumes parus en 1929, des *Fasti* d'Ovide, le moins lu des ouvrages majeurs du poète latin, mais où il avait fait preuve de ses penchants d'antiquaire, ce qui exerce un pouvoir d'attraction sur Frazer. Encore une fois, il y verra l'occasion de vider le grenier mythologique des six continents, à la recherche de parallèles d'un peu partout.

[21] Voir p. 224 et suiv.